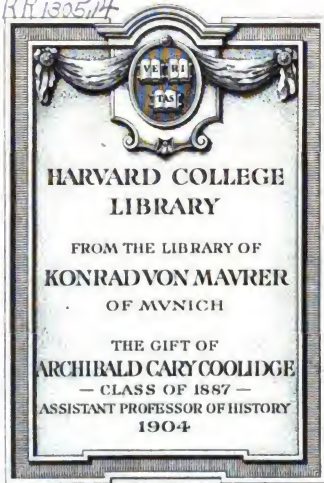


C18.54.5 (3)

RR 1305/14



Realencyklopädie
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

Dritter Band

Bibelübersetzungen — Christenverfolgungen



Preis

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1897

~~RA 20.6~~

~~RR 1335,114~~

✓
C 18.54.5 (3)

Harvard College Library
Von Maurer Collection
Gift of A. C. Coolidge
July 28, 1964

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

H. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

3671

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Je = Jephania.	Rö = Römer.
Er = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	Hl = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Ru = Numeri.	Jes = Jesajas.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheſer.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jof = Joſua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Koloffier.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Theſſalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hoſea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Rg = Könige.	Joel = Joel.	Wa = Baruch.	Tit = Titus.
Ebr = Chronika.	Am = Amos.	Mat = Mattabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Eſra.	Lb = Labdja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Zon = Zona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Eſt = Eſther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Ji = Job.	Na = Nahum.	Zo = Johannes.	Zu = Judas.
Pſj = Pſalmen.	Sab = Sabacuc.	Ag = Apoſtelgeſch.	Apt = Apokalypſe.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A.	= Artikel.	MSG	= Patrologia ed. Migne, series graeca.
AA	= Abhandlungen der Berliner Akademie.	MSL	= Patrologia ed. Migne, series latina.
AbB	= Allgemeine deutsche Biographie.	Mt	= Mitteilungen. [Geschichtskunde.
AbG	= Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften.	NA	= Neues Archiv für die ältere deutsche
ALG	= Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.	NJ	= Neue Folge.
AMM	= Abhandlungen d. Münchener Akademie.	NJdTh	= Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
AS	= Acta Sanctorum der Bollandisten.	NKZ	= Neue kirchliche Zeitschrift.
ASB	= Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.	NT	= Neues Testament.
ASG	= Abhandlungen der Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften.	NZ	= Neuſiſche Jahrbücher. [Potthast.
AT	= Altes Testament.	Potthast	= Regesta pontificum Romanor. ed.
Bd	= Band.	RDG	= Römische Quartalschrift.
Bde	= Bände.	SBM	= Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
BM	= Bibliotheca maxima Patrum Lug-	SMN	= " d. Münchener "
CD	= Codex diplomaticus.	SMW	= " d. Wiener "
CR	= Corpus Reformatorum.	SS	= Scriptores.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiast. lat.	ThZB	= Theologischer Jahresbericht.
DehrA	= Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.	ThLB	= Theologisches Literaturblatt.
DehrB	= Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.	ThLZ	= Theologische Literaturzeitung.
Du Cange	= Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.	ThDS	= Theologische Quartalschrift.
JdG	= Forschungen zur deutschen Geschichte.	ThStK	= Theologische Studien und Kritiken.
GgA	= Göttingische gelehrte Anzeigen.	Th	= Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
HJG	= Historisches Jahrbuch d. Görresgeſellſch.	UW	= Urkundenbuch.
HJ	= Historische Zeitschrift von v. Sybel.	WA	= Werke. Bei Luther:
Jaffé	= Regesta pontificum Romanorum ed. Jaffé editio II.	WB EA	= Werke Erlanger Ausgabe.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.	WBWA	= Werke Weimarer Ausgabe. [ſchaft.
JorTh	= Jahrbücher für protestant. Theologie.	ZatW	= Zeitschrift für altestamentl. Wiſſen-
KG	= Kirchengeschichte.	ZdA	= " für deutsches Alterthum.
KC	= Kirchenordnung.	ZdMG	= " d. deutsch. morgenl. Geſellſch.
KGW	= Literarisches Centralblatt.	ZdPW	= " d. deutsch. Palästina Vereins.
Mansi	= Collectio conciliorum ed. Mansi.	ZdTh	= " für historische Theologie.
Mg	= Magasin.	ZdW	= " für Kirchengeschichte.
MG	= Monumenta Germaniae historica.	ZdR	= " für Kirchenrecht.
		ZdTh	= " für katholische Theologie.
		ZdW	= " für kirchl. Wiſſenſch. u. Leben.
		ZdW	= " für luther. Theologie u. Kirche.
		ZdW	= " für Protestantismus u. Kirche.
		ZdW	= " für Theologie und Kirche.
		ZdW	= " für wiſſenſchaftl. Theologie.

Berichtigungen.

(Berichtigungen zum 1. und 2. Bande siehe S. 832.)

3. Band.

- „ 14, 56 streiche v. J. 909.
„ 15, 50 und 21, 55 l. 1895 st. 94.
„ 24, 50 l. 14, 50 st. 15, 55.
„ 25, 50 l. hiernsalem st. hierusalum.
„ 29, 54 l. Jubainville st. Joubainville.
„ 32, 7 füge bei Paris lat. 13069.
„ — 54 f. l. der ganzen lat. Bibel st. des g. l. NT.
„ 33, 12 l. q st. g.
„ 37, 13 l. Graecum st. Graecam.
„ 41, 17 l. G.B. st. S.B.
„ 42, 7 l. Biblica st. Biblia.
„ 48, 50 l. Tournai st. Tornaei.
„ 49, 22 streiche (909).
„ 54, 12 l. Buisson st. Bouisson.
„ — 43 l. Tornaesii st. Tornais.
„ 66, 26 l. NT st. NT.
„ 67, 26 streiche den Satz: Man könnte auch . . . denken.
„ — 20 zwischen den Worten Gott u. vnn ist eine Lücke, welche der Cod. Tepl. ausfüllt.
„ 68, 8 l. 14, 12 st. 13, 13.
„ 90, 40 füge bei: Hadspill, Zeitschr. f. Assyriol. XI, 1897 S. 117.
„ 95, 11 füge bei: Les Epistres de S. Jean en arabe p. p. Jonas Hanbracius, Paris A. Vitré 1630 in 32° (auf d. Titel das Datum 1672).
„ 96, 27 l. Oëgan st. Oëgan.
„ 97, 44 l. Bouterwel st. Bouterwert.
„ 98, 17 streiche den Satz: überhaupt . . . Sprache.
„ 113, 20 füge nach Thpat bei (Lecoat).
„ 118, 33 füge bei: C. Heffeling, Les cinq livres de Moïse trad. en uéo-groc, publiés en caract. hébr. à Constant. en 1547, Leipzig 1897.
„ 132, 28 l. 1537 st. 1533.
„ 133, 16 streiche die Worte: häufiger so Calvin.
„ 143, 46 nach hatte füge bei: die älteste jüdisch-spanische Übersetzung des Pentateuchs ist die der Konstant. Ausgabe v. 1547, f. S. 118, 21.
„ 209, 20 l. im Petersstift im Schönbuch bei Tübingen st. Kloster des h. Petrus im Schönauer Wald.
„ 210, 15 l. 1499 st. 1495.
„ — 17 l. 1499 st. 1819.
„ 219, 26 f. l. Daniten st. Semiten.
„ 261, 41 l. F. Turrien st. J. Turrien.
„ 268, 23 l. Recht st. Gerechtigkeit.
„ 270, 22 streiche GgM 128, 1782.
„ — 22 l. Bestürmung st. Bestimmung.
„ — 24 l. vezérlő magyar st. vezérlőmagyar.
„ 291, 23 l. 1303 st. 1308.
„ 338, 16 füge bei: Delmont, Latina Bossuetii opp. Clermont 1896; berj., B. et les Pères Clermont 1896; Rebelliau, B, historien du protestantisme 2. ed. Paris 1892; vgl. Brunetière, in d Revue d. deux mondes 1892 I S. 694; Crouse, Fénelon et B. 2 Vde Paris 1894; Weiß im Bull. de la soc. hist. prot. fr. 1892 S. 108.
„ 360, 27 l. Stantenburg st. Schoningen.
„ 362, 16 l. Seiten st. Seiten.
„ 363, 32 füge bei Deloche, Le port des anneaux dans l'antiquité Romaine et dans les premières siècles du moyen-âge in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. Bd. 35, 2 (1896) S. 169.
„ 518, 19 l. Missionar st. Missionär.

Bibelübersetzungen. Vorbemerkung. Bibelübersetzungen können in einer theologischen Encyclopädie hauptsächlich nach zwei Richtungen in Betracht kommen:

1. als Hilfsmittel für die wissenschaftliche Beurteilung und Herstellung des Originaltextes;

2. als Zeugen für die Verbreitung derjenigen Religionen, welche die „Bibel“ als ihre heilige Schrift betrachten. Es wird berechtigt sein den ersteren Gesichtspunkt in den Vordergrund zu stellen; die sonstige Sprachwissenschaftliche, noch mehr die kultur-, insbesondere die kunstgeschichtliche Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Ausgaben kann nur gelegentlich zur Sprache kommen. Als Original gilt das hebräische AT. mit seinen 24 (bezw. 39) Büchern, an welche sich die sogenannten Apokryphen anschließen, (f. Bd. 1, 622—653) und das NT. mit 27 Schriften; ob einzelne dieser Bücher selbst wieder aus einer anderen Sprache übersetzt sind, kommt nicht in Betracht. Bei der Reichhaltigkeit der Litteratur kann nur eine Auswahl der wichtigsten Werke genannt werden. Von den direkt aus dem Original geflossenen, den „unmittelbaren“ Übersetzungen sind die aus diesen abgeleiteten, die „mittelbaren“ oder Tochterübersetzungen 15 zu unterscheiden. Bei der Anordnung durchkreuzen sich sachliche, zeitliche, alphabetische Gesichtspunkte. Neben Übersetzungen der ganzen Bibel fallen unter diese Überschrift auch solche, welche nur einen Teil, das Alte oder das NT., oder einzelne Bücher umfassen. Von Ausgaben der ganzen Bibel in den Originalsprachen kennt der Katalog des Britischen Museums nur eine einzige, die von C. B. Michaelis (2 Bde Züllichau: 20 Leipzig 1741. 40. 4°); alles übrige, was dieser Katalog unter der Überschrift Bible. Part I. Complete Bibles in all Languages (London 1892) auf 244 Foliospalten behandelt, sind Übersetzungen der ganzen Bibel. Die weiteren naturgemäß viel umfangreicheren Teile, welche die Ausgaben und Übersetzungen des Alten und des NT.s und der einzelnen Bücher behandeln werden, sind noch nicht erschienen. 25

Die wichtigsten älteren Werke sind:

J. H. Göttinger, Dissertationum theol.-philologicarum fasciculus, Heidelberg 1660. 4° (darin: de translationibus Bibliorum in varias linguas vernaculas: tam in synagoga jud. Pharisaeorum sive Rabbanitarum, Karaeorum et Samaritanorum, quam in ecclesia Christiana Syrorum, Armenorum, Aegyptiorum, Arabum etc.); die verschiedenen Schriften 30 von Richard Simon (hist. crit. du Vieux Testament, Ausgabe von 1685, h. c. du texte du NT. 1689, h. c. des versions du NT. 1690, Nouvelles Observations sur le texte et les versions du NT. 1695; f. über ihn Ed. Reuß in *PMZ* 14 (1884) und Henry Margival, Rev. d'hist. et de litt. rel. Paris 1896, Jan., Febr. 1. Art.); Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Übersetzungen der Heiligen Schrift 2c. 2. Aufl., Braunschweig 1750; bibliographisch 35 Jac. Le Long, Bibliotheca sacra Paris 1723 fol.; verunehrt, verbessert, aber nicht vollendet Bibliotheca sacra post. . . Jacobi Le Long et C. F. Boernerii iteratas curas ordine disposita, emendata, suppleta, continuata ab Andrea Gottlieb Masch, Halle 1778—90. 4° Pars I de editionibus textus originalis (c. III. Polyglotten. c. IV Apokryphen); Pars II de versionibus librorum sacrarum (Bd I orientalische, Bd II griechische, Bd III lateinische 40 Übersetzungen, Bd IV Register). Die allgemeinen bibliographischen Werke von Panzer, Hain, Brunet, Graesse, Bibliotheca Sussexianna; die biblischen Einleitungen; die Bible of every Land (London Bagster c. 1851. 4°); the Bible in the Caxton Exhibition; die bei den einzelnen Sprachen zu nennenden Spezialwerke: populär: A. Sjertag, die Bibel und ihre Geschichte, Basel 1854. Neubearb. v. Rich. Preiswert 5. Aufl. 1892; aus neuester Zeit A. Loisy, histoire 45 critique du texte et des versions de la Bible 1895 2 vols.; F. G. Kenyon, Our Bible and the ancient Manuscripts being a Hist. of the Text and its Transl. Lond. 2. edit. 1896.

Es wird sich empfehlen, mit Umgehung der alphabetischen Ordnung, die alexandrinische Übersetzung des AT.s voranzustellen, die in der 2. Auflage außer der Reihe der andern Bibelübersetzungen ihren besonderen A. von D. F. Frijsche hatte (1, 280—289, 50 1877) und ihr die andern alt-griechischen Übersetzungen des AT.s anzuschließen.

1. Die alexandrinische Übersetzung des Alten Testaments.

I. Schon Augustin schrieb von ihr: *interpretatio ista ut Septuaginta vocetur iam obtinuit consuetudo*. Abgefürzt ist dieser Name, den man im Deutschen am Besten als weiblichen Singular behandelt, aus *secundum septuaginta interpretes*, griechisch *κατα τους εβδομηκοντα* (s. z. B. in der Unterschrift der Gen im cod. B, *παρα εβδομηκοντα* in der Unterschrift der Pr in cod. C), mit Zahlzeichen O', LXX, gemäß der Sage, daß sie auf Betrieb des Demetrius von Phaleron unter Ptolemäus Philadelphus von 72 zu diesem Zweck aus Palästina nach Alexandria gesandten jüdischen Gelehrten in 72 Tagen, nach späterer Ausschmückung auch noch in 72 (oder 36) Zellen hergestellt wurde. Diese Tradition geht zurück auf den Bericht, den der bei der Sache beteiligte Offizier der Leibwache des Ptolemäus, Aristeas (oder Aristaios) seinem Bruder Philocrates gesandt haben will. Durch Josephus (ant. 12, 2) und Epiphanius (de mens.) ist die Erzählung in die Kirche übergegangen.

Litteratur zum Aristeasbrief. Ed. Pr. der lateinischen Übersetzung des Mathias Palmerius Pisanus in der lateinischen Bibel des Conrad Susemynhem und Arnold Panuart, Rom 1471 fol.; dann Nürnberg 1475, im Sonderdruck Erfordia 1483. 8°. Ed. Pr. des griechischen Textes von Simon Schard, Basel bei Sporinus 1561; weitere 1610. 91. 92. 1705; beste Ausgabe zur Zeit noch von Moriz Schmidt [† 9. 3. 1887], der Brief des Aristeas an Philocrates im Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., hrsg. von Ad. Merz. Erster Bd. Halle 1869. (72 S. 241—312); neue Ausgabe hatte E. Wendelsjohn [† 16. 9. 1896] in Teubners Mitteilungen 1896, Nr. 2 angekündigt. Deutsch zuerst von Justin Gobler von Sanct Omer (Frankfurt 1562), zuletzt von C. Walbed als Heft 1 der „Volksausgabe des jüdisch-hellenistischen Schrifttums der 3 ersten vorchristlichen Jahrhunderte“. Wien (Engel) 1885.

Erste gelegentliche Zweifel an der Erzählung äußerte Ludw. de Rivés zu Augustin d. c. 25 D. 18, 42 (1. Ausg. Basel, Froben 1522; J. Kayser, Histor. Jahrbuch 13. 1894. 319); den Nachweis, daß die Schrift ein Produkt jüdischer Eitelkeit sei, qui sine ulla religione neglecta omni specie veri mentiri ausi sunt, quasi tota posteritas Midas aures, quod Tertullianus ait, aptas eorum fabulis assensisset, führte zuerst Joh. Bouer (geb. 1574 † 1612) in dem 1618 erstmals in Hamburg, 1658 hinter Walton's de linguis orientalibus nochmals in Franeker gedruckten Syntagma de graeca et latina bibliorum interpretatione, indem er zeigt, daß Demetrius Phalerens nie Bibliothekar des Philadelphus gewesen sei, und die Unterschiede zwischen Epiphanius und unserem Aristeasbetont. Nach ihm, noch grünlicher, gegen die Verherrlichung der LXX durch Isaac Vossius (1661—63), Humfred. Hody, dissertation de LXX 1684 (andere Exr. 1685), ausführlicher in de Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata. Oxf. 1705; im gleichen Jahr van Dale, dissert. super Aristeas. Aus neuerer Zeit handeln speziell über Aristeas; G. Lombroso, dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del testo di Aristeas (Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino T. 4 1868/9; Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides, Turin 1870, Annexes 351—359, wo er 8 Hssf. des Aristeas zählt; vgl. auch L'Égitto dei Greci e dei Romani, 2^a ediz. Roma 1895; Aemil. Kurz (Bernae 1872); Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerte (Berlin 1875); Gräß, Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas in Frankels Monatschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums 25 (1876) 289—308. 337—349; Sp. C. Papageorgius (München 1880); K. Kuypen, de Aristeae ad Philocratem fratrem epistola in: Mnemosyne 20 (1892) 250—272. Neuere Stimmen außer in den alttestamentlichen Einleitungen Romanns, Römische Geschichte 5 (1885) 490; E. Meyer, Geschichte des Altertums 1 (1884) 168; Nöldeke, Bdm 32 (1878) 588. 39 (1885) 342; Schürer, GZB² 2 (1885) 697. 819, zuletzt, die Tradition rechtfertigend, M. Friedmann, Anselos und Akylas, Wien 1896 S. 1—30; vgl. auch E. Nestle, Septuagintastudien II (Mlm 1896 Gymm.-Progr.); Wilrich, Juden und Griechen vor der mallab. Erhebung, Gött. 1895 (s. darüber Schürer Th 23 1896 Sp. 33/6 und Wilden, BphWS 1896, n. 46/7); Bouquet, A. Aristobol 2, 48 f.

Durch Josephus und Epiphanius, bei letzterem aber merkwürdige Abweichungen, welche das Buch Sirach voraussetzen (s. Lagarde, Symmicta II, 163; Ankündigung 49; auch schon Hody x.), ist die Erzählung zu den Kirchenvätern gekommen mit verschiedenen Irrtümern und Ausschmückungen. Zu den bei Gallandi, BM Bd II, und teilweise in Tischendorf's Prolegomena zusammengetragenen Stellen der Alten ergänze beispielsweise (Pseudo-)Eusebius on the Star (ed. Wright in: Journ. of sacred lit. 1866. 9, 117, 10, 150), wonach die Übersetzung unter einem König ἐπιφανης(?) erfolgte. In einem Traktat *περι κοινωδίας*, den Cramer, Anecdota 1, 6—10, Bergl vor dem Teubner'schen Aristophanes (1867, 35—40 = Dübner 17—20), zuletzt Studemund (Philologus 46, 1888) herausgab, wird die Nachricht von der durch Ptolemäus veranlaßten griechischen Übersetzung der hebräischen Schriften *δια των εβδομηκοντα* mit der andern verbunden, daß auch die homerischen Gedichte *εβδομηκοντα*

ὄνο γραμματικοὶ ἐπὶ Πεισιστράτου τοῦ Ἀθηναίου τυράννου διεθήκαν ὄντως, ἀποσάβην οὐσας τὸ πῶν. Aus dieser Parallele haben die einen, andere, zuerst Scaligers Schüler Daniel Heinsius (im Aristarchus sacer c. 10: beste Ausgabe Lugd. Bat. 1627) aus der alttestamentlichen Erzählung von den εβδομηχοῖα προεβητεροὶ Ἰσραήλ, von denen es Ex 24, 11 in G (Lagardes Sigel für den Griechen) heißt: 5
καὶ τῶν ἐπιλεκτῶν τῶν Ἰσραήλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἰς, die Legende von der Zahl und wunderbaren Übereinstimmung dieser Übersetzer hergeleitet. Andere dachten an die Zahl der Mitglieder des Synhedriums.

Die jüdischen Nachrichten scheint zuerst de Rossi im Meor Enaim 1571, dann Masius im Josuatommentar 1574 teilweise verwertet zu haben; sie sind am vollständigsten gesammelt bei Frantel (Vorstudien) 1841 und Friedmann, Onkelos und Athlas (f. S. 2, 4*). Die hebr. Nachricht von 5 Übersetzern wird irgendwie mit den Angaben von den 5 Verfassern des Psalters zusammenhängen (s. auch Reizmann משה בן יצחק בן יהודה Berlin 1875, 2—4; Joel, Blide in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts, Breslau 1880; Grünwald, Jüd. Lit. Bl. 1881, 1); die samaritanischen s. schon teilweise in der Aristaeasausgabe von 1692, bei van Dale, Schnurrer in Paulus Memorabilien I, 2; de Saegs Chrestomathie arabe 1, 34f., Wilmaris Ausgabe von Abulfath. Besonders eingehende Besprechung fand die Übersetzung bei den Syrern wegen ihrer abweichenden Chronologie. Außer den schon von Bruns zusammengestellten Nachrichten (Eichhorn, Repertorium 14, 39), vgl. Land, 20 Anecdota Syriaca Bd III, Opuscula Nestoriana (ed. G. Hoffmann 139); Knytel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber (1883, auch ThStR 1883, 2). Auch Aberuni kennt die Erzählung (JdmG 42, 1888, 600), die durch die in die Vulgata-Hdsf. und Ausgaben übergegangenen Äußerungen des Hieronymus das ganze Mittelalter hindurch im Abendland weit bekannt war (3. B. Sebajt. Brant, Narrenschiff, 1. Kap.; 25 Grimmselhaujen, Simplicissimus III, 5).

Über das Jahr, in welchem G entstanden sein soll, schwanken die alten Nachrichten zwischen dem 2., 7., 17. und 19. des Philadelphus (s. Walton, Proleg. und Hody; bes. Petavius zu Epiphanius 11, 12, wo aber Lagardes Text statt der 250 Jahre jetzt 259 Jahre hat, weiter die Chronik des Eusebius nach den Handschriften FPRM 30 im Jahr 1734 Abrahams, A 1735, B u. arm. 1736, Syrer 1737 [= 279/8], was nach v. Gutschmid das richtige ist). Als ihr Tag gilt bei den Juden der 8. Tebeth, ein Unglückstag wie der, an dem das goldene Kalb gemacht wurde. Sicher können wir nur sagen, daß, wie der Entel des Jesus Sirach im 38. Jahr des Ptolemäus (= Euergetes) das Buch seines Großvaters in Ägypten ins Griechische übersetzte, schon der größte 35 Teil des dreigeteilten hebräischen Kanons ihm griechisch vorgelegen haben muß (ὁν γὰρ ἰσοδυναμεῖ ἀντὶ ἐν εἰντοῖς Ἑβραῖοισι λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν ὁ μόνον δὲ ταῦτα [das Buch seines Großvaters] ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νομῶς καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων ὁ μικρὸν εἶχει τὴν διαφοράν ἐν εἰντοῖς λεγόμενα). Ebenso darf als überaus wahrscheinlich gelten, daß der jüdische Hellenist Demetrius, der den Pentateuch griechisch benützte, unter Ptolemäus IV. zwischen 220 u. 205, und Eupolemus, der von der griechischen Übersetzung der Chronik Gebrauch machte, von 166—150 schrieb.

Von einzelnen Büchern hat nur Esther eine Unterschrift ετους τεταρτου βασιλευοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπατρας εισηνεγκεν Λοσιθεος, ὃς ἐτη εἶναι ἕκτους καὶ Λεβιτης 45 καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουρῶν, ἢ ἐφσσαν εἶναι καὶ ἐρμηνευτικῶν Ἀνομιῶν Πτολεμαίων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ. Da von den 4 Ptolemäern, die eine Kleopatra zur Frau hatten (Epiphanes, Philometor, Ptolemaios und Soter zwischen 205 und 81) nur der letzte, Soter II, in seinem 4. Regierungsjahr mit einer Kleopatra vermählt war, würde diese Zeitbestimmung auf 114 führen (B. Jacob, 50 das Buch Esther bei den LXX, Gießen 1890, S. 43 = JatW 1890). Außerdem findet sich noch hinter Hiob die räthselhafte Bemerkung: οὗτος ἐρμηνευεται ἐκ τῆς Συναγωγῆς βιβλίου. Über Verwandtschaft der Aristaeas-Erzählung mit I Esra s. Ewald, Geschichte Israels 5, 127 und Lupton im sogenannten Speaker's Commentary zu I Esra, I, p. 11* 14* 55

Die Absicht bei der Übersetzung des Sirachbuches scheint darauf zu deuten, daß auch schon die griechische Übersetzung des hebr. Kanons den Zwecken religiöser Propaganda dienen sollte. Andere lassen die Übersetzung aus den Bedürfnissen der Synagoge hervorgehen; Friedmann meint, daß Philadelphus bei der Bestellung derselben wesentlich die Absicht gehabt habe, die Juden für sich zu gewinnen. Daß der Aristaeasbrief 60

in vielen Einzelheiten genaueste Kenntnis der Verhältnisse der Ptolemäerzeit beweist, bestätigen die Papyrusfunde mehr und mehr; s. Lumbroso, a. a. O., Wilden (Philologus 53 [N. F. 7] 1894, 111 f.) über das *Soffjournal* der Ptolemäer, *πομπημικτισμοι, εισαγγελεις* κ. Als erster größerer Versuch auf dem Gebiet der Mittelmeerkultur von einer Sprache in die andere zu übersezen, kommt dieser Arbeit große Bedeutung zu, ganz abgesehen von der Wichtigkeit, die sie für die Ausbreitung des Christentums erlangt hat, und die sie für uns als Mittel zur Herstellung und richtigen Erklärung des *N.T.s* besitzt.

II. Ausgaben. Das erste durch die Presse verbreitete Stück der *G* war der Psalter, von dem 3 Ausgaben vorlagen, ehe die erste Gesamtausgabe von Ximenes in der complutensischen Polyglotte veranstaltet wurde.

1. Mailand 20. September 1481 von Bonacursius mit lateinischer Übersetzung, im Anhang zugleich die ersten gedruckten Stücke des *N.T.s* enthaltend, das Magnifikat und den Lobgesang des Zacharias (Hain *13454); 2. Venedig 1486 (H. *13453); 3. ebendasselbst, o. J. aber jedenfalls vor 1498 (H. 13452), bei Aldus Manutius, der im Vorwort die Bibel in 3 Sprachen verpricht (s. Didot, *Alde Manuce et l'Hellenisme*, Paris 1875, 58–61, der den Psalter wie Raitaire einreicht gegen Renouard *Annales*). Ehe die complutensische Polyglotte ausgegeben wurde, erschienen noch 3 weitere griechische Psalterdrücke: 4. durch Bellian in 8. Band der Werke des Hieronymus (Basel, Frobens 1516 fol.; über Zwinglis did mit Noten besetztes Exemplar *ThStR* 1886. 104); 5. Octaplum Psalterium Justiniani (Genua 1516; ob auch Mediolani? s. L. Rosenthal, *Ratal*. 49, 4436); 6. in Joh. Pottens Polyglottenpsalter (Köln 1518).

Der gedruckte Text der bisherigen Gesamtausgaben zerfällt in 4 Klassen, nach den 4 Hauptausgaben, denen bisher die anderen folgten. Die sind:

A. complutensische Polyglotte des Cardinals Ximenes (Complutum = Alcalá de Henares). 1514–1517. 6 Bände fol.

Frühestes Datum am Schluß des *N.T.s* Januar 1514, spätestes am Schluß des *N.T.s* (Ab 4) 10. Juli 1517. Die schon dem ersten Band vorgebrachte Sanction des Papstes Leo X. ist vom 22. Mai 1520. Das für Leo X. bestimmte, auf Pergament gedruckte, in velluto rubeo gebundene Debitationsexemplar wurde am 5. Decbr. 1521 der vatikanischen Bibliothek einverleibt (Eugen Müntz, la bibliothéque du Vatican au XVI^e siècle, Paris 1886, 59–61); erst dann kamen die Exemplare, deren nur etwa 600 hergestellt wurden, in den Handel; im Brit. Mus. 4 (5?), in Stuttgart 2 mit einzelnen Abweichungen; ant. Preis e. 150 Ffd. St. Zu vergleichen s. von der Harbt, *memoria saecularis Ximenii* 1717; Seb. Seemiller, *de biblis Complut. polyglottis* 1785 8; Franz Delisich, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes*, Leipzig 1871 (*Reform. Progr.* 4^o); Fortgesetzte Studien ebenda 1886 (dazwischen 1878 complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Texte); Beer, *Handschriftenschnäbe Spaniens* *SWA* 124, 6 (1891) S. 51–55; über einen Hauptmitarbeiter Alfons de Zamora s. A. Neubauer in *Jew. Quart. Rev.* 1895. Viel verhandelt wurde ihr spanisches Griechisch d. h. die Frage ob einzelne Stellen aus dem lateinischen rüchübersetzt seien (Masius 1574, Nobilus 1588, Morinus, Usher, Walton, Fabricius, Wetstein, NT. 1, 119; dann insbesondere Semler, Göbe, Lessing; Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien *passim*; Fregelles bei Delisich 3, 22; Nestle ebenda 55); die Frage ist zu bejahen. Von den benutzten Handschriften sind zur Zeit sicher nachgewiesen, namentlich durch Serellone (s. Delisich 1, 23, 3, 1): 1. vat. gr. 330 = Holmes 108 (S. 15, 46), 2. vat. gr. 346 = Ho 248, 3. die noch heute in der Madrider Univ.-Bibliothek befindliche Abschrift von Venet. V (= Ho 68). Bequemste Bezeichnung im textkritischen Apparat, durch Lagarde eingeführt, e. Wiederholungen der Complutensis sind:

1. Die zweite große Polyglottenbibel, die *Arias Montanus* bearbeitete, Philipp V. unterstützte, Plantin in Antwerpen von 1569–72 in 1213 Exempl. druckte, die sogen. *Biblia regia*.

Zur Verfügung standen — außer c — 1. durch Kardinal Granvella ein Exemplar der Ausgabe von 1526 (s. 5, 11) cum duobus Vaticanis Bibliorum codicibus collata; 2. durch den Engländer Joh. Clement: Pentateuchi (Octateuchi) Graeci ex Thomae Mori bibliotheca elegantissimum exemplar; 3. durch Sirleto Kollationen aus dem Vatican. So enthält der 7. Band: 1. 7 Bl. Variarium in Graecis Bibliis lectionum libellus a Gulielmo Cantero concinnatus, 2. 11 SS. Sirleti annotationes variarum lectionum in Psalmos. Die genannten Bshf. sind: 1. Ho 59, 2. Ho II (= B) 3. ? s. Reite, *Eptj.* (1) 3.

2. Die Heidelberger Polyglotte des *Vatablus* — omnia cum editione complutensi collata von H. C. Bertram (ex officina Sanct-Andreana 1587, einzelne Exemplare 1586, mit neuem Titel 1599. 1616). 3. Die Hamb. Polyglotte des Dav. Wolber 1596 fol. 4. Die Pariser Polyglotte des Michael Le Jay 1645. 29 [andere 28] — 42.

B. *παντα τα κατ' εζοχην καλονμενα βιβλια θειας δηλαδη γωαφης παλαιας τε και νεας*; in aedibus Aldi et Andreae soceri Venetiis 1518 fol. Die Aldinische Bibel (= a), der erste Teil von Andreas Asulanus, der zweite von Federicus Asulanus herausgegeben, mit welcher diese Benediger Drucker, wie Erasmus mit seinem *NT.* von 1516, der Veröffentlichung der Complutenjis zuvorkamen.

(Antiq. Preis 750 Mt. 63 Pf. St.). Zu Grunde liegen: 1. Ho 29, 2. Ho 68 (dies eine Abschrift aus Ho 122 + x), 3. Ho 121. Deligisch. Fortgef. St. 24, 54, Lagarde, Mitt. 2, 57, Sept. St. 1, 72. Mit a zusammenzunehmen ist Steuchi Augustini Eugubini Recognitio V. T. ad Hebr. veritatem collata editione Septuaginta interprete, Venetiis 1529, 4°.

Wiederholungen von a sind:

1. a) 1526. Argentorati. Cephealeus, durch Lonicerus besorgt. Lutherische Ordnung der Bücher; enthält auch 4 Mace.; annotatiunculae diversorum quorundam locorum, ex Aldinis et scriptis in graecia vetustissimis Biblijs, congestorum = Ho 44 (Lag. z).

b) 1529 nur neuer Titel vor Bd I; auf einzelnen Exemplaren auch Basileae (Herweg).

2. 1545. Basileae, Herweg, mit Vorrede Melancthon's (die oft fehlt) vom 25. Nov. 1544, quo Ierosolymae erant instituta Encaenia; Sus., Drac., Bel hinter Sirach; Mace. 1-4; hinter dem *NT.* 6 Seiten Varianten partim ex optimorum exemplarium collectione, partim observatione doctorum collecta; z. B. Gen 15, 15 *ταθεις* (so) für *ταρις*.

3. a) 1550. 8° Basileae, Brylinger, von Heinr. Guntius aus Biberach besorgt, von Konr. Kircher bei seiner Konfandanz benutzt; griech. u. lat. b) 1582 mit neuem Titelblatt.

4. 1563-65. Wittenberg, Die Biblia Pentapla des Draconites f. *PK²* 3, 689.

5. 1597. Frankfurt, Wechel: a viro doctissimo (Fr. du Jon? oder Fr. Spling? bearbeitet); von Kircher und Trommius ihren Konfandanz zu Grund gelegt.

6. 1617. Benedig, *παρα Νικολαιου Γλυκει. Ενετησι αξαξ.* Abdruck von 5.

C. Am einflussreichsten wurde und ist die editio sexta, die Ausgabe des Papstes Sixtus V. Rom 1586 (87). *η παλαια διαθηκη κατα τους εβδομηκοντα δι αυθεντας Ξεστον Ε' αρχιερωσ εκδοθεισα* Vetus Testamentum iuxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum Romae, Ex Typographia Francisci Zannetti. M.D.LXXXVI. Cum Privilegio Georgio Ferrario concessio fol.

In vielen, vielleicht den meisten Exemplaren ist die Jahreszahl des Titels durch handschriftliche Ergänzung zu 1587 geändert. Ein vollständiges Ex. hat 4 ungez. Blätter, 783 gezählte Seiten (darunter 13 falsch gezählt), eine ungezählte Seite Addenda in Notationibus und Animadvertenda und 1 Bl. Corrigenda in Notationibus Psalterij & aliquot alijs locis. Letzteres in vielen, vielleicht den meisten Exemplaren fehlend. Hinter jedem Kapitel reichhaltige Variantenansammlungen aus Handschriften, Kirchenvätern und den andern alten Übersetzungen (hauptsächlich von Petrus Morinus gesammelt); f. Nestle, Septuagintastudien, III (Prog.) 1896, 4° („Zur Geschichte der Sixtina“), dazu Nachträge in Septuagintastudien II (ebenda 1896, 4° bef. S. 10-13); ruhend auf cod. vat. gr. 1209 = Ho II = B; die Ausgabe bei Lagarde = b.

Eine Ergänzung dazu bildet die im folgenden Jahre 1588 von Flaminio Nobilius (unter Mitwirkung von Petrus Morinus) herausgegebene lat. Übersetzung des griechischen Textes (L. Rosenbal 95, 357, 100 R.), weitere Variantenansammlungen enthaltend; wiederholt (mit anderen Texten) Benedig 1609 3 Teile fol., Antwerpen bei J. Meerberg, von Beyerling besorgt 1616, 3 Teile; Benedig 1628 (f. lateinische Bibelübersetzungen).

Wiederholungen der Sixtina sind

1. a) 1628. Paris von Joh. Morinus mit Zugabe des *NT.*s, des eben genannten lat. Textes und einer sorgfältigen Einleitung; Ex. mit: S. Chappolet oder N. Buon oder C. Sonnius als Verleger. b) 1641. Neuer Titel „Simon Piget“.

2. 1653. London, Roger Daniel. 4° 1279 S. Text und 186 Seiten Scholien aus b. An einzelnen Stellen, nicht bloß an den p. [187] erwähnten, von b abweichend (Nu 21, 7 *ημαρτησαν* statt *ου ημαρομεν*; B. 28 *και γλωζ* statt *γλωζ, καιραγε* statt *καιρα*). Von den p. [187] verlangten 9 Berichtigungen von Le 13, 51—Da 8, 11 fanden Aufnahme in den Ausgaben von 1683 und 1725 o, in die von 1697 eine (Le 25, 13), in die von 1709 und 1730 1-6 (Nr 1, Le 13, 51 gegen b). b) 1653. London, Roger Daniel 8°.

c) 1653. Cambridge.

3. 1657 (55-57). London, Roycroft, die letzte und beste der vier großen Polyglotten mit nützlichen Beigaben. Der Text iuxta exemplar vaticanum Romae impressum, subscriptis quae aliter leguntur in vetustiss. MS. Angl. ex Alexandria allato; cum versione latina editionis romanae. Im Apparat treffliche Beigaben. Außer Walton's Prolegomena; auf 198 Foliolen 1. Flaminii Nobilii notae in variantes lectiones versionis graecae LXX Interpretum (aus der lat. Ausgabe von 1588). Adiectis omnibus quae in Scholiis Romanis (der Ausg. von 1587) habentur, a Nobilio vero ommissa

erant, ipsisque patrum Graccorum verbis appositis, quae interdum a Nobilio latine tantum citantur (p. 1); etiam omnia quae in Johan. Drusii Fragmentis Veterum Interpretum extant & in Nobilio non habentur, suis locis inserta invenies (p. 196). 2. Kollation von a, c und Ho 75 (von Ru 14 — Ruth) p. 1—108. 3. Kollation der Genesis Cottoniana, 5 Ho I = D p. 109, 110. 4. Andreae Masii Annotationes in Josuam p. 110—120. 5. Kollation von Ho 60 zu 1 und 2 Chr. 6. Kollation von Ho XII = Q (Marchalianus) zu Jes nach Curters Ausgabe von 1580 p. 123—131. 7. Jes 27, 28 aus Ho 86 und Kollation von Ho 86 und von Cyrills Kommentar zu den kleinen Propheten p. 131—137. 8. Die *επορθσεις Ενορθειον του Παμφυλιου εις τους γραμμους* aus Ho III = A. 9. Errata corrigenda, die zeigen, daß nach einem Ex. von 1653 gesetzt wurde, indem der Vers Ex (nicht „Gen“ p. 139) 25, 6 stehen blieb und in Ex (nicht „Gen“) 28, 24 ein halber Vers von 13 Worten ausfiel. Die ebendasselbst erwähnte Schwierigkeit in Ex 21, 21 erklärt sich aus einer Federkorrektur in b. Endlich hinter den Var. Lect. Vulg. Edit. 10. Patricii Junii annotationes in MS. Alexandrinum LXX interpretum, in welchen er neben 2 aus der *ἑραπλα* 15 geflossenen arabischen Hdss. des Pentateuchs u. ältern Ausgaben Ho 75 (bis Ru 14; s. oben), Ho I u. IV (= G, Sarravianus) vergleicht. Auch die Variantes Lectiones ex Annotationibus . . . Hugonis Grotii . . . collectae opera . . . Thomae Piercii (p. 37—47) enthalten manches auf G bezügliche. Daß in dieser Ausgabe die Sigel MS A das Manuscriptum Anglicum ex Alexandria bezeichnet, wurde Anlaß zu dem jetzt in der biblischen Textkritik üblichen System der Handschriftenbezeichnung.

4. a) 1665. Cambridge, Field, 12° mit einem gediegenen Vorwort des Bischofs von Chester, Joh. Pearsonius, das in der Ausgabe von 1683 und im Sonderdruck mit dem Melancthon von 1545 von W[elchior] Schmidius 1694 wiederholt wurde. b) 1684, Cambridge, Hayes (ob nur neuer Titel?).

25 5. 1683. Amsterdam, Someren u. Boom, 12°, ohne Apokryphen und Scholien, von Joh. Leusden besorgt.

6. 1697. Leipzig, mit trefflichen Prolegomena (56 Seiten) von J. F. d. h. Johannes Frid jr. von Ulm, unter Beihilfe von Matthias Jac. Clauer u. Joh. Thomas Klumpf; aus 1653; mit den Scholien; in der Appendix p. 3017. 18 die in b fehlenden Stücke Oratio Manassae regis Judaeorum u. Prologus incerti auctoris zu Sirach (aus c); f. Nestle, Stf. 1 p. 18. (Eine von Kaulen in *Beper-Welte?* 2, 596 neben ihr angeführte Ausgabe Leipzig 1692 kenne ich nicht).

7. 1709. Franeker, von Bos. 4°; in 4000 Exemplaren gedruckt; hat Ru 21, 7. 28 nicht aber Ex 25 aus b berichtigt.

35 8. 1725. Amsterdam, von Mill (andere Exx. Traiecti ad Rhenum, Waaler & Poolzen), ohne die Scholien; Ru 21, 7. 28 trotz Bos, dem die Ausgabe sonst folgt, nicht berichtigt (cf. Sir 22, 13 *ἡνελαν* statt -*εαν*). In der praefatio ein Fassimile und eine Kollation des Leidener Teils von G (Ho IV) von Gen 31 bis Ri 21, und 24 Seiten variae lectiones *των Ο* quas vir cl. Isaacus Vossius in margine editionis Romanae annotavit.

40 9. 1730. Leipzig, Reinericius; ohne Scholien, mit einzelnen kritischen Anmerkungen unter dem Text; laut Vorrede genauer nach b als 1653, 65, 83, 97. 1725. Lutherische Ordnung. In der app.: Gebet Manasses und Elegia Orationis Manassae periphrastica auctore Joh. Gothofredo Herrichen.

45 10. 1759—62. Halle, Weissenhaus. 4 Bde 12°, ohne Scholien; Vorrede von J. G. Kirchner. Lutherische Ordnung; Gebet Manasses; die Apokryphen zuerst allein 1749; ed. sec. der Apokr. 1766.

11. 1798—1827. Oxford, Holmes-Parsons, 5 Bde fol. *Vetus testamentum Graecum cum variis lectionibus* edidit Robertus Holmes. Vol. I. 1798. Vol. II editionem a R. H. inchoatam continuavit Jac. Parsons 1817. III. 1823. IV. 1827. 50 V. 1827. Der Text von b (ohne die Scholien), wie es scheint aus Bos gesetzt (Ps 7, 5. Sir 22, 13. 1 Esr. 5, 7), mit dem größten bis jetzt beschafften Apparat, noch heute unentbehrlich.

Schon 1787 begannen die Vorarbeiten, für welche durch Subskription solche Mittel aufgebracht wurden, daß Holmes bis 1797 schon 7000 Pf. St. aufzuwenden in der Lage war. 55 An Mitarbeitern nennt er im Vorwort außer den ihm persönlich befreundeten Triumvirn Schnurrer, Matthäi, Alter die Namen Bruns, Bredentamp, Hergog; Moldenhauer, Ferreria; Bandini, Branca, Berge, Fla; Balbi Vater u. Sohn, Calabresi, Stephanopoulos, Schow, Zoega, Gubarbus; Goray; Owen, Wolfe, Harper, Ford, Morris; Fowler, Dix. 1795 erschienen als specimen editionis Gen 1—2, dann eine Ausgabe der Wiener Genesis nach Alters Abschrift mit der 60 Epistola an Shute Barrington, Bischof von Durham und eine Epistola appendix cum versionis septuaginta-viralis specimen ad formam contractiore (Gen 1) fol. Nach der Handschriftenübersicht am Schluß des fünften Bandes wurden 13 Unzialen und 300 Minuskeln benützt (salsch Kenyon, Our Bible p. 68 no less than 325; p. 66: no less than 308, nomi-

nally 313). Klostermann (Analecta) rechnet XIII + 8 Unzialen und 292 Minuskeln, von denen 13 als Doppelnummern (Teile einer Hdsch. u.) zu streichen seien (also 21 + 279 = 300). In Wirklichkeit ist nach den bisherigen Ergebnissen — weitere Untersuchung vorbehalten — auch V neben IV zu streichen, 23 neben XI, 294 neben IX, und außer den von Klostermann S. 6 aufgeführten noch 64 neben 56, also 13 Hdschr., so daß sich die Zahl der Unzialen auf 20, der Minuskeln auf 277, die Gesamtzahl der benutzten Hdschr. auf 297 stellen würde.

Außer den Handschriften und älteren Ausgaben (aldina, complutensis, Grabe [S. 8, 18], Lipsiensis 1767/8 [S. 16, 9], Catena Nicephori 1772/3) sind (2) Vätercite und (3) die Tochterübersetzungen verwertet, die Itala, Coptica (u. Sahidica, praef. ad Gen.), Arabica, Slavonica, Armeniaca, Georgiana, zu Exodus 15 die Aethiopica. Eine Appendix zu jedem Buch stellt die Fragmente der andern griech. Übersetzungen zusammen. Laut Vorwort des zweiten Bandes hat Holmes vor seinem Tod noch den Daniel herausgegeben. Nach Jac. Amersfoort (dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorundam Pentateuchi Mosaici [Lugd. Bat. 1815. 4°] p. 221) erschien 1805 Daniel, 1810 Jos, 1812 Hi, Ruth, 1813 1 Reg (Sam). Eine Geschichte der Ausgabe nach den Annual Accounts, die über dieselbe erschienen und den in Oxford liegenden Materialien wäre sehr dankenswert; vgl. Eichhorn, Bibl. 1, 916—922. 2, 935—939. 7, 908—919; die Litteraturangaben bei Graeffe.

[1817. Oxf. 6 voll. 8°. Ac. Var. Lectiones e cod. Alex. necnon Introductio J. B. Carpovii. (Aus seinen Critica sacra), mir nur aus Graeffe bekannt; ebenso 1819. London, Vulp 8°].

1821. London, Bagster. Polygl. 4° und 8°, nach Bos, mit Varianten aus Grabe, ohne Apokryphen; sehr kleiner Druck; das ganze NT. nur 585 S. kl. 8°. Abdrücke mit den Zahlen 1826. 31. 51. 69. 78.

[1822. Venedig, Ghilci 3 vols. 8, ob hierher gehörig? nur aus Graeffe entnommen. 25
1822. Glasgow. 18° (Graeffe), wohl = 1827 London 12° (Graeffe), auch 1831 Glasgow].

1824. Leipzig, C. Tauchnitz, später Bredt, von Leander van Eß, ohne die Scholien, ziemlich genauer Abdruck von b, doch siehe Joel 3, 9, wo 5 Worte ausfielen, die noch in den späteren Abdrücken von 1835, 55 (novis curis correcta, ob von Tischendorf besorgt?), 68 und 79 und in Tischendorfs erster und zweiter Auflage fehlten. Zum 300jährigen Gedächtnis der Sixtina hat der Unterzeichnete anonym einen neuen Abdruck besorgt, für welchen der Text revidirt wurde — unausgeführt blieb eine nötige Verbesserung Ex 30, 5. 1 Par. 21, 21. Jes 30, 15. Ez 26, 4—, und Prolegomena und Epilegomena über die wichtigste neuere Litteratur beigelegt wurden. Letztere auch separat 1887. Prolegomena et epilegomena ad V.T. 35 Gr. . . a L. van Ess quoad textum accuratissime recusum. 34 S.

1837. London: ex edit. Holmesii et Lamberti Bos, 2 Bde.

1839. Paris, Didot; von Jager 4°, stereotypirt. Abdrücke mit den Jahren 40. 48. 55. 78. zuletzt 82.

1847—55. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing. Polyglottenbibel von Stier und Theile (Bd 4 NT. 1846). Neuester Abdruck 1^a 1891. III, 1^a 1890. III, 2^a 1892. In Bd I und II. 1 wesentlich ein effektischer, in den folgenden Teilen wesentlich der alexandrinische Text; bequem, aber der unrichtigen Prinzipien wegen mit Vorsicht zu gebrauchen. 1856 veröffentlichte Landschreiber einen Anhang: Quellen zu Text und Noten der Septuaginta-Üebersetzung u. 45

1848. Oxford. 12°. 3 Bände, accedit potior varietas codicis Alexandrini.

1850. Leipzig, Brockhaus; von Tischendorf. V.T. graece iuxta LXX interpretes. Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos Novi Testamenti parallellos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subiunxit, commentarium isagogicum praetexit C.T. 2 vol. LX. 682. 588, ohne die Scholien, genauer Abdruck nach van Eß. Über die Korrekturen des Textes geben die Prolegomena Auskunft, über die sonstigen Thaten der Titel.

1856^a Proleg. & Epilog. (= Daniel sec. LXX.) XCIV. 682. 616. (1 und 2 in 2500 Exemplaren). 1860^b ratione etiam habita thesauri Sinaitici nuper inventi et editionis Maianae. (Prol. pp. CVI). 1869^c identidem emendata. pp. CXII. 1875^d nach Tischendorfs Tod (7. Dez. 1874) prolegomenis recognitis adiecta est Francisci Delitzschii ad Paulum de Lagarde epistola (s. auch Bd I p. [684]). 1880^e Prolegomena recognovit, collationem codicis vaticani et sinaitici adiecit Eb. Nestle. Die Kollation auch separat: Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati pp. V. 187 (nach dem Familienabdruck von Bercezone, Cozza s. u. und Tischendorfs Abdruck des Sinaiticus von 1862. Im Anhang eine Kollation des 1877 von Cozza herausgegebenen codex Chisianus zu Daniel). 1887^f Die Kollation von B nach Fabianis commentarius von 1881 kontrollirt, Tischendorfs Anführungen aus A nach E. Maunde Thompsons Photographie von 1882/3 revidirt (Bd 1, 634, 41 nicht erwähnt). 65

1856—59. The Hexaglot Bible. Edited . . . by several Clergymen [with the aid of H. Cohn] London 4°; kam nicht über Nu 2 hinaus. Eine zweite Ausgabe Cohn's Hexaglot Bible, Edited and revised. Vol. I London 1868 enthält wenigstens den Pentateuch.

1866. Regensburg, G. J. Manz, textum e codice vaticano edidit, lacunas

5 supplavit ex codice alexandrino et ex bibliis polyglottis Valentinus Loch. Eftetische Ausgabe; neues Vorwort in der editio altera seculum tertium decreti a papa Sixto V. de publicandis Bibliis iuxta LXX interpretes dati d. VIII. Octobr. MDLXXXVI celebrans 1886.

1874—76. Biblia Hexaglotta: continentia Scripturas . . . Veteris et Novi

10 Testamenti scilicet textus originales, una cum versionibus probatissimis, Septuaginta . . . parallelo ordine positis . . . Edidit E. R. De Levante etc. The Hexaglot Bible etc., Londini. 6 tom. 4° (ob hierher gehörig? Cat. Brit. Mus.).

1875. Oxford. „The Sixtine edition as reprinted at the Clarendon Press in 1875“, der großen Kontordanz von Hatch-Redpath zu Grunde gelegt; cf. 1848.

15 Von A. Roger und F. Chernovizh in Paris ist eine hebr.-griech.-lat.-französische Polyglotte angekündigt, herausgegeben von Vigouroux, gedruckt von Didot, die wohl hierher gehören wird.

D. Nicht den der Sixtina zu Grunde liegenden Vaticanus, sondern den Alexandrinus legte der von Preußen nach England gelommene Joh. Ernst Grabe der Aus-

20 gabe zu Grunde, die von 1707—1720 Oxonii e theatro sheldoniano in 4 Folio- und gleichzeitig in 8 Oktanbänden erschien, und nach Grabes Tod von Franc. Lee und einem Anonymus (Wigan) vollendet wurde (vgl. Repert. f. bibl. Litt. 5, 101 ff.). Ihre Vorzüge bezeichnet der Titel: Septuaginta Interpretum Tomus I continens Octateuchum; quem Ex antiquissimo MS. Codice Alexandrino accuratè descriptum, 25 Et ope aliorum Exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Praesertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae Emendatum atque suppletum, Additis saepe Asteriscorum et Obelorum signis, Summa cura edidit J. E. Gr.

Wo die Ausgabe von der Vorlage abweicht, ist das Geänderte im Text mit kleinen

30 Typen gesetzt, die Lesart der Handschrift mit großen auf dem Rand gegeben. Eine lange dedicatio, noch längere praefatio paraenetica und ausführliche Prolegomena gehen dem ersten Bande voraus. Von Grabe selbst stammt noch der tomus ultimus continens Psalmodum, Jobi ac tres Salomonis libros, Cum Apocrypha eiusdem, nec non Siracidae Sapientia 1709 (sehr ausführliche Prolegomena). Der Tomus secundus continens veteris Testamenti libros 35 historicos omnes sive Canonicos sive Apocryphos, von Lee bearbeitet, erschien erst 1719 und der dritte (von G. Wigan) continens V. T. libros propheticos omnes sive Canonicos sive Apocryphos 1720. Auch diese 2 Bände haben ausführliche Prolegomena, s. Rosenmüller, 40 Handb. S. 303—312. Wiederholt wurde dieser Text

1. Zürich 1730—1732 von Breitingger 4 Bde 4° (Bd I und IV, 1730 II 31,

III 32). Über die verschiedenen Prosopete vom Januar u. Mai 1728 s. bes. Weistein N. 2,

40 L. 132 u. Hagenbach, Z. J. Weistein JbZb 1839, 1. 107. Bibliothèque raisonnée 2, 222. 11, 1. Das Ex des 1. Bandes, dem Valerianus Noten beiführte, deren Veröffentlichung

45 Eichhorn Einl. 4 1823, 509 wünschte, kam durch Littmann an Schumann (Genesis p. XV).

2. 1750. 51. Leipzig von Reineccius in der Biblia sacra quadrilingua V^o T^o Hebraici cum versionibus e regione positis utpote versione graeca LXX 45 interpretum ex codice Msto Alexandrino a J. E. Grabio primum evulgato (N. 1713, bezw. 1747).

3. 1821. Mostau 4°. Τα Βιβλία τουτεστιν η θεια γραφη της παλαιας τε και νεας

διαθηκης και η μεν παλαια κατα τους εβδομηκοντα εκ του ως οιον τε ακριβως

50 εκδοθητος αρχαιον Αλεξανδρινου χειρογραφου . . . εξετινωθη δι ενλογιας της αγιω- ταιτης διοικουσης συνόδου πιστων των Ρωσσιων παρα της κατα την Μοσχην ιερο- βιβλιακης κοινοτητος. Εν Μοσχα. Εν τω της αγιωτατης συνόδου τυπογραφω. ετει

αοκά 4 (mit N. 5) Bde mit 12, 28, 18, 14 Seiten διαφεροντα αναγρωσματα.

Über die Geschichte dieser Ausgabe s. Lagarde Sept. St. I, 5. Aus ihr zwischen 1843 u. 1850

ein vierbändiger athenischer Druck; vielleicht auch die Volksausgabe des N. S. nach den LXX 55 von P. Felati, Athen 1893 (1100 Seiten 50 Silber), die ich nur aus dem ThZB 13, 27 kenne.

4. 1859. Oxonii, von Fr. Field für die Soc. for. prom. Chr. Kn. besorgt: recensionem Grabianam ad fidem codicis Alexandrini denuo recognovit, Graeca secundum ordinem textus Hebraei, libros apocryphos a canonicis segregavit

60 Fridericus Field; vgl. Feidenheim, Vierteljahrschrift I, 148—152; Field, praef. ad Hexapla p. VII, Lagarde, Sept. St. I, 6—8.

Dies die bisherigen Gesamtausgaben des griech. N. S. mit dem traditionellen Texte.

E. Entsprechend groß ist die Zahl der Einzelausgaben, die hier nur teilweise kurz genannt werden können:

Genesis 1829 von Gust. Ad. Schumann, hebraice et graece als Vol. I (unicus) eines geplanten Pentateuchus hebraice et graece; 1868 von P. A. de Lagarde: e fide editionis sextinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et complutensi et aldina adcuratissime enotata. 24. 211 S. Dazu Hieronymus quaestiones hebraicae in libro Geneseos. VIII. 71 S.

In der Einleitung eine Übersicht über den bis 1868 vorhandenen, wie über den von Lagarde benutzten Apparat (benutzt die Hssj. ADEFGS 25. 29. 31 (nur bis 24, 22; darin interessante Glossen aus der Septogenesi) 44. 122. 130. 135 abc.

Josua 1574 von Masius mit Benutzung des seither verschollenen Teils des codex syro-hexaplaris Ambrosianus; (neuer Titel?) 1609 Antw. fol.

Judicum 1655 in Wffhers Syntagma, nur c. 6 und 18; 1867 von Frhische mit dreifachem Text (Turici 4°); 1891, c. 1—5 in doppeltem Text in Lagardes Est. I, mit Wiederaufnahme des Nachweises von Grabe daß der Text des cod. A mit 15 Origenes und dem lateinischen Westen stimmt, während in B eine ganz andere Übersetzung erhalten ist. Neue Ausgabe der von Theodoret benutzten Rezension geplant von G. F. Moore, Judges p. XLV; S. 10, 54, 55.

Ruth 1586 (von Drusius); 1632.

Esther 1655, 4°, vor Wffhers Syntagma in doppeltem Text cum libri Estherae 20 editione Origeniana et vetere Graeca altera ex Arundeliana bibliotheca nunc primum in lucem edita. 2. Ausgabe Lipsiae 1695; 1848. D. F. Frhische (f. Bd 1, 635, 14. 638, 35. 40).

Hiob 1657 fol. aus A hinter Patricii Junii Ausgabe der catena des Nicetas; Franeker 1663, 4°.

Psalmen: Außer den schon genannten ältesten Ausgaben sind mir griechische Psalterien bekannt von 1524. 30 (Psalterium sextuplex) 33. 41. 43. 45 (3: Bas., Arg., Par.) 49. 57. 59. 71. 84. 1602. 18. 27. 32. 43. 78 (juxta exemplar Alexandrinum) 1737. 57. 1825. 52. 57. 79 (Psalterium tetraglottum ed. Reifle) 80 (Basel hinter Nov. Test. Gr.) 89 (Swete, f. S. 10, 36).

Jesajas c. 1540 hebr., gr., lat. von Seb. Münster; ebenso Jeremias; der letztere griech. von Epohn 1794—1824. Threni 1522.

Ezechiel: *Ἐζέκιηλ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα*, Rom 1840 Fol., sehr wertvolle Ausgabe; Seitenstück zum Daniel von 1772.

Daniel 1546 (von Melancthon); 1716 (Wells); 1772 (der echte Septuaginta- 35 text aus dem codex chisianus Ho 88) Bd 1, 640, 17—20. Nachgedruckt Göttingen 1773. 74. Traj. ad Rhen. 75; von Hahn 1845.

Jonas 1524. 43. Amos 1810 (Water).

Von den Apokryphen giebt es außer den 1, 634 genannten Ausgaben solche von 1584. 1612. 57. 94. 1741. 49. 57. 66. 1871 (Bagster). Einzelne erschienen außer 40 den 1, 635 genannten 1 Macc. 1600. 1784. Sirach 1551. 55. 68. 70. 89. 90 (Drusius) 1804 (Bretschneider). Sap. Sal. 1601. 1733. 1827 (griech., lat., armen.).

F. Von allen diesen Ausgaben hat kaum die eine oder die andere für ein einzelnes Buch den Versuch einer selbstständigen kritischen Bearbeitung des Textes gemacht, obwohl das Bedürfnis einer solchen schon lange erkannt ist, f. D. F. Frhische 1877 in 45 der früheren Bearbeitung dieses Artikels (1, 288) und schon 1866 in seinem Specimen novae editionis LXX interpretum.

Auch Lagarde hat in der oben erwähnten Ausgabe der Genesis wohl den Apparat vermehrt, aber den Text von 1586 ungeändert abgedruckt, wie Holmes-Parsons, van Esh, Tischendorf und andere vor ihm. Die „Vorbemerkungen zu meiner Ausgabe der Septuaginta“ (Symmicta II. 1880 S. 137—148) kündigten zum erstenmal eine selbstständige Textbearbeitung an und zwar den 2. Band der libri Judaeorum sacri e recognitione Pauli de Lagarde, der Josua, Richter, *Βασιλειῶν α—δ*, Psalmen, Job, Proverbien enthalten sollte. In den ersten 6 Stücken wollte Lagarde die verschiedenen Rezensionen (f. u.) einander gegenüberstellen, ohne auf die ursprüngliche nur 55 in den Notizen gelegentlich anzugebende Urgestalt aus zu sein; in den letzten 3 hoffte er die Hand des Verfassers wenigstens annähernd hergestellt zu haben. Die 2 Jahre später ausgegebene „Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des alten Testaments“ (Gött. 1886, 64 S. Lex. 8°) enthält Gen 1 als Probe, wie Lagarde

sich seine Ausgabe, die er dank englischer Unterstützung jetzt mit dem ersten Band beginnen konnte, ursprünglich dachte (S. 1—16), von S. 17—30 die Skizze eines vereinfachten, aber auch noch zu umfassenden Plans, endlich S. 33—49 Gen 1—14 als Probe der schließlich wenigstens für den ersten Teil zu stande gekommenen Ausgabe:

5 *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita* (Gottingae 1883, XVI. 504 S.). Vgl. die Selbst-einführung GgM 1883. 40. 1249—52 = Mittheilungen 1, 175; ebenda S. 200; 2, 188; 3, 229. In der Probe sind sämtliche Varianten der benutzten Zeugen verzeichnet, c afh[mp](z) = comp. Ho 108. 82. 19 [93.118] (44), in der Ausgabe ist es nur

10 beim Buch Esther gesehen (sonst s. S. 103. 109. 111), dem die zweite Rezension aus ABS mit vollständigem Apparat zur Seite gestellt ist. Der Text aber, den Lagarde so herstellte, ist nicht der der gewöhnlichen sogenannten Septuaginta, sondern einer Revision, welche der Märtyrer Lucian gegen Ende des 3. Jahrhunderts in Antiochien herstellte und welche nach dem Zeugnis des Hieronymus im Sprengel von Antiochien

15 und Konstantinopel in Gebrauch kam. Diesen Text aber — wie das trotz Lagardes wiederholter Erklärungen unfaßlicherweise noch immer geschieht — als Septuaginta gebrauchen zu wollen, ist eben so thöricht, als wenn man aus einem Druck der „durchgesehenen“ Bibel von 1883 Studien über Luthers Übersetzung oder aus der englischen Revised Version von 1881 solche über den Wortlaut der Authorized V. von 1611

20 machen wollte. (Vgl. z. B. Mitt. 2, 171: „Wenn ich die LXX Lucians herausgebe so bin nicht Ich so dumm, nicht zu wissen, daß ich nicht Die LXX biete“). Daß diese Rezension nach anderer Seite sehr viel des Interessanten bietet, namentlich für die Frage nach dem hebräischen Text, der Ende des 3. Jahrhunderts noch dem Lucian vorlag, ist eben so gewiß, und insofern Lagardes Arbeit keineswegs umsonst. Vgl. hierzu zuletzt

25 *Ab. Mez, Die Bibel des Josephus* (Basel 1895).

Als Probe eigener Textbearbeitung veröffentlichte Lagarde noch 1887 *Novae Psalterii Graeci editionis specimen* in Band 33 der AGW, 40 S., *ψ* 1—5 mit sehr reichhaltigem Apparat, und nach seinem Tode erschien, von A. Rahlfs von Pf 48, 18 an zu Ende geführt *Psalterii graeci quinquagena prima a P. de L. in usum scholarum edita* (Gott. 1892 66 S. 4°).

Auch die einzige noch zu erwähnende Ausgabe unseres Jahrhunderts, die von Swete, giebt keine Textbearbeitung: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint edited for the Syndics of the University Press by Henry Barclay Swete, DD. Cambridge at the University Press. Vol. I. Genesis —*

35 *IV. Kings 1887. II. Chronicles — Tobit 1891. III. Hosea — IV Maccabees 1894. Second edition I. 1895. II. 1896; daraus einzeln The Psalms 1889.*

Diese von Scrivener schon 1873 beantragte Ausgabe ruht auf den ältesten bis jetzt in zuverlässiger Gestalt veröffentlichten Handschriften: der Text ist der des codex Vaticanus, der in der ersten Ausgabe nach dem Faksimile-Druck von Verelloue-Cozza benutz, für

40 den 3. Band und die 2. Auflage der beiden ersten nach der Photographie revidiert wurde. Wo B fehlt, traten der Alexandrinus A und Sinaiticus (S) ein: A für Gen 1, 4—46, 28. 2 *Bao.* 2, 5—7. 10—13. 1—4 Mat; S für Pf 105, 27—137, 6. Für den Apparat wurden außer den schon genannten 2 Hdschr. SA benutz: für Bd I DEF, Bd II CRTU, Bd III OQVZ *FM*; für Daniel die syrische Hexapla. Ein Versuch, den Text zu bearbeiten,

45 wurde nicht gemacht, auch nicht für die Stellen, wo schon frühere Herausgeber das Richtige in den Text gesetzt hatten: vgl. z. B. Le 5, 4 *η ψυχη η ανωμος η διαστειλλουσα* statt *η αν ανωμος διαστ.*; auch nicht so, daß in der 2. Aufl. das Richtige auf den Rand gesetzt worden wäre (s. E. Nestle, *The Variorum Septuagint. A proposal for a future edition of Dr. Swete's Old Testament in Greek in Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, London Vol. II, 1893, p. 57—61*); die Ausgabe ist wesentlich bestimmt, als

50 Grundlage für die neue große kritische Ausgabe zu dienen, mit deren Bearbeitung die Herren *Ab. Brooke* von King's College und *M. McLean* von Christ's College von den Verwaltern der Cambridge Universitätspresse beauftragt sind; und dazu ist sie auch durch ihre zuverlässige Wieder-gabe des Textes von B durchaus geeignet. Als Ergänzung erschien von Brooke und McLean fobben

55 *The Book of Judges in Greek according to the text of codex Alexandrinus. Camb. 1897.*

II. Um so mehr entsteht aber die Frage nach den Materialien und den Grundlagen, welche für die alexandrinische Übersetzung maßgebend zu sein haben.

Die Materialien sind die Handschriften, Tochterübersetzungen, Citate.

1. Die Handschriften. Ein beschreibendes Verzeichnis der Unzialhandschriften

60 lieferte im vorigen Jahrhundert Stroth in Eichhorns Repertorium Bd 5 ff., dann in unserem *Solmes-Parsons* in den Vorreden zu den einzelnen Büchern, Tischendorf in seinen

Prolegomena, Lagarde vor seiner Genesis Graece S. 10—16, eine kurze Übersicht über die seither bekannt gewordenen Unzialen gab Klostermann (Analecta S. 5). Siehe auch Kenyon S. 58—66. Hier muß möglichst Kürze erstrebt werden. A B C sind Haupthandschriften auch für das NT. und die Apokryphen, daher sie schon I, 629 und II, 739—743 besprochen sind.

A („Royal Ms. D V—D VIII“) f. 1, 629, 34, wo für Babers Fassimile richtiger 1816—28 angegeben sein sollte (das Vorwort in museo Britannico Kal. Julii 1828); 1812 erschien die Separatausgabe der Psalmen, die in der großen Ausgabe noch einmal enthalten sind. — Die 3 alttestamentlichen Bände von E. W. Thompsons Photographie 1881—1883, 30 Pf. St. I. Genesis — II. Chronicles 1881, II Hosea — 10 IV Maccabees 1883, III Psalms — Ecclesiasticus 1883. Zuerst erschienen aus dieser Hdschr. die Clemensbriefe 1633; 1645 sollte sie ganz ediert werden; bes. Abhandlungen von Dubin 1717, Jorte 1759, C. F. Hoole 1891 (cf. Academy July 25. 1891); = Ho III.

Kleine Lücken in Gen 14. 15. 16; 1 Sa 12, 19—14, 9; Ps 49, 19—79, 10. 15 Das alte Inhaltsverzeichnis faßt Gen — Ruth als *ουον βιβλια η', βασιλων α' — Παλαιπομενον β'* als *ουον βιβλια ζ'* zusammen, läßt dann 16 Propheten, Esther, Tobith, Judith, Esra α'. β' (*ισουεις*) und 4 Mattabäerbücher folgen; dann das *παλαιοιον μετ ωδων*, Job, Prov., Eccl., *Σοφια παναγοτος* u. *Σοφια Ιησου νιον Σιχαχ*. Hinter dem NT. standen einst die Psalmen Salomos. (Kenyon p. 60. 128—132). 20 Das erste Fassimile in Waltons Polyglotte.

Über B f. 1, 629, 11—24. Die von Mai schon 1827 gedruckte, erst 1857 von Berellone veröffentlichte Ausgabe ist erst hier zu nennen, weil sie der erste, wenngleich verunglückte Versuch ist, die Hdschr. genau wiederzugeben. Über den zweiten, den Fassimiledruck von Berellone-Cozza-Fabiani, und die Photographie von 1889. 90, 25 f. u. a. Reste, Septuagintastudien II, u. Bd 1, 629, 21. Das erste Fassimile bei Bianchini; eines auch in Stades Geschichte Israels; = Ho II.

C (Biblioth. nat. gr. 9) nur 64 Blätter des NT.s, 1845 von Tischendorf ediert, cf. P. Martin, description technique des MSS p. 4: „le feuillet 138 dont Tischendorf a donné le facsimilé dans son édition, Leipzig 1845, manque au- 30 jourd'hui; le feuillet contenait Ecclesiaste 5, 5—6, 10. — A. Jacob, notes sur les mss. grecs palimpsestes de la Biblioth. nat. (Melanges Julien Havet 759—770).

D Die Genesis Sir R. Cottons (British Museum: Cotton MS. Otho B VI) einst mit 250 Illustrationen geschmückt, durch Feuer 1731 jammervoll beschädigt „one 35 of the most lamentable sights in the MS departement of the British Museum“ (Kenyon p. 61), von Wßher und Junius mit der Franfurter, dann mit der römischen Ausgabe für Waltons Polyglotte verglichen, später von Grabe kollationiert (gedruckt von Owen 1778), 1747 in den Vetusta Monumenta, quae ... Soc. Ant. Lond. sumptu suo edenda curavit I, 1857 in Tischendorfs monumenta 40 sacra; dazu Gotth, supplement to Tischendorfs Reliquiae 1881, neuestens (bei Swete I^o noch nicht verwertet) Fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton conservés parmi les papiers de Peiresc à la bibliothèque nationale, publiés par H. Omont. Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France, t. 53 p. 163—172 (auch in Sonderdruck 12 p. et 2 planches). Über die Bilder insbesondere 45 J. J. Tiffanen, Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig, Helsingfors 1889, 4^o (Acta Soc. Scient. Fenn. XVII) = Ho I.

E Genesis Bodleiana (Bodl. Auct. I. infr. II. 1) VIII. s.; 1853 von Tischendorf aus dem Orient gebracht, 1857 in den Mon. s. II. veröffentlicht; von 50 H. B. Swete „a new Fragment of the Bodleian Genesis“ (Academy 6. June 1891) in Cambridge unter Papiere Tischendorfs gefunden; cf. Lag., Sept. St. I; Klostermann, GgV 1895. 4. 257.

F (Ho VII) Ambrosianus in Mailand (A. 147 infr.) V. s., 2spaltig, Accente von erster Hand; 1864 von Ceriani in Bd III der Monumenta sacra et profana veröffentlicht; die Prolegomena noch ausstehend; an der Bewertung dieser 55 Hdschr. bei Holmes erkannte Ceriani: opus Holmesianum resumendum; Gen 31, 15 bis Jos 12, 12 mit Lücken; die Stücke von Jesajas und Maleachi, die Holmes und Tischendorf der Hdschr. zuschrieben (ebenso noch Kenyon S. 62), gehören nicht zu dieser Hdschr.

G (Ho IV und V) Sarravianus, in Leiden (130 Bl. Voss. Gr. Q. 8), Paris (22 Bl. Gr. 17. Colb. 3084) und Petersburg (1 Bl.) V. s., Haupthandschrift für die hexaplarische Rezension des Septateuch. Von Patrick Young zuerst erwähnt, bei Mill 1725 ein Facsimile, mit Ausnahme der 22 Pariser Blätter, die Lagarde (Semitica II, 1879 = AGG 25) mit Hilfe A. Schönes herausgab, von Tischendorf 1860 in Bd III der Nova Collectio ediert, von Swete nicht benützt; demnächst in photographischer Nachbildung zu erwarten: Vetus Testamentum Graece Codicis Sarraviani-Colbertini quae supersunt in Bibliotheca Leidensi Parisiensi Petropolitana phototypice edita Praefatus est Henricus Omont Lugduni Batavorum A. W. Sijthoff. 1896 fol. (als erstes Stück der Codices Graeci et Latini quos duce . . . G. N. du Rieu autotypice edendos sibi proponit A. W. Sijthoff Editor Leidensis).
H in Petersburg, Teil von Ku, VI. s. Von Tischendorf 1855 in Bd I der Nova Collectio ediert. Von Lagarde verglichen (Ankündigung S. 27), von Swete nicht benützt.

I (Ho 13 und XIII) Oxford Psalter, IX. s., mit Randnoten aus Aquila κ.; Lagarde, Specimen S. 3.

K in Leipzig, VII. s.; Bruchstücke von Nu, Dt, Jos, Ri, die Tischendorf in Bd I der Nova Collectio herausgab, cf. Lagarde, SeptSt. I, 8.

L (Ho VI) die illustrierte Wiener Genesis, V. oder VI. s.; auf Purpur; 1795 (nicht „1845“ wie es S. 101 des gleich zu nennenden Prachtwerks heißt) von Holmes nach Alters Abschrift herausgegeben (S. 6, 59 und Rosenmüllers Handbuch 2, 320); von Tischendorf war eine neue Ausgabe geplant, die überholt ist durch: die Wiener Genesis herausgegeben von Wilhelm Ritter von Hartel und Franz Widhoff Beilage zum XV. und XVI. Bande des Jahrbuches der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses Mit 52 Lichtdrucktafeln der ersten österreichischen Lichtdruckanstalt in Wien nach photographischen Aufnahmen der k. k. Lehr- u. Versuchsanstalt für Photographie und Reproduktionsverfahren, 6 Hilfs tafeln und 20 Textillustrationen in Photochromotypie, Heliogravure, Lichtdruck, Phototypie und Zinkographie Wien (Prag, Leipzig) F. Tempst 1895 fol. (S. 102—125 der Text in Umschrift). Der über den Bildern stehende Text ist zum Teil gefürzt und an einzelnen Stellen nicht ganz sicher lesbar. Seitenstück zu D.

M (Ho X) Coislinianus I, VII. s., Octateuch und Bas. a—γ 8,40 mit Lücken; vgl. Lagarde, Symm. II, 140, Ankündigung 3. 27, SeptSt. I, 8; von Weststein kollationiert, NT. I, 134); Martin, description technique p. 12; hexaplarischer Text mit der Bemerkung zu γ Bas. 3, 46 *επιτεθειναι διαφερονος επι τα ανατολικα βιβλια*.

N (Ho XI) Basiliano-Vaticanus (Vat. gr. 2106, olim Basil. 405) und

V (Ho 23) Venetus gr. 1.

Nach Erich Klostermanns Beobachtung (DZ 1893, 47. Sp. 1475/6 in der Anzeige von Silberstein, über die im cod. Vat. u. Alex. κ. u. Analecta 9) 2 Teile einer und derselben Handschrift, welche das gesamte NT. enthält (mit Lücken). Über N und Breitingers Verwechslung mit der Basler Hdsf. Ho 135 s. Weststein NT. I, 133; weiter Lagarde SeptSt. I, 8; über V wurde Holmes-Parsons nicht rechtzeitig belehrt, daß es eine Unzialhandschrift sei; nach Vorrede der Sixtina 1586 für diese benützt unus Venetus ex bibliotheca Bessarionis cardinalis, et is quoque grandioribus litteris scriptis; Delišký, Fortgesetzte Studien S. 23; Tischendorf, Anecdota, 103 bis 109; F. A. Stroth, Lectiones nonnullas codicis graeci V. T. qui in bibliotheca S. Marci Venetiis asservatur recenset, Halae 1775, 4^o (Prog.); über die Eusebianischen Kanones am Schluß „of unique fullness“ s. Scrivener, Introd. 1, 244; Swete III p. XIV. (für 1—4 Mat.); H. Omont, Inventaire des mss. grecs et latins donnés à Saint-Marc de Venice par le Cardinal Bessarion (1468) Rev. des bibliothèques 4 (1894) 129—187.

O (Ho VIII) Dublinensis rescriptus, VI. s.; 4 Palimpsestblätter des Jesaja 30, 2—31, 7; 36, 17—38, 1 in derselben Hdsf., die im NT. Z heißt (Gregory III, 399/400); 1880 von T. R. Abbott ediert Par palimpsestorum Dublinensium; von Swete verwertet III p. XI, nach Ceriani, recensione 6 der ägyptischen Textklasse angehörig.

P (Ho IX und 294) Psalter-Fragmente im Emmanuel-College, Cambridge.

Q (Ho XII) Marchalianus-Claromontanus-Vaticanus (gr. 2125), nach Ceriani VI. s.; schon Morinus verglich die Hdsf. mit b (Exercit. I, IX, 2); für Walton that das Gust. Norwich (VI, S. 123—131), auch Weststein bemühte sich um

lie (N. I, 134), A. Mai gab in der Nova Patr. Bibl. IV, 318 ein Fassimile, Tischendorf in der Nova collectio IX, 227 (1870) den Daniel und einiges andere heraus, Fielsd bot schon 1875 4000 Lire, wenn man die Hdf. photo(litho)graphieren würde; 1890 ist es in der Vaticana geschehen (den Titel: bei Swete III, p. VII—IX). Ceriani schrieb dazu eine Monographie de codice Marchaliano seu Vaticano Graeco 2125 6 Prophetarum phototypica arte repraesentato commentatio, in welcher er den Text als hesychianisch in Anspruch nimmt. Ein Fassimile (Ez 5, 12—17) auch bei Renzon. Vor Jesaja und Ezechiel sind von einer zweiten aber der ersten fast gleichzeitigen Hand, der man die hexaplarischen Randbemerkungen dankt, zwei Einträge aus denen hervorgeht, daß der Randinhalt dieser Hdf. auf ein von Eusebius und 10 Pamphilus bearbeitetes Exemplar der Hexapla zurückgeht.

R Der griechisch-lateinische Psalter von Verona, den Bianchini 1740 in seinen Vindiciae canonicarum scripturarum herausgab, nach Lagarde (Specimen, f. auch Quinquagena) von Swete verwerlet; verbessert in der 2. Aufl. (Redpath, Academy Oct. 22. 1892: I hope to publish shortly a full collation).

S heißt bei Lagarde und dem Unterzeichneten der „Sinaiticus“, für welchen Swete leider die von Tischendorf eingeführte Siegel α beibehielt, die im Druck sich von andern so sehr abhebt und es unmöglich macht, die so bequeme von Lagarde vorgeschlagene Bezeichnung der Übersetzungen mit hebräischen Buchstaben zu adoptieren (Frische in den Apocryphen: X). Die zuerst, 1844 entdeckten, 1846 herausgegebenen 20 43 Blätter betamen von Tischendorf den Namen Friderico-Augustanus, daher die Siegel FA in seiner LXX; ein Fassimile von Jes 56, 12 — Jer 1, 7 in Nov. coll. I (1855), von Gen 24, 9. 10. 41—43 in II (1857) und in der Appendix (1867), wo noch weitere kleine von Porphyrius entdeckte Stücke aus Gen 23—24, Ru 5—7. Der Hauptteil der Hdf., 1859 entdeckt und 1862 in Petersburg heraus- 25 gegeben; f. das Supplementum zu den Ausgaben 6 und 7 von Tischendorf; in Swete I, p. XX. Eine Nachprüfung nach dem Original ist nicht überflüssig, wie eine Vergleichung des Fassimiles bei Stade G3. II mit der in Tischendorfs Septuaginta- ausgabe gebotenen Notation zeigt. Der Korrektor, den Tischendorf C^a nennt, und von dem die Schlußbemerkung hinter dem Estherbuch herrührt, benützte namentlich im Psalter 30 ein Exemplar der Eusebianischen Textrezension. Vgl. dazu F. C. Conybeare, on the codex Pamphili and the date of Euthalius (Journal of Philol. 23 [1895] 255); Bouffet, ThLZ 1897, 2. Über das seltsame Versehen der Handschrift im εδορα; β, wo unter dieser Überschrift 1 Chr 11, 22—19, 17 steht und mitten in der Zeile von ατορ zu κωριος in Esra 9, 9 übergegangen wird f. J. Gwynn, bei Lupton-Dace, Apocrypha I, 1. 35 Die Frage ob S eines der 50 von Konstantin bestellten Bibeleremplare, teilweise von demselben Schreiber wie B herstamme, ob die Heimat der Besten oder Ägypten sei, muß den neutestamentlichen Paläographen überlassen werden. Die von H. Brugsch-Bey als „Neue Bruchstücke des Codex Sinaiticus“ (Epz., Hinrichs 1875 III, 4 S. qu. gr. Fol. 10 M.) herausgegebenen Stücke aus Le 22, 3—23, 22 haben mit Tisch- 40 dorfs Hdf. rein nichts zu thun, wie v. Gebhardt ThLZ 1876, S. 28 zeigte. Brugschs Hdf. ist identisch mit der Nummer 15 in J. R. Harris, Biblical fragments from Mount Sinai (London 1890).

T (Ho 262) das Psalterium Turicense purpureum, VII. s., das Breitingen 1748 beschrieb, Tischendorf 1869 in den IV. Band der N. C. aufnahm, darnach Swete be- 45 nutzte. (Tischendorfs Abdruck scheint manche Fehler zu enthalten, vielleicht gleich im ersten Wort.)

U Papyrus-Fragmente der Psalmen im Britischen Museum (pap. XXXVII.) f. Tischendorf in ThStR 1844 Neuer Beitrag . . . Mit Beigabe einer Notiz über die griechischen Psalmenpapyrus zu London; 1855 in Bd I der Monumenta sacra inedita 50 ediert; nach Tischendorf saeculis quinto et quarto antiquior, nach den neuen Papyrusfunden von Gardthausen ins 7. Jahrhundert verlegt. Eigentümlicher Text; nur 10, 2—18, 6; 20, 14—34, 6 f. Swete.

V f. oben N.

W (Ho 43) Pariser Psalmenfragmente.

X (Ho 258) vatilanische Hdbandschrift; IX. s., mit einzelnen Lücken.

Y die kleinen Propheten, in Turin; Stroth 8, 203.

Z^a— kleine Fragmente in Tischendorfs Nova Collectio I u. II.

Z^a aus β Bas. 22, 23, γ 13. 16. 17 I, 177—184. cf. Lag., Anl. 27.

Z^b aus Jef. 3. 5. 29. 44. 45 I, 185—198, nach Ceriani, recensione 4 = Lucian; von Swete als Z benützt. Z^c aus Ez 1, 16—5, 4; II, 313f., nach Cornills Ezechiel aus Lucian; nach Cerianis commentatio zu Q p. 48. 101 hat er weitere Bruchstücke dieser Hdf. als Palimpsest in cod. vat. syr. 162 gefunden. Z^d aus γ Bao. 8, 58—9, 1, II, 315f., Lag. Antiqu. S. 27. Z^e aus Ps 142. 143. 145. II, 319f., Swete II. Soweit Lagardes Liste von 1868; daran reihen sich drei weitere von Swete in Bd III benutzten Unzialen I. III.

I Codex rescriptus Cryptoferratensis. Ein Prophetenpalimpsest des VIII. oder IX. s., von Cozza 1867 veröffentlicht in Bd I der Sacrorum bibliorum vetustissima Fragmenta (s. Swete p. IX und vgl. Rapphaußen ThStR 1869, 745).

A Fragmenta rescripta Bodleiana (MS. Gr. Bib. d. 2 [P.], V., wenn nicht IV. s.; Bel u. Drac. nach Theodotion (Swete p. XIV).

II Fragmenta Tischendorfiana libri quarti Maccabaeorum, nach Tisch. VII., eher IX. s., in Bd VI, 399 der N. C.; Swete p. XVI.

15 Noch nicht verglichen sind — nach I, 630,8 die von Tischendorf nach Petersburg verbracht, von ihm ins 6. oder 7. Jahrhundert verlegt und für den nicht erschienenen 8. Band der N. C. bestimmten Palimpsestfragmente der Weisheit und des Sirach; weiter einige Blätter eines von sehr roher Hand vielleicht im 7. oder 8. Jahrhundert geschriebenen Palimpsests, welche das Britische Museum kürzlich erwarb (Kenyon 1896 p. 66).

20 Siehe auch Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the years 1888—1893 (Lond. 1894) p. 410: Pap. CCXII. Gen 14, 17; p. 413: Pap. CCXXX Ps 11, 7—14, 4.

Unter den Biblical fragments from Mount Sinai, welche J. R. Harris 1890 veröffentlichte, befinden sich 6 zum XI. gehörige Stücke zu Ru, Ri, Ruth, Ps (s. auch 25 Studia Sinaitica I p. 96. 97), darunter Nr. 15 bisher bekannt = Brugschs Neue Bruchstücke, S. 13, 39, Nr. 5 ist ein Fragment des Sirach aus Jerusalem.

Ein Fragment einer Unzialhandschrift der Proverbien 23, 21—24, 35 entdeckte 30 H. A. Redpath in Venedig (Marc. gr. XXIII f. MSS. of the LXX and Catenas at Milan, Verona and Venice. The Academy. Oct. 22. 1892, 362^b—364^a), noch vollständiger bei E. Klostermann, Analecta 34—38.

W. H. Hehler, an ancient papyrus MS. of the Septuagint (Transactions of the ninth international Congress of Orientalists (1892) London vol. II (1893) p. 331—333 giebt ein treffliches Facsimile von 2 der 32 Seiten einer Prophetenhandschrift, welche 1892 in seinen Besitz kam, Stücke von Sach und Mal enthält und von 35 ihm noch vor 300 angelegt wird. Durch ein heiteres Mißverständnis paradiert ein Facsimile dieses Papyrus (Sach 12, 2—3) im Daheim 1893 Nr. 21 als Facsimile des Petrus-evangeliums.

Ein Stück eines Blattes eines Papyrus-Buchs (nicht: Rolle) des 4. Jahrhunderts enthaltend Ez 5, 12—6, 3 mit den kritischen Zeichen des Origenes, also kaum 100 Jahre 40 nach dessen Tod geschrieben, veröffentlicht bei B. P. Grenfell, an Alexandrian Erotic Fragment and other greek Papyri, chiefly Ptolemaic. Oxford 1896, 4^o S. 9—11, mit Ausnahme eines noch kleineren Stücks des Jesaja in der Sammlung Rainer das älteste Stück dieser Art (Bodl. MS. Gr. Bibl. d. 4 [P.]) Ebenda p. 11. 12. Sach 12, 10. 11. 13, 3—5 (Bodl. MS. Gr. Bibl. e. 4 [P.]), Fragment eines kleinen Pergamentbuchs. Ebenda p. 12. 13. Cant. 1, 6—9 (Bodl. MS. Gr. Bibl. g. 1 [P.]), 45 Fragment eines Papyrusbuchs des sechsten oder siebenten Jahrhunderts; schon erwähnt bei Klostermann S. 5 nach Grenfell, Academy 2. June 1894. Über das nach Chr. Papadopoulos im $\Sigma\omega\rho\eta$ angeblich in einer Bibliothek in Damascus befindliche Gegenstück des codex Sinaiticus siehe Lambros Athenaeum 1890, I. 149. 405, ebenda 50 Bl. 372; Neubauer in der Times vom 12. Febr. 90; Reinach, Rev. Archéol. Sep.-Okt. 1890, 264. Über die griech. Papyri vgl. C. Häberlin, ZBl. f. Bibl. Wesf. 1897, S. 1 ff.

Palatrien in griechischer Unzialschrift oder Fragmente von solchen, ebenso in lateinischer Transkription giebt es in größerer Zahl; s. Wessely, Wiener Studien 1882, 2; 55 Lagarde, specimen 3f., G (cod. sancti Galli 17), L (Monacensis 251), W (Bambergensis A 1, 14, das bekannte Psalterium quadruplex Salomos III. von Reichenau vom Jahr 909; Fr. Leitschuh, Katalog der Hbfl. der A. Bibl. zu Bamberg I, 1 (1895), S. 36—39; C. L. F. Hamann, Canticum Moysi ex Psalterio quadruplici Salomonis III. Jenae 1874 [oder Lips. 1873] bes. S. 37). Zu den dort aufgezählten kam ein im Archiv der Münsterkirche zu Essen aufgefundenes Exemplar, 60 vielleicht das älteste dieser Art ZBl. f. Bibl. Wesf. 1895, Heft 2/3.

Von den Unzialen unterscheidet man herkömmlicherweise die Minuskelhandschriften, die seit Holmes-Parsons sehr vernachlässigt worden sind; sehr mit Unrecht scheidet man sie von jenen wie durch eine tiefe Kluft. Swete hat sie ganz ausgeschlossen, insofern mit Recht als von den meisten noch keine zuverlässigen Kollationen vorliegen, ebenso Lagarde in seinem *Palter-Specimen* und in seiner *Quinquagena*. Wenn aber für dies Buch in neuester Zeit vorge schlagen wurde, sie einstweilen ganz beiseite zu lassen, da hier die Varianten der Minusteln am unbedeutendsten scheinen und die Zahl vollständiger Unzialen besonders groß sei (Klostermann S. 7), so ist das hier so wenig gerechtfertigt, wie beim *NT.*, wo auch bis in die neueste Zeit die Minusteln sehr unterschätzt wurden. Eine ganz junge Hdsf. kann einen sehr alten und sehr guten 10 Stammbaum haben, zumal wenn sie in einem abgelegenen Land kopiert wurde. Um nur ein Beispiel anzuführen. Wie im *NT.* Lesarten, die auf Marcion zurückgehen oder jetzt im syrischen *Sinaipalimpsest* gefunden wurden, uns durch keine Unziale, sondern nur durch Minusteln bezeugt sind z. B. Mt 1, 16; Lc 11, 2, so ist z. B. eben im *Palter* die Überschrift *πεμπτη σαββατον* zu Ps 81, die sich durch ihre ganze Art als altes Gut 15 ausweist, nur in der einen Hdsf. Ho 156 (Pagel A VII, 3 = Lagardes D) nachgewiesen die den Minusteln wenigstens sehr nahe steht (B. Jakob *ZatW* 1896, 289); oder vergleiche Ho 55 (vat. 1, Christinae) z. B. zu *v* 17, 17; im *Sirach* deckt sich der Text des *Syro-Hexaplaris* fast vollständig mit der völlig singulären Minuskel Ho 253, mit Ho 248 vgl. jetzt die original Hebräer zu Sir 43, 26 (Nestle, *Marginalien* 20 S. 49, 51 f., 58; ebenda S. 45 über die Minuskel 58 zu *Judith*). Ubrigens hat gerade Klostermann in seinen *Analecta* angefangen sehr dankenswerte Beiträge zu dieser Klasse von Hdsf. zu veröffentlichen. Was von Cambridge in dieser Hinsicht zu erwarten ist, entzieht sich bis jetzt der allgemeinen Kenntnis. Im folgenden sollen nur gelegentliche Notizen zu einzelnen derselben mitgeteilt werden; Klostermanns Aufschlüsse sind in 25 den *Analecta* nachzusehen, vgl. auch Amersfoort, p. 123—130.

Ho 13 = Lag., Spec. 3. 16 für b kollationiert (Batiffol, la Vaticane p. 91). 19 Blanchini, *Vindiciae* 279—288, Lag., *Anf.* 20. 26. SeptSt. 1, 9. 25 Lag., Gen 5 *Anf.* 26, eine der aus Tübingen nach München entführten Hdsf. (R. Roth, Die fürstliche Bibliothek auf Hohentübingen und ihre Entführung im Jahre 1635, 80 Tübingen 1888, S. 40. 4^o). 27 Lag., Gen 5, Psalt. Hier. XII—XV, Spec. 3., Quing. III. 29 Lag., Gen 6, SeptSt. 1, 11. 32 Scriuener, *Introd.* I, 224. 39 Lag., Spec. 2 = E. 43 Lag., Spec. 2 = F. 44 Lag., Gen 7, *Anf.* 20. 27; über seine Übereinstimmung mit den Jubiläen Rönisch (1874) 204. 342 n. 3. 372. 411 n. 2; im *NT.* Gregory 644, *Scrid.* 605 (I, 261). 51 für b kollationiert. 54 Lag., *Anf.* 35 27 = k, SeptSt. 1, 11. 60 Walton, *Polngl.* 6, 121 3; Harris, *Origin of Leicester codex* p. 21. 61 Scriuener I, 329. 62 Burfitt, *rules of Tyconius* p. CVIII. 67 Harris, *Leicester codex* p. 20. 68 Scriuener I, 219. 72 Tischendorf, *Selbstanzeige seiner Appendix codd. celeb.* LCVI 1867, 27. 75 stimmt oft mit Philo: Hornemann 41; Owen, an *Enquiry* p. 90; Lagarde, *Anf.* 4 = o. 82 Lag., *Anf.* 26 = f. 86 Walton, *Polngl.* VI, 131—137. 87. 88 Chifianus, LXX zu Daniel; über das dunkle Verhältnis dieser Nummer s. Field an der bei Swete III p. XII. genannten Stelle und Tischendorf I, 37 n. 3. 93 Lag., *Anf.* 20. 26. 106 Lag., *Anm.* zu Prov. 10, 18; *Anf.* 27, vielleicht von Steuchus Eugubinus 1529 benutzt (zu Gen 19, 2); Swete II, p. VII n. 2, mit 44 nächstverwandt. 107 Lag., *Anf.* 27. 45 108 Lag., *Anf.* 3. 4. 20. 26. SeptSt. 1, 9. 118 Lag., *Anf.* 20. 26. *Symm.* 2, 143. SeptSt. 1, 11. 122 = *NT.* 206 Evv. 127 Lag., *Anf.* 3. 130 Lag., *Anf.* 26. 132 Gregory, *NT.* 3, 783 n. 84. 135 wie 25 einst in Tübingen, R. Teuffel, *Tüb. Gymn. Progr.* 1876, 14; s. Wetstein *NT.* 1, 132; 1607 von Höfchel benützt. Lag., Gen 6, *Anf.* 5. 6; *Orient.* 2, 61. 156 Wetstein, *Prolog.* 36, *NT.* 1, 134; Lag., Spec. 2 50 und Quing. III (= D). 157 cf. Wetstein *NT.* 1, 132 „*Omnes variantes istas lectiones, Editioni L. Bos a me adscriptas, cum collatione MS. Cottoniani, Marchaliani, Coisliniani et Sarraviani, item cum Hoeschellii Editione Siracidae aliusque multis adhuc servo, unde Hexapla Montfalconii et in plurimis emendari et altera forte parte augeri possit.* 158 kollationiert von Wetstein, *Dez.* 1719. 55 *Proleg.* u. *NT.* 1, 132. 188 Lag., Spec. 3, oft mit 156 gehend (Jakob). 190 Lag., Spec. 3. 198 = ev. 33 die Königin unter den Cursiven. Burfitt, *Tyconius* p. CVIII. 206 Facsimile bei Harris, *Leicester-Codex.* 248 Nestle, *Marginalien* 58, J. R. Jenner *ZfH* 1894. 253 f. D. v. Gebhardt, *Palmen Salomos* 25 ff. 262 Lag.,

Spec. 4. 294 Lag., Spec. 3. 296 scheint schon von Drusius benützt worden zu sein. *307 wie 25.

Klostermann (Analecta 5) meint, die Zahl der Minusteln werde sich heute mindestens auf das Doppelte der Holmes'schen stellen; eine der ältesten soll cod. 2 S Sep. in Jerusalem sein (Harris, Library of the Holy Sep. 16 f.). Von neustamentlichen Minusteln kommen in Betracht aus der Liste bei Gregory (Tisch. III) Ev. 33, 142 (205, 206), 218, 242, 339, 393, 491, 606, 664, 823, 941, 1030, 1149, Paul. 76, Ap. 58.

Gedruckte Minusteln sind die Leipziger, Paulino-Lipsiensis, nach welcher von 10 Jo. Fr. Fischer 1767 Exodi particula atque Leviticus, 1768 Numeri et Particula Deuteronomii herausgegeben wurde (Bahrdt, Vorrede zur Hexapla, Rosenmüller, Hdb. 2, 323 f.) und die Catena Nicephori, Lips. 1772. 73 (Ortateuch und I—IV Reg.).

Über die Petersburger Hds. gr. 62, die Londoner (Mus. Brit. 20002) s. Lagarde 15 Sept. St. 1, 9—11. In der jetzt in Jerusalem befindlichen Bibliothek des Klosters Saba sind nach dem Katalog von Papadopoulos Kerameus (Bd 2, 1896) eine Hds. von Tobit, 52 (54) des Walters, 8 zu den Propheten.

Lektionarien. Noch mehr vernachlässigt als die Minusteln waren bis in die neueste Zeit die Lektionarien oder kirchlichen Peritopenbücher; und doch sind sie als 20 amtlich und verhältnismäßig leicht zu lokalisierende Bücher sichere Zeugen für den Text ihrer Kirchenprovinzen. Die kleinen Änderungen z. B. am Anfang einer Peritope durch Zufügung des Subjektes oder eines einleitenden Satzes lassen sich leicht als solche erkennen. Für diese Art Bücher wurde die alte Unzialschrift noch in später Zeit festgehalten, daher ihre Datierung, wo andere Bestimmungsmittel fehlen, nicht immer 25 leicht ist. Der großen Zahl neustamentlicher Lektionarien gegenüber ist die der alttestamentlichen verhältnismäßig klein. Viele der ersteren enthalten auch Stücke des A. T., namentlich den Psalter. Vom Evangelistarium 6 z. B. sagt Scaliger: Graecus textus ex Prophetis et NT., Westein nennt nur fragmenta pauca ex psalmis, Evv x. meint aber scriptis literis maiusculis similibus codici Prophetarum, qui olim Cardinali

30 100 Rupefucaldi fuit (= Q). Folgende Lektionarien bei Gregory (Tisch. III) haben alttestamentliche Bestandteile Ev. 55. 84. 179. 185. 191. 207. 208. 215. 226. 228. 234. 237. 267. 268. 293. 315. 324. 443. 473. 475. 476. 506. 556. 573. 759. 829. 900. 908. 932. Apost. 24. 40. 79. 84. 118. An die Handschriften reihen sich die Tochterübersetzungen, die für G von besonderer Wichtigkeit sind, die 35 äthiopische, armenische, arabische, bosnairische, lateinische, sabischische, syrisch-hexaplarische, palästinisch-syrische, (s. Lag. Gen. Gr. 18, Sept. St. 1, 9 Quinq. IV), die unten zur Sprache kommen; endlich als dritte Klasse von Zeugen

die Citate der Schriftsteller, von den jüdischen der Ptolemäerzeit ab. Da die 40 Schriftsteller nach Zeit und Vaterland meist bekannt sind, haben ihre Citate um so größere Bedeutung, vorausgesetzt, daß der Schriftsteller wörtlich citierte, der Abschreiber genau kopierte, der Herausgeber korrekt verfuhr. Leider treffen diese 3 Bedingungen nicht allenthalben zu. Der Schreiber unserer ältesten Justinhandschrift war zu bequem ein längeres Bibelcitat ganz auszufahren und setzte *καὶ τα ἐξης*, anderswo selbst noch im 19. Jahrhundert wurde der Text nach späteren Rezensionen geändert (vgl. den 45 Streit über die Gestaltung der Bibelcitate in der Wiener Ausgabe Augustins zwischen Weisrich und seinen Rezensenten, Zycha u. s. w.). Wie es mit Philo steht, zeigte 1841 J. G. Müller in seiner Ausgabe des Buchs von der Welterschöpfung (Lag. Mitt. 2, 53) und zeigt Schürers Anzeige von H. E. Ryle, Philo and Holy Scripture or the quotations of Philo from the books of the O. T. (London 1895) 50 in ThLZ 1895, 19 und jetzt der erste Band der neuen Philo-Ausgabe von Cohn und Wendland. Alle bisherigen Untersuchungen werden der Revision nach neuen Ausgaben bedürfen, doch seien erwähnt für Philo die Arbeiten von Hornemann 1773. 75. 78, Siegfried, Drummond, Conzbeare (Jew. Quart. Rev. Jan. 1893, 246—280), Ryle; für Josephus: Spittler 1779, Scharfenberg 1780 Mez (die Bibel des Josephus 55 untersucht für Buch 5—7 der Archäologie, Basel 1895, sehr wichtig!)

Über die alttestamentlichen Citate im N. T. ist die Litt. fast unüberschaubar: Franc. Junius 1588. 4* (1605 fol.); Jo. Drusius 1588. 4*; Ressler 1627 (1673. 1701); A. Calovius (Comment. . . . super August. conf. 1647 p. 720—765); Lud. Capellus, Joh. Melchior 1693, Ge. Jo. Hende 1709. 11 (oft seinem Präses 60 J. H. Michaelis zugeschrieben), Surenhusius 1713; Joh. Steenbuchius 1716. 17.

Jo. Grammius (Havniae 1722. 40 S. pars 2—8 = S. 1—320 1724—1733) κ.; Boehl 1873; Raush (Paulus) 1869; Sigerd 3ωΤη Bb 35. 36. 38; Vollmer (Paulus) 1895; Frankl. Johnson (1896), Top. Über Quotations of the Septuagint by Clemens Romanus hielt der Greenfield Lecturer W. Eustace Daniel eine Vorlesung in Oxford (Acad. 28. Nov. 91); die Citate Justins bearbeitete schon Stroth; 5 von Hatch's Essays on biblical Greek (1889 p. 131—202—214). Über Chryostomus vergl. Lagarde vor seiner pars prior; aus Augustin hat derselbe ein Register von (29540 neutestamentlichen und) 13276 alttestamentlichen Bibelstellen angelegt (Göttingen Hdb. Lagarde 34; siehe ebenda die Nummern 31—33. 35—37 aus Basilius, Chrysof., 10 Constit., Philosophumena, Lucifer, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Fulgentius. Über Cyrill Alex. zu Ezechiel s. Cornills Buch 1886. 71—76. Von (einem) Anastasius teilt Field zu Gen 2, 8 mit: *καθα εις τα ακριβη και ανοθετα και αρχαια των αντιγραφων μετα πολλης της ακριβειας ενρηκαμεν, εις τα εντα Κλημεντος και Ειρηαιου και Φιλωνος τον φιλοσοφον και τον τα εξαπλα ανωτησαμενον συχθεντα.* 15 Wenn wir diese noch hätten! Erst wenn die griechischen Väter vor Eusebius in zuverlässigen Ausgaben vorliegen werden, ist eine sichere Verwertung dieser Zeugen möglich.

IV. Die Grundsätze für Bearbeitung und Beurteilung der alex. Übersetzung ergeben sich aus ihrer Geschichte.

Am einschneidendsten sind die Arbeiten des Origenes geworden. (Vgl. außer dem 20 Hauptwerk von Fr. Field, (Origenis Hexaplorum quae supersunt Oxf. 1875. 2 vol. 4^e) L. Méchineau la critique biblique au 3^e siècle. (II) Les recensions d'Origène, de S. Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels in Etudes relig., philos., hist. et lit. 1892 mars 424—453). Von seiner und seiner Zeitgenossen Wahrnehmung ausgehend, daß bei Disputationen mit Juden die von diesen 25 citierte hebräische Bibel nicht mit den in den Händen der Christen befindlichen griechischen Handschriften stimme, hat er in der sogenannten Hexapla den hebräischen Text in Originalschrift und in griechischer Transcription mit der kirchlichen Übersetzung und den andern ihm zugänglichen Übersetzungen, insbesondere denen des Aquila, Symmachus und Theodotion zusammengestellt und mit Hilfe der den Homerititern entlehnten 30 Zeichen Asteriskus und Obelus — über die weiteren noch nicht ganz sicher gedeuteten Zeichen Lemniscus und Hypolemniscus siehe Field I — die von ihm wahrgenommenen Abweichungen der griechischen Kirchenbibel von den ihm vorliegenden hebr. Handschriften in der ersteren bezeichnet. Daneben hat er eine kleine Ausgabe Tetrapla veranstaltet, welche nur die 4 namhaft gemachten Übersetzungen enthielt. Bei einzelnen Büchern 35 erhielt das Gesamtwerk sogar acht, ja neun Spalten, während späterhin die Septuaginta-spalte mit oder ohne kritische Zeichen für sich allein kopiert und nur auf dem Rand eine Auswahl der wichtigsten Varianten der andern Übersetzungen verzeichnet wurde. Während man bisher annahm, daß dieses riesenhafte Unternehmen, zu welchem der 40 Senator Ambrosius Mittel zur Verfügung stellte, nie ganz kopiert und so mit des Origenes Bibliothek in Caesarea zu Grund gegangen sei, hat Giovanni Mercati 1896 in einem Palimpsest der Mailänder Bibliothek erstmals eine Handschrift entdeckt, welche uns in 5 Spalten größere Stücke der Psalmen hebr. in griechischer Umschrift — die 45 hebr. Spalte in hebr. Schrift blieb weg — nach Aquila, Symmachus, der Septuaginta und Theodotion vorführt und in einer sechsten Spalte noch Varianten bietet. 45 S. Giov. Mercati, Un Palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli. Estr. dagli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, Vol. 31; Ant. Ceriani, Frammenti esaplarî palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati, Estratto dai „Rendiconti“ del r. Ist. Lomb. di sc. e lett., Serie II, Vol. 29; vgl. E. Nestle, Allg. Zeitg. 96. 29. Mai B., ThLZ 96, 14 Driver, Acad. 60 1. Aug. 96, E. Klostermann, ZATW 1896. 2. 334/7.

Von den obengenannten Handschriften gehen vor allem G u. Q mit Beibehaltung der kritischen Zeichen, ohne diese noch manche andere, als „kryptohexaplarische“ zu bezeichnende Handschriften auf Origenes zurück, in den Büchern der Könige vor allem A; 5 aber auch B scheint von Origenes abhängig (s. Nestle, St II); von Übersetzungen die erste Arbeit des Hieronymus am Psalter und Hiob, ebenso die syrische des Paul von Tella. Nach einer in neuerer Zeit sehr betonten Stelle des Hieronymus haben namentlich Eusebius und Pamphilus in und um Palästina diesen Text verbreitet, s. die 5 S. 13, 9. 30 angeführten Unterschriften aus Q u. S. Wie weit Origenes sich erlaube, den

ihm vorliegenden griechischen Text stillschweigend zu bearbeiten, z. B. die Eigenheiten nach dem Hebräischen zu ändern, ist noch die Frage. Vgl. dazu C. H. Cornill, bietet der Codex Vaticanus B uns den Bibeltext in der Rezension des Origenes Gg⁹ 1888. S. 194—196.

- 5 Von Wichtigkeit ist es, von Origenes unabhängige Textgestalten zu gewinnen. Solche liegen uns vor zunächst aus nachorigenistischer Zeit vor allem in der Rezension des antiochenischen Märtyrers Lucian (c. 310), die nach dem Zeugnis des Hieronymus von Antiochien bis Konstantinopel gebraucht, von Ceriani, Field, Lagarde erstmals mit Sicherheit bestimmt, von letzterem für Gen—Esther 1883 in der Pars Prior nach den
- 10 Hdbf. Ho 19. 44. 82. 93. 108. 118. herausgegeben wurde. Vgl. außer den Genannten auch G. Bidell, die Lucianische Septuagintabearbeitung nachgewiesen ZTh 3 407—411. Über die Handschriften der späteren Teile des A. T., welche diese Rezension enthalten, s. bes. Ceriani, Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala. (Nota... letta al R. Istituto Lombardo 18. Febr. 1886) und in seiner Commentatio zu Q,
- 15 ebenso Cornill vor seinem Ezechiel (1886). Wie weit der Antiochener Lucian bei seiner Revisionsarbeit neben dem hebräischen Text auch andere beigezogen, vor allem die Peshito, hat nach Anregung des Unterzeichneten (s. Marginalien 45) Th. Stodmayer in ZATW 1892. 218—223 für die Samuelisbücher untersucht. Besonders auffallend ist, daß viele Eigentümlichkeiten dieser Rezension sich auch in Zeugen der altlateinischen Über-
- 20 setzung finden (s. Driver, Notes on Samuel p. LI), ja (nach Rez) schon bei Josephus. Ob die mit Lucian sich besonders nahe berührenden Randtexte der lat. Hdbf. von Leon direkt aus dem Griechischen übersetzt sind, ist nicht sicher, aber wohl möglich (s. zuletzt Burkitt, the Old Latin and the Itala p. 10. 34; dagegen S. Berger, Bull. crit. 1896, 25, 485, der darüber sehr überrascht sein würde). Da eine Hdbf. dieser Klasse
- 25 für die Complutensische Polyglotte benutzt wurde, bietet diese wesentlich die Lucianische Revision, die, um es nochmals zu wiederholen, mit der ursprünglichen alexandrinischen Übersetzung so wenig verwechselt werden darf, wie die englische Revised Version mit der von 1611.

- Eine dritte Rezension brauchte man nach dem Zeugnis des Hieronymus zu seiner
- 30 Zeit in Alexandrien und Ägypten, die des Hesychius, die man noch nicht so sicher, wie die des Lucian feststellen konnte, s. Ceriani, Cornill, Field. Ceriani suchte zuletzt ihren Einfluß auch in Q, andere, zumal für das N. T. in B (Bousset, Textkritische Studien zum N. T. 1894 III XI, 4). Eine wichtigere Aufgabe scheint es, einen oder den vorhexaplarischen Septuagintatext herzustellen, wozu außer den Citaten bei Philo
- 35 und den älteren Kirchenlehrern namentlich die altlateinische Übersetzung dienen mag. Von den griechischen Handschriften ist noch keine mit völliger Sicherheit als beste konstatiert; die Untersuchung ist für die einzelnen Gruppen des A. T. besonders zu führen, da die Übersetzung jeder Büchergruppe (Pentateuch, bez. Heptateuch oder Oktateuch, Propheten, Poetische Bücher) eine eigene Geschichte hatte, ehe um die Wende des dritten
- 40 und vierten Jahrhunderts Handschriften der gesamten Bibel oder des ganzen A. T. (πανδεκτης, bibliotheca) zu stande kamen.

Die Untersuchungen, welche Bücher von demselben Übersetzer bearbeitet wurden, sind gleichfalls noch nicht mit genügender Sicherheit geführt; Anfänge bei Bos, dann insbesondere für den Pentateuch bei Frankel, Vorstudien. Die Übersetzung von Xi (in cod B)

45 Ruth, 2 (auch 3 u. 4) Ag hat z. B. für $\alpha\alpha$ $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ zum Unterschied von $\alpha\alpha$ ($\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ $\psi\alpha\lambda\omicron$, $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ $\omicron\nu\chi$ $\eta\mu\alpha\sigma\tau\omicron\nu$, $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ $\epsilon\chi\tau\iota\sigma\alpha$, $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ $\epsilon\pi\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\mu\alpha\iota$ (so zu lesen 2 Ag 12, 7. 13, 28), sogar $\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\mu\mu$ $\epsilon\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ Ruth 2, 13 (Holmes). Der Übersetzer des Koheleth giebt $\alpha\alpha$ als nota accusativi durch $\omicron\nu\nu$ mit Akkusativ wieder, wie Aquila, daher diese Übersetzung für letzteren in Anspruch genommen wurde.

- 50 V. Wert der Übersetzung. Die Genauigkeit der Übersetzung beziehungsweise die Übereinstimmung mit unserem massoretischen Text ist bei den einzelnen Büchergruppen sehr verschieden. Im Pentateuch weichen beide Zeugen nicht sehr von einander ab; außer in Ex. von c. 36 an und in Nu; nichtsdestoweniger stimmt G an mehr als 1600 Stellen mit dem Samaritaner gegen den massoretischen Text überein. Dies
- 65 erklärte man entweder aus Benutzung des Samaritaners von Seiten des Griechen (so insbes. Joh. Wuttli, Hasencamp 1765) oder des Griechen durch den Samaritaner; in Wirklichkeit wird unsre heutige massoretische Rezension später als jede der beiden genannten sein, die beide unabhängig von einander aus hebräischen, einander noch ähnlichen Handschriften geflossen sein werden.

Am Buch Josua zeigte J. Hollenberg (Mörs, Progr. 1876 4°), daß die griechische Übersetzung nicht bloß für die sogenannte niedere Kritik von Wert sei, sondern noch in die Fragen von der Komposition der biblischen Bücher hereinspiele. Noch mehr gilt dies von den Samuelisbüchern s. Thentius, Wellhausen, Driver, Budde. Für kein Buch, auch für die am freiesten oder ungenauerten wiedergegebenen, ist die alexandrinische Übersetzung ergebnislos, wenn auch die Urteile über das Maß ihres Wertes noch heute auseinandergehen. Hitzig hatte vollständig recht, wenn er die alttestamentlichen Interpretierübungen im theologischen Seminar in Heidelberg mit der Frage und Aufforderung an die Studenten einzuleiten pflegte: „meine Herren, haben Sie eine Septuaginta? wenn nicht, so verkaufen Sie alles, was Sie haben, und kaufen sich 10 eine Septuaginta“ (Vorlesungen über biblische Theologie hrsg. von J. J. Aneuder 1880. S. 19).

Besonders groß sind die Abweichungen in Jeremia (s. Spohn, Movers, Wichelhaus, Graf, Scholz, Wortmann, Giesebrecht, Streane), und im Hiob, in dessen griechischem Text Origenes bald 3—4, bald 14—15, Hieronymus im ganzen 700—800 Stücken 15 vermehrte. Videll zählte 373—393 Stücken, die Origenes unter Aleristik eingefügt habe, Casca fand nach der syrischen Übersetzung 360 + 16. Sind das willkürliche Auslassungen des Griechen oder ist unser hebräischer Text eine spätere Überarbeitung und Ergänzung? Beide Theesen haben ihre Vertreter gefunden. Auch in den Proverbien erstreckt sich die Verschiedenheit auf Weglassung oder Zufügung ganzer Versglieder (s. 20 bei Lagarde, Baumgartner). So groß die Zahl der Werte zur Untersuchung ist, so fehlt es zur Zeit noch an einem zusammenfassenden Werke, das die bisherigen Ergebnisse weiteren Kreisen zugänglich machen würde, wie an den nötigen Detailuntersuchungen. Die Cambridger Universitätspresse hat schon 1895 eine Introduction to the Septuagint. For the use of Students von H. B. Swete angekündigt, der man mit Spannung 25 entgegensehen darf. Die Clarendon Press in Oxford wird demnächst mit dem sechsten Teile die große Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) beenden, die assisted by other scholars von Edwin Hatch begonnen und von Henry A. Redpath fortgeführt wurde, I—V A—Προολογον 1892—96 Fol.). Sie ersetzt nicht bloß die früheren 30 Koncordanzen von Kircher 1607 und Trommius 1718, sondern bietet vor allem die Grundlagen zu einem neuen Wörterbuch, das neben und nach Biel und Nutzenbecher 1779—80 und J. F. Schlesner 1820 (5 Teile) nicht minder dringend nötig ist als eine grammatikalische Neubearbeitung ihrer Sprache an der Hand der neugefundenen 35 Papyruslitteratur und als ein noch nie versuchter, nur von Joh. Ern. Faber stizierter Kommentar über die Septuaginta, Descriptio commentarii in Septuaginta Interpretis. Göttingae 1768. 69 2 Teile 4°, oder akademische Vorlesungen über dieselbe, wie sie Joh. Dav. Michaelis vor 130 Jahren hielt (vgl. sein Programm, worin er von seinen Collegiis über die 70 Dollmetscher Nachricht giebt und zugleich das erste 40 von diesen Collegiis über die Sprichwörter Salomonis ankündigt, Göt. 1767) und wie sie in England noch heute zu Hause sind, wo es z. B. in Oxford einen eigenen Septuagint-Lecturer und einen Hall-Houghton Price für 2 Arbeiten über die Septuaginta giebt, ähnlich in Cambridge (seit 1870) einen Jeremie Septuagint Price und einen ähnlichen Scholefield-Price.

Die Bedeutung des Griechen hat am besten Joh. Pearson, der schon oben genannte 45 Bischof von Chester, zusammengefaßt, wenn er in seiner Vorrede von 1665 ausführt, wie sie (1) ad Hebraicam veritatem probè percipiendam, (2) ad Authoritatem testimoniorum Apostolicorum confirmandam, (3) ad nativum Novi Foederis stylum rectè intelligendum, (4) ad Graecos Latinosque Patres ritè tractandos, (5) ad scientiam denique Linguae Graecae ipsamque Criticem ornandam tam 50 sit utilis atque necessaria, daher doctis omnibus, praesertim Theologis debere esse commendatissimam. Ähnlich meinte Wover 1618: nulla theologo dignior philologia, quam istiusmodi invigilare studiis.

VI. Bei dem riesigen Umfang der Litteratur ist es unmöglich auch nur die Schriften aufzuführen, die auf ihrem Titel ausdrücklich die Septuaginta erwähnen, geschweige 55 alle die zu nennen, die sich mehr oder minder mit ihr befassen; jede alttestamentliche Einleitung, jeder Kommentar wäre zu nennen. Im folgenden eine chronologisch geordnete, durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch machende Liste. Da die Anführung

der vollen Titel viel zu viel Raum in Anspruch genommen hätte, ist in der Regel nur Name, Druckort, Jahr und Format genannt, beim laufenden Jahrhundert ein Schlagwort aus dem Titel beigefügt.

17. Jahr h. Conr. Kircher 1607 4° (Concordantiae); Joan. Wovver, Hamb. 18; Drusius
 5 (Fragmenta), Arnß. 22 4°; Andr. Kesler, Jenae 27 4°; Drusius, Conj. in Prophetas 27 4°; Morinus, Exercit. eocl. 31 4°, biblicae I 33 4°; Simon de Muis, Assertio 31, altera 34, tertia 39; Drusius, Animadv. 34 4°; Rosenber. Lexicon 34; Franc. Taylor, Examen 38; Morinus, Diatribe 39; J. F. Hottinger, Exercitationes 44 4°, dissertatio 46 4°; Mich. Crellius, Lexicon 46; Abr. Calovius, Criticus sacer 46 4°; John Gregory, Discourse 50. 64. 71. 83 4°; Arn. Bootii, De textus 50 4°; Vindiciae 53 4°; Lud. Cappellus, epistola 51; Joh. d'Espieres, Auctoritas 51 4°; Lud. Cappellus, critica sacra 50 fol.; Joh. Buxtorfius f., Anticritica 53 4°; Joh. Frischmuth, dissert. 55 4°; Ujßher, syntagma 55 4°; Henr. Valesius, epistola (Eusebius), Par. 59 fol.; Wovver 58; Heinr. Hottinger, dissert. fasciculus 60 4°; Is. Vossii, de sept. interpr. eorumque translatione et Chronologia dissert. 61 4°; Appendix 63 4°; Ant. Hulsius, 15 Authentia 62 4°; Christ. Schotanus, Lexicon 62; Joh. Cocceius, responsum 62, defensio altera 64; Christ. Schotanus, Diatribe 63 4°; Jo. Morinus, Exercitationes 69 fol.; J. Cocceius, Lexicon 69 fol.; Jo. Georgius 71 4°; Humphr. Hody, dissertatio 84 (oder 85); Is. Vossius, Var. Obs. liber 85 4°; Edward (episc. Corcagiensis et Rossensis) 86; Godofr. Weiß 87 4°; Mart. Babatus, disput. 88 4°; J. M. Carus 2 tom. 88 4°; Gerh. Mejer, 90 4°; 20 Ujßher, syntagma 95 4°; M. E. Lucius 96 4°; Chr. Cellarius 96 4°; C. F. Rittmeier 98 4°; Lightfoot, *λεπτα* Opera 99 fol.

18. Jahr h. Matth. Elg, Aboae 1701 8°; Nicol. de Nourry (Bibl. Max. T. I Diss. XII) Par. 3 fol.; Mich. Gronert, Regiom. 4 4°; Hody 5, van Dale 5, Grabé 5; Jo. Esberg, Vpsal. 5 8°; Geo. Jac. Engelbach, Vitemb. 6; Mich. Gronert, Gryphisw. 6 4°; Gerh. Wayer, Viteb. 6 8°; 25 Joh. Andr. Kesler hinter Ed. Leighs Critica sacra 6 4°; Theologen de Salamanque in Memoires de Trevoux 1709; Geo. Jo. Hende, Halae 9 (oft dem Jo. Se. Michaelis zugescrieben); Grabe, de vitia Cxf. 10 4°; Geo. Jo. Hende, 11 4°; Guil. Surenhusius, *βιβλ. καταλλαγ.* Amstel. 13 4°; Dav. Bernardus, Viteb. 17. 21 4°; Trommius 18; Jo. Conr. Schwarg 21; Will. Whiston Lond. 22. 23 24 8°; Jo. Grammius Havnica 22. 24. 26. 27. 28. 33 [. . .] 4°; Jo. Geo. Oeret, Vitemb. 25. 26. 4° (auch Onoldi 42 8°); Elias Beyhenmeier, Ulmae 26 4°; Joh. Ihre (oder Eric Alstrin), Ups. 28 4°; Jo. Go. Carpov, Crit. sacra, Lips. 28 4°; W. Ball, Lond. 30 8°; E. Leigh, Goth. 35 4°; (Charles Hayes) Vindication, Lond. 36 8°; Wesley hinter Libri Jobi textus 36; Biel, Brunsv. 40 4°; Joseph. Torelli, Veron. 44; Frid. Frisch, Lips. 46 4°; C. Fr. Houbigant, Par. 46 4°; Jo. Breitingar 48 4°; 35 Petr. Besseling, Traj. ad Rh. 48 4°; J. W. Elbers, Stabe (Hebopfer I) 51. 52; W. Kennicott, Cxf. 53. 59; Jo. Wlisch, Dresd. 54 4°; Chr. Ern. Meerheim, Lips. 54 8°; Fassonius, Urbini 54 4°; Aug. Thieme, Lips. 55 4°; Joh. Ben. Carpov, Helmst. 56 4°; Joh. Aug. Dathe, Lips. 57 4° (auch Opusc. 96); Joh. Christ. Frischer, Lips. 58; Zorke, Lips. 59; Jo. Fr. Frischer, Lips. 59 4° (auch 72); Chr. Fr. Voegner, Lips. 61 4°; Ederer, Argent. 63; Christian. Sam. Weisius, Lips. 63 4°; Chr. Fr. Schmid, Lips. 63. 64 4°; Conr. Andr. Greiff, Ulmae 64[74?] 4°; Joh. Matth. Hasencamp, Marb. 65 4°; Joh. Godofr. de Zabern, Argent. 66 4°; N. M., argum. quoad calliditatis interpr. Alex. Altorffii 66 4°; Car. Theoph. Iepel Lips. 66 4°; Jo. Dav. Michaelis, Gött. 67 8°; Jo. Herm. Schwarz, Halae 68 4°; J. Ern. Faber 68. 69 4°; [Jo. Frid. Frischer] Lips. (schola Thomana) 68 bis 45 71 4°; Henr. Owen, Lond. 69 8°; Jo. Sal. Semler, epistola Halae 69[70?] 8°; Bahrt 69. 70; Nic. Schwebelius, Onold. 70 4°; Geo. Ern. Walbau, Altd. 70 4°; Jo. Chf. Doeberlein, Curae etc., Altd. 70; Jo. Christophil. Roennede, Magd. 71 4°; Christ. Doeberlein 72 [Simon de Magistris] hinter Daniel, Rom 72 fol.; Owen in Critische Nachrichten 72; Car. A. Jörling, Gryphisw. 72 4°; Joh. Aug. Start, Regiom. 73 4°; Claud. Frees Horneman, Götting. 73. 75. 76. 78 8°; H. S. Cruwys, Lond. 74 8°; Jo. Frid. Frischer, Lips. 74 4°; Joh. Grassman, Halae 74 4°; Jo. Gottfr. Scharfberg, Lips. 74. 76. 81 8°; Geo. Christ. Knapp, Halae 75. 76 4°; Handbuch zum Gebrauche der niedern lateinischen Schulen bey der hochfürstlichen Benedictineruniversität zu Salzburg, Salzburg. 76; Franc. Volkf. Reinhard, Vitemb. 77 4°; Se. Owen, Lond. 78 8°; Jo. Bernh. Lippert, Erl. 78 4°; Joseph. White, letter, Oxf. 79 8°; Conr. Lüd. Ti- 55 moth. Spittler, Gott. 79 4°; Fr. Andr. Stroth (Repert. T. V ff.) 79 ff.; Jo. Christ. Biel, Thesaurus, Hagae 79. 80. 3 vol.; Jo. Gottfr. Scharfberg, Lips. 80 4°; L. F. Stange, Halae 81 4°; Jo. Gottfr. Hassius 82; Dan. Phil. Troschel vor Salomons Moral, Berl. 82 8°; J. F. Schlessner, Lips. 82 4°; Bruns, Annal. literar. Helmst. 83 (Repert. 14, 30) 84. Vol. II. 193; Henr. Owen, Lond. 84 8°; Jo. Ben. Carpov, Helmst. 85 4°; Seb. Ravius, Lugd. 60 Bat. 85 4°; Schlessner, curae I, Gott. 85 4° (Göttinger Bibliothek d. neuesten theol. Lit.); Leber. Spohn, Übers. des Pred. Sal. Leipz. 85; John Blair, Lectures, London 85 4°; Fr. Ben. Gantsch, Francof. 86; Jo. Geo. Chr. Hoepfner, Lips. [86] 88 4°; Friedr. Guilielm. Sturz, de dial. Alex. 86. 88. 93. 94. 8°. 1808; Henr. Owen, Lond. 87; Alex. Eumbaef, Upsal. I. II. 87 4°; Seb. Seemiller, Ingolst. 87. 88 4°; Jo. Gottl. Jaeger, Weib. 1788; 65 [J. F. Schlessner], Gott. 88 4°, 90—91 8°; Berend Kordes, Jenae 88 4°; Sam. Traug.

Rüde, Zürich. 89 8°; Bndtsen 89; Jo. Geo. Trendelenburg, Lubeca 94 8°; Gottl. Leber. Spohn 94—824; Jo. Fr. Schleusner 95. 96. 97. 98 4°; Christian Gotthilf Hensler, Erläuterungen Hamb. 796; Jo. Hen. Weisner, Clavis I. II., Lips. 800.

19. Jahrh. C. G. Bretschneider, Lexici, Lips. 1805; Reinhard, Opusc. I, Lips. 8; F. G. Sturz, Lips. 8; Jo. Seb. Vater, Regiom. 11 4°; Schleusner, opusc. Lips. 12; Jac. Amersfoort, Lugd. Bat. 15 4°; Jo. Leon. Hug, Frieb. 18 4°; Ern. God. Ad. Bödel, Lips. 20 4°; J. Fr. Schleusner 1—5 Lips. 20. 21. 1—3 Glasgow. 22; Studer, Bern. 23; E. Henderson, bibl. researches, Lond. 26; Richl, Lips. 34; Fr. C. Movers, Hamb. 37 4°; Heinr. Thiersch 40. 41; J. Frantel, Vorstudien, Leipz. 41; Leipz. 45 4° (Verhandl. der Orient.); H. Graep (Frantels Zeitschr. f. d. relig. Ant. d. Jud.) 45; J. Frantel, Einfluß, Leipz. 51; Rides, Monast. 53; Ch. A. 10 Wahl, clavis Lips. 53 4°; Frantel, Schriftforschung, Breslau 54; Conjt. Tischendorf (Deutsche Zeitf. f. chr. Wiss. und chr. Leben V. Nr. 21. 1854. 161—166); Landschreiber, Quellen, Bielefeld 56; Herzfeld, Geschichte II, Nordbaufen 57; E. W. Wolf, Amit 58; E. Preuß, Zeitrechnung, Berlin 59; C. Schulz, de Jeremiae, Treptow 61 4°; Guft. Bidel, de indole, Warburg 62; C. Tischendorf, Ansetzungen, Bassen, Leipz. 63; J. A. Schagen v. Soelen, oorspong, Leiden 15 64; Ae. Kaufsch, de veteris Lips. 69; C. A. B. Seydel, Obadia 69; H. Graep, Kobleth 71; Frz. Deligsch, Studien, Lips. 71. 86 4°; Ed. Boehl, Forschungen, Wien 73; C. L. F. Hamann, Cant. Moysi, Jenae 74; Fr. Sal. Henning, försök, Ups. 75; Ant. Scholz, Jeremiae, Regensb. 75; Joh. Döllinger, Josua Märk 76, 4°; Ed. Boehl, Citate, Wien 78; Fürst, Bileam (Brill. Jahrb. f. jüd. Lit. u. Gesch. (4, 1 79)); Ant. Scholz, Jesajas, Würzb. 80; Volkert, Dodekapropheton I Berl. 80; E. v. Dunsen, Buddha in LXX ZwTb 82, 344; Friedmann, Ent- 15 stehungszeit Jüd. Lit. Bl. 82, 11. 12; E. Kühl, Raffora, Halle 82; E. Fleder, Onomatology, Lond. 83; E. Reisle, Inschriften DStk 83, 153 (cf. 81. 692); W. J. Deane, additions, The Expositor 84, Aug. 139—157, Sept. 223—237; Clem. Koennede, Nomina, Stargard 85 4°; S. Redendorf, altäthiop. Pent., Gießen 86 (= ZATW 87, 1. 61 ff.); Eb. Reisle, Sept. Studien 25 [I] Ulm 86 4° II. 96 4° (G. Morrisish); Handy Concordance, London [87] 4°; Schuurmans Stekhoven, Dodekapropheton, Leiden 87; L. Treitel, Hofea, Karlsr. 87; J. G. Carleton, Bible of Our Lord, Dublin 88 12°; J. Hooykas, iets, Rotterdam. 88 4°; Edw. Hatch, Essays, Oxf. 89; A. Schulte, Judicium, Leipz. 89; Geo. Conlson Workman, Jeremiah, Edinb. 89; H. Graep, Jew. Quart. Rev. III, 9 (Okt. 90); H. Jenno Jacob, Esther, Gießen 90 30 (= ZATW 90. 4. 241—298); Lagarde, Etichometrie GgR 90, 13. = Mitt. 4. 205; A. Bludau, Daniel I, Münster 91; K. Bureich, yeyorav Rhen. Muj. 46, 193—232; F. C. Conybeare, upon Philo's text. The Expositor 91. dec. 456—466; Steinthal, Unser hebr. Bibeltext in IV. Bericht über die Lehranstalt f. die Wissf. des Judentums in Berlin 91; Swete, Graetz's theory, Expository Times, June 91; Jo. Taylor, Micah, Lond. 91; A. Dillmann, Ko- 35 belet, ZW 92. 1. 3—16; E. Klostermann, Cobelet, Kiel 92; Lagarde, Septuaginta Studien I. 91. II. 92 (= ZW 37. 38); H. Loisy, histoire critique I. 92; G. Margoliouth, Academy 92. 26. Nov.; L. Méchineau (Études relig., philos., hist. et litt. 92. mars 424—453; E. Reisle, Vartorum Septuagint, Congress of Orientalists. II. Lond. 93. 57/61; B. H. Decker, papyrus, ibid. 331—333; Theob. Stodmayer, Lucian, ZATW 92. 218—223; Hatch- 40 Redpath Concordance 92. 93. 94. 95. 96 4°; Henr. Anz, subsidia, Halle 93; E. Klostermann, Nachricht ZATW 93. 306/8; S. Kohn, Samareitikon, Monatschr. f. O. u. B. d. Jud. 1893. Okt. 1—7, Nov. 49—67; F. C. Conybeare, Philonean Text, Jew. Quart. Rev. Jan. 93, 246—280, Okt. 95, 88—122; H. B. Swete, orporea Academy 91. 28 Febr., a new fragment of Bodl. Gen. ibid. 6 Febr.; E. Reisle, 1 Sa 18, 9, ZATW 92, 29 f.; C. J. Beard und H. 45 B. Swete, Complut. Polyglot, Academy 92, 16. April, 30. April; Giov. Mercati l'età di Simmaco, Friburgo 93; H. A. Redpath, Mss., Academy 93, 22. Okt.; G. Morin, une revision de psautier Revue benedictine 93. 5. 193—197; H. H. Horworth, the true Septuagint of Chronicles-Esra-Nehemiah, Academy 93. 22. July, Septuagint versus Hebrew ibid. 16 Sept., 7 Oct., 16 Dec., 94. 17 Febr., 5 May, 9 June (dagegen W. A. Wright 94, 30 Nov., T. K. Cheyne 10 Nov.); Vict. Nourisson, la bibliothèque des Ptolemées, Alexan- 93; Siegf. Silberstein, Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches ZATW 13. (93) 1—75. 14. 94; M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Wien 94; E. Reisle, Ermas Antifritisches. Philologus 53 (94) 199 f.; J. K. Jenner, Eccli nach cod. vat. 346. ZITb. 94; Erich Coste, Jeremiae wider die fremden Völker. Heidel- 65 berg 95; G. A. Deihman, Bibelstudien, Marb. 95; H. A. A. Kennedy, Sources of the NT. Greek, Edinburg. 95; Er. Klostermann, Analecta Leipz. 95; Max Löhr, Vorarbeiten zu Daniel ZATW 15. 95. 75—103. 193—225; Gia. Lombroso, l'Égitto 2^a ediz. Roma 95; George F. Moore, Comment. on Judges, § 8, Edinb. 95; E. Reisle, zum cod. Alex., ZATW 95, 261 f., zur Hexapla des Origenes, ZwTb 38, 231; Herb. Edw. Ryle, Philo and Holy Scrip- 60 ture, Lond. 95; B. Jacob, Einleitung in die Psalmen ZATW 96, 265/91; F. Johnson, quotations of the NT., London 96; G. Kerber, Syrohexapl. Fragmente, ZATW 96. 249/264; A. F. Kirkpatrick, The Septuagint Version The Expositor, april 96. 213—257; E. Klostermann, Die Mailänder Fragmente der Hexapla ZATW 96, 334/37; A. Klostermann, Beitr. zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs 7. NIZ 8. 1897. 48—77; J. Fürst, Epuren d. paläst.- 65 jüd. Schriftbeutung und Sagen in der Uebers. der LXX., Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berl. 1897; A criticism of Hatch's Essays by Hort, Expos'tor 1897 febr.

Spätere griechische Übersetzungen des Alten Testaments.

Der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge führte zu neuen Übersetzungen des A. T. ins Griechische. Von ihren Urhebern sind drei dem Namen nach bekannt geworden, Aquila, Symmachus und Theodotion.

- 5 Aquila, Ἀκύλας. Litteratur. Irenäus 3, 21 (griech. bei Eusebius *KG* 5, 8). 24. Origenes (passim). Eusebius, *Dem. Ev.* 8, 10, p. 316. Hieronymus IV, 2, p. 116. 255 (pass.). Epiphanius, *de mens.* c. 13. 14. 18. Synopsis s. scr. c. 27 (*Ath.* 2, 155). Chron. Pasch. 255 (paris). Gody, *Frankel, Vorstudien*, Fiedl I, p. XVI–XXVIII; Lagarde, *Clementina* p. 12; Petr. Wesselingius, *Epistola ad Henr. Venemam, de Aquilae in scriptis Philonis*
- 10 Judaei fragmentis Traj. ad Rhen. 1748 8°; Rud. Anger, *de Onkelo Chaldaico, quem ferunt Pentateuchi Paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akyla Graeco V. T. interprete*. Partic. I, Lips. 1845 4°; W. Friedmann, *Entfessl. und Mythos*, Wien 1896 VI, 135; S. Krauß • Budapest in der *Festschrift zum 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders*, Leipzig 1896.

- 15 Der erste Kirchenlehrer, der Aquila mit Namen nennt, ist Irenäus 3, 21: *Ακύλας ο Ποιτικός* (das Griechische bei Euseb. 5, 8) neben Theodotion; nach 3, 24 war er Profelyte; Epiphanius nennt ihn *Ελληνα* und *Αδριανον πενθεοιδην* (Synops. und Chron. Pasch. *πενθεος*), *απο Σιωνιτης δε της Ποιτου ορμουμενον*. In Jerusalem, wo ihn Hadrian über die zu unternehmenden Neubauten setzt, lernt er die aus
- 20 Bessa zurückgekehrten Schüler der Apostelschüler kennen, wird Christ, aber aus der Gemeinde ausgestoßen, weil er von seinem heidnischen Horoskopstellen nicht lassen will, läßt sich aus getränktem Ehrgeiz beschneiden und lernt mit aller Energie die hebräische Sprache und Schrift. Im 12. Jahre des Hadrian, 430 Jahre 4 Monate weniger 9 Tage nach der LXX giebt er seine Übersetzung heraus, in der er zu seiner Rechtfertigung einige messianische Stellen anders übersetzt, als sie in der Kirche gelesen
- 25 wurden. So Epiphanius.

- Jüdische Nachrichten (j. Meg. 1, 11. Qidd. 1, 1) reden von einem *אקילה* (*אקילה*, *אקילה*, *אקילה*), einem Zeitgenossen des R. Eliser, R. Josua u. R. Akiba, der mit Hadrian zusammentraf (Friedmann S. 34), auch sein Neffe genannt wird (S. 36)
- 30 und als Bibelübersetzer von R. Eliser und R. Josua mit den Worten des 45. Psalms geehrt wurde (*ישיבה בבני ארם*). Einzelne Stellen werden in jüd. Schriften von ihm angeführt (Gen 17, 1; Lev 19, 20. 23, 40; Esth. 1, 6; Prov. 18, 21. 25, 11; Jes 3, 20; Ez 16, 10. 23, 43; Dan 5, 5. 8, 13).

- Mit diesen Nachrichten von einem kaiserlichen Prinzen, der Christ und Jude wurde,
- 35 kombinierte Lagarde die der Clementina von dem kaiserl. Prinzen, der in Caesarea Stratonis an eine jüdische Profelytin verkauft, Aquila genannt, Schüler des Simon Magus und dann Christ wird, und diejenigen des Sueton und Dio von Domitilla, welche Domitian nach Pontia (oder Pandataria) gegenüber von Sinuessa verbannt, während er ihre Kinder adoptiert. Die Sache ist noch nicht klar, so wenig wie sich zu
- 40 diesen Nachrichten die jüdischen Überlieferungen über Onkelos den Neffen des Titus verhalten.

- Die Übersetzung des A. ist wegen ihrer Buchstäblichkeit als Zeugnis für die jüdische Exegese von großem Wert und zeigt, daß selbst in der Schule, welcher unser massoretischer Text entstammt, dieser im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts noch nicht
- 45 in allen Einzelheiten feststand. Mit Recht stellte Origenes in der Hexapla sie neben den hebräischen Text. Nach Hieronymus fertigte A., was die erhaltenen Fragmente bestätigen, *secundam editionem quam Hebraei η κατ ακουσειαν* nominant. Justinian gestattete in der Novelle 146 ihren Gebrauch in den jüdischen Synagogen. Ihre Fragmente hat mit den übrigen Fragmenten der Hexapla zuerst van Driesche zu den
- 50 Psalmen zu sammeln angefangen (in *Psalmos Davidis vett. interpretum quae extant fragmenta*. Antv. Plantin. 1581, „ein unbeschreiblich seltenes Buch“ Lagarde); dann sammelten sie die Mitarbeiter an der Sixtina (Petrus Morinus, Flaminius Nobilius) 1586/88; weiter der eben genannte Druisius (Arnhemiae 1622 4°), Bos 1709 (in seiner *Septuaginta-Ausgabe*), vor allem Montfaucon 1713 (Orig. Hexaplorum
- 55 quae supersunt 2 Bde; in MSG nachgedruckt, von C. F. Bahrdt 1769/70 in Auszug gebracht). Nach kleineren Arbeiten von Scharfenberg, Doederlein, Matthaei, Schleusner, Spohn und dem großen Kollationswerk von Holmes-Parsons, erwarb sich Fred. Fiedl das Verdienst, aus Hdlj., Kirchenvätern und vor allem aus der syrischen Übersetzung des Paul v. Tella — s. sein *Otium Norvicense* [I] sive tentamen de reliquiis
- 60 Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis, Dxf. 1864 4° — alles zu sammeln, was von der großen Polyglottenbibel des Origenes

vorhanden war. Im Sept. 1864 veröffentlichte er seine Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt. Die Jahreszahl 75 trägt das von der Oxford University Press übernommene Werk, das von 1867 ab in 5 Teilen erschien (jetzt in 2 Bdn CI. 806 und 1036 + 77 Seiten (Auctarium) 4^o, f. ThLZ 1876 Sp. 179—183); vgl. über Field jetzt J. S. Burn, Expository Times, Jan. 1897 (I).

Verhältnismäßig wenig ist seither hinzugekommen. Lagarde hat in Prætermissorum libri duo 1879, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque 1880, Bibliotheca Syriaca 1892 gesammelt, was außerhalb des codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus von der Arbeit des Paul von Tella erhalten ist, Ceriani die photolithographische Ausgabe des letzteren besorgt (f. u.); Witra hat in den Analecta Sacra, Erich Klostermann in den Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik Nachträge geliefert; in neuer veröffentlichten Texten finden sich solche z. B. bei Hieronymus zu den Psalmen (Anecdota Maredsolana III, 1. 1895). G. Kerber hat „Syrohexaplarische Fragmente zu Le und Dt aus Bar-Hebraeus gesammelt (ZatW 16. 1896, 249—264). Vor allem ist der Codex Marchalianus (f. o.) photographiert worden und auch vom Sarravianus ein gleiches zu berichten. (Codices graeci et latini photogr. depicti duce G. N. Du Rien t. I. Leiden 1897.) Eine billige und praktische Ausgabe der Hexapla ist eines der ersten Bedürfnisse der alttestl. Exegese.

Symmachus. Litteratur, von Trenäus abgesehen, wie bei Aquila; Car. Aug. Thiem, 20 pro puritate Symmachi dissert. Lips. 1755 4^o; Gio. Mercati, l'età di Simmaco interprete et S. Epiphano, Modena 1892 (Friburgo 1893).

Neben Aquila stellte Origenes die Übersetzung des S. Dieser war nach Epiphanius ein Samaritaner, των παρ αυτοις σοφων, der aus getränktem Ehrgeiz zum Judentum überging und seine Übersetzung προς διατροφην των παρα Σαμαρειταις ερηνητων verfasste. Nach den gewöhnlichen Texten des Epiphanius lebte er unter Severus, nach dem von Lagarde (Symm. II) befolgten syrischen unter Verus d. h. Marc Aurel, 161—180. Ohne diese Lesart zu kennen hat Mercati (f. o.) den Nachweis unternommen, dass Simmaco tradusse in Greco la Bibbia sotto M. Aurelio il filosofo. Im Talmud kommt ein שמואל ben Josef, Schüler des R. Meir vor, mit welchem Geiger 30 (Jüd. ZfW I, 1862. 62—64) unsern Bibelübersetzer identifizieren möchte. Nach Eusebius hat Origenes seine Übersetzung mit andern seiner exegetischen Schriften, namentlich eine Erklärung des Matthäus, von einer gewissen Juliane bekommen — spätere machen aus ihr eine Jungfrau oder Wittwe —, die sie von Symmachus selbst erhalten hatte. Im 16. Jahrh. existierten sie noch bei Konstantinopel (f. PRC² 15, 193, Anm. und 35 Rih. Förster, de antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio. Rostochii 1877 4^o [Gratulationschrift für Tübingen], Zahn, ThLZ 1893, 43; Bratke, Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel, ebenda 1894, 4). Nach Waldenaer ist er castigatissimus, nach Montfaucon ist seine Arbeit clarissima et elegantissima omnium, Hieronymus, der ihm manchmal folgte, führt 40 zu 3 Stellen Jer 20, 2. 3. 33, 20; Nah 3, 1 auch von S eine secunda editio an, von der auch sonst einige Spuren vorzukommen scheinen, wenn sich dieselben nicht daraus erklären, daß S an einzelnen Stellen eine doppelte Übersetzung zur Wahl gestellt hatte.

Theodotion war nach Trenäus, der den Symmachus nicht kennt, von Ephesus, nach Epiphanius, der ihn mit Symmachus fast gleichzeitig sein läßt, ein von Marcion 45 aus zum Judentum übergetretener Pontier, seine Arbeit wesentlich eine Revision der Septuaginta, daher sie von Origenes in seiner Polylotte hinter diese gestellt und zur Ergänzung der Lücken benutzt wurde, die er bei Vergleichung der LXX mit dem hebr. Text wahrnahm. Vgl. I Sa 17, 12 ff.; Jer 33, 14—26. 39, 4—13. Für das Buch Daniel ist seine Übersetzung in der Kirche an die Stelle der älteren getreten Bd I, 50 631, 33. 632, 27. 633, 47. 639, 35. 640, 9. Nach den bei Field erhaltenen Proben hat er viele hebräische Ausdrücke beibehalten. Daß sein Name dasselbe bedeutet wie der des Targumisten Jonathan ist zufällig.

Die Nennung eines Übersetzers עבד neben diesen dreien, in einer syrischen Quelle (bei Land, anecdota syriaca III) wird wohl auf ein Schreibversehen für Ebnionites (Ebnionaios) zurückgehen, was Symmachus nach einer Angabe gewesen sein soll (E. Nestle, ThStR 1879, 4).

Zu diesen 3, die alexandrinische eingeschlossen, 4 Übersetzungen, welche das ganze AT. umfaßten, gelang es Origenes für einzelne Bücher noch eine fünfte, sechste, ja

siebente Übersetzung aufzufinden, und so seine Hexapla zu einer Heptapla (4 Reg. 16, 2) ja zu einem *ὀκταβέβδον* (Hiob und Psalmen) zu gestalten.

- Die Quinta (E') fand er nach Eusj. und Hier. in Nicopolis bei Altium, nach Epiphanius im 7. Jahre des Caracalla mit andern hebr. und griech. Büchern in Fässern in Jericho, und die 6. in Nicopolis. Zu den Psalmen war noch eine siebente da, obwohl der Name Enneapla sich nicht findet. Welche Bücher diese Übersetzungen umfaßten ist nicht sicher; Field glaubt Spuren der fünften auch zum Pentateuch gefunden zu haben, zu welchem kein Kirchenlehrer sie nennt (Gen 6, 3. 34, 15. 35, 19; Le 11, 31). Jedenfalls standen IV Reg, Hiob, Ps, Prov., Cant., von den Propheten vor allem 10 Hosea in der fünften; Spuren der Sexta (ς') nach Field zu Ex 7, 9; 3 Reg 14, 23; sicher Hiob, Ps, Ct, Amos; bes. Hab. III (f. Klostermann, Analecta). Aus der fünften ist sprachlich interessant Ps 8, 5 *ο κατ ανδρα* = *וְאִישׁ*, was neben andern Kennzeichen auf christlichen Ursprung dieser Übersetzung führen dürfte.

- Über τὸ Σαμαριτικόν, eine angebliche griechische Übersetzung des samaritanischen 15 Targums f. u. „Samaritanisch“.

Anhangsweise ist der um ein Jahrtausend jüngere Graecus Venetus zu nennen.

- Zuerst im Katalog der Marciana von 1740 erwähnt, mit großen Hoffnungen begrüßt, teils von Villosion 1784, teils von Ammon 1790/91, von beiden in sehr ungenügender Weise herausgegeben, in abschließender von D. von Gebhardt: Graecus 20 Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Thronorum, Danielis versio graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit Osc. G. Praefatus est Fr. Delitzsch. Cum imagine duplicis scripturae codicis lithogr. Leipzig 1875. LXX, 592, f. W. Baudissin, ThLZ 1876, 4.

- Bis Ex 7, 26 scheint die Hdb. Autograph des Übersetzers, der Ende des 14. Jahrhunderts gelebt haben muß; Delitzsch möchte ihn mit einem Juden Elisseus am Hofe Murads I. in Prusa und Adrianopel identifizieren. Die aram. Stücke des Daniel über- 25 setzte er zum Unterschied von den hebr. in dorischen Dialekt. Das Griechische beherrschte er in hohem Maße. v. Gebhardt hält ihn für einen Proselyten; *עֲרַבִּי* (Ex 22, 2) 30 giebt er durch *ὀρωτις* wieder; ebenso oder mit *ὀρωτοργός, οὐρωτις* das Tetragramm, das er also auch schon als Causativ erklärte. Für die Geschichte der Exegese und Philologie bleibt die Übersetzung interessant; textkritische Bedeutung, um welcher willen die alten griechischen Übersetzungen uns so wertvoll sind, hat sie keine. Ebenso wenig die griechischen Umdichtungen biblischer Stücke, wie sie zu verschiedenen Zeiten versucht wurden. 35 z. B. von Apollinaris in seiner *μεταφρασις εἰς τον ψαλτηρα* (Bd I, 671, 18. 672, 49), oder in der späteren Humanistenzeit, daher sie hier übergangen werden können; ebenso auch die von Sophronius unternommene Übertragung der hieronymischen Übersetzung der Psalmen und Propheten (Hier. Lib. 2. Apol. adv. Ruff.) oder der griechische Teil der Konstantinopolitaner Pentateuchpolyglotte von 1547, dessen Neu- 40 herausgabe bevorsteht (Les cinq livres de la loi [Le Pentateuque] Traduction en Néo-Grec publ. en caractères Hébraïques à Constantinople en 1547, transcrit et pourvue d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-similé par D. C. Hesselting. Leide 1897).

- Von der großen Oxfordser Konkordanz erschien soeben Part. VI. *Πρός-ὀχρίασις*. 45 Der bibliographische Titel wird künftig heißen: A Concordance of the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books by the late Edwin Hatch MA., DD., and Henry A. Redpath, M.A. assisted by other Scholars. Oxford, at the Clarendon Press 1897. gr. 4° Vol. I. A—I VI S. 1—696. Vol. II. K—Ω S. 697—1504.

- [Zu S. 15, 55 ergänze S. Omont, Mss. grecs des bibl. de Suisse, 1886, p. 56; Delisle, Mém. de paléogr. p. 150 (Psalt. S. Martini Tornacensis, Bibl. nat. n. acq. lat. 2195 f.)]. Eb. Rette.

2. Lateinische Bibelübersetzungen.

- Es wird berechtigt sein, auf die griechischen Übersetzungen des A.T.s die lateinischen Bibelübersetzungen folgen zu lassen, wie dies auch der Katalog des britischen Museums thut.

Trotz allen Forschungen der Neuzeit liegt Ursprung und älteste Geschichte der lateinischen Bibel noch im Dunkel. Dies ist begreiflich, wenn es war, wie Augustin sagt: *qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari (de doctr. chr. 2, 11);* wenn also mit demselben Kirchenlehrer eine ursprüngliche latinorum interpretum infinita varietas, eine interpretum numerositas (2, 14) anzunehmen ist. Augustin führt auch zu vielen Bibelstellen Verschiedenheiten der Hbfl. seiner Zeit an; z. B. zu Jes 7, 9 intelligetis — permanebitis, Sap. 4, 3 vitulamina — plantationes, Ps 6, 2 varie codices habent: furor — indignatio — bilis, 7, 13 in aliis exemplaribus pro eo quod est „gladium suum vibrabit“ „frameam suam splendidificabit“ positum est; 13, 4 zu veloces pedes eorum: quidam codices habent: „acuti pedes eorum“; οξυς enim et acutum apud Graecos et velocem significat: ille ergo vidit sententiam qui transtulit „veloces“; 77, 46 rubigo — aericulum — caniculum, Sirach 34, 30/1. Dies scheint bestätigt zu werden durch den Textbestand, der in den Citaten der verschiedenen Kirchenväter und in den erhaltenen Bibel-Hbfl. noch heute vorliegt, namentlich beim N. T. Als Probe des letzteren diene Mt 24, 4. 5. 11. 13. Für diese Stelle haben wir außer der Ausgabe des Hieronymus 8 lateinische Handschriften, die in der biblischen Textkritik mit den Buchstaben abcdef ff, r bezeichnet werden. Nach den Worten et factum est dum, die allen Zeugen gemeinsam sind, gehen sie in folgende Gruppen auseinander:

1. stupere ac, mente consternatae essent b vg, m. c. sunt er, mente contristarentur ff, aporiarentur d, haesitarent f;
2. de hoc act, de facto b, de eo d, de isto e ff, r vg;
3. ecce acdf ff, vg, et ecce ber;
4. viri duo af, duo viri bede ff, vg;
5. adstiterunt afr, astiterunt c, adsisterunt d, steterunt be vg;
6. iuxta illas af, secus illas bce vg, eis d, sicut illas ff, illis r;
7. in veste fulgenti af vg; in v. fulgente beer, in amictu scoruscanti d; in veste splendida ff;
8. timore autem adprehensae inclinantes faciem ad terram a, cum timeant autem et declinent vultum in terram bef ff, r vg, contritae autem inclinaverunt faciem in terram c, in timore autem factae inclinaverunt vultus suos in terra d, et timidae factae declinaverunt vultum in terram r; etc. etc.

(11.) illis a, ante illos b ff, vg, a pud illos e, in conspectu eorum d, coram illis f;

(13.) stadios habentem LX ab hierusalum a, quod aberat stadia sex. ab hierus. br, quod adest ab ierosolymis stadia sex. c, iter habentis stadios sex. ab hierus. d, quod est ab hierosol. stadia septem e, quod aberat spatio stadiorum LX ab hierus. f, ff, quod erat in spatio stad. sexag. ab hierus. vg;

(13.) ammaus a ff, cleofas et ammaus b, emmaus cf vg ulammaus d ammaus et cleopas e, amaus r.

Also fast buchstäblich wie Hieronymus einmal sagt tot exemplaria, quot codices. Nehmen wir noch hinzu, daß diese Verschiedenheiten der lat. Hbfl. nicht einfache Übersetzungsverschiedenheiten sind, sondern verschiedene griechische Texte voraussetzen (περι τουτου — π. αυτου, ιδου — και ιδου, ανδρες δυο — δυο ανδρ., επιστησαν — λαριστηχεισαν, εξηκοντα — εκατον εξηκοντα, η ονομα — ονοματι, so scheint an einer ursprünglichen Mehrheit (wenn auch keineswegs Vielheit) der lat. Übersetzer, wenigstens für das N. T., nicht gezweifelt werden zu können. Nichtsdestoweniger redet Hieronymus meist nur von einer einzigen Übersetzung, die er als die vulgata editio, antiqua translatio seiner eigenen Arbeit entgegenstellt, doch siehe praef. ad. Jes.: isti [Latini] saltem unum [= Hieronymum] post priores habere dignentur interpretem, und gerade einzelne der vorstehenden Varianten können lehren, wie eine aus der andern entstehen kann, indem es ging, wie Hieronymus sagt: a vitiosis interpretibus male edita a praesumptoribus imperitis emendata perversius, a librariis dormitantibus aut addita aut mutata. Beispielsweise giebt schon Ambrosius den zwei Jüngern von Emmaus regelmäßig den Namen Ammaon et Cleopas. Wie ist das möglich? Was ein alter Übersetzer in seinem griech. Text statt des unmissverständlichen η ονομα so wie

noch heute D hat, *ovovant*, so konnte er das „mit Namen Emmaus“ statt auf den Flecken auf das Subjekt des Satzes „es gingen zwei“ beziehen; er oder ein anderer trug dann aus B. 18 den Namen Cleophas schon hier ein (Emmaus und Cleophas), ein Dritter setzte ihn schon vor Emmaus, und die Verwirrung war fertig. Dieser Verwirrung innerhalb der lateinischen Bibel ein Ziel zu setzen, war die Arbeit des Hieronymus bestimmt und so hat die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzungen

- a) die lateinische Bibel vor Hieronymus,
 - b) die lateinische Bibel des Hieronymus
- zu behandeln, und bei der letzteren ihre Geschichte bis Karl dem Großen und während des Mittelalters bis Gutenberg einerseits, andererseits die Geschichte des gedruckten Textes bis Trient, und von da bis zur Neuzeit zu unterscheiden, endlich
- c) die von ihr unabhängigen Übersetzungen, namentlich der Protestanten, anzureihen.

a) Die lateinische Bibel vor Hieronymus. — Literatur: Leo Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Gesch. der b. Schrift, München 1879, VIII, 135, 4^o (s. dazu v. Gebhardt, *ThBZ* 1879, 4; Wordsworth, the *Academy* 26. April 1879; J. N. Litt, Zur Abwehr *NBbbBb* u. S. 119/120, 1879, 425—438); F. Corssen, Die vermeintliche „Itala“ und die Bibelübersetzung des Hieronymus *SpTh* 7, 1881, 507—519; W. Weißbrodt, *commentatio de versionibus scripturae sacrae latinis observationes miscellae, Pars I*, Braunsberg, Progr. 1887, 18 S.; Hugo Linde, Studien zur Itala, Breslau 1889 (Progr. Elisabeth.-Gymn.), vgl. *Wobonski, Arch. f. lat. Lexik.* 6, 1. 2; F. Corssen, *ThBZ* 1889, 39 (betrifft S. 3—24 *Apocal.*, S. 24 bis 27, cod. *essorianus*); Fr. Zimmer, Der Galaterbrief im altlat. Text, Stud. und Sitzg., Ostpreuß. 1887; derselbe Ein Blick in die Entwicklungsgeschichte der Itala, *ThStR* 1889, 2, 331/355. Die Arbeiten von Köhler u. s. u.; die neuestamentlichen Einleitungen, bes. Gregory und Scrivener. Die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzungen *Vulgata* und *Itala* war eine der Detailstudien von Goethes Entel; s. Graf Göza Ruon, *Erinnerungen an Goethes Entel*, Allg. Zeit. 1888, 84. Weis.

1. Name. Sämtliche Überreste der lat. Bibel aus der Zeit vor Hier. pflegte man bis vor kurzem unter dem Namen der *Itala* zusammenzufassen, dann ist die Bezeichnung vorhieronymianisch, jedenfalls besser vorhieronymisch aufgenommen, in neuester Zeit namentlich in England die Benennung „*altlateinisch*“, der *Alt-Lateiner*, the *old latin*, beliebt geworden. Der Name „*Altlateiner*“ ist nur insofern ungeschickt, als man unter dem *Neulateinischen* sonst allgemein das *Lateinische* der Renaissance versteht, soll aber der Kürze wegen beibehalten werden. Die frühere Benennung *Itala* geht auf eine einjige Stelle des Augustin zurück. Nachdem er den Grundsatz aufgestellt ut emendatis (sc. *codicibus*) non emendati cedant ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes, fährt er de *doctr. chr.* 2, 14. 15 fort: in *ipsis* autem interpretationibus *Itala* ceteris praefatur, nam est verborum tenacior eum perspicuitate sententiae. Damit stellt er unstreitig eine einzelne lateinische Übersetzung andern gegenüber und deshalb ist es doppelt unrichtig, die Gesamtheit der lat. Bibeltexte älterer Zeit unter diesem Namen zusammenzufassen. Aber was ist nach Augustins Sinn unter dieser *Itala* zu verstehen? Man wollte korrigieren, weil *Italus* als dichterisches Adjektiv auffalle: *illa* ceteris praefatur, quae est... Casley, Bentley, Corssen (*SpTh* 7, 507; *Strad.* Einl. 188); bestechender ist die Korrektur *usitata* (Potter, Marss, Eichhorn), weil Augustin (de *cons. II*, 128) ausdrücklich die *codices ecclesiasticos* interpretationis *usitatae* preist. Aber *itala* findet sich in Prosa schon bei Plinius (n. h. 1, 54 *Italum mare*), Arnobius (*res Italiae, sermo Italus*) und bei Augustin selbst (*montes Italos, oleam Italam, Italiae gentes*, s. Kenrick, *Theological Review* 1874, July; *Wommjen, Römische Geschichte* 5^o, 657; Wölfflin, *SMW* 1893, 2, 256), der außerdem zu *Eccli* 34, 30 *codices plurimos* von *codices afros* unterscheidet. Er muß also eine in Italien d. h. nach dem damaligen Sprachgebrauch wohl im nördlichen Teil der Halbinsel, genauer gesprochen in der politischen Diöcese Italien gebrauchte und von dorthier nach Afrika gelommene Übersetzung gemeint haben. Welche war oder ist das? Isidor von Sevilla verstand im 7. Jahrhundert darunter offenbar die Arbeit des Hieronymus, die jetzt sogenannte *Vulgata*, zu welcher nach dem bisherigen Sprachgebrauch die *Itala* gerade einen Gegensatz bilden soll, denn *Etym.* 6, 4 sagt er von ihm: *Presbyter quoque Hieronymus trium linguarum peritus ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit, cuius interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior atque utpote a Christiano inter-*

prete verior. Ähnlich Walafrib Strabo praef. glossae ordin. C. A. Brentner erneuerte in einer Diss. de vi quam antiquissimae versiones, quae extant latinae, in crisin evang. IV habeant (Merseb. 1824, 8°) diese Ansicht, die nach Tritsch'scher Urteil (PNE⁷ 8,440) aller Geschichte widerspricht. Auch Ed. Reuß hat schon 1860 (Geschichte der h. Schriften des N.T.s⁷ 436) gefragt: Wäre es denn ganz unmöglich, daß jene Phrase des Augustinus, um 397 geschrieben, bereits Rücksicht auf eine Arbeit des Hieronymus nahm und zwar die hexaplarische? Neuestens hat F. C. Burkitt (The Old Latin and the Itala, Cambridge 1896, Texts and Studies IV, 3), ohne Benther oder Reuß zu kennen, diese Ansicht mit aller Entschiedenheit erneuert und mit so beachtenswerten Gründen unterstützt, daß Th. Zahn (ThWBl 1896, 31) erklärte: ich wüßte der These B.s überhaupt vorläufig nichts entgegenzusetzen; auch Samuel Berger (Bulletin Critique 1896 Nr. 25) hat sie nicht für unmöglich erklärt. Doch J. G. Mercati, Rivista bibliografica Italiana Firenze I, 257—262 10. Nov. 96. Bei der Arbeit des Hieronymus ist darauf zurückzukommen. Hier war die Stelle nur zu erörtern, um die Unrichtigkeit des bisherigen Sprachgebrauchs darzutun. Letztere ergibt sich auch aus dem, was wir über die Heimat der ältesten lateinischen Bibelübersetzungen anzunehmen haben.

2. Die Heimat der ältesten lateinischen Bibel. Früher sah man ohne weiteres Italien und speziell Rom als Heimat der lateinischen Bibel an; man vergleiche schon die Bemerkungen hinter dem Martusevangelium in griechischen und syrischen Handschriften, wonach dasselbe „*ἠομαιον εν ρωμη*“, quod locutus est Latine Romae, 10 Jahre nach der Himmelfahrt entstanden sein soll. (Über das Lateinische im N.T. bes. in Marcus J. Phil. Schaff, a companion to the Greek Testament⁴ p. 35, der außer 40 lateinischen Personen u. 7 Ortsnamen 31 Latinismen aufzählt, assarium, denarium, centurio, census, quadrans, colonia, custodia u. f. w.). Später sah man, daß wie Rom damals wesentlich eine Graeca urbs war, so auch die Verhältnisse der ältesten Christengemeinde dort nicht sofort eine lateinische Bibelübersetzung nötig machten.

Wie der Brief des Paulus nach Rom griechisch ist, so auch der von dort ausgehende des Clemens; die Namen der aus der römischen Gemeinde bekannten Glieder sind vielfach griechisch; vor Tertullian nennt Hieronymus nur den römischen Bischof Viktor und den römischen Senator Apollonius als lateinisch Schreibende (J. C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel Band 3 [1875] 285. 451).

Anders lag es in Afrika, namentlich in Karthago, wo das Lateinische nicht bloß die amtliche, sondern auch die herrschende Sprache wurde und das Punische mehr und mehr verdrängte (Plin. hist. nat. 18, 3, 22). Sicher ist, daß sich in Afrika die lateinische Kirchensprache ausgebildet hat, und dies wird wie anderswo an der Hand der Bibel gesehen sein; auch der Sprachcharakter der ältesten noch erhaltenen Stücke der lateinischen Bibel scheint uns dorthin zu weisen. Andererseits ist zugeben, daß wir die damalige Volkssprache wesentlich nur aus afrikanischen Schriftstellern kennen und Erscheinungen, die wir jetzt als Afrismen betrachten, auch an anderen Orten des lateinischen Sprachgebiets in der lingua rustica zu Hause gewesen sein können. Denn das ist keine Frage, daß es wesentlich die Sprache des Volks gewesen ist, in welcher auch hier das Evangelium verkündigt wurde, so daß schon Kirchenväter wie Ambrosius zu R. 2, 42 und Arnob. 5, 19 Ursache hatten und Gründe suchten und fanden, sich darüber zu trösten.

Die reichsten Sammlungen bietet Hensch († 5. Nov. 1888), Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und lat. Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache erläutert, Marburg 1869. Zweite berichtigte und vermehrte Ausgabe 1875 (nur Titel mit Vorwort und Anhang S. 511—526 neu); derselbe, in den „Studien zur Itala“, ZwTb 1875, 425. 1876, 287. 397. 1881, 198; derselbe, Zur vulgären und biblischen Latinität (Z. f. österr. Gymn. 30 S. 11, 1879, 806—811; Ph. Thielmann, Lexicographisches aus dem Bibellatein (Arch. für Lat. Gr. und Lex. 1884, 68—81); ders., Ueber die Benennung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen Philologus 42, 319, 370; Gust. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins bis auf Augustinus — Hieronymus, Breslau Heft 1, 1879, 2, 1881 (aus älterer Zeit. Von früheren Schriften vgl. Alberici Gentilis de latinitate veteris bibliorum versionis male accensata dissertatio ad Robertum F., Helmstadii 1674 und Augustinus Maria de Monte Savonensis, commentatio de quibusdam saerae scripturae locutionibus (ed. J. Exh. Kapp, Lipsiae 1723); vgl. darüber Franz Karl Alter in einem Brief an

- Prof. Paulus in Jena (Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur 1791).
 Joh. Casp. Löfcher, de patrum Africanorum meritis singularibus libri II, Roch-
 litii 1722); Paul Monceaux, Les Africains, étude sur la littérature latine d'Afrique.
 (Journal des Savants 1895, 35—46 von Gaston Boissier). Einzelnes: Fr. Taper
 5 Cooper, Word formation in the Roman sermo plebeius, an historical study on the
 development of vocabulary in vulgar and late Latin, with special reference to the
 Romance Languages, Boston and London 1895 (vgl. P. Geier, Berl. Phil. WS 1896, 38;
 Itala und Vulgata leider nicht berücksichtigt); H. Blase, Geschichte des Irrealis im Lateinischen,
 zugleich ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins, Erlangen 1888: über
 10 ihre Vorliebe für altertümlische Wörter und Wendungen s. Göß über Dunkel- und Geheim-
 sprachen im späten und mittelalterlichen Latein NSB 1896, 65. Aufsätze und Mitteilungen
 in Bösl'sins Archiv für lateinische Lexikographie. Ueber die römische Litteratur jener Zeit bes.
 Schanz, 3. Teil 1896 (München, Bek. 21. Halbband). C. Weyman, Jahresbericht über die
 christlich-lateinische Litteratur von 1886/87 bis Ende 1894. Aus den Jahresberichten über
 15 die Fortschr. der klass. Altert.-Wissensch., Berlin, Calvary 1896, 64 S. — E. Ehrlich, Beiträ-
 ge zur Latinität der Itala, Nachl. Realschule. Progr. 1895, 36 S. 4°.; Hauschild, Einige
 sichere Kennzeichen des afrikanischen Latein. Berichte des freien deutschen Hochlitz (Frank-
 furt) 1889, Heft 3. u. 4. S. 347—350; H. Rönisch, Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen
 nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft in seinen Collectanea philologa
 20 (Bremen 1891) S. 1—20.

Neben der afrikanischen Grundlage glauben aber neuere Forscher vor allem beim
 NL., aber auch beim AL., ein entschieden europäisches Element in diesen Texten er-
 kennen zu sollen, und es ist Sitte geworden, eine afrikanische und europäische Textgestalt
 zu unterscheiden. Zumal für das AL. müssen aber noch viel mehr Texte zugänglich
 25 sein, ehe an eine definitive Klassifikation gedacht werden kann. Da die alten Übersetzungen
 vom 5. Jahrhundert ab neben der neuen des Hieronymus mehr und mehr außer Ge-
 brauch kamen, sind sie uns in verhältnismäßig wenig Handschriften, dafür allerdings
 meist in alten, häufig nur durch Palimpseste erhalten.

3. Die gedruckten Stücke des Vetus Latinus zum AL. Mit großem Fleiß
 30 haben die Mitglieder der päpstlichen Kommission unter Sixtus V. und seinen Vorgängern,
 namentlich Petrus Morinus, Antonius Agellius, Valius Malverda, aus den lateinischen Kirchen-
 vättern die Citate zusammengetragen, welche Flaminius Nobilius zu der S. 5, 41 ge-
 nannten Ausgabe des Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum er-
 gänzte. Über ihre Wiederholungen ebenda 44. Es liegt auf der Hand, daß diese
 35 Mosaisarbeit nicht genügen konnte. Eine solide Grundlage für das AL. und NL. hat
 erst der Mauriner Petrus Sabatier geschaffen, durch das große, heute noch unent-
 behrliche, von den Antiquaren mit 300 bis 500 M. angelegte Werk:

Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae s. vetus italica et ceterae
 quaecunq; in codicibus manuscriptoris et antiquorum libris reperiri potue-
 40 runt: opera et studio P. S., o. s. Bened. e congr. S. Mauri Remis, (= Reims,
 Romae bei (Tischendorf-)Gregory 3, 1350 ist Druckfehler wie die Jahreszahl 1713—19)
 1739—1749 Folio, mit neuem Titel: Parisiis, Franc. Didot, 1751. Die beiden
 ersten Bände enthalten das AL., der dritte das Neue. Eine Neubearbeitung dieses Werks
 45 ist dringend nötig; sie könnte manches Unnötige ausscheiden, müßte vieles genauer geben,
 als Sabatier gethan hat. Das Verdienst, für mehr als hundert Jahre die Grundlage
 geschaffen zu haben, bleibt ihm.

Vor Sabatier sind — vom Psalter abgesehen — noch folgende Veröffentlichungen
 zu nennen:

J. M. Carus (Tommasi), Sacrorum Bibliorum iuxta editionem seu LXX inter-
 50 pretum seu B. Hieronymi veteres tituli sive capitula et stichometriae ex maiore
 parte ante annos mille in Occidente usitata. 2 tomi in 1 vol., Romae 1688, 4°
 (enthält Baruch), 2. verb. Aufl. in Thomasiai Opp. ed. Vezzosi I, Romae 1747;
 Ecclesiastes ex vers. Itala cum notis Bossueti, Par. 1693.

Was seither an Textespublikationen hinzugekommen, für das AL. (in Chronolo-
 55 gischer Ordnung) hier zusammenzustellen, scheint um so nötiger, als z. B. Wellhausen
 in seiner Neubearbeitung von Bleek⁴ 553 sich mit der Nennung von Sabatier und der
 Bemerkung begnügt, daß man jetzt eifrig dabei sei, die Sammlung zu vermehren (ähn-
 lich Cornill⁴ S. 337).

a) Friedericus Münter, Fragmenta versionis antiquae latinae antehiero-
 60 nymianae prophetarum Jeremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae e codice re-
 scripto bibliothecae universitatis Wirceburgensis Programma, Hafniae 1819,

- 44 S. 4° (auch in Miscell. Hafn. I, 1, 81 ff.). b) Am. Peyron, M. T. Ciceronis orationum pro Scauro fragmenta . . . inedita, Stuttg. et Tüb. 1824, 4°, enthält p. 73—117. 2 Mat aus cod. Ambr. E. 26 Inf. c) Jos. ab Eichenfeld et Steph. Endlicher, Analecta grammatica maximam partem anecdota, Vindob. 1837. d) Ferd. Flor. Fleck, Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland u., 2. Bd. 3. Abt., Leipzig 1837, S. XIII u. 205 f.; ebenda S. 337 ff. Fragmenta italae vetustissimae V. T. e codice reg. Armamentarii parisiensis (Cantica: Dt 32, Hab 3, 1 Sa 2, Jes 26, Dan 3). e) Fridemar Mone, de libris palimpsestis (Karlsruhe 1855) S. 49—51. f) Ernestus Ranke, fragmenta versionis latinae antehieronymianae prophetarum Hoseae, Amosi et Michae e codice Fuldensi eruit atque adnotationibus instruxit E. R. Accedit tabula lapidi incisa, Marburgi 1856, 4°, IV. 52 S. g) Derselbe, fr. v. l. a. proph. Hos., Am., Michae, aliorum e codice manuscripto er. atq. a. instr. Fasc. II. ibid. 1858, 125 S. 4°. [= Progr. fasc. II 1857, 52 S., fasc. III 1858, 68 S.] (I und II wird von einigen, Vogel S. 6, Hartwig, Tabellen S. 9 als „Marburg 1860“ citiert); ThStR 1857, 400—422. h) Derselbe, Bericht über Auffindung von Resten eines Itala-codex aus dem V. Jahrhundert nebst einem Facsimile. ThStR 1858, 2, 301 ff. i) C. Vercellone, Variae lectiones vulgatae latinae Bibliorum editionis, Romae vol. I 1860 p. 183. 307. 586, II 1862 p. 78. k) Derselbe, Frammenti dell' antica Itala scoperti in un codice Vaticano in: Dissertazioni Accademiche, Roma 1864. l) Hen. Fr. Const. Tischendorf, Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata. Editio repetita, emendata, aucta, Lipsiae 1861, 4° (1855): XXIX Fragmenta Itala capp. 17 et 47 prophetae Jeremiae e cod. palimps. Sangallensi proferuntur p. 231 sq. m) O. F. Frisch, Liber Judicum secundum LXX, Turici 1867. n) Albrecht Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung. Zwei handschriftliche Fragmente aus dem Buche des Esaiel und aus den Sprichwörtern Salomos zum ersten Male herausgegeben. Mit einer lithographirten Tafel, Wien 1868, 99 S. o) E. Ranke, Fragmenta versionis sacrarum scripturarum latinae antehieronymianae e codice manuscripto eruta atque adnotationibus criticis instructa. Editio libri repetita, cui accedit appendix, Vindobonae 1868, 4° (Appendix, qua fragmenta ab Alberto Vogel edita ad modum codicis proponuntur notisque criticis illustrantur. 32 S. 4° 1 Tafel). p) Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiensis conservato nunc primum typis edita, Londini 1868, gr. 4 (auch Ex. in Folio). Mit 1 Taf. IV. 160 S., vgl. S. Rönisch, JfwTh 1871. 2; Reusch, ThStR 1870, 32—47 f. u.) q) E. Ranke, Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta e codd. rescriptis eruit, edidit, explicuit. Accedunt duae tabulae photolithographicae, Vindob. 1871, 4°, 432 S., vgl. Reusch, die Würzburger Italafragmente, ThStR 1872, 3; Rönisch, ZCBi 1872, 15, JfwTh 72, 3. r) v. Mühlstedt, Über den Kirchenschatz des Stifts Quedlinburg. Nebst einigen Nachrichten von . . . einem dorthier stammenden Italafragment: in Zeitschrift des Harzvereins Bd 7, 1874, S. 210 ff. III. Das Italafragment S. 251 bis 263. Vgl. W. Schum in ThStR 1876, 121 ff. s) [Jos. Haupt] Veteris Antehieronymianae Versionis libri II Regum sive Samuelis fragmenta Vindobonsia (Vindob.) 1877, typis P. Geroldi, 22 S. 2 Tafeln. In: Gratulationschrift für E. v. Birf. t) Z. Hamann, Canticum Moysi ex psalterio quadruplici Salomonis III, Jenae 1874. u) Ulysses Robert, Pentateuchi e codice Lugdunensi versio latina antiquissima. Version latine du Pentateuque antérieure à Saint Jérôme publiée d'après le manuscrit de Lyon. Avec des fac-similés, des observations paléographiques, philologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte, Paris, Didot 1881, 4°, vgl. G. Paris, Journal des savants mai 1883; Ch. Graux, Rev. de phil. 1881, Mai, 276—88, H. d'Arbois de Joubainville, Bibliothèque d'École des Chartes 1881, 2; A. de Barthelémy, Revue des questions historiques, Juillet 1881; L. Duchesne, Bulletin critique 1881, 1. Juillet. Über die Handschrift und ihre Geschichte Niepce, les manuscrits de Lyon et mémoire sur l'un de ces manuscrits, le Pentateuque du VI^e siècle. Accompagné de deux facsimilés par Delisle, Lyon 1879. XV, 190. L. Delisle, Bibliothèque de l'école des chartes t. 39, 421—431. 41, 304 bis 306. Über neu gefundene zu derselben Handschrift gehörige Stücke (Dt, Jos, Ri), die 60

- U. Robert herausgeben soll: Delisle, *Découverte d'une très ancienne version latine de deux livres de la Bible*. Journ. des Sav. 1895 Nov. 702—705.
- v) F. Gustafson, *Fragmenta Veteris Testamenti in latinum conversi e palimpsesto vaticano eruta*. Accedit codicis specimen heliotypicum. Helsingforsiae 1881, 4°. Ex Act. Soc. Scient. Fenn. tom. XII p. 243—267. w) Leo Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum erstenmale veröffentlicht*. Mit einer photo-lithographischen Tafel, München 1883. XXX. 87. 4°. x) Joh. Belsheim, *Palimpsestus Vindobonensis Antiquissimae Veteris Testamenti translationis latinae fragmenta e codice rescripto eruit et primum edidit*. Christianiae 1885, VIII. 51 S. E commentariis theologicis (*Theologisk Tidskrift*) separatim expressit. y) Ern. Ranke, *antiquissimae Veteris Testamenti versionis latinae fragmenta Sturgardiana nuper detecta, quibus accedunt duae tabulae photographicae*, Marburgi 1888 (VIII) 28 S. 4°. (*Gratulationschrift für Bologna*; auch Wien, Braumüller 1888). y) Adalb. Dünning, *Ein neues Fragment des Quedlinburger Itala-Codex, Quedlinburg. Gymn.-Progr.* 1888, 1 Taf. 24° S. 4 (vgl. *ThLZ* 1889, 3, wo im Titel falsch Büning). z) P. de Lagarde, *Mittheilungen* [I], Göttingen 1884, 241—380. Die weisheiten der handschrift von Amiata (Sap. Sal. — 282, *Liber Ecclesiasticus Salomonis* [= *Sirach*] 283—378; vgl. 2 (1887) 189—237) Des Hieronymus Übertragung der griech. Übersetzung des Job. aa) Joh. Belsheim (altlat. Übersetz. von Tobit, Judit, Esther) in *Det Kong. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter* 1892. 63—158. ab) Samuel Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'ancien testament*. Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tome XXXIV, 2^e partie, Paris 1893 (p. 119—152), 38 S. 4° (über Ruth, 1 Rg 2, 3—10, Job, Salomo, Tobit, Judit, Bar., 3 u. 4 Esra, Esther, 1 u. 2 Maf). ac) F. C. Burtt, *The Old Latin and the Itala*, Cambridge 1896 p. 79—82. The St. Gallen fragment of Jeremiah.

Über die lateinischen Texte der Psalmen und Apotryphen f. u. bei Hieronymus und Bd 1, 630, 40—633, 16; zu *Sirach* ergänze C. Douais, *une ancienne version latine de l'Ecclesiastique*, fragment publié pour la 1^{re} fois et accompagné du facs. du MS. visigoth., Paris 1895; zu IV Esra: *The fourth book of Ezra*. The Latin version edited from the mss by the late Prof. R. L. Bensly. With an Introduction by Montague Rhodes James, Cambridge 1895 (*Texts and Studies* III, 2).

Nach der Reihenfolge der biblischen Bücher im einzelnen zusammenzustellen, welche Stücke derselben in den vorgenannten Schriften veröffentlicht sind, muß hier verzichtet werden; die Hauptbfl. sind für

- Pent.: Lugd. (Robert), Wircceb. (Ranke), Frising. (Ziegler).
- 40 Jos, Ri: (Lugd. (Robert). Ruth: Compl. (Berger). Sam u. Rön: Legion. (Berellone, f. u.), Vindob. (Haupt). Esther: Vallie. B 7 (Tommasi, verschwunden), Corb. (Sabatier), Compl., Lyon 356, Monac. 6225, 6239 κ., Bas. 35, Ambros. E 26 inf. Hiob: Turon. (Martianay), Bodl. (Lagarde), Sangall. (Caspari). Psalmen: Lugd., Sangerm. (Sabatier), Paris (Thorpe). Proverbien κ.: Sangall. (Berger).
- 45 Propheten: Wircceb. (Ranke).

An die Textesveröffentlichungen reihen sich die Untersuchungen, namentlich diejenigen über die Frage, welche Texte die einzelnen Kirchenlehrer benützten. Auf der Grenze beider Gebiete steht der dem Augustin zugeschriebene *Liber de divinis scripturis sive speculum* von Mai 1843 in seinem *Spicilegium Romanum* IX, 2. 1—88, dann 1852 in der *Nova Patrum Bibliotheca* I, 2, 1—117, 1887 von F. Weidrich in Bd 12 des CSEL veröffentlicht, in der neuteamentlichen Textkritik mit m bezeichnend. Vgl. darüber Franz Weidrich, *die Bibelegzerpte de divinis scripturis* und die *Itala des h. Augustinus* *SWA* 129. 1893 72 S.; aus älterer Zeit Card. Wiseman, *Two letters on some parts of the controversy concerning 1 John 5, 7, containing also an enquiry into the origin of the first Latin version of scripture, commonly called the Itala* (*Catholic Magazine* for 1832/3, wiederholt in *Essays on Various Subjects* 1853 Bd 1). Interessant ist die Reihenfolge der Bücher in der vom Anonymus benutzten Bibel: *Eccl., Eccl.; Jes, Jer, Bar., Threni*, dann 10 kleine Propheten (*Abdias* und *Jona* fehlen), in der Ordnung *Jos, Am., Ri, Joel*; dann erst *Es Da* (vgl. bei Berger, 60 *histoire* die Nr. 121). Ubrigens betreffen die meisten Untersuchungen das *NT* und

sind erst dort zu nennen. Speziell zum Alten ist zu vergleichen: The Latin Heptateuch . . . critically revised by J. E. B. Mayor. London 1889 p. XXVII. XLIII. Hermann Rönsch, Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian. Vollständiger Text mit kritischen Beigaben. JhJh 1875 S. 86—161. Derselbe über die Genesiscitate in der Leptogenesis (Buch der Jubiläen Leipzig 1874 8° S. 170), die des Richterbuchs in Frißsche dreifacher Ausgabe des Liber Judicum Turici 1867 4° p. 80. Zu den Palmen Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen des A. S. (Göttingen 1885), der zu Ps 1—17 die Citate von 22 Kirchenvätern vorlegte von Ambrosius und Augustinus bis Tertullianus und Victor vitensis. Ph. Thielmann, die lateinische Übersetzung des Buches der Weisheit (Arch. für lat. Lexikogr. 8, 235—277); ders., Die europäischen Bestandteile des lateinischen Sirach ebenda 9, 2. 247—284.

4. „Viel reicheres Material wurde seit Sabatier zum N. ans Licht gefördert,“ konnte Frißsche schon in der 2. Auflage dieses Artikels schreiben. Er zählt dann die bis 1880 in dieser Richtung erschienenen Veröffentlichungen auf. Sie betreffen für die Evv. die Hdsf., die man in der neutestamentlichen Textkritik mit abdesikls(aur oder holm) bezeichnet; für Acta degs, für Paulus dfg gue rr., für die kath. Briefe qs, endlich gh für die Apokalypse. Seither ist vieles hinzugekommen, seither sind aber auch Gregor's Prolegomena zu Tischendorf's editio octava erschienen, die in der 1894 ausgegebenen pars ultima von S. 948—1108 die Versiones Latinae (die Vetus Latina von S. 949—971) behandeln; weiter im gleichen Jahr die vierte von E. Miller herausgegebene Auflage von J. H. A. Scribners Plain Introduction to the Criticism of the New Testament (London, Bell), für welche einer der ersten Arbeiter auf diesem Gebiet H. J. White unter Leitung des Bischofs von Salisbury, John Wordsworth, das dritte Kapitel von Bd II über die Latin Versions fast ganz umgeschrieben hat (the Old Latin, previous to Jerome's Revision p. 41—56). Auf diese beiden Werke muß für alles nähere verwiesen, hier soll nur das neueste nachgetragen und über diejenigen Hdsf. kurz orientiert werden, die auch v. Gebhardt in der adnotatio critica seiner editio maior p. 459 aufführt.

a vercellensis, von einigen wohl mit Unrecht schon ins vierte Jahrhundert verlegt und als Autograph des 370 gest. Bischofs Eusebius von Vercelli betrachtet, von J. Andr. Trico (Mediolani 1748. 4°) und von Bianchini (Jos. Blandinius) im Evangeliarium quadruplex (Rom. 1749 2 vol. Fol.) herausgegeben, in Bd 12 der MSL wieder abgedruckt, 1884 von Belsheim.

a. fragmenta curiensia im Rätischen Museum in Thur; von E. Rante beschrieben ThStR 1872, 505, 20, Curiensia Ev. Lucani fragmenta Latina, Vindob. 1874, von Batiffol und Corssen (GgA 1889, 316) als Bruchstücke von n erkannt, auch von White jetzt als solche anerkannt.

b veronensis, IV oder Vs., ebenfalls bei Bianchini.

c colbertinus (paris. lat. 254) XIII s., schon von Sabatier, 1888 (ungenau) von Belsheim herausgegeben; nur in den Evangelien altlateinischer Text, weiterhin hieronymisch.

d Die lateinische Hälfte des codex Bezae; f. Bd. 2 S. 743, 20 und J. Rendel Harris, a study of Codex Bezae 1891; F. H. Chase, the Syriac Element in Codex Bezae Lond. 1893.

e palatinum in Wien, mit Gold und Silber auf Purpur; Tischendorf, Evangelium Palatinum ineditum 1847. 4°. Ein dazu gehöriges Blatt von Th. Abbott mit cod. Z 1880 in Dublin veröffentlicht (par palimpsestorum Dublinensium); zwei weitere von H. Lunde, Neue Bruchstücke des Evangelium Palatinum, SMN 1893, 281 nach einer 1762 für Bianchini gemachten Abschrift; das Ganze neuestens von J. Belsheim: Evangelium Palatinum . . . denuo edidit Christiania 1896. VIII. 96., f. v. [obsküh] LCB 1896, 28.

f Brixianus VI s., bei Bianchini, mit einigen bösen Druckfehlern bei MSL XII, von Wordsworth-White unter dem Text des Hieronymus abgedruckt.

ff, Corbeiensis I, VIII oder IX s., jetzt in Petersburg, schon von Martianay 1635 mit einer Kollation von g., von Bianchini und 1882 von Belsheim ediert.

ff, Corbeiensis II, VI s., jetzt in Paris lat. 17225, von Sabatier citiert, von Bianchini kollationiert (Mc, Lc, Jo), von Belsheim 1887 ediert, von Berger für White revidiert.

g, Sangermanensis I, IX s., jetzt in Paris lat. 11553, schon 1538 von Rob. Stephanus, 1680 von Rich. Simon benutzt und besprochen, für Bentley kollationiert, 1883 von John Wordsworth in Bd I der Old Latin Biblical Texts ediert (The Gospel according to St. Matthew, from the St. Germain MS (g)). Edited with introduction and appendices. Gemischter Text; in den altlateinischen Stücken teils von europäischem, teils von italischem Typus.

g, Sangermanensis II, X s., gemischter Text.

h Claromontanus IV oder Vs., im Vatikan (lat. 7223), nur im Mt altlateinisch, von Sabatier benutzt, von Mai (Script. Vet. Nov. Coll. III. 1828), und 1892 neu von Belsheim ediert.

i Vindobonensis VII s. (lat. 1235) von F. C. Alter in dem Neuen Repertorium (3, 1791) und in den Memorabilia (7. 1795) des G. E. H. Paulus ediert, für Bianchini kollationiert, von Belsheim 1885 herausgegeben, von R. Beer für Wordsworth-White revidiert.

15 j Sarzannensis oder Saretianus, eine Purpurhandschrift in Sarezano bei Tortona entdeckt, von G. Amelli 1872 beschrieben, noch nicht veröffentlicht.

k Bobbiensis, in Turin V. oder VI s., von Fleck 1837 ungenau, von Tischendorf 1847—49 im Anzeigblatt der Wiener Jahrbücher der Literatur unbequem, jetzt in Teil II der Old Latin Biblical Texts von Wordsworth, Sanday und White herausgegeben (1886: Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew, from the Bobbio MS (k) etc. Soll die älteste afrikanische Textgestalt repräsentieren.

l Rehdigeranus (nicht rhed—) in Breslau. Nach Arbeiten von J. E. Scheibel und Dav. Schulz 1865/6 in 6 Universitätsprogrammen von H. F. Haase ediert.

25 m fragmenta Sangallensia von Batiffol (Note sur un Evangeliare de Saint-Gall Paris 1884 und Fragmenta Sangallensia in der Rev. Archéol. 1885 305—321) und von White (f. unter k) herausgegeben.

o VII s., ein anderes Fragment in St. Gallen, mit n veröffentlicht.

30 p VII oder VIII s. ebenda, von irischer Hand das Ev. einer missa pro defunctis, in Bd II der Old. Lat. Bibl. Texts.

q VII s. in München, nicht in Freising; 1888 in Bd III der Old Lat. Bibl. Texts gedruckt: The four Gospels, from the Munich MS (q), now numbered lat. 6224 in the Royal Library at Munich. With a fragment from St. John in the Hof-Bibliothek at Vienna (Cod. Lat. 502). Edited with the aid of 35 Tischendorf's transcript under the direction of the Bishop of Salisbury by H. J. White.

r oder r, Usserianus I, VII s. in Dublin, 1884 von T. R. Abbot herausgegeben: Evangeliorum versio antehieronymiana.

r, Usserianus II, IX oder X s., ebenda; eine Kollation von Abbott.

40 s fragmenta Ambrosiana VI s., von Ceriani in I, 1 der Monumenta sacra et profana (Mediol. 1861) und in Bd II der Old Lat. Bibl. Texts.

t fragmenta Bernensia, Vs., ein schwer zu entziffernder, zuerst von H. Hagen in ZwTb. 27 (1884) 470, dann in Bd II der Old Lat. Bibl. Texts gedruckter Palmfest (Mt 1—3).

45 v frag. Vindobonense (cod. lat. 502 „Pactus legis Ripuariae“) f. bei q. aur aureus oder holmensis, VII oder VIII s., von Belsheim 1878 herausg. und unter die altlatein. Hss. gerechnet, aber eigentlich Vulgata mit altlateinischer Beimischung. d der lateinische Interlineartext von A in St. Gallen, f. J. R. Harris, the codex Sangallensis Camb. 1891, mit interessanten Alternativübersetzungen.

50 Soweit die Handschriften, welche die Evangelien, meistens aber nur Teile, zum Teil recht kleine Stücke derselben enthalten.

Für AG stehen zur Verfügung:

d m der Ev., e der lateinische Text von E.

55 g gigas holmensis, XIII s., die aus Böhmen stammende RiesenHss. des ganzen lat. N. L. s. in Stockholm; nur für AG u. Apt altlateinisch, sonst Vulgata, von Belsheim 1878 herausgegeben, von S. Karlsjon 1891 für Wordsworth revidiert.

g₂ in Mailand, X o. XI s., Lektion für den Stephanustag aus AG 6. 7. 8., von Ceriani 1866 in Monumenta sacra et prof. I, 2. 127.

60 h der Palmfest von Fleury, VI oder VII s., in Paris von Sabatier gebraucht, von A. Vanfittart 1869 u. 72, von S. Omont 1883 teilweise, ganz von Belsheim

1887, abschließend von Berger 1889 herausgegeben. Stücke aus *AG*, 1 u. 2 *Pt*, 1 *Jo*, *Apt*; bei Gregory 965 „reg (Apoc)“.

s aus Bobbio über Reapel 1717 nach Wien gebracht, V oder VI s., Palimpsest, nach Bemühungen Tischendorfs von Belsheim 1886 veröffentlicht; neue Ausgabe von

Witte für *Bd* IV der *Old Lat. Bibl. Texts* vorbereitet.

5

perpinianensis (f. u.).

Für die katholischen Briefe kommen in Betracht, außer m (f. *Ev.*) h s (f. *AG*): ff Corbeiensis, X s., über St. Germain c. 1806 nach Petersburg gekommen, 1695 von Martianay, 1883 von Belsheim, 1885 von Wordsworth in den *Studia Biblica* (I) Oxford herausgegeben; siehe auch D. v. Gebhardt, *Patres apost.* I, 2 10 p. XXIV u. XXV. Jakobusbrief.

g in München, früher Freising, VII s., f. Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Überetzung der Petrusbriefe München 1877 (*SMN* 1876, 607—660).

Für die paulinischen Briefe, neben m (wie bei den *Ev.*):

defg der lateinische Text der Hdsf. DEFG, gue Guelferbytanus, VI s., Stücke 15 von *Rö* 11—15, in dem von Knittel 1762 veröffentlichten gotischen Palimpsest; Tischendorf, *Anecdota* 1855, 153—158.

r 21 Blätter des V oder VI s., in München aus Freising, 1856 teilweise von Tischendorf verwertet (*Deutsche Z. f. chr. W. u. chr. L.* 1857, n. 8), 1876 von Leo Ziegler herausgegeben (*Stalafragmente der paul. Briefe*), 1893 von Wölfflin durch 20 2 neue Blätter ergänzt (*Neue Bruchstücke der Freisinger Stala SMN* 1893, 2. 253 bis 280).

r₂ ein einziges Blatt in München, VII s., *Phi* 4, 11—23, 1 *Th* 1, 1—10; f. zu r.

r₃ im Kloster Göttweig an der Donau, VI oder VII s., aus *Rö* 5. 6., *Ga* 4. 5., von Reusch in *ZwTh* 22 (1879) 224—238 herausgegeben.

25

Für die Apokalypse:

g u. h; f. zu *AG*.

Dazu kam seit Gregory und Scrivener für die Apostelgeschichte ein sehr wichtiger Text aus einer verhältnismäßig jungen Hdsf. von Perpignan (paris n. 321) den S. Berger zuerst zugänglich machte und dann Fr. Bläß verglich: Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan. Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques. Tome XXXV. 1^o partie Paris 1895 44 S. 4^o (p. 169—208); vgl. H. J. White, *The Critical Review* July 96 p. 246—248; Hauptleiter *ThLZ* 1896, 9 u. bes. Fr. Bläß, *Neue Texteszeugen für die Apostelgeschichte ThStk* 1896, 35 436. *Acta Apostolorum* . . ed. Fr. Bläß, Lipsiae Teubner 1896 p. XXV; ebenda eine Papierhdsf. des *ALs* in Wernigerode, welche wie die von Perpignan und die provençalische und die erste deutsche Überetzung für die *AG* einen gemischten Text enthält.

Von diesen Hdsf. rechnen Westcott-Hort wesentlich auf Grund der Übereinstimmung mit den Citaten in den gleich zu nennenden Kirchenvätern zu einer ältesten afrikanischen Klasse die Hdsf. k e der *Ev.*, h der *Acta* und *Apoc.*, zu einer europäischen insbes. b, dann abfz, x., zu einer italischen Revision fq der *Ev.*, q der katholischen Briefe, r der Paulinen.

Über die Prologe, welche sich in vielen Hdsf. finden, f. neustens Peter Corssen, 45 *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Leipzig 1896 *III* 15, 1.

In innigem Zusammenhang mit den aufgezählten Stücken stehen die Übersetzungen der altkirchlichen Schriften, welche, wie die sogen. apostolischen Väter, längere oder kürzere Zeit kanonisches Ansehen genossen haben; vgl. die übersichtliche Zusammenstellung in Harnacks *Gesch.* der altchr. Litteratur I S. 883—884. Sehr alt (afrikanisch?) scheint die Überetzung des Barnabasbriefes zu sein, die zusammen mit der Überf. des Jakobusbriefes erhalten ist (= ff.). Vom Hirten des Hermas besitzen wir zwei lateinische Übersetzungen aus alter Zeit; in der (afrikanischen) *versio palatina* ist merkwürdigerweise die Überetzung der Mand. und Simil. älter als die der Visiones; 55 vgl. den Nachweis bei Hauptleiter, de *versionibus pastoris Hermae latinis* (*Acta seminarii philol. Erlangensis*, vol. III, 1884, p. 399—477). Über die lat. Überetzung von Clemens ad Corinthos I (im ersten Band der *Anecdota Maredsolana*) Hauptleiter *ThLZ* 1894, 15; Wenman, *Bl. f. bayr. Gymn.* 30. 1894.

5. Von größter Wichtigkeit sind ferner

die Citate der Kirchenväter, durch welche sich die Verbreitung der verschiedenen Texte konstatieren läßt. Resch nimmt an, daß „jedenfalls schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Gallien, Italien, Nordafrika“ allateinische Evangelienübersetzungen verbreitet gewesen seien (Austrianische Paralleltexte Heft 1, 38. 4, 26.), während andere immer noch streiten, ob Tertullian schon Kenntnis einer lateinischen Uebersetzung habe oder seine Citate ad hoc aus dem Griechischen nehme. H. Rönisch hat das N. T. Tertullians zu rekonstruieren gesucht; derselbe hat auch die Citate Cyprians, des Lactantius, Ambrosius und Augustin besprochen (s. Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität. I aus Ambrosius, 3bTh. 1867, 606 34; 1869, 433 479, die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus, 1870, 91 150; 1871, 531; 1875, 86).

Über Augustin vgl. außer Burfitt (s. o.) F. Wehrich, Balanus, Ein Beitrag zur Kritik Augustinischer Bibelcitate in Serta Harteliana Wien 1896. Zycha, Bemerkungen zur Italafrage in Eranos Vindobonensis 1893, 177—184; die Erörterungen, die sich an die Behandlung der Bibelcitate in der neuen Wiener Ausgabe Augustins angeschlossen z. B. von Wolke, Berl. Phil. Woch.-Schrift 1895 über de Genesi ad literam, Petschenig ebenda 1896, n. 24 [gegen Zycha, der das N. T. Augustins herauszugeben verspricht]; von Kukulka zu Knolls Ausgabe der Confessiones ebenda 1896 312 Sp. 989; Lejan, Rev. crit. 1896, n. 33 34; über Lagardes Sammlungen S. 17, 8; über Benedikt von Nursia s. Wölfflin SMW 1895. 3. 438—440, Lejan, Rev. crit. 1895. 46. 339.; über Cassian c. VII von Petschenig praef. de locis Scr. s. a C. allatis, CSLE Bd XVII. 1888 gegen Cyprianus und Ciaconius; über Cyprian vor allem 26 Lagarde, Symmicta (I) 74, Probe S. 9, Mitt. 2, 54; Peter Corssen, der Cyprianische Text der acta apostolorum (Beilage zum II. Jahresbericht des I. Gymnasiums zu Schöneberg-Berlin-W Berlin 1892 26 S. 4.); C. Wunderer, Bruchstücke einer afritanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia Erlangen 1889. Über die zweierlei Bibelübersetzungen des Eucherius v. D[obshütz] in VCBI 95, 4, S. Berger, Bull. crit. 1895, S. 241, und E. Klostermann in DLZ 95, 45 zum I. Band von Wotkes Ausgabe; Zingerle, N., die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers in seinen „Kleinen philologischen Abhandlungen“ 4. Heft Innsbruck 1887. Zu Lucifer Calaritanus (ed. Hartel), Dombart, Berl. Phil. W.-S. 1888, 6. Ob der Brief der Christen in Lyon eine 35 lateinische Bibelübersetzung ist, s. Texts and Studies I, 2 (Resch, 4, 26); A. Oxé, Prolegomena de carmine adversus Marcionitas, Leipzig 1888; dazu Petschenig BPhW. S. 1889, 5. Daß der lat. Uebersetzung der Tomi des Origenes nicht der von ihm benutzte Text, sondern ein Italatext zu Grunde gelegt wurde, s. Krüger, Gesch. der christl. Litt. S. 119. Zu Pacian (lacus detritus vorhieronymisch aus Jer 2, 13) C. Wegman, Wiener Studien 17, 2. Über Primasius: J. Haugleiter in Jahns Forschungen IV, 1891; über Priscillian: Schepß (Würzburg 1886); Rönisch BPhW. S. 1886, 47. Arschiv s. lat. Lexik. 3, 3; Petschenig, BPhW. S. 89, 44. Zu Irenaeus, Burfitt in Texts and Studies III, 1, 1894; vgl. E. Klostermann DLZ 1895, 19; J. Haugleiter, Der Ursprung des Donatismus und die Bibel der 45 Donatisten ThLB 1884, 13. Zu den Citaten in de aleatoribus cf. Harnack Th 5, 54—82 und Haugleiter, ThLB 1889, Nr. 5, 6 u. 25 (mit Cyprian naheverwandte, in manchen Stücken auch mit Tertullian). Über den Gebrauch der vorhieronymischen Bibel in Wales (Book of Mulling and Vita Pauli Leonensis) s. Hugh Williams, some aspects of the Christian Church in Wales during 50 the fifth and sixth centuries. London 1895 (J. Loofs, ThLZ 1895, 22); in Irland durch Patrick, Haddan and Stubbs, Councils I, 1869; S. Berger, Rev. celt. VI, 1886 S. 348; v. Pflugl-Hartung, Die Schriften S. Patricks, Neue Heidelberger Jahrbücher 3, 1 (1893) 75. 76. 82; J. H. Bernard in Irish transactions 1893, 310 (On the citations from Scripture in the Leabhar Breac); derselbe, 55 on some recently discovered fragments of an Old Latin Version of Holy Scripture (Proceedings of the R. Irish Academy 3rd Series V. 1892. 155—168. Über Gregor von Tours s. M. Bonnet, La Latinité de Grég. de T., Paris 1890. Daß aculeus mortis im Tedeum (des Nicetas von Remesiana?) aus der allateinischen Bibel stamme (1 Ro 15, 56) hebt C. Wegman BPhW. S. 1896 Sp 1108 60 hervor.

„Gewiß müssen wir für diese Veröffentlichungen dankbar sein — und weitere stehen in Aussicht — schloß Frizsche 1880 — leider aber sind sie im ganzen noch nicht verarbeitet. Um sichere allgemeine Resultate zu gewinnen, wird man erst die einzelnen Bücher durchforschen müssen.“

6. Für das N.T. ist man zu etwas bestimmteren Ergebnissen gelangt, für das A.T. noch nicht. In einem nicht ausgegebenen Bogen seiner Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen des A.T.s schrieb Lagarde (Sylbester 1884, jetzt Mitt. 3, 244):

„Meine Absicht war, die von mir für die sogenannte Itala gesammelten Zeugnisse vorzulegen . . . Daß ich dabei mit dem Psalter anfangen mußte, war ein Unglück, einmal weil bei diesem Buche am wenigsten herauskam, zweitens weil bei ihm eine 10 geradezu erdrückende Zahl von Citaten vorlag. Ich hätte mit dieser Arbeit erstens der Kritik der LXX gedient, da, was die lateinischen Väter des Westens gelesen, aus vermuthlich recht alten Handschriften des Ostens entnommen gewesen sein wird. Ich hätte zweitens für das Studium der lateinischen Übersetzungen des A.T.s durchaus nicht unerhebliches beigetragen: die Abweichungen Augustins von Hilarius und andern 15 wären, wenn vollständig vorgelegt, höchst belehrend gewesen. Ich hätte drittens den Text der Patres richtig behandeln lehren — [an Cyprians Citaten von Ps 2, 12 zeigt er des näheren, wie diese lehren, welche Codices der Testimonien Cyprians den echten Text Cyprians, welche eine nach Bibeln anderer Provenienz corrigierte Gestalt bieten] —; endlich wäre durch eine Liste, wie ich sie vorhatte, ermöglicht worden, jedes irgendwo 20 aus den von mir ausgezogenen Vätern gemachte Citat, wofern es nur eine Beziehung auf das A.T. enthielte, in den Werken dieser Väter ohne zu große Mühe aufzufinden.“

Die Probe, die Lagarde in Groß-Quart zu drucken angefangen hatte, ist in Klein-Oktav bei Ps 17 stehen geblieben; auf der Göttinger Bibliothek liegen seine Kollationen; England ist mit dem lateinischen N.T. beschäftigt; in Deutschland will Ph. Thielmann 25 mit Unterstützung der Münchener Akademie Teile der alten lateinischen Bibel herausgeben.

Zur Charakteristik der Übersetzung mögen noch folgende Bemerkungen Frizsches dienen: Die Übersetzung ist eine durchaus wörtliche und danach sehr ungenau und unbeholfen, die Sprache die deteriorierte des zweiten Jahrhunderts mit Beimischung von 30 Wortformen und Worten aus der Volkssprache und von Provinzialismen. Das peinliche Streben des Übersetzers nach Wörtlichkeit (vgl. z. B. in nihil facti sunt *εἰς κενόν ἐγένοντο*, a modo *ἀπὸ τοῦ νῦν*, ut quid *ἵνα τί*, si fragend für *τί*) ist namentlich bei den zusammengefügten Worten sehr sichtbar. Griechische Komposita und Delomposita werden getreulich wiedergegeben, vgl. z. B. concumbentes *συνανακείμενοι*, perex- 35 siccare *καταξηραίνειν*, pervindemiare *ἀποτριγγῆν*, resalvari *ἀνασώζεισθαι*, perdiviserunt *κατεδιέλιαντο*; selbst lateinische Verba und Präpositionen müssen sich den Kasus des Grundtextes ostrognieren lassen, vgl. z. B. oboedierit *mei μου*, praecineta *cilicium περιεβόησεν* *σάκκον*, operuit se *cilicium περιεβόητο* *σάκκον*. Eine Reihe von griechischen oder hebräischen Worten erscheinen latinisiert, z. B. abyssus, 40 baddin *βαδδίν*, cataclysmus, chrisma, erysibe *ἐρυσίβη*, holocaustum, lygyrium *λύγγιον*, op haz *ὄφαζ*, orphanus, paradusis, rhomphaea, sardius *σάρδιος*, tharsis *θαροίς*, chimarri *χειμάροοι*, epicharma *ἐπίχαρμα*; vgl. auch unser „Kanape“ über konopeum aus *κονοπέιον* Judith 10, 19. Zur Veranschaulichung der Sprache einige Beispiele. Formen: praevicicare, demolire, lamentare, scrutavit, paenitebitur 45 deus, odietur, odivi, odientibus, avertit, prodies, praeteries, floriel, absconsus, pregnates, pascuae, mala *μηλον*, extensa für extentio, retiam für rete, cubilis tuus, ficulneas meas *σκάς μου*, altarium, jusjuramentum. Worte: concupiscibilis, confixio, confractio *σγκαλασμός*, confortare *ἐνσχυέιν*, contribulare, contribulatio, tribulatio, derisorius, evaginatio, exterminium *ἀφανισμός*, exalbare, 50 justificare, justificationes *δικαιώματα*, muratus, perditio *ἀπόλεια*, profetizare, reaedificare, salvare, salvator Jon 2, 10 (s. darüber Wölfflin SMN 1893, 263/267), superintrare. Bedeutungen: incredibilis ungläubig, memorari und rememorari alicujus eines gedenken, demergere sich versenken, diminuit *ὀλιγόθη*, exorare *ἐξιλάσκεισθαι*, exoratio *ἐξιλασμός*, exterminata est *ἠφανίσθη*, maleficia *φάρμακα*, substantia 55 Vermögen, Habe. Konstruktionen: obaudire aliquem, suptus eum, vestem se dispoliabunt, zelatus est legem, benedixit illam, eum nocuit, comitabantur cum illo, facite eos recumbere, conloquebantur illi, gratulamini mecum. Das reichste Material bietet S. Rönsch, Itala und Vulgata.

- b) Die lateinische Bibel des Hieronymus. — Literatur: G. Niegler, Kritische Geschichte der Vulgata, Sulzbach, 1820, 8°; Leander van Eß, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824, 8°; A. Schmitt, Kurze Geschichte der Hieronymianischen Bibelübersetzung, Freiburg 1842; Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 8°; D. Rottmanner, Zur Geschichte der Vulgata, Histor. Polit. Blätter 114, 31—38. 101—108; J. Witte, Zur Geschichte der Vulgata, Hannover 1876; L. Engelstoft, Hieronymus Strid. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Hauniae 1797, 8°; v. Cölln, Art. „Hieronymus“ in Ersch's und Gruber's Encyclopädie, Section II, Bd. VIII, S. 72 ff.; D. Bödler, Hieronymus, Göttingen 1865, 8°; Dom Germain Morin, Les monuments de la prédication de Saint Jérôme, Orford, Parker 1896. — In betreff des sprachlichen Elements, daß erst neuestens nähere Beachtung gefunden (doch vgl. Jgn. Weitenauer, Lexicon Biblicum, in quo explicantur Vulgatae vocabula et phrases, ed. altera, Aug. Vindel. 1780) ist außer auf Köhler, Itala und Vulgata (s. oben) zu verweisen auf Fr. Kaulen, Handbuch zur Vulgata, eine systematische Darstellung ihres Sprachcharakters, Mainz 1870, 8°; J. A. Hagen, Sprachl. Erörterungen zur Vulg., Freib. i/B. 1863, 8°; J. B. Feiß, Beitrag zur Grammatik der Vulg.-Formenlehre, München 1864, 4°; Val. Loh, Materialien zu einer lat. Grammatik der Vulg., Bamberg 1870, 4°; P. Hafe, Sprachl. Bemerkungen zu dem Psalmentexte der Vulg., Arnsherg 1872, 8°. Henry Goelzer, Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de St. Jérôme, Paris 1884. 472 (cf. J. P. Schmalz, Berl. Ph. Wochenschr. 1884, 47. 1470/4); Ph. Thielmann, Über die Benützung der Vulgata zu sprachlichen Untersuchungen, Philologus 42, 319. 370; G. A. Salfeld, De Bibliorum sacrorum Vulgatae editionis graecitae, Luedlinburg 1891, 180 S.; Alois Hartl, Sprachliche Eigentümlichkeiten der Vulgata, Nied. Gym.-Prog. 21 S. 8°; Will. M. Cracken Wilroy, The participle in the vulgate New Testament, Baltimore 1892, 32 S.; L. B. Andergassen, Über den Gebrauch des Infinitivs in der Vulgata, Bögen Progr. 1891, 23 S. 8°; K. Hamann, Weitere Mitteilungen aus dem Brövilloquus Benthemianus, enthaltend Beiträge zur Textkritik der Vulgata nebst einem Anhang, Hamburg (Johanneum, Progr.) 1882, 48 S. 4°; Ph. Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Jubith, Speyer 1883 (Progr.) 64 S. 8°; E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata. Mit 2 Taf. Leipzig 1894 XI. 139 S. (cf. H. J. White, the Critical Review 1896, 243/6). — P. Martin, La Vulgate latine au XIII^e siècle d'après Roger Bacon. Le Musée. 7 (1888) 88—107, 169—196; P. Martin, le texte parisien de la Vulgate latine eberda 8 (1889) 444; Sam. Berger, de l'histoire de la Vulgate en France, Leçon d'ouverture, Paris, Fischbacher 1887 16 p.; Sam. Berger, Des Essais qui ont été faits à Paris au XIII^e siècle pour corriger le texte de la Vulgate. Rev. de théol. et de phil. t. XVI Lausanne 1883, 41; Sam. Berger, de la Tradition de l'art grec dans les manuscrits latins des Evangiles, Mémoires de la Société des Antiquaires de France, t. 52, p. 144 (n. Sonderdrud); Sam. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age, Mémoire couronné par l'Institut, Paris, Hachette 1893, XXIV, 443, hier S. XX—XXIV Liste des principaux ouvrages. — Wilh. Romad, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875 55 S.; Henry Preserved Smith, The value of the Vulgate Old Testament for Textual Criticism (Presbyterian and Reformed Review April 1891, und reprinted 19 pp.).

1. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts scheint man, zumal in Rom, die Verschiedenheit der Exemplare und die Unbeholfenheit der Sprache als einen Uebelstand empfunden zu haben. Zwischen 367 und 375 habe der angebliche Iosephus-Übersetzer Hagesippus die 4 Bücher der Könige neu ins Lateinische übersezt (Vogel, de Hagesippo 1881 p. 14). Wahrscheinlich im Jahre 382 gab dann Bischof Damasus von Rom (gest. Ende 384) dem Pannonier Hieronymus den Auftrag, die lateinische Bibel zu revidieren. Das Schreiben des Damasus scheint nicht mehr erhalten, wohl aber dasjenige des Hieronymus, mit dem er im Jahr 383 den ersten Teil, die Evangelien, dem Damasus überreichte (Apostrophische Briefe zwischen Hier. und Damasus in dem liber Pontificalis MSL 13, 440. 30, 294; Schellstrate, Antiquitas ecclesiae illustrata I. [1692] p. 348; Duchesne, le liber pontif. I. [1886] p. XXXIV). Da dasselbe den einzig authentischen Aufschluß über Ziel und Art der Arbeit giebt, die Sache auch für das Schicksal aller andern Bibelrevisionen typisch ist, müssen die Hauptstellen hier stehen (wie alles auf die Ev.-Arbeit des Hieronymus bezügliche aus der jetzt allein maßgebenden Ausgabe von Wordsworth-White).

Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate decernam. Pius labor, sed periculosa praesumptio, iudicare de ceteris ipsum ab omnibus iudicandum, sensis mutare linguam et canescentem mundum ad initia retrahere parvulorum. Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumperit et a saliva

quam semel inbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? Adversum quam invidiam duplex causa me consolatur: quod et tu qui summus sacerdos es fieri iubes, et verum non esse quod variat etiam maledicorum testimonio comprobatur. Si enim Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus: tot sunt paene quot codices. Sin autem veritas est quaerenda de pluribus, cur non ad Graecam originem revertentes ea quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata corrigimus? Neque vero ego de veteri disputo testamento, quod a septuaginta senioribus in Graecam linguam versum tertio gradu ad nos usque pervenit. Non quaero quid Aquila quid Symmachus sapiant, quare Theodotion inter novos et veteres medius intercedat: sit illa vera interpretatio quam apostoli probaverunt. De novo nunc loquor testamento, quod Graecam esse non dubium est, excepto apostolo Mattheo, qui 15 primus in Judaea evangelium Christi Hebraeis litteris edidit. Hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio: quibus utique nec in veteri instrumento post septuaginta interpretes emendare quid licuit 20 nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita (cod. E: edita) sunt [über die Konstruktion dieser Stelle ob quibus auf Lucian und Hesych, oder auf paucorum hominum geht, s. v. Eß S. 81—83].

Igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum evangelia, 25 quorum ordo iste est, Mattheus Marcus Lucas Johannes, codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. Quae ne multum [frühere Lesart sed et veterum, nec quae (sc. codices?) mult.] a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant. 30

Daran fügt Hieronymus Aufschluß über die Kanones des Eusebius, die er beigegeben hatte: magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia minus putaverint, addiderunt; vel dum eundem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverint 35 emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthei, rursum in Mattheo Johannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniuntur

Opto ut in Christo valeas et memineris mei, papa beatissime.

So Hieronymus über die Anfänge seiner Arbeit, die einen Erfolg ohne gleichen 40 in der Literaturgeschichte gehabt, die Bibel des ganzen Abendlands geworden ist.

Um seine Arbeit ganz beurteilen zu können, müßten uns 1. die lateinischen Texte genau bekannt sein, die Hieronymus revidierte; 2. die griechischen Handschriften, nach denen er revidierte; müßten wir 3. seine Arbeit in der Gestalt haben, die er ihr gegeben hat. Keines ist vollständig der Fall. Die Wordsworth-White'sche Ausgabe — 45 der vollständige Titel ist: Nouum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Latinae secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Johannes Wordsworth, S. T. P., episcopus Sarisburiensis in operis societatem adsumpto Henrico Juliano White, A. M. etc. Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 4°. Partis prioris fasciculus primus Evangelium secundum 50 Mattheum 1889. 2. Marcus 91, 3. Luc. 93, 4. Joh. 95 — geht unter dem Text des Hieronymus den allateinischen des codex f (Brixianus) als denjenigen, welcher am ehesten der von Hieronymus revidierten Textgestalt entspricht und bietet namentlich in den späteren Abteilungen eine reiche Auswahl der Lesarten der anderen allateinischen Handschriften. 55

In betreff der griechischen Hds., die H. benutzt haben muß (s. o.) ließen W.-W. an Weihnachten 93 einen Brief ausgehen (On the question of what Greek MSS. or class of Greek MSS. S. Jerome used in revising the Latin Gospels (s. The Academy 1894. 27 Jan. 83^a—84^b, ThLZ 1894, 4); denn es finden sich in seinem Text Lesarten, die zur Zeit in keiner allateinischen und in keiner griechischen Hds. nach- 60

gewiesen sind (Mc 9, 5 hic nos esse, Lc 9, 44 in cordibus vestris, 22, 55 erat petrus Jo 5, 45 Moses in quo vos speratis; 7, 25, 9, 38, 10, 16 ex hoc ovili . . . et fiet unum ovile) oder Lesarten, die zur Hälfte in einer, zur Hälfte in einer andern griechischen Handschriftenfamilie sich finden (Jo 9, 9, 10, 29) oder solche, die griechisch nur sehr schwach bezeugt sind (Lc 9, 4 ne exeatis, *μη* nur in 34; 11 53 os opprimere = *επιστομίζειν*, was nur 3 Hdsf. bei Tisch. haben, Jo 3, 36 incredulus = *απιστων*, nicht *απειθων*; vgl. auch Jo 16, 13 docebit = *διηγησεται* statt *οδηγησει*); völlige Sicherheit liegt also auch hier nicht vor; nur ist aus der Beifügung der canones des Eusebius klar, daß er dessen bibelkritische Arbeiten benutzte. In einem noch nicht erschienenen Epilog soll de codicibus graecis quibus H. usus fuerit genau erörtert werden.

Endlich in betreff seiner eigenen Arbeit, für welche die englischen Herausgeber an 30 der ältesten Handschriften vollständig verglichen haben, ist absolute Sicherheit für alle einzelnen Stellen auch noch nicht erreicht, da keine der verglichenen Hdsf. sich als fehlerlose Kopie des von Hieronymus wohl nicht selbst geschriebenen, sondern diktierten Normal-exemplars auswies, auch nicht der im allgemeinen vortreffliche Amiatinus (über ihn s. auch E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, und die Anzeige von H. J. White, Critical Review 1896, 243 46) oder der von Epternach (Paris 9389), der von seiner Vorlage her aus dem Jahre 558 die Unterschrift hat: Proemendavi ut potui secundum codicem de bibliotheca eugipi praespiteri quem ferunt fuisse sei hieronymi. In der Hauptsache ist aber für die Evangelien sicherer Grund geschaffen, umsoweniger für die übrigen Teile der Bibel.

Hieronymus selbst schreibt das Jahr darauf an Marcella (ep. 27): ad me repente perlatum est quosdam homunculos mihi studioso detrahere, cur adversum auctoritatem veterum et totius mundi opinionem aliqua in Evangelis emendare tentaverim. Er antwortet, er sei non adeo hebetis cordis gewesen ut aliquid de Dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut non divinitus inspiratum, sed Latinorum codicum vitiositatem quae ex diversitate librorum omnium comprobatur, ad Graecam originem, unde et ipsi translata non denegant, voluisse revocare. Als Beispiele solcher Fehler führt er dann an — merkwürdigerweise sämtlich nicht aus den Evangelien — Ro 12, 12 tempori (= *καιρο*): nos legamus: domino (= *κυριο*), 1 Ti 5, 19 die Weglassung von nisi sub duobus aut tribus testibus; 1 Ti 1, 15 humanus sermo (= *ανθρωπος*); nos cum Graecis i. e. cum Apostolo qui Graece locutus est erremus: fidelis sermo (= *πιστός*).

398 schreibt er an Lucinius (ep. 71, 5): Novum Testamentum Graecae reddidi auctoritati. Ut enim veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est, ita novorum Graeci sermonis normam desiderat.

An Augustin, der ihm geschrieben hatte: non parvas Deo gratias agimus de opere tuo quo Evangelium (= N.T.?) ex Graecis interpretatus es, quia paene in omnibus nulla offensus est, quum Scripturam Graecam contulerimus, antwortete er im Jahr 404: si me, ut dicis, in N^oT^o emendatione suscepis . . . eandem integritatem debueras etiam in V^o credere Testamento, quod non nostra confinximus, sed ut apud Hebraeos invenimus divina transtulimus.

45 Endlich faßt er in seinem Buch de viris illustr. c. 135 sein Werk so zusammen: Novum Testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicam transtuli.

Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher zu beweisen, daß H. schon im Jahr 385 mit der Revision des übrigen N.T.s fertig war, indem sich H. dabei fast noch mehr als bei den Evangelien auf eine sprachliche Glättung der bisherigen Texte beschränkte. Länger dauerte und viel eingreifender war seine Arbeit am A.T. Zunächst revidierte Hieronymus noch im Jahr 383 in Rom den Psalter, welche Revision von Damasus sofort in die Liturgie eingeführt wurde und den Namen Psalterium Romanum erhielt, weil sie im römischen Messbuch, im Officium der Peterkirche zu Rom, im Invitatorium und in den Responsorien des römischen Breviers noch heute im Gebrauch ist.

55 Mit dieser „eilig“ geschehenen Revision war Hieronymus später nicht zufrieden und so unternahm er 9 Jahre später in Bethlehem 392, nachdem er in Cäsarea die Hexapla des Origenes kennen gelernt hatte, eine zweite Revision des Psalters, in welche er auch die kritischen Zeichen des Origenes die Obelen und Asteriken aufnahm. Diese Revision fand zuerst in Gallien Eingang, heißt deswegen das Psalterium Gallicanum und ist 60 — nur ohne die kritischen Zeichen — der in den heutigen Vulgataausgaben und im

römischen Brevier (s. o.) stehende Text. In gleicher Weise, mit den kritischen Zeichen des Origenes, revidierte er auch den Hiob, eine Arbeit, die in 3 Hdsf. auf uns gekommen ist, und nach seiner Angabe auch die meisten der andern alttestamentlichen Bücher, die ihm aber fraude cuiusdam abhanden gekommen seien.

Die Uebersetzung des Hiob ist zuerst von Martianay 1693 im ersten Band der Werke des Hieronymus herausgegeben worden, wiederholt von Vallarji 1740 in Bd X, ebenso 1743 von Sabatier; neuerdings druckte sie Lagarde nach dem Bodleianus auct. E in fr. 1, dessen Abschrift er von Trider zum Geschenk bekam, und nach dem schon von Martianay benutzten turonensis 18 (Witt. 2, 189—237). Ueber eine sehr wertvolle St. Gallener Handschrift machte C. P. Caspari auf dem 8. Orientalistentongress von 1889 Mitteilung (über des Hieronymus Uebersetzung der alexandrinischen Version des Buches Hiob in einer Sanct Gallener Handschrift des achten Jahrhunderts: Actes du huitième Congrès etc. I. Section Sémitique (B), Leide 1893, 37—51) und brachte den Text zum Abdruck: Das Buch Hiob I, 1—38, 16 in Hieronymus's Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII. Christiania 1893, 108 S. (in Christiania Videnskabs Selskabs Forhandlinger). Bearbeitet von Georg Beer, Textkritische Studien zum Buche Hiob I. Jatz 1896, 297—314. — Eine Hdsf. dieses Psalters kam 782 nach Reichenau und bildete offenbar die Vorlage für die betr. Spalte in Salomo's III. Psalterium quadruplex; vgl. auch H. Ehrensberger, Psalterium Vetus und die Psalterien des h. Hieronymus. Pj 1—17. Tauberbischofsheim 1887 (Prog. 4^o).

Schon um diese Zeit hatte Hieronymus seine hebr. Sprachkenntnisse, zum Teil bei jüdischen Lehrern, bedeutend vertieft und so war er am besten unter allen damaligen Theologen zu der großen Arbeit befähigt, das ganze AT. neu aus dem Original in das Lat. zu übersehen. In den Jahren 390—405 führte er dies in Bethlehem aus, nicht in ununterbrochener Reihe von Anfang bis Ende, sondern wie ihn seine Freunde drängten.

Den Anfang machte er 390 mit den 4 Libri Regnorum, denen er den sogenannten Prologus galatius beigab (die Vorreden des Hieronymus zu den einzelnen Büchern in den meisten Vulgata-Ausgaben, leider nicht in der sonst bequemsten von van Es, Tüb. 1824, 2 Bde; ein Auszug aus dem Prol. Gal. in Bleek-Wellh. § 241; vgl. d. A. Ronon des A. S. PRC^o 7 436 f.); es folgten Hiob, Propheten; auf die Aufforderung des Sophronius der obengenannte Psalter. Nach einer Unterbrechung durch Krankheit 393: die drei salomonischen Schriften, die er laut Vorrede in 3 Tagen übersehte; weiter 394 bis 96 Esra (= Nehemia), Chronik, Genesis, bis 404 der Rest des Pentateuchs, 404 und 405 Jo, Ri, Ruth, Esther, Tobias in einem Tag, Judith in einer Nacht, letztere beide aus dem Chaldäischen, das ihm ein Jude ins Hebräische übersehte und er einem Schreiber lateinisch in die Feder diktirte. Unübersetzt, d. h. unrevidiert blieben, Sap. Sal., Sap. Jesu Siracidae, Mal und Baruch, die also in der heutigen Vulgataausgaben mehr oder weniger noch in der alten oder richtiger einer vorhieronymischen Gestalt vorliegen (s. Bd 1 S. 630 f.).

2. Was war die Aufnahme dieser Arbeit, ihre Geschichte? L'histoire de la Vulgate est encore presque inconnue beginnt S. Berger die Vorrede seiner histoire pendant les premiers siècles du moyen age (Paris 1893) (vgl. ebenda p. X. presque entièrement cachée dans les premiers siècles de son existence), und er begann ihre Geschichte mit der Mitte, weil ihm hier die Quellen am reichsten zugänglich waren. Nur für die allererste Zeit sind wir aus den Briefen des Hieronymus und seinen Vorreden zu den einzelnen biblischen Büchern besser unterrichtet. Da klagt er (epist. ad Pammach.) über einen der vel accepta pecunia . . . vel gratuita malitia . . . an ihm zum Judas geworden und unter den Urteilslosen aussehende me falsarium, me verbum non expressisse de verbo. Auch die Freunde waren nicht alle wie Sophronius, der die Arbeit des Hier. zu den Psalmen und Propheten sogar ins Griechische übersehte. Während H. mit seiner Uebersetzung sich um seine Lateiner verdient gemacht zu haben glaubte, verachteten sie quod etiam Graeci versus de Latino post tot interpretes non fastidiunt. Freilich, heimlich lasen auch die Gegner, was sie offen angriffen (quod publice lacerant, occulte legunt). Tanta est vetustatis consuetudo, ruft H. mit Recht aus, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices quam emendatos. Er ist seiner Arbeit sich bewußt: lege Samuel et Malachim meum, meum inquam meum; der Dankbare werde ihn als interpres, der Undankbare wenigstens als paraphrastes gelten lassen. Die einen verachten seine Arbeit quasi parva, andere als zu kühn, da er 60

etwas gewagt, was kein Lateiner vor ihm; freilich sei tanta inter duas editiones discrepantia fastidiosa.

Rufin griff ihn in einer eigenen Schrift an, auch Augustin hätte es lieber gesehen, wenn er sich auf die Revision nach dem Hexaplarischen Text beschränkt hätte; kam es doch in einer Kirche fast zu Streitigkeiten, als der Vector Jon 4, 7 mit Hier. cucurbita las statt des der Gemeinde geläufigen hedera.

Über seine Methode — vgl. dazu Hoberg, de S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonnae 1886 — hat sich H. selbst mehrfach geäußert: quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi — mihi omnino conscius non sum mutasse me quippiam de Hebraica veritate. — Haec autem translatio, sagt er von seinem Hiob, nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro nunc verba nunc sensus nunc simul utrumque resonabit. Von Jugend auf habe er sich zum Grundsatz gemacht non verba, sed sententias transtulisse. Non debemus sic verbum de verbo ex-
 15 primere ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam — non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnus non sit in sensibus, quia unaquaque lingua . . . suis proprietatibus loquitur. Demgemäß baut er lateinische Perioden statt der hebräischen Parataxe (z. B. Gen 13, 10. 32, 12), scheut sich nicht zusammenzuziehen, wie 27, 38 Cui Esau für „und Esau sprach zu
 20 seinem Vater“, gestattet sich anderswo erklärende Zusätze. Wie er auf die Gewöhnung der Gemeinden Rücksicht nahm, ist schon beim *AL* angeführt; auch beim *A* sagt er: de Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi in his dumtaxat quae non multum ab Hebraeis discrepabant. Inter
 25 dum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum conscientiam meam, fonte veritatis omissa, opinionum rivulos consecarer. Über die Hilfe, die ihm von jüdischen Lehrern zu teil wurde, spricht er sich mehrfach aus, s. Mor. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I, Breslau 1861 (Genesis);
 Fortsetzung in Frankels Monatschrift 1865. 67. 68.

30 Nur so war es ihm möglich in so kurzer Zeit eine so befriedigende Arbeit zu liefern. Bloß die von ihm gering geschätzten Apokryphen hat er gar zu flüchtig behandelt. Wie seine Übersetzung im einzelnen sich einbürgerte, ist nicht nachzuweisen. Daß man ein ganzes Buch der Bibel von seiner eigenen Hand geschrieben 1452 in S. Paolo fuori le mura in Rom zeigte, berichtet der Nürnberger Patrizier Nikolaus Muffel.
 35 Über die Frage z. B. wissen wir gar nichts, ob noch unter den Augen des Hieronymus eine Gesamtausgabe der Übersetzung (pandectes, bibliotheca) hergestellt wurde, auf welche der Text der heute erhaltenen Gesamtbibelhandschriften zurückgehen würde, oder ob auch bei diesen für jeden einzelnen Teil ein besonderer Ursprung anzunehmen ist. Nach den Forschungen Bergers scheint es zweifellos, daß man von geographischen Gesichtspunkten ausgehen, und vor allem spanische und irische u. s. w. Texte unterscheiden muß,
 40 die dann in Frankreich sich vereinigt haben.

Zunächst bürgerte sich die Arbeit natürlich nur bei einzelnen ein, erst später im gottesdienstlichen Gebrauch. Lange erhielt sich in Afrika die alte Übersetzung in der Kirche. Dagegen braucht Cassian schon im 5. Jahrhundert die emendatior
 45 translatio. Besonders wichtig wurde, daß Cassiodorus sich für sie erklärte und daß Gregor der Große in seinem Hiob nunc novam nunc veterem per testimonia anwandte, quia sedes apostolica . . . utraque utitur. In den Akten des Lateranonzils 649 ist nur noch die neue gebraucht; eine bestimmte Vorschrift zu ihrer Einführung ist nie gegeben worden; für die ganze Kirche war ohne
 50 dies niemand da, der sie hätte geben können. Wenn Isidor von Sevilla (de div. off. 1, 12) schreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usque quaque utuntur, so war dies damals noch etwas verfrüht; Hrabanus Maurus konnte es von seiner Zeit mit Wahrheit sagen, obwohl ja sogar noch im 13. Jahrhundert vereinzelt eine Handschrift wie der colbertinus c oder der perpinianensis der *AG*
 55 kopiert werden konnte. Daß für den Psalter keine Übersetzung de hebraeo nie einging, ist schon bemerkt und hat sein Seitenstück in England, wo die Prayerbook Version des Psalters sich auch neben der Authorized Version von 1611 und der Revised Version von 1881 erhalten hat. Beste Ausgabe dieses Psalters ist Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Accedit corollarium criticum. Lipsiae 1874. Vgl. auch Baethgen, Eine Hdsf. des Ps. j. Hebr.

H. ZafB. 1881. 105—112. Der Name *Vulgata* (= *κοινή*), den früher die LXX und ihre lateinische Übersetzung geführt hatte, trägt sich allmählich mit Recht auf die Arbeit des H. über. Roger Bacon nennt sie haec quae vulgatur apud Latinos, illa quam ecclesia recipit his temporibus.

3. Daß die Arbeit des Hieronymus nicht bloß wie alle anderen durch Abschriften 5 überlieferten Werke der Entstellung und Verunstaltung unterlag, sondern durch die alte Übersetzung einer ganz besondern Gefahr ausgesetzt war, liegt auf der Hand. Ein Text wurde aus dem andern verbessert, d. h. beide wurden korrumpiert: die Warnung Walafrids Strabo ne quisquam alteram ex altera velit emendare iam zu spät. Noch im heutigen offiziellen Text liegen solche durch Dubletten entstellten Abschnitte genug vor, und die 10 Handschriften bieten, wie namentlich Bergers Arbeiten zeigen, die wunderlichsten Mischungen. Vgl. im heutigen Text 2 Reg. 1, 18. 19 Considera Israel pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati. Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt. Hier ist die erste Hälfte alllateinisch.

Cassiodorus war unsers Wissens der erste, der auf Herstellung genauer Vul- 15 gatahandschriften drang (de inst., praef. c. 14. 15); auf ihn gehen die einleitenden Stüde, die den Amiatinus auszeichnen, zurück; vgl. H. de Rossi, La bibbia offerta da Ceolfrid Abbate al Sepolero di S. Pietro Rom 1887; H. J. White, The codex Amiatinus and its Birthplace (Studia Biblica et Ecclesiastica II, 273 Drf. 1890); P. Corssen, Die Bibeln des Cassiodorus und der Codex Amiatinus JpTh 1883 und 20 1891; Zahn, Gesch. d. neutl. Kanons II, 267.

Dann war es vor allem Karl der Große, der schon im capitulare von 789 befaßl, daß per singula monasteria vel episcopia libros catholicos bene emendatos vor- 25 handen seien, et pueros vestros non sinite eos vel legendo vel scribendo corrumpere. Et si opus est evangelium, psalterium et Missale scribere, perfectae aetatis homines scribant cum omni diligentia; weiter in einem vielleicht unechten Dekret in der Sammlung des Benedictus diaconus, ut in ecclesiis libri canonici veraces habeantur, und in einem zwischen 782 und 800 angefertigten Capitu- 30 lular sagt er: Inter quae [studia] iam pridem universos V^{ia} et Nⁱ Instrumenti libros, librorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adjuvante, 30 examussum correximus. Insbesondere aber beauftragte er Alkuin in emendatione V^{ia} et Nⁱ Testamenti und die biblischen Bücher, die dieser in unius clarissimi corporis sanctitatem conexos atque diligenter emendatos durch seinen Schüler Nathanael (d. h. wohl Irdegisus, später Abt von St. Martin in Tours) seinem Herrn David (d. h. die natalis domini (25. Dez. 801) in seinem Palast in Aachen überreichen 35 ließ, wird eben das in des Königs Auftrag hergestellte Exemplar gewesen sein (s. Berger 188 ff.). Unter den erhaltenen Handschriften ist wahrscheinlich der Vallicellianus in Rom (V bei W.-W.) der beste Repräsentant der Alkuinischen Rezension und teilweise von jenem Ex. kopiert. Dahin gehören weiter die Handschriften der Schule von Tours, namentlich die Prachthandschriften von Bamberg, Zürich, Grandvaal, Köln, die erste Bibel 40 Karls des Kahlen. Alkuin wird angelsächsischen Texten gefolgt sein.

Ein anderer Gelehrter, der sich mit Herstellung des Bibeltextes abgab, war der Westgote Bischof Theodulf von Orleans (zwischen 798/818). Die Grundlage seiner Arbeit stammte für die Königsbücher, Paulus, AG und latf. Briefe aus Spanien, für die Evangelien aus Irland oder England, doch hat sie keine stärkeren Spuren hinter- 45 lassen (s. Leap. Delisle, les bibles de Théodulfe. Paris 1879. 8^o Extrait de la Bibliothèque de l'École des Chartres t. XL. JfwTh 1881, 122; Berger 145—184).

Vom Erzbischof Lanfranc von Canterbury († 1089) berichtet seine Biographie, daß er sich mit Verbesserung der Bibel und der orthodoxen Väter beschäftigt; aber der weitere 50 Satz huius emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam, wird nicht speziell auf seine Bibelrevision sich beziehen. Stephanus Harding, Abt von Cîteaux, wollte die Übersetzung durch Rückgang auf den hebräischen Urtext bessern, wozu er sich jüdischer Mitarbeiter bediente. Seine Bibel, die das Normalexemplar für den Orden abgeben sollte, mit vielen Korrekturen namentlich in den Königsbüchern, ist noch heute in Dijon, s. J. P. P. Martin, 55 Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate Latine Theodulfe et Alcuin. Extrait de la Revue des Sciences Ecclésiastiques. Amiens 1887 137 S. Ein solches Normalexemplar ließ auch Abt Wilhelm von Hirschau durch Theoger von St. Georgen und Haimon (nicht Herimon) von Hirschau für seine Kongregation

herstellen (s. Martin l. c. 57; Nestle, Die Hirscher Vulgata-Revision. Theologische Studien aus Württemberg 10. 1889. 305—311). Hier mag auch gleich das von Thomas von Kempis geschriebene, jetzt in Darmstadt befindliche Exemplar genannt sein, da man annimmt, daß Handschriften seiner Kongregation für den gedruckten Text maßgebend geworden seien (Adolf Schmidt im *CVL* für *Bibl.-Wesen* 1896).

Später sammelte man die Varianten mit den nötigen Bemerkungen in besondere Bücher zusammen, die sogenannten *Correctoria Biblia*, unter denen namentlich zehn, nemlich außer dem exemplar Parisiense, welches vielleicht in Verbindung mit Stephan Langton's Wirksamkeit steht, und den *Biblia Senonensia*, das *Correctorium des Hugo* de S. Caro, dasjenige der Pariser Dominikaner, das sog. *Correctorium Sorbonicum*, diejenigen des Will. de Mara, des Gerh. de Hoyo, des Gerh. de Buro und des Joh. de Colonia, ja vielleicht des Roger Baco, hervorgehoben werden, (s. J. Chr. Döderlein im *Litterarischen Museum* [Altdorf 1778. 8] I. 177. 344, über die vatikanischen Dressel in *LhStR* 1865, 369; S. Berger, des *essais qui ont été faits à Paris au XIII^e siècle pour corriger le texte de la Vulgate*. *Rev. de théol. et de phil.* Lausanne. 16. 1883. 41, derselbe, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Paris. 1893; *Bercellone*, *Dissertazioni Accademiche* 48, und vor allem Denifle, *Die Handschriften der Bibelcorrectorien des 13. Jahrhunderts*. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*. Freiburg 4. 1888. 263. 471). Der Franziskaner Roger Baco nennt 1267 in einem Schreiben an Papst Clemens IV. den Text *pro maiori parte horribiliter corruptum in exemplari vulgato h. e. Parisiensi*, die *correctores* seien *corruptores*, die z. B. Mt 8, 48 *confusus in confusus* änderten — auch die *Sixtina* druckte später so —; nam *quilibet lector in ordine Minorum corrigi ut vult, et similiter apud Praedicatorum, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit*. Er meinte, der Papst sollte das Werk in die Hand nehmen. Das geschah erst 300 Jahre später und bis dahin wurde eben dieser Pariser Text durch den Einfluß der Pariser Universität der verbreitetste, der dann auch in die gedruckten Bibelausgaben überging (S. Berger, *de l'histoire de la Vulgate en France*. *Leçon d'ouverture* Paris 1887).

4. Die Zeiten des gedruckten Textes. Litteratur: Die früheren bibliographischen Arbeiten von Element, Ford, Adler, Panzer, Hain (der bis 1500 97 Ausgaben der Vulgata verzeichnet) sind für die Zukunftzeit jetzt größtenteils überholt durch das Prachtwerk von W. A. Copinger, (*Ineuabula a biblica: the first half Century of the Latin Bible being a bibliographical account of the various editions of the Latin Bible between 1450 and 1500 with an appendix containing a chronological list of the editions of the sixteenth century*, London Quaritch 1892 *Fol.* [oder 4^o] X, 226 S. mit 39 Tafeln), der die größte Sammlung lateinischer Bibeln älterer Zeit zusammenbrachte (jetzt im *Theological Seminary in Newyork*). Dazu ist die Besprechung von L. Delisle im *Journ. des Savants* von 1893, S. 202—218 zu vergl. (auch separat 17 S.), der die von Copinger auf 124 rechnete Zahl der Intunabeln auf 99 reduziert; weiter G. Vicaire, *Les Inc. Bibl. de W. A. Cop. et la „Bibliogr. Society“*, Paris 1893; vgl. auch Willi Müller, die *Biblia Latina* des 15. Jahrhunderts in der Göttinger Universitätsbibliothek (in *Dziaklos* Bibliothekwissenschaftlichen Arbeiten, G. 1894, S. 89—95). Zur Frage nach dem ersten lat. Bibel-druck vgl. A. Dziaklo, *Gutenbergs früheste Druckerpraxis* auf Grund einer Vergleichung der 42zeiligen und 36zeiligen Bibel 1891, dazu *Spirgatis*, *CVL*, *Bibl.-Wesen*, 8. 1891, S. 66 bis 68; Delisle, *Journal des Savants*, 1894, S. 401—413. Vgl. weiter G. W. Meyer, *Geschichte der Schriftklärung* 5 Bde, Göt. 1802—9; J. Meid. Gögens Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln, Halle 1777, 4^o, Fortsetzung Hamburg 1778, 8^o; Jos. Ford, *Die Bibelgeschichte* in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bde, Kopenh. und Leipzig 1779, 83; vgl. auch Niederer, *Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten-, und Büchergeschichte*, Altdorf 1764 bis 68, I, 286. II, 32. III, 258

Nach Dziaklos abschließenden Untersuchungen, insbesondere nach der S. 94 mitgeteilten Beobachtung, die Prof. Steiff in dem Stuttgarter, einst Schellhorn'schen Exemplar der 36zeiligen Bibel machte, kann kein Zweifel mehr sein, daß nicht diese, sondern die 42zeilige sogenannte *Mazarinbibel* die erste gedruckte lateinische Bibel ist, die 36zeilige ein Nachdruck der 42zeiligen. Der *Gutenbergsche Psalter* von 1457, von dem nur noch 6 Exemplare, nämlich in öffentlichen Bibliotheken, bekannt sind, — nach den *Gutenbergschen Ablaßbriefen* von 1454, 55 — das erste gedruckte Buch mit Datumsangabe, während der *Fust-Schoeffer'sche Psalter* von 1459 als das bis jetzt am höchsten bezahlte Buch der Welt 1896 5256 Pfd. St. erzielte (daselbe *Ex.* 1817: 3350 Fr.); ein Exemplar der *Mazarinbibel* 1884: 78000 Mk., der *Mainzer Bibel* von 1462

(die erste mit Datum) 1881: 32000 Mark. Von 92 bestimmaren Ausgaben des 15. Jahrhundert kommen 36 auf Deutschland (Nürnberg 13, Straßburg 8, Köln 7, Mainz 3, Speier 2, Bamberg, Ulm je eine), 29 auf Italien, davon auf Venedig allein 24, 18 auf die Schweiz (Basel), Frankreich 9 (Lyon 8, Paris 1), aus England ist keine bekannt. Die Stärke der Auflage war bei der ersten römischen Bibel (1471 von Schweinheim und Pannartz) 250 Exemplare, meist wird sie nicht viel größer gewesen sein, wenigstens im Anfang, die Drucker waren vielfach Deutsche. Der Text wurde zuerst aus den nächsten besten Handschriften genommen, dann aus den früheren Drucken. Die Verwandtschaft der Drude ist noch nicht so untersucht, wie es Reuß für das griechische N. L. gethan hat. Sehr viele Ausgaben enthalten Beigaben, die erste römische z. B. den Aristeebrief lateinisch, vor allem die Interpretationes nominum hebraeorum. Die (einzige) Ulmer Ausgabe 1480 (Copingier Nr. 47 S. 103) ist die erste mit lateinischen Summarien (cum summariis et concordantiis Menardi Monachi); 1475 die erste in kleinem Format d. h. in 4° in Vianenza, die erste „Poor man's bible“ in 8° von Froben in Basel 1491. Eine undatierte, wohl von 1478, hat erstmals die Verse

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris

Emendata satis et decorata simul

Biblia sum praesens, superos ego testor et astra.

Die nächste so bezeichnete ist von Amerbach in Basel 1479 gedruckt, andere kopieren das. 1480 druckt Ruch in Straßburg eine mit Randcommentar und Zwischenbemerkungen, 1489 Scot in Venedig mit Illustrationen; erste mit Titel 1486.

Für das 16. Jahrhundert lennt Copinger 438 Ausgaben (Le Long-Masch zählte 378), davon sind im Brit. Mus. 190, in der einst Vordrucken, jetzt Stuttgarter Sammlung. 179, in Paris 122, in Copingers Sammlung 202.

Auf das 17. kommen nach ihm, einschließlich der Polglotten 262, auf das 18. 192, auf das 19. (bis 1892) 133; im ganzen 1149, von denen im Brit. Museum 465, in der Sammlung Copinger 541.

Als Benennung erscheint im 16. Jahrhundert juxta veterem translationem. Noremb. Petreius 1527; j. vulgatam quidem aeditionem, sed à mendis . . . repurgatum. Basil., Frob. 1530; j. vulgatam editionem Argent. Schott 1535; j. receptam edit. Leyd. 1540; j. vulgatam quam dicunt aedit. Paris 1541; Vulgata aeditio V^a ac Nⁱ Tⁱ Venet. 1542; j. divi Hieronymi vulg. aedit. Lugd. 1551; j. veterem seu vulgat. transl. Tub. 1573; j. edition. vulg. Basil. Bryl. 1578; secundum edit. vulg. Basil., Guarin. 1578; . . . veteris et vulgatae translationis 1585. Der Titel der offiziellen römischen Ausgaben ist Biblia sacra vulgatae editionis 1590 x., der neusten römischen von Berellone 1861 Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. Pont. Maxx. iussu recognita atque edita.

Schon die angeführten Zahlen zeigen, daß das 16. Jahrhundert die Zeit der lateinischen Bibel war. Das religiöse wie das neuerwachte wissenschaftliche Interesse führte zur Beschäftigung mit ihr.

5. Man erkannte täglich mehr, daß die Vulgata, wie sie vorlag, mangelhaft sei, und während dies einerseits neue Übersetzungen zur Folge hatte (siehe unten), wollte man andererseits die Vulgata in ihrem wohlverworbenen Besitze belassen und bemühte sich, sie zu berichtigen. Man schlug dabei zwei Wege ein, die sich freilich nicht immer streng schieden; während die einen den Text nach den Grundtexten verbesserten, suchten andere durch Vergleichung von Handschriften und älteren Ausgaben einen richtigeren zu gewinnen. Die letzteren waren auf der richtigen, kritischen Fährte, wogegen die ersteren den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem praktischen Interesse diente.

Wir beginnen mit den Verbesserungen nach den Grundtexten.

Hierher gehört zuerst die complutensische Polglotte. Ihr von dem herkömmlichen sehr abweichender Text wurde überwiegend nach den Grundtexten, weniger nach Handschriften hergestellt. Besondere Nachdrücke desselben, doch ohne Änderungen, erschienen Noremb., J. Beträus, 1527, 8° und 1529, 8°, ferner Norimb., F. Vennus, 1530, Fol.; mit Verbesserungen geben ihn die Antwerpener und Pariser Polglotte. Katholischerseits erschienen noch drei derartige Arbeiten, zunächst die Biblia s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. edd. fid. diligentissime recogn.

- Colon., P. Quentel. 1527 fol. u. 1529 fol. Ihr Herausgeber war J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck (über ihn J. Krafft, Zeitschr. für Preuß. Gesch. u. Landeskunde 5 [1868] S. 499 f.), der jedoch im Grunde nur den Text Osianders vom Jahre 1522 (siehe unten) nachdrucken ließ und 3 Mal beigab. Die von Frischke hier angeführte
- 5 Recognito V. T. ad hebr. veritatem, Venet., Ald. et Andr. Soc. 1529 4°, des Augustinus Steuchus Eugubinus ist ein textkritischer Kommentar, keine Bibelbearbeitung. Als brauchbar ist die Bibl. lat. zu verzeichnen, die zu Rdn ex offic. Eucharii Cervicorni procurante Godofr. Hittorpio 1530. fol. erschien; endlich ließ der Benedikt., Bischof Sidor. Clarius, ein Mitglied des Tridentiner Konzils, eine Vulgata aeditio V.
- 10 ac NT. erscheinen (Venet., Petr. Schoeffer, 1542 fol. in 3 Bdn; ex secunda eius recognitione Venet., Junt., 1555—57 fol. und lastriert 1564 fol.) quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime (an etwa 8000 Stellen) adjectis ex eruditissimis scriptoribus scholiis, die meist von Seb. Münster entlehnt sind. Die Ausgabe kam auf den Index.
- 15 Unter den Protestanten lieferte zuerst Andreas Osiander eine Verbesserung der Vulgata nach den Grundtexten: Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Nuremb., F. Peypus, 1522, 4° und 1523 fol. Es folgte 1529 die vielbesprochene und seltene Wittenb. lat. Bibel. Sie erschien, sehr unvollständig, unter dem Titel: Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum
- 20 Testamentum. Wittenbergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige ist die Jahrzahl angegeben (in manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleitz (! lies Schirlentz) genannt. Das Format ist klein Folio, das Papier gut, die Lettern sind nette italienische, aber der Druck ist äußerst liederlich und infortekt. Voran geht eine sich sehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben sind die Vorreden Luthers zum Alten und Neuen Testament und zum Römerbrief, und wenige Randglossen. Der Text des Dt war schon 1525, mit geringen Abweichungen, mit der Überschrift Incipit
- 25 liber Ellehaddebarim, qui Deuteronomios (so!) praenotatur cum annotationibus Lutheri unter dem Titel Deuteronomios (so) Mose ex ebreo castigatus (accuratissime restitutus) mit seinen Vorlesungen von 1523/4 erschienen [siehe Werte 14 (1895) S. 492, 500—544, 759f. Nachgedruckt wurde nur das Neue Testament, nämlich Vuittemb. 1529, 8° und 1536, 8°, Bas., Barth. Westhomer. et Nic. Brylinger, 1537, 8° und als ed. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefationibus et scholiis ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8° und
- 30 1570, 8°; das ganze Werk hat erst J. Ge. Walch in Luthers sämtlichen Schriften und mit Benutzung der deutschen Übersetzung Luthers wesentlich verbesserte Vulgata und wurde bis nach Mitte des 16. Jahrhunderts für ein Produkt Luthers gehalten. Als die Wittenberger Calvinisten in ihrer Catechesis 1571 die Übersetzung von AG 3, 21 quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die
- 35 Luthers gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für sich hatten sprechen lassen, erhoben die niedersächsischen Theologen Einsprache (s. Wiederholte, Christl. gemeine Confession und Erklärung, wie in den Sächs. Kirchen — wider die Sakramentirer gelehrt wird, 1571), sie erklärten, das Werk sey nicht von Luther; noch lebende, glaubwürdige Personen wüßten sich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt
- 40 gewesen, etliche Jahre von Luther hinterhalten worden sey. S. über die Frage „Von der Person und Menschwerdung Jesu Christi der waren Christi. Kirchen Grundfest“, 1571, W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd V (Weimar 1741) S. 372 ff. und bei D. Clément, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV, p. 115 sq., J. Ge. Walch a. a. D., J. G. Walter, ausführliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —
- 45 Jena 1749, 4° und Unumstößlich feststehender — Beweis, daß —, Jena 1752, 4°. C. Schmidt, Phil. Melancthon S. 708 hält die Bibel für ein gemeinsames Werk von Luther und Melancthon, wogegen W. Thilo, Melancthon im Dienste der heiligen Schrift, Berlin 1860, 8°, S. 24 ff. den Melancthon in den Vordergrund stellt. Luther war auf jeden Fall teilweise beteiligt, hatte aber offenbar an dem Buch selbst keine
- 50 Freude, das denn auch eine ziemlich unbeachtete Existenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. — Vom fleißigen Konr. Pellicanus in Zürich erschienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1532—1539, mit einer Vorrede von Bullinger und wieder 1582, 8 T. fol., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie er sie verbessern zu müssen glaubte. Victorin Strigel kommentierte, den Jesaja ausgenommen, sämtliche Bücher
- 60 der heiligen Schrift, die einzeln erschienen Lips. 1563—1587. Auch er ließ seinen

Auslegungen die Vulgata bedrucken, aber in starker Überarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata, Witeb. 1565, 10 T. 4° und studio Pauli Crellii, Witteb. 1574, 10 T. 4° ist die Vulgata nach der mit abgedruckten deutschen Übersetzung Luthers geändert; das N.T. ist in dieser Ausgabe von Ge. Major bearbeitet, vgl. A. Eber. Viel gebraucht wurde die letzte Verbesserung der Vulgata, die Lufas 5 Osiander lieferte und mit einer expositio zuerst Tub. 1573—1586, 9 T. 4° erscheinen ließ; mit und ohne expositio mehreremale aufgelegt, Johann von Andreas Osiander, dem Sohne des L. Osiander, überarbeitet, Tub. 1600 fol. und öfter; von Brenz und Luther abhängig.

6. Wichtiger sind die Anstrengungen, durch Vergleichung guter Handschriften so weit 10 als möglich den ursprünglichen Text des Hieronymus wieder zu gewinnen. Wie man die Vulgata nach griechischen Handschriften sprachlich und sachlich zu verbessern habe, hatte schon um die Mitte des 15. Jahrh. der große Humanist Lorenzo della Valle an einzelnen Beispielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erst Desiderius Erasmus, sein großer Verehrer, stellte seine in latinam NT. interpretationem ex 15 collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles, Paris 1505 fol. ans Licht (die beste Ausgabe besorgte Jac. Revius, Amstel. 1630 8°) und allerdings hatten sie nun ihre Wirkung. Wenn Vallas nicht darauf ausging, die Vulgata nach alten lateinischen Handschriften zu verbessern, so lag das rein diplomatische Interesse der Zeit noch fern. Nicht sehr erheblich sind die Verbesserungen, die Adrian. Gumelli, Par., 20 Thielm. Kerver, 1504, fol. und 4° und öfter, (vgl. Vord. a. a. D. 2. S. 236 f.) und der Dominikaner Albert. Castellanus zuerst Venet. 1511, 4° in ihren Ausgaben anbrachten; dagegen leistete Rob. Stephanus in Paris für seine Zeit sehr Bedeutendes. Er verbesserte den Text nach einer Reihe von Handschriften und einigen Ausgaben und gab dazu auch Varianten (vgl. über ihn Wordsworth, Old Latin Biblical Texts I. [1883] p. 47—54). Zuerst 25 erschien das Neue Testament Paris, Simon Colinaus, 1523, 16°, Johann besorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel, von denen 7 zu Paris (1528. Fol., verbessert 1532. Fol., 1534. 8°, 1540. Fol., 1545 4° [oder 8°], 1546. Fol., 1555 4°) und eine zu Genf (1557. 2. T. Fol.) erschienen; die von 1555 (excudebat Roberto Stephano Conradus Badius) die erste Ausgabe mit der heutigen Verseinteilung; von diesen Ausgaben ist 30 die vom Jahre 1540 die beste, sofort nachgedruckt Antwerp, J. Steelsius, 1541 (al. 1542) und Lips., Rif. Wolrab, 1544. Fol. Statt ihm für seine Bemühungen zu danken, hielten die Pariser Theologen ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit, dem er seine ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8°, auch sofort französisch, 35 entgegenstellte. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Ubrigens wurde sein Text einer der verbreitetsten, etwa 100 mal, wenn schon nicht ohne manche Veränderungen, nachgedruckt und bildet, so weit wir wissen, die Grundlage der offiziellen Vulgata (W.-W. I, p. XXVIII).

Neben R. Stephanus ließ der Pariser Jo. Benedictus einen berichtigten Text er- 40 scheinen, Paris, Sim. Colinaus, 1541. Fol., der etwa 10 mal nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam, weil er, wie schon Stephanus in der Ausgabe vom Jahre 1543 gethan, in marg. die Abweichungen von den Grundtexten notiert hatte, wodurch das geheiligte Ansehen der Vulgata gefährdet schien.

Erheblicher als diese waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der 45 katholischen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiser Karl V. die theologische Fakultät zu Löwen, eine sorgfältige Revision der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog sich unter Aufsicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 1540 zu Grunde und verbesserte sie, obgleich nicht sehr bedeutend, nach 30 Handschriften; auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erschien 50 ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata Lovan., Bartfol. Grauius, 1547. Fol. und wurde öfter nachgedruckt, so Antw., J. Steelsius, 1559, 8°, Antw., Christoph Plantin, 1559, 8°, 1583 (ein Ex. dieses Drucks diente der sixtinischen Kommission als Grundlage), zuletzt Venet., 1599, 4°. Nach dem Tode des Hentenius 1566 versuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge (dessen notationes in sacra Biblia 55 Antw. 1580 besonders wichtig sind), J. Molanus, Augustin. Hunnäs, Conr. Regnerus und J. Harlemitus den Variantenapparat zu vermehren und diesen Text aufs neue zu verbessern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Christ. Plantinus in Antwerpen erschienenen Ausgaben vor, die beiden ersten 1573 (al. 1574), 8° und 16°, die letzte 1590, 8°.

Für das Alte Testament geschah so gut wie nichts, dagegen wurde fürs Neue Testament fleißig gesammelt. Heute noch verdient Beachtung das Buch des Minoriten Tac. Nicolaus Zeger: *Epanorthotes, Castigationes in Novum Testamentum, in quibus depravata restituuntur, adiecta reseantur et sublata adiciuntur, Coloniae* 1555; vgl. Lagarde, *de novo test.* (Abh. S. 89, 22).

7. Ein Wendepunkt kam für die Vulgata, als das Konzil zu Trident in seiner 4. Sitzung, den 8. April 1546, den demwürdigen Beschluß faßte, daß alle Bücher des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Testaments, kanonisch seien. Es bestimmte sodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentische anzusehen sei und sie niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Autorität der Kirche unterstellte, ergab sich schließlich die Bestimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln und Bibelfomentaren der freien Betriebbarkeit der Buchdrucker entgegenzutreten sei und die Vulgata selbst quam emendatissime gedruckt werde. Eine authentische Ausgabe der Vulgata war hiermit indiciert.

Der freien und beweglichen Wissenschaft gegenüber (ad coercenda petulantia ingenia) bedurfte man einer authentischen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Eingange als Zweck hingestellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daß die protestantische Opposition auf die Bibel im Grundtexte pochte, so ist wohl deutlich, daß man geüffentlich den Grundtext stillschweigend beiseite schob, um von diesem nicht beunruhigt, nur einen Returs auf die Vulgata zu gestatten. Eine natürliche Folge dieser Diplomatie war, daß sich die katholischen Theologen in zwei Lager schieden; siehe Ausführliches hierüber bei Hody l. I. p. 509 sq. Während die einen recht absichtlich die Unsicherheit des Grundtextes heroorstellten, um das Ansehen der Vulgata zu heben, stempelten sie diese wohl gar zu einem unverbesslichen Werke des heiligen Geistes. Dagegen war anderen das ganze Dekret sehr unbequem. Sie suchten es daher anzusechten und zu mildern, und wollten in demselben jedenfalls eine bloß disziplinarische, keine dogmatische Bestimmung erblicken, vgl. j. B. Kiegl. S. 111 ff., v. Eß u.

Die Stellung der Katholiken und Protestanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus veränderte. Die katholische Kirche hatte als solche nun die Frage nach dem Texte derselben in die Hand zu nehmen, den richtigen festzustellen und zu überwochen. Nachdem schon Clemens VII. für Herstellung eines verbesserten Textes Vorkehrung getroffen hatte (s. L. v. Eß a. a. D. S. 174, und überhaupt für das Folgende besonders Berellone *Variae lectiones* —, I, p. XVIII sq.), geschah weiteres durch Pius IV. und V., bis Sixtus V., der nach allen Seiten eingreifendste und tüchtigste Papst des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernste die Sache zu einem Resultate führte.

40 Sixtus bestellte eine Kongregation, die ihre Arbeit zu Anfang des Jahres 1588 begann und sich beim Kardinal Anton Caraffa († 14. Januar 1591) versammelte. Als Canones stellte sie auf, daß der hebräische Text zu vergleichen sei und nur nach Handschriften — und es standen ihr treffliche zu gebote, wie der Cod. Amiatinus und Vallicellianus — geändert werden solle, daß die LXX da zu vergleichen sei, wo sie 45 mehr oder weniger als das Hebräische enthalte, und die Erklärung der hebräischen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, gestrichen werden solle. Über das von der Kommission benützte Exemplar des Antwerpener Drucks von 1583, siehe Berellone I, p. XXVII bis XXXII. Auf dieser Grundlage unternahm nun Sixtus selbst die Revision des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterstützt, aber doch vielfach 50 von der Meinung seiner Gehilfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwas kühn verfuhr, so hatte er doch immer einen kritischen Boden. Auch nach dem Grundtexte ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigere, sondern um bei Zweideutigem und Unsicherem im Lateinischen Sicherem und Uniformem zu geben. Im übrigen schloß sich der Text sehr an den der sogenannten Biblia ordinaria an. Der 55 Druck ward sorgfältig überwacht, die Offizin war die des jüngeren Aldus Manutius. So erschien Biblia s. vulgatae editionis tribus tomis distincta (ad concilii Tridentini praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata) Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. fol. (Die Worte in Klammer nur auf dem zweiten gravierten Titel.) Ubergangen sind das 3. und 4. Buch Esra,

das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe weder Marginalien noch sonstige Zuthaten. (Zum folgenden: [E. Nestle], Ein Jubiläum der lateinischen Bibel. Zum 9. November 1892, Ltb. 27 S.; auch hinter Nestle, Marginalien und Materialien 1893.)

Für diese Textgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Konstitution Aeternus ille erlassen, (abgedruckt unter anderen bei Hody 1. l. p. 495 sq., ins römische Bullarium nicht aufgenommen) welche für immer in Kraft bleiben sollte (perpetuo valitura). Diese erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus (im Konzilsdekret heißt es nur: in publicis lectionibus), gebot bei Strafan drohung sie ohne irgend eine Änderung (ne minima particula mutata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war (nostra nos ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserant), sollte der Papst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sei. Es fanden sich Druckfehler, und Verbesserungen schienen notwendig. So wurden die Verbesserungen teils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, teils wurde durch Radieren und Korrigieren mit der Feder nachgeholfen, vgl. L. v. Eß a. a. D. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, starb Papst Sixtus V. und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der Folge ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurteilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehrenwerte litterarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnismäßig gar nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop Lux de luce p. 467 sq., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche Gründe, welche den Sturm wider dies Werk heraufbeschworen. Namentlich der Jesuit Bellarmin, dessen Controversiae Sixtus auf den Index gesetzt hatte, wußte Gregor XIV. zu bereden, daß eine neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sei, wobei er auch die Lüge nicht scheute, daß Sixtus noch selbst die Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. (Vgl. dazu Cardinal Bellarmin in altkatholischer Beleuchtung. Histor. Polit. Blätter [1890] 1—21. 96—108.) Als die neue Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten bei Clemens VIII., datiert 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wieder aufzukaufen seien. Infolge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sich sixtinische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholien (collectore Fr. Haraeo) erschien Antwerpen, Hier. Verboß, 1630, Fol.; L. van Eß hat in seiner Ausgabe der Clementina Tub. 1822 ff. 3 Tomi, 8°, die sixtinischen Lesarten am Rande gegeben. Lagarde hat sie für seine „Probe“, Wordsworth-White für das N.T. verglichen.

Eine neue Kommission, bestehend aus 7 Kardinalen und 11 anderen Gelehrten, hielt in Zagarola, im Hause des Cardinals Marc. Ant. Colonna des Ältern, wöchentlich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag). In der ersten Sitzung, den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nicht vereinigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 Tage gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Kommission, den Kardinalen M. A. Colonna und Guil. Mausus (Allen), und den 8 Gelehrten Barth. Miranda, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Päl. Vandus, Petr. Morinus und Angelus Rocca. In 19 Tagen soll diese Kommission ihre Aufgabe vollendet haben. Im Oktober kehrte sie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und schon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch sein Nachfolger Innocentius IX. verschieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieser beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Kardinalé Augustinus Valerius und Frederic. Borromeus, denen besonders Franc. Toletus an die Hand ging. Noch versuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen wissen wollte, den Druck durch eine Bittschrift zu verzögern, aber der Papst gebot ihm Stillschweigen. Der Druck war schon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei wieder die des Aldus Manutius jun.; in derselben ward das noch heute in der bibliotheca Angelica befindliche Exemplar der sixtinischen Bibel gebraucht. Die Änderungen rühren von der Hand des Angel. Rocca her. Außerlich stellte man diese Ausgabe der sixtinischen sehr ähnlich her. So erschien als die eigentlich authentische Ausgabe der römischen Kirche

die Biblia s. vulgatae editionis (Sixti V. P. M. jussu recognita atque edita) Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, 1592 fol. (Die eingeklammerten Worte nur auf dem gestochenen Titel.) Der Name beider Päpste (Sixti V... jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita) erscheint wohl zuerst Lugduni (G. Kovillii 1604. 8°). Auch diese Ausgabe hat weder Varianten, noch sonstige Zuthaten, hinter dem A. ist das 3. und 4. Buch Esra und das Gebet des Manasse beigegeben. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, J. Riegler a. a. D. S. 79, abgedruckt bei Hody l. I. p. 502 sq.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinste sei. Damit kontrastiert denn freilich, daß sie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat, J. L. v. Eß a. a. D. S. 366 ff. Im Texte weicht sie von dieser in etwa 3000 Stellen ab, J. die Abweichungen bei Bufentop l. I. p. 319—383. 465 sq. Der Text selbst schließt sich näher an den Grundtext an und ist vielfach nach dem der Löwener Theologen geändert; in vielen Lesarten stimmen die neuen Herausgeber der Clementinischen Ausgabe bei.

Gleich im folgenden Jahre, 1593, erschien eine weitere römische Ausgabe in 4° (1088 und 20 Seiten) unter gleichem Titel, aber mit Zugaben (Additae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et index rerum), und nach dieser die zweite 1598 in Klein 4° mit correctorium (1152 und 36 S.). Die Korrektur der letzteren besorgte Angel. Rocca. Beide sind sehr fehlerhaft gedruckt, das Wichtigere aber ist, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abwich und fast eine neue Rezension lieferte, J. Bufentop l. I. p. 470 sq. Alle vier Ausgaben hat v. Eß bei der seinigen berücksichtigt (juxta Exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romae 1592. correctis corrigendis ex Indicibus correctorii Romae editis in usum Bibliorum Vaticanorum latinorum ann. 1592. 1593. 1598; nec non substratis lectionibus ex Vaticanis illis Bibliis latinis ann. 1590. 1592. 1593. 1598 inter sese variantibus).

In Berücksichtigung der Art, wie die authentische Vulgata, oder vielmehr die authentischen Vulgaten zu Stande kamen, werden wir es der protestantischen Polemik nicht verargen, daß sie sich dieses Widerstreites der Päpste, in dem sich die katholische Einheit und päpstliche Infallibilität in eigener Weise darstellte, bemächtigte, vgl. u. a. Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4°; 1678, 8° und 1841, 12°.

Hiermit schließt im Grunde die Geschichte der Vulgata in dieser Kirche, denn die späteren Ausgaben bieten insofern kein besonderes Interesse, als sie sich an die clementinischen angeschlossen oder anschließen müssen, wenn es schon unvermeidlich war, daß auch in sie gar manche Verschiebenheiten eindrangen. Wir erwähnen daher nur die römische von C. Verellone besorgte Ausgabe, 1861, 4°, die beide Päpste auf dem Titel nennt (Sixti V. et Clementis VIII. Pont. Maxx. iussu recognita atque edita), die schöne von Tornaëi 1885, Paris, Gillion 1887. Ein Verzeichnis der früheren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts J. bei Masch II, 3 p. 249—259. Nicht übergehen dürfen wir aber zwei sehr fleißige und wichtige kritische Sammelwerke, nämlich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. Minorum —. Col. Agripp., Wilh. Friessem., 1710 4° und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II (Pentat. et libri histor.) Rom. 1860—1864, 4°, letzteres ein Werk ausgezeichneten Fleißes und rühmlichster Umsicht.

8. Eine kritische Ausgabe des A. L. s. fehlt noch völlig; denn die auf Bunjens We-treiben von Th. Heyse († 10. Febr. 1884, J. Aug. Herzog Allg. Ztg. 1889, 294 u. 295 B.) begonnene, von Tischendorf beendete kann nicht als solche betrachtet werden (Biblia sacra Latina Veteris Testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatum lectionem ex editione Clementina principe a. MDXCII et Romana ultima à. MDCCCLXI repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini Latinorum omnium antiquissimi. Editionem instituit suasore Chr. Car. Jos. de Bunsen Th. Heyse, ad finem perduxit C. de Tischendorf. Lipsiae, Brodthaus 1873 8°); daß für die aus der alten Übersetzung herübergenommenen Bücher Ph. Tielmann in Landau mit Unterstützung der bayerischen Akademie Vorarbeiten begonnen hat, ist schon angeführt. 1693 hat Martianay,

der Herausgeber des Hieronymus für den ersten Band seiner Werke, auch dessen translationes latinas V. ac. NT. bearbeitet, ebenso Vallarsi (Verona 1734 u. Ven. 1770). 1720 wollte Bentley durch eine kritische Bearbeitung des griech. und lat. Textes den katholischen und den protestantischen Papst (= Stephanus) überwinden (s. W.-W. I, p. XV—XXVII), gleichzeitig bemühte sich Bengel auch um das lat. NT., aber erst Wachmann gab 1841, von Philipp Buttmann jr. unterstützt, einen wirklich kritischen Text. Von Corssens Arbeiten ist als Specimen bis jetzt nur die Epistola ad Galatas (Berolini 1885) erschienen; daß The Oxford critical edition of the Vulgate New Testament bis jetzt in 4 Lieferungen von 1889. 91. 93. 95 je ein Evangelium brachte, s. S. 37, 45. Die wichtigsten zur Zeit bekannten Handschriften (30 an der Zahl) und frühere Ausgaben sind hier vollständig ausgenutzt. Zu Gregorys Besprechung der bei Tischendorf benutzten (33) Vulgatabandschr. (S. 983—993) füge den zu Mc 8, 18 nach Bengel citierten codex charitinus (= Schwäbisch) und Schellhornianus (zu Mc 11, 3. 14, 27). Unter der Überschrift codices nonnulli vulgatae versionis verzeichnet dann Gregory selbst S. 993—1108 2228 Handschriften zum lat. NT. und seinen Teilen. Man schätzt die Zahl der in Europa befindlichen lat. Bibelhandschriften auf mindestens 8000, Samuel Berger hat allein in Paris mehr als 800 untersucht; White hofft unter den 181, die er in der 4. Aufl. von Scrivener p. 67—90 aufzählt, die meisten der wirklich wichtigen verzeichnet zu haben. Fast alle derselben sind mit vielen andern, auch in dem grundlegenden Buch von Berger behandelt. Von denselben wäre aus Grund der genannten Werte (Berger, Gregory, Scrivener, Wordsworth-White), viel Interessantes zu berichten, über ihre Schicksale, ihren Inhalt, ihre Ausstattung; gehören doch einzelne derselben zu den schönsten Werken der kalligraphischen Kunst (zahlreiche Facsimile: des Amiatinus, des Book of Kells, der Lindisfarne Gospels, der sog. Alcuinbibel im Brit. Mus. 10546, der zweiten Bibel Karls des Kahlen in Paris, der St. Pauls Bibel in Rom u. in der großen Sammlung der Paleographical Society und sonst). Hier können nur einige Nachträge zu diesen Werken noch aufgeführt werden: Von Bamberg ist zu F. Leitschuh's „Aus den Schätzen der königl. Bibliothek zu Bamberg 1888“ jetzt vom Handschriftenkatalog erschienen: Erster Band. Erste Abteilung. Erste Lieferung (Bibelhandschriften) (1895) 30 aus welchen Nr. 1 (die Alcuinbibel), Nr. 99 das Psalterium quadrupartitum episcopi et abbatis Salomonis III (909) u. Nr. 140 hervorzuheben sind, Apokalypse und Evangelistarium, im X. Jahrh. wohl in Reichenau entstanden, von der Kaiserin Kunigunde nach Bamberg geschenkt.

Über die von Janitsch-Menzel-Corssen u. in den Publicationen der Gesellschaft 35 für Rheinische Geschichtskunde 1889 so prächtig edierte Ada-Handschrift von Trier, veröffentlichte St. Beigel Neue Untersuchungen über die Stellung der Ada-Hsb. zu den Evangelienbüchern der karolingischen Zeit.

Aus Prag nennt Berger und Gregory gar keine Hsb. „Ein Evangeliar aus der Karolingerzeit im Stifte Strahow zu Prag“ beschreibt mit einer Tafel Jos. Neuwirth, 40 Mitt. I. I. Centr.-Komm. für Kunst- und hist. Denkmale. N. 7 Bd 14. 1888 S. 88—91. „Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek“ beschrieb H. Schepß (Würzb. 1887) s. Berger S. 53, f. auch Bd 2, 243, 7. Ob Wilh. Weißbrodt, de codice Cremifanensi et de fragmentis evangeliorum Vindobonensibus sig. N. 383 (Salisburgensibus N. 400), Norimbergensibus N. 27932 com- 45 mentatio. Braunsberg (ind. schol. 1.—3. III. 1896 4^o) hierher gehört?

Zum Codex Epternacensis (jetzt Paris 9389, bei W.-W. AP), vgl. Fr. Wurtz- 40 Baquet liber aureus de l'abbaye d'Echternach (Publications de la société des mon. hist. de Luxembourg XVI p. 1).

Über eine Hsb. des XIII s. mit sehr vielen Prologen (zu Mi 2, Mat 4, 50 Sab 3, 1 Mat 3) s. Rieberer, Nachrichten (Mildorf) 3, 249—258.

Was in der bisherigen Litteratur noch völlig vermisst wird, ist eine historisch und geographisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher älterer Nachrichten, die von Bibel- 55 handschriften handeln. Wäre eine solche vorhanden gewesen, hätte wohl Alter und Heimat des Amiatinus nicht so lange im Dunkel bleiben können.

c) Die neueren Übersetzungen. — Daß die Vulgata nicht immer genau sei und man in einzelnen auf den Grundtext zurückgehen müsse, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nitolaus v. Lyra, erkannt und ausgesprochen. Raim. Martini erklärt

in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des A. S. wörtlich nach dem Hebräischen geben zu wollen.

Der englische Benediktiner und Cardinal Adam Easton, gestorben 1397, galt bisher als der erste, der wieder an eine neue Übersetzung dachte und das A., mit Ausschluß der Psalmen, aus dem Hebräischen übersezte, aber seine Arbeit hat sich verloren, s. Masch l. I. II. 3. p. 432. Doch ist schon im 13. Jahrh., wahrscheinlich ebenfalls in England eine Übersetzung beträchtlicher Teile der hl. Schrift aus dem Hebräischen fertig worden, welche in mehreren meistens Oxfordter Hdb. vorliegt; s. S. Berger, *quam notitiam linguae hebraicae etc.* S. 47. Als man sich in der Humanistenzeit neben der römischen auch mit der griechischen Literatur aufs eifrigste beschäftigte, wurden lateinische Übersetzungen notwendig, um letztere weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Man übersezte daher fleißig aus dem Griechischen, und so veranlaßte Papp Nikolaus V., der Mäcen der Humanisten, den edlen Florentiner und bedeutenden Humanisten, Giannozzo Manetti † 1459, die Bibel aufs neue aus den Grundtexten zu übertragen, doch übersezte er nur die Psalmen und das A. Die erstere und wie es scheint auch die andere Arbeit ging verloren, vgl. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana* VI. 2. p. 109 sq. Daß die Juden die Vulgata schlecht machen und eine neue Übersetzung verlangen, klagt Steuchus Eugubinus 1529 (*recognitio* Bl. 3): *Hi [Judaei] ergo et apud principes nostros, si quando de his rebus sermo incidit, maximis assertionibus iactant nostram aeditionem corruptam, depravatamque esse. Itaque impulerunt etiam nuper Romanum principem, ut nova eo iubente fieret aeditio, quae profecto minime erat necessaria. Er selbst meint, ähnlich wie die Vorrede der Complutensis: hanc [vulgatam] si cum aeditione 70 contuleris, aasim hac uti similitudine, ut lucem ac tenebras a te collatas asseram, und verteidigt ihre Herkunft von Hieronymus gegen Paulus forosempronienensis episcopus (*ibid.* fol. 3^v). Aber erst das religiöse Interesse schlug überwältigend durch; die Not der Zeit lehrte beten und kritisieren, man verglich die Zustände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergangenheit, lenkte seinen Blick namentlich auf das christliche Altertum und suchte Trost in der heiligen Schrift. Desiderius Erasmus erkämpfte das Recht zu neuen lateinischen Bibelübersetzungen von der Kirche durch seine Übersetzung des A. S. (siehe unten).*

Mit der Reformation verallgemeinerte sich das lebhafteste Verlangen nach dem reinen Bibelwort, und da die Vulgata ungenügend erfunden ward, versuchte man auch neue Übersetzungen in der Gelehrtensprache. Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament vollständig zu übersezen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch drängte die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer oder doch sehr berichtigter Übersetzung, mit oder ohne Auslegung zu liefern. Die Zahl solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lieferten welche, und wenn sie ziemlich ohne Ausnahme wiederholt, ja zum Teil oft wieder aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daß sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. Wir verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts erschienen, ohne gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit Übergang der Übersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Relandthron (Pr 1524); Luther (Dt 1525 f. o.); J. Brentius (Hi 1527); J. Draconites (Psalter. 1540. Da 1544, Joel 1565); J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544); Henr. Mollerus (Ps 1573); Zwingli (Jes, Jer, Ps, Pr, Ecclesiast., Cant. C.); Conr. Bellianus (Pr 1520, Psalter. 1527); Decolampadius (Hi 1523, Prophetae majores 1525–1534; Sagg, Zach und Ma 1527, Ho, Joel, Am, Abd und Jon 1535); Capito (Hab 1526); Buper (Sophon. 1528, Ps [pseudonym als Aretius Felinus] 1529); Theod. Bibliander (Nahum 1524); Wolsf. Rusculus (Psalter. 1551, Gen 1554, Esaias 1557); Calvinus (Psalter. 1557); Augustin. Marloratus (Gen 1562, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564); Fel. Pratenfis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalter. 1516); Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523); Agathius Guindacrius (Cant. C. 1531); Rob. Wynus (Pr 1555); Thom. Relus (Sagg, Zach und Ma 1557); Franc. Forerius (Esaias 1563).

Die Mehrzahl der neuen Übersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Übersetzungen aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Übersetzung Luthers (vgl. Visch, Andr. Mylius und der Herzog J. Albrecht von Mecklenburg-Schwerin, Schwerin 1853, 8°, S. 72 ff.) wurde ins Lateinische übersezt. Wir berücksichtigen nur die ersteren. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bear-

beitungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, † 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum *N.*, unbeachtet, wie die metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes mit sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eobanus Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, vgl. R. Krause, *Eob. Hessus*, *Eob. Hessus*, Bd 2, Gotha 1879, S. 204 ff., an J. Major, Th. Beza, G. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus, J. Bochius. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur 10 Mittelgut.

Zuerst die Übersetzungen der ganzen Bibel oder doch des *N.*s, dann die besonderen des *N.*s, nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter den Ausgaben sind viele Titelausgaben, auch einzelne unverkaufte Stücke wurden anderen Ausgaben beigelegt. Auf diesen Punkt konnte nicht überall eingegangen werden. 15

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, war der erste, der eine neue lateinische Übersetzung der ganzen heiligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewissem Anschlusse an die Vulgata. Schon seit 1493 arbeitete er am Alten Testamente, und als er damit nach 25 Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, seine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl er von seiten Papst Leos X. Unterstützung fand. Das ganze Werk erschien endlich nach 10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geschützt und mit Dedication an Papst Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4°, und wieder Colon., Melch. Novesian., 1541 fol. Indem sich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß schrieb, z. B. *Se-25 lomoh*, *Mirjam*, *Jesuah*, konnte das Latein nicht gut ausfallen, daneben mußte die Übersetzung an Dunkelheit leiden und sie verfehlte auch gar oft das Richtige, zumal im *N.*, da Pagninus' Kenntnis des Griechischen sehr gering war. Wegen ihrer Wörtlichkeit erwarb sie sich großen Beifall und wurde unter den neueren eine der gebräuchtesten. Zu unterscheiden sind indessen von den angeführten beiden ersten Ausgaben — die 30 erste soll die erste Bibel mit Verszählung sein — die späteren, die sehr bedeutende Veränderungen erfuhren.

1. Eine neue, sehr durchgreifende Recognition erschien schon Lugd., Hugo a Porta, 1542 fol., welche der Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) besorgte, und J. Calvin (*Defensio orth. fidei de s. trinitate*. R. Steph. 1554, 4°, p. 59 sq.) 35 unterließ nicht, auch über dieses Werk des Servetus sich in seiner Weise auszusprechen. Die Katholiken setzten die Ausgabe auf den Index. Servetus will nach einem Exemplare gearbeitet haben, welches von der Hand des Pagninus sehr viele Bemerkungen und in der Übersetzung an unzähligen Stellen Änderungen enthielt, hat aber auch, namentlich in den Anmerkungen am Rande, eigenes beigelegt, was seine Überzeugung 40 ausdrückte, vgl. Rosenmüller a. a. O. 4 S. 178 ff. Die Exemplare derselben sehr selten.

2. Am gebräuchtesten wurde die Arbeit des Pagninus in der Recognition des Rob. Stephanus, der von Pagninus nur die Übersetzung des *N.*s, vom *N.* die Bezas (siehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Baduellus nach dem Complutensischen Texte aufnahm. Beim *N.* änderte er teils nach Nachbesserungen des Pagninus, teils nach Exzerpten aus Vorlesungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen anderer. Auf diese Weise kam allerdings ein gemischtes, aber auch brauchbares Werk zu stande. So erschienen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchst 50 splendorer Ausstattung die jetzt seltenen *Biblia utriusque T.* [Geneva] R. Steph., 1557, 4. pt. fol. (mit neuem Titel 1577). Nach diesen wurde die Übersetzung des Pagninus, Vatablus und Beza nachgedruckt Basil., Thom. Guarinus, 1564 fol.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4° und 1579, 4° (Titelausgabe), endlich Francof., Sam. Selsisch et Becht. Rab 1590, 8° und 1591, 8° (Titelausgabe?), ex offic. Paltheniana, 1600, 8°, Andr. Chambier, 1614, 4° und 1618, 4° (Titelausgabe?). Die ganze Übersetzung des Pagninus nebst anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois 1721, 2 T., fol. und Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., fol. (hier die Psalmen von S. de Muis).

3. Endlich ist der Recognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den *Biblia hebraeo-latina*, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion 60

bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Änderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom *NT.* lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neuteamentlichen Übersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 sq. II. 3. p. 620 sq. Noch mehr verwörtlichte die Übersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1743, s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drude der Übersetzung des Pagninus hat Masch l. l. II. 3. p. 486 sq. 619 verzeichnet; auch die Übersetzung einzelner Bücher erschien

in vielen Nachdruden.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Kardinal Thomas de Bio Cajetanus, † 1534, bedurfte für seine langatmigen Kommentare zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Übersetzung; da er weder hebräisch noch griechisch verstand, beauftragte er mit einer solchen für das *AT.* einen Juden und einen Christen, für das *NT.* Griechischkundige; die neue Übersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hintt sie mühselig den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Allen Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530 fol., Par. 1532 fol. und 1540 fol., Pentat. Rom. 1531 fol., Paris 1539 fol., Josua—Paralip., Esdr.—Neh. et Est. Rom. 1533 fol., Par. 1546 8°, Job Rom. 1535 fol., Esaias tria priora capita Par. 1537 8°, Rom. 1542 fol., Proverb. Lugd. 1545 fol. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552 fol. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639 fol. Das *NT.*, mit Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesamtausgabe Venet. 1530 u. 1531, 2 T. fol. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notiert sei hier folgender Satz des Kardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus autoritas est, quam complecti cogimur, et complectimur fideles omnes.

Eine neue Übersetzung des *AT.*s lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textausgabe des *AT.*s, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrini et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. fol., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. fol., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, ohne indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durchaus das hebräische Kolorit, und ist teilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschüßel in Klammern. Auch in den Namen schloß sich M. möglichst an das Hebräische an z. B. Heva, Habel, Jehezkel, Ijob, Chorech, Darjadesch. Diese Übersetzung wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8° erschienenen und von Konrad Pellicanus besorgten (s. dessen Chronikon herausgeg. von B. Riggenbach, Basel 1877, 8°, S. 139) lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Übersetzung der Apokalypsen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des *NT.*s. Ein Nachdruck von Pentateuch, HL, Ruth, All, Prd und Est erschien mit hebräischem Texte ohne Nennung des Übersetzers, Venet. 1551, 4°. Besonders erschienen Proverb. Basil. 1524, 8°; Ecclesiastes Basil. 1525, 8°; Cant. C. Bas. 1525, 8°; Psalm. Argent. 1545, 8°; Threni Bas. 1552, 8°; Isaias Bas. s. a. 4°.

Unter den neueren lateinischen Bibelübersetzungen gebührt der Züricher eine der ersten Stellen. Leo Jud, der treufließige Mitarbeiter Zwinglis, besonders als sorgfältiger Übersetzer ins Deutsche und Lateinische hoch verdient, lieferte in derselben sein bedeutendstes Werk, vgl. C. Pestalozzi, Leo Judae, Elberfeld 1860, 8°, S. 77 ff., 165. Nach jahrelanger, sorgfamer Arbeit erschien 1541 die Übersetzung der Sprüche Salomonis als Vorläufer, aber die Vollenbung zu erleben, blieb ihm ver sagt. Bei seinem Tode, den 19. Juni 1542, war selbst der hebräische Kanon noch nicht vollständig übersetzt, noch fehlte der Schluß des Ez von Kap. 40 an, das Buch Da, Hi, die 48 letzten Ps, Prd und HL. Wie es Jud auf dem Sterbebette gewünscht, übersetzte Theodor Bibliander, unter Beihilfe Konrad Pellicans (s. dessen Chronikon, S. 139), diese Stücke, und da unterdessen Petr. Cholinus die Apokalypsen übersetzt hatte und Rud. Gualtherus die erasmische Übersetzung des *NT.*s überarbeitete, so konnte das Werk in erster und vollständigster Ausgabe und prächtiger Ausstattung schon 1543 in Zürich bei Ch. Froschower in Folio erscheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican her, R. Gualther

fügte am Ende *argumenta in omnia — capita elegiaco carmine conscripta* bei, in marg. stehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. Fast zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Offizin zwei weitere Ausgaben gedruckt, eine in 4° und eine in 8°. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erstere vor den Apotrophen und dem *N.T.* 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben, wie die erste, namentlich fehlen 5 in der in 8° viele Anmerkungen. Eine Ausgabe von 1550, 4° ist eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete sehr sorgfältig und bedächtig, er beriet sich vielfältig mit seinen Kollegen und bediente sich auch der Hilfe des getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf strenge Wörtlichkeit 10 lehend und auch die lateinische Diction berücksichtigend, übersehte er freier, etwa auch paraphrasierend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Jo 5. 7. 8 ist übergangen. Auswärtige Ausgaben dieser Arbeit sind die Biblia, Lutet. ex off. R. Stephani, 1545, 8° (neue Titelausgabe 1565; Nachdruck, Hanov., [Marnius et haer. Aubrii] 1605, 4°. Besondere Ausgabe der *Ps* Lutet., R. Stephan., 1546, 8°); sie enthalten neben der Vulgata diese als Nova bezeichnete Übersetzung, die von den 15 neueren als caeteris latinior gewählt sei, nicht die des *Vatablus*. Auch in Spanien wurde sie auf Veranlassung der theologischen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salamanticae (nicht Lugduni) 1584. 85 fol. abgedruckt, aber hier wurde gegen sie inquisitorisch verfahren, s. F. S. Reusch, Luis de Leon und die Spanische Inquisition, Bonn 1873, 8°, S. 58 ff. Die Angriffe des Jesuiten Jakob 20 Grefser (*Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis*, 1615, 4°) wies J. J. Huldricus zurück (*Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig.* 1616, 4°).

Seinen neuen Weg schlug Sebastian Castellio (*Chateillon*) ein, ein ebenso sorgfältiger als vielseitig gelehrter Mann, der sich vielfach mit Übersetzen beschäftigte, die heilige Schrift auch ins Französische übertrug und als eleganter lateinischer Übersetzer 25 der erste seiner Zeit war. Er ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verständlicheren und gefälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Moses und 1547 den *Psalter* in 8° hatte erscheinen lassen, ließ er im gleichen Verlage zu Basel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer sehr charakteristischen Dedication an König 30 Eduard VI. von England. In gleichem Verlage erschien dieses Werk bei seinen Lebzeiten noch zweimal, 1554 fol. und 1556 fol., und beidemals in wesentlich verbesserter und vermehrter Gestalt. Castellio übersehte aus den Grundtexten, nur die hebräischen Stücke des *N.T.*s bearbeitete er nach anderen Übersetzungen, auch das lateinische 4. Buch *Estra* übertrug er in sein Latein. Eine erwünschte Zugabe waren 35 kurze Anmerkungen, die die Übersetzung an schwierigen Stellen erläuterten. Seine Übersetzung sollte treu, lateinisch und deutlich sein, treu nicht den Worten, sondern dem Gedanken und dem Sinne nach. Bei außerordentlicher Belesenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die sich nach seinem Prinzipie ergaben, im ganzen glücklich zu überwinden, er suchte emsig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch 40 passenden lateinischen Ausdruck. So spiegelt sich auch die Verschiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm sehr deutlich ab; ist die Sprache in den historischen einfach und plan, so wird sie in den prophetischen würdevoll und pathetisch, und in den poetischen nach Form und Verbindung dichterisch.

Ganz besondere Schwierigkeit machte der Wortvorrat. Die Kirche hatte eine völlig 45 ausgebildete Terminologie; sollte sich Castellio rein derselben bedienen, oder sollte er, im Grunde seinem Prinzipie gemäß, und wie bereits im einzelnen von Humanisten geschehen war, sich bloß an den klassischen Wortvorrat halten, und ihn des heidnischen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem christlichen und tiefen umkleiden? Statt 50 des letzteren schlüpfrigen und sehr gefährlichen Pfades wählte er einen gewissen Mittelweg; ohne stehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beseitigen, vermied er sie doch da und dort und wählte dafür klassische, z. B. *res publica* (*ecclesia*), *civitas christiana* *principes* (*ecclesiae doctores*), *genius* (*angelus*), *furius* (*daemoniacus*), *fanum* (*templum*), *lavacrum* (*baptismus*), *confidentia* (*fides*), *tartarus*, *orcus* (*infernus*), *collegium* (*synagoga*), nach *Tertullian* *sequester* (*mediator*). 55

Obgleich Castellio sehr bescheiden mit seiner Arbeit hervortrat und sein Honorar von 70 Reichsthalern sauer verdient hatte, so erfuhr sie doch zunächst sehr überwiegend ungünstige und harte Urteile; von Genf aus wurde C. signalisiert als *instrument* 60 *choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets*. Er verteidigte seine lateinische und französische Bibelübersetzung in der *Defensio suarum trans-* 60

lationum Bibliorum, et maxime NT. Basil 1562, 8°, auf welche Beza eine Responsio — Oliva Stephan. 1563, erscheinen ließ, vgl. H. Seppe Th. Beza, Elberfeld 1861, 8°, S. 239. 374. Der Tadel betraf wesentlich die wörtliche Auffassung des Hohenlieds, sein zu reines affectirtes und ethnisiertes Latein. Rückfichtlich des zweiten Punktes gab er insoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klassische Ausdrücke, wie die angeführten, mit den stehend kirchlichen wieder vertauschte. Wie die außerordentliche Verbreitung seines Wertes beweist, entsprach es einem gegebenen Bedürfnisse, er befriedigte das humanistische, und wie schon zu seiner Zeit sich lobende Stimmen erhoben, so wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vgl. die im ganzen besonnen gehaltene Dissertation Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walthers, J. Maehly, Seb. Castellion, Basel 1863, S. 23 ff. und besonders T. Bouisson, Seb. Castellion, Paris I. 1892. Abgesehen von den besonderen Ausgaben der Übersetzung des NT.s (vgl. Masch l. i. I, p. 318; II, 3, p. 573 sq.), und einzelner Bücher des NT.s, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573 fol.; Francof., Thom. Frisch 1697 fol.; Lond., Churchill 1699 fol. und 1726, 27. 12°; Lips., Walther 1728, 24. 12°, 1729, 8°, und emend. J. Ludolph Bünemann 1734, 8° und 1738, 8°; endlich Lips., Breitkopf 1750, 8° und 1778, 8°.

Großen Beifall fand die Übersetzung des NT.s, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und dessen Schwiegerohn, Franc. Junius (du Jon), als Professoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Übersetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch übersezte dieser die Apokryphen. Vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erschien erstmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575—1579 in 5 Partes fol., die dann sofort mit einem gemeinsamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. fol. ausgegeben wurden (s. A. Tremellius).

Tremellius übersezte möglichst wörtlich, (die Eigennamen z. B. Mosche, Schemuel, Nchemja), nur wo der hebräische Ausdruck im Lateinischen zu hart und unverständlich schien, wurde er latinisiert, aber in margine wörtlich widergegeben. Beigefügt wurden 30 beachtenswerte Anmerkungen. Das Werk fand weite Verbreitung, freilich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächst war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Oktavausgaben nachdruckte; der ersten vom Jahre 1580 fügte er die lateinische Übersetzung des NT.s bei, die Tremellius aus dem Griechischen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zugabe des NT.s noch die Übersetzung Bezas; die dritte endlich vom Jahre 1585 das NT. nach den beiden eben genannten Übersetzungen. Da Tremellius unterdessen schon 1580 in Sedan gestorben war, glaubte Junius die Vaterschaft übernehmen zu müssen, und er übte sie ganz nach freiem Ermessen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab so auch das NT. in zweifacher Übersetzung. Wie er die Anmerkungen 40 umarbeitete und erkledlich vermehrte, so veränderte er die Übersetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber seine Änderungen waren nicht gerade immer Besserungen. Seine Ausgaben sind: Test^u vet^u biblia — (Das Neue Testament mit besonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii, Genevae, J. Tornais (und Francofurdi), 1590, 4°, sodann — Tertia cura Fr. J., Hanoviae (Genevae, J. Tornais), 1596 fol., endlich — Quarta cura Fr. J., Genevae, sumpt. Matth. Berjon, 1617 fol. Diese letzte Ausgabe ist sehr fehlerhaft gedruckt, und da Junius bereits 1602 in Leyden gestorben war, so ist es sehr zweifelhaft, ob die Änderungen und Zusätze dieser Ausgabe von ihm herrühren. Das Werk wurde häufig nachgedruckt, teils ganz, teils in einzelnen Teilen oder Stücken, teils mit, teils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem 50 Lord, Bibelgeschichte, 2, S. 238 ff. z. B. Amsterd. 1627. 1628. 31. 32. 48. 51, alle in 12°, Lond. 1640. 16°. Die beste und vollständigste Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem index in s. B. locupletissimus von Paul Tossanus bereichert, erschien zu Hanau 1624 fol.

Die Übersetzung des NT.s (ohne Apokryphen) von J. Piscator ist nur die an 55 vielen Stellen nachgebesserte des Tremellius und Junius. Da Piscator von den vorliegenden diese Übersetzung für die gelungenste hielt, so ließ er sie als Grundlage kapitelweise vor seinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend, daß sie an vielen Stellen der Nachhilfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Übersetzung bei. Wenn er diese als J. P. interpretatio bezeichnete, so war dies im 60 Grunde nicht richtig, denn er giebt wörtlich genau die nebenstehende des Tremellius

und Junius, nur daß er sie, allerdings fast in jedem Verse, etwas zu verbessern sucht, indem er sich teils genauer an den Grundtext anschließt, teils auch in sprachlicher Hinsicht nachbessert. Das Werk Piscators ward zweimal in Herbord gedruckt, zuerst stückweise 1601—1616 in 24 T. 8°, die dann gesammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, sodann 1643—1645 in 4 T. fol., die 1646 einen neuen Gesamttitel erhielten. 5

Um die gleiche Zeit arbeitete sicher recht wohlmeinend der spanische Dominikaner Thomas Maluenda, † 1628, an einer neuen lateinischen Übersetzung. Sie erschien erst lange nach seinem Tode in seinen Commentarii in ser. s., una cum nova ex Hebraeo translata, variisque lectionibus, 5 T., Lugd. 1650 fol. Da der fünfte Band den Jes, Jer und Bar enthält und mit Ez R. 16 schließt, wird sie unvollständig geliebt sein. 10

Maluenda übersetzte in einem ganz barbarischen Latein so unverständlich wörtlich, daß er selbst kleine erläuternde Glossen in marg. zu machen sich veranlaßt sah. Wir geben als Beleg drei Verse, die Glossen in Klammern beisehend; Jesaja 8, 23 bis 9, 2: Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare-fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare-fecit: via maris trans Jardenem Gheilil (Galilaea) gentium. Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in terra umbrae-mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grandefecisti laetitiam: laetati-fuerunt faciebus (datus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabant in dispertire eos spoliis.

Eine neue, den größeren Teil der biblischen Schriften umfassende Übersetzung lieferte hierauf Joh. Coccejus, † 1669, in seinen Commentarien, die sich in seinen Opera omnia ed. III., Amstel. 1701 fol., T. I—VI. vereinigen finden. Er übersetzt sehr wörtlich und ist im lateinischen Ausdruck nicht eben wäherlich. Vom AT. übertrug er vollständig Hi, Ps, Pr, HL, die Propheten und Klaglieder, außerdem nur Gen 1—19, Dt 29—34, Ri 5 und 1 Sa 2, 1—10; vom NT. übersetzte er das Ev. Johannis, sämtliche Briefe und die Apf. 25

Lange mußte die lutherische Kirche warten, bis sie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen Sebastian Schmid, einen sehr tüchtigen Exegeten, eine neue lateinische Bibelübersetzung erhielt. Diese erschien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfassers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4°, und sie war das Werk 40 jähriger treuer Arbeit. Schmid wollte besonders den Gelehrten dienen; möglichst schloß er sich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Konjunktionen giebt er gewöhnlich durch speziellere, daneben ist die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodifiziert, und hier und da sind zur Verständlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. Bei dieser Tendenz konnte sich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vgl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem suum, habitare fecit, Gen. 31, 31 forte rapies filias tuas a mecum. Die zweite Ausgabe erschien Argentor. 1708 (mit neuem Titel 1715), 4°, und Ch. Reineccius nahm die Übersetzung in die Leipziger Polyglotte 1750 fol. auf. Nur das NT. enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, 4°; einen Nachdruck der Übersetzung des AT. mit beigefügtem griechischen Texte besorgte Ch. F. Willich, Chemnitzii 1717 (neuer Titel 1730), 8°. Nachdrücke einzelner Bücher s. Masch l. I. II. 3, 45 p. 496 sq. 507. 546. 556. Als Beispiel diene Genes. 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (personis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne emittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in aeternum (emittamus eum ex horto). 1872 erschien in Stockholm ein photolithographisches Facsimile der Ausgabe von 1696 ad fidem exemplaris annotationibus E. Svedenborgii manuscriptis locupletati edidit R. L. Tafel. 892 S. 4° (mit Auslassung einzelner Teile).

An Sebastian Schmid schließt sich der Zeit nach der vielseitige, aber auch sehr schreibselige Remonstrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Bearbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4°, als Vorläufer hatte erscheinen lassen, folgte schon im selben Jahre Genesis — ex translata. J. Clerici cum ejusdem paraphrasi perp., commentario, Amstel. 1693 fol.; ed. II. 1710 fol., sodann die übrigen vier Bücher Mose, Amstel. 1696 fol.; ed. II. 1710 fol. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Mose wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733 fol. veranstaltet. Später erschienen ohne Paraphrase die historischen Bücher, Amstel. 60

1708 fol.; ed. nova Tub. 1733 fol.; endlich in 2 T., zum Teil ohne Paraphrase, die Propheten und die Hagiographen erst Amstel. 1731 fol. Le Clerc spricht sich sehr ausführlich und überlegt über das Übersetzungsgeschäft aus, so ist z. B. sehr richtig, wenn er sagt: *translatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, und wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Übersetzung nicht eine besondere Deutung aufbringen dürfe. Er will einen gewissen Mittelweg gehen, was freilich tam difficile factu, quam dictu proclive sei. Die Arbeit ist eine sehr tüchtige. Ein Beispiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.*

Noch erschien: *Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Henr. Hammondii. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadv. ill. castig., aux. J. Clericus, Amstel. 1698 fol., Titelausgabe 1700 fol.; ed. II. emend. Francof. (Lips.) 1714 fol. Hier übersetzte le Clerc zwar nur aus dem Englischen, aber sehr frei und selbstständig, so daß sich aus der Paraphrase entnehmen läßt, wie etwa seine Übersetzung des N.T.s lauten würde. In seiner Harmonia evangelica Amstel. 1699 fol. und Lugd. (Altdorfi) 1700 gab le Clerc auch eine eigene Übersetzung, welche J. Mich. Lange besonders Altdorf 1700, 4^o abdrucken ließ.*

Es folgte der gelehrte und scharfsinnige Priester des Oratoriums, Charles François Houbigant, dessen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta, 4 T. Lutet. Par. 1753 fol., auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräischen Text unpunktirt, da er aber diesen für sehr verderbt hielt und ihn an zahlreichen Stellen teils nach kritischen Zeugen, teils nach Konjekturen verändert wissen wollte, so taugte freilich zu seinem Texte keine der bisherigen lateinischen Übersetzungen, und er gab daher eine neue.

Eine neue Übersetzung des N.T.s (ex rec. textus hebraei et vers. antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Lesertreis fand. Sie erschien allmählich ohne gemeinsamen Titel in der Buchhandlung des Waisenhauses zu Halle in 8^o; *Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eecl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt konservativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des N.T.s brauchbares Hilfsmittel. Auch er wollte einen gewissen Mittelweg gehen; der Text sollte möglichst im lateinischen Gewande erscheinen. Dabei wurden Tropen, die anstößig oder unverständlich erschienen, ohne weiteres aufgelöst, z. B. Am 4, 1 für Ruhe Basans vos divites et potentes Samariae. Hiernach ist die Übersetzung eine freie, sehr exegetische und etwa auch paraphrastische geworden, die sich aber ganz leicht weglieft. Als Beispiel diene Gen 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Post haec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ei ut et tenebris Terra certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.*

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: *Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. transl. Vol. I. Pentateuchus, Alton. et Lips. 1816, 8^o. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräische Denk- und Sprechweise ihren möglichst vollen Abdruck fände, wobei indessen das Latein sich nicht slavisch fügen, wie z. B. in den Partikeln, sondern nur einen hebräisierenden, keinen barbarischen Charakter tragen sollte. Kleine erklärende Zusätze in Klammern sollten hier und da dem Verständnis nachhelfen. Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vacua et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac diserimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Das Latein mußte viel ungelener als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn das Werk nicht fortgeführt wurde, so lag die Schuld in den Zeitverhältnissen, denn da der Prozeß,*

daß sich die Wissenschaft von der lateinischen Sprache emanzipierte, in starkem Fortschritt begriffen war, verlor sich für neue lateinische Übersetzungen ebenso das Bedürfnis, als das Interesse.

Von den Übersetzungen einzelner Bücher des N.T.s heben wir nur die des Joſ von Andr. Masius, Antw. 1574 fol., die des Jes von J. Ch. Döderlein, Ahtorf. 1775, 8°, ed. II. 1780, 8°, und die des Si (Lugd. B. 1737 2 T. 4°) und der Pr (Lugd. B. 1748, 4°) von Albert Schultens in den betreffenden wertvollen Bearbeitungen dieser Bücher hervor. Masius giebt eine Übersetzung des hebräischen und eine des griechischen Textes, er hält sich sehr ans Wort, wogegen sich Döderlein und Schultens freier bewegen. Von der Übersetzung des N.T.s des Schweden J. Elai Terzerus erschienen nur die ersten Bücher des Pentateuchs, s. Henke, Ge. Calixtus und seine Zeit II, 2, S. 253.

Wenden wir uns nun im Besonderen zu den Übersetzungen des N.T.s, so tritt uns gleich in der ersten die gelungenste und einflussreichste entgegen. Als Desiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechischen Textes umging, war die Beifügung einer lateinischen Übersetzung nach den damaligen Verhältnissen von selbst gegeben. Erasmus entschloß sich Kühn, eine neue Übersetzung zu geben; wie alles bei ihm, ging es schnell, in fünf Monaten war sie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Übersetzer längst erprobt und diese Arbeit gelang ihm ganz besonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als sonst übersehte, verlangte die Pietät gegen die hl. Schrift, aber auch so wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Übersetzung ist klar und durchsichtig, auch der lateinische Ausdruck ist ziemlich rein, nur freilich sollte weder noch konnte der eigentümliche Sprachcharakter des Originals vermieden werden. Ganz abgesehen indessen von dem Werte dieser Übersetzung an sich, so würde Erasmus schon deshalb eine Ehrensäule verdienen, weil er durch sie der Wissenschaft das Recht von der katholischen Kirche erkämpfte, neue lateinische Übersetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Er stellte sein Unternehmen unter die Ägide des Papstes Leo X. Aber selbst diese schützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und schweren Verunglimpfunge eines Ed. Lee, Jal. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, s. seine Streitschriften im IX. Bande seiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateinischen Übersetzungen des N.T.s hat sich keine eines solchen Beifalls zu erfreuen gehabt, wie die erasmische; nachgedruckt wurde sie über 200 mal, s. Masch l. I. I, p. 292 sq.; II. 3. p. 590—607. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erschienenen Hauptausgaben; sie erschienen sämtlich in Basel bei J. Froben in Folio und enthalten auch den griechischen Text. Die erste vom Jahre 1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, aus Βουλγαρίας entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr inkorrekt gedruckt, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden ganz unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe giebt zuerst die Stelle 1 Jo 5, 7 aus einem ganz jungen Codex, „ne cui sit ansa calumniandi“. — Die erasmische Übersetzung wurde in der Folge einigemal verbessert und überarbeitet, so von R. Gualtherus 1543 (siehe oben), Flacius Illir., Bas. 1570 fol., und eine solche starke Überarbeitung, aber nicht eine eigene Übersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Delönus, Lond. 1540, 4°, vergl. Lord a. a. D. 1, S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Übersetzer des N.T.s. Er arbeitete im Gegenſatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich nicht nur an die gebräuchliche Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die zwar sprachlich sehr hebraistisch, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Rö 5, 12 ἐφ' ᾧ in quo, so 1 Ti 2, 4 πάντας quosvis, Jo 1, 12 ἐξορίαν dignitatem, später jus, Ac 7, 47 nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dies und anderes übel gedeutet wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder und sehr bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boissius in Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV evv. et Ap. Actis, Lond. 1655, 8°. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Originalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien ohne griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) Oliva Rob. Stephani 1556 (ad caesum 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden geben neue Recognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtens-

werte Anmerkungen. Sie erschienen sämtlich zu Genf in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte 1598 sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Bezas Übersetzung Lob und Tadel zuließ und auch sehr auseinandergehende Beurteilungen erfuhr, wurde sie doch nach der erasmischen die gebräuchteste. ⁵ Sie wurde über hundertmal je nach der einen oder andern Ausgabe und Recognition nachgedruckt, s. Masch l. I. I, p. 313 sq.; II, 3, p. 576—589. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642 fol. — Nach Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Übersetzer des NT.s genannt, allein die ¹⁰ in dessen Opus sacrum posthumum, Norimb. 1658 fol. gegebene Übersetzung hat die Bezas so wesentlich zur Grundlage genommen, daß sie nur als eine sehr verbesserte Bezasche gelten kann. (1896 beschloß die englische Bibelgesellschaft, die bisher Bezas Text gedruckt hatte, seinen lat. Text mehr zu verbreiten.)

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeliorum ¹⁵ Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno, Berol. 1781, 8°), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum NT. et libri visorum Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T., Lips. 1793—1797, 8°; ed. II. 1821) und Henr. Godofr. Reichard (Sacri NT. libri omnes veteri latinitate donati, 2 Part., Lips. 1799, 8°). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der ²⁰ Castellios, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausführlich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda NT. versione vere lat., Lips. 1796, 8°. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrase geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität umsetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals sein, die ²⁵ der Lateiner zwar leicht wegließ, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch überall durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nachhelfen und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat.

Noch erschienen drei neue Übersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer ³⁰ Auswahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der studiosa juvenus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Möglichste Wörtlichkeit, sodas die Diction hebraisire, ergab sich hiermit von selbst als Prinzip, so jedoch, daß das Latein auch nicht geradezu barbarisch sei. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schotts ward mit Recht ³⁵ vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8°, dann 1811 und wieder 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Teil L. F. D. Baumgarten-Crusius. Die Übersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den folgenden Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich sein, hält sich aber doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist teils das Wörtliche in margine gegeben, teils sind Zusätze oder freiere Übersetzungen in Klammern zugefügt.

⁴⁰ Schließlich traten F. A. Ab. Nabe (Lips. 1831, 8°) und Ad. Götchen (Lips. 1832) als Herausgeber und Übersetzer des NT.s in der Weise Schotts auf; ihre Übersetzungen, die sich sehr ans Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Götchen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Übersetzern einzelner Teile des NT.s wurden Thalemann und ⁴⁵ Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Übersetzung der paulinischen Briefe lieferte, die zuerst (Paris. 1512 fol.) erschien und dann öfter gedruckt wurde. Bei der Rücksicht, die er auf die Vulgata nahm, kann sie als eine revidierte Vulgata angesehen werden, s. Graf, Essai sur la vie et les écrits de J. Lefèvre d'Étaples, Strasb. ⁵⁰ 1842, p. 27 sq.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus sein. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erbebend, zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Übersetzungen fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte. Aufgabe der Gegenwart ⁵⁵ und Zukunft ist, das schwere Geschäft des Bibelübersetzens in lebenden Sprachen eifrigst zu treiben und die ältesten lateinischen Übersetzungen gründlichst zu erforschen und auszunutzen.

(D. F. Friese †) Eb. Neftle.

3. Deutsche Bibelübersetzungen.

Wenn der Bibeltatalog des Britischen Museums auf die griechische und lateinische Bibel gleich die englische folgen läßt, wird man in einem deutschen Werke noch mehr berechtigt sein die deutsche Bibel an jene anzureihen. Ist doch die älteste deutsche Bibelübersetzung, die gotische, mindestens ebenso alt wie die lateinische Bibel des Hieronymus.

a) Die gotische Bibelübersetzung des Ulfila.

Litt.: Goedeke³ I. §. 8; W. Krafft, *U. Ulfila* PNE² 16 (1885) 140—146. Soz. h. e. 6, 37, Theodoret h. e. 4, 33, 5, 30, Nicephorus Callisti h. e. 11, 48, Isid. Hisp., de regg. Goth. 8, Walafr. Strabo, de reb. eccl. 7; Sievers in Pauls Grundriß der germ. Phil. II, die Geschichte der d. Litt. z. B. von Kelle I, Kugel I; E. Bernhardt, *Kritische Untersuchungen über die gotische Bibelübersetzung*, Meiningen 1867, Heft 2 Elberf. 1868; S. Bangert, *Der Einfluß lat. Quellen auf die gotische Bibelübersetzung des Ulfila*, Rudolstadt 1880, Progr. 4°; K. Karolb, *Kritische Untersuchungen über den Einfluß des Lat. auf die gotische Bibelübersetzung*, Königsberg 1881 (Diss.) Germania (Wien) 14 (1881) 129—172, 15 (1882) 213—60; Ignaz Peter, *Die Zahl der Blätter des codex argenteus*, ebenda 18 (1885) 34. 315; K. Karolb, *Stichometrie und Lesabschnitte in den gotischen Episteltexten*, Königsberg 1890; A. Risch, *Der Septuaginta-Codex des Ulfilas*, Monatsf. für Gesch. u. B. des Judenthums 22 (1873) 42—46, 85—89, 215—219; Otto Chrstoff, *Die Bruchstücke vom A. T. der Gotischen Bibelübersetzung kritisch untersucht*, Halle 1873; ders., *Die alttestamentl. Bruchstücke der got. Bibelübersetzung*. Ein ergänzender Nachtrag zu der Ausgabe des Ulfila von Ernst Bernhardt *JbPhilologie* 7 (1876) 251—295 (vgl. Wellhausen *ThLZ* 1876, S. 307); A. Schaubach, *Ueber das Verh. der got. Bibelübersetzung des Ulfila zu der lutherischen mit Zugrundelegung von Lc 1*, Meiningen 1879 (Progr.) 4°; K. Reinhold, *Die gotische Sprache im Dienste des Christenthums*, Halle 1870. Von biblischen Einleitungen 25 bei Kaulen³ 1890 S. 163—169. Tischendorf-Gregory III, 1108; Lagarde, *Pars prior p. XIV*. Mitt. 4, 21—23 „Ulfilas Exdras“; Fr. Kauffmann, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung* *JbPhil.* 29 (1896) 306—337 (Vorbem. u. I. die atl. Bruchstücke. Fortf. folgt); W. Streitberg, *gotisches Elementarbuch*, Heidelberg 1897.

Ulfila, gotisch *Wulfila* (Wölflin), der Moses der Goten, wie Konstantin ihn nannte⁹⁰ (*Draefete* *ThSkr* 1893, 273), über den zuerst Ge. Waiz 1840 die uralten Nachrichten seines Schülers Auxentius zugänglich machte, hat als Bischof der Westgoten zum Zweck der Übersetzung der Bibel ins Gotische das gotische Alphabet erfunden und nach Philostorgius des kriegerischen Sinnes seines Volkes wegen nur die Königsbücher unübersetzt gelassen.

(Ueber die Ansetzung seines Lebens, ob 311, 313 oder 318 bis 381, 83 oder 88 f. Gg. Kauffmann, *Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte Ulfilas*, *Haupts Zeitschrift* 27 (1883) 193—261; Sievers in Pauls Grundriß der germ. Philologie 2, 1 (1889) 65—70 und *Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit.* 20, 302, 21, 247; Zoster 22, 158; E. Martin, *Haupts JbA* 40 (1896) 223.

Eine Nachbildung des gotischen Alphabets ex Dureto schon in Waltons Polnglotte Prol. S. 11, über die Bezeichnung der slavischen Schrift als gotischer (Friedrich *SMN* 1892, 414). Neuerdings hat man gezweifelt, ob auch die alttestamentlichen Teile der Übersetzung von Ulfila herrühren, da die 2 gotischen Priester Sunia und Tretela, die mit Hieronymus über exegetische Fragen in Briefwechsel waren, offenbar den Psalter ins Gotische zu übersetzen beabsichtigt hätten, zu einer Zeit, wo Ulfila mit seiner Arbeit schon fertig gewesen sein müßte, und da Walafrid Strabo, der letzte, beiläufig, der aus alter Zeit die Gotenbibel kennt, sie mehreren zuschreibe: Gothi, qui et Getae . . . nostrum i. e. Theodiscum sermonem habuerunt. Et ut historiae testantur, postmodum studiosis illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerunt, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur. (Chrstoff und Wellhausen a. a. O.; auch Bernhardt 2. Heft, ob Lc 1—10 aus anderer Vorlage geflossen sei.) Da vom A. T. nur wenige Verse erhalten sind, läßt sich die Sache nicht entscheiden. Diese sind einige dürftigste Trümmer aus Gen 5, 3—30 in der Wiener Hdf. (7mal jah labaida und 13 Zahlreste f. Kauffmann S. 320), Esr 15, 13—16, 55 16, 14—17, 3 und 17, 13—45 („15“ bei Cornill Einl.³ 4 338 ist Druckfehler), und die noch allenthalben sich findende Angabe Esr 2, 8—42 (bei Kaulen³ 164 „32“ statt 8) statt 17, 13—45, d. h. Neh 7, 13—45 ruht auf Verwechslung der zwei in der Hauptsache allerdings identischen Stammlisten. In den Ausgaben (noch bei Stamm³ 1896 215f. u. 217f.) müssen die beiden alttestamentlichen Bruchstücke umgestellt und als eines behandelt werden (s. jetzt Kauffmann S. 314). Übrigens genügen diese 3 von A. Mai 1817 in der Ambrosiana (G 82) entdeckten Blätter zum Beweis, daß die gotische Bibel,

wie nicht anders zu erwarten, der Lucianischen Septuaginta-Revision folgt (s. Risch, Dhrloff [Wellhausen], Lagarde, Rauffmann; ganz ungenügend Streitberg 11. 13).

- Viel länger bekannt sind die zum Glück viel umfangreicheren Bruchstücke der Evangelien, im sogenannten codex argenteus der Universitätsbibliothek zu Upsala. In ⁵ Werben an der Ruhr sah Anton Morillon, der Sekretär Granvellas, und der bekannte Geometer und Geograph Mercator im 16. Jahrhundert die Prachthandschrift, dann kam sie nach Prag, 1648 als Kriegsbeute nach Schweden, an die Königin Christine oder ihren Bibliothekar Jaak Boh, bei dem sie 1655 in Holland war und von Derrer kopiert wurde; 1662 kaufte sie der Marschall Gabriel de la Gardie und machte sie der ¹⁰ Universität Upsala zum Geschenk, wo zwischen 1821 und 34 10 Blätter gestohlen und 1857 von dem Diebe angehts seines Todes zurückgegeben wurden. 1756 entdeckte F. A. Knittel in einem aus Weissenburg stammenden Wolfenbüttler Palimpsest Fragmente des Römerbriefs, 1817 A. Mai die genannten alttestamentlichen Stücke, Fragmente des Matthäus und der paulinischen Briefe in der Ambrosiana, in 5 Handschriften; ¹⁵ drei zu einer derselben gehörige Blätter, die in der Vaticana sich befinden und eine Erklärung des Jo Ev. enthalten (Skeireins), gab Naßmann 1834 heraus, während Reifferscheid 1866 in Turin vier weitere Blätter fand, die zu einer anderen der ambrosianischen Hss. gehörten. Über die interessante Vorrede des codex Brixianus, die beweist, daß die latein. Bibel zum mindesten zur Kollation der gotischen beigezogen wurde s. Stamm⁹ p. XI und die dort angegebene Litteratur. Dazu W. Haupt, de scheda aliqua Brixiana ad Gothicam librorum sacrorum interpretationem (Index. lect. Frider. Guil. 1869. 4^o); ders., die Vorrede der Gotischen BI. (Opuscula Bd II).

Ed. Pr.: Quatuor D. n. J. C. Evangeliorum versiones antiquae duae, Gothica ²⁵ scil. et Anglo-Saxonica, quarum illam ex celeberrimo codice argenteo nunc primum deprempsit Franciscus Junius . . . Dordrecht 1665, 4^o (neuer Titel Amstel. 1684, 4^o). Vgl. dazu G. J. Heupel, diss. de Uphilä s. versione IV Evangelistarum Gothica Vit. 1693, 4^o.

—, cum parallelis versionibus Sueo-Gothica, Norraena seu Islandica et Vulgata latina ³⁰ edita. Stockholmiae 1671, 4^o, dazu ein Glossarium Uphilä-Gothicum von dem Herausgeber Georg Stiernhjelm.

—, ex cod. arg. emendata atque suppleta cum interpr. lat. et annotationibus Erici Benzeli non ita pridem archiep. Upsaliensis († 1743) Edidit Edwardus Lye (nicht Lyn: ³⁵ Kaulen⁹ 164) Oxonii 1750 fol.

Uphiläe versionem gothicam nonnullorum capitum ep. Pauli ad Romanos . . . eruit commentatus est datque foras Fr. Ant. Knittel (Guelpherbyti 1762) 4^o; wiederholt wurden diese Fragmente von Joh. Ihre, Upsaliae 1763, 4^o, dessen Scripta versionem Uphilanam . . . illustrantia A. J. Büsching, Berlin 1773 4^o ebierte.

Das bisherige zusammenfassend:

- ⁴⁰ Uphiläe Gothische Bibelübersetzung: die älteste germanische Urkunde nach Ihre's Text, mit einer lateinischen Uebersetzung . . . samt einer Sprachlehre und einem Glossar ausgearbeitet von F. K. Fulda . . . das Glossar umgearbeitet von W. F. H. Reinwald . . . und der Text nach Ihre's genauer Abschrift der silbernen Handschrift in Upsal sorgfältig berichtigt, die Uebersetzung und Sprachlehre verbessert und ergänzt, auch mit Ihre's ⁴⁵ lateinischer Uebersetzung . . . und einer vollständigen Kritik und Erläuterung in Anmerkungen . . . samt einer historisch kritischen Einleitung versehen und herausgegeben von J. E. Zahn 3. Teile, Weissenfels 1805, 4^o.

Die neuen Fragmente:

- Uphiläe partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis ab Ang. Maio repertarum ⁵⁰ specimen conjunctis curis eiusd. Maii et Caroli Octavii Castillionaei editum, Mediol. 1819, 4^o, ähnlich die anderen von Castillionaeus herausgegebenen Stücke 29 4^o, 34 4^o, 38 4^o, 39 4^o die oben genannten Fragmente; die ersten Mailänder Fragmente auch in Selecta patrum capita ad εισορητικον sacram pertinentia ed. Jo. Casp. Orelli, Turici Part. III. 1822. Von Naßmann (München 1834): Skeireins Atwaggeljons þairte Jóhannén, ⁵⁵ Auslegung des Evangelii Johannis in gotischer Sprache.

Wieder zusammenfassend:

- Uphiläe Veteris et Novi Testamenti versionis Gothicae fragmenta quae supersunt, ad fidem codd. castigata, latinitate donata, adnotatione critica instructa, cum glossario et grammatica linguae Gothicae, conjunctis curis ediderunt H. C. de Gabelentz et ⁶⁰ J. Loebe, Lips. 1836. 46 2 Bde 4^o 1. Bd (Text) Altenb. 1836; wiederholt in MSL 18 (1848); Uppströms Cod. Argenteus. Nachschrift z. b. Ausg. b. Uphilä v. Gabelentz u. Löbe, Lpz. 1860, 4. Uphiläe. Urschrift, Sprachlehre, Wörterbuch. Von Jgn. Gaugengigl. Bevorm. v. Wid. Fertig, Passau 1848. 49. Später unter dem Titel: Älteste Denkmäler der deutschen Sprache erhalten in Uphiläe gothischer Bibelübersetzung von Jgn. Gaugengigl. 3 (p. 202) 1853, 4 (p. 67. 209) 1856.

Codex Argenteus sive sacr. evangeliorum Versionis Gothicae fragmenta quae iterum recognita adnotationibusque instructa per singulas lineas ad fidem codicis additis fragmentis evangelicis codicum Ambrosianorum et tabula lapide expressa edidit Andr. Uppström, Upsaliae 1854, 4°, dazu 1857: Decem Codicis Argentei redi-
viva folia cum foliis contiguis et intermediis ed. A. U. (p. 87—100) 4°.

Codices Gotici Ambrosiani, sive epistolarum Pauli, Esrae (s. o. l.), Nehemiae versionis Gothicae fragmenta, quae iterum recognovit, per lineas singulas des-
cripsit, adnotationibus instruxit Andreas Uppström, Ups. 1868 4°.

Ulfilas. Die heiligen Schriften alten und neuen Bundes in gothischer Sprache. Mit
gegenüberstehendem griechischem und lateinischem Texte, Anmerkungen, Wörterbuch, Sprach-
lehre und geschichtlicher Einleitung von H. F. Wasmann 2 Abt., Stuttgart 1855—57.

Ulfila oder die uns erhaltenen Denkmäler der deutschen Sprache. Text, Grammatik
und Wörterbuch bearbeitet von F. L. Stamm, Paderborn 1858 (XVI. 471) 60. Von der
dritten Auflage ab (1865) besorgt von W. Heyne 1869 (XII. 386) als Band I der Bibliothek
der ältesten deutschen Literaturdenkmäler, 71 (nicht 72, wie p. VI gesagt ist) 74, 78, 15
85, 1896 (Text u. Wörterbuch) von Moriz Heyne, Grammatik von Dr. Ferdinand Brede)
XV. 443.

Ulfila oder die gotische Bibel, mit dem entsprechenden griechischen Text und mit kri-
stlichem und erklärendem Kommentar, nebst . . . von E. Bernhardt, Halle 1875, große
Ausgabe (mit Glossar), daneben: Die gotische Bibel des Ulfila nebst . . . herausgegeben
von E. Bernhardt. Textabdruck mit Angabe der handschriftlichen Lesarten nebst Glossar.
Halle 1884, VII. 334, als Bd 3 der „Sammlung germanistischer Hilfsmittel“.

The first Germanic Bible translated from the Greek by the gothic Bishop
Ulfila in the fourth century and the other remains of the gothic language edited
with an introduction, a syntax and a glossary by G. F. Walz, Milwaukee 1891.

Einzelausgaben:

J. Bosworth, the Gothic and Anglosaxon Gospels . . . with . . . Wycliffe and
Tyndale, London 1865, 74; S. Hanshall, Matthäus got. u. angelsächsisch, London 1807;
J. A. Schmeller, (got. u. fränkisch), Stuttgart 1827; Andr. Uppström, fragmenta gothica
selecta ad fidem codicum Ambrosianorum Carolini Vaticani, Upsaliae 1861.
Wasmann, Turiner Blätter der gotischen Bibelübersetzung, Germania 13 (1868) 271—284;
R. A. Sahn, Auswahl aus Ulf. got. Bibelübersetzung, Heidelberg 1849, bearbeitet von
Zeitteles 1874; Mc grammatisch erläutert von R. Müller und F. Höpfe, Berlin 1881,
H. B. Skeat, London 1882.

In die neutestamentliche Textkritik wurde die gotische Übersetzung 1675 durch Fell,
noch vollständiger durch Mill eingeführt; Bengel mußte noch dagegen kämpfen ihren
Dialekt als fränkisch zu bezeichnen; man glaubte damals noch, daß in der Bibliothek
Hermann von Neuenaaers ein vollständiges Exemplar derselben sich befinde (s. Keilte,
Bengel als Gelehrter 1893 S. 56. 75). Eine Spur des arianischen Standpunktes
ihres Verfassers will man in Wji 2, 6—8 finden. Die Arbeit folgt dem griechischen
Text fast Wort für Wort und zwar dem auch von Chrysostomus benutzten, s. Kauff-
mann; an Fremdwörtern, die Ulfilas aus dem Griechischen und Lateinischen beibehielt,
hat man 116 gezählt.

b) Altdeutsche Bruchstücke.

Auf deutschem Boden lagen die kirchlichen und kulturellen Verhältnisse im angehen-
den Mittelalter nicht so, daß man schon frühzeitig vollständige Übersetzungen der Bibel
oder auch nur des Neuen Testaments in der Landessprache erwarten dürfte. Neben
asketischen Werken und poetischen oder geschichtlichen Bearbeitungen (Reimbibeln, Hiftorien-
bibeln) brauchte man am ehesten den Psalter oder die Evangelien in der eigenen Mundart.

Literatur: Hauptwert: Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters dargestellt von
Wih. Walth. Erster Teil: Der erste Übersetzungszweig, Braunschweig 1889. Zweiter Teil:
Zweiter bis vierzehnter Übersetzungszweig. Mit 6 Kunstbeilagen 1891. Dritter (Schluß-)
Teil. Mit 9 Kunstbeilagen 1892 zus. 766 Sp. 4°.

1. Das älteste erhaltene Stück wird der Monseeer Matthäus sein; 23 Blätter
in Wien, 2 in Hannover, von Buchdeckeln abgelöst, daher sehr trümmerhaft, aus einer
dem bayerischen Kloster Monsee entstammenden HbL. vom Jahr 738, auf der linken
Seite den lateinischen, auf der rechten den deutschen Text bietend, nach Walthers Urteil
(Sp. 437—445) eine vorzügliche Arbeit, dem Dialekt nach bayerische Überarbeitung
eines fränkischen oder elßassischen Originals; hinter Mt 20, 28 der aus cod. D be-
kannte Zusatz: vos autem quaeritis de pusillo crescere. Gutes Facsimile bei
Walth. Einziges Mißverständnis des Übersetzers altilia Mt 22, 4 daz hohista;
Pontius 27, 2 wie häufig in der ältesten Zeit als Subjektiv zu demo pontischin
herizohin pilate.

Ausgaben und Bearbeitungen: J. G. Eccard, *Veterum Monumentorum quaternio* 1720 (Mt 12, 40—13, 1). — St. Endlicher et Hoffmann Fallersleben's, *Fragmenta theotisca versionis antiquiss. ev. S. Matthaei et aliquot homiliarum*. Vindob 1834 (J. M. Haupt, *Jahrb. der Literat.* 67, 178), ed. sec. curante Massmann 1841. *ZdM* 1, 563; F. Friedländer und J. Zacher, ein deutsches Bibelfragment aus dem VIII. Jahrhundert *ZdPhl* 5, 381—392. Zuletzt Gg. Allison Hench, *The Monsee fragments newly collated, with text, introduction, notes, grammatical treatise and exhaustive glossary and a photolithographic facsimile*, Strahburg 1890. 212 S.; Hauck, *RGD* 2, 221; *Goedeke*² I § 15, Tischendorf-Gregory 3, 1126.

2. Der deutsche *Lati*n. Die Haupthandschrift in St. Gallen aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts in 2 Spalten, links lateinisch, rechts deutsch (Facsimile bei Walthers), 1538 von Agidius Ischudi beschrieben als „ein alt bermentin Evangelibuch vor sechshundert Jaren geschriben, vast in denen Zytten, als Lützh zu schryben wenig
15 Jyts darvor den Anfang hebet . . . aber under fünff Worten mercht (= versteht) einer tum eins, wo nit das Latin darneben stüend, daruss einer so Latin verstat die Meinung der Worten nemmen muoß.“ Das Original wird um 830 in der rabanischen Schule in Fulda entstanden sein; der lateinische Text ruht auf der berühmten um 540 für Vittor von Capua geschriebenen, noch heut in Fulda bewahrten Handschrift; das
20 Deutsche dem Lateinischen sich eng anschließend, auch in der Wortstellung. Dialekt ostfränkisch. Auf Grund sprachlicher Beobachtungen, daß gewisse Ausdrücke, namentlich Konjunktionen, nicht immer gleich, sondern streckenweise so, streckenweise anders wiedergegeben sind, glaubte man, namentlich Sievers, eine ganze Reihe von Übersetzern annehmen zu müssen, 17 oder 18; Walthers (Sp. 446—455) macht sehr beachtenswerte, Arens (*ZdPh* 29, 63. 510) wohl entscheidende Gründe dagegen geltend. Nicht
25 einmal das läßt sich sagen, ob für die Harmonie schon verschiedene deutsche Texte der einzelnen Evangelien vorlagen. Statt „Jesus“ mit einer einzigen Ausnahme überall (ther) heilant, auch Mt 1, 21; Jo 1, 13 son fleiskes luste; also glaubte der Übersetzer volu(m)ptate statt voluntate zu lesen, was bis jetzt nur im Cavensis und Toletanus
30 (von zweiter Hand) belegt ist.

*Goedeke*² I § 16; Michelsen, *N. Evangelienharmonie* *PRC*² 4 (1879) 427; Ausgaben: nach Balthenius Gryph. 1706 4^o u. Scherz im Schilterschen *Theaurus* II. (1727), Mt von Schmeller 1827, von diesem ganz Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia 1841; E. Sievers 1872: *Tatianus. Lateinisch und altdeutsch mit*
35 *ausführlichem Glossar*, als Teil 5 der Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler 1872, 2. neubearbeitete Ausgabe 1892; darüber Steinmeyer, *ZdPhil.* 4, 473; weiter Sievers, *ZdM* 17, 71; ebenda Ignaz Harzyl, zu der Lautlehre im *Lati*n; E. Mourel, *Zur Syntax des ahd. Latian*, *SlböhmsGW* 1894 n. XI. XIII; Gebrauch der casus im ahd. *Lati*n. (Mit parallelen aus der bibelübersetzung der böhm.
40 Brüder), ebenda 1895, n. XXIII.

Anfang *l*c 1 bi thiū wanta manage zilotun ordinon saga thio in uns gifulta sint rahhono so uns saitun thie thar fon anaginne selbon gisahun inti ambahta warun wortes, was mir gisehan (= visum est mihi etc.).

3. Ein „*Evangelium Theudiseum*“ verschenkte 876 mit anderen Büchern der Graf
45 Hecardus von Burgund (i. Paul Lejay, *Catalogues de la bibliothèque de Perrey* [XI^e siècle] [Extrait de la] *Revue des Bibliothèques* Juillet-Septembre 1896 p. 4 nach Bérard, *Rec. de plusieurs pièces curieuses servant à l'hist. de la Bourgogne*, n. 1 p. 25.

Valdo Episc. Frisingensis circa annum 800 *Evangelia Germanice trans-*
50 *tulit teste Beato Rhenano* schreibt Walton *Prol.* 34^a seiner *Polnglotte*; nach Hauck, *RG* Deutschlands 2, 730 von 884—906 Bischof von Freising.

4. Von Pergamentstreifen, die zum Bucheinbinden benutzt waren und in München und Wien abgelöst wurden, veröffentlichte Fr. Keinz (*EMM* 1869, 546) und Josef Haupt (*Germania* 14. 1869, 440) Stücke aus allen vier Evangelien, die wohl derselben
55 Handschrift des 12. Jahrhunderts angehören, aber auf eine viel ältere Vorlage zurückgehen, da sie über einzelnen Worten noch die Tonzeichen a c t (d. h. altius, celeriter, trahendo oder tenendo nach Rotter Balbulus) aufweisen. Gutes Deutsch; die *Sab-*

ducæ, von seducere abgeleitet = die verleitet; in Mt 23 die Reihenfolge 13. 15. 14 wie in den Hdsf. QR bei W.-W. Bei Walthers Sp. 455—465 und Faksimile. Tischendorf-Gregory 3, 1126; R. Lomanek, 3dVh 14, 256; E. Mouret, Krumauer altdeutsche Peritopen vom Jahr 1388 und Zum Dialekt der Krumauer Peritopen vom Jahre 1388 (f. S. 65, 7).

5. 6. Der Heliand (f. BRE² 4, 428—431), oder wie man jetzt sagen muß, die altfächische Bibeldichtung und Otfrids Liber evangeliorum oder Krist (ebenda 431—434) können nicht eigentlich zu den Übersetzungen gerechnet, daher hier nur eben genannt werden.

7. Als deutsche Bibelübersetzer nennt Flacius Illyricus vor Gassars Otfrid 1571 10 Strabo († 849), Grabanus († 859) und Haimo; der Name aymo steht auf dem letzten Blatt des St. Galler Tatian.

Der erste wirklich mit Namen bekannte Übersetzer eines Teils der Bibel, dessen Arbeit nachgewiesen werden kann, ist der dritte (bzw. vierte) der berühmten Notker von St. Gallen (Notker Labeo † 29. Juni 1022, f. BRE² 10. 1882, 649), dessen 15 Übertragung des Hiob leider verloren ging, während sein deutscher und lateinischer Kommentar über die Psalmen und die damit zusammengehörigen Cantica erhalten blieb und so eingerichtet ist, daß man die Textübersetzung fast vollständig herauschälen kann (Walthers Sp. 558—566 mit Faksimile der einen vollständigen Hdsf. von St. Gallen; Bruchstücke in München, Basel, Weisingen, St. Paul in Kärnten).

Beispiel: Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum. Der man ist 20 salig der in dero argon rat ne gegiang. So Adam teta do er dero chenum rates folgeta wider gote. et in via peccatorum non stetit. noh an dero sundigon wege ne stuont. So er teta. Er cham dar ana, er cham an den breiten weg ter ze Hello gat unde stuont tar ana, wanda er hangta sinero 25 geluste. Hengendo stuont er. Et in cathedra pestilentie non sedit. noh an demo suhtstuole ne saz, ih meino daz er richeson ne wolta etc.

Litt.: H. Hattemer, Denkmahle des Mittelalters Bd II; St. Gallens deutsche Sprachschätze. Nach der Wiener Hdsf. herausgegeben von R. Heinzel und W. Scherer. Straßb. 1876; Holder, Germanischer Bücherschatz, Freiburg: darin Die Schriften Not- 30 ters und seiner Schule Bd I—III von P. Piper (f. ZGBL 1883, 51); E. Henrici, Die Quellen von Notkers Psalmen (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germ. Völker 29, Straßb. 1878); derl., Der lateinische Text in Notkers Psalmentkommentar 3dVh 23, 217; Haude RG Deutschlands 3, 967. Über die späteren Schicksale von Notkers Arbeit f. Walthers 563—566. Daß die Kaiserin Gisela 1027 35 ihre Abreise von St. Gallen so lange verschob, bis eine Abschrift des Werks für sie angefertigt war, war es wohl wert.

8. Neben Notker lieferte das Beste Williram, seit 1048 Abt zu Ebersberg in Baiern († 1085) mit seiner Bearbeitung des Hohenlieds, von der noch 19 Handf. 40 vollständig oder in Bruchstücken bekannt sind, darunter eine (in Bamberg), die erst 1528 kopiert wurde; der Vulgatatext in der Mitte, rechts eine lateinische Paraphrase in leoninischen Hexametern, links eine prosaische Erklärung in deutscher Sprache vielfach von lateinischen Worten durchwoben.

Anfang: Cusser mih mit demo cusse sines mundes. Dicco gehiezzet mir sine cuonft per prophetas; nu cume er selbo unte cusse mih mit dero suoze 45 sines evangeli. Wanta bezzer sint dine spunne demo wine etc. Über eine Bearbeitung des Williramischen Werks, die nach dem Herausgeber Jos. Haupt (Wien 1864) von Melindis und Herrat, Abtissinnen zu Hohenburg im Elsaß 1147—1196 für ihre Nonnen vorgenommen worden sein soll f. Walthers Sp. 530 ff.

Litt.: Walthers 523—536 (Faksimile der Münchener Hdsf. Cg 10); Joseph See- 60 müller, Die Handschriften und Quellen von W.s deutscher Paraphrase des Hohenliedes und W.s D. P. d. H. 2. mit Einleitung und Glossar. Quellen und Forsch. 24 (1877). 28 (1878); Haude, RG D. 3, 968 wonach Haimo nicht, wie Seemüller annahm, Hauptquelle für Williram sein kann.

9. Eine Interlinearversion ist der Psalter aus dem Kloster Windberg, in München, 65 1187 geschrieben, vollständig abgedruckt in Graff, Deutsche Interlinearversionen der Psalmen (Quedl. und Leipzig 1839). Berichtigungen dazu von Paul Wallburg Berlin 1888, f. Walthers 566 f., wo Faksimile. Die Gewohnheit für ein lateinisches Wort zwei oder drei deutsche Synonyma zu geben z. B. Pf 51, 2 potens mahtlich oder gualtich hat sein Gegenstück an den lat. Interlinearversionen des griech. NTs. 60

Andere Hdsf. dieser Art sind in Wien aus dem 12. Jahrh. (2682) f. Walthar Sp. 568, in Olmütz (XIV s.) Sp. 569, in Trier (XII o. XIII s.) mit niederfränkischen Formen; ein lat. Psalter in Wolfenbüttel aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hat wohl erst im 15. eine deutsche Interlinearversion bekommen, die Ps 25, 9 lac-
5 tatum mit „gebreitet“ übersezt (= latatum!).

10. Eine Klasse von 19 Handschriften bei Walthar und 2 Druden giebt „die glozz über den psalter, die der erber lerer Nychlai von der Leyern von erst in latein gemacht und beschriben hat (— ein mynner bruder, welcher abrahamisch wohl konnte, wie es anderswo heißt —), Und darnach von dem ge-
10 trewen mann Hainreichen vom Müggellein in dewtsch gepracht ist“.

Heinrich von Mügeln ist eine Zeit lang bei Kaiser Karl IV. in Prag, später mit ihm zerfallen, vielleicht im Zusammenhang mit dessen Edikt von 1469 gegen die deutschen Bücher über die heilige Schrift, weshalb in 2 Hdsf. dieser Art ein besonderer Abschnitt kommt wyder dye [die] das widersprechent, das man die heilig
15 schrift nicht in Daütsch machen schülle. Die beiden Drude sind Hain 13508 (vielleicht von Knubloeger in Strazburg um 1477) und von Peter Drach aus Speier in Worms 1504. Zu Ps 8, 5 bemerkte Lyra filius hominis i. e. filius virginis; so heißt es auch hier des menschen sun . . das ist der magde sun (f. Walthar
588—600).

20 11. Besonders interessant ist die 8. Psalterienklasse bei Walthar, welche alle im W. gedruckten lateinisch-deutschen Psalterien und 2 Handschriften neben einer Berliner angehören, dadurch, daß der neben dem lateinischen Vulgatatext stehende deutsche nicht auf jenen, sondern auf des Hieronymus Psalterium secundum Hebraeos (oder direkt auf das Hebräische) zurückgeht. Welche Korrekturen sich die Handschriften und Drude
25 dieser Art gefallen lassen mußten, ist bei W. nachzusehen als interessante Parallele zur Verderbnis der lateinischen Bibel durch das Nebeneinander von Itala und Vulgata. Ein Ex. dieser Art wurde in Venedig 1518 mit einem Brevier auf Kosten des hochgebornen Herrn Christof von Frangapan in 4000 Exemplaren gedruckt, ist aber trotzdem sehr selten (W. 606—613).

30 12. Walters neunter Psalmentreis, durch einen in Breslau befindlichen Psalter schlesischen Dialekts von 1340 vertreten, ist dadurch interessant, daß ihm das dreisprachige lateinisch-polnisch-deutsche Prachtpsalterium von St. Florian zugehört, das für die polnische Königin Margarete (Tochter Karls IV.) oder für Maria, Schwester der Polenönigin Hedwig von Anjou, bestimmt gewesen zu sein scheint (Fasf. bei W. 614
35 bis 618).

13. Henricus de Hassia, von dem ein in mehreren Hdsf. erhaltenes, auch überarbeitetes, psalterium de latino in vulgare translatum stammt, wird der Heidelberger Rektor gewesen sein, der 1427 als Karthäuser starb.

Über andere Psalterien f. bei W. Nr. 12—24 Sp. 621—634; unter ihnen eine
40 Hdsf. von dem bekannten Bücherfabrikanten Diebold Lauber in Hagenau.

Bruchstücke einer altfriesischen Psalmenübersetzung veröffentlichte S. H. Gallée
3b2 32, 417.

Zum Teil sind wir damit schon in die Zeiten des Buchdrucks geführt, dem sich in neuester Zeit die Forschung besonders eifrig zuwandte.

45 c) Die vorlutherischen Bibeldrude.

Litteratur: Das Hauptwerk ist auch hier Walthar, unbrauchbar geworden sind die Arbeiten von Clement, Le Long, Widetind, Zappf, Maittaire. Frühere Arbeiten — außer den allgemein bibliogr. Werken von Ebers, Hain — G. Steigenberger, Goetz, Panzer, Raß, Kehrlein (zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stuttgart, 1851). Auf katho-
50 lischer Seite hat Jostes schon lange eine Geschichte der vorlutherischen deutschen Bibel vorbereitet. Ueber eine Detailsfrage, ob die vorlutherische deutsche Bibel Waldensertreuen entstammt, hat sich eine eigene Litteratur angesammelt, aus der erwähnt werden muß: Der Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des neuen Bezuges. München (und Augsburg) (1882—)1884. Klein 4^o (herausgegeben von Klimešch); L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885; H. Haupt, Die deutsche Bibelübersetzung der mittel-
55 alterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen, mit Beiträgen zur Kenntniss der romanischen Bibelübersetzung und Dogmengeschichte der Waldenser. Würzburg 1885. 64 S.; derselbe, zur Entstehung der ältesten deutschen Bibelübersetzungen. Centralblatt für Bibliotheksweisen 1885. 287. 290; Frz. Jostes, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. Eine Kritik der neuesten Hypothese. Münster 1885. 44 S.; H. Haupt, Der walbensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorluther-

riſchen deutschen Bibelbrude gegen die Angriffe von Dr. Fr. Joſtes vertheidigt. Würzburg 1886. 45 S.; Frz. Joſtes, Die Tepler Bibelüberſetzung. Eine zweite Kritik. Münster 1886. 43 S.; L. Keller, Die Waldenſer und die deutſchen Bibelüberſetzungen. Leipzig 1886. V. 189 S.; M. Rachel, Die Freiburger Bibelhandschrift. Freiberg (Progr.) 1886. 4^o.; Samuel Berger, La question du codex Teplensis. Rev. historique t. 30. Janv. 1885, 164 t. 32 Sept. 1885, 184, wiederholt in Bulletin de la société d'histoire vaudoise N. 3. Déc. 1887. p 23—37, dazu neu p 37—41; K. Müller, ThStk 60. 1887. 571; Mouret, Sitzungsberichte der kön. böhm. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften (Philos. Hiſtor. Philolog. Maſſe 1892 S. 176 bis 190: ſucht durch Vergleichung deutſcher Perikopenbücher zu zeigen, daß rückſichtlich der Evv. ein und dieſelbe Ueberſetzung vom Ende des 12. bis auf die Reihe des 16. Jahrh. im 10 Gebrauch geweſen ſei [vgl. ThStk 19. 1895. 586]; J. oben S. 63.3); Fr. Joſtes, „Die Waldenſerbibeln“ und Meiſter Johannes Neſſach. Hiſtoriſches Jahrbuch 15. 1894. S. 771 ff.; Wilh. Walther, Ein angebliher Bibelüberſeher des Mittelalters. MZ 7 (1896) S. 3. S. 194 bis 207; Rudolf Schellhorn, Ueber das Verhältnis der Freiburger und der Tepler Bibelhandschrift zu einander und zum erſten vorlutheriſchen Bibelbrude. 1. Freiberg (Gymn.-Progr.) 1896. 23 S. 4^o. (Ueber die franz. Arbeiten vgl. roman. Bibelüberſ.). ✓

Neben 202 (203) Handschriften ermittelte W. aus den 57 Jahren von 1466 bis 1521 18 Drude von vollſtändigen deutſchen Bibeln, 22 Pfalterien (incl. eines Breviers), 12 Drude anderer bibliſcher Bücher. Darnach war die deutſche Bibel gegen Ende des Mittelalters mehr verbreitet als man früher annahm, wiederum auch nicht ſo bekannt, als man in neuerer Zeit glauben machen wollte. Denn in der gleichen Zeit erlebte z. B. das Predigtbuch Dormi ſecure wenigſtens 25 Auflagen, die Poſtilla des Guillerinus 75, das Miſſale wenigſtens 185 Drude; Schriften von Gerson wurden mehr als 110 mal, von Gregor dem Großen etwa 80 mal gedruckt.

Andererſeits ſind in den folgenden 12 Jahren von 1522—33 allein von Luthers 25 NT. etwa 85 Ausgaben, vom Pfalter etwa 26 Ausgaben gedruckt worden und das in weit ſtärkeren Auflagen als jene erſten Werke, von den weiteren Ueberſetzungen abgeſehen, die damals erſchienen.

Von den genannten 18 vollſtändigen Bibelbruden ſind 14 hochdeutſch; die 4 erſten erſchienen ohne Ort und Jahr. Nach Hain ordnete man biſher

1. Straßburg, Eggeſtein, 2. Straßburg, Mentel, 3. Augsburg, Job. Pflanzmann, 4. Nürnberg, Ziſner und Senſenſchmid.

Als fünfte zählte man die zu Augsburg ohne Angabe des Jahres und Druckers aber von G. Zainer hergeſtellte.

Dieſe deutſchen Bibeln weichen alle, was die Ordnung der bibliſchen Bücher betrifft, nur darin von der gewöhnlichen Vulgata ab, daß ſie hinter Ga noch den Brief an die Laodiceer haben und AG hinter Hbr, nicht hinter Zo ſtellen. In den beiden erſten fehlt auch das in den folgenden hinter 2 Chr eingereihte Gebet Manaſſes. W. hat nun ein dreifaches zur zweifelloſen Gewiſſheit erhoben

1. daß Mentels Druck (von 1466) die erſte deutſche Bibel iſt, Eggeſteins Ausgabe ein Abdruck deſelben;

2. daß Zainers Druck (von c. 1473) eine durchgehende Korrektur des Eggeſteiniſchen und an vierte Stelle zu ſetzen iſt;

3. daß die biſherige vierte nach Nürnberg verlegte Bibel eine von Zainer abhängige Schweizerbibel iſt.

Eine weitere Reviſion hat dann erſt Koburger für ſeine illuſtrirte Bibel von 1483 vorgenommen. Daher iſt die Reihe der vorlutheriſchen Bibelbrude jetzt ſo zu ordnen (die frühere Zahl in Klammer):

1. [2] (Straßburg, Joh. Mentel 1466) Hain 3130. (Das Münchner Ex. am 27. Juni 1466 um 12 Gulden gekauft und eingebunden; antiquariſch 1300 M.); daraus

2. [1] (Straßburg, H. Eggeſteyn c. 1470). H. 3129. (Ein Stuttgarter Ex., 1488 von Jörg von Sachſenhein um 9 Gulden gekauft, hat den falſchen Eintrag 1462 von Joh. Juſt. Dieſes hat Bengel für ſein NT. benutzt, daher ſtammt die vielverbreitete Angabe [auch noch z. B. bei Tiſchendorf zu AG 28, 30] von der verſio germanica edita Moguntiae a. 1462 (80 Pf. St., 105 Pf. St., 2010. 2500. 2800 M.); daraus

3. (Augsburg, Job. Pflanzmann c. 1473) H. 3131.

4. [5] Augsburg, (Günther Zainer c. 1473) H. 3133; Reviſion von 2; Schlußſchrift: Diſs durchleuchtigost werck der ganzen heyligen geſchrift genandt die Bibel für all ander vorgedrucket teutsch Biblen lauterer klärer vnnnd warer nach rechter gemeinen teutsch dann vorgedrucket hat hie ein ende. Ein Ex. mit der Jahreszahl „1470“ bot nach W. (Sp. 705) Heß in Ell.

wangen aus; ebenso (ob dasselbe?) 1891 S. Rende in Wien; 700. 1100. 1400. 1500 Mt.

5. [4] (Schweiz [Basel?] 1474) H. 3132, vgl. CBfBW 1892, 133. 339.
6. (?) Augsburg (G. Zainer) 1477 H. 3134.
- 5 7. (?) Augsburg, A. Sorg 1477. H. 3135.
8. Augsburg, A. Sorg 1480 H. 3136.
9. Nürnberg, A. Roburger 1483 H. 3137. Schlußschrift: Diss durchleuchtigist werck (etc. f. 4) mit hohem vnd grossem vleiss gegen dem lateynischen Text gerechtuertigt, vnderschiedlich punctirt, mit vberschriften bey dem meysten
- 10 teyl der capitel vnd psalm. iren inhalt vnd vrsach anzeygende Vnn mit schönen figuren dy historië bedeutēde hat hie ein ende. 340. 450. 500 Mt.
10. Straßburg (Grüninger) 1485. H. 3138. 1200 Mt. (Teil II 300 Mt.).
11. Augsburg, S. Schönsperger 1487. H. 3139. 330 Mt.
12. ebenso 1490. H. 3140.
- 15 13. Augsburg, Hans Dtmir 1507.
14. Augsburg, Siloanus Dtmir 1518, (Ja. Rosenthal 600 Mt.).

Der Text dieser deutschen Bibel geht ohne Benutzung des hebr. oder griech. Urtextes im *NL* auf die Vulgata zurück, und zwar auf eine spanische Reversion, die nach Handschriften wie den von Bertellone F und S genannten corrigiert worden war. Im 20 *NL* haben sich, zumal in der *AG*, viele Spuren der *Itala* erhalten. Die vom Drucker der ersten Ausgabe benutzte deutsche *Hdsf.* war vielfach undeutlich, die vom Übersetzer benutzte lateinische enthielt manche Fehler, der Übersetzer selbst war des Lateinischen und Deutschen nicht hinreichend mächtig, doch hat er sein Ziel, nicht eine wörtliche, sondern eine jedermann verständliche, leicht lesbare deutsche Bibel zu geben mit staunenswerter 25 Anstrengung verfolgt und in manchen Beziehungen glücklich erreicht (*B.* 84). Daß beim *NL* die provenzalische Übersetzung benutzt sei oder gar zu Grunde liege (s. Berger, la question p. 38) scheint nicht bewiesen, trotz Didymus Jo 11, 6. 21, 2 „ein zweifeler“ = no crezentz und dubitos in den prov. *Hdsf.* von Lyon und Carpentras.

Nächstehend einige Belege: Ps 67, 22 wollusten, also deliciis statt delictis; 30 77, 12 unter den hauptleuten, also in capotaneos statt in campo Taneos; Ps 25, 24 in dem winckel des lerers (dogmatis statt domatis); Mt 4, 6 laß dich zerüd: deorsum = dorsum; 4, 25 von Capoli = decapoli; *AG* 28, 11 in den zeichen der herbergen = insigne Cast[r]orum („albergas“ in der *Lyoner Hdsf.*).

Günther Zainers vierte Ausgabe ist eine durchgreifende Revision und Moderni- 85 sierung dieses Textes, der seiner Sprache nach, als er zum Druck kam, sicher schon 100 Jahr alt war. So nach Walther; nach Jostes eine dialektische Umgestaltung. Doch ist es übertrieben, wenn ihr „brutale Beseitigung von Hunderten von wahren Perlen des mittelalterlichen Wortschatzes der deutschen Bibelübersetzung“ vorgeworfen wurde (Haupt), und eben so wenig läßt sich beweisen, daß sie eine Expurgation in 40 katholischen Sinn, eine katholische Überarbeitung der alten Waldenserbibel sei. Denn das ist eben noch fraglich, ob diese Übersetzung überhaupt aus Waldensertreibern hervorging. Sicher scheint, daß die ganze Bibel (ausgenommen Jonas bis Schluß des *NLs*) von einem und demselben Übersetzer herrührt. Von Hilfsmitteln, die er benutzte, läßt sich 45 auf in ein schiff, wir begunden ze schiffen ze rome oder zu affrice für ascendent. navem adrumetinam incipientes navigare. Denn in der Glosse las er Adrumetinam i. e. ad romam navigantem secundum quosdam, sed melius derivatur de nomine civitatis affrice (cf. Berger p. 34).

Sind die Drude 5—8 nicht viel ändernde Wiederholungen von Zainers Revision, 60 so brachte Roburger 1483 sprachlich manche Besserungen, z. B. Ri 19, 16 Jemini statt zwyling, Jo 5, 2 statt ein bewerter schafteich (= probatus!): ein wasser der reinigung des fleisches des viehs, vor allem aber 97 große Holzschnitte zum *N.* und 12 zum *NL*, die er aber wie jene Besserungen der berühmten Kölnerbibel entlehnte. Erst die dreizehnte endlich bessert Druckfehler, die sich von der ersten bis zur 65 zwölften (wie Ps 39, 4 im Herzen für in Domino) oder von der vierten bis zur zwölften forterhalten hatten (wie Jo 6, 64 aber das ist nit nutz, wo „fleisch“ fehlte, oder Eph 4, 13 des altars Christi): der deutlichste Beweis, daß alle diese Drude einer und derselben Übersetzung angehören.

Von Drucken einzelner Bibelteile gehören hierher 5 Palsterien

1. H. 13512 (spätestens 1473 aus 2). 2. H. 13513 Teutsch Psalter, spätestens 1489, wie die folgenden von 10 abhängig. 3. H. 13517 Ulm, Dindmüt 1492.

4. H. 13516 Augsburg, Sorg 1492. 5. H. 13518 Augsburg, Schönsperger 1498. Weiter die heimlich Offenbarung Johannis mit Dürers Holzschnitten von 1498 (nach 9) und das Buch Job (Straßb. 1488) (nach 10), von dem W. in Deutschland noch kein Ex. aufzutreiben konnte.

Von Handschriften dieser Übersetzung fand W. 14, von denen aber 9—10 nur Abschriften einer gedruckten Bibel sind, 2 andere einiges Interesse verdienen: die Hamburger Evangelienhandschrift, mit welcher einst Göze das Opfer eines Betrugs geworden ist (W. Sp. 137—143), eine um 1400 angefertigte Wolfenbüttler des XI. s (Sp. 143 bis 147), und 3 höchst bedeutsam sind, die Nürnberger (Solger, R 16 2°), die Tepler und die Freiburger.

Erstere geht auf Johannes Kellach von Resöm (= ? in der Konstanzer Diözese um 1460) zurück, enthält aber leider nur Jos, Ri und Ruth (W. Sp. 148—154). Weil mit der Einnahme von Konstantinopel die griechischen Bücher untergegangen, wollte er 15 die lateinischen Bücher zu Tütsch machen, daß die Laien im christlichen Glauben gestärkt werden und machte deshalb zu teutsch den „lettens über der bübel bücher“, daß jeder vernünftige Laie, der lesen kann, und versterbaß kan antwurten den bösen Juden: d. h. eine deutsche Inhaltsangabe über jedes einzelne Buch der Bibel, welcher er die Verse voransicht:

Wer nun der bübell Büch
Will striden in sins Herzen Tüch
Den will ich leren öne Such
Kurz wie ir Ordnunge stätt.

Auf diese Nachricht hat Jostes die Ansicht gegründet, daß nicht bloß die Übersetzung dieser 3 Bücher, sondern die der ganzen Bibel, wie sie in den aufgezählten Drucken vorliegt, das Werk dieses Johannes Kellach sei, den er den Dominikanern zuweist. Seine Heimat sucht er auf romanischem Boden, in der Ostschweiz, man könnte auch an Rosheim zwischen Straßburg und Schlettstadt denken. Die bisher für älter gehaltenen Hdsf. sollen kein Veto einlegen, es sei keine darunter, die nicht auch der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. entstammen könnte; auch die im Prämonstratenserstift Tepl in Böhmen und die in der Gymnasialbibliothek Freiberg in Sachsen bewahrten Evangelienhandschriften. Von der ersteren dürfte aber doch nicht bloß höheres Alter, sondern auch das wahrscheinlich sein, daß sie einmal in Waldenser Händen war; das beweisen nicht Einzelheiten wie die Übersetzung von fillius hominis und gehenna durch sun der maid und qual, eber die nachträglich beigelegten „7 Stücke dez heiligen cristlichen Gelauben“ und „VII Heiligkeit der Kirchen“ und die vielen mit „Wert!“ versehenen Stellen, die einen Leser verraten, der einer gedruckten, an der Bibel sich aufrichtenden Genossenschaft angehört, die ihres Glaubens sich erwehrt. Die Heimat der Handschrift wird im böhmisch-oberösterreichischen Sprachgebiet, die der Übersetzung in einer nicht viel südlicher als Prag gelegenen böhmischen Landschaft zu suchen sein. Dies scheint bestätigt zu werden durch den Umstand, daß diejenige lat. Bibelhandschrift, welche namentlich in der Apostelgeschichte unter allen bis jetzt bekannten am meisten mit der deutschen Bibel stimmt, 3^o 81 in Wernigerode, auch in Böhmen geschrieben zu sein scheint. Vgl. über diese Hdsf. außer W. (Sp. 180. 189 ff.) Blas, Neue Textzeugen für die AG ThStR 1896, 436 ff. und Acta Apost. Lipsiae Teubner, p. XXV. Schade, daß Blas ihr Verhältnis zu diesem deutschen Bibeltext nicht berücksichtigte, er hätte sonst neben und statt der provenzalischen Bibel vor allem unsere erste deutsche Bibel als Zeugen für die von D u. j. w. vertretene Rezension verwendet.

Vgl. AG 11, 1 und sy erten Gott vnn vestent sy vnd er macht ein be-
gnüglich wort lernt sy durch die gegent die getwren;

c. 12, 21 im danekten die von thyri vnd sydon;

c. 15, 29 vnn die ding die ir nit wolt das sy euch werden getan, das ir sy icht tät den andern;

c. 19, 6 vnd weyssagten, also das sy selber auslegten;

c. 28 Schluß: mit aller dürstikeit on hinderung. Wann dirr ist ihesus cristus der sun gotz durch den alle die Welt ansicht ze werden geurteylt.

Angeschlossen seien einige weitere Proben dieser Bibel:

Act. 2, 2. vnd ein don wart gemacht gechlich vom himel als eins starcken geists des zäkumenden (13) seint vol mostes;

- 4, 1 die pffaffen vnd die meysterschafft des tempels vnd die verleiter . . .
 (6) annas der fürst der pffaffen . . . Johatas . . . vnd als vil als ir warn von dem pfefflichen geschlecht;
 8, 1 michel durechten wärt gemacht in der kirchen . . . (27) ein keuscher
 8 man . . . (34) der Keusch;
 9, 4 worumb iagstu mich? herrt ist dir zestreyten wider den garten
 11, 2 mannen die do haben die vberwachsung;
 12, 8 schüch dich mit dein hosen 13, 13 der pffaff Jovis;
 17, 11 Wann dise warn die edelsten der iuden die do waren zû thesalo-
 10 nicens (so bekanntlich noch Luther);
 (16) er sach die statt gezieret oder gelestert mit den abgötten (18) der seer der wort . . . ein erkünder der neuen teufel (22) O mann Athen ich sich euch zesein vberüppig (= supersticiosus) durch alle ding;
 20, 8 glasvass warn in dem soler;
 15 22, 28 Vnd der tribun antwurt: ich hab nit vil guter ding entpfangen in dirr stat 24, 5 ein meister des widertheyls des irrthums der nazarener;
 26, 24 Paule du unsinnst: Die manig buchstaben die kerent dich zu der vnsinn . . . O bester Felix (so!) ich vnsinn nit;
 27, 16 ein insel die do ist geheissen der zigel (= Schwanz, cauda).
 20 Walthfer hat die These von Jostes, die auf katholischer Seite schon ohne allen Vorbehalt weiter verbreitet wurde, durchaus abgelehnt; er will dem Meister Kellach höchstens die Revision einer schon bestehenden Übersetzung zugestehen; jedenfalls weicht der erste Straßburger Druck viel zu sehr von der Nürnberger Hdl. ab, als daß man annehmen könnte, Kellachs Arbeit sei seine unmittelbare Vorlage; s. auch W. Sp. 703.
 25 Als zweiten Zweig behandelt W. eine Übersetzung, die nur das N. umfaßte und zwischen 1370 und 80 entstanden sein mag. Neben den merkwürdigsten Übersetzungsfehlern weist sie große Freiheit und Herrschaft über die deutsche Sprache aus, sodaß sich W. nicht wundern würde, wenn sie ein Rünftiger uns als Wert eines Meisterlängers ausweisen würde. Diesen Zweig vertritt vor allem 1. die berühmte Wenzel-
 30 bibel, in Wien (s. Mitt. d. VfG d. Deutsch. i. Böhm. 30, 394), die Martin Kotlev nach 1389 vielleicht auf Befehl Wenzels und seiner von Fuß beeinflussten Gemahlin Sophie von Baiern aus der Latein zu Deutsch richtete, als der besten Abenteuer Hori, die meine Ohren je gehört, allen Gottes Kinden, die sich in Treuen lassen finden, die Gott von Herzen und von Sinnen und die heilige Schrift minnen, daß sie gerne hören lassen oder selber lesen; 2. eine „Biblein der Armen“ in Waiblingen vom Jahre 1437,
 35 welche die 212 Hexameter, in welche Alexander Billabeus den Inhalt aller biblischen Kapitel zusammenfaßte (Gen 1—7 sex, prohibet, peccant, abel, enoch, archa fit, intrant), in deutscher Bearbeitung giebt, die Zahl der Bücher auf 76, der Prologe oder Vorreden auf 58, der Kapitel auf 1457 und der Vers im Psalter auf 1606
 40 bestimmt; weiter 3. eine Nürnberger Bibel aus dem gleichen Jahr von einer Nonne für das dortige Katharinentloster geschrieben (Faf. S. 312); 4. eine ganz vollständige, in 6 Bänden, jetzt in Weimar, aus dem Nonnentloster in Pforzheim; 5. die von Furtmeyer 1472 prachtvoll illuminierte, jetzt in Waiblingen, die 1487 als Hochzeits-
 45 diente (daß im Brit. Mus. Egerton 1895/96 eine vom gleichen Schreiber [Georg Röder von Regensburg] 1465 gelieferte Hdl. liegt, die mit der Waiblinger den Unfinn teilt, zwischen Dt und Si Mt 1—5, 44 einzuschieben, ist Walthfer unbekannt geblieben. K. P. the German Bible before Luther. The Athenaeum 31. May 1884 p. 694^b—695^a. Im Brit. Mus. ist nach derselben Quelle noch eine vollst. deutsche Bibel [Eg. 855]
 50 von Michael Find von Begereut 1436 und eine Apokalypse XIVs. [Add. 15, 243]; vgl. dazu jetzt auch Ro. Prießlich, Deutsche Handschriften in England 1. Bb, Erlangen 1896 und N. 22, [1895] 313), endlich 6. ihr Seitenstück zu Gotha, die aus Heidelberg nach München entführt, trotz Reklamationen dort zurückgehalten, durch Gustav Wolf an ihren jetzigen Aufbewahrungsort kam und ursprünglich für die bayerische Familie
 55 Hofer von Lorenstein hergestellt war.
 Für einen großen Teil des N. (1—4 Mos 1 Chr 7, 33 bis Si inkl., und 2 Mal) haben die 2 letztgenannten Handschriften mit 2 andern in München von 1463 ihren Text einer anderen Übersetzung entnommen, die nach W. Sp. 338—346 eine Interlinearversion war und infolge davon von Versehen wimmelt; andere kleine Teile
 60 Mt 1—5, 44, in der Furtmeyer Hdl. zwischen Dt und Si (s. o.) und Tobias in der

Wenzelbibel, 1 Moj. 1—2, 20 in der sonst mit der letzteren gehenden Münchener Hds. cg 341 weisen wieder anderen Typus auf.

Drei Übersetzungszweige sind in einem Augsburger M. vereinigt, dessen ältester Teil (Eov., Rath. Briefe, Apf) schon im Jahr 1350 geschrieben wurde und unter anderem mit der Stuttgarter Hds. verwandt ist, die Johann Biler von Koburg an Jakob 5 im Summer 1435 begann, an dem Hilarius Tag im [35] Jahr d. h. eben 1435 und nicht wie man bisher las 1351 beendete (was W. Sp. 437 über das Verhältnis dieser Hds. zu der von demselben Schreiber gelieferten Münchener (cgm. 5018) sagt, ist gerade umzulehren; die Münchener ist die frühere, vollendet 1435 als es Eins het geslagen und slug XIII Orden tag an sant Nery vnd Achilley abent (12. Mai), 10 die Stuttgarter, die spätere (vom 25. Juli 1435—10. Sept. 1435, nicht wie W. rechnet 1. Mai 1434 bis 13. Jan. 1435); ebenso mit der prachtvollen Gotthaer, deren Illuminierung Otto Heinrich Pfalzgraf zu Rhein durch Mathias Gerung von Nördlingen 1530—1532 vollenden ließ. Die Stuttgarter Hds. enthält auch noch das Ev. Nicodem, das in einer von Einsiedeln c. 1400 ausgeschnitten ist. Von den Les- oder Über- 15 setzungsfehlern, die W. 365 ihrem Urheber nachweist, werden 2 (Mc 8, 28 confessus statt confusus und Jo 6, 23 gratias agentes statt agente) jedenfalls schon auf seine lat. Vorlage kommen.

In einer Nürnberger Hds. (Solg. 15), welche die 5 altt. Weisheitsbücher enthält, beginnt H 2: Sie soll mich kussen mit dem kusse ires mundes; — eine andere 20 Übersetzung derselben Bücher (in Nürnberg und München) giebt die alten capita, was auch bei einer in 3 Hds. erhaltenen Übersetzung der Propheten der Fall ist. Vielleicht stammen beide — mit noch weiteren Stücken, Io, Esth, Jud, 1 u. 2 Esr — von einem Probst Cunrot von Nierenberg, der noch nicht sicher festgestellt ist und 25 Esr 2, 9 ut acceleraret mundum muliebrem übersetzt hätte, „daz er eilet zu dem 25 reinen weibe“.

Den zwölften Zweig W.s vertreten 4 Hds. in Wien, Zürich und Heidelberg; im zweiten Band der letzteren (früher in Rom) angeblich von Luthers Hand die Verse: 20 O Gott durch deine Güte (s. Lutherophilus, das sechste Gebot und Ls Leben, Halle 1893). Sehr lehrreich ist, wie der Verf. dieser Übersetzung bei schwierigen Stellen 30 mehrere Ausdrücke zur Wahl stellt; z. B. Hbr 11, 1 der Glaube ist „ein substantie oder ein gut . . . ein argumentum oder ein bewerung der die nit schinent oder offenbar sint.“ W. vermutet, daß der Verf. eine ältere Übersetzung zu Rat gezogen, die er einem Schweizer oder Schwaben des 13. Jahrhunderts zuschreiben möchte.

Eine Berliner Hds. des 15. Jahrhunderts, welche Hiob im Land der Huzziten 35 leben läßt, hat den Text der Bibel wesentlich verkürzt, um ihn dadurch wirksamer und an gewissen Stellen unschädlich zu machen (Sp. 412—427).

Von niederdeutschen Arbeiten erwähnt W. kurz die von M. Heyne im 4. Band der Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur (Kleinere altniederdeutsche Denkmäler 1867, 1877) abgedruckten Psalmenfragmente (vgl. auch F. H. v. d. Hagen, Nieder- 40 deutsche Psalmen aus der Karolingerzeit Breslau 1826 4^o) und die Bücher der Könige in niederländischer Bearbeitung aus einer Hds. der Oldenb. ö. Bibliothek, herausgegeben von Dr. Merzdorf 1857. Die erste hiehergehörige Arbeit, das holländische, 1477 in Delft erschienene M., dem merkwürdigerweise der Psalter (und das M.) fehlt, hat sich in einer großen Zahl Hds. erhalten. In der Paulinischen Bibliothek in Münster ist eine west- 45 mitteldeutsche Bearbeitung, deren Revision die erste in Deutschland gedruckte niederdeutsche Bibel, die berühmte Kölner Bibel Quentels (von c. 1478) ist. Von derselben sind dreierlei Ausgaben zu unterscheiden 1. S 3141 in westniederdeutschem holländischem Dialekt, mit Ausnahme des Psalters, der kölnisch-niederdeutschen Dialekt ausweist, vielleicht schon vorher gedruckt war und nur hier eingefügt wurde, 2. S 3142 mit 50 durchgehend niedersächsischem Dialekt (die erstere ende, im Psalter inde, die zweite unde); 3. gemischte Exemplare. Das Hohelied ist hier nicht übersetzt, sondern nur lateinisch gegeben. Bei der Revision scheint die fünfte hochdeutsche Bibel benutzt worden zu sein, während umgekehrt aus dieser Kölner Bibel Koburger seine Holzschnitte entnommen hat. Über dieselben s. die erschöpfende Monographie von Rud. Rauhsch (Die 55 Holzschnitte der Kölner Bibel von 1479. Studien zur deutschen Kunstgeschichte 7. Heft, Straßburg, Heitz 1896), der sie einem in französischer Schule gebildeten Arbeiter zuweist. In der zweiten Ausgabe sind die zur Offenbarung gehörigen weggeblieben, weil Papst und Mönch in der Hölle Anstoß erregt haben mögen.

1494 erschien die Lübecker Bibel des Druckers Steffen Arndes (H. 3143), bis 2 Rg 7 eine selbstständige Übersetzung, von da ab auch für den Text nicht bloß für die Holzschnitte die Kölner Bibel benutzend. W. meint sie als die beste der im Mittelalter gedruckten bezeichnen zu dürfen.

- 6 Die Halberstädter von Ludwigh Trutebul 1522 gedruckt, ist vielleicht deshalb jetzt so selten, weil sie so kurz vor Luthers Bibel erschienen, neben derselben sich nicht mehr verbreiten konnte (Mitt. des Thüring. Sächs. Vereins 11 (1865) 121).

Über die Psalterien s. W. Zweig 25—32, Sp. 682—703.

- Litt.: J. W. Goetze, Versuch einer Historie der gedruckten niederländischen Bibeln von 10 1470—1621, Halle 1775, 4°; P. H. J. Kiefert, Nachricht über die erste zu Köln gedruckte niederdeutsche Bibel, Gössfeld 1825.

d) Luthers Übersetzung.

- Litt.: J. Ge. Palm, Historie d. deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Lutheri von 1517 bis 1534. Herausgegeben von J. W. Göze, Halle 1772, 4°; Ge. W. Panzer, Entwurf einer 15 vollst. Gesch. d. d. Bibelübers. Dr. M. Luthers vom J. 1517—1581, Nürnberg 1783, 8° (2. A. 1791), und desselben Zusätze dazu 1791, 8°; Ge. W. Gopf, Würdigung der Luth. Bibelverdeutschung, Nürnberg 1847, 8°. Die weitere Litteratur s. bei Palm a. a. O. Vorrede S. 4 ff., und H. Schott, Gesch. d. t. Bibelübers. Dr. M. Luthers, Leipzig 1835, 8° S. VI ff.; vgl. auch Janssen-Pastor ÖbbB. VII (1893) 531—575 „Übertragungen der H. Schrift in die 20 deutsche Sprache bei Katholiken und Protestanten“.

In Martin Luther erschien der deutsche Bibelübersetzer.

- In den gleichen Jahren, in denen er Hand ans Werk zu legen gedachte und schon legte, 1520 ff., beschäftigte die Übers. bibl. Schriften auch einige andere Männer, von denen einiges erschien. Der gewaltige Nachfolger hat ihre Produkte in Vergessenheit 25 gebracht, aber es ist billig, auf ihre Namen hier kurz hinzuweisen; es sind J. Böschstein (7 Bußps. und Rut), J. Lange in Erfurt (Mt, Mc und Lc), Nic. Krumpach in Quersfurt (Ev. Jo, Briefe Pt und die Pastoralbr.), Casp. Amman (Psalter), Ottm. Nadtgal (Psalter, Ev. Harmonie des Ammon. Alex. und eine eigene), Capito (So) und Ge. Fröhlich (Ps. aus dem Lat. des J. Campensis, Nürnberg 1532 und öfter); die 30 näheren Angaben s. in Ge. W. Panzer, Beschreibung der ältesten Augsp. Ausgaben der Bibel, Nürnberg 1780, 4°, die wichtigsten anderen Übersetzungen S. 77, 20 ff. Ohne noch an weiteres zu denken, übersetzte Luther nicht „für die Gelehrten“, sondern für das Volk mehrere kleinere bibl. Stücke und fügte zu dem Ende eine Auslegung bei s. Weimarer Ausgabe. Den Anfang machte er mit den 7 Bußps. (März 1517, 4°; binnen 35 wenig Jahren 9 Ausgaben; wesentlich verbessert 1525), denen 1518 das Vaterunser mit Ps 110, 1519 Gebet des Manasse mit Mt 16, 13—20, 1520 die zehn Gebote, 1521 Ps 68, das Magnificat mit dem Gebete des Salomo, Ps 119 und 37 und evang. Perikopen folgten Lc 21, 25—36; 17, 11—19; auch nachher erschienen noch einige Ps und Festepisteln besonders: Schriftchen, die wiederholt gedruckt wurden. Erst 40 gegen Ende des Jahres 1521 scheint Luther den Plan gefaßt zu haben, die ganze Bibel zu verdeutschen. Über seine Gründe fehlen speziellere Angaben; über seinen eigenen Beruf zum Werke aber konnte er nicht zweifelhaft sein. Zuerst nahm er das NT. in Angriff; es war der wichtigste Teil, die Schwierigkeiten geringere. Als Luther die Wartburg verließ, war die Arbeit vollendet und nach neuer Revision wurde der 45 Druck mit drei Pressen so beschleunigt, daß er zum Matthäusfeiertag (21. Sept.) 1522 beendet war. Das Buch erschien in Fol. mit Holzschnitten, namentlich zur Offenbarung, ohne Angabe des Druckers (Melch. Lotther) und der Jahrszahl, „Das Newe Testament Deutzsch, Vuittemberg“; der Preis 1¹/₂ fl., jetzt 63 Pfd. St., 750 Mk.; auch Famileausgabe mit Einleitung von J. Köstlin (ThStA 1884, 384). Schon im Dezember des gleichen Jahres erschien die zweite Originalausgabe unter gleichem 50 Titel, aber mit der Angabe des Druckers und der Jahrszahl: über den Unterschied beider oft mit einander verwechselten Ausgaben s. Panzer, Entwurf u. S. 55 ff. Sofort wandte sich Luther zum AT. und mit dem Anfange ging es wunderbar schnell, schon 1523 erschien Teil 1 (5 B. Mose), 1524 Teil 2 (ohne Jahrszahl) und 3 (jetzt 55 550 Mk.) (die histor. Bücher und Hagiographen), doch erst 1532 „die Propheten alle deutsch“, von denen indessen einige vorher besonders erschienen, nämlich 1526 Jon und Hab, 1528 Zachar. und Jes, 1530 Da. Von den Apokryphen erschien 1529 zuerst die Wei, die übrigen, von denen 3. und 4. Esr und 3. und 4. Mat ausgeschlossen blieben, 1533 und 1534 stückweis; als Sammlung scheinen sie unter dem Titel „Apocrypha, 60 das sind Bücher, so nicht der hl. Schrift gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu

lesen sind“, zuerst in der ersten Ausgabe der Lutherischen Bibel August 1534, Fol. (900 Mark), bei Hans Lufft erschienen zu sein, doch vgl. Palm a. a. D. S. 394. So war in verhältnismäßig wenigen Jahren das epochenmachendste Werk der Neuzeit ans Licht gestellt; es war ganz das Werk Luthers, denn die Angabe des Dav. Chyträus, daß Melancthon die Bücher der Makkabäer übersetzt habe, s. J. Galle, Versuch einer Charakteristik Mel.s, Halle 1840, 8°, S. 162, scheint unbegründet, s. Palm a. a. D. S. 393, und das eigenste Werk Luthers, der aber gern von Freunden und Feinden lernte, namentlich von seinen Kollegen oft genug Rat einholte und in seinem Sinne verwendete. Wie unablässig er alles umstieß, änderte, verbesserte, ausstellte, zeigt die Vergleichung der verschiedenen Ausgaben. Schon Emsjer gab seinem NT. von 1528 eine 10 „Widereinandrestrebung Luthers Testaments“ bei, 183 Stellen aufführend, wo eine Ausgabe von 1527 von der ersten abwich; eine Vergleichung von 6 Ausgaben des NT. s. bei Palm a. a. D. S. 102ff., eine der Ausgaben der 5 B. Mose giebt Göze, Vergleichung der Original-Ausgaben x., Stüd 1, Hamb. u. Leipzig. 1777, 4°; einzelne Übersetzungen sind fast neue geworden, was ganz besonders von den Psalmen gilt. Wenn 15 er selbst das Verhältnis der Ausgabe der Psalmen vom Jahre 1524 zu der vom Jahre 1531 dahin bestimmt, daß erstere dem Hebräischen, letztere dem Deutschen näher stehe, so findet dies allgemeinere Anwendung: ließ er sich anfangs durch das Original noch sehr binden, so suchte er später mehr deutscher Art zu entsprechen.

Luther erlebte 10 Originalauslagen seiner Bibel. Die erste enthielt im Verhältnis 20 zu den früheren Einzel-Drucken bedeutende Verbesserungen, wogegen in den nächsten wenig nachgebessert werden konnte (1535 jetzt 675 Mt.), und doch schien eine gründliche Durchbesserung vonnöten. Daher errichtete Luther zu diesem Ende ein collegium biblicum. Seine Kollegen Melancthon, Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Murogallus und der Korrektor Ge. Rörer (Rorarius) versammelten sich wöchentlich etliche Stunden vor dem Abend- 25 essen in seiner Wohnung, ein jeder hatte sich dazu in den ihm am nächsten liegenden Hilfsmitteln umgesehen und nun kam das einzelne Fragliche in Beratung. So kam die zweite Hauptausgabe 1541 zustande (500 Mt.), deren Verbesserungen indessen schon zum Teil (1 Mos. bis Ende 2 Kg) die vorhergehende Ausgabe 1540 und 1541 hat, welche zuerst als „auffs new zugericht“ bezeichnet ist (580 Mt., 1000 Mt.). Auch die 30 2 folgenden Ausgaben vom Jahre 1543 haben manche Verbesserungen, bis in der vom Jahre 1544 und 1545 die nachbessernde Thätigkeit Luthers ihren Abschluß fand, an die wir uns denn als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten haben. Eine kritische Bearbeitung nach dieser letzten Original-Ausgabe lieferten H. E. Windseil und H. A. Riemeyer, 7 Bde, Halle 1845—55, 8°. Vgl. noch: Marcus-Evangelion Mart. Luthers 35 nach der Septembibbel (so!) mit den Lesarten aller Originalausgaben (A—R) und Proben aus den hochdeutschen Nachdrucken (1—19) des 16. Jahrhunderts von Dr. Alex. Keifferscheid, Prof. zu Greifswald, Heilbronn 1889. Allerdings erschien schon 1546 wieder eine Ausgabe mit Änderungen, die aber nicht von Luther selbst (so J. M. Krafft 1708 ff.), sondern vom Korrektor Rörer herrühren dürften, von dessen Hand die Korrekturen 40 im Jenaer Exemplare Luthers stammen.

In der Reihenfolge der einzelnen Bücher folgte Luther der Vulgata, im NT. nur darin abweichend, daß er einige Apotryphen ganz übergiebt, s. oben, die anderen als Anhang dem Ganzen anschloß, im AT. nur darin, daß er unter den Briefen die paulinischen voranstellte, den Brief an die Hbr., den des Ja, des Judas mit der Offenb. So als Anhang 46 gab, als Bücher die vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt. Im Register hat er sie sogar nicht mitgezählt und im Druck abgetrennt. In der Kapiteileinteilung ist er des Zusammenhanges wegen bisweilen von der herkömmlichen abgewichen, so ist 1 Chr 4 in 2 Kapitel zerlegt, so daß das Buch nun 30 Kapitel zählt. Die Versabteilung findet sich nur in den Ps und Sprüchen, doch ohne Zahlangabe, dafür sind die Kapitel in 50 Unterabteilungen geteilt. Am Rande stehen Parallelstellen und Glossen, so übersetzte Luther 1 Mose 1, 1 der wind, in der 2. Ausgabe kam die Glosse dazu: oder genst, bis 1534 der genst in den Text kam, oder 3, 16 du soll dich duden für deinem Mann; vorausgeschickt sind wertvolle Vorreden. Die Summarien sind erst nach Luthers Tode in die Bibeln gekommen; er selbst schrieb solche nur zu den Psalmen, aber nicht mit 65 der Absicht, daß sie zwischen den Text kommen sollten.

Die Verbreitung, die dieses Werk sofort fand, war außerordentlich; es erschienen Originalausgaben und Nachdrucke in Menge. Erstere sämtlich in Wittenberg, erst und zwar bis um 1527 in der Lottherischen Offizin, s. über diese Serapeum 12, S. 335 f., dann in der von Hans Lufft, † 2. September 1584, vgl. G. Wustmann, Luthers 60

Bibeldrucker. Die Grenzboten 1878, II, 1. 281/301; vom N. sind von 1522—1533 ziemlich sicher 16 Originalausgaben nachgewiesen, über die seltene und beachtenswerte A. Wittenb. 1528, 8°, am Ende des Registers: gedruckt zu Magdeburg durch Hans Barth, f. Lord, Bibelgesch. 2, Kopenh. u. Leipz. 1783, S. 428 ff.; dagegen belaufen sich die Nachdrücke auf ungefähr 54, wobei Augsb. mit 14, Straßb. mit 13 und Basel mit 12 vertreten ist. Über den sehr seltenen Nachdruck der Lutherbibel Augsburg, H. Stegner 1535, Fol. (auch auf Pergament), f. Lord a. a. D. 2, S. 318 ff. Über die Nachdrücke hatte sich Luther bitter zu beklagen, schon 1524 giebt er dem andern Teil des N. eine Schutzmarke bei: Lamm mit Fahne und Rose mit Kreuz und ML „dis Zeichen sey zeuge, das solche Bücher durch meine Hand gangen sind, denn des falschen Druckens und Bücherverderbens vleyßigen sich vzt viel“; ähnlich steht in der Ausgabe von 1530 auf der andern Seite des Titels eine Warnung wider Nachdrücke, die „unvleißig und falsch“ seyen: man solle dies Tezt. des Luthers deutsch Tezt. seyn lassen, „denn meisterns und klügelns ist igt weder maffe noch Ende“; brauchen sie eins, so sollen „sie selbs ein eignes für sich machen“. Daß in diese auch dialektische Verschiedenheiten in Menge eindringen, versteht sich von selbst. Auch die einzelnen Teile des N. wurden, wie sie erschienen waren, in entsprechendem Verhältnisse wieder aufgelegt oder nachgedruckt, nämlich Teil 1 in Wittenberg 7 mal, auswärts 15 mal, Teil 2 in Wittenberg 4 mal, auswärts 15 mal, Teil 3 in Wittenberg 2 mal, auswärts 12 mal. Endlich wurden auch einzelne Bücher wiederholt gedruckt und namentlich erschienen vom Psalter 6 Originalausgaben und 11 Nachdrücke; vgl. Niederer 2, 442—479 S. Verdienste um den Psalter und 3, 328—347 Nachlese dazu. Als das ganze Werk 1534 ans Licht gestellt war, bewirkte die Betriebsamkeit des rechtmäßigen Verlegers, daß die Nachdrücke seltener wurden, es erschienen bis 1545 nur 7. Jedoch schon vorher waren vollständige deutsche Bibeln erschienen. Da die Vollendung der lutherischen sich verzögerte, so kam man auf den Gedanken, das in der Lutherischen noch fehlende durch eine neue Übersetzung zu vervollständigen. Man nennt dies kombinierte Bibeln. Es sind 1. die 4 vor 1534 in Zürich bei Christoffel Froschmayer erschienenen, 1525—1529, 6 Teile Fol. (Jaf. Rosenthal, Ratal. 7 1200 Mark, ebenda eine Basler Ausgabe 1523—25, 4 Teile in 3 Bden 1500 Mark); 1527 bis 1529 6 Teile 16°; 1530 4°; 1531 2 Bde Fol., mit der Züricher Übersetzung der Propheten und Apokryphen, f. u., 2. die vielbesprochene Wormser 1529 bei Peter Schöfer, Fol. (Nachdruck Augsburg H. Stegner, 1534, Fol.), die sogenannte Täuferbibel, die zuerst unter den protestantischen den Gesamttitel Biblia führt (500 Mt., 1500 Mt.), ein Nachdruck der Züricher von 1527 mit einigen Änderungen, f. Panzer a. a. D. S. 274 ff., 3. die 2 Ausgaben von Straßburg bei Wolff Köpphl 1530, Fol. und 4°, in denen in den Propheten das bei Luther noch fehlende Haegers, f. u., in den Apokryphen Leo Jubs Übersetzung ist, endlich die sehr seltene von Frankfurt a. M. bei Christ. Egenolph 1534, Fol., wo alles die luth. Übersetzung und nur die der Apokryphen, aber auch Wei, Sirach und 1 Mal ausgenommen, die Züricher ist (jetzt 600 Mt.). In den 4 zuletzt genannten Ausgaben und in dem Straßburger (W. Köpphl) Nachdruck (1537, 8°) der luther. Bibel hat auch der apokryphische Brief an die Laodicäer, aus vorluth. Bibelübersetzungen nach Philemon gestellt, Aufnahme gefunden.

Über die Aufgabe des Übersetzers hat sich Luther in seinem Sendschreiben über das Dolmetschen 1530 und in der Schrift: von Ursachen des Dolmetschens 1531 ausgesprochen, vgl. Hopf a. a. D. S. 75 ff. Die Übersetzung floß aus dem Grundtext: bei dem N. lag die Ausgabe von Brescia 1494 vor (Luthers Handexemplar ist jetzt in Berlin), daneben wurden die LXX, Vulgata, die lat. Übersetzungen des Santes Vagninus, Seb. Münster, von Kommentaren besonders die glossa ordinaria und der des Nicol. v. Lyra zu Rate gezogen (über Kaschis Einfluß auf N. v. Lyra und Luther in der Auslegung der Genesis f. Siegfried im Arch. f. wiss. Erforschung des N.s, herausgegeben von Merz, Bd 1, S. 428 ff.); doch findet sich der gewöhnlich auf Luther bezogene Vers si Lyra non lyrasset mit dem Nachsatz nemo doctorum in Bibliam saltasset schon vor Luthers Auftreten in Reichs margarita philosophica (f. JbTh 1877, 668), beim N. wurde vornehmlich der Text der Erasm. Ausg. vom J. 1519 befolgt, vgl. übrigen Schott a. a. D. S. 31, daneben besonders die Vulgata eingesehen. Sein Verhältnis zu der älteren deutschen Übersetzung wurde in der aller-verschiedensten Weise beurteilt; nach den einen kannte er sie gar nicht, nach den andern ist er der reinste Plagiator; eines so unrichtig wie das andere. Der Übersetzungsfehler „die edelsten unter denen zu Theßalonich“ AG 17, 11 findet sich schon 1466. War

Luther auch nicht der Sprachgelehrteste seiner Zeit, so doch gelehrt genug, um selbst sehen und auf eigenen Füßen stehen zu können, und was ihm an philologischer Tiefe abging, wurde zum Teil durch sein eminentes exegetisches Gefühl und dadurch ersetzt, daß er sich ganz in den biblischen Geist hineingelebt hatte; er war geistlich geschickt und erfahren in der hl. Schrift. Nur mit den Apokryphen ging er selbst etwas leicht um und nahm sich zum Teil auch nur die Mühe, den sehr veränderten und verderbten Text der Vulgata zu übersehen. Aber auch in Hinsicht der deutschen Sprache war gerade Luther befähigt, außerordentliches zu leisten. Ein durch und durch deutscher Mann, aus dem Volke kommend und in demselben stehend, beherrschte er, wie keiner seiner Zeit, den vorliegenden Sprachstoff, und konnte so auch getrost seinem schöpferischen Genius nachgeben. Über die sprachliche Begabung Luthers vgl. die Zusammenstellung von Aussprüchen in „Luther als deutscher Klassiker in einer Auswahl seiner kleineren Schriften“. Zweite Aufl., Frankfurt. 1875 (Bd I) S. XV—L; Kluge, von Luther bis Lessing. P. Vietsch (s. u.). Er wollte kein „Buchstabilist“ sein, sondern besleichtigte sich ein „rein und klar Teutsch zu geben“. Er wollte genau sein, aber da es ihm doch eben auf den Inhalt ankam, so scheute er sich auch nicht, hier und da eine Metapher aufzulösen (Ps 36, 6), ein Wort zuzusetzen (Rö 3, 28, allein durch den Glauben) oder wegzulassen und einen Vers umzustellen. Von fremden Worten brauchte er eine Menge herkömmliche nicht, was er davon beibehielt, gehörte der gebräuchlichen Kirchen- oder Dichtersprache an. Es ist ihm gelungen, einer in einer anderen Zone gewachsenen Pflanze in entsprechender Form ein neues Vaterland zu schaffen. Wir dürfen ihm wohl glauben, daß er emsig nach dem rechten Ausdruck, dem treffenden Worte suchte. „Im Job arbeiten wir also, M. Phillips, Aurogallus und ich, daß wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen hundert fertigen“. Eigentliche Nachlässigkeiten, wie daß Ez 41, 20 ausgelassen wurde (bis 1596), finden sich selten.

Ueber L's Sprache vgl. v. Raumer, Die Einwirkung des Christentums auf die ahd. Sprache, 1845 S. 285 ff.; W. A. Teller, Darstellung und Beurteilung der deutschen Sprache in Luthers Bibelübersetzung 2 Bde, Berlin 1794 f., 8°; J. F. Wepel, Ueber die Sprache L's in seiner Bibelübersetzung, Stuttgart 1859, 8°; A. Lehmann, L's Sprache in seiner Uebersetzung des NT., Halle 1873, 8°; F. A. Bed, Wörterbuch zu L's Bibelübersetzung, Siegen und Wiesbaden 1846, 8°; W. U. Jütting, Biblisches Wörterbuch 2c., Leipzig 1864, 8°; E. Opitz, Die Sprache Luthers, Halle 1869; G. Nüder, Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache, 2. Bd. 1875; P. Vietsch, M. Luther und die hochdeutsche Schriftsprache; K. Burdach, Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache. Einl. Das 16. Jahrhundert, Halle 1884; Ueber das Verhältnis Luthers zu seinen Vorgängern s. 35 E. L. Krafft, Die deutsche Bibel von Luther, sein Verhältnis zu derselben und seine Verdienste um die Bibelübersetzung, Bonn 1883 (Univ.-Progr.); W. Walthar, Die Unabhängigkeit der Bibelübersetzung Luthers NT 6 (1890) 359—392; ders., L's Bibelübersetzung kein Plagiat, Leipzig 1890, III, 47; vgl. weiter Franz Delius, L's Druckmanuskript zur Bibelübersetzung (AGLZ 1884, 17); ders., Luthers hebr. Handbibel (ebenda 1883, 51); darüber auch Johs. Bachmann, Alttestamentliche Untersuchungen, Berlin 1894; W. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, Jena 1884.

Luthers Bibelübersetzung wurde das gelesenste Volksbuch, ihre Bedeutung ist schwer zu bemessen. Nicht nur, daß sie das Reformationswerk einem guten Teile nach festigte, das religiöse Einheitsband des lutherischen Volkes wurde, welches weiter die gesamte Anschauung desselben auf das tiefste bestimmte, sie wirkte auch unmittelbar auf weitere Kreise, namentlich reformierte, s. u., mittelbar aber dadurch, daß sie von andern Übersetzern stark benutzt und auch mehr als bloß benutzt wurde, s. u., ja in neuen Übersetzungen in Landes Sprachen Töchter erhielt (z. B. 1524 dänisch, 1526 schwedisch und holländisch, 1540 isländisch). In sprachlicher Hinsicht ist das Werk ein nationales; es gewann bestimmenden Einfluß auf die Entwidlung der deutschen Sprache und gab den bedeutendsten Anstoß, daß eine einheitliche deutsche Sprache als feinere Umgangs- und Schriftsprache sich weiter ausbildete und dem Ober- und Niederdeutschen gegenüber zur Herrschaft kam. In den süddeutschen Nachdrucken mußten anfangs noch viele dialektische Veränderungen vorgenommen oder Wörterverzeichnis beigegeben werden (Wajel, Petri 1523; ebenso in Augsburg, Nürnberg) und in das Niederdeutsche mußte die Übersetzung geradezu umgeschrieben werden, aber nach Verfluß eines Jahrhunderts war der Sieg auch hier entschieden, das Hochdeutsche war Kirchen- und Schulsprache, das Niederdeutsche sank zum Patois herab. Die erste niederdeutsche Bibelausgabe (De Bible vth der vthlegginge D. M. Luthers yn dyth düdesche vlttich vthgesettet) besorgt von Bugenhagen, erschien schon Lübeck, Lud. Dieh, 1534, Fol., die letzte war, wie es scheint, die zu Lüneburg 1621. Überhaupt erschien niederdeutsch bis 1533 das NT. in

Wittenberg sechsmal und in sieben Nachdrucken, einzelne Teile des N.L.s in Wittenberg in sechs Drucken und in acht Nachdrucken; von 1534—1621 die Bibel etwa in 24 Ausgaben (auch Barth 1588), einzelne Stücke in 77, darunter das N.L. (zuletzt Grppswoldt 1625, 8°) in 28. Das nähere hierüber s. bei Göze a. a. O. und in dessen Verzeichnis seiner Sammlung seltener und merkw. Bibeln, Halle 1777, 4°, S. 249 ff.; Lord, Bibelgeschichte 1, S. 457; 2, S. 244 ff., 376 ff.

Was Luther vorhergesehen, geschah; der Rot hingte sich an das Rad, wer am Wege bauet, der hat viel Meister. Blöde Insinuationen und maßlose Angriffe blieben nicht aus. Zur Verteidigung der Maßregeln, die zur Unterdrückung der Arbeit Luthers an mehreren Orten ergriffen worden waren, schrieb Hier. Emser: „Auß was grund vnd vrsach Luther's dolmatschung — dem gemeinen man billich vordotten worden sey“, Leipzig 1523, 4°, 2. Aufl. u. T. Annotaciones, Dresde 1524, 8°; (vgl. Ge. W. Panzer, Versuch einer Gesch. der römisch-kathol. d. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 16 ff.), worin er Luthern in der Übersetzung des N.L.s lehrerliche Irrtümer und Lügen in Fülle nachzuweisen sich bemühte. Für Luther: Urban Regius, Ob das new Test. recht verteycht sey kurz bericht, 1524, 4°. Ein Gegner besserer Art und mit mehr Wissen ausgerüstet, war Ge. Bicelius (Annotationes, das sind kurze verzeichnis u., Leipzig 1536, 4°, 2 Bde, Mainz 1555, 4°, 1557, Fol.), er erkannte manches an, fand aber überhaupt in der Übersetzung mehr Glosse als Text. Wie diese schmähten auch in der Folge Katholiken Luthers Werk (über Fr. Traub 1578, M. Janger 1605, J. Keller 1614 s. Hopf a. a. O. S. 135, 145), aber auch von andern Seiten verlauteten manche ungünstigen Urteile, die nicht ohne Antwort blieben, vgl. J. G. Hagemann, Nachricht von denen fürnehmsten Uebersetzungen der hl. Schrift, 2. Aufl., Braunschw. 1750, 8°, S. 336 ff. Luther selbst berücksichtigte nur gelegentlich diese Angriffe und auch seine Freunde hielten es nicht der Mühe wert, ausführlich darauf einzugehen. Erwähnenswert von den späteren Verteidigungen sind die von M. Beringer, Rettung d. Dolmetschung der Bibel Lutheri, Frankfurt 1613, 4°, und Balt. Raith, Vindiciae vers. s. Bibl. germ. M. L., Tub. 1676, 4°. In neuester Zeit urteilte unter den Protestanten vielleicht de Lagarde am abspredendsten über L.s Sprache und Arbeit; vgl. die revidierte Lutherbibel des Halleischen Waisenhauses besprochen GgA 1885, 2, auch im Sonderdruck 40 SS. u. in Mitt. 3, 335. Zur glänzendsten Rechtfertigung Luthers dient, daß sein Werk jahrhundertlang ohne Unterbrechung seine Vollständigkeit bewährt hat, daß es Freund und noch mehr Feind plünderten und ausschrieben, und daß man auf seine Übersetzungsart, als die bewährteste, immer wieder zurückkamt.

Über die weitere Geschichte der Übersetzung beschränken wir uns auf folgendes. Ein Verzeichnis der Originalausgaben sowohl der ganzen Bibel, als auch größerer und kleinerer Teile derselben lieferte H. E. Bindseil, Halle 1840, 4°. Bei H. Lufft erschienen bis zu seinem Tode 1584 noch gegen 37 Ausgaben, worunter etwa sechs bloße Titelausgaben; seit 1555 blieben Röters Poststationen und auch das „Luffs new zugericht“ weg. Die Ausgabe Wittenberg bei Hans Krafft 1572, Fol., erhielt Veit Dietrichs Summarien, die bei demselben 1581, Fol., ward auf Befehl Kurfürst Augusts von Sachsen im Text und in den Glossen nach der Ausgabe von 1545 gereinigt. Die Ausgaben ohne und mit Glossen und Anmerkungen, vgl. über letztere Schott a. a. O. S. 173 ff., folgten sich namentlich in neuester Zeit in zahlloser Menge; ein nichts weniger als vollständiges Verzeichnis bis 1749 s. bei Hagemann a. a. O. S. 306 ff., 339 ff., die Nürnberger Ausgaben bei Panzer, Gesch. d. Nürnberg. Ausgg. d. Bibel, vgl. auch Göze, Verzeichnis seiner Samml. x. S. 142 ff., die seit 1750 s. in Ch. G. Kratzer, Vollst. Bücher-Lexikon. Sehr lehrreich wäre ein vollständiges Verzeichnis der Orte, an denen Luthers Übersetzung gedruckt wurde. Die folgende Liste macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch: sie beruht auf einer (notgedrungen sehr flüchtigen) Durchmusterung des Katalogs der Stuttgarter einst Lortschens Bibelsammlung. Die beigegebene Zahl bedeutet das erste Jahr, aus welchem ein Bibeldruck des betreffenden Ortes mir bekannt ist, in Klammer stehen die Orte und Jahre, aus denen mir keine Ausgaben der ganzen Bibel, sondern nur des N.L.s bekannt sind. Eine chronologische Anordnung würde die Einwirkung des Pietismus noch deutlicher hervortreten lassen; der erste aus Berlin mir bekannte Druck ist von 1699, direkt durch Spener veranlaßt. Totalforscher würden mich durch Mitteilung von Ergänzungen und Berichtigungen zu Dank verpflichten.

Mildorf 1688, Altona 773, (Amberg 597), Amsterdam 649, Arnstadt 742, Augsburg 535, Basel 644, Berlin 699 („samt Vorrede Bb. J. Speners“), Bantenburg 750, Braunschweig (698) 722, Bremen 653, Bidingen 738, Cassel 601, Danzig 624, Delitzsch 734, Dresden

886 (?), Duisburg 684, Ebersdorf 727, Eisenach 720, Erfurt 735, Erlangen 781 (nur Auszug, vom Buchhändler Palm), Ehlingen 752, Frankfurt 560, Freyberg 739 (Genf 679), Germantown 732 (von dieser Ausgabe kamen damals nur 12 Exemplare nach Deutschland, eine andere von 763 wurde im amerikanischen Krieg fast ganz zu Patronen verarbeitet, Brit. Mus. Nat. Sp. 205), Goslar 618, Gotha 712, Halberstadt 665 (Hanau 615), Halle 701, 5 Hamburg 708, Heidelberg 568, Heilbronn 719 („zweite Auflage“), Herborn 609, Hildburgauken (Newport) 830, Hildesheim 750, Hirschberg 756, Hof 736, Jena 599, Königsberg 734 („preussische Hausbibel“), Kopenhagen 731, Lauenburg 743, Leipzig 541, Lemgo 719, Leyden 630, Lippstadt 731, London (811) 814, Lörrach (?), Lübeck (616) 620, Lüneburg 627, Ludwigsburg 746, Marburg 818, Mengershausen 734, Minden 707 (die Ausgabe von 1709 druckte 10 2 Ko 8, 7 „schaffet, daß ihr auch in dieser Welt reich seid“), Mühlheim a. Rh. 730, München (u. Stuttgart) 850, Neuh 711, Neustadt a. d. Aisch 683, Neustadt a. Hardt 588, Newport (854) 857, Nürnberg 593, Offenbach 703, Oldenburg 705, Osnobach 735, Philadelphia 846, Plön 695), Rastenburg 677, Regensburg 756, Reutlingen 808, Riga 677, Rostock 702, Ruboldstadt 724, Salzwedel 723, Schiffel (bei Hamburg) 717, Schleswig 664, Schleusingen 16 694, Sondershausen 704, Stade 690, Stargard 694, Alten Stettin 708, Straßburg (mann?) Stuttgart 704, Sulzbach 681, Tondern 737, Tübingen 627, Ulm 712, Wernigerode 709, Wertheim 722, Zittau 728, Zürich 772, Zwidau 737.

Die Stelle 1 Jo 5, 7 hat zuerst eine Frankfurter Bibel von 1575, von Wittenb. Ausg. zuerst die vom Jahre 1596, 4°. In der Wittenb. Ausg. 1624, 4°, traten an 20 die Stelle der Summarien V. Dietrichs die neuen von Leonh. Hutter. In diese kam auch durch einen katholischen Seher Offenb. Jo 14, 6 statt „ein ewig Evangelium“ „ein new Co.“, weil von den Lutheranern der Engel oft von Luther verstanden ward. Der Bogen wurde umgedruckt, doch haben sich einzelne Exemplare mit der verfälschten Stelle erhalten. Ähnlich brachte ein kathol. Seher in die Ausg. Nürnberg 1670, Fol., 25 das Fegfeuer, nämlich Jud 23: und rüdet sie aus dem Fegfeuer. Die Wittenberger Ausg. wurden seit 1626 zu Frankfurt a. M. gedruckt, f. J. Deutschmanns Vorrede der Ausg. 1695, 12°. Mehrere Ausgaben gaben durch ihre Änderungen im Texte oder auch durch ihre Zuthaten großen Anstoß. Die von J. Salmuth in calvinistischem Sinne glossierte Bibelausgabe der sächsischen Kryptocalvinisten. Nik. Krell u. a., Dresd. 30 1590—1593 (bis Ende der Chronik) wurde unterdrückt. Ebenfalls wegen ihrer calvinistischen Tendenz erliefen herbe Angriffe die Ausgaben des David Pareus, Neustadt a. d. Hardt, 1587 und öfter, gegen den sich die Tübinger Jaf. Andrea und J. Ge. Siegwart erhoben; die zu Herborn 1595 und öfter, gegen welche die theolog. Fakultät zu Wittenberg eine Warnung ausgehen ließ; die des Paul. Tossanus, Heidelberg 35 1617, 18 Fol. und öfter (über die Ausg., Basel 1665, Fol., f. Buxtorf-Falleisen, Baslerische Stadt- und Landgeschichten aus dem 17. Jahrhundert, Heft 3, Basel 1877, 8°, S. 7 ff.), gegen den besonders der Gießener J. Windelmann auftrat; endlich die Stuttg. Ausg. vom Jahre 1704. In anderem Sinne erregte die mythische und prophetische Bibel (v. S. Horche), Marb. 1712, 4°, Anstoß, die sich als „auffs neue nach 40 dem Grund verbessert“ gab, die zu Ebersdorf 1726, 4° aber wegen ihrer im zingendorfschen Sinne meisternenden Summarien. Neuerlich erregte die Bibelausgabe von Ric. Junt, Altona 1815, 8°, einen Sturm, weil in den Inhaltsanzeigen und Erklärungen „ein neuer Glaube“ gelehrt werde. Freilich war damals dieser Glaube der alte, aber indem er in dieser Form in Umlauf gebracht werden sollte, setzte dagegen die 45 erstarrte Orthodoxie alle Hebel an. Die schwache Regierung gab nach, Ende 1817 wurden die noch unverkauften Exemplare (3937; die Auflage betrug 7500) von der Regierung aufgekauft, vgl. Ric. Junt, Gesch. d. neuesten Altonaer Bibelausgabe, Altona 1823, 8°.

Es konnte nicht fehlen, daß in die Ausgaben durch Willkür, Zufall und Nach- 50 lässigkeit Verschiedenheiten mannigfaltigster Art eindrangen. Daß in der Orthographie geänbert, alte Worte und Wortformen beseitigt wurden, war noch das Geringere, doch blieb der gar modernisierende Versuch in der Braunschweiger Exzellenzbibel 1756 vereinzelt stehen. In der That wurde ja auch die Sprache eine andere, Wörter kamen außer Gebrauch oder wechselten ihre Bedeutung, so daß zum Verständnis der ursprüng- 55 lichen Übersetzung Erklärungschriften nötig wurden, f. Hopf a. a. D. S. 230 ff. In dieser Hinsicht tragen die einzelnen Ausgaben in der Regel mehr oder weniger den Stempel ihrer Zeit. Aber es that not, von Zeit zu Zeit der Willkür und Nachlässigkeit ernstlich entgegenzutreten und auf das Ursprüngliche zurückzuführen, um nicht gar am Ende einen Wechselbalg zu haben. Unter den Männern, die sich so um Korrekt- 60 heit verdient machten, ist besonders J. Diedmann, † 1720, hervorzuheben, dessen Stabejchen Ausgaben 1690 und öfter hervortragen. Die Ausgabe vom J. 1703 diente

- den sehr treuen Cansteinischen zur Grundlage. Seit 1717 druckt die Cansteinische Bibelanstalt in Halle mit stehenden Lettern Bibeln und sie hat seitdem über fünf Millionen ganze Bibeln und Bibeltheile unters Volk gebracht, vgl. A. Canstein. Den Halle'schen Text gaben auch die Bibeln (ohne Apokryphen) der englischen Bibelgesellschaft. Die Marburger 1808 besorgte J. M. Hartmann und G. W. Vorsbach, die revidierte, B. G. Teubner'sche 1850 W. Hopf.
- L's Übersetzung galt auch in der lutherischen Kirche nie als unverbesserlich und so hat es im Laufe der Zeit an Vorschlägen zur Verbesserung nicht gefehlt, aber legte, oder wollte man Hand ans Werk legen, so erregte es Anstoß, wie unter andern das Beispiel A. H. Franke's zeigt, f. Guerite, A. H. Franke S. 284 ff., 326 ff.; aus späterer Zeit vgl. C. F. Nöding, Unvorgreifliche Vorschläge u. s. w., Regensburg 1774, 8°. In unsrer Zeit ist das Vornehmen einer Verbesserung von J. F. v. Meyer, R. Stier, C. Wöndeborg, R. Frommann (Vorschläge zur Revision v. M. L's Bibelübersetzung, H. 1, 2, Halle 1861, 1862, 8°), u. a. wiederholt in Anregung gebracht und in verschiedenem Sinne erörtert worden; über Stiers Bemühungen f. E. R. Stier, Versuch einer Darstellung seines Lebens — 2. Bd (Wittenberg 1868), S. 177 ff., 290. Von einer einfachen Rückkehr zur Ausgabe von 1545, f. H. Hupfeld R. Zen. Lit.-Zt. 1842, Nr. 253 ff., konnte im praktischen Interesse nicht die Rede sein; in Frage konnte nicht die Statthaftigkeit und Notwendigkeit einer Verbesserung in L's Geiste kommen, sondern nur die nähere Art der Ausführung. So haben, um von kleineren Anfängen der Art abzusehen, J. F. v. Meyer, E. Ch. F. Kraus (Tüb. 1830, 8°) und W. Hopf (3. Aufl. Leipzig und Dresden 1854, 8° und 16°), eine Berichtigung vorgekommen. Letztere haben in der Form nur einzelne veraltete und weniger deutliche Worte geändert, aber dem Sinne nach das Richtige nach dem Grundtexte zu geben gesucht, dagegen hat sich ersterer (Frankf. a. M. 1819, 3 Bde; 3. Aufl. Frankfurt a. M. und Erlangen 1855, 4°; 6. Aufl. [ohne Anmerkungen] neu revidiert von R. Stier, Braunschweig 1856, 8°), in der Berichtigung große Freiheit gestattet, und noch kürzer ist Stier (nochmals nach J. Fr. v. Meyer berichtigt. Mit Apokryphen, Bielefeld 1856, 8°; 3. Aufl. 1867, 8°), vorgegangen. Es stand nun so, daß neben der Cansteinischen etwa noch sechs Textgestalten der luth. Bibelübersetzung verbreitet waren, vgl. C. Wöndeborg, Tabell. Uebersicht der wichtigsten Varianten der bedeutendsten gangbaren Bibelausgaben. N. L., Halle 1865, 4°; N. L. I—IV, 1870, 1871, 4°. Diesem Uebelstande ließ sich nur dadurch abhelfen, daß man durch Revision und Berichtigung einen guten, der Art und Einsicht unserer Zeit entsprechenden Lutherischen Text herstellte, der durch alle Bibelgesellschaften verbreitet, zur allgemeinen, eigentlich kirchlichen Geltung käme. Nach Wöndeborg's Anregung (L's BÜ. und die Eisenacher Konferenz 1855) wurde auf den Kirchentagen zu Stuttgart und Hamburg 1857 und 1858 die Angelegenheit dem Oberkirchenrat in Berlin empfohlen, der sie 1861 und 1863 bei der Kirchenkonferenz in Eisenach zur Beratung brachte (vgl. „Vorschläge zur Revision von D. M. L's BÜ.“
- 40 Corrigenda des Cansteinischen Textes I. Heft: Theologisch-kritischer Teil von C. Wöndeborg, Halle 1861; II. Heft: Sprachlicher Teil von Dr. C. Frommann, Halle 1862). Diese beschloß, sie zwar auf mögliche Weise zu fördern, aber nicht unmittelbar kirchenregimentlich in sie einzugreifen; und nachdem man sich weiter klar zu stellen versucht hatte, wie in sachlicher und sprachlicher Hinsicht zu verfahren sei, ward die Ausführung einer Kommission von Theologen verschiedener Farbe übertragen. Eine durchgreifende Revision und Berichtigung hielt man (leider) für unmöglich und glaubte aus praktischem Interesse sich auf das „Notwendige und Unbedenkliche“ beschränken zu sollen. Die Kommission hat mit Fleiß und Sorgfalt ihrer schwierigen Aufgabe obgelegen. Als Resultat ihrer Arbeit erschien das N. L., revidiert Halle 1867, 8°, und wieder 1870
- 50 (vgl. J. W. Grashof, Die revidierte A. der luth. Übers. des N. L., kritisch beleuchtet, Köln 1868, 8°), das erste Buch Mose, revidiert mit Vorbemerkungen und Erläuterungen von Ed. Riehm, Halle 1873, 8°, die Psalmen von R. Fr. Schroeder, Halle 1876, 8°, endlich 1883 Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen evangelischen Kirchenkonferenz revidierten Bibel (jogen. Probebibel), Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1883, LXX. 916, 167. 312, 14 S. (Überwachung des Drucks durch Dr. v. Gebhardt). Im Jan. 1890 wurde in einer Konferenz zu Halle die eigentliche Revisionsarbeit zum Abschluß gebracht; der erste Abdruck des schließlich angenommenen Textes erschien in Halle 1892 (XVIII [2],
- 60 926 [2], 166 [2], 316, 24. 12 Seiten). Derselbe wurde sofort insbesondere von der

württemberg. Bibelgesellschaft verbreitet, während sich Norddeutschland, namentlich Mecklenburg, gegen ihn zum Teil noch spröde verhält. Es ist nicht möglich die Litteratur aufzuzählen, die seither für und wider die „Probibibel“ und die „Durchgesehene“ erschienen ist. Noch vor Ausgabe der Probibibel E. Riehm, zur Revision x. (Halle 1882 Osterprogramm), Düsterdieck, die Revision x., Hannover 1882. Der ThJB von 1885 zählt etwa ein Viertelhundert Veröffentlichungen auf; z. B. von E. Hübner (Stimmen aus Württemberg über die deutsche Probibibel), Ramphausen, Raugisch, Kliesoth u. Luthardt, Möncheberg, Schlottmann, V. Schulze, Zittel; Lagardes Urteil ist schon genannt; hervorgehoben sei das „Gutachten der deutsch-romanischen Sektion der Philologenversammlung zu Dessau 1885“. Im ThJB von 1886 sind 12 Arbeiten aufgeführt, 1887 der offizielle oder wenigstens offiziöse Bericht der Eisenacher Konferenz von Kohlschütter, Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung, 26 S. Das Vorwort zur „Durchgesehenen“ ist von Frid († Jan. 1892); das zur Probibibel von Schröder († 1895); die am ersteren Orte mehrfach erwähnte Arbeit Frids „Das Wert der Bibelrevision“ ist nicht erschienen; statt ihrer kann A. Ramphausens Rektoratsrede vom 18. Oktbr. 1893 dienen „Die berichtigte Lutherbibel“ (vgl. dazu auch Zehle, MZ 4. 1893, 579—612, 5. 1894, 761—773). Das schließliche Urteil über die Arbeit wird nicht so scharf ausfallen, wie das von de Lagarde, aber die Vergleichung mit der englischen und mit der schweiz. Revisionsarbeit dürfte zeigen, wie viel weiter man hätte gehen können und sollen.

e) Übersetzungen nach Luther.

Neben Luther als Übersetzer aufzutreten konnte man sich nicht eben versucht fühlen, und in der That erschien evangelischerseits, abgesehen von der achtungswerten Arbeit der Antitrinitarier Ludwig Haeger und Hans Dend, der Übersetzung der Propheten, Worms bei Peter Schöffler 1527, Fol. (800 Mart), und oft (i. Jos. Lord, die Bibelgesch. Bd 1, S. 439; Panzer, Beschr. d. ält. Ausg. Ausg. d. B. 105 ff.; Baumgarten, Hall. Bibl., 8, S. 285 ff.; Heberle in den ThStA 1855 S. 832 ff., 889), der auch Luther Werte von Walsh 2, S. 323) Kunst und Fleiß nicht abspach, wenn schon etwa ein unedler Ausdruck mitunterläuft (Jes 58, 1 Schrey, daß dir der Hals kracht), nur die Züricher Übersetzung, vgl. J. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-ref. Kirche, Basel 1876, 8°, und dazu Jenaer 30 U. 3. 1877, Nr. 8, ThStA 1878, S. 345 f.

Daß in Zürich L.s Arbeiten sofort nachgedruckt wurden, wurde schon bemerkt, aber da die Propheten und Apokryphen zu lange auf sich warten ließen, legte man selbst Hand ans Werk. Beide erschienen als 4. und 5. Teil des ALs 1529, Fol. und 12°, in neuer Übersetzung, erstere „durch die Prädikanten zu Z.“, letztere durch Leo 35 Lud mit der näheren Bezeichnung: „diz sind die bücher die by den allen vnder Biblischen geschriff nit gegelt sind, auch by den Ebreern nit gefunden“. Aufnahme fanden darunter auch das 3. u. 4. B. Esr und das 3. B. der Mat, dagegen sind erst später in den Ausgaben das Gebet Mariä und der Gesang der 3 Jünglinge im Feuerofen, das Gebet des Manasse und die Stüde in Esther hinzugekommen. So erschien als ganze Bibel 40 die Züricher 1530, 4°. Weggelassen wurden alle Vorreden und Glossen, im Texte wurden Druckfehler beseitigt, aber sonst erhebliche Änderungen nicht vorgenommen. Die Apokryphen stehen am Ende der ganzen Bibel. Bemerkenswert ist sofort die Ausgabe 1531, 2 Bde Fol., und nicht nur wegen ihrer trefflichen äußeren Ausstattung. Vorangeht eine „kurze vermanung und egnlegung an die Christenlichen läser diser Biblischen 45 bücher“, eine wohlgelungene Arbeit, wie ich nicht zweifle, Zwinglis; beigegeben sind Summarien und häufigere Parallelstellen, eingefügt viele kleine Holzschnitte, doch das wichtigste ist, daß nun von den Hagiographen Hi, Pi, Sprichw, Psd und Hl die Züricher eine eigene Übersetzung gegeben haben, weiteres über sie s. bei Mezger a. a. O. S. 95 ff. Die folgende Ausg. 1534, 2 Bde 4°, ist, von einigen Änderungen 50 in den Zuthaten abgesehen, von dieser irgend wesentlich durchaus nicht verschieden und nur durch die Anpreisung des Druckers Ch. Froschower, daß die Diener des Wortes in Zürich „die ganz Bibel grundtlich und egentlich verteüschet“ zu höheren Ehren gekommen. Die Übersetzung selbst ist also größtenteils die Luthers, die angebrachten Änderungen sind ganz überwiegend dialektischer Art und als solche zahlreich, dagegen sind 55 der materiellen nur wenige und wenig bedeutend. Wenn Luther brieflich (L.s Briefe, herausg. von de Wette 3 S. 460) über Juds Arbeit urteilt: mirum quam nihili sint, so läßt sich dagegen nicht wohl aufkommen, aber auch die Übersetzung der anderen Bücher der Züricher trägt wesentlich denselben Charakter. Die Sprache ist hart und

schwerfällig, der Sinn sehr oft nicht getroffen; sichtlich erstrebte man Wörtlichkeit, aber indem man denn doch keinen Jargon geben, sondern verständlich sein wollte, verirrte man sich nicht selten zum Platten; jedenfalls war es ein Produkt, das nur einem beschränkten Kreise dienen und zusagen konnte. — Ein Verzeichnis der späteren Ausgaben geben J. C. Nüßeler vor der Ausg., Zürich 1755, Fol., und in J. Lord a. a. O. I S. 212 ff.; J. J. Breitingen in J. J. Simler, Sammlung alter und neuer Urkunden II, 2 S. 381 ff., und Mezger a. a. O. S. 109 ff. Aus der weiteren Geschichte der Übersetzung noch dies. Die Versabteilung erhielt zuerst die Ausg. 1589, 4°. Die Ausgabe von 1548, 2 Bde Fol. und 4°, will Wort für Wort mit dem Hebräischen verglichen sein, sodaß sie „an vil orten verbessert“ und „das Teutsch neß dem Hebräischen vil näher dann vor ye worden“ sei; in Wirklichkeit aber weicht sie nach Text und Beigaben von den unmittelbar vorhergegangenen Ausgaben von 1542, 4°, und 1545, Fol., durchaus nicht ab: dagegen hatte schon die Ausgabe von 1539 und 1540, 2 Bde Fol., eine neue Vorrede erhalten und war unter Beihilfe des jüdischen Konvertiten Mich. Adam verbessert worden. In den folgenden Ausgaben folgte man ganz überwiegend der von 1548. Selbstverständlich änderte sich mit der Zeit dialektisch mancherlei, Druckfehler in Menge schlichen sich ein und auch willkürlich wurde da und dort geändert. — Die vom Antistes J. J. Breitingen besorgte Ausgabe des N.T.s 1629, 4°, giebt nicht eine neue Übersetzung, sondern eine ziemlich durchgreifende Revision der Züricher nach der Ausgabe von 1622, 8° (das corrigierte Exemplar ist auf der Züricher Kantonsbibl.). Da Breitingen in sprachlicher Hinsicht reaktionär verfuhr, um das Buch dem Volke wiederum „in seiner Eidgenöss. anerbornen mutterspraach“ zu geben, sonst auf möglichste Wörtlichkeit ausging, so sind wohl Änderungen, aber nicht eben Verbesserungen „an unzählbar vil orten“ bemerkbar. Dennoch wurde diese Arbeit nicht nur 1642 und 1656 wieder aufgelegt, sondern sie fand auch Aufnahme in die Bibelausgabe 1638, Fol. Letztere Ausgabe hatte im N.T. wieder mancherlei Nachbesserungen erfahren. Seit 1661 nahm man einen großen Anlauf zu einer durchgreifenden Ueberarbeitung der Übersetzung und an Kräften fehlte es nicht, man errichtete ein collegium biblicum und arbeitete fleißig, aber da lähmte die allerdings begründete Furcht damit Anstoß zu geben („Ins-gemein vermeinen die H. Capitulares es setze weder notwendig noch erbaulich, daß abermalen im Text etwas geändert werde“) die Kraft: die neue Ausgabe 1665 bis 1667, Fol. und 4°, brachte zwar Änderungen und auch Besserungen, aber keineswegs eine den Zeitverhältnissen entsprechende Umarbeitung, vgl. J. J. Breitingen in J. J. Simler, Sammlung x. I, 3, S. 914 ff.; II, 1, S. 113 ff., doch auch Mezger a. a. O. S. 230 ff. Von den weiteren Ausgaben, s. Mezger a. a. O. S. 253 ff., heben wir als revidierte die von 1724, 4°, die von 1755, 2 Bde Fol., von J. Cap. Ulrich besorgt, vgl. J. J. Simmler a. a. O. II, 1, S. 365 ff., bes. aber die von 1772, Fol., hervor. Letztere war nach dem Grundtexte sehr fleißig und mit Geschick verbessert, erregte aber wegen ihrer rationalisierenden Beigaben Anstoß, so daß sie erst später die verdiente Anerkennung fand. Durchgreifenderes geschah im 19. Jahrh. zuerst in der Ausgabe von 1817, Fol. u. 3 Bde 8°, besonders aber in der vom J. 1860, 8°, dann wider 1868, 8°, zuletzt 1882 revidiert, unter gewissenhafter Benutzung der bisherigen exegetischen Ergebnisse. So hat die Übersetzung, die auch in Thurgau, Glarus und Graubünden Verbreitung fand, ihr dialektisches Gewand nun völlig abgelegt und in Rücksicht der Richtigkeit kann sie sich den besten zur Seite stellen; freilich ist sie nicht aus einem Gusse gekommen, und gerade die erstrebte Treue führte nicht selten zu Schwellst und Unklarheit. Auch in der Schweiz wurde von der evang. Konferenz der Landeskirchen 1858 eine Kommission bestellt, von dieser 1861 eine Revisionsprobe vorgelegt, von einer 1877 neuberufenen, welcher auch Prof. Kauffch, damals in Basel, angehörte 1878 eine neue Probe vorgelegt, und im Herbst 1892 die Arbeit abgeschlossen. Über deren Ergebnis „Das Neue Testament nebst Psalmen. Nach dem Grundtext revidierte Uebersetzung“ (J. Huber, Frauenfeld 1893, Frcs. 1, 15, geb. Frcs. 1, 60) s. Lic. theol. Eduard Riggenbach, Die schweizerische, revidierte Uebers. des N.T.s und der Psalmen. Ein erweiterter Vortrag, Basel. Reich 1895. „Beim N.T. haben die Arbeiten von den Ergebnissen der Textkritik gewissenhaften Gebrauch zu machen“; schon diese eine Vorschrift zeigt den Unterschied von der deutschen Arbeit; beim N.T. solle auch von ihnen noch, „abgesehen von zwingenden Fällen“, der massoretische Text angenommen werden. Doch ist vom N.T. außer den Psalmen noch nichts erschienen. (Begleitwort zu der im Auftrage der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehenen Ausgabe, Halle, Verlag der Cansteinischen Bibelanstalt 1892).

Die katholische Kirche konnte bei dem wunderbaren Erfolge der Lutherschen Übersetzung nicht zurückbleiben; daß sie dieselbe als verfälscht verwarf, wollte nicht versagen, das echte mußte dafür geboten werden. Nachdem zuerst Jac. Beringer Luthers Übersetzung des N.T.s mit wenigen, fast nur dialektischen Änderungen, stillschweigend zum Frommen seiner Leute verwendet hatte, Speier 1526, Fol., f. Serapeum 15 S. 333 ff., trat Hier. Emser, „der Sudler in Dresden“, auf den Kampfplatz, sein N.T. erschien Dresden 1527, Fol. Ein Zufall wollte, daß es in der Offens. So ganz dieselben Holzschnitte (2 ausgenommen) hatte, wie Luthers Ausgabe, aber das ging ehrlich zu, denn die Formen waren von Luc. Cranach gekauft, f. Palm a. a. O. S. 80, anders stands mit dem Inhalte. Emser erklärt weislich die alte und neue Translation nur emendiert und zurechtgebracht zu haben, in der That hat er aber nur eigene Glossen gegeben, die Übersetzung Luthers dagegen mit geringfügigen sprachlichen und wenigen Veränderungen nach der Vulgata beibehalten. Luther lachte der großen Weisheit, der Sache war auch so gebient. Das Werk ist dann oft wieder gedruckt worden, f. Ge. W. Panzer, Versuch einer kurzen Gesch. der röm.-lath. deutschen Bibelübersetzung, Nürnberg 1781, 4°, S. 47 ff. Gegen den Druck in Rostock erklärte sich Luther, f. D. Krabbe, Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrh. 1 (Rostock und Schwerin 1854, 8°), S. 384 f.; Luthers Briefe, herausgeg. von de Wette 3 S. 528f. Ganz verunglückte J. Eds Bibel, Ingolstadt 1537, Fol., und einigemale aufgelegt, f. Panzer a. a. O. S. 132 ff., denn im N.T. war Emser's Ausgabe im wesentlichen nur sprachlich noch verschlechtert, beibehalten, im A.T. aber gab er die ältere Übersetzung, vgl. die Ausgaben Augsburg 1477 und 1507, sprachlich etwa und nach seiner Vulgata, aber nichts weniger als durchgreifend ändernd; sein Deutsch ist unter aller Kritik, vgl. Th. Wiedemann, J. Ed, Regensburg 1865 S. 615 ff.; G. Reiferstein, Der Laufstand in den Bibelübersetzungen von Emser und Ed, Jena 1888 (Diss.). W. Schlüter, Bruchstücke von Emser's Niederländischem N.T. Rostock 1530 (Neuer Anzeiger f. Bibliogr. u. Bibliothekwiss. 1884, Juni 194 f.).

Mehr Glück machte der Dominikaner Dr. J. Dietenberger mit seiner Bibel, Mainz 1534, Fol., und oft, f. Panzer a. a. O. S. 94 ff. Indem er sich im N.T. fast ganz an Emser hielt, die Apokryphen fast wörtlich aus Leo Jud abschrieb, in den übrigen Büchern des N.T.s aber Luther stark benutzte, doch im einzelnen nach der Vulgata umformte, so steuerte er selbst nicht eben viel bei. Seine Sprache ist rauh, ungeschliffen; seine Tendenz polemisch. Er wollte die ungeschliffenen Bibeln der „Elymassiten“ von ihrem Unflat fegen und reinigen und ruft daher sofort allen deutschen Christen zu:

„Kommt her on forcht, leest mich allein.

Wey mir habt yr Gots wort ganz rein.

Hier findt yr, wie yr seht verfür.

Gang, trew, rein, war, werd ich gespürt.“

Das euch vil zeit ist abgestolen,

Durch falsche Bibel unverholen.

(Bergbauer schließt seine *Βιβλιομάχεια* d. i. Biblischer Feldzug und Musterung vieler jämmerlich verfälschten Bibelen —, Oberammergau 1746, 4°, mit den Worten: Du verfälschte Bibel | Bist des Teufels Kübel | Wo steckt alles Uebel).

Nachdem dieses Werk von Casp. Ulenberg, † 1617, Köln 1630, Fol., stark überarbeitet, dann wieder von den Mainzer Theologen, Köln 1662, Fol., verbessert worden war, erschien es gewöhnlich u. d. T.: Catholische Bibel, f. die Ausgaben bei Panzer a. a. O. S. 160 ff., 177 ff., und so hatte die lathol. Kirche allmählich eine Übersetzung erhalten, die von ihrer Grundlage zwar sehr bedeutend, aber nicht zu ihrem Vorteil abwich; im ganzen herrscht das Streben nach Wörtlichkeit, der Text der Sixtin. Vulgata war maßgebend.

Etwa nach Verfluß eines Jahrhunderts versuchte man sich zunächst in den protestantischen Kirchen wieder in neuen Übersetzungen; sie sind ein treuer Spiegel des Zeitgeistes: Glaube wie Unglaube, Vertiefung wie Verflachung, Reaktion wie Revolution suchten darin ihre Siege. Die äußersten Extreme, widersinnige Wörtlichkeit, und schales, das Schriftwort mehr als nur verwässerndes Modernisieren wurden durchgemacht und Klopstocks Ode „die deutsche Bibel“, daß der hl. Luther bitte für die Armen, denen Geistes Beruf nicht scholl, war schon lange vorher am Platze. Aber auch die Besseren übersehten in gar manchen Stellen allerdings richtiger, etwa auch besser, im ganzen aber, der deutschen Art, dem biblischen Tone nach blieben sie hinter Luther weit

zurück, so daß es gar nicht wunder nimmt, wenn es die Mehrzahl dieser Übersetzer nur zu einer flüchtigen Bedeutung zu bringen vermochte. Von ganzen Bibeln erschien zuerst die des reformierten J. Piscator, Herborn 1602 ff., 4 Bde 4°, und oft, die sogenannte Straßmich-Gott-Bibel (Mt 8, 12, „wann diesem gleichet ein zaihen wirbt gegeben werden, so straaffe mich Gott“), die in Bern (s. J. J. Fridart, Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im ehemal. Kanton Bern, Arau 1846, 8°, S. 52; Mezger a. a. O. S. 286 ff., vor allem Rud. Steß, Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre 1684. Eine Studie zur Vorgeschichte der schweizerischen Bibelübersetzung, Refektoratsrede, Bern 1897), und auch in einigen anderen Gegenden in kirchlichen Gebrauch kam.

10 In Bern erschien 1684, 4 Bde Fol. und 4°, eine offizielle Ausgabe, der im Laufe der Zeit weitere folgten; noch 1847—48 wurde sie von der dortigen Bibelgesellschaft neu aufgelegt. Die Übersetzung ist sprachlich schwach, undeutsch und breit, sie sucht ängstlich den Text wiederzugeben, latinisirt aber daneben so stark, daß die Benutzung der lat. Übersetzung des Junius und Tremellius dabei sichtbar ist. Notiert sie die Übersetzung

15 „allerley“ für πάντας und πάντων 1 Ti. 2, 1. 4. 6. Tit 2, 11. — In der lutherischen Kirche erschienen zuerst die Peritopen in der „Evang. Kirchen-Harmonie“ des Herzog August von Braunschweig 1644 neu übersetzt, vgl. J. M. Göze, Verzeichnis seiner Samml. n. S. 198 ff., als aber auf Befehl desselben Herzogs der jüngere J. Saubert eine Übersetzung übernommen hatte, so wurde nach dem Tode des Herzogs der Druck

20 inhibirt und das Gedruckte (Lüneb. 1666, 4°, bis 1 Sa 17, 58) unter Verschuß genommen; das Prinzip strenger Wörtlichkeit herrschte auch hier, übrigens vgl. Göze a. a. O. S. 212 ff. Im folgenden Jahrhundert entstand im mystischen Interesse die Berleburger Bibel 1726—1742, 8 Bde Fol., von J. F. Haug a. u. mit einer nicht eigentlich neuen, sondern nach dem Grundtext ziemlich stark überarbeiteten Lutherschen Übersetzung, daneben ward aber auch die Züricher Übersetzung benutzt, s. Mezger a. a. O. S. 283; u. A. Bibelwerke. Die Wertheimische Bibel, Wertheim 1735, 4°, von J. Lor. Schmidt, war um mehrere Jahre verfrüht: es durfte nur der erste, die

5 Bücher Moses enthaltende Band ans Licht gestellt werden. Die Übersetzung ist abgeschmackt breit und umschreibend und dabei herrscht das naturalistische Interesse alles außerordentliche und wunderbare zu beseitigen. 1 Moße 19, 26. „Lots Frau blieb zurück und sahe sich eine Weile um: wurde aber von dem Feuer ergriffen und lag

30 nachgehends da, von harzigtem Dampf angelausen und erstarrt, wie ein steinernes Bild.“ Vgl. Sammlung von (34) Schriften für und gegen das Werth. Bibelwerk 1738, 4°, und J. N. Sinnhold, Ausf. Historie der W. Bibel, Erfurt 1739, 4°. — Dem gelehrten J. D. Michaelis fehlte zum Übersetzer der gewandte, treffende deutsche Ausdruck und Geschmaç, seine Uebers. (N. Göt. 1769 ff., 13 Bde 4°, 2. A. 1—4 und 6, 1773 ff.; ohne Anmerk. N. 1789, 2 Bde 4°, N. 1790, 2 Bde 4°) ist breit, echt hausbackene Kost damaliger Zeit; vgl. (C. F. Bahrdt) Kritiken über die Mich. Bibelübersetzung, Frankfurt a. M. 1773, 8°, und J. H. Voh in Jen. Allg. Litt.-Zt. 1804,

40 Nr. 25. Breit und matt übersetzt auch J. H. D. Moldenhauer, N. Quedlinburg 1774 ff., 10 Bde 4°, N. 1787 f., 2 Bde 8°. Simon Grynaeus, Basel 1776 f., 5 Bde 8°, 2. Aufl., Berl. u. Bas. 1782, 3 Bde 8°, paraphrasirt mit engerem Anschluß an die Textesworte in modernisierender Weise. Die historischen Bücher des N. T. sind im Auszuge gegeben, die Evangelien synoptisch in einander verschmolzen. — Um durch

45 eine „edele und gebildete“ Übersetzung, statt der veralteten Lutherschen, zum Verständnis der hl. Schrift zu verhelfen, gab Prälat Ge. F. Griesinger die hl. Schrift „nach den neuesten besten deutschen Übersetzungen“ heraus, Stuttgart, 1824, 8, worin von 11 newtestamentl. Briefen die Bahrdts gegeben ist. Doch die Zeit hatte bereits gezeigt, daß sie besseres haben wollte und geben konnte, denn die Uebers. von W. L. M. de Wette,

50 und J. C. W. Augusti, Heidelberg 1809—1814, 6 Bde 8°, bezeichnet jedenfalls einen bedeutungsvollen Fortschritt und namentlich hat sie durch den Rücktritt Augustis, der der Arbeit in keiner Beziehung gewachsen war, in der 2. umgearbeiteten Aufl. 1831 f., 3 Bde 8° (3 Aufl. 1838 f., 4. Aufl. 1858), bedeutend gewonnen. In Anschluß an Luthers Art verbindet de Wette mit außerordentlicher Gewandtheit in kurzem, treffend-

55 dem, geschmackvollem Ausdruck exegetischen Takt, der über Schwierigkeiten nicht selten glücklich hinüberhilft. Die Übersetzung in Bunsens Bibelwerk (Leipz. 1858 — 1869, 8°), die Hagiographen von Ad. Kamphausen, die Apokalypsen und das N. T. von S. J. Solymann soll als verständlichere dem Gemeininteresse dienen; ebenso die Darby'sche. Von dieser erschien zuerst das N. T. (4. Aufl., Elberfeld, C. Brockhaus, n. 4°), dann

60 auch das A. T.

Zahlreiche Übersetzungen erschienen in der katholischen Kirche. Die herkömmliche katholische blieb meist die Grundlage, man folgte der Vulgata, berücksichtigte hier und da etwa den Grundtext, selten nur diesen. Änderungen wurden genug angebracht, sie betrafen aber überwiegend nur die Form; die Sprachform wurde der eben herrschenden anbequemt. Die Extreme wurden vermieden, man hielt sich meist treu und verständlich. In diesem Sinne hielten sich zur früheren Th. Aqu. Erhard, Augsburg, 1722, 2 Bde Fol., 6. Aufl. 1748, die Benediktiner des Kl. Ettenheimmünster unter Leitung von Germ. Cartier, Konstanz 1751, 4 Bde Fol., 3. Aufl. 1770 (paraphrasierend), Fr. Rosalino („von unzähligen Sprachfehlern gereinigt“), Wien 1781, 3 Bde 8°, Seibt, Prag 1781, 8°, Ign. Weitenauer, Augsburg 1777—1781, 14 Bde 8°, und (Joh. Fleischhüh), 10 Juld 1778 ff., 8°. Als neu verdeutschte giebt sich die anonyme, Wien 1793, 12 Bde 8°. Selbstständiger arbeitete H. Braun, Augsburg 1788—1805, 13 Bde 8°, 2. A., verbessert von M. Feder, Nürnberg 1803, 3 Bde 8°, 3. A., umgearbeitet von Joh. Fr. Alloli, Nürnberg 1830—1832, 6 Bde 8°, worauf sie, da sie allerdings durch den letzteren eine andere Gestalt gewonnen und mit Vermeidung des Modernisierens auf Luthers Art 15 zurückgeführt hatte, unter Allolis Namen erschien, so 3. verb. Aufl., Landshut 1838, 6 Bde 8°; vom N. L. erschien die 4. Aufl., Landshut 1855, 8°. Im gleichen Sinne, aber auch aus der Vulgata hat S. J. Jach, Leipzig 1847, 8°, übersetzt. Aus dem Grundtexte übersetzte Dom. v. Brentano, aber ziemlich frei und modernisierend; das N. L. erschien zuerst Rempten 1790f., 3 Bde 8°, 5. A. Grätz 1813f., 4 Bde 8., dagegen 20 vollendete er die Bearbeitung des N. L. nicht. Sie wurde fortgesetzt von Th. A. Deferer und J. M. A. Scholz, Frankf. a. M. 1797—1833, 4 The. in 15 Bänden 8°, und erschien währenddem größtenteils auch in 2. Aufl. Daran schließt sich die Bearbeitung des N. L. von Scholz, Frankf. a. M. 1828—1830, 4 Bde 8°. Treuer hielten sich A. und Leand. van Eß, N. L., Sulzb. 1807, 8°, und sehr oft, N. L. von L. v. E., 25 2 Bde, Sulzbach 1822, 1836, 8°.

Noch sei bemerkt, daß man es auch an Übersetzungen ins Judendeutsch nicht fehlen ließ und daß selbst einige Alterübersetzungen (abgesehen von denen aus der Vulgata) geliefert wurden. Eine aus dem Französischen des Martin enthält das aus dem Französischen übersetzte, von Rom. Teller, J. A. Dietelmaier u. a. besorgte Bibelwerk, Leipz. 1749—1770, 19 Bde 4°, eine aus dem Englischen Sam. Nelsons antideutsche Bibel, übersetzt von Ge. W. Panzer, Erlangen 1766—1778, 8 Bde 4° (N. L. bis Hohel.). Das N. L. übersetzte M. A. Wittola, Wien 1775 f., 3 Bde 8°, aus dem Französischen.

Wenn bisher fast ausschließlich die über die gesamte hl. Schrift sich erstreckenden Übersetzungen in Berücksichtigung kamen, so ist nun auch noch auf die eines Teiles 35 derselben hinzuweisen. Von denen geringerer Stücke sehen wir billig gänzlich ab, aber auch ein Verzeichnis der einzelnen Bücher zu geben, würde nicht dieses Ortes sein. Über diese sei nur dies bemerkt, daß ihre Zahl, in früherer Zeit ziemlich gering, erst etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts außerordentlich angewachsen ist, wo es gebräuchlich wurde, der Erklärung eine Übersetzung beizugeben. Sie tragen den Stempel 40 der Zeit und sind mit ehrenwerten Ausnahmen im ganzen ziemlich gering ausgefallen. Zunächst das N. L. anlangend, so hat sich neuerlich das Streben nach Verähnlichung des Originals in einer Weise geltend gemacht, daß die Bildsamkeit des Deutschen harte Proben zu bestehen hatte. J. Rüdert (Hebr. Propheten, Vief. 1, Leipz. 1831, 8°), ging voran und diese Art ist die herrschende geworden, wenn sie auch von den einzelnen 45 strenger oder milder und unter verschiedener Begabung zur Anwendung kam. Bei den dichterischen Büchern bediente man sich entweder eines Metrums, namentlich des Jambus und konnte damit freilich nur eine freie Nach- oder vielmehr Umbildung geben, oder gewöhnlicher folgte man dem Original, das sich ohne Silbenmessung bloß in parallelen Gliedern und rhythmischer Messung der Sätze bewegt. Von einzelnen Arbeiten 50 gehören die von Joh. Lauber, Bd I (5 Bücher Mos.), Wien 1786, 8°, (R. F. O. Heingelmann) Halle 1801, 2 Bde, 8° (bis 2 Mos. Kap. 28), A. G. Kelle, 4 Bde (Salom. und Mos. Schriften) Freiberg 1815—1821, 8° und E. F. Ch. Dertel, Bd I (5 B. Mos.), Ansbach 1817, 4°, der modernisierenden Richtung an, M. Mendelssohn lieferte eine verständige Übersetzung der 5 Bücher Mos. (Berlin 1780 ff., 3 Bde und 55 öfter) und der Psalmen (Berlin 1783, 2. Aufl. 1788, 8°). Zahlreiche Übersetzungen erschienen in den letzten 3 Jahrhunderten in gebundener und ungebundener Rede von den Psalmen; von denen, welche zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren, nennen wir nur die viel gebrauchten und oft gedruckten von Casp. Menberg „in allerlei Teutsche gesangreimen gebracht“, Köln 1582, 8°, und die deutsche Übersetzung der fran- 60

zöf. Ps „in Teutsche Reimen verständlich und deutlich gebracht, nach Französischer Melodey und Reimart durch Ambr. Lobwasser, Newstadt an der Harbt 1582, 8.“ Letztere, Bremen 1616 auch niederdeutsch erschienen, diente den Reformierten als Gesangbuch. — Die neuesten israelitischen Bibeln von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs unter Redaction von Junz, Berlin 1837, 8°, 6. Ausg. 1855; L. Philippi, Leipzig 1839 ff., 8°, mit ausführl. Erklärung nebst Einleitungen, 4 Bde, Leipz. 1854, 8°, 3. Ausgabe 1862, 8°; S. Herzheimer, Berlin 1842 ff., 8°, 2. Ausg. Bernburg 1854, 8°, erstreben Treue und dienen in ihrem Judenteutsch der Synagoge. Von den Übersetzungen größerer Stücke des A.T.s sind die der Propheten von H. Ewald, Stuttg. 1840 f., 2 Bde, 10 8°, und Ferd. Hitzig, Leipz. 1854, 8°, und der poetischen Bücher von H. Ewald, Göttingen 1835 ff., 4 Bde, 8°, und E. Meier, Stuttg. 1854, 8°, hervorzuheben. Eine unseren heutigen Anforderungen entsprechende wissenschaftliche Übersetzung des A.T.s ist erst durch Ed. Reuß und das von Kautsch geleitete Unternehmen zu Stand gekommen.

Die Übersetzung von Ed. Reuß, eine Bearbeitung seines französischen Bibelwerks, hat den Vorzug von Einleitungen und Erläuterungen, und verrät wie die Originalität so den Geschmack des Verfassers, aus dessen Nachlaß es von Erichson und Horst 1892 bis 1894 in 7 Bänden bei C. A. Schwesigle und Sohn in Braunschweig herausgegeben wurde (Erster Band Allgemeine Einleitung zur Bibel. Ueberblick der Geschichte der Israeliten von der Eroberung Palästinas bis zur Zerstörung Jerusalems. 20 Die Geschichtsbücher. Richter, Samuelis und Könige. 1892. 2. Die Propheten. 3. Die heilige Geschichte und das Gesetz. Der Pentateuch und Josua. 93. 4. Die Kirchengronik von Jerusalem. Chronik, Esra, Nehemia. 5. Die hebräische Poesie. Der Psalter, die Klaglieder und das Hohelied. 6. Religions- und Moralphilosophie der Hebräer. Job. Das Salomonische Spruchbuch. Der Prediger. Die Weisheit Jesus, des Sohnes Sirachs. Das Buch der Weisheit Salomos. Lehrreiche Erzählungen und andere erbauliche Schriften aus den letzten Zeiten des vorchristlichen Judentums: Jona, Tobia, Sufanna, die Pagen des Darius, Baruch, das Gebet Manasses. 94. 7. Die politische und polemische Litteratur der Hebräer. Ruth. 1 und 2 Makkabäer. Daniel. Esther. Judith. 3 Makkabäer. Bel und die Schlange. Die Epistel des Jeremia. Reigister. (Schluß). 30 gister).

Das letztere (Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit . . . Baethgen . . . Guthe . . . Ramphausen . . . Kittel . . . Marti . . . Rothstein . . . Rüetschi . . . Ruffel . . . Siegfried . . . Socin übersetzt und herausgegeben von E. Kautsch) erschien in 10 Lieferungen 1890—94 bei J. C. B. Mohr in Freiburg. 35 Erstes Vorwort Juni 1890, zweites Mai 94. Dem Texte (1012 Seiten) sind nur wenige kritische Anmerkungen beigegeben, und am Rand bei Pentateuch, historischen Büchern und Jesaja die Chiffren für die Quellenscheidung beigebracht. Ein besonderer Band Beilagen. Mit einer Karte von Palästina (XVIII. 216 S.) giebt 1. Textkritische Erläuterungen S. 1—98, Ein Register der Eigennamen, Maße u. Gewichte, Über- 40 sichts über die Geschichte der Israeliten S. 110—135), zuletzt aus der Feder des Herausgebers einen „Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums“. (Ursprünglicher Subscriptionspreis bis zu einem Umfang von 60 Druckbogen 9 M., schließlich Preis 12 M. Zweite Ausgabe: April 1896 mit sorgfältiger Korrektur der Stereotypplatten; s. u. a. Budde ThLZ 92, 13. 94, 20. 96, 20).

Gehen wir zu den Übersetzungen des A.T.s über. Erst im 17. und besonders im 18. Jahrh. glaubte man durch neue Übersetzungen dem Verständnisse zur Hilfe kommen zu sollen. Die nächste Richtung ging auf treue, strengste Wörtlichkeit. Abgesehen von der mir nur aus Le Long, Bibl. s. II, p. 181 bekannten Übersetzung von J. Adam Vonicerus, Franff. 1590, 8°, und von der des Am. Polanus v. Polansdorff, Basel 1603, 8°, die trotz der gleichnerischen Vorrede wesentlich nur eine schwach und wenig 50 geschickt überarbeitete lutherische ist, so erschien in dieser zunächst die socinianische (von J. Crell und J. Stegman d. ä. mit Zuziehung anderer socin. Gelehrter), Radau 1630, 8°. Da Luthers Übersetzung sehr stark benutzt ist, so hat der hermeneutische Grundsatß nicht so übel eingewirkt, als sonst geschehen wäre, aber auch die dogmatische 55 Parteilichkeit blieb nicht ohne nachteilige Einwirkung. Der Logos (Jo 1) ist „die Rede“, „alle Dinge geschahen durch sie, und ohne sie geschah nicht ein einzig Ding, welches geschehen ist“ (1, 3) „und die Rede war Fleisch“ (1, 14). Die zu Amsterdäm 1660, 8°, erschienene Übersetzung (vom Socinianer Jer. Felbinger) sucht ihr Muster, die Radausche, zu überbieten und hat durch Buchstäblichkeit das Deutsche sehr verunstaltet; übrigens vgl. Ge. H. Goezius, De vers. NT. Felbingeriana, Lubec. 1706, 60

4°. Durch diese Beispiele nicht gewizigt, schritt man vielmehr in dieser Weise bis zum Äußersten vor. Barbarisch ist die Übersetzung des Reform. J. H. Reiß, Offenbach 1703, 8°, und doch erlebte sie bis 1738 5 Auflagen, indessen viel schlimmerer Art die von C. E. Triller (Amsterdam 1703, 8°), in der wir z. B. Rö 1, 12 den untereinander Glauben, 1, 19 das kenneerliche Gottes, Mt 6, 11 das zumeweliche Brot finden; übriges vgl. G. Olearius, Observatt. circa orac. Jes. Matth. 4, 14. 15, Lips. 1704, 4°, und G. Ge. Zeltner, De novis bibl. verss. germ. non temere vulgandis etc. Ed. II. Altdorf 1711, 4°. Schließlich kam J. J. Zundhertot (Offenbach) 1732, 8°, und lieferte ein gar possierliches Rauberwelsch. So lautet „Treibungen derer H. Geschichten da abhin“, 1, 1 „die zwar vorderste rede habe ich gethan von aller da 10 o küßer Gottes welcher hat angefangen der Jesus da zu machen beydes euch zu lehren da“. Eine handschriftliche Uebers. ungefähr aus dieser Zeit, die J. M. Göze besaß, s. Verzeichniß x. S. 243 f., war ziemlich treu und fließend. Andererseits übersezte der Graf L. v. Zinzendorf (Ebersdorf 1727, Büdingen 1739, 8°), sich seinem gemüthlichen Genius überlassend, sehr frei „in einem stylus, der ein wenig cavalier, bei dem sein 15 eigentlicher National-Trant allenthalben zu merden“. Daß er den Orthodoxen zum Argerniß gereichte (vgl. z. B. J. H. Benner, Tirocinium Zinzend., Giss. 1742, und s. Acta historico-eccles. Bd 5, S. 410 ff.), war nicht zu verwundern, meinte er doch, unser Heiland möge selbst „sehr platt geredet und vielleicht manche Bauren-Phrasin gebraucht haben, dahinter wir iht etwas ganz anders suchten, weil wir den Idiotismum 20 der Handwerksprüche zu Nazareth nicht wüßten“. Ebenso frei hielt sich auch der theosophische Timotheus Philadelphus (J. Kayser, Arzt in Stuttgart) 1733 f., 8°, doch 1735 f. lieferte er auch eine Übersetzung nach dem Buchstaben. Die nächsten Übersetzer waren Ch. A. Heumann, Hannover 1748, 2 Bde, 8°, 2. A. 1750, und J. A. Bengel, Stuttgart 1753, 8°, 3. A. 1771. Ersterer folgt ziemlich genau dem Texte, aber mit der 25 „feinen und zierlichen Schreibart ist nicht weit her“; zu den Angriffen Kothtreifs und Freischs s. Ge. A. Cassius, Lebensbeschreibung Heumanns, Rassel 1768, 8°, S. 414, 416 ff. Bengels Arbeit sollte neben der fließenden Lutherschen Übersetzung durch engeren Anschluß an das Griechische „Erlischen dienen“, aber sie ist damit steif und undeutlich 30 ausgefallen.

Es kam die Zeit der Neologie. Diese zeigte auch hier ihren völligen Mangel an historischem Sinn. Das Geschäft des Übersetzers und Auslegers mit einander vermengend, kam sie weiter zu dem leidigen Modernisiren. Indem die hl. Schriftsteller ganz in der damals gewöhnlichen Redeweise auftreten sollten, wurde nicht nur die ursprüngliche Form gänzlich verwischt, sondern es konnte auch nicht ausbleiben, daß selbst 35 die Gedanken aliteriert und gefälscht wurden. An die Stelle des urkräftigen, vollen und reichen urchristlichen Rede- und Gedantentreibes trat ein blasser, matter, den Errungenschaften der hausbackenen Zeit also angepaßter Abklatsch, daß alles Dämonische verschwand, aber freilich auch von dem Wehen des Geistes nichts mehr zu verspüren war. Das extremste Produkt dieser Richtung sind die „neuesten Offenbarungen Gottes — verteufcht“ 40 von C. F. Bahrdt, Riga 1773 f., 4 Bde, 8°, 3. A., Berlin 1783, 8°. Mt 2, 23, „worauf man die alte Sage deuten kann“. 5, 4 „Wohl denen, welche die süßen Melancholicken der Tugend den rauschenden Freuden des Lasters vorziehen, sie werden reichlich dafür getrostet werden.“ Daß dagegen J. M. Göze (Beweis x., Hamb. 1773, 8°), seine ernste Stimme erhob, Goethe 1774 (Werke, Stuttgart und Lüb. 1828, II. 8°, Bd 13, 45 S. 107 ff.) seinen Miß versuchte, wollte in dieser Zeit nicht verfangen, noch weniger konnte das Konklusum des kaiserlichen Reichshofrates 1779 von Wirkung sein. Viel geringer und in mannigfaltiger Abstufung erscheint das Modernisiren bei den andern Übersetzern. Der verdiente Philolog Ch. L. Damm, (Berlin 1765, 3 Bde 4°), brachte die Neologie wenigstens nur in die Anmerkungen, vgl. dagegen A. G. Mack, Prüfung x., 50 Büchow und Wismar 1765, 1767, 2 Bde, 8°, auch Ph. M. Hahn, (Winterthur 1777, 12°), hielt sich auf Grundlage Luthers ziemlich treu, verfuhr aber so puristisch, daß auch die Namen Christus, Evangelium, Apostel u. dergl. übersezt wurden, wogegen J. G. Sillig, Leipz. 1778—1786, 8° (Mt—Rö) stark modernisirte. Weiter gehören hierher J. Ch. F. Schulz, Bd I, Evang., Leipz. 1774, 8°; G. W. Kullmann, Lemgo 1790 f., 55 3 Bde, 8°; J. A. Bolten, Altona 1792—1806, 8 Bde, 8°, J. D. Thieß, Hamb. und Gera 1794—1800, 4 Bde, 8°, Evang. und AG; G. F. Seiler, Erl. 1806, 2 Bde, 8°, 2. A., 1822; J. C. K. Cdermann, Aiel 1806—1808, 3 Bde 8°; J. W. F. Seydel, Dorpat und Leipz. 1809, 8°; Ch. F. Preiß, Stettin und Leipz. 1811, 2 Bde, 8°; L. Schuhkrafft, Stuttg. 8°. War die Sprache auch wohl eine fließendere, so konnte sie 60

jedoch nicht den breiten, paraphrastischen, die Gedanken verdünnenden Charakter vergessen machen. Wegen geschmackvollerer Haltung fand nicht mit Unrecht J. J. Stolz den meisten Beifall. Die Übersetzung erschien zuerst Zürich 1781 f., Bd I von J. L. Bögel, Bd II von Casp. Häfeli und Stolz; die 2. A. 1795 war ein neues von Stolz allein geliefertes Werk, 4. A. Hannover 1804, 2 Bde, 8°. Zur Rechtfertigung ließ St. Anmerkungen zu seiner Übersetzung erscheinen, 6 Hefte, Hannover 1796—1800, 8°. Über die Verfeinerung Stolz's von Seiten J. L. Ewalds s. Stolz, Nütige Antwort u. Helmst. 1797, 8° und Die Verfeinerer, Altenb. u. Erfurt 1800, 8°. Im Jahre 1820 lieferte Stolz auch eine wörtliche Übersetzung. Die Zeit dieser Richtung war abgelaufen; 10 J. Gohner, München 1815, neue nach dem Grundtexte revidierte Ausg., Leipz. 1825, 8°, hält sich im Anschluß an Luther etwas wörtlicher, Richters u. a. Arbeit, Zwidau 1830, war ein verunglücktes Denkmal des großen Jubeljahres. Die neueren Übers. H. A. W. Meyer, Gött. 1829, 8°, 2 Abt.; E. G. A. Bödel, Altona 1832, 8°; J. R. W. Alt, Leipz. 1837—1839, 4. Abt. 8°, besonders aber R. v. d. Hept, Elberf. 1852, 15 8°, 3. umgearb. Aufl. 1869, 8°, Fr. Rengsdorff (Hamburg 1860, 8°) und C. Reinhardt, Lahr 1878, 8°, erstrebten mögliche Treue, ohne damit freilich immer dem Deutschen gerecht zu werden. Als neueste Übersetzung ist die von Carl Weizsäcker zu nennen (Tübingen 1875, 8°, Freiburg i. B. 82, 88, 92, 94; nach eigener Textbearbeitung und mit immer neuen Verbesserungen, aber denselben Stereotypplatten seit 82, l. AG 1, 42 wohneu und Auderer, 1 Ro 15, 55 u.), vgl. darüber Jenaer LZ 1875, Nr. 40. Als Kuriosität sei „das Neue Fermähtnis“ erwähnt, von dem Mt und Jo, Leipzig 1875, 2 Bde, 8°, erschienen. Schließlich darf die wohlgelungene Offenbarung Johannis von J. G. Herber, Riga 1779, 8°, nicht unerwähnt bleiben.

25 Auch von Katholiken erschienen seit Ende des vorigen Jahrhunderts neue Übersetzungen. Sie flohen aus der Vulgata, doch meist unter Berücksichtigung des Grundtextes und halten sich, etwa die modernisierende und paraphrasierende J. Babors, Wien 1805, 3 Bde, 8°, ausgenommen, auf einem mittleren Niveau; das Traditionelle schlägt natürlich oft genug durch. Vgl. die von Christoph Fißler, Prag 1784, Trier 1794, 8°; 30 Seb. Nutzhelle, München 1789 f., 2 Bde 8°; B. Wepl, Bd I, Mainz 1789, 8°; J. Ge. Krach, Freiburg 1790, 2 Bde, 8°, 2. A. 1812; die anonyme, Wien 1792, 3 Bde, 8°; die von B. S. M. Schnappinger, Mannheim 1787—1799, 3 Bde, 8°, 3. A. 1817, 4 Bde; C. Schwarzel, Ulm 1802—1805, 6 Bde, 8° (Evangelien); die anonyme Salzburg 1808, 8°; die (von M. Wittmann) nach der Vatikan. A., Regensb. 1809, 35 8, u. oft; von J. M. Sailer, Grätz 1822, 8°, und die von J. H. Rißtemer, Münster 1825, 8°, welche von der engl. Bibelgesellschaft verbreitet wird. Die des Deutsch-katholiken Ant. Maur. Müller, Berlin 1845, 8°, hält sich treu nach dem Grundtexte.

Zu S. 62, 40 ist nachzutragen: Die althochdeutschen Glossen, gesammelt und bearbeitet von Elias Steinmeyer und Eduard Sievers. Berlin, Weidmann. I. Bd: Glossen 40 zu biblischen Schriften. gr. Lex. 8°. (XVI u. 821 S.).

(D. F. Fritzsche †) Eb. Reste.

4. Ägyptische Bibelübersetzungen.

Litteratur: J. B. Martin, Polybiblion 1886. 1. 126; L. Stern, Kopten. Koptische Sprache und Litteratur, Ersch und Gruber 2. 39. 1886. 12—36; J. B. Lightfoot, in F. H. 45 A. Scrivener's Plain introduction, für die vierte von Edw. Miller besorgte Auflage 1894. II 91—144 revidiert von G. Horner, mit Zusätzen von A. C. Headlam; G. Gynvernal, étude sur les versions coptes de la Bible. Revue biblique 5 (1896) 3. 427—433 (nombre des versions coptes) 540—569 (ce qui subsiste de ces versions); 6 (1897) 1, 48—62 (3. ce qui a été publié des versions égyptiennes), 63—68 (4. date des versions coptes) 68—74 (5. nature et importance des versions coptes); A. Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier großen Propheten, Münster 1893; Die kopt. Übers. der kleinen Propheten ThD 8 1894/95; Tischendorf-Gregory III, 859—893.

„Il est difficile de traiter d'une manière définitive, ou même d'une manière provisoire mais suffisante, la question des versions égyptiennes“ 55 (Hyv. l. c. 427). Ganz gewiß, und doch gehören einzelne der ägypt. Übersetzungen zumal des A. T. s. zu unsern wichtigsten Texteszeugen und sind, nach den syrischen, die ersten in barbarischer Sprache, von denen wir hören (R. Müller, Kirchengesch. 1, 102).

Bis vor kurzem unterschied man 3, jetzt kennt man 4 beziehungsweise 5 ägyptische Dialekte und Bibelübersetzungen.

1. bohairisch, nach früherer unrichtiger Vokalſſierung Bohirisch — Bohirica bei Gregory 3, 860. 1328 ſcheint Verſehen — der in der Bohaira d. h. (arab.) Meer-
 gegend geſprochene Dialekt, niederägyptiſch, früher memphitiſch genannt, aber mit
 Unrecht, weil dieſer Dialekt erſt mit der Verlegung des Patriarchats von Alexandria
 nach Kairo in die dortige Gegend übertragen wurde;

2. ſahidiſch d. h. der Dialekt von Oberägypten (arab. es-sa'id, ساء) früher
 thebanisch genannt;

3. Das Basmurische oder Buſchmurische, das Athanaſius von Kos im 11. Jahrh.
 neben den beiden erſtgenannten aufführte, identifizierte man teils mit demjenigen Dia-
 lekt, den man in Handſchriften auffand, die aus dem Faijum (Fajum) ſtammen,
 teils mit dem erſt in neuerer Zeit in Handſchriften aus Achmim gefundenen. Beſſer
 vermeidet man die Bezeichnung und ſagt faijumiſch (andere: fajumiſch x.), womit

4. mitte lägyptiſch, namentlich in Handſchriften vom Jeremiasloſter beim Se-
 rapeum (Theben) nahe verwandt iſt. Von beiden unterſcheidet ſich wieder

5. achmimiſch, der Dialekt in Hſſ. aus Achmim, dem alten Chemmis, 16
 Panopolis.

Dem Bohairiſchen, als dem Nord- oder Niederägyptiſchen ſtehen die 4 lehtgenann-
 ten Dialekte als näher verwandt gegenüber. Das erſtere iſt mit der Verlegung des
 Patriarchats nach Kairo zur Kirchensprache des ganzen Landes geworden, daher zuerſt
 in Europa bekannt und kurzweg loptiſch d. h. ägyptiſch genannt worden. In allen vier 20
 Dialekten (wenn man faijumiſch und mittelägyptiſch zuſammennimmt) giebt es mehr oder
 minder vollſtändige Überſetzungen der Bibel, deren Anfänge ſpäteſtens im dritten Jahrh.,
 wenn nicht ſchon im zweiten, zu ſuchen ſind, ſo J. Krall), Das chriſtliche Aegypten
 Allg. Zeitg. 1888, 17 B.; ähnlich Hyv. p. 66. 67 vers la fin du deuxieme siecle
 au plus tard; Steindorff (loptiſche Grammatik 1894, S. 2) „etwa am Ende des 25
 3. Jahrh.“

Von der bohairiſchen Überſetzung kennt Hyvemat (a. a. O.) an Handſchriften
 zum Pentateuch 5, zu den geſchichtlichen Büchern nur ein Exzerpt der auf den Tempel-
 bau ſich beziehenden Kapitel und Bruchſtücke in den liturgiſchen Büchern, namentlich
 dem Euchologium und *κατακλισεις* (ſ. Lagarde, Orientalia I. AGG 24 [1879] 4. 48. 30
 65—88. 99), zu Job 2, den Pſalmen 14, Proverbien 5, von denen jedenfalls 3 nur
 c. 1—14 enthalten, keine Propheten 4, Da 4, Jeſ 4, Jer 3, Ez 1. Vom NT. zu
 den Ev. über 60, Briefen und AG über 30, Apl 12.

Viel weniger exiſtirt in den andern Dialekten; ſahidiſch nur 7 Hſſ., welche
 ganze Bücher oder beträchtliche Teile von ſolchen enthalten (Wei, Si, Jo, Cath. 35
 Briefe, Aps); ein Pfalter ſtammt nach Krall (Mitteilungen aus der Sammlung Rainer
 I, 168. II—III, 77. 267) ſchon aus dem III. oder IV. Jahrh.; weiter 5 Lectionarten
 oder Liturgiſche Bücher, 7 Werke mit bibliſchen Citaten, darunter in erſter Linie die
 Piſtis Sophia; Pergamentfragmente in den Sammlungen, welche Borgia, Rani, Woide,
 Curzon, die Pariſer Bibliothek, Erzherzog Rainer zuſammenbrachten; Papyrusfragmente 40
 in Turin, Wien, Berlin, Paris, London (Flinders Petrie); ein paar Palimpseſte und
 jelbſt ein paar Oſtraka.

Faijumiſch und Mittelägyptiſch, das Headlam bei Scrivener' trennt, nimmt
 Hyvemat zuſammen und zählt Bruchſtücke aus Ex 15, Jeſ, Threni, Epilt. Jer, Cant.
 III puerorum; Mt, Mc, Jo; Rö, 1. 2. Ro, Eph, Phi, 1 Th. 45

Achmimiſch kennt man bis jezt Bruchſtücke von Ex, 12 Proph, 2 Mat, vom
 NT. Judas, Jac.

Gedruckt erſchienen: Bohairiſch (1659 Pf 1 Lond. 4°) 1731 Pent v. Willins, 744 Pf
 mit Hymnen v. Tuti, Jer 9, 17—13 in Reliquiae Aegypt. ed. Mingarelli I. Bol.
 1785, Dan 9 in Münters Specimen versionum Dan. copt. . . memphitice et 50
 sahidice 1786, cf. Eichhorn, Biblioth. 1, 418—429; 1810 Zach. von Quatremère
 (Not. et Extr. des Ms. 8, 220); Jeſ 1, 1—16. 5, 8—23 in Zoegas Katalog 1810
 u. 1811 von Engelbreth (Havniae 4°); 1826 Pſalmen nach Tuti von der Brit. Bibel-
 geſellſchaft; 1836 kleine Proph. von Tattam, 37 Pfalter von Ideler, 43 von Schwärze,
 46 Job von Tattam, 49 Daniel von Barbelli, 52 große Proph. von Tattam, 54 Gen 55
 1, 1—27, 25 von Fallet, 67 Pentateuch von Lagarde, 70 Baruch von Wſchal, 72 Bruch-
 ſtücke von Ludwig Stern, FſägSpr. 14, 119 f. (ß Reg. 6, 1—20) A. Brugiſch, Der
 Bau des Tempels Salomos nach der loptiſchen Bibelverſion. 72—74 Baruch von Rabis
 (Zeitſch.), 75 Pfalter von Lagarde und Pr 1—14 (cf. Symm. 2, 9f.), 79 Bruch-

stücke (AGG 24. 43—104 aus Jos 3. 4. 23, Ri 11, α Rg 2. 16—18. 23 f. β 1. 6. γ 2. 8 f. 17. δ 4. I Par. 15 f. 28 f. II 3—7. Pr 31. Sir 2). 1882 Pr 1—14 von Bouriant (Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. III. Paris), wiederholt (mit 31, 10—20) 1886 von Bkai. 94 Platter von J. Koffi (von 68, 17 ab, nach der Turiner HsJ. in Cinque manoscritti).

Für das griech. NT. wurde das Koptische zuerst von Zell 1675 nach Mitteilungen von Marshall verwendet; die editio princeps lieferte Willins 1716, Bengel stützte sich 1734 auf Mitteilungen von La Croze; 1829 4 Eov. bohairisch und arab. für die brit. Bibelgesellschaft von Tattam; 1846/47 die 4 Eov. von Schwärze; nach seinem

10 Tod Acta und Epistolae von Bötticher (Lagarde; unbegreiflich, daß auch bei Scribener' p. 109 wohl Brugschs Rezension ZdmG 7, [1853] 115—121 erwähnt ist, nicht aber S. 456; Gelehrtenleben 25—65; 73—77; f. auch die deutsche morg. Gej. 1845—95. S. 10); 1847—52 boh. und ar. durch Tattam für die Soc. for Prom. Christ. Knowledge.

15 Die Apokalypse ist noch nicht herausgegeben und gehörte wahrscheinlich anfangs nicht zu dieser Übersetzung; die Ordnung der Eov. ist die gewöhnliche, aber die Vokabularien stellen Jo zuerst, Hebr zwischen The und Ti. Unter den Vorbereitungen der Clarendon Press ist in Athen. und Ac. vom 12. Sept. 1896 angelündigt: The Memphitic Version of the New Testament edited by G. Horner. Erst diese Ausgabe

20 wird eine sichere textkritische Verwertung ermöglichen; nach AGG 24, 3 hatte auch L. eine Ausgabe geplant.

Was sahidisch (basmarisch, thebaisch) vor 1885 gedruckt wurde, verzeichnet Ciasca (f. u.); es erschienen Bruchstücke des NTs in Tutis Rudimenta 1778; von Münter 1784. 86 (Da c. 9); von Mingarelli 1785. 99, Giorgi 1789; die editio princeps von C. G.

25 Woide, deren Prospekt er schon 1778 ausgegeben hatte, erst 1799 durch S. Ford, nachdem Woide schon 1790 gestorben war (2 Pfd. St. 2 Sh., die 9 letzten Ex. von Parler in Oxford neuestens zu 12 Sh. ausgebenen). Es folgten Bruchstücke in Zoegas Katalog 1810 und Engelbreth's Fragmenta 1811, dann mehr als 60 Jahre nichts mehr, obwohl diese Version eine der wichtigsten des NTs und vielleicht bestimmt ist, die gegen-

30 wärtig herrschenden Anschauungen vom „western text“ umzustößen. Erst 1875 erschienen dann kleinere Bruchstücke in Recueil de travaux 2, (1880) 94—105 von Ceugney; 4 (1882) 1—4 Bouriant; 5 (1884) 105—139 Amélineau; 6 (1885) 35—37; 7 (1886) 47—48 Maspero; weiter von Maspero in den Études Égyptiennes I, 3 (1883); in den Mémoires publiés par les membres de la mission

35 archéologique française au Caire 1, 259 von Bouriant; von Krall in den Mitteilungen 2, 68; von D. Lemm, Bruchstücke der Sahid. BI. nach HdsJ. der t. v. Bibl. zu St. Petersburg, Leipzig 1885 und Sieben Sahidische Bibel-Fragmente in der ZögSpr. 23 (1885) 19; ebenda von E. Amélineau, Fragments thébaines inédits du NT. 24. 1886. 41—56. 103—114. 25 (1887) 47—57. 100—110, 125—135.

40 26 (1888) 96—105.

Über die Ausbeute, welche die griechischen Papyrustexte gewähren f. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Bezae von Carl Schmidt, Leipzig 1892 II VIII, auch Harnack ebenda VII, 2. 34 f.

Über Studia Theologica auctore Henrico Goussen Fasciculus I Apocalypsis

45 S. Johannis Apostoli versio sahidica [...] accedunt pauca fragmenta genuina diatessarioniana. Lipsiae, Harrassowitz 1895, f. R. Schmidt, ThZ 1896, 19; v. D[obshütz], ZCBI 96, 43.

Von Teilen, die das NT. betreffen, sind hervorzuheben: Peyrons Psalterii Copto-Thebani specimen 1875; B. de Lagarde, Psalterii versio memphitica 1875 (mit

50 lateinischen Buchstaben); Aegyptiaca 1883 (Cap. Sal, Eccli und Ps 151, neuestens anaastatisch wiederholt); A. Erman, Bruchstücke der oberägyptischen U. des alten Testaments, GgN 1880. 12; D. v. Lemm (Jos 15, 7—17, 1); Amélineau (Rec. 7, 4, 197—219. 1885—10. 1889); 1882 Pr. von Bkai (Rev. égypt. 11, 388); dann Ciasca, Sacrorum Bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani. Rom. I. 1885

55 (hier S. VIII—XI die Zusammenstellung der früheren Veröffentlichungen, II. 1889. Bd I die Reste der geschichtlichen Bücher, Bd II die der prophetischen und poetischen Bücher enthaltend. Vgl. dazu Lagarde, Mitt. (1), 200—205 „warum ich die Fragmente Borgiana nicht herausgeben werde“ auch 4, 24; Suitbert Baumeier, Lit. Handweiser 487 (28, 17). Nach einem Diktatort hat Maspero 4 Rg 25, 27—30 in den

Mélanges d'Archéol. I, p. 79, 1873 veröffentlicht; 1887 Job von Amélineau in Proc. Soc. Bibl. Arch.; kleine Stücke von Pl, Ruth, 4 Kg 3, Krall in Mitt. 1, 67 ff., 2, 68.

Über die Bedeutung dieser Übersetzung für den Septuagintatext des Buches Hiob s. Bšhai: une découverte biblique importante im Moniteur de Rome vom 26. Okt. 1883, abgedruckt bei Lagarde Mitt. (1), 203/205; dazu H. Dillmann, Textkritisches zum Buche Hiob. SBW 1890, LIII. Vgl. noch F. Rossi, Papiri Copti II, 1889 (Alecuni Capitoli dei Proverbi di Salomone), un nuovo codice (Rom 1893 aus Hi 20—27), Di alcuni manoscritti copti . . . di Torino dal Salterio Davidico. Mm. d. R. Accad. d. scienze di Torino II. Ser. I. XLIII. 1893 p. 223—300, und dazu Rob. Atkinson, On Prof. Rossi's publication of South-Coptic Texts 10 R. Irish Acad. Proc. 3rd Ser. Vol. III. Nr. 1 p. 24—99. Dubl. 1893 (p. 25 bis 36 zu Pr.).

Mittelägyptisch (saijumisch und memphitisch) ist nur wenig gedruckt bei Quatremère, Recherches 1810 S. 228—246, Threni 4, 22—5, 22; Baruch 6, 2—72; Engelbreth (s. o. 1811); U. Bouriant 1888, fragments bachmouriques Cairo (= 15 Mémoires de l'Institut égyptien II); einige mittelägyptische Bibelfragmente in: Études archéologiques Linguistiques et Historiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans Leide 1885.

Äthiopisch gab Maspero Bruchstücke der kleinen Propheten (Recueil VIII. 181 bis 192); Bouriant (mém. I, 283) von Ex, Pr, Mat; Krall (Mitt. 2, 266) von Zach; 20 Crum Jat 4, 12—12, Judas 17—20 aus einer Hbl., die er dem 4. Jahrhundert zuweisen möchte (Coptic MSS. brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie. Lond. 1893), s. Scrivener 143 f.; R. Schmidt, ThLZ 1893, 23.

Nach Eiasca Bd II folgt der sahidische Jesaja genau der Hexapla, scheint Ezechiel nach dem Bohairischen revidiert, die kleinen Propheten nach dem Hebräischen (ob Re- 25 jension des Heshaius?); für Daniel liegt im Boh. und Sah. Theodotion zugrunde. Im NT. wurde die Verwandtschaft der sahid. Übersetzung mit D schon lange erkannt; merkwürdig ist ihre Übereinstimmung mit dem älteren Syrer in R 24, 32 gravatum. Kenntnis von ägyptischen Übersetzungen zeigt Theodoret (MSG 83, 948); jüdische Nach- 30 richten s. Buxtorf, lexicon talmudicum s. v. בְּרֵאשִׁית und בְּרֵאשִׁית .

(D. F. Frieseke †) Eb. Reste.

5. Äthiopische Bibelübersetzungen.

In der alten Landessprache des axumitischen Reiches, welche bei uns seit dem 16. Jahrh. gewöhnlich die äthiopische, von den Eingeborenen aber die Geez- oder Sprache benannt wird, ist noch eine Übers. der Schriften des A. und NT.s vorhanden, die von jeher bei allen Stämmen 35 der abessinischen Christenheit, sogar bei den jüdischen Falaschas (vgl. Flad, Kurze Schilderung der Abessinischen Juden S. 51), die einzige für den kirchlichen Gebrauch zugelassene war und dieses ihr altes Ansehen auch jetzt noch behauptet, nachdem die äthiop. Sprache längst zu einer bloßen Büchersprache herabgefunten ist. Betreffs der Herkunft dieser Übersetzung geben äthiopische Dichter an, sie sei von Abba Salama aus dem Arabischen ge- 40 fertigt, welche Angabe bereits vor ca. 200 Jahren Ludolf (nachdem er sie zuerst als Lösung der Frage freudig begrüßt; s. Zotenberg, catalogue des manuscrits éthiopiens de la bibl. nat. S. 3f.) im Kommentar zu seiner Historia aethiopica S. 295f. beanstandet hat. Er dachte dabei zunächst an jenen frühen Abba Salama, den die Abessinier mit Frumentius, dem Apostel Abessinien's identifizieren. Aber auch dann, wenn 45 hier ein anderer, späterer Abba Salama „der Übersetzer“ gemeint ist (Zotenberg a. a. D. S. 194 Nr. 20; S. 263^o Nr. 14; Dillmann, Zur Gesch. des axum. Reichs S. 20), so wird jene Angabe nicht glaubhafter, oder könnte doch höchstens von einer allerdings thatsächlich nachweisbaren Revision der alten bereits vorhandenen Übersetzung verstanden werden (vgl. Ztschr. für Assyriologie X S. 236 ff.). Denn Ludolf schon hatte erkannt, 50 daß die äthiop. Übersetzung des NT.s genau dem griechischen Texte der Septuaginta folgt. Auch die Angabe von der Autorschaft der sogenannten neun Heiligen (s. zuletzt Guidi, le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico S. 33 Anm. — Acad. Lincei 1888) steht nicht auf sicherem Boden, ebensowenig oder noch weniger manches andere, was man sonst noch in äthiop. Handschriften liest (Zotenberg a. a. D. S. 127 f.). — 55 Jene Erkenntnis Ludolfs hat sich seitdem immer mehr bestätigt, ebenso die gleichfalls schon von Ludolf gewonnene Einsicht, daß auch das äthiop. NT. direkt dem griechischen Grundtext entstammt.

Für das A. l. kommen in erster Linie in Betracht die umfangreichen Arbeiten Dillmanns. Er beabsichtigte eine auf fünf Bände berechnete kritische Ausgabe der äthiop. Übersetzung des A. l. Davon sind erschienen Bd 1, den Ostateuch d. i. Genesis — Ruth enthaltend, Bd 2 (unvollständig), Bücher Samuelis und der Könige, Bd. 5 die Apokryphen „Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus“. Dieser letzte Band erschien 1894 kurz nach Dillmanns Tode. Außerdem veröffentlichte Dillmann den äthiopischen Text des Joel in Mexr' Die Prophetie des Joel. Dillmann sonderete die Handschriften in drei Gruppen (s. Bd 2, Fasc. 1, apparat. critic. S. 3 ff.): 1. diejenigen, in denen die ursprüngliche, aus der Septuag. geflossene Übersetzung noch leidlich unverändert vorliegt. Allerdings sind auch diese Handschriften durch mangelhafte Überlieferung nicht wenig entstellt und enthalten erhebliche Varianten (vgl. Zotenberg a. a. D. S. 3, 5, 7—8). 2. Diejenigen, welche einen in späterer Zeit theilweis nach der Sept. verbesserten und sprachlich geglätteten und modernisierten Text enthalten. 3. Diejenigen, welche nach dem hebräischen Texte verändert worden sind (vgl. Zotenberg a. a. D. S. 9, 10, 11). Es ist selbstverständlich, daß die Handschriften der ersten Gruppe der Ausgabe zu Grunde zu legen waren. Was nun den Charakter dieser alten Übersetzung betrifft, so ist sie nach Dillmann „sehr treu, giebt meist den griechischen Text wörtlich, oft bis auf die Stellung der Worte hinaus wieder, kürzt nur hie und da scheinbar überflüssiges ab und ist im ganzen als eine sehr wohl gelungene und glückliche zu bezeichnen. Trotz aller Treue gegen den griechischen Text ist sie recht lesbar und, namentlich in den geschichtlichen Büchern, fließend und trifft mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im A. l. oft auf überraschende Weise zusammen. Freilich finden in dem allem Gradunterschiede zwischen den einzelnen Büchern statt. Sehr gelehrte Leute waren allerdings die äthiopischen Übersetzer nicht und, wie es scheint, auch der griechischen Sprache nicht durchaus mächtig; namentlich wo es galt, seltener Wörter und Sachnamen, sowie Kunstausdrücke zu übertragen, wird dies deutlich, und so haben sich, abgesehen von den vielen Fehlern, die aus der Mangelhaftigkeit ihrer griechischen Handschriften, und von den Unvollkommenheiten, die aus der verhältnismäßig geringeren Reichhaltigkeit der äthiopischen Sprache entsprangen, auch durch die Schuld der Übersetzer manche Mißverständnisse und Fehler eingeschlichen“. — Zu welcher Zeit die alte Übersetzung aus der Sept. gefertigt, ist ganz unsicher. Man würde irren, wollte man, wie es vielfach geschieht, aus dem Umstande, daß die Anfänge des abessinischen Christentums in die erste Hälfte des 4. Jahrh. fallen, folgern, daß auch die äthiop. Bibelübersetzung aus ungefähr jener Zeit stammen müsse. Seit jenen Anfängen können leicht Jahrhunderte vergangen sein, bis das Christentum Abessiniens so ausgebreitet und so national geworden, daß es auch nach einer nationalen Bibel verlangte. Eine erst in neuester Zeit bekannt gewordene Eigentümlichkeit in der Übersetzung des Ecclesiasticus (Siracida) scheint allerdings darauf zu deuten, daß das Heidentum noch nicht durchaus vergessen war, als jenes Buch ins Äthiopische übersetzt wurde: An Stelle des christlichen Gottesnamens findet sich hier noch zweimal das heidnische Astar (Dillmann a. a. D. Bd 5 S. 117). Wahrscheinlich wird die Übersetzung der einzelnen biblischen Bücher allmählich vor sich gegangen sein; und daß mehrere Übersetzer bei derselben beteiligt waren, hat bereits Ludolf gesehen, vgl. auch Zotenberg a. a. D. S. 7—8. — Dillmanns Grundanschauungen über die äthiop. Übersetzung des A. l. haben mehrfach Zustimmung gefunden, so namentlich die Cornills in seinem Ezechiel S. 36—48. Die von Lagarde noch 1882 (Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Übers. des A. l. S. 28) vorgetragene Meinung, daß vieles dafür spreche, daß die äthiop. Bibelübersetzung nach dem 14. Jahrhundert nicht aus dem Griechischen, sondern aus einer arabischen oder ägyptischen Übersetzung des Originals geflossen sei, dürfte sich schwerlich als zutreffend erweisen. Namentlich wird der von Lag. angegebene sehr späte Zeitpunkt schon durch die Thatsache widerlegt, daß ein paar Handschriften noch aus dem 13. Jahrh. vorhanden sind (aus früherer Zeit besitzen wir allerdings bisher keine äthiop. Bibelhandschriften, ebensowenig aber überhaupt äthiopische Handschriften; sie scheinen meist in den Kriegstürmen früherer Zeiten zu Grunde gegangen zu sein). Höchst wahrscheinlich allerdings ist, daß wie das A. l. (s. u.), so auch das A. von einzelnen Schreibern und Lesern an einzelnen Stellen nach arabischen oder ägyptischen Übersetzungen umgeändert sein wird; vgl. Zotenberg a. a. D. S. 11b. Früher (Materialien S. III, Genesis graece S. 18) hatte sich übrigens auch Lagarde nicht in so entschiedenen Gegensatz zu Dillmann gestellt, und auch später (Mitth. II S. 50) scheint er wieder schwankend

geworden zu sein. Über ähnliche Ansichten aus früherer Zeit s. Dorn, de psalterio aethiop. S. 7. — Was die weitere Frage betrifft, aus welcher Rezension der Septuag. die alte äthiop. Übersetzung des *AL*s geflossen ist, so hat man aus dem Umstande, daß die äthiop. Kirche von der ägyptischen abhängig ist, fast allgemein stillschweigend oder ausdrücklich als von vornherein wahrscheinlich oder gar als sicher angenommen, daß die äthiop. Übersetzung von der in Ägypten umlaufenden, also hebräischen Rezension herkommen müsse. Und da man über den griechischen Text Hesychs noch sehr wenig unterrichtet ist, so hat man auf umgekehrtem Wege versucht, denselben mit Hilfe der aus Ägypten stammenden Tochterübersetzungen, also auch mit Hilfe der äthiopischen, kennen zu lernen. Indes haben die betr. Untersuchungen zu einem sicheren Ergebnis bisher nicht geführt. Während Cornill a. a. O. S. 67 ff. für den Ezechiel bestimmte griechische Handschriften und Drucke als hebräisch erkennen möchte (dag. Lagarde, Mittheilungen II S. 57 f.), gelangt Redendorf (ZatW VII, 68) auf Grund seiner Untersuchung der aläthiop. Pentateuchübersetzung zu einem das Cornillsche Resultat negierenden Ergebnisse. Und bereits Lagarde (Materialien S. III) sich dahin ausgesprochen, daß „die Lesarten der Äthiopen vielfach aus dem in Ägypten umlaufenden, ihnen doch vermutlich allein zugänglichen Texte der LXX sich nicht erklären lassen“. Bei dieser völligen Unsicherheit ist vielleicht im *LCB* von 1893 Sp. 1001 f. nicht mit Unrecht darauf hingewiesen worden, daß der Annahme, die äthiop. Übersetzung des *AL*s könne nur über Ägypten gekommen sein, die Thatsache gegenübersteht, daß Abessinien zuerst durch aramäische Missionäre das Christentum empfangen hat. Der tiefgehende literarische Einfluß dieser Aramäer zeigt sich in den sehr zahlreichen aramäischen Fremdwörtern für die neuen Begriffe der christlichen Lehre, die einfach ins Äthiopische herübergenommen und daselbst dauernd beibehalten wurden. Es wäre wohl denkbar, daß schon in jener frühesten Zeit mindestens einzelne Bücher des *AL*s durch die Aramäer oder ihre nächsten Schüler ins Äthiopische übertragen worden sind. Dann aber ist die Annahme eine ägyptisch-griechischen Vorlage so gut wie ganz ausgeschlossen.

Die wenigen, meist auch wenig umfangreichen alttestamentlichen Bücher, die sonst noch von anderen Herausgebern veröffentlicht worden, sollen hier nicht einzeln aufgezählt werden; es sei verwiesen auf *Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, partis secundae* volumenum primum pag. 140 und auf Zell in der *Literarischen Rundschau* für das kathol. Deutschland vom 1. Februar 1896. Hervorgehoben sei nur der mehrfach herausgegebene Psalter, das den Abessiniern liebste und in zahllosen Handschriften verbreitete Buch des *AL*s. An Ludolfs Ausgabe desselben von 1701 knüpft Dorns kritische Studie *De Psalterio aethiopico commentatio* (Leipzig 1825), in der namentlich, schon vor Dillmann, auf die Benutzung des hebräischen Textes an mehreren Stellen hingewiesen ist.

Das *AL* wurde gedruckt 1548—49 zu Rom von dem Abessinier Taskä-Sion, oder wie er sich lateinisch nannte Petrus Aethiops; vgl. Guidi, la prima stampa del nuovo testamento in etiopico (Archivio della r. società romana di storia patria vol. IX). Von der Apostelgeschichte lag dem Herausgeber aber nur eine sehr lüdenhafte Handschrift vor, weshalb er genötigt war, den größten Teil dieses Buches aus dem Lateinischen und Griechischen selbst ins Äthiopische zu übersetzen, vgl. Ludolf, commentar. histor. Aethiop. S. 297. Bereits Ludolf erkannte in seiner hist. aethiopica lib. III cap. 4, § 7, daß die äthiop. Übersetzung des *AL*s ex textu Graeco authentico übersetzt sei. Dieser römische Druck ist durch zahllose Fehler entstellt. Außerdem mißfiel derselbe dem abessinischen Freunde Ludolfs, Gregorius, wegen mancher Lesarten, die von denen der damals in Abessinien verbreiteten Handschriften abwichen. Durch Vergleichung der wenigen ihm zugänglichen Handschriften stellte Ludolf in der That fest, daß einige derselben sehr stark von dem römischen Druck abwichen, daß sie mehr einer Paraphrase als einer Übersetzung gleichen, und er hielt sich infolgedessen für befugt, von einer zweifachen Übersetzung zu sprechen (comment. S. 300 oben), welche Annahme sich nicht als zutreffend erweisen hat, wenigstens nicht dann, wenn man an zwei besondere selbständige Übersetzungen denkt. Der römische Druck wurde in der Londoner Polglotte abgedruckt. Über beide Ausgaben, sowie über den Ursprung der äth. Übersetzung vgl. namentlich noch Bode, Evangelium sec. Matthaeum ex versione aethiopici interpretis... praefatus est Chr. Ben. Michaelis (Halle 1749). — Behufs einer Ausgabe für die britische Bibelgesellschaft unternahm Th. Pell Platt Vergleichung und Klassifizierung äthiopischer Handschriften des *AL*s, speziell der Evangelien; s. A Catalogue of the Ethiopic Biblical Manuscripts in the Royal Library of Paris and in the Library of

the British and Foreign Bible Society by Th. P. Platt, London 1823, bef. S. 10 bis 18. Aber der praktische Zweck, dem die beabsichtigte Ausgabe dienen sollte, ließ Platt nicht dazu kommen, ernste Folgerungen aus seinen kritischen Vorstudien zu ziehen: Es erschien von Platt herausgegeben zu London zunächst 1826 *Evangelia sancta aethiopice*, dann 1830 das ganze *Novum Testamentum Domini nostri et Servatoris J. Chr. aethiopice*, im ganzen lesbare Texte, aber ohne erheblichen kritischen Wert. Eine zu Basel 1874 erschienene Ausgabe ist dem Unterzeichneten nicht zu Gesicht gekommen. — Nachdem Zotenberg in seinem *Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la bibliothèque nationale, Paris 1877* S. 24 ff., neben der ursprünglichen, nach einem griechischen Original gefertigten Evangelienübersetzung noch eine „korrigierte“ Übersetzung angeführt hatte (vgl. schon Dillmann, *cat. mus. britann.* S. 7^b Anm. d), zeigte Guidi, daß diese Korrekturen nach einer in Ägypten verbreiteten arabischen Übersetzung gemacht sind; vgl. Guidi, *le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico, Accad. Lincei 1888*, S. 33 ff. Sie sind in manche Handschriften mehr, in andere weniger zahlreich eingebracht, rühren aber schwerlich von einer besonderen eigentlichen Übersetzung jener arabischen Version ins Äthiopische her. Manche Handschriften häufen die Korrektur auf die ursprüngliche Lesart. Den Einfluß der arabischen Litteratur gerade auf die neutestamentlichen Schriften hatte übrigens auch schon Dillmann (in der vorigen Aufl. dieser Encyclopädie) betont und dabei auf die spätere Benennung einzelner Bücher mit arabischen Namen (*Abraxis = Ἰσοῦς, Abukalamsis = Ἀποκάλυψις*) und auf die Einbürgerung des koptisch-arabischen *Senodos* hingewiesen. Durch alle diese Vorarbeiten dürften die Wege, welche eine zur Zeit noch ganz fehlende kritische Ausgabe des äthiop. N.T.s einzuschlagen hat, hinreichend beleuchtet sein.

Den 27 Schriften des N.T.s schließen die Aethiopier noch ein kirchliches Gesetzbuch, den oben genannten *Senodos* an; über dasselbe zuletzt Zotenberg, *catalogue etc.* Nr. 121 (S. 141 ff.). Da ihnen der *Senodos* (ideell) gleich acht Büchern ist, so steigt die Zahl ihrer neutestamentlichen Schriften mithin auf 35. Während hierüber völlige Einigkeit herrscht, so ist der Umfang des äthiop. Alten Testaments streitig. Zwar wird die Zahl der alttestamentlichen Schriften wohl einmütig auf 46 angegeben (zusammen also 81 biblische Bücher); aber wie diese Zahl zu Stande gekommen, steht nicht fest, denn die äthiop. Verzeichnisse der biblischen Bücher ziehen bald dieses, bald jenes ihrer sehr zahlreichen apokryphischen und pseudepigraphischen Bücher (auf die hier nicht näher eingegangen werden soll) herbei, um für das N.T. auf die Zahl 46 zu gelangen. Vgl. hierüber Dillmann im 5. von Ewalds *Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft* S. 144 ff.; *Jell, canones apostolorum aethiopice* S. 46. Irgend eine Unterscheidung kanonischer und nichtkanonischer Bücher scheint unbekannt zu sein; wohl aber ist manches Buch mehr, manches weniger beliebt gewesen und dem entsprechend häufig oder selten durch Abschriften vervielfältigt worden. Die *Maktabäer* wurden entweder nie übersetzt oder gingen wieder bald verloren. Da aber die Aethiopier die Titel dieser Bücher aus ihrem *Senodos* und *Fetha Nagast* kannten, so haben sie nach Dillmanns Meinung später makf. Bücher erdichtet, welche jetzt in den Manuskripten mit umlaufen. Außerdem sind dieselben erst in neuerer Zeit aus der *Vulgata* in das *Geez* übersetzt worden, vgl. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum* S. 14 (XV 8). Vgl. noch Curtiss, *The Name Maccabees* (Leipzig 1876) S. 34 f. Auch die abendländische Kapiteileinteilung der biblischen Bücher ist sicher erst spät infolge näherer Berührung mit der abendländischen Christenheit in die äthiop. Handschriften eingebracht; daneben findet sich noch eine andere, eigentümliche und wohl ältere Gliederung der einzelnen Bücher, vgl. hierüber namentlich Zotenberg a. a. O., auch Platts Ausgabe des N.T.s. F. Prätorius.

60 **6. Arabische Bibelübersetzungen.**

Litteratur: Walton, *Prolog. c. 14*; Holmes, *Praef. in Pent.*; Schnurrer, *bibliotheca arabica*; *dissertatio de Pentateucho arabico polyglotto*, Tub. 1780, 4^o (f. *Alg. Lit.* 3tg. 1780, 4, 380 f. und in seinen *Dissertationes* [Gothá] n. VI); F. E. G. Pausus, *commentatio critica exhibens e bibliotheca Oxoniensi Bodlejana specimina versionum Pentateuchi septem Arabicarum*, 1789; Eichhorn, *Einl.* § 275—302; de Wette (Gesenius), *N. Arab. Bibelübersetzungen in Erst u. Gruber* 5, 67—80; Wigne, *script. s. curs. compl.* 1839, I, 471—506 Renaudot, *de script. verss. quae apud orientales in usu sunt*; 506—535 de arabicis s. ser. versionibus Renaldoti *dissertatio*; 536—560 de s. ser. verss. arabicis *sec. graec. septuag. interpretum*, Renaldoti *dissertatio*; 561—574 de ser. s. libris et

variis eorum versionibus orientalibus. Renald. diss.; Jon. Ant. Theiner, Descriptio codicis manuscriptorum, qui versionem Pentateuchi arabicam continet, asservati in bibliotheca Univers. Vratislaviensis, ac nondum editi cum speciminibus versionis arabicae, VIII, 43, 4° (vgl. Leip. Lit. Zeit. 1823, 865—867); J. Koberger, Commentatio qua vulgata opinio de interpretatione arab. librorum V. T. ex graeca Alexandrina ducta refutatur; Halae Sax. 1824, 4° 17 p.; ders., de origine et indole Arabicae librorum V. T. historicorum interpretationis libri duo, Halae 1829, 4°; Storr, Dissertatio de evangeliiis Arabicis, Tubingae 1775, 4°; Gildemeister, de Evangeliiis in Arabicum e Simplici Syriaca translatis, Bonnae 1865; Mart. Klamroth, Der Auszug aus den Evangelien bei dem arabischen Historiker Sa'ubi, Hamb. 1885 (Festschrift Wilhelmshöfnasium 117 f.); Ign. Guidi, Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico (Atti della R. accad. dei Lincei S. IV vol. 4 p. 5—37, Rom. 1888); Gregory, 3, 928 bis 947 Scrivener, 2, 161—164; Mart. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur, in Semitic Studies in memory of Alexander Kohut (Berlin 1897 495—513) konnte nicht mehr benützt werden. — Geo. Jacob, Arabische Bibelstomatie, Berlin 1888 (Porta II. orr. IX). Katalog der Bibliothek BdM I S. 96 f. Für einzelne Mitteilungen hat der Unterzeichnete Ign. Goldziher in Budapest und bes. Viktor Chauvain in Lüttich zu danken.

„Arabische Übersetzungen der Evangelien“ — wir können heute sagen der Bibel — „gibt es mehr als es der mit drängenden Arbeiten überhäuftem Theologie lieb sein kann.“ Dies Urteil Lagardes (die vier Eov. arabisch S. III) gilt heute mehr als vor 30 Jahren. Zwar diejenige Übersetzung, welche früher die Theologen am meisten interessierte, die einem Johannes von Sevilla um 737 zugeschrieben wurde, hat wohl nie existiert (s. Lagarde a. a. O. p. XII—XVI); aber neue sind hinzugekommen. Für die biblische Kritik und Exegese haben sie nur wenig Wert, da sie mit wenigen Ausnahmen Tochterübersetzungen sind, aus dem Griechischen, Lateinischen, Kopitischen, Samaritanischen, Syrischen; aber von Linguisten und zwar Arabisten wie Hebraïsten (s. Merx unten und Carra de Baux, la syntaxe des Psaumes envisagée au point de vue de la syntaxe arabe. Comptes Rendus du troisième congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles, Bruxelles 1895, 21 pp.), ebenso von Kirchenhistorikern dürften sie mehr Beachtung verdienen; von diesen schon aus dem Grunde, weil Christen, Juden, Samaritaner und Muhammedaner an ihnen beteiligt sind, die letzteren zum Zwecke der Polemik gegen die andern „Buchbesitzer“.

Von vormuhammedanischen Übersetzungen ist nichts bekannt, obwohl Juden wie Christen in Arabien früh, dauernd und weithin, namentlich in Südarabien, Fuß gefaßt haben und unter den „Indern“, welche Theodoret zwischen Ägyptern und Persern einerseits und Armeniern und Syriern andererseits unter denen aufführt, welche in ihrer Sprache eine Übersetzung des Hebräischen haben, werden wohl die Südaraber zu verstehen sein. Muhammed selbst kannte Erzählungen und Sprüche des Alten und Neuen Testaments, aber nur aus der mündlichen Überlieferung und meist in legendenhafter Form (vgl. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen?; M. Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, Leipzig 1877 [Abh. für die Kunde des Morgenlandes 6, 3]; Goldziher, ZdmG 32 (1878) 341—387; Schreiner, ebenda 42 (1888) 591—675; Brodelmann, ZAW 1895. Das in der muhammedanischen Literatur kursierende, in mehreren Hds. erhaltene zabur (زبور), das zuweilen dem Zeitgenossen Muhammeds Ibn Abbäs zugeschrieben wird, ist eine der Diktion des Koran nachgeahmte Fälschung und hat nichts mit den biblischen Psalmen zu thun (Goldziher, ZdmG 32, 351).

Nach dem Fihrist I, 22, 7 will Ahmed ben Abdallah b. Salam Thora, Propheten, Evangelien und Apostel aus dem Hebräischen, Griechischen und Sabäischen (ܩܪܝܢܐܢܐ) Wort für Wort dem Original entsprechend übersetzt haben. Sofern der Vater des Ahmed, der bekannte jüdische Convertit, schon 663 starb, würde diese Übersetzung noch dem Ende des 7. Jahrhunderts angehören; doch ist von ihr bis jetzt nichts gefunden. Aus welcher Übersetzung die Citate floßen, welche arabische Polemiker wie Ibn Hazm, Al-Sanhädschir u. s. w. aus dem A. u. N. anführen, ist auch noch nicht nachgewiesen; ebensowenig die Übersetzung der Taurat (תורה), aus welcher der Dogmatiker Staffäl zitiert († 947; im Korancommentar des Fahr-al-Din al Razi). Nach einer Notiz in Mas'udis kitāb al-tanbih (ed. de Goetze 112) ist die griech. Pentateuch-übersetzung mehrfach ins Arabische übertragen worden, unter anderen von Hunain ibn Isḥāq; vgl. auch Sprenger, Leben und Lehre Muhammeds³ III, p. CXXXI.

1. An die Spitze stellen wir die unmittelbar aus dem hebräischen Text des A.T.s geflossenen.

- a) Saadja ben Josef aus Faijum, der Gaon † 942; über ihn s. Dufes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachklärung des A.T.s von Ewald und Dufes (Stuttgart 1844) 2 S. 1. 43; Munk, Notice sur R. Saadia Gaon etc. in La Bible, trad. nouv. . . par S. Cahen IX. 1838 p. 73—159; Geiger, Wiss. Zf. f. jüd. Theol. 5, 262—324. Steinschneider A. Saadia aus Catal. lib. hebr. bibl. Bodl. 1888, 4^o 36 p.; S. A. Tauteles, Saadia Gaon, Halle 1888, 35 S.; Bodenheimer, über das Paraphrastische in S.s arab. Uebersetzung. Frankels Monatschrift 1855. Ueber S.s Streift mit Donasch Veröffentlichungen von R. Letteris. Preßburg. 1838. G. H. Lippmann, Frankf. 1843. R. Schröter, Breslau 1866. Seine Pentateuchübersetzung erschien in hebr. Lettern mit dem hebr. Text, Targum und einer pers. Uebersetzung schon 1546 in Konstantinopel (Wolf, Bibl. Hebr. 2, 354; Le Long-Masch 1, 363; Adler, Biblisch-kritische Reise 221); dann, aus anderer Quelle, in der Pariser und Londoner Polyglotte (s. Schnurrer, diss.); aus der Leidener Hdb. arab. 377, Gen u. Ex in Lagardes Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs 1867, I. S. 1—108 (die drei folgenden aus derselben Hdb. dort gedruckten Bücher sind aus dem Syrischen überetzt). Das Brit. Museum erwarb seither Hdbf. mit S.s Uebersetzung des Pentateuchs Or. 1041. 2228—2230. 2366. 2368. J. Schwarzstein, Targum Ardi. Die arab. Interpretation des Pentateuchs aus einer . . . Hdb. Ins Deutsche übertragen und kommentiert. Genesis. Frankf. 1887, IV. 90.

Den Jesaja gab ungenügend S. E. G. Paulus, Jena 1790. 91 nach 2 Oxfororder Hdbf. heraus (R. Saadiae Phijumensis versio Jes. arab.; s. Eichhorn, Bibl. 3, 9—55, 455—485; Michaelis, Pr. Bibl. 8, 75 ff.; Breithaupt, commentationis in Saadianam vers. Jes. Ar. Fasc. I, Rostod 1819, 8^o; Derenbourg, ZATW 1890, 1—84.

Über Hiob, den Gesenius zuerst erwähnt: Brief vom 17. Juni 1821 in E. Bengels Archiv 5, 262 s. Ewalds Mitteilungen a. a. D. 1, 75 ff.; ganz gab ihn 1889 John Cohn heraus (Saadia, Gaon, das Buch Hiob überetzt und erklärt. Nach Hdbf. der Bodleiana und der l. Bibl. in Berlin herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, 30 Altona (Berlin) 112 S.; s. H. Strack], ThWBI 1889. 28 (der erste Teil schon 1882 als Leipziger Inauguraldissertation); s. auch ZfPhil u. lath. Theol. VII, 4, 61—73. Über die Psalmen Haneberg, AMN 3, 2 (1841) 356 (vgl. Fleischer in Gersdorfs Repertorium 34, 481—485) und Ewald a. a. D. 1, 1 ff.; S. H. Margulies, Saadia Al-fajūmis arabische Pfl. Nach einer Münchener Hdb. hrsgg. und ins Deutsche übertragen, ist nicht über den ersten Teil (Breslau 1884, 8^o), Pfl 1—20 bittend, hinausgelommen. Vgl. noch J. Cohn, Saadias Einl. zu seinem Psalmenkommentar (Mag. f. d. Wiss. d. Jud. 1881, 1—19, 61—91); Theod. Hofmann, Die torachitischen Psalmen. Mitteilungen aus S.s arab. Übers. (Progr. des Gynn. Ehingen) 1891, 4^o. In der „Festschrift für die orientalische Sektion der XXXVI. Versammlung deutscher 40 Philologen und Schulmänner“ gab Ad. Merx „Die Saadianische Uebersetzung des Hohen Liedes ins Arabische nebst andern auf das hohe Lied bezüglichen arabischen Texten“ (Heidelberg Winter 1882, s. J. Loewy, Magazin für die Wissensch. d. Jud. X 1883, 33/41; W. Bacher, ZATW 1883) aus cod. or. 1476 des Brit. Mus.; auch in cod. or. 1302; von wem in der gleichen Hdbf. 1302 die arab. Uebersetzung von Ruth, Prov, Eccl. stammt, ist unbekannt. Von der in den Oxfororder Hdbf. 45 Pocode 70 und 285 mit und ohne Kommentar erhaltenen Uebersetzung der Proverben gab Schroeter im Archiv von A. Merx 2, 36—38 Prov. 25, 12 als Probe und versprach an einem andern Ort nachzuweisen, daß sie dem Saadja angehöre. Vgl. Jonas Bondi, Das Spruchbuch nach Saadja, Halle 1888. J. Loewy (libri Koheleth versio arabica quam composuit ibn Ghijāt, Leipzig 1884, 18 u. 32 S.) 50 spricht die bisher Saadja zugescriebene Uebersetzung diesem ab und ibn Ghijāt zu.

Über den Zweck von Saadjas U. s. Merx a. a. D.; über seine Art: M. Wolff, Zur Charakteristik der Biblexegese Saadia Alfajūmis ZATW 1884, 225—246. Alles bisherige ist zusammengefaßt durch J. u. H. Derenbourg in Saadia ben Josef 55 al-Fayyumi, Oeuvres complètes, Paris; T. I. Le Pentateuque, version arabe avec une choix de traductions franc. 1893; T. II (noch nicht erschienen); T. III. Version arabe d'Isaïe . . . avec des notes hébr. et une traduct. franç. d'après l'arabe 1896; T. IV. Les Proverbes, version arabe et commentaires avec la traduct. franç. du texte 1894.

b. Nach J. Roediger, l. c. 48. 95 ist das Buch Jos und 1 Kg 12 bis 2 Kg 12, 16 der Polgglossen von einem Juden im 10. oder 11. Jahrhundert aus dem Hebr. übersezt; ebenso Neh 1—9, 27, dies Stück aber von einem Christen aus dem Syrischen interpoliert (ebenda 58. 108).

c. Der Arabs Erpenii d. h. die von Erpen aus einem Leidener in hebr. Schrift 5 geschriebenen Mf. herausgegebene Übersetzung des Pentateuchs (Pent. Mosis arabice, Lugd. Bat. 1622, 4^o) stammt von einem afritanischen Juden des 13. Jahrhunderts.

d. Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis (c. 41 ff.) versio arabica cum commentario e ms. . . petrop. nunc primum edidit J. Israelsohn, Petropoli 1886, XII. 184 S.; vgl. W. Bacher, Abrah. ibn Esras Ein- 10 leitung S. 18; Hartmann, Studien und Mittheilungen III, 1880; Magazin für die Wiss. des Judenthums 1878, JaiW 1881, 151.

e. „Die in Cod. Hunt 206 aufbewahrte arabische Uebersetzung der kleinen Propheten herausgegeben und mit Anmerkungen verdeutscht von Dr. R. Schroeter“ ist mit dem Eingehen des Merzischen Archivs für wissenschaftl. Erforschung des A. S. bei 15 So und Joel stehen geblieben (I, 28—54. 153—194. II, 1—38).

f. Über Saabia ben Levi Asnetoth aus Marokko, erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, s. Wolf, Bibl. Hebr. 3, 863 und über seine Übersetzung von Gen, Ps, Dn, Doederlein in Eichhorns Rep. 2, 153—156.

g. Des Karäers Japhet ben Eli Bearbeitung der Psalmen hat Barges 1846 u. 20 61 teilweise, 1871 vollständig herausgegeben, s. Delisch, Ps¹ I p. V. 42.

2. Die ersten, aber fast unbrauchbaren Proben einer den Samaritanern zu- 5 weisenden arabischen Pentateuchversion gab 1789 Paulus; 1791 handelte er in seinem Neuen Repertorium „zur Geschichte des samaritanisch-arabischen Pentateuchs“ (S. 171 f.); besser de Saey (de versione Samaritano-arabica librorum Moysis) in Eichhorns 25 Allg. Bibl. 10, 1—176; vermehrt und berichtigt in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. 49, 1—199; weiter Guil. van Vloten, specimen philologicum continens descriptionem codicis ms. biblioth. Lugd. Bat., partemque inde excerptam 5 versionis Samaritano-Arabicae Pentateuchi Lugd. Bat. 1803, 87 S. 4^o; Zugg- 10 boll, Comment. de vers. Arab. Sam. in seinen Orientalia 2, 130 ff. Sie ist von 30 Abu-Sa'id (ابو سعيد) um 1070, nach Sam. Kohn (Zur Sprache, Litteratur und Dog- 15 matik der Samaritaner. Abhh. für die Kunde des Morgenlandes 5, 4 Leipzig 1876 134 f.) mit Zuratziehung des Saadja direkt aus dem hebr. Texte. Als Specimen 20 e literis orientalibus gab Abr. Ruenen 1851 Lugd. Bat. Gen; Ex, Le (1854). Ältere Litteratur bei de Wette Schrader § 79; nicht erwähnt ist dort: Alex. Nicol. 35 Notitia codicis samaritano-arabici in biblioth. Bodleiana adversati; Pentateuchum completentia; in qua D. Durellii et H. E. G. Pauli errores demonstrantur. Oxonii 1817 8^o 11 p. Die Ausgabe von Björnstaßs Lettre über den barberinischen Pentateuch in Gabr. 40 fabricy, Des livres primitifs de la révélation, Rome I, 1772, 373—388 u. CCXXXVII u. in Rigne, curs. scr. s. 27, 913—922. Schnurrers Probe eines samar. bibl. Kommentars 40 über 1. B. R. XLIX im Repertorium 16, 154—199 und die erste Veröffentlichung von Ruenen: specimen theologicum continens Geneseos libri capita triginta quatuor priora. VIII 35, 104 S. 1851; die spätere (Specimen e literis orientalibus) hat VIII. 152 S.

Neben der Übersetzung des Abu Sa'id erwähnt Hägi Chalfa 2, 402 als samaritanische Übersetzung die eines Sabaka b. Mungä; vgl. auch Neubauer, Chronique 45 Samaritaine 90. 112; Schreiner, ZdmG 42, 599. 600. A. Samaritaner¹ 13, 351. 354.

Über das Verhältnis dieser Rezensionen und den sprachlichen Wert derselben s. 5 Lagarde, Symm. II, 9, über weitere Ausgaben s. Schnurrer, bibl. ar. nr. 356. 58. 59. 61, über eine Wiener Ausgabe c. commentario 1792 Fol. Schnurrer S. 393. — 10 In der Göttinger Hdb. Lag. 103 Notizen über arabische Bibel- und Septuagintahss. 50

3. Viele koptische Hss. haben eine arab. Übersetzung zur Seite; in andern Hss., die nur einen arab. Text bieten, ist dieser aus dem Koptischen geflossen, oder corrigiert; über einen Daniel in Paris s. Quatremère in Not. et Extr. 8, 238; weiter Psalt. 5 copt. ed. Schwarze praef. p. V. Einen Job druckte Lagarde in Psalterium Job Proverbia arabice. Paulus de Lagarde edidit 1876 (XI. 327 4^o) rechts. 55

4. Aus dem Lateinischen gemacht oder corrigiert sind die römischen Ausgaben, 50 so die Bibel in 3 Follobänden, welche die Propaganda 1671 arab. und lat. herausgab, von Sergius Ruffus besorgt, mit Vorrede von Ludwig Maracci (Schnurrer S. 364; Doederlein, Repert. 4, 83; Rosenmüller, Hdb. 3, 56—61; Ridg. Simon, lettres choisies, Amst. 1730, t. 2, 165); wiederholt in London 1822, 21 (R. I. 21); 1831 (mit 60 neuem Titelblatt 44. 60); dann die Ausgabe des koptischen Bischofs Raphael Lufi

(Rom 1752. 53 Fol. in 2 Bänden), über welche Auriouillius, Upsala 1776, eine eigene Dissertation schrieb (auch in seinen Dissertationes . . . Gotting. 1790, nr. XIII.) und Schelling im Repert. 10, 154 ff.; Michaelis, Dr. Bibl. 12, 12. 18, 179. 20, 131; Rosenmüller, Handb. 3, 613; Schnurrer 384 zu vergleichen ist. Mehr als Gen bis Neh und To ist nicht erschienen. Vgl. auch P. Le Page Renouf, on the supposed Latin Origin of the Arabic Version of the Gospels in The Atlantis IV (1863) 241 bis 259.

5. Aus der syrischen Bibel floß:

a) der in der Pariser und Londoner Polyglotte gebotene arab. Text von Ri, Ruth, Sa, 1 Kg 1—11, 2 Kg 2, 17—Ende, Chr, Neh 19, 28—Ende, Hi. Nach Rüdiger a. a. O. 90 sind die 4 ersten Stücke von einem Verf. des 13. oder 14. Jahrhunderts, die andern von verschiedenen Verfassern (S. 102 ff.). Unter J. D. Carlgles Aufsicht wurde dieser Text von der englischen Bibelgesellschaft mit wenig Änderungen in Newcastle upon Tyne 1811, 4° neugedruckt. In Lagardes Psalterium etc. steht S. 1—241 (rechts unten) der Psalter, S. 245—299 (links) der Job, S. 312—327 Pr, in dieser Version (f. G. Hoffmann, Jen. LZ 1876, 41; Th. N[öbdeke] ZWB 79, 2, Symm. II, 9).

b) 1585 u. 1610 wurde auf dem Libanon von den maronitischen Mönchen im Kloster des hl. Antonius im Thale Rascheia (Rāschayya) der Psalter gedruckt, syrisch und arabisch, auch das Arabische in syr. Schrift (tatsächlich Lagarde, Materialien p. V, G. Hoffmann bei Nestle, Syriac Grammar, Pref.); von Lagarde a. a. O. das Arabische mit arab. Typen (links oben) wiederholt (f. p. III. VI); vgl. Doederlein, von arabischen Psalteren in Eichhorns Rep. 2, 158—170 (auch 12, 284); Schnurrer, Bibl. Ar. 351—354; über einen andern arab. Psalter im Brit. Mus. Doederlein S. 170—175. Die Ausgabe von 1585 finde ich nur aus Simon Afsemani, Catalogo de' Codici manuscritti orientali della Bibliotheca Naniana P. I (Padova 1787 ff. Fol.) angeführt bei v. Murri, Von syr., samarit. u. topt. Typen, Liter. Blätter, Nürnberg. 1805, 267.

c) von Übersetzungen des Pentateuchs handelte Afsemani BO. 2, 309; Schnurrer, dissert. 203; Paulus, specimen 36.

6. Aus der syrischen Hexapla ist wohl geflossen:

a. Le, Nu, Dt in Lagardes Materialien I aus cod. ar. Leyd. 377.

b. Translationis antiquae ar. I. Jobi quae supersunt ex apographo cod. Mus. Brit. nunc pr. ed. atque ill. W. G. Fr. Comes de Baudissin, Lips. 1870; sicher

c. Pent. u. Sap. Sal. von Häreth ben Senän ben Sabat (f. Afsemani, Catal. bibl. Med. codd. mss. or. p. 61) vom Jahr 1486; über seine wichtige Vorrede f. zuletzt E. Nestle, ZdmG 1878 468—471; vgl. 736; vgl. auch cod. vat. ar. 1 u. 2 unter den codd. arabici vel a Christianis scripti vel ad religionem christianam spectantes in Mais Catal. (N. Coll. IV) und Holmes in der Praef. ad Pentat. 40 (1798).

7. Aus dem Griechischen stammen:

a. Die Propheten und die poetischen Bücher (außer Hi, f. o.) in den Polyglotten; vgl. Cornill, Buch des Propheten Ez (1886) 49—57; B. Riffel, Die arabisch-Übersetzung des Mi in der Pariser und Londoner Polyglotte ZATW 1895, 102 bis 138. Über Nah 2. Reinte, Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nah, Münster 1867 S. 65—70. Ein arabischer Text des Jonas in: The book of Jonah in four oriental versions, namely . . . Arabic with glossaries. Edited by W. Wright, London 1857, VIII, 148 (vgl. Ewald, Jahrb. VIII, 130).

b. Der eine oder andere Psalter, die Doederlein, Repert. 2, 176—179, 4, 57—96 näher beschrieb. Von gedruckten Ausgaben sind zu erwähnen:

1. Psalterium Octaplum, Genuae 1516 fol. (nach Rosenthal, Catal. 49, 4436, auch Mediolani, Borrus) 60. 80. 100 Bl., von Augustinus Justinianus Bischof von Nebbia in Corsica († 1536) herausgegeben; kollationiert in Psalms 1—49 arabice Paulus de Lagarde in usum scholarum edidit. 1875.

2. Liber Psalmorum Davidis. Ex arab. idioma in Latin. transl. a Victorio Scialac Accurensis et Gabriele Sionita Edeniensi Maronitis, Rom. 1614, 4° (cf. Schnurrer, Bibl. arab. 357) mit neuen Typen 1619, 4° (cf. Gottinger, Diss. de transl. 207—210. GgA 1769, 549); wiederholt bei Lag. (Psalterium rechts oben, Psalms 1—49 rechts).

3. Von Athanasius, Patriarch von Antiochien, 1706 in Beroea (Aleppo); wiederholt bei Lag. 1—49 links, Psalt. links unten; enthaltend die um die Mitte des 11. Jahrhunderts von Abu-l-Fath Abdallah ben Fadhl gefertigte Übersetzung f. Wessman, Bibl. Med. p. 37, BO 1, 631; Bildemeister, 3^{te} Kunde des Morgenlandes 5 (1843) 217.

4. Psalmi arabice, London 1725, 8^o von der societates de promov. cogn. Chr.; von Salomo Negri, über den Memoria Negriana ed. Freylinghausen, Halae 1746, 4^o zu vergleichen ist; Adler, Bibl. krit. Reise.

5. Die im Kloster des Täufers Johannes auf dem Berge Resroan (Schuair) 1735 gedruckte Ausgabe; bei Lag. 1—49 mit der Sigel 2 bezeichnet; ebenda die Lendener 10 Hdbf. 253, die einst Joseph Scaliger gehörte, mit der Sigel 7.

Über die Ausgabe der Ev., die auf Kosten des Hetmans Masopa 1708 in Aleppo veranstaltet wurde f. ZdmG 8, 486—339. 631: Ein Nachtrag zu Schnurrers bibliotheca arabica aus den Schätzen der kais. öff. Bibliothek zu St. Petersburg. — Von der Anwendung der arabischen und andern orientalischen Übersetzungen (spr., pers., 15 äthiop., arm.), für die neutestamentliche Textkritik handelt A. Bode in der Pseudocritica Millio-Bengelianna, Halae 1769, 2 to. Für die Apotropphen und Pseud-epigraphen ist der eine oder andere arabische Text wichtig; vgl. z. B. Esdrae liber quartus arabice . . . ed. J. Bildemeister, Bonn 1877, 4^o.

Wie viel Material an arabischen Hdbf. zum N. T. vorhanden ist, kann ein Blick in 20 Gregory lehren, der III, 928—947 136 arab. Hdbf. zum N. T. aufzählt, oder in den seither von Margaret Dunlop Gibson veröffentlichten Catalogue of the Arabic MSS in the Convent on S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica No. III, London 1894, 4^o), vgl. die Nummern 43. 69—154. Über einige derselben „Some ancient MSS of the Arabic New Testament“ trug ihre Schwester Mrs. Lewis auf dem Londoner 25 Orientalistenkongreß 1892 vor (f. Transactions II, 1893, 96—98 mit 2 Fassimile) u. Mrs. Gibson selbst veröffentlichte in Studia Sinaitica II an arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the epistle to the Ephesians from a ninth century MS in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai (1894, f. V. Nyssel, ThLZ 95, n. 13, der annimmt, 30 daß das Griechische zu Grunde liege, aber das Syrische zu Hilfe genommen sei). Da alle diese Übersetzungen und Ausgaben für die Textkritik nur sekundäre Bedeutung haben, muß für die früheren Veröffentlichungen eine Verweisung auf die Arbeiten von Bildemeister, Guidi, u. f. w. und auf Gregorjs Zusammenstellung genügen.

Über die von Smith und L. B. A. von Dyd für die amerikanische Mission in 35 Syrien gefertigte Übersetzung f. ZdmG 8, 693, 10, 813; Isaac. S. Hall (Journal of the Amer. Or. Soc. vol. XI u. XIII p. VIII. XLVI; über die Bibel der Beirut-er Jesuiten (Bd 1 1890, Bd 2 1885, Bd 3 N. T. 1882) deren Catalogue spécial (Beyrouth, Imprimerie catholique). (D. F. Friesehe †) Gb. Reste.

7. Armenische Bibelübersetzungen.

40

Litteratur: A. Armenien von Welzer 2. Bd, 67; V. T. Gr. ed. Holmes T. I. Oxonii 1798. fol. Praef. in Pentateuchum. Von biblischen Einleitungen Eichhorn § 306 bis 308; bef. Kaulen² § 173; Scribener⁴ II, 148—154; Tischendorf-Gregory III, 912—922, und die dort genannten Werke von Simon, Le Long-Masch, La Croze; Zahn, Forschungen V. (1893) 109—157; Ueber einige armenische Verzeichnisse kanonischer und apokrypher Bücher. 45 — Bibel, in alt-armen. Uebersetzung d. 5. Jahrh., verglichen mit den hebr. und griech. Originalen. Hrsg. von d. Bibelgesellschaft. I: Pentateuch. Konstant. 1892. 8^o. 255 S. 1895 8^o. 1266 S. (ist mir nur aus Buchhändler-Anzeige bekannt). Ueber die interessante Geschichte der Entstehung der armenischen Schrift f. B. Gardthausen, über den griech. Ursprung der armen. Schrift (ZdmG 30. 1876. 74—80); Fr. Müller, Nicht-mesropische Schriftzeichen bei 50 den Armeniern (Wiener ZfdM 1890 X, 2) und der armenischen Bibelübersetzung unter Sabal (Zst 1) † (9. oder 15. Sept. 439 (339 Bd 2. 77, 51 ist Druckfehler) und Mesrop († 19. 2. 441). f. Welzer 2, 67 ff.; noch Ausführlicheres über die beiden Männer PNE² 13, 251—254 (Petermann) 9, 615—617 (Petermann-Kehler). Ausführliches über die armen. Bl. enthält das neuarmenisch geschriebene Werk Matenadaran Haykakan thargmantheantis nach- 55 neaths (Catalogue des anciens traductions Arméniennes), Venedig 1889 von P. Karekin (S. 82—101 die ältere U. aus dem Cyr., 110—245 die nach dem Griech., S. 121—128 die wichtigsten Hdbf.). Zerstreute Nachrichten über Hdbf. in P. Jac. Dr. Dajshan, Katalog der armen. Hdbf. in der Reichtharistenbibliothek zu Wien, Wien 1895 (60 Bl.; vgl. P. Peter in der Lit. Rundschau 1897 n. 2, dem diese Mitteilung ver dankt wird. 60

Nach Sixtus Senensis und Stapleton (Walton, Prol. 34^a) soll Chrysostomus in seiner Verbannung den Psalter und das NT. ins Armenische übersetzt haben, nach Angelus de Rocca (a. a. O.) ist er auch der Erfinder der armenischen Schrift. Daß zu seiner Zeit die Sprache der Hebräer auch in die ... der Armenter, Skythen und Sauromatener übersetzt war, bezeugt Theodoret (de cur. Graec. affect. 1. 5). Die uns erhaltene Übersetzung des NT.s geht auf die LXX und zwar wie nicht erst von Johrab 1805 (Bd 2, 68, 39), sondern schon von den Brüdern Whiston in der Vorrede zur armenisch-lateinischen Ausgabe des Moses Chorenensis (London 1736 4^o) festgestellt wurde, auf die hexaplarische Bearbeitung des Origenes zurück, deren kritische Zeichen, Asterisk und Obelus, die ältesten armenischen Hdsf. noch teilweise erhalten haben (Holmes 1. c.). Ob die Varianten, denen man in den älteren Hdsf. hie und da begegnet, vom Nachwirken der älteren aus dem Syrischen geflossenen Übersetzung herrühren, oder davon, daß mehrere griechische Hdsf. zur Verfügung standen, wie bei Thomas von Serrallea, ist nicht ausgemacht. Für die erstere Auffassung s. J. Armit. Robinson T. & St. III, 3, 72 ff. Mit den Pr habe man die Übersetzungsarbeit begonnen; ob 3 Esr, Est, Tob, Jud, Sap. Sal und im NT. Apt gleich anfänglich mit übersetzt wurden, wird von einigen bezweifelt. Über den Umfang des armenischen Kanons s. 2, 68 f. und die von Zahn veröffentlichten Listen; auch ThZ 1894 Sp. 584 (nach Conybeare im Guardian 18 July 94).

Warum von den bisherigen Drucken der armenischen Bibel die Ed. Pr. des Bischofs Ostan von Erivan (Amsterdam 1666. 2 Bde 4^o) und die ihr folgenden (Konstantinopel 1705. 2 Bde 4^o; darüber Bredenlamp in Eichhorns Bibl. 4, 623), und etwas verbessert, Benedig 1733. 4^o unbrauchbar sind und nur die von Johannes Johrab, [Benedig 1805. 4^o. 12. 836. 30 Seiten] kritisch verwertbar ist, für welche 19 (20, nicht 9: Bd 2, 68, 35) Handschriften verglichen wurden, s. 2, 68. Für Holmes-Parsons ist auch in den nach 1805 erschienenen Teilen nur der Druck von 1733 verwertet, dazu ein paar Hdsf. (Wien 3270, Casanatensis angeblich von 1063, in Wirklichkeit aus dem 18. Jahrh. von Gregorius Baghinanti kollationiert; eine Kollation von 15 Hdsf. durch Sergius Malea, s. Gregory 914 Nr. 2). An weiteren Ausgaben finde ich aufgeführt (namentlich bei Raulen § 173) den Psalter Benedig 1515, Rom 1565. 1642, (bei de Wette-Schrader* 121 „Benedig“), Amsterdam 1666 u. d. (de Wette-Schr. 1661 4^o 66. 72. 16^o Marf. 1673. 8^o), Leipzig 1680 (so Raulen). Als primum in Germania specimen characterum armenicorum lenne ich von dort nur 1680 Obadiah Armenus . . . in cl. Academia Lipsiensi à M. Andrea Acolutho, Vratislav. Siles. 56 p. 8^o. Zum erstenmal aus Hdsf. verbessert wurde der Psalter in Benedig 1786 gedruckt, später aus Johrabs Ausgabe öfters z. B. 1856, die Weisheit 1824. 1854, die neu aufgefundenen alte Übersetzung des Strach — Osgan hatte dies Buch in Ermanglung einer Hdsf. selbst aus der Vulgata übersetzt, wie Erasmus den Schluß der Apt — 1833. 1853. 1881 (s. ThZ 2, 16).

Vom NT. giebt es Ausgaben: Amsterdam 1668 und 1698, Petersburg 1814. 19, (türkisch-armenisch) 28 (alt- und neuarmenisch), Benedig 1825, Calcutta 1844. Die erste aus Hdsf. etwas verbesserte Ausgabe der Mechitharisten erschien 1789, aus Johrabs Ausgabe erschienen AG und Briefe 1824, das NT. z. B. 1863, die Evangelien 1869. Eine Ausgabe der sogenannten Ararat-Übersetzung, alt- und neuarmenisch, Konstantinopel 1850. Auch in Wien ist jetzt eine thätige Mechitharistendruckerei, die das NT. 1864 herausgab.

Ausgabe der ganzen Bibel von seiten der russischen Bibelanstalt Petersburg 1817. 4^o (korrigiert von Johannes, Erzbischof der russischen Armenier (in modernem west-armenischem Dialekt Smyrna 1853. 4^o. Konstant. 1857. 12^o. 1884. 4^o). Daß Reinhold Roß 1857 den Druck eines armenischen NT.s überwahte s. O. Weise in den Mitt. des Geschichts- und Altertumsforschenden Vereins zu Eisenberg. Zwölftes Heft (Leipz., Teubner 1897). Scriverer zählt 17, Gregory mehr als 60 armenische Hdsf. zum NT. auf, darunter ist der cod. 222 von Schamiadzin vom Jahr 989, der in einem alten Eisenbeinband steckt (saeculi tertii vel quarti: Gregory; fifth or sixth century: Scriverer) und durch die von Conybeare hinter Mc 16, 8 entdeckten zwei Worte „Ariston-Eritzou“ „vom Presbyter Arist(i)on“ uns vielleicht den Verfasser des längeren Marcus-Schlusses nennt (The Expositor, Oktob. 1893. 241—254. ThZ 1893, 23). Ob der von den armenischen Übersetzern benutzte neutestamentliche Text auf die Rezension des Euthalius zurückgeht, ist eine Frage, die Conybeare aufgeworfen hat (s. ThZ 1895, 11). Einzelne interessante Lesarten hat diese Übersetzung, die La Croze die Königin

der Übersetzungen nannte, uns erhalten, z. B. Jesus Barabbas Mt 27, 16. 17. Barbedräus (+ 1286) hat sie häufig zur Vergleichung mit der syrischen beigezogen, namentlich im Psalter z. B. zu 1, 1. 3. 6. 2, 1. 4, 7. 5, 2. 9 (hier auch, wie öfters die ägyptische) 10. 7. 18. 8, 5. 9, 12. Zu 16, 2 bemerkt er, der Armenier habe wie der Syrer: „Meine Güte ist von dir“ und hieraus sei klar, daß wenn die Armenier auch aus dem Griechischen übersetzten, sie doch ihre Exemplare mit dem Syrer verglichen hätten, mit dem sie an verschiedenen Stellen übereinstimmten (Lagarde, Praetermissa 113, 22). Eine unsern Anforderungen entsprechende neuere Ausgabe fehlt noch; daß zunächst die Apokryphen des A. und R.L.s erscheinen sollen, s. Bd 2, 70, 49. Lagarde brauchte für sie die Siegel α oder β d. i. haitanisch (β^m = Mkišarīs 1733), β^v (veneta 1860), β^o (Zobrab 1805), β^o (Osian), so im Specimen. (D. F. Friesehe †) Gb. Reste.

8. Englische Bibelübersetzungen.

Litteratur: Vgl. Philip Schaff, A companion to the Greek Testament and the English Version. 4th ed. revised, New-York 1896, pp. 298—494; Brooke Foss Westcott, A general view of the history of the English bible, London und Cambridge, 2d ed. 1872; William Fiddian Moulton, History of the English bible, London 1878; J. L. Rombert, A hand-book of the English versions of the bible, New-York und London 1888; J. F. Blunt, „English bible“, Encyclopaedia Britannica, vol. 8 (Ebinburgh 1878) pp. 381—390.

Sehen wir ab von den biblischen Dichtungen, die, größtenteils mit Unrecht dem Angelsachsen Caedmon (s. d. A.) zugeschrieben werden, und von der nicht weiter bekannten Übersetzung des Johannesevangeliums mit deren Ende Beda am 26. Mai 735 sein Leben schloß, — so scheinen die Psalmen zuerst übersetzt worden zu sein, Ps 1—50 in Prosa, die übrigen in Versen (Hrsg. von Benj. Thorpe, Oxonii 1835), aber nicht durch den im J. 709 gestorbenen Aldhelm, Bischof von Sherborn, noch von Alfred dem König (so Johannes Wichmann, Halle 1888), sondern durch einen Unbekannten, nach dem Jahre 778 (vgl. J. Douglas Bruce, Baltimore 1894), unter Benutzung des lateinischen, nicht des griechischen Textes, wie alle folgende bis auf Wyclif. Wahrscheinlich im 9. Jahrh. entstand die Übersetzung der Vier Evangelien (Hrsg. von Parter 1571; Marshall 1665; Benj. Thorpe, Da halgan godspel on englisc. The Anglo-Saxon version of the holy gospels, London 1842; Joseph Bosworth und George Waring, The Gothic and Anglo-Saxon gospels, 2d ed. London 1874), und im 9. und 10. Jahrh. die Interlinearglossen zu den Psalmen und zu den Evangelien (Psalterium Davidis Latino-Saxonicum vetus, London 1640; ähnlich „Vespasian“ - Eov.: J. Steenson, Anglo-Saxon and early English Psalter, London 1843—47, 2 Bde; Henry Sweet, The oldest English texts [Early Engl. texts soc. vol. 83], London 1885, pp. 183—420 [1. Hälfte des 9. Jahrh.]; Emil Wende, Überlieferung und Sprache der mittellengl. Version des Psalter und ihr Verhältnis zur lateinischen Vorlage, Breslau 1884; ähnliche Psalterglossen Cambridge Univ. libr. 296; Camb. Trinity College 35; British Mus. Arundel 60; King's Library 2 B. 5, Cotton. Vitellius E. 18 und Tiberius C. 6; Oxford Bodleian, Junius 27; Lambeth 427; Salisbury Cathedral 141; Vier Evangelien: G. Steenson und G. Waring, The Lindisfarne and Rushworth gospels, 4 Bde, Durham und London 1854 bis 1865; Karl Wilh. Bouterwek, Die vier Eov. in alt-northumbriſcher Sprache. Aus der jetzt zum erstenmale vollständig gedruckten Interlinearglosse in St. Cuthberts Evangelienbuche hergestellt, Gütersloh 1857; Walter W. Skeat, The gospel according to Matthew . . . Cambridge 1887 [so], Wt 1871, Lt 1871, Jo 1878; Albert S. Cook, A glossary of the old Northumbrian gospels. Halle 1894). Aelfric übersetzte 997 bis 998 den Pentateuch und Josua (s. Bd 2 S. 223, 55). Es ist nicht nötig, die Perilopen-Homilien des Augustiners Ormin vom 12. oder 13. Jahrh., das Ormulum, oder die Psalmenübersetzung von William de Eborham, Bifar von Chart = Sutton bei Leeds in der Grafschaft Kent, etwa 1325 (vielleicht ist eine Überarbeitung dieser Übersetzung zu finden in der Hb.: Dublin, Trinity College A. 44, früher H. 32, die John Hyde laut Angabe des Abschreibers besaß und vielleicht selbst anfertigte), oder den Psalmenkommentar (nebst Übersetzung) des Richard Rolle aus Hampole bei Doncaster in der Grafschaft York, geschrieben etwa im J. 1330 (S. R. Bramley, The psalter . . . by Richard Rolle of Hampole edited from MSS, Oxford 1884; Heinrich Ribben-dorff, Studien über Richard Rolle von Hampole, Magdeburg 1888) näher zu betrachten.

Die Sprache entwickelte sich, die Gedanken ebenfalls, und John Wyclif, geb. 1324, † 1384, trat mannhaft für die reine Wahrheit auf und entschloß sich die Bibel dem Volke zu geben. Unter dem Beistand seines Schülers Nicolas von Hereford scheint er die ganze Bibel übersetzt zu haben, und nach seiner Verleherung und Vertreibung aus Oxford im J. 1382, zog er sich nach Lutterworth zurück und revidierte alles aufs sorgfältigste; auch revidierte sein Schüler John Purvey, wie es scheint, einiges im N. T. und sorgte für die Verbreitung des Buches nach Wyclifs Tode (The New Testament in English, translated by John Wycliffe circa 1380, now first printed from a contemporary MS . . . printed at Chiswick by Charles Wittingham for William Pickering, London 1848; Josiah Forshall and Frederic Madden, The holy bible . . . in the earliest English versions made . . . by John Wycliffe, Oxford 1850. 4 Bde [gibt eine Liste von 170 Hdbf.]; ten Brint, Gesch. d. Engl. Litt. Bd 2 [v. Alois Brandl, Straßburg 1893], S. 5—32, bes. 27; A. Richter, „Das Wycliffesche Evangelium Johannis im 500. Bde der Tauchnitz Collection of British authors, die Wycliffesche Bibelübersetzung und das Verhältnis der ersteren zu der letzteren“, Progr. des Gymnasiums zu Wesel, 30. Aug. 1862). Diese erste englische Bibel, überhaupt die erste Bibel in einer modernen Sprache, fand eine günstige Aufnahme beim Volke, wurde aber anderthalb Jahrhunderte lang von den Priestern und von dem Adel verfehlet und unterdrückt. Auch lange nach der Erfindung des Buchdruckes konnte niemand an die Drucklegung dieser Übersetzung denken und sie ist schließlich erst im Jahre 1731 durch J. Lewis, und das aus litterarischen Gründen im Drucke erschienen (wieder abgedruckt durch H. S. Baber, London 1810 und durch Bagster, London 1841; über die Ausg. von 1848 s. oben).

William Tyndale (so schrieb er den Namen; geb. etwa 1483, in Oxford etwa 1504—1511 Lehrer und Privatgelehrter; in Hamburg 1524, verfolgt von Stadt zu Stadt; verhaftet 1535; gefangen in Vilvoorde bei Bruxelles; erwürgt und verbrannt 6. Okt. 1536) übersetzte zum ersten Male das N. T. ins Englische aus dem Urtext und druckte zuerst Mt und Mc irgenwo auf dem Festlande im J. 1524. 1525, dann das ganze N. T. in Quarto, teilweise in Köln bei Peter Quentel vor 1526, teilweise, wie es scheint, in Worms (bei Peter Schöffer?), in 3000 Exemplaren, und in Oktav in Köln bei Schöffer in 3000 Exemplaren. Beide Ausgaben waren in England vorhanden etwa März 1526 (The first printed English New Testament translated by William Tyndale. Photolithographed . . . edited by Edward Arber, London 1871; The first New Testament printed in the English language . . . by William Tyndale. Reproduced in facsimile . . . by Francis Fry, Bristol 1862; James Loring Cheney, The sources of Tyndale's New Testament, Halle 1883, bes. S. 39. 40; Sopp, Wilhelm, Orthographie und Aussprache der ersten neuenglischen Bibelübersetzung von William Tyndale, Marburg 1889). Die Hierarchie stürzte sich darauf. Die erste öffentliche Verbrennung der Bände scheint Herbst 1526 stattgefunden zu haben. Warham, Erzbischof von Canterbury, meinte, Mai 1527, seine Agenten hätten sämtliche Exemplare aller drei Bände aufgekauft. Im J. 1528 kamen die Leser des N. T. an die Reihe für die Feuerprobe. Den Pentateuch veröffentlichte Tyndale am 17. Januar 1530 in Marburg, Josua im J. 1531. William Roze, Georg Joze (nachher ein bitterer Feind), Miles Coverdale, John Rogers und Frith waren unter den Freunden, die von Zeit zu Zeit mit Tyndale gearbeitet haben. Myles Coverdale vollendete in Antwerpen, 4. Okt. 1535, den Druck seiner Übersetzung der ganzen Bibel „out of Douche (Zürich) 1524—1529, auch Luther) and Latyn (Vulgata)“, unter Benutzung von Tyndales Arbeit; diese war die erste vollständige Bibel auf Englisch; hierin stehen die nichtkanonischen BB. des N. T. in einem Anhang für sich, betitelt Hagiographa. Im J. 1537 erschien als buchhändlerische Spekulation der Buchdrucker des Königs (vielleicht aber größtenteils wirklich in Antwerpen gedruckt) die „Matthew“-Bibel, die John Rogers alias Matthew in Antwerpen teils aus Tyndale, teils aus Coverdale zusammengestellt hatte, und im Jahre 1540, die „Laverner“-Bibel, eine Überarbeitung der Matthew-Bibel durch Richard Laverner. Die „Große“ oder „Great“-Bibel entstand unter Mithilfe von Cromwell, Earl of Essex, Thomas Cranmer und Thomas More nebst einer Kommission von Prälaten und Gelehrten, und wurde gedruckt mit Coverdale als Leiter zum Teil in Paris, bis der Inquisitor-General am 17. Dez. 1538 arg eingriff, dann in London, wo der Band April 1539 vollendet wurde; die 2. Ausg. 1540 trug das Vermerk: „apoynted to the vse of the churches“; das Psalter aus dieser Bibel bleibt noch heute im Gebetbuch der englischen Kirche. William Wittingham veröffentlichte in Genf im

J. 1557 ein englisches N., mit der Versabteilung aus Stephanus 1551; die Übersetzung war vielfach corrigiert. Im J. 1558 fing Coverdale in Genf eine neue Bibel an, lehrte aber schon 1559 nach England zurück, und Wittingham, Anthony Gilby und Thomas Sampson setzten die Arbeit eifrig fort, so daß die schöne kleine Ausgabe April 1560 fertig gedruckt war, die „Geneva-Bible“. Der Erzbischof Parter veranstaltete im J. 1563 mit elf anderen Bischöfen und vier geringeren Würdenträgern eine Revision der Ausgabe von 1539, die dann am 5. Okt. 1568 fertig war, als „Bishops-Bible“, kaum aber besonders beliebt wurde, da man in den Kirchen größtenteils die Bibel von 1539 brauchte, und in den Häusern die Genfer Bibel.

Die katholischen Flüchtlinge, denn die Zeit hatte alles umgekehrt, veröffentlichten in Rheims im J. 1582 ein englisches N. (vgl. Gregory Martin . . . A discoverie of the manifold corruptions of the holy scriptures by the heretikes of our daies, Rhemes 1582; William Fulke, A defense of the sincere and true translations of the holie scriptures . . . against the manifold cavils . . . of Gregorie Martin, London 1583 [wieder hrsg. von Charles Henry Hartshorne, Cambridge 1843]), dem im J. 1610 das N. folgte.

Auf Anregung John Reynolds, des Präses vom Corpus Christi Collegium in Oxford, wurde 1604 eine Kommission von sechs Gruppen, jede von neun Gelehrten (je zwei in Westminster, Oxford und Cambridge; wirklich nahmen nur siebenundvierzig teil an der Arbeit), durch Jakob I. eingesetzt, um die Bischofs-Bibel zu revidieren, zu welchem Zwecke die peinlichsten Vorschriften abgefaßt wurden. Nach Jahren der Arbeit, (andere sagen, die Arbeit habe wirklich nur 1607 angefangen und nur zweieinhalb Jahre gedauert), wobei einige Stücke vierzehn oder gar siebzehn Mal bearbeitet wurden, erschien die Ausgabe (um viele Exemplare rasch herzustellen) in zwei gleichzeitig gesetzten und gedruckten Folianten; in demselben Jahre erschien eine Duodez-Ausgabe, wovon nur ein Exemplar bekannt sein soll (Venox Bibliothek, New-York City). Diese Ausgabe hieß dann „the authorized version“ (sie scheint aber nie autorisiert worden zu sein) oder „King James' version“ und der Titel trug die Inschrift: „Appointed to be read in the churches“ (vorgeschrieben zum Vorlesen in den Kirchen). Die Übersetzung war sehr gut, klar, schön, vollständig. Natürlich wurde sie, wie alles neue, anfangs und lange derb angefeindet, aber allmählich drang sie durch und im J. 1661 wurden die Episteln und Evangelien im englischen Gebetbuch nach dieser Übersetzung umgeändert. Eine kritische Ausgabe dieser Übersetzung vom J. 1614 lieferte F. S. Scrivener, The Cambridge paragraph bible of the authorized English version . . . Cambridge 1873, worin er viele Abdrude verglich, nebst den Revisionen des Dr. Paris im Jahre 1762, des Dr. Blayney im J. 1769, und der American Bible Society im J. 1867; leider bietet Scrivener nicht den genauen Text von 1611, auch nicht von 1613.

Einzelne Übersetzungen durch Gelehrte oder durch kirchliche Gemeinschaften herausgegeben, brauchen hier nicht behandelt zu werden (vgl. Schaff, wie oben S. 366. 367). Am 10. Februar 1870, auf Antrag des Bischofs von Winchester, Samuel Wilberforce, beschloß die Konvokation von Canterbury eine Revision der „Authorized Version“ ins Auge zu fassen (vgl. zur Geschichte und zur Literatur dieser Revision, Schaff, wie oben, S. 371—494). Gegen siebenunddreißig Gelehrte wurden aufgefodert, das N. zu bearbeiten, und etwa neunundzwanzig das N., obschon die Zahl der zu irgend einer Zeit wirklich thätigen geringer war. Wenigstens fünf religiöse Gemeinschaften außer der englischen Staatskirche nahmen daran teil. In ähnlicher Weise arbeiteten in Amerika zwei Gruppen von Gelehrten aus neun verschiedenen religiösen Gemeinschaften und die Arbeiten wurden hin und her übers Meer ausgetauscht. Der griechische Text des N. (The Greek Testament with the readings adopted by the revisers of the authorized version, Oxford 1881) wurde gründlich durchgenommen (wäre das nur gesehen bei der Revision der deutschen Bibel!) und auf Grund davon die Übersetzung gemacht, mit der Übersetzung von 1611 verglichen, und bis ins kleinste geschliffen und gefeilt. Die revidierte Bibel wurde am 17. Mai 1881 in England und am 20. Mai 1881 in Amerika veröffentlicht und es scheinen im ersten Jahre drei Millionen Exemplare verkauft worden zu sein. Die Aufnahme besonders in England war zuerst, wie zu erwarten, nicht besonders freundlich. Ein sehr kleiner Bruchteil war unwillig, weil zu wenig geändert worden war, aber die große Masse reagierte gegen die Abänderung der allgewöhnten Sätze und fand in dem einen oder anderen Gelehrten einen Stützpunkt. Konservative Gelehrte verurteilten die englische Bekleidung des auch von ihnen

gebilligten Urtextes, oder stießen sich gar an den neuen Lesarten in den Urtexten, da sie die gewöhnlichen Lesarten für heilig ansahen. Amerika hatte noch einen Grund mehr zur Unzufriedenheit, weil mancher Ausdruck, den die amerikanischen Gelehrten vorgezogen hatten, nur in der Appendix zu lesen war. Diese amerikanischen Gelehrten verpflichteten sich keine „neue“ Ausgabe vor dem Ende von vierzehn Jahren zu veranstalten. Die Zeit ist im Jahre 1896 voll geworden. Ich habe nicht gehört, ob die beabsichtigte amerikanische Ausgabe erfolgt ist. Aber die Jahre gehen vorüber und jedes Jahr gewinnt die Revision an Boden; sie macht raschere Fortschritte als seinerzeit die Revision von 1611.

- 10 [Spinnnamen: „Breeches“-Bibel = Genser-Bibel wegen Gen 2, 7: „They sowed fig-leaves together and made themselves breeches“ (schon früher bei Bickif); „Bug“-Bibel = eine Ausgabe der „Matthew“-Bibel vom J. 1551 wegen Ps 91, 5 „so that thou shalt not neede to be afrayed for any bygges (gleich dem heutigen „bogies“) by nighr“ (auch bei Coverdale und Taverner); „Wited“-Bibel ist vom J. 1631, weil „not“ im Gebrauchsverbot 15 fehlt in den Zehn Geboten, was dem Drucker 300 Pfd. St. oder 6000 Mk. gekostet hat (eine kleine Bibel vom Jahre 1653 läßt Paulus fragen: „Know ye not that the unrighteous shall inherit the kingdom of God?“); „Treatle“-Bibel, die Bischofs-Bibel von 1568, wegen Jer 8, 22: „Is there no tryacle in Hiliad?“; „Vinegar“-Bibel, gedruckt bei J. Baslett, Oxford 1717, wegen „vinegar“ statt „vineyard“ über der Spalte für Lc 20.]
- 20 **Caspar René Gregory.**

9. Finnische und lappische Bibelübersetzungen.

Quellen: The Bible of every Land; Nordisk Familjebok (Artikel: Bibelöfversättning); Brödröns Salmonsens Konversationsleksikon (Artikel: M. Agricola, Bibelöversättelser).

- 25 Nach allgemeinem europäischem Sprachgebrauch nennt man die Hauptmasse der Bewohner Finnlands, an Zahl ca. 2 Millionen, Finnen, und die Bewohner der nördlichsten Teile der skandinavischen Halbinsel, an Zahl ca. 30 000, Lappen. Hierbei ist aber zu bemerken, daß seit uralter Zeit die Lappen, von welchen die meisten im nördlichen Norwegen wohnen, in Norwegen Finnen genannt, und die von Finnland nach 30 (norwegisch) Finmarken eingewanderten Finnen Luänen genannt werden.

Die Finnen und die Lappen sind in Beziehung auf ihre Leibesgröße und zum Teil Lebensweise sehr ungleich. Ihre Sprachen aber sind sehr verwandt. Sie verhalten sich etwa wie Deutsch und Dänisch. Diese Sprachen haben mehrere Eigentümlichkeiten: keine Artikel, keinen Geschlechtsunterschied, sowohl Pronomina separata als 35 Pronomina suffixa, anstatt Präpositionen Postpositionen. Die finnische Sprache ist sehr wohlklingend. In der Lappischen werden viele Sibilanten gebraucht. Pronomina und Verba haben im Lappischen Dualisformen, im Finnischen aber nicht. Finnisch hat 15 Kasus, Lappisch 7.

Finnland (Finnisch: Suomi) wurde im 12. und 13. Jahrhundert nach und nach von den Schweden eingenommen und bekam also von Schweden her Staatsordnung, Christentum und Bildung. Bis 1809 war es eine schwedische Provinz. In diesem Jahre wurde es von Rußland erobert und als Großfürstentum mit Rußland vereinigt.

- Obgleich früher das Schwedische Finnlands Hauptsprache gewesen war, so bekam doch Finnland schon in der Reformationszeit finnische Kirchensprache. Ein junger Finne, 45 Michael Agricola († 1557 als Bischof in Abo), war nach Wittenberg gekommen, hatte Luther kennen gelernt und war dort Magister geworden. 1539 mit Empfehlung von Luther an König Gustav I. nach Hause zurückgekommen, fing er an, einige religiöse Bücher ins Finnische zu übersetzen. Nachdem er zuerst einige Teile der Bibel übersetzt hatte, erschien von ihm das N. T. zum erstenmal ins Finnische übersetzt 1548, die 50 Psalmen und einige der Propheten 1551—52. In der Vorrede zu den Psalmen finden sich Mitteilungen über die alten Götzen der Finnen. Im Jahr 1642 wurde die ganze Bibel zum erstenmal auch Finnisch in Stockholm von E. Peträus, M. Stadius, S. Hofman und G. Favorin herausgegeben. Neue Ausgaben kamen später heraus, 1683 bis 1685 von S. Florinus und 1758 von A. Lihelius. Eine neue Übersetzung von 65 Prof. A. V. Ingman erschien 1859.

Da die Lappen auf einem großen Territorium wohnen, nämlich in den Einöden im nördlichsten Teil der skandinavischen Halbinsel zwischen dem atlantischen Meer im Westen und dem weißen Meer im Osten, und da sie unter verschiedenen Regierungen stehen und ihre Sprache keine Litteratur zur Stütze gehabt hat, so ist die Sprache in 60 mehrere Dialekte gespalten. Nach der Volkszählung im J. 1890 wohnten in Norwegen

(besonders in den Ämtern Finnmarken und Tromsø) 20 786 Lappen, in Schweden 6846 (in Lapmarken), in Finnland 1140 und in Rußland auf der Halbinsel Kola wahrscheinlich etwa 2000. Die meisten Lappen stehen also unter der norwegischen Regierung, weniger unter der schwedischen und noch weniger unter der finnischen und unter der russischen.

Dem Namen nach bekamen die Lappen frühe im Mittelalter das Christentum; die christliche Erkenntnis aber war gering. Man hatte wohl in Norwegen gesucht, den Lappen bessere christliche Erleuchtung zu geben und die Überreste heidnischen Aberglaubens auszurotten. Besonders arbeitete der Drontheimische Bischof Eric Bredal († 1672) an dieser Sache, als er 1658—59 von seinem Bischofsitz nach Finnmarken 10 wegziehen mußte, weil die Schweden Drontheim eingenommen hatten. Von Thomas von Westen († 1727) wurde viel Arbeit für die Unterweisung der Lappen in den Jahren 1714—23 gethan. Mehrere christliche Bücher auf Lappisch wurden herausgegeben. Ein Seminarium lapponicum in Drontheim zur Ausbildung der Lehrer im Lappischen wurde errichtet. Aber die dänisch-norwegische Regierung handelte planlos, denn das 15 Seminarium lapponicum wurde 1774 aufgehoben. Einige Teile der Bibel waren übersezt und nach Kopenhagen geschickt, aber dort bei einer Feuersbrunst 1795 vertilgt.

Nachdem die norwegische Bibelgesellschaft im J. 1821 beschlossen hatte, eine Bibelübersetzung ins Lappische zu unternehmen, erbot sich 1822 Probst Kildahl mit Hilfe eines Volksschullehrers Gunderßen diese Arbeit in Angriff zu nehmen. Aber Kildahl 20 starb in demselben Jahre; die Arbeit wurde fortgesetzt von Gunderßen und nach 1824 auch von Pastor Stockfleth († 1866), nachdem er bei einem längeren Aufenthalt in Finnmarken sich mehr in die Sprache hatte vertiefen können. Die zwei ersten Evangelien wurden 1838 gedruckt und das ganze N. T. wurde 1840 und in neuer Auflage 1850 herausgegeben und abermals in revidierter Ausgabe 1874. Stockfleth übersezte 25 auch Teile der Bücher Mose (1840) und die Psalmen (1854). Später hat ein Lappe, Lars Hättä, das ganze N. T. übersezt und dies, revidiert von Prof. J. A. Friis († 1896) und später vom Seminarverwalter Quigstad in Tromsø, wurde 1875 fertig gedruckt. Alle Übersetzungen und andere in Norwegen auf Lappisch in diesem Jahrhundert und früher von Stockfleth und anderen verfaßte Bücher sind in dem finnmarkischen 30 Dialekt geschrieben.

Der Dialekt, welcher in schwedisch Lappmarken gebraucht wird, ist von dem finnmarkischen nicht wenig verschieden. In diesem Dialekt wurde in Stockholm 1648 von Johan Jonä Tornäus ein Handbuch herausgegeben, enthaltend die Sonntagsevangelien und Episteln, die Psalmen, Sprichwörter und Sirachs Buch. Das N. T., übersezt von 35 Per Fjellström wurde 1755 herausgegeben. Es kam in neuer Ausgabe gedruckt in Hernösand 1811 heraus, und dort erschien auch in demselben Jahr die ganze Bibel.

J. Belshcim.

10. Georgische (grusinische, iberische) Bibelübersetzungen.

Litt.: J. G. Eichhorn, Von der georgischen Bibelübersetzung, in: Allg. Bibl. 1 (1787) 40 153—169 Einl. § 318b; Holmes, praef. in Pent. 1798.; Kaulen² § 178; Gregory 3, 922; Scrivener⁴ 2, 156—159; A. A. Tsagareli, Nachrichten von den Denkmälern des georgischen Schriftentums (russ.), Petersburg 1—3. Heft 1886. 89. 94.

Nach der armenischen Tradition hat Mesrob auch für die von armenischer Kultur abhängigen Nachbarvölker, die Iberer oder Georgier oder Grusinier und die Albaner, 45 das Alphabet erfunden (s. Bd 2. 68, 3 und 3dmG 30 1876 S. 79) und die Übersetzung der Bibel ermöglicht. (Wer sind die Sauromaten, die neben den Armeniern und Styrthen von Theodoret unter denen aufgeführt werden, in deren Sprache das Hebräische zu seiner Zeit übersezt war?) Andere bezweifeln dies, setzen aber den Ursprung der Übersetzung auch in das 5. oder 6. Jahrhundert und nehmen für dieselbe griechische Grund- 50 lage an; doch ist streitig, wie weit sie durch die slavische beeinflusst wurde. Die Massabäerbücher seien von König Archil von Georgien aus dem Slavischen übersezt, die erste (und einzige?) 1743 in Moskau von dem Prinzen Wskhuscht veranstaltete Ausgabe (557 Bl. Fol., in Kirchenschrift) nach der slavischen Bibel gestaltet (1723 bei Gregory 922 scheint Druckfehler, ebenso 1742 bei Kaulen² 175, Schenz 465). It has 55 never been reprinted sagt Scrivener² 2, 157; Gregory erwähnt Petersburger Ausgaben (ob bloß des N. T.s?) von 1816 und 1818 in gewöhnlicher Schrift; aus der ersten entnahm Petermann Pauli epistula ad Philemonem speciminis loco ad fidem versionum orientalium veterum una cum earum textu originali Graece edita (Berl.

1844). S. C. Malan benutzte sie 1862 für The Gospel according to S. John translated from the eleven oldest versions except the Latin (London). Frz. C. Alter, Über georgianische Litteratur, Wien 1798, gab S. 26—117 Varianten aus derselben. Eichhorns Bericht ist von Stephanus Autandil georgisch geschrieben, von Paulus Leoni 1780 ins Italienische übersetzt, durch Adler ihm zugekommen. Nach H. Sch. d. r. d. t. s. Anzeiger von Tsagarelis Arbeit (VCS 1895, 37) giebt auch diese noch kein festes Bild von der Geschichte dieser Übersetzung und ihrem Verhältnis zur Bibel von 1743. Aus der Athosbibl. Nr. 1 vom Jahr 978 hat T. das Hohelied mit den Varianten der Moskauer Bibel abgedruckt. Ein Psalter vom Sinai, wo, wie im Kreuzkloster in Jerusalem, viele iberische Hss., sei aus dem 7.—8. Jahrhundert; Evangelienbücher, die Vatrdzge ins 5.—6. Jahrhundert setze, seien jünger.

(D. F. Frijsche †) Gb. Refle.

11. Hebräische Übersetzungen des Neuen Testaments.

Hier ist nicht zu nennen die von der alten Tradition bezeugte hebräische Urschrift des Matthäusevangeliums, aber auch nicht das Evangelium secundum Hebraeos, obwohl dies aller Voraussicht nach auf den griechischen Evangelien beruhte und als ein Übersetzungswerk bezeichnet werden kann; denn es war nach dem Zeugnis des Hieronymus (Adv. Pel. 3, 1) „chaldaico quidem syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum“, d. h. es war in der Syrien und Mesopotamien gemeinsamen aramäischen Sprache geschrieben, deren Dialekte Hieronymus nicht weiter geschieden hat (s. dazu meine Gram. des jüd. pal. Aram., 2 f.). Mit dem Verschwinden der historischen Ausläufer der jüdischen Urgemeinden Palästinas scheint auch die für sie anzunehmende Litteratur in hebräischer oder aramäischer Sprache spurlos verschwunden zu sein.

Sehr verschiedenen Zwecken haben die gegenwärtig existierenden hebräischen Übersetzungen des N. T. ihren Ursprung zu verdanken. Mit Uebersetzung einzelner bloßer Versuche sind folgende Arbeiten von größerer Bedeutung zu nennen:

I. Übersetzungen von Juden.

a) Evangelium Matthaei in lingua hebr. cum vers. lat. atque annotationibus Sebastiani Münsteri. Erste Ausg. Basel 1537, zweite Ausg. Paris 1541, dritte Ausg. (mit Beigabe des Hebräerbriefs hebr. und lat.) Basel 1557. Nach dem Vorwort vom Herausgeber handschriftlich vorgefunden und nur ergänzt.

b) Evangelium hebr. Matthaei recens e Judaeorum penetralibus erutum cum interpret. lat., herausgeg. von Jean du Tillet und Jean Mercier, Paris 1555. Dies entstammt der Evangelienübersetzung von Schemot Schaprut vom J. 1385, welche einen Teil seines gegen das Christentum gerichteten Eben böchan bildete, s. A. Herbst, Die von Sebastian Münster und Jean du Tillet herausgegebenen hebr. Übersetzungen des Evangeliums Matthäi, Göttingen 1879. Das in der Bibliothek des Vatikans befindliche, alle vier Evangelien umfassende Manuskript eines ungläubigen Juden (MS. Orient. 100) ist vielleicht das vollständige Werk Schapruts.

c) Eine vollständige Übersetzung des N. T., teilweise von Ezechiel Rachi (nicht Rachi, so Delitzsch, Brief an die Römer 105 Anm. 1), gest. 1772, teilweise von einem aus Deutschland stammenden Gehilfen desselben, s. Delitzsch a. a. O. 22. 103—109; Schechter, Notes on Hebrew MSS. in Jew. Quart. Rev. VI 144 f.

II. Übersetzungen von Christen.

a) Das vollständige N. T. edierte in eigener hebräischer Übersetzung Elias Hutter (s. über ihn Allgem. deutsche Biographie XIII 475 f.) in seiner 12sprachigen und in der viersprachigen Ausgabe desselben (Nürnberg 1599 und 1602). Verbesserte Ausgabe der hebr. Übersetzung von G. Robertson, London 1661, des Anfangs derselben von R. Caddic, London 1798. [Elias Schabäus (gest. 1626) ließ einige neutestamentl. Bücher deutsch mit hebr. Lettern drucken, verfaßte aber keine hebr. Übersetzung (so R. U. Nylander), s. W. Horning, Magister Elias Schabäus (1892) 12.]

b) Die vier Evangelien erschienen, übersetzt von Joh. Baptista Zona (gest. 1668), zu Rom 1668.

c) Ungebrucht blieb eine hebräische Übersetzung des Matthäus von Joh. Kemper (Mose b. Aaron aus Kralau), gest. 1714, mit latein. Übertragung von Andr. Borelius, welche die Universitätsbibliothek von Upsala verwahrt, s. darüber R. U. Nylander, Ett unicum från Upsala bibliotek, Kyrklig Tidskrift I (1895) 231—235.

d) Von F. A. Christiani erschien 1676 zu Leipzig der Hebräerbrief, von Imm. Frommann das Evangelium des Lukas (bis 22, 14) 1735 zu Halle.

e) Die Londoner Gesellschaft für Judenmission veranstaltete 1813—17 eine Übersetzung des ganzen ATs, welche 1821 zum erstenmale vollständig erschien. Durchgreifende Revisionen hatten statt 1837/38 (A. W. Gaul, J. C. Reichardt, S. Hoga, W. S. Alexander) und 1857/63 (J. C. Reichardt, E. Margoliouth, Biesenhal), deren Resultat in den Ausgaben von 1840 und 1866 vorliegt, f. darüber F. Delitzsch, Brief an die Römer 21—38. Die Übersetzung hat den Vorzug leichter Verständlichkeit, während sprachliche Korrektheit und stilistische Eleganz ihr fehlen.

f) Das hebr. AT. der britischen und ausländ. Bibelgesellschaft, nach Vorarbeiten, 10 welche 1864 begannen, herausgegeben 1877 von Franz Delitzsch (gest. 1890) in Leipzig. Eine revidierte Ausgabe erschien 1885 (in Ottav), während die stereotypierte Ausgabe von 1881 (in 32^{mo}) bis 1889 fast unverändert öfter abgedruckt wurde. Die abschließende Gestalt erhielt das Werk nach nochmaliger durchgreifender Revision Del.s in der Ausgabe von 1892, nach dem Tode des Verf.s herausgegeben vom Unterzeichneten. 15 S. F. Delitzsch, The Hebrew New Testament, 1883, 12 Artikel im ThLB 1889 u. 1890; Eine Uebersetzungsarbeit von 52 Jahren, 1890; G. Dalman, Das hebr. AT. von Fr. Delitzsch in Hebraica IX 226—231, ThLB 1891, 289 ff.

g) Das hebr. AT. der trinitarischen Bibelgesellschaft, verfaßt 1876—1882 von Isaa! Galfinson (gest. 1883) im Dienst der Britischen Judenmissionsgesellschaft, zu Ende 20 geführt und herausgegeben 1885 von Chr. Ginsburg; f. John Dunlop, Memories of Gospel Triumphs (1894) 378—386. Revidierte Ausgaben von 1886 und 1894. Diese Übersetzung strebt nach alttestamentlicher Klassizität auf Kosten der Treue, während Delitzsch mit Annäherung einer dem Hebräischen der Mischna sich nähernden Sprachform eine sehr korrekte Wiedergabe des Originals erreicht. Gustaf Dalman. 25

12. Jüdisch-aramäische Übersetzungen (Targumim).

Die jüdisch-aramäischen Übersetzungen des ATs, welche in **RE** unter ihrer jüdischen Bezeichnung „Targumim“ in Bd 15 (1885) 365—377 von Volk behandelt worden waren, hier einzureihen, wird das natürlichste sein.

Litteratur: 1. Ueber die Targumim im allgemeinen zu vergleichen Hamburger, Real-30 Enc. II. Abt. 1167—95 „Targum“; Steinschneider, Encycl. Brit.³ 23, 62—65; Selvicus, de chaldaeis bibliorum paraphrasibus, Gießen 1612 (f. Lagarde, Mitt. 2, 164); daraus die Einleitungen ins Alte Testament; Eichhorn², 2, 1—123; Huzj, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 61—83; Gröner, Das Jahrb. des Heils (1838) I, 36—59; Fürst's Literaturblatt des Orients, 1840, Nr. 44—47; Franke!, Verhandlungen der . . . Orient-35 talisten 1844 (Lpz. 1845) S. 10—16; ders., Einiges zu den Targumim (Zfchr. f. die rel. Intereffen des Judenthums 3, 1846, S. 110—120); Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel III (1857), S. 61 ff. 551 ff.; Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums (1857), S. 162—167; Langen, Das Judentum in Palästina (1866), S. 70—72, 209—218, 268 ff. 418 ff.; Röhlke, Die älteste Literatur (1868) 40 S. 255—262; Schürer, GdBZ II, 380, I, 115—121; Straß, Einleitung in das AT, München 1895, § 84; Weber, System der altsynagogalen palästinschen Theologie = Lehren des Talmud (Leipz. 1880), S. XI—XIX; (2. Aufl. 1897 unter d. T. Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S. XVI—XXIV); Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. Wien 1873; Kaufsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen S. 12 f.; Gust. Dalman, 45 Grammatik des jüdisch-palästinschen Aramäisch nach den Zibomen des palästinschen Talmud und Midrasch, des Onkelostargum (cod. Socini 84) und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch. Leipzig, Hinrichs 1894; derselbe, Aramäische Dialektproben Lesestücke zur Grammatik des jüdisch-palästinschen Aramäisch zumeist nach Handschriften des Britischen Museums mit Wörterverzeichnis, ebend. 1896; ders., Kurzgefaßtes Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch 50 für Targum, Talmud und Midrasch, mit Totalisation der Targumischen Wörter nach jüdarabischen Handschriften. Frankfurt a. M., J. Kauffmann (Hef. 1 angefübrigt). Kleines Spezialwörterbuch: Elias Levita († 1549), Meturgeman, Töny 1541; vgl. Vacher ZdmG 43. 1889. 226—230. 269; Job. Buxtorf 1639/40, neu von B. Fischer, Leipz. 1869—75; J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Theil des rabbinischen Schrift- 55 thums. Leipzig, Baumgärtner 1867/68. 2 Bde. Noch unvollendet ist M. Jastrow, great Dictionary of the Targumim, the Talmud Babil and Jerushalmi, and the Midrashic Literature, London and New-York 1886 ff. (bis jetzt 6 Parts bis 7^{me}). Ältere Grammatiken von Fürst 1835, Winer 1824. 42., (von Fischer 82). Ueber ältere Ausgaben der verschiedenen Targume vgl. Le Long-Masch, Bibl. sac. P. II, Vol. 1; Steinschneider, Catal. 60 libr. hebr. in bibl. Bodleiana Nr. 1075 ff.; J. P. Petermann, Brevis linguae chald.

gramm. etc. S. 83 ff. Louis Hausdorff, Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen. Sonder-Abdruck aus: „Monatsf. f. G. u. B. d. Judenthums“, 38. Jahrg., Heft 5, 6 und 7. Breslau, Schottländer 37 S.

1. Ursprung und Benennung. Wie auf griechisch-ägyptischem Boden eine
 5 Übertragung des Gesetzes und der andern h. Schriften in die Landessprache notwendig wurde, so wurde es auch in Palästina, als das Hebräische mehr und mehr vom Aramäischen verdrängt wurde, Bedürfnis die Verlesung des Gesetzes und der prophetischen Abschnitte durch eine sie begleitende Übersetzung der Gemeinde verständlich zu erhalten. Ob man in Neh 8, 8 (שִׁירָה in b Meg 3^a = שִׁירָה) eine erste Spur dieser Sitte zu
 10 finden hat, ist fraglich. Über die späteren Vorschriften für den Metzurgeman (daher: Traugemund, Dragoman), der wohl in der Regel dazu fest angestellt war, s. Junz, Schürer: beim Gesetz nach einem Vers, bei den Propheten nach 3 Versen. Über das entsprechende kirchliche Amt des εομνηρευτης in christlichen Gemeinden mit sprachlich gemischter Bevölkerung s. Harnack, über den Ursprung des Vektorats κ. II 2, 5.
 15 Anfangs geschah diese Übertragung sicher nur mündlich, und im Gottesdienst sollte auch später noch keine Handschrift verwendet werden, wie denn noch Origenes und Hieronymus kein Targum erwähnen, doch wird ein geschriebenes Targum zu Hiob schon zur Zeit des ersten Gamaliel genannt (b Sabb. 115^a). Falls Mt 27, 46; Mc 15, 34 die aramäische Fassung von Ps 22, 1 die ursprüngliche ist (vgl. dazu Lagarde, Mitt. 1, 116, 4, 18; Schreiner ZATW 6, 215), beweist der Kreuzesruf Jesu, daß dem Volk die Psalmen damals aramäisch geläufig waren; auch Eph 4, 8 berührt sich mit dem Targum von Ps 68, 4 näher als mit dem massoretischen Text. Ohne genügende Stütze sind Böhls Annahmen. Lagarde nimmt an, daß schon einzelne Teile der LXX nicht auf den massoretischen Text sondern auf ein Targum zurückgehen (Übersicht 46, 76^r). — Über die
 25 Etymologie des Wortes s. Lagarde Mitt. 2, 177 (nicht 17: Brodelmann L. S. 412), der meturgeman für ein indoeuropäisches Fremdwort hielt, Friedr. Delitzsch (hebrew language 50 und Assyri. Hdbch. 612, 713), der assyrisch ragamu sprechen, targamanu Sprecher vergleicht, Jensen ZfAssyr. 6, 55. In neuerer Zeit scheint es in Deutschland Sitte zu werden, nicht mehr das Targum, sondern der Targum zu sagen, als ob man
 30 ein semitisches Wort sächlicher Bedeutung, zu dem man kein bestimmtes deutsches Wort ergänzt, nicht besser als Neutrum beliebe; vgl. το σαββατον, το πασχα, der Sabbath (sc. Tag), das Passa (sc. Fest). Doch vgl. der Talmud.

2. Zahl. Zu allen alttestamentlichen Büchern außer Daniel und Esra-Nehemia sind uns Targume erhalten (zur Frage, ob die aramäischen Teile der genannten Bücher
 35 nicht Bruchstücke ihrer Targume seien, s. die Kommentare über dieselben), zum Teil mehrere, nämlich

1. zum Pentateuch a) das sogenannte Targum des Onkelos.
 b) das Targum Jeruschalmi I, früher auch Targum Jonathan oder Pseudojonathan genannt,
 40 c) das Targum Jeruschalmi II, oder Fragmententargum (über Jeruschalmi III, s. u.);
2. zu den Propheten d) das Targum des Jonathan ben Uzziel,
 e) Bruchstücke eines zweiten Targums;
3. zu den Hagiographen; zum Buch Esther deren zwei.
 45 Besser gruppiert man nach dem Dialekt, in dem sie abgefaßt sind.

3. Die Sprache der Targume. Die Targume gehören sämtlich zu demjenigen semitischen Sprachzweig, der in der Überschrift (nicht notwendig „Glosse“) von Da 2, 4
 5 אֲרָמַיִשׁ oder אֲרָמַיִתָּה aramäisch heißt, s. Opperts assyr. Gr. 1860. 68; Nestle, Marginalien 39. Durch Hieronymus war dafür lange Zeit die Bezeichnung chaldäisch üblich geworden, während die LXX genau die *διαλεκτος χaldaικη* und *χaldaϊου* von *συριοι*
 60 unterscheiden, wie sie Dan 2, 4 dies אֲרָמַיִתָּה wieder giebt; vgl. auch Josephus ant. I, 6, 4 *Aramaïois*, *ovs Ellhnes Συροvs προσαγορευοναι*, Pappyr, Glinders-Petrie II, p. 23 (III. Jahrh. v. Chr.) *Απολλωνιον . . . παρευδημον ος και συριοι Ιουδαας καλεται*; Lagarde, proph. chald. p. XLIII. Am besten braucht man syrisch
 65 für das christliche Aramäisch. Das jüdische Aramäisch zerfällt nach den Untersuchungen Dalmons in 4 verschiedene Formen: 1. das judäische, 2. das galiläische, 3. das babylonische Aramäisch, 4. ein aus palästinisch und babylonisch gemischtes Aramäisch; ägyptisches Aramäisch zu unterscheiden reichen unsere Quellen nicht hin.

In jüdischem Aramäisch ist das Targum des Onkelos und das Prophetentargum des Jonathan geschrieben, gemischten Sprachtypus zeigen die Targume der Haglographen und die jerusalemischen Targume. Über das T. der Proverbien s. S. 109, 57 ff. Bei der sprachlichen Beurteilung dieser Texte ist aber zu beachten, daß sie nicht gesprochenes Aramäisch bieten, sondern, namentlich im Onkelos, eine möglichst genaue aramäische Nachbildung eines hebräischen Originals; es liegt also daselbe Verhältnis vor, wie beispielsweise beim griechischen Sprach zwischen dem Text des Buches und seinem Prolog. Zweitens ist die bisherige Vokalisierung der jerusalemischen Targume zum Pentateuch wertlos und irreführend; nur die supralineare Punctuation der südarabischen Handschriften zu befolgen (s. darüber Merx, Landauer, Dalman, Barnstein und Z. 61—106, 10). Endlich haben wir vom Text der Targume auch 1897 noch nicht die editionem novam ad codicum mss. fidem emendatam, die Lagarde in seiner Erstlingschrift von 1847 versprach. Eine solche wäre um so nötiger, da der Text der Targume nicht die stereotype Form erhalten hat, wie der massoretische. Was man bisher in gutem Glauben als das oder den Targum citierte, ist nur die Lesart einer einzelnen Hs., im besten Fall einer Rezension, die sich zum ursprünglichen Text, selbst beim Onkelos, nur verhält wie der von Lagarde herausgegebene Lucian zur echten Septuaginta (Mitt. 2, 181). Nicht nur in orthographischen oder auch grammatikalischen Punkten (z. B. in der Verwendung des st. cstr., Ersatz durch ?) sondern auch in inhaltlich wichtigen Lesarten („exegetischen Varianten“) unterscheiden sich die Handschriften der bisher in Europa allein bekannten Rezension nicht bloß von einander viel mehr als man bisher annahm, sondern vollends groß ist ihr Unterschied von den südarabischen Handschriften, von denen bis jetzt durch Merx, Kautsch, Barnstein, Dalman nur Proben gedruckt sind. Über die Verschiedenheit der Zeugen der tibetensischen Redaktion s. z. B. L. Teschen (das Targum zu den Psalmen, Bismar 1896), der, alles was nur die Grammatik und das Lexikon angeht ausschließend, aus 3 Druckausgaben 45 Seiten mit Varianten füllt, indem z. B. in Ps 8, 9 der eine Zeuge רִיבִּוּרִי liest, der andere רִבִּוּרִי , der dritte רִבִּוּרִי , daneben zwei רִבִּוּרִי , der dritte רִבִּוּרִי . Für Threni lag dem Unterzeichneten eine handschriftliche Kollation der 5 Handschriften Berlin Kennic. 150, Hamburg R. 162, London Dr. 1476. 2375. 2377 vor; darnach fehlten beispielsweise in den Londoner Hss. in 2, 20 verglichen mit Lagardes Druck 2 + 2 + 1 + 3 + 1 + 11 Worte. Was ist nun der Text des Targums? Die folgenden Ausführungen gründen sich auf die bisherigen Drucke.

a) Das Targum des Onkelos. Ueber Onkelos: G. B. Winer, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica (Lips. 1820); S. D. Luzzatto, Philoxenus (פִּלֹּקֶנּוֹס) sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione, dissertatio critica in qua veteris paraphrastae a textu hebraico crebrae deflexiones in XXXII classes distribuuntur. Editio S. D. Luzzatto. Editio II. in qua CMLX emendationes adjunctae sunt. Cracoviae, 1895 (Vien. 1830); Levy, Ueber Onkelos und seine Übers. des Pentateuch (in Geigers Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. V, 1844, S. 175—198, Forts. in Fürst's Literaturblatt des Orients 1845, S. 337 ff. 354 ff.); Anger, De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila Graeco veteris testamenti interprete, 2 Partt., Lips. 1846, 4^o; W. Friedmann, Onkelos und Akylas, Wien, Wippe 1896; Schönfelder, Onkelos und Peshitto, Studien über das Alter des Onkeloschen Targums, München 1869; Raybaum, Die Anthropomorphien u. Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim mit bes. Berücksichtigung der Ausdrücke Memra, Jekara und Schechintza (Breslau 1870); W. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Targumim JpTh 1891, 262—280, 430—458; Abr. Geiger, Das nach Onkelos benannte babyl. Targum zum Pentateuch (Jüd. Zeitschr. 9, 1871, S. 85—104); A. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos (Lpz. 1877) (s. Barth Jdm 30, 188—195, Kautsch ThLZ 1877, 137—139); S. Landauer, Die Massorah zum Onkelos, auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet. Amsterdam, 1896. X. 157; Sal. Singer, Onkelos und das Verhältnis seines Targums zur Palacha (Frankfurt a. M. 1881); Berliner, Das Targum Onkelos, herausgegeben und erläutert, 1. Thl. Text nach Editio Sabioneta (!) vom Jahr 1557, 2. Thl. Noten, Einleitung und Register, Berlin 1884; vgl. ThLZ 9 (1884), Nr. 17, N[achbete] UEB 1884, Nr. 39; Lagarde, GgA 1886, 22 = Mitt. 2, 163—182.

Ausgaben: Erster Druck: Bologna 1482 Fol., mit dem hebr. Text u. Raschis Kommentar; dann öfter im 15. u. 16. Jahrh., am besten Sabbioneta 1557, danach Berliner 1884 (s. o.); nach Hs. in der Complutensens, den Bibeln Daniels von Bomberghe 1517 (1518), 26. 47—49; daraus in den drei großen Polyglotten und bei Buxtorf 1619. — Etüde aus T. D. nach Hs. in J. Johans Chaldäischer Christomathie (1800); A. Merx, Chrestomathia Targumica (Porta linguarum orientalium VIII) 1888; dazu Landauer, Studien zu Merx, Chr. T. in JpThy-

- riologie 1888, 263—292; Gust. Dalman, Aramäische Dialektproben, 1896 (S. 6—9 Targum zum Pentateuch). — Zur Textkritik: E. Kauffsch, Mitteilung über eine alte Hdf. des Targum Onkelos (codex Socii Nr. 84) Halle'sches Osterprogramm. 1893. 4°; Henry Barnstein, The targum of Onkelos to Genesis [...] a critical enquiry into the value of the text exhibited by Yemen MSS. compared with that of the European recension together with some specimen chapters of the oriental text. London, Nutt 1896 (Gen 17. 26. 31. 41). Vgl. darüber Kauffsch *ThZ* 1896, 22; Ad. Metz, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume (Berh. des 5. intern. Orient. Congr. II, 1. 142—188; Johannes Bugtorfs des Vaters Targumcommentar Babylonia *JwTh* 1887, 280—299. 462—471. 1888.
- 41—48. — Uebersetzungen: Engl. von J. B. Etheridge, The Targum of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the fragments of Jerusalem Targum: from the Chaldaee. London 1862. 65. 2 vols. Eine lat. gab sich Paul Jagus: Thargum i. e. paraphrasis Onkoli chaldaica in sacra biblia ex chaldaeo in latinum fidelissime versa additis in singula fere capita succinctis additionibus. Tom. I. Pentateuchus 15 Argent. 1546. Kl. Fol. Deutsche Uebersetzungsproben aus den Targumen zum ganzen AT. in Winter-Wünsche, Die jüd. Litteratur seit Abschluß des Kanons, Trier. Bd I. 1894.

Ein Targum zum Pentateuch wird an mehreren talmudischen Stellen auf die Gehilfen Esras zurückgeführt, an anderen wird ein *סוּפְרָאן* — was bedeutet der Name? *Ανωλας*? — als Schüler und Freund des älteren Gamaliel genannt, an einer einzigen mündlich formuliert habe. Die parallele Stelle der jerusalemischen Megilla zeigt, daß hier eine Verwechslung mit dem griechischen Bibelübersetzer Aquila vorliegt, daher sollte man die Bezeichnung Targum des Onkelos, die es im Drude erstmals in der Bombergischen Bibel von 1517 bekommen hat, ganz aufgeben und nur vom jüdischen Pentateuchtargum reden. Nach Berliner wäre es schon im 2. christlichen Jahrhundert abgefaßt, nach Vold (PRC) hat es seine Schlupredation wohl nicht vor dem 4. Jahrh. erfahren, und zwar in babylonischen Schulen; doch läßt sich die auch von Rödelste (semitische Sprachen 1887. 32) angenommene entstehende babylonische Einwirkung nach Dalman S. 9 nicht sicher nachweisen.

- Der Text, den das Targum voraussetzt, ist wesentlich unser massoretischer; man vgl. wie selten in den kritischen Ausgaben, z. B. in Balls Genesis die Sigel T^o in Gegensatz zu M tritt. Und wo dies der Fall ist, finden sich häufig in den *ThZ*. Varianten; vgl. Barnstein S. 40 ff. zu 26, 22, 30, 15, 45, 17. Daß bei der Vergleichung der Charakter des Targums zu berücksichtigen und nicht sogleich auf eine abweichende Vorlage zu schließen ist, hat Vold (?) z. B. an Ex 14, 25, 34, 7, 32, 34; Le 7, 25 gezeigt. Das T. hat also für die eigentliche Textkritik mehr negative Bedeutung; sein Wert besteht darin, daß es der älteste Vertreter der jüdischen Exegese ist. Aus solcher ist es nicht bloß geschichtlich interessant, sondern bietet zumal bei dunkeln Stellen und Ausdrücken eine noch heute wertvolle Stütze, aber nicht überall, z. B. nicht Gen 3, 15 *קַיִן* mit LXX = *τηγεν*, 4, 7, 41, 43, namentlich nicht bei poetischen Stücken, die es mehr umschreibt, als übersetzt. Messianisch bedeutet ist Gen 49, 10. Nu 24, 17. Dunkle hebr. Wörter werden unverändert herübergenommen, dagegen Eigennamen gedeutet (Sinear — Babel, Ismaeliten — Araber), bildliche Ausdrücke umschrieben Gen 3, 15 Fersé und Kopf: Anfang und Ende, 49, 25 *סוּפְרָאן* = Vater und Mutter. Größere Abschweifungen und Zusätze finden sich namentlich in Stücken wie Gen 49, Nu 24, Dt 32, 33, dagegen ist Ex 15 ziemlich wörtlich übersetzt. Ob die größere Freiheit von haggadischen Zusätzen (verglichen mit den übrigen Targumen) das Ältere und Ursprüngliche oder Folge späterer Reinigung des Textes sei, ist streitig. Gegen Cornill, der die freiere Haltung für älter hält, verweist Dalman mit Recht auf Aquila. Wie die anderen Targume vermeidet auch dieses Anthropomorphismen, indem es das Subjekt Gott je nach dem Zusammenhang durch *אֱלֹהִים*, *יְהוָה* oder *אֲרַמְיָהוּ* ersetzt, oder für die Handlung, die Gott beigelegt wird, würdiger scheinende Verba (Ex 32, 12, 16, 3, 15, 8) oder statt der aktiven die passive Konstruktion wählt. Auch die Patriarchen rüden in möglichst gutes Licht Gen 20, 13, 27, 13, 48, 22. Wenn in unsern Texten eine doppelte Tradition vertreten ist, z. B. Gen 22, 13 die Lesart *וְהָיָה* und *וְהָיָה*, so kann dies von späteren Glossen kommen, aber auch schon ursprünglich zur Wahl gestellt sein (Frantel, Monatschrift 78—80). Daß das Targ. später wie der hebr. Text Gegenstand gelehrter massoretischer Bearbeitung geworden ist, hat nach Luzzatto vor allem A. Berliner gezeigt, der 1877 die erste vollständige Ausgabe dieser Massora veranstaltete; neuestens Landauer, f. S. 105, 50. Wenn diese z. B. zu Gen 12, 2 hervorhebt, daß *בְּיָמֵי אֲבֹתָיו* in den 2 ersten Büchern des Pentateuchs durch *בְּיָמֵי אֲבֹתָיו*, in den beiden

legten durch ܐܘܪܝܢܐ überseht sei, und andere lexikalische Zusammenstellungen giebt, so entschädigt dies nicht für den Mangel einer targumischen Kontordanz, der bei der Schaffung der neuesten Bibelfordanz (Mandelkern) leider nicht befrachtet wurde.

b. Prophetentargum: Ueber Jonathan: Frankel. Zu dem Targum der Propheten (Breslau 1872); dazu Röldeke *GgA* 1872, 828—834; Geiger, *Jüd. Zeits.* 1872, 198—201; 5
 W. Bacher, *Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum*, nebst einem Anhang über das gegenseitige Verhältnis der pentateuch. Targumim in *JdmG* 28, S. 1—72; vgl. ebendas. 29, S. 157—164; 319—320; U. W. S. Pauli, *The Chaldaee Paraphrase on the prophet Isaiah* (London 1871); S. S. Levy, *Targum on Isaiah I. With commentary* London 1889. Erster Druck: Leiria 1494 mit hebr. Text und rabb. Kommentar; in Bomberg's erster Bibel 1517 (18); von de Lagarde 1872 nach dem codex Reuchlinianus: *Prophetæ chaldaice*; vgl. dazu G. Hoffmann *Academy* 3, 338—340; Th. Röldeke *QWB.* 1872, 1157—60; Lag. *Ritt* 2, 163; Baer - Delitzsch, *Liber Jeremiae* (1890) p. VI; A. Klostermann, *ThStKr* 1873, 731—767. Eine Kollation von Lagarde und Bomberg für Ezechiel bei Cornill, das Buch des Proph. *Ez* 1886, 110—136; ders., das Targum zu den Propheten I. (zu Jes, Jer und den Zwölfen) *ZatW* 7, 1887, 731—767; Etheridge *J. o. S.* 106, 10; Feinr. Weiss, die Peschitta zu Deuterosejaia und ihr Verhältnis zu *MT*, *LXX* und Targum. *Dlff.* Halle 1893; W. Gebel (Schönberger), *Die syrische Uebersetzung der zwölf Kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu . . . dem Targum*, Breslau 1887. 10

Das Targum, welches wir über die prophetæ priores et posteriores be- 20
 sitzen, wird dem Jonathan ben Uzziel zugeschrieben. Über seine Person vgl. *Baba bathr.* c. VIII f. 134 a (vgl. *Succa* f. 28 a): Tradunt Rabbini Nostrî: octoginta discipuli fuere Hilleli seniori, quorum triginta digni erant, super quos habita-
 ret Schechina, ut super Mosem praeceptorem nostrum p. m.; triginta au-
 tem digni propter quos sol consisteret, sicut propter Josuam filium Nun; 25
 viginti denique inter illos medii; maximus omnium fuit Jonathan, filius Uzielis etc. Von seiner Übersehtätigkeit redet Megilla f. 3a: Paraphrasin prophetarum scripsit J. f. U. ex ore Haggaei, Sachariae et Malachiae, tum com-
 mota est terra Israelis ad CCCC parasangas, egressa est filia vocis (כַּרְיִן) 30
 et dixit: Quis ille qui revelavit secreta mea filiis hominum? Constatit Jonathan 30
 filius Uzielis super pedes suos et dixit: Ego sum ille, qui revelavi secreta
 tua filiis hominum etc. Da der Babylonier R. Joseph nach talmudischem Zeugnis
 hervorragender Kenner der Targumtradition war, dessen Meinung über die Übersehtung
 einzelner Stellen sowohl des Pentateuchs als der Propheten gern gehört wurde, so hat
 man vermutet (Schürer, *GdVJ* I, 117; Buhl, *Ranon* 178), aber wie Dalman *S. 11* 35
 zeigt, mit Unrecht, daß dieser 333 gestorbene R. Joseph bar Chija, Vorstand der Aka-
 demie zu Ummebetha (s. über ihn Bacher, *Agada der Amoräer* 1878 101—107), ein
 altes von Jonathan, dem Schüler Hillels, stammendes Targum überarbeitet und re-
 digiert habe. Daß das Thora-Targum dem Verf. des Propheten-Targum vorgelegen
 habe, schließt man aus der Übereinstimmung von Ri 5, 26 mit 5 *Mos* 22, 5; 2 *Rg* 40
 14, 6 mit 5 *Mos* 24, 16; Jer 48, 45 und 46 mit 4 *Mos* 21, 28. 29. Um-
 gekehrt betrachtet Cornill die freiere Haltung des Prophetentargums als Kennzeichen
 höheren Alters. Eichhorn (Einleitung I, § 217) und Berthold (Einl. II S. 580 f.)
 haben aus der hier und da zu Tage tretenden Ungleichmäßigkeit in der Übersehtung
 auf verschiedene Verfasser geschlossen; Hävernid findet den Beweis für die Einheit des 45
 Targums darin, daß nicht nur Parallelstellen, wie Jes 36—39, vgl. 2 *Rg* 18, 13 ff.;
 Jes 2, 2—3, vgl. Mich 4, 1—3 wörtlich übereinstimmen, sondern auch in den histo-
 rischen Büchern schon die dichterischen Stücke (Ri 5; 2 Sa 23) mit reichen Zusätzen
 versehen sind, die oft wieder untereinander große Ähnlichkeit haben, vgl. Ri 5, 8 mit
 Jes 10, 4; 2 Sa 23, 4 mit Jes 30, 26. Auch von Frankel (zu dem Targ. der 50
 Propheten S. 37 ff.) wird die Einheit des Targums behauptet.

Die Übersehtung ist mehr paraphrastisch und weniger einfach als die des Onkelos.
 Schon zu den historischen Büchern macht das Targum oft den Ausleger (vgl. Ri 5, 24.
 26. 31; 11, 39; 1 Sa 2, 1—10; 15, 23; 17, 8; 28, 16; 2 Sa 14, 11 x.; 1 *Rg* 5,
 13 x.; 2 *Rg* 4, 1 x.); zu den Propheten, bei welchen die freiere Handhabung des 55
 Textes wegen ihrer dunkleren Sprache und ihren auf Israels Zukunft bedeutenden Inhalts
 statthaft, ja geboten schien, geht diese zu wirklicher Haggada werdende Auslegung fast unun-
 terbrochen fort. Vgl. Jes 12, 3; 33, 22; 52, 7; 62, 10; Jer 10, 11 (wo selbst der aramäische
 Vers erläutert wird; doch vgl. Lagarde 3. St. p. XXXIV); 12, 5; Ez 11, 16; Kap. 16; Ho
 3, 2; Am 8, 5; Mi 6, 4; Hab 3; Sach 12, 11. Vgl. Junz a. a. O. S. 63 Note b. Vehrreich 60

sind die eingewebten jüdischen Meinungen jener Zeit und die theologischen Vorstellungen, bei welchen man sich mit besonderer Vorliebe an das Buch Daniel angeschlossen. Dahin gehört die Deutung Stern Gottes durch Volk Gottes (Jes 14, 3; vgl. Da 8, 10; 2 Mat 9, 10); die Anwendung der Stelle Da 12, 1 bei Jes 4, 2; Jes 10, 32 bringt er eine die Erzählung Daniels Kap. 3 nachahmende Legende bei, welche dann spätere Targumisten wiederholen (vgl. Targ. 1 Mos 11, 28; 16, 5; 2 Chr 28, 3); bei Jes. 22, 14; 65, 15 hat er die Lehre vom zweiten Tode eingewebt; Jes 30, 35 erwähnt er die Gehenna; besonders aber gehört dahin seine Messiaslehre, die er häufig auch in nichtmessianische Stellen einträgt, die aber bei ihm noch sehr einfach 10 erscheint und der neutestamentlichen Auffassung bisweilen nahe steht (Jes 42, 1 ff.; Mt 12, 17 ff.; anders dagegen die LXX); doch auch anderwärts abweichend (Sach 12, 10). Er erkennt die Beziehung der Stelle Jes 53 auf den Messias an und nimmt einen leidenden und büßenden Messias an, erlaubt sich jedoch auch hier wie anderwärts (Mich 5, 1) vielfache Verdrehungen. Vgl. auch Junz a. a. O. S. 332. Manches jedoch mag von 15 der Hand eines späteren Interpolators in den Text eingetragen sein. Junz (S. 63 Note c) rechnet hierher alles Feindselige gegen z. B. 1 Sa 2, 5; Jes 31, 9; Ez 39, 16; die Erwähnung des Armillus (Romulus) u. dgl. Von Zusätzen im Texte des Jonathan spricht schon Raschi zu Ez 47, 19. Daß solche vorliegen, beweisen besonders die doppelten Übersetzungen, deren dieses Targum viele aufzuweisen hat.

20 c) Vor dem Targum zu den Hagiographen sind die sogenannten Jerusalemschen Targume zum Pentateuch einzureihen, die nach Dalman 21 gemischten Sprachtypus aufweisen, neben solchem, was dem galliläischen Aramäisch eigentümlich ist, Berührungen mit der Sprache des Onkelos und mit der des babylonischen Talmuds. Schon dies weist auf Abhängigkeit von Onkelos und späteren Ursprung. Letzterer wird für ihre gegenwärtige Fassung vollends dadurch erwiesen, daß in dem einen zu Gen 21, 21 eine Frau 25 und Tochter Muhammeds mit Namen genannt sind. Diese Targume sind

1. T. Jeruschalmi I. zum Pentateuch, auch T. Jonathan oder T. Pseudo-jonathan genannt, weil man seit dem 14. Jahrhundert die Sigel יִרְיָ (= Jeruschalmi) falsch auflösend dasselbe dem Übersetzer der Propheten zuwies.

30 2. T. Jeruschalmi II. zum Pentateuch oder Fragmententargum, weil nur zu einzelnen Abschnitten erhalten, wahrscheinlich nie vollständig gewesen; nach den meisten älter als Jer. I. Nach BafFreund liegt beiden ein vollständiges jerusalemisches Targum zu Grunde, das selbst erst im 7. Jahrhundert oder noch später entstanden ist. Das Fragmententargum benutze späte exegetische Schriften, wie Midrasch Rabba, während 35 man bisher annahm, daß es von ihnen benützt werde, es sei einfach ein „Zusatz-targum zu Onkelos“, daher der fragmentarische Charakter. (Pseudo-)Jonathan, welcher auffällige Berührungspunkte mit sehr jungen Haggadawerten aufweise, sei wohl noch jünger als das 8. Jahrhundert.

Über Targum Jeruschalmi I. und II. zum Pentateuch: G. B. Winer, De Jonathanis in Pentat. paraphrasi chaldaica, Erlangen 1823; G. Petermann, De duabus Pentateuchi paraphrasis chaldaicis P. I. De indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur (Berlin 1829); Bär, Geist des Jeruschalmi (Pseudojonathan) in Frankels Monatschrift für Geschichte u. Wissensch. d. Judenth. 1851/52, S. 235—242; Seligsohn und Traub, Über den Geist der Übers. des Jon. ben Uziel zum Pentateuch u. die Abfassung des 45 in den Editionen dieser Übers. beigebrachten Targum Jeruschalmi ebenda 6. 1857, S. 69—114; 138—149; Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasisibus (Breslau 1858); S. Gronemann, Die Jonathanische Pentateuch-Übersetzung in ihrem Verhältnisse zur Salacha, Leipzig. 1879; J. B. Etheridge (s. S. 106, 10). Erste Ausgabe von Jeruschalmi I., Benedig 1591 (s. Dalman, Gr. S. 21. 340), von Jer. II. teilweise im Pentateuch von Lissabon 1491; 50 Bomberg 1517; Franc. Taylor, Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis e lingua chaldaica in latinam conversum, London 1649, 4°.

Diese Übersetzung hat den Sinn des Textes bei schwierigen Stellen vielfach nicht getroffen, Anthropomorphismen werden selbstverständlich vermieden, von den Vätern Israels wird möglichst rühmend geredet. Was zu poetischen Kapiteln wie Gen 49; 5 5 Mos 32 geboten wird, kann man nicht mehr Übersetzung heißen, um so bezeichnender sind die Ausschmückungen für den Geist des späteren Judentums.

Die Haggada dieses Targums (Frankel S. 103 f.) berührt sich mit der Mischna, den Talmuden, den übrigen exegetischen Werken, Mechilta, Sifra und Sifri. Einen Hauptteil der Paraphrase machen die legendenartigen Erzählungen aus, mit welchen 60 biblische Ereignisse, Charaktere, Israels Nationalgeschichte ausgeschmückt sind. Auch die

ethische Haggada, welche die sittliche Weltordnung, sowie besondere Morallehren in ihren Kreis zieht, findet sich hier. Die Handlungen der Frommen werden als nachahmungswert, die Strafe eines jeden Vergehens als warnendes Beispiel aufgestellt. Ebenso wendet sich die Paraphrase des Übersetzers religiösen und metaphysischen Begriffen zu. „Die Thora ist vor dem Weltanfang geschaffen, mit ihr das Eden zur Belohnung der Frommen, das Gehinnom für die Sünder. Die Qualen der Hölle sind mit wahrhaft glühender Phantasie geschildert. Das Jenseits selbst berührt der Übersetzer nur im allgemeinen. — Lebendig, wie sein Glaube an die glückliche Zukunft seines Volkes, sind des Paraphrasten messianische Hoffnungen. In jenem großen Tage des Gerichts wird sich das göttliche Geheimnis offenbaren (5 Mos 32, 39) und Vergeltung geübt werden an Israels Drängern. Erst nach großen Kämpfen, bei denen Gog eine Hauptrolle spielt, wird jener heißersehnte Messiasstag anbrechen“. Frankel S. 106. Auch eine ausgebildete Angelologie hat das Targum: einen besonderen Todesengel; neben den Engeln Michael, Gabriel, Uriel die Engel Sagnuggel, Schachafjai; siebzig Engel steigen mit Gott zur Befichtigung des Turmbaues zu Babel herab; Millionen verderbenbringender Engel ziehen mit Gott zu jener Unglücksnacht nach Ägypten. Senoch wird als Metatron in den Himmel versetzt; die Giganten (1 Mos 6, 4) werden namentlich genannt. Rhetorische oder poetische Digressionen finden sich, z. B. Gen 4, 8 ein Gespräch zwischen Cain und Abel, das Babel in seinem Dictionnaire s. v. Abel als „bösen Anfang der Religionsdisputen“ anführt (J. G. Meintel zur Stelle; Lag. Mitt. 2, 165); das Gebet Abrahams auf Moria; der Hymnus beim Tode Moses (5 Mos 34, 6); Parabeln 1 Mos 49, 4; 4 Mos 21, 34; 5 Mos 32, 50. „Auch der in der Haggada beliebte Versuch fehlt nicht; so 1 Mos 15, 12 die Deutung des וַיִּשְׁכַּח אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם auf die vier Reiche; 4 Mos 21, 24 die Auslegung und historisch begründete Deutung des Gebotes über die Opfertiere וְשַׂרְיָא דְּבֵרִי אֲנִי בְּיַד אֱלֹהִים; 4 Mos 6, 24 der Priestersegen.“ Frankel S. 107. Nicht minder wendet sich die Paraphrase der Halacha zu und zieht ihre Resultate in den Kreis ihrer Darstellung. Frankel S. 108. 109.

3. Noch von einem dritten jerusalemischen Targum zum Pentateuch sind einzelne Stellen aufgefunden; s. Dalman Gr. S. 22; Perles, Monatschrift 1876, 368; A. Epstein, Rev. des Ét. juives 1895, 44—51; Baskfreund 40 ff. 99; Dalman schlägt dafür den Namen Jeruschalmi III. vor. Ebenso

4. von einem Targum zu den Propheten, namentlich am Rande der von Lagarde herausgegebenen Reuchlin'schen Handschrift, doch auch an anderen Orten s. darüber W. Bacher, JdmG 28. 1874. 4—22. Dalman 22.

d) Die Angabe, daß Joseph der Blinde, um das J. 322 Vorsteher der Akademie zu Sora, Verfasser der Targume zu den Hagiographen sei, wird bereits von Autoren des 13. Jahrhunderts widerlegt, Junz a. a. O. 65. Dieselben sind vielmehr aus der Feder mehrerer Übersetzer geflossen und waren im Unterschiede von den Targumen zum Pentateuch und den Propheten „reine Privatarbeiten, an deren methodischer Gestaltung den Schulen nichts lag“. Es sind zu unterscheiden 1. Psalmen, 40 Sprüche, Hiob; 2. die 5 Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Esther, Koheleth); 3. Daniel, Chronik, Estra.

Über die Targume zu den Hagiographen: W. Bacher, das Targum zu den Psalmen, in Grätz Monatschrift 1872 S. 408—416. 462—473; derselbe, Das Targum zu Hiob, ebenda 1871 S. 208—223. 283 f.; Über die Targume zum Buch Esther: 45 J. Reiz, Das Targum scheni zu dem Buche Esther, Verhältnis des edierten Textes desselben zu dem eines handschriftlichen Codex ebenda 1876 S. 161/9. 276/84. 398/406; J. Reiz (!), Zur Textkritik des Targum scheni, ebenda. 1881 S. 473/477; U. Runk, Targum scheni zum Buch Esther nebst varias lectiones nach handschriftl. Quellen erläutert und mit einer literarhist. Einl. versehen (Berl. 1876); F. Cassel, Das Buch Esther I, Berlin 1878 (239—298 deutsche Übersetzung des zweiten Targ.); ders., Zweites Targum zum Buche Esther. Im vokalisierten Artzt mit sachlichen und sprachlichen Erläuterungen herausgegeben, Leipzig u. Berlin 1885 („Aus Litteratur und Geschichte“); S. Gelbhans, Das Targum scheni zum Buche Esther, Frankfurt. 1893; W. Rosenbergs u. R. Kohler, Das Targum zur Chronik, Weigers jüd. Zeitschr. 8. 1870. 72—80. 135—163. 263—978.

Erster Druck: zu Hiob, Psalmen, Sprüche und den Rollen: Bomberg 1517, wiederholt von Lagarde, Hagiographa chaldaica, 1873. Über das Targum zu den Sprüchen siehe J. A. Dathe, De ratione consensus versionis Chaldaicae et Syriacae proverbiorum Salomonis, Lipsiae 1764; Siegmund Maybaum, Über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer, Herz Archiv II 66—93; Th. Köldke, 60 Das Targum zu den Sprüchen von der Beschilta abhängig, ebenda 246—249; Baumgartner,

Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes, Leipzig 1890, 267—269; Herm. Vinkfuß, Die syrische Übersetzung der Proverbien textkritisch und in ihrem Verhältniß zu . . . dem Targum untersucht *Jat* B 14. 1894. 65—141. 161—222; Armin Abels, Die syrische Übersetzung der Klagelieder und ihr Verhältniß zu Targum und LXX, Gießen 5 *Diff.* 1896, 43 S.; A. Mandl, Die Peschitta zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniß zu LXX und Targum, *Diff.*, Leipzig 1892, 35 S.

Nach Dalman haben wir in sämtlichen Targumen zu den Hagiographen z. T. recht späte Kunstprodukte zu sehen, welche sich in ihrer sprachlichen Haltung an die älteren Targume anlehnen, auch ihre Herkunft gelegentlich durch Einmischung von Eigentümlichkeiten des Dialekts ihrer Heimat verraten, aber als sichere Grundlage für das Studium nicht zu verwerten sind. Das Targum zu den Sprüchen ist geradezu eine jüdische Bearbeitung des syrischen Peschitatextes. Das Targum zu den 5 Rollen ist nicht mehr eine Übersetzung, sondern ein haggadischer Kommentar, das zum Hohenlied eine Lobrede auf das jüdische Volk mit albernem Anachronismen. Daß es zum Buch 15 *Esther* nicht bloß ein Targum giebt sondern zwei oder noch mehr (*J. Catal. codd. Mss. bibl. Bodl. I p. 432, Eichhorn 437*), ist begreiflich.

Das Targum zu den Psalmen schließt sich in manchen Psalmen eng an den hebräischen Text an (vgl. *Pf. 1. 3. 5. 6. 8. 11. 13 u. a.*); in anderen hingegen betritt es die Jonathansche Bahn der Haggada (*Pf. 9. 18. 23. 49*). An vielen Stellen 20 folgen zwei, zuweilen drei Übersetzungen aufeinander, gewöhnlich mit der Bezeichnung *א. ד. i. d. i. א. ד. i. א. ד. i.* ein anderes Targum, angeführt. In dem *Cod. Erpenii* in Cambridge finden sich die Targume zu *Pf. 51* und *Pr* mit solchen Einschübseln als Randglossen versehen. Sie scheinen von da in den Text aufgenommen worden zu sein. So oft im Buch Hiob zwei solche Übersetzungen vereinigt sind, pflegt eine ziemlich 25 wörtliche voranzugehen und eine haggadische zu folgen. Vgl. z. B. *Hiob 14, 18: וברם גור של יתר וטניר נוסקם בן אחריה: ה' א' וברם לות דאחיש נאברהם דמתייל לטור רם נר ותקיס סלק איקר שנתה נסודם דדוא אחריה* veruntamen mons cadens desluet et petra transferatur de loco suo. Thargum aliud: Veruntamen Lot, qui separatus est ab Abraham, qui similis erat monti excelso, difluxit, 30 et fortis sustulit gloriam majestatis suae de Sodom, qui locus ejus erat; vgl. *14, 22; 15, 10. 20. 32; 24, 19. 20; 25, 2; 29, 15; 30, 4. 19 u. ö.* Das Targum zu den Psalmen hat nach *Bacher* gleichen Verf. mit dem Targum zu Hiob. Es ist wegen 108, 11, wo in handschriftlichem Text beide Hauptstücke des geteilten Weltreiches genannt werden, vor 476 verfaßt. Interessant ist die Erwähnung der Goldschrift 35 zu 45, 1.

Ein Targum zu den Büchern der Chronik wurde erstmals aus einer Erfurter Handschrift von Matthias Friedrich Beck (*Aug. Vind. 1680 u. 1683*) herausgegeben. Einen richtigeren und besonders im genealogischen Teile der Bücher der Chronik vollständigeren Text lieferte Willms aus einer Hdsf. der Cambridge Bibliothek: *Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum* ed. David Wilkins, Amstelod. 1715, 4^o. Eigentümlich ist diesem Targum seine Benennung von Targum Jeruschalmi I und II, welsch letzteres es zuweilen wörtlich aufschreibt, z. B. in der Völkertabelle des ersten Kapitels oder *ib. V. 51* (vgl. Targum Jer. II 1 *Mos 36, 39; Junz S. 80, Anm. b.*). Rosenbergs und Kohlers sehen die Grundlage 45 dieses Targums in das 4. Jahrhundert, den redaktionellen Abschluß der älteren in dem Erfurter Codex vorliegenden Rezension in die Mitte des 8., die des jüngeren im Cambridge Codex erhaltenen Textes in den Anfang des 9. Jahrh. n. Chr. Die Tendenz des Targums ist eine haggadische.

[Nachtrag: Die S. 104, 1 noch erwähnte Arbeit von Hausdorff läßt das Propheten- 50 targum Jonathans schon zwischen 10 und 20 n. Chr. entstehen und identifiziert den Bibelübersetzer Aquila und den Targumisten Onkelos mit dem Mann der Priscilla *AG 18, 2. 18; Rö 16, 3*, dessen Lebenslauf so angelegt wird: 20 n. Chr. Geburt, 40—42 Übertritt zum Judentum, 42—50 Besuch der Schule R. Gamaliels, 50—55 in Italien, Vorbereitung der griech. Bibelübers., 55—60 in Korinth und Ephesus 65 Vollenbung derselben, 60—75 Rückkehr und Aufenthalt in Palästina, 75—80 Vollenbung des aramäischen Pentateuchtargums. Eben so wenig Grund wie diese Annahme dürfte die andere haben, daß die Entstehung der griechisch-alexandrinischen Pentateuchübersetzung mit der Errichtung des Onias-Tempels in Leontopolis (S. 26 „Alexandrien“) zusammenhänge.] (Sold) *Gb. Reste.*

13. Keltische Bibelübersetzungen.

Litteratur: John Reid, Bibliotheca Scoto-Celtica, Glasgow 1832; The Scottish-Celtic Review, Nov. 1881, S. 150 ff.; Lewelyn, An histor. account of the British and Welsh versions and editions of the Bible, London 1768; W. Howlands, Llyfryddiaeth y Cymry, Ffianbloeß 1869 (S. 10—21; 41—50; 93—97); Revue Celtique 6, 382; 11, 180—190. 368. 5

In keinem der 6 keltischen Dialekte, die es zu Litteratursprachen gebracht haben und von denen Denkmäler aus dem Mittelalter erhalten sind, liegt eine Übersetzung sei es der ganzen Bibel oder einzelner Bücher und Gruppen von solchen aus der Zeit vor der Reformation vor.

Das Irische, dessen erhaltene litterarischen Denkmäler bis ins 8. Jahrhundert zurück 10 gehen, wurde in der Periode des Altirischen (8.—11. Jahrhundert) vielfach zu Kommentaren biblischer Bücher benutzt — erhalten ist ein ausführlicher Kommentar zu den paulinischen Briefen in einer Würzburger Hds. des 9. Jahrhunderts, ein Fragment eines Psalmenkommentars aus dem 8./9. Jahrhundert in zwei jüngeren Hdsf. —; auch apokryphe Schriften wie z. B. das Nicodemusevangelium u. a. wurden ins Irische übersezt 15 und sind in mittelirischen Hdsf. erhalten. Von dem Text der Bibel selbst jedoch liegen nur einzelne Verse und Gruppen von zusammenhängenden Versen (z. B. Mt 6, 9—13; 21, 1—14; 26. 27) in mehr oder weniger getreuer Übersetzung in den zahlreichen irischen Homilien vor, die in mittelirischen Hdsf. erhalten sind; jedoch fehlt noch eine Zusammenstellung dieser Citate, die es ermöglichte, den Umfang des biblischen Textes 20 in irischer Sprache aus vorreformatorischer Zeit zu überschauen. Nachdem bald nach Elisabeths Regierungsantritt die englische Kirche 1560 als Staatskirche in Irland eingeführt war, suchte der prot. Bischof Walsh von Ossory zuerst durch Übersetzung des Katechismus und der 39 Artikel der Hochkirche ins Irische (Dublin 1571) dem dringendsten Bedürfnis der neuen Lehre in Irland abzuhelpfen. Theils von Walsh theils von anderen 25 übersezt erschienen dann in den nächsten dreißig Jahren einzelne biblische Bücher des N.T. in neuirischer Sprache (so z. B. Mt 1595, Mc 1595, Lc 1595; Jo 1602, Acta apost. 1602), bis endlich Dublin 1603, von William D'Donnell protestantischem Erzbischof von Tuam übersezt, das ganze N. in irischer Sprache und mit irischen Typen gedruckt erschien. 1630 faßte Bischof Bebell von Kilmore den Entschluß mit 30 Unterstützung mehrerer Iren das ganze N. zu übersezen, doch hinderten ihn sein Tod (1642) und die vorangehenden Zeitwirren den Druck auszuführen. Da allmählich das 1603 in Dublin gedruckte N. sehr selten wurde, ließ der Engländer Bogle einen Neudruck desselben, London 1681, erscheinen und im Anschluß daran aus Bebell's Nachlaß dessen Übersetzung des N.T.s (London 1685) drucken. Diese Londoner Ausgabe der 35 irischen Bibel ist die Grundlage der zahlreichen Neudrucke dieses Jahrhunderts, die theils mit gewöhnlichen lat. Typen theils mit irischen Typen gedruckt sind, nachdem die Britische Bibelgesellschaft für den Neudruck von 1827 dem Text eine Revision hatte angedeihen lassen. Eine Neuübersetzung des N.T.s durch Dr. R. D'Rane in den heutigen Munsterdialekt erschien Dublin 1858. Den Versuch, die ganze Bibel nach der Vulgata 40 für die Katholiken ins Irische zu übersezen, machte der lathol. Erzbischof von Tuam, John Mac Hale. Doch ist nur der erste Band (Genesis to Josua. Tuam 1861) erschienen.

Das Gälische in den schottischen Hochlanden ist ein dem Irischen sehr nahestehendes Idiom, woraus sich erklärt, daß der schottische Geistliche Robert Kirke den Bedürfnissen 45 der protestantischen Hochländer glaubte vorderhand abhelfen zu können durch einen Abdruck von D'Donnells irischer Übersetzung des N.T.s mit lateinischen Lettern und Beigabe eines irisch-gälischen Glossars (London 1690). Derselbe hatte schon vorher (1684) in Edinburgh eine metrische Version der Psalmen in Gälisch erscheinen lassen, welcher 1659 eine von der Synode von Argyle veranlaßte metrische Bearbeitung der 50 ersten Psalmen in Gälisch vorausgegangen war und 1694 die Übersetzung des Restes folgte. Diese Psalmenbearbeitung der Synode von Argyle hat vielfach (1715. 1738 u. f. w.) Neudrucke erfahren, noch mehr die auf ihr fußenden Bearbeitungen von Mac Pharlain (1753), J. Smith (1787) und Rob (1807). Die 1709 in Edinburgh gegründete Society for promoting Christian Knowledge in Scotland unternahm es, den gälisch 55 redenden Hochländern die Bibel in einheimischem Idiom zu verschaffen; sie veröffentlichte (Edinburgh 1767) die von Dr. James Stuart, Pfarrer von Killin in Perthshire gemachte Übersetzung des N.T.s ins Gälische und ließ (Edinburgh 1783—1801) in vier Theilen eine Übersetzung des N.T.s folgen, von der Teil 1—3 durch John Stuart,

den Sohn des Übersetzers des N.T.s, und Teil 4 (die Propheten) durch John Smith übersetzt wurden. Da die gälischen Übersetzer mit der irischen Bibel von Jugend auf vertraut waren, ist es begreiflich, daß zahlreiche Irissen in ihren gälischen Text übergingen. Deren Ausmerzung ward in verschiedenen Revisionen versucht und der Streit hierüber mit großer Heftigkeit geführt. Die bemerkenswertesten dieser Revisionen sind die von 1826, die von einem größeren Komitee ausgeführt wurde, und die von 1860 und 1880, welche für die National Bible society von Dr. Mac Lauchlan und Clerf besorgt wurden.

Manx, d. h. der gälische Dialekt der Insel Man, hat keine alte Litteratur aufzuweisen. Die verbreitete Angabe, daß der Übersetzer des Book of Common Prayer ins Manx, der 1633 gestorbene Bischof Philipps von Man, auch die Bibel ins Manx übersetzt habe, entbehrt der Begründung. Auf Anregung der Londoner Society for promoting Christian Knowledge hatte der 1773 gestorbene Bischof von Man Dr. Hilbesley im Anfang der 60er Jahre die Bibel in einzelnen Teilen unter den Manx redenden Alerus der Insel Man behufs Übersetzung in dies gälische Idiom verteilt und beauftragte 1766 den Vorsteher der Grammar School von Douglas, Rev. Philip Moore, und dessen Schüler John Kelly mit der Revision, Verbesserung und Uniformierung der eingegangenen einzelnen Teile. Von 1770—1772 ward die gesamte Bibel in Manx für die genannte Gesellschaft unter Aufsicht von J. Kelly in Whitehaven gedruckt. Alle späteren Drucke, sei es der ganzen Bibel oder des neuen Testaments, sind Abbrüde dieser Editio princeps.

Ins Kymrische, welches für den britanischen Zweig (Kymrisch, Kornisch, Bretonisch) des Inselkeltischen litterarisch fast dieselbe Bedeutung hat wie das Irische für den gälischen Zweig (Irisch, schottisch Gälisch, Manx) sind in vorreformatorischer Zeit schwerlich größere Teile der Bibel übersetzt worden. Erhalten sind uns in der Sprache des 13./14. Jahrhunderts in mehreren Hdsf. Prosaübersetzungen von Mt 26, 2—28, 7 (unter dem Titel Y Grogliith 'die Charfreitagslesung'), Lc 1, 26—38, Jo 1, 1—14 (mit Kommentar); in poetischer Bearbeitung, die dem in erster Hälfte des 14. Jahrhunderts blühenden Dafydd Ddu o Hiraddug zugeschrieben wird, liegen als Teile einer kymrischen Bearbeitung des Officium B. Mariae vor: der Gesang der 3 Männer im feurigen Ofen, der Lobgesang der Maria (Lc 1, 46—55) und des Zacharias (Lc 1, 68—79) sowie der Ps 8. 9. 24. 63. 67. 93. 100. 110. 113. 120—130. 132—134. 147—150. Das in einem Schreiben des Erzbischofs von Canterbury vom 14. Juli 1282 erwähnte ehrwürdige Evangelienbuch von St. Asaph ist sicher ein lateinisches Evangeliar gewesen wie das bekannte Book of St. Chad; die 5 Bücher Moses in älterer kymrischer Sprache, die Dr. Richard Davies, Bischof von St. Davids, nach seinem Briefe vom Jahre 1567 im Hause seines Onkels als werthloses Buch in seiner Knabenzeit (er wurde 1501 geboren) will gesehen haben, haben weiter keine Gewähr als die angebliche Erinnerung eines alten Mannes aus seiner Kindheit. Daß Thomas Newelghn um 1540 die Bibel auf Grund der englischen Übersetzung des W. Tyndall ins Kymrische übersetzt habe, beruht einzig und allein auf Angaben des im Anfang dieses Jahrhunderts lebenden unzuverlässigen Jolo Morganwg. Im Jahre 1562 beschloß das House of Commons, daß innerhalb eines Zeitraums von 4 Jahren die Bibel und das Book of Common Prayer sollten ins Kymrische übersetzt werden und machte die kymrischen Bischöfe (von Bangor, St. Asaph, Hereford, Llandaff, St. Davids) für die Ausführung verantwortlich. Die Folge war die Kymrische Übersetzung des N.T.s, die London 1567 erschien; der Herausgeber und auch Übersetzer des größten Theils war William Salesbury († 1570). Diese Übersetzung ist Caernarvon 1850 neugedruckt worden. Größere Teile des noch nicht übersetzten N.T.s brachte (London 1586) die kymrische Übersetzung des Book of Common Prayer. Nur zwei Jahre später (Lond. 1588) folgte die ganze Bibel in kymrischer Sprache, herausgegeben von dem späteren Bischof von St. Asaph, Dr. W. Morgan, der das N.T. selbst ganz neu übersetzte und Salesburys Übersetzung des N.T.s revidierte und verbesserte. Morgans († 1604) Nachfolger auf dem Stuhl von St. Asaph, Dr. Richard Parry, gab durch eine durchgehende Revision, die in vielen Stellen fast einer Neuübersetzung gleichkommt und die London 1620 erschien, der kymrischen Bibel die endgültige Form bis auf dem heutigen Tag. Die weiteren Drucke im 17. Jahrhundert, sei es der ganzen Bibel (1630. 1651. 1671. 1677. 1689. 1690), sei es des N.T.s allein (1647. 1672. 1678), sowie die Drucke des 18. Jahrhunderts und die zahlreichen Neudrucke der britischen Bibelgesellschaft in diesem Jahrhundert geben den Parry'schen Text mit geringen orthographischen Abweichungen.

Eine Zusammenstellung der Abweichungen der englischen Revised Version des N. S. von Barrys Text bietet J. D. Jones in *Y Testament newydd diwygiedig* (Dinbych 1892).

Das Kornische, das seit mehr als 100 Jahren ausgestorben ist, war offenbar bei der Einführung der Reformation in Cornwall schon soweit neben dem vordringenden dem Englisch zurückgetreten, daß ein Bedürfnis es als offizielle Sprache des protestantischen Gottesdienstes in Cornwall zu verwenden, nicht mehr vorhanden war. Es wurden daher auch weder die grundlegenden Werke der anglikanischen Kirche (Katechismus, 39 Artikel, Book of Common Prayer) noch die Bibel ins Kornische übersetzt. In einer Hds. eines kornischen Sprachforschers (Gwavas) aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist eine Übersetzung von Genesis 1 u. 3, Mt 4. 6, 9—13 u. 7, sowie der 10 Gebote erhalten.

Ins Bretonische übersetzt finden sich vor Beginn dieses Jahrhunderts nur kleine Stücke wie Vater unser, Zehn Gebote, Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lc 15, 11—32). Der britischen Bibelgesellschaft fällt das Verdienst zu, die Übersetzung der 15 Bibel in die neubretonische Schriftsprache, den Dialekt von Léon, veranlaßt zu haben. Sie gewann den bretonischen Grammatiker Le Gonidec, der ihr eine Übersetzung des N. und N. S. lieferte; erstere erschien Angoulême 1827. Da Le Gonidec als guter Katholik nur nach der Vulgata übersetzte, noch mehr aber, weil er von seinem puritanischen Standpunkt eine Sprache schrieb, die den sprachgeschichtlich ungebildeten Bretonen wenig verständlich war, so entsprach dieses bretonische N. ganz und gar nicht den Zwecken der Bibelgesellschaft; dieselbe sah daher von einem Neudruck sowie dem Druck des N. S. in Le Gonidecs Übersetzung ab und gewann den seit 1834 in der Bretagne wirkenden Baptistenmissionar John Jentins, der ihr eine neue Übersetzung des N. S. lieferte, die zuerst 1847 und dann in vielen Auflagen (auch Brest 1851. 1870) erschien. Le Gonidecs Übersetzung der ganzen Bibel, durch Troude und Millin revidiert, wurde in Saint-Brieuc 1866 veröffentlicht. Schon vorher war in Guingamp 1853 eine sogenannte katholische Übersetzung des N. S. erschienen. In London wurde ferner 1883 durch die Trinitarian Bible Society eine neue, durch den bretonischen protest. Geistlichen G. Ar Choat veranstaltete Übersetzung des N. S. im Dialekt von Tréguier gedruckt, der 1889 die ganze Bibel folgte. Erwähnt sei noch die Übersetzung der Psalmen (Paris 1873), sowie die zu sprachlichen Zwecken durch C. Terrien im Auftrage von Lucian Bonaparte veranstaltete Übersetzung des Matthäusevangeliums in den Dialekt von Vannes (Lundagn 1857). G. Zimmer.

14. Litauische und lettische Bibelübersetzungen.

1. Litauische (vgl. L. J. Rhesa, Geschichte der litthauischen Bibel, Königsberg 1886). Ein Vorläufer der Bibelübersetzung für die protestantischen Litauer war die Übertragung der Sonntags- und Festtagsevangelien und -episteln durch Barthol. Willent (Königsberg 1579) aus dem Lutherischen Text (neu ediert, mit den Varianten der 2. Ausgabe durch Lazarus Sengstod, von Bechtel in „Litauische und lettische Drucke des 16. Jahrhunderts“, herausgegeben von Bezzenberger, 3. Heft, Göttingen 1882). Der erste Bibelübersetzer im weiteren Sinne war Joh. Bretken (in litauischer Namensform Bretkunas), gestorben 1602 oder 1603, Prediger in Labiau, dann in Königsberg. Er übersetzte von 1579—90 die ganze Bibel. Die in der Universitätsbibliothek zu Königsberg befindliche Handschrift, Autograph Bretkens, ist genau beschrieben von Bezzenberger (Beiträge zur Geschichte der litauischen Sprache, Göttingen 1877, S. VI fg.). Zu Grunde liegt Luthers Übersetzung, doch hat Bretken, wie Randglossen und einzelne Wendungen zeigen, den hebräischen Text, die Septuaginta und die Vulgata gelegentlich benutzt. Der geplante Druck kam nicht zustande. Allerdings erschien der Walter (Königsb. 1625), auf dem Titel bezeichnet als zum ersten Mal ins Litauische übersetzt von Bretken; der Herausgeber, Joh. Rhesa, hat aber dessen Text stark verändert.

Die litauischen Reformierten waren, unterstützt namentlich von Boguslaw Radziwill (1620—70) im 17. Jahrhundert ebenfalls um eine Bibelübersetzung bemüht. Da der Druck im Lande nicht möglich war, wurde von der Synode in Riejdan 1657 Samuel Boguslaw Chylnski nach England geschickt, um mit dort zu gewinnender Unterstützung die Bibel dort drucken zu lassen. Die sehr verwickelten Verhältnisse bei diesem Unternehmen sind genau untersucht von H. Reinhold, Die sogen. Chylnskische Bibelübersetzung (Mittheilungen der litauischen literarischen Gesellschaft Bd 4, Heft 2, S. 105),

und Die Bibelübersetzung von S. B. Chylinski, (ebenda Heft 3, S. 209, Heidelberg 1895 und 1896), wo auch die weitere Litteratur über den Gegenstand zu finden ist. Die Untersuchungen ergeben: der Wilnaer Synode lag 1663 das **NI.** bis zu den Psalmen gedruckt vor; der Druck hatte in England bis 1662 stattgefunden; weitere Teile lagen handschriftlich vor, entweder die ganze Bibel oder wenigstens das **NI.** Der Druck ist nicht weiter gediehen. Zugleich hat Reinhold den Zweifel beseitigt, daß Chylinski wirklich der Übersetzer gewesen sei, und nachgewiesen, daß nicht, wie angenommen war, seine Bibel eine Bearbeitung der Brettenischen ist, sondern durchaus selbstständig; daß aber der Übersetzer die polnische Danziger Bibel zu Grunde gelegt hat. Von diesem Bibeldruck sind nur drei, nicht vollständige Exemplare bekannt: in der Bibliothek der geistlichen Katholischen Akademie in Petersburg, im britischen Museum, auf der kgl. Bibliothek in Berlin.

Für die Lutheraner erschien erst 1701 (Königsberg, 4^o) die Übersetzung des **NI.s** (auf dem Titel: „zum ersten Mal in die litauische Sprache übersezt“). Übersetzer war Samuel Bythner, Senior der evangelischen Gemeinden im Großherzogtum Litauen. Bestimmt war dies **NI.** für die Litauer sowohl Preußens wie Großlitauens; da man aber fand, daß der „großlitauische“ Dialekt von dem „preußisch-litauischen“ im Gebrauch mancher Worte verschieden sei, fügte der damit beauftragte Pfarrer Schustehrus die dem preußisch-litauischen Dialekt geläufigen Worte an den betreffenden Stellen in Klammern hinzu, so daß die Ausgabe gewissermaßen glossiert ist (vgl. Bezzenberger a. a. O. S. 9 fg.). Ein Neudruck dieses **NI.s** ist die Ausgabe Berlin 1866 (Tromisch & Sohn). Manche Wendungen machen es wahrscheinlich, daß die polnische Danziger Bibel für die litauische Übersetzung mit benutzt ist. Unabhängig von Brettens Handschrift wie von dem **NI.** von 1701 (wenigstens tritt eine Abhängigkeit nicht deutlich zu Tage) ist das **NI.** von 1727 (Königsberg, mit deutschem Paralleltext), übersetzt von mehreren Geistlichen; den größten Anteil daran hatte Phil. Ruhig. Hier liegt Luthers Text zu Grunde. In derselben Weise, von einer größeren Anzahl Geistlicher (unter ihnen namentlich Ruhig und Mielde), auf Grund von Luthers Bibel (nach Rhesa a. a. O. S. 44 der von 1545) und mit genauem Anschluß an deren Ausdrucksweise wurde auch das **NI.** übersetzt; nur die Psalmen sind (nach Rhesa) dem von Bretten abhängigen Walter von 1625 entnommen. So erschien denn die ganze Bibel (Königsberg 1735), deren **NI.** so gut wie unverändert das von 1727 wiedergiebt. Die zweite Ausgabe (Königsberg 1755) hat sachlich kaum nennenswerte Änderungen, dagegen orthographische und grammatische Verbesserungen. Das Bedürfnis nach einer neuen Bibelausgabe trat im Anfang des 19. Jahrhunderts ein und sie wurde mit Unterstützung der britischen Bibelgesellschaft ins Werk gesetzt. Bei der Gelegenheit wurde von einer Anzahl Geistlicher eine Revision des Textes in Bezug auf den litauischen Ausdruck vorgenommen, namentlich aber von L. J. Rhesa die Übersetzung an dem hebräischen und griechischen Grundtext geprüft. Das Verfahren beschreibt dieser a. a. O. S. 55: „Der aus Luthers Version ursprünglich geflossene Text ist mit dem hebräischen und griechischen Urtext des **A.** und **NI.s** genau verglichen worden. Wo eine Abweichung von dem Deutschen ein notwendiges Erfordernis war, sind die gründlichsten Kommentare alter und neuer Schriftausleger zuvor geprüft und nur bei völlig entschiedenen Stellen hin und her Berichtigungen (mit Beistimmung der Mitarbeiter) angebracht“. Dazu ist, um den Ausdruck litauischer zu machen, die Brettenische Handschrift zu Rate gezogen (vgl. über diese Revision Rhesa, Philologisch-kritische Bemerkungen zur litthauischen Bibel, Königsb. 1816). Rhesa gab dann eine neue Ausgabe dieser Bibel heraus (Tilsit 1824), in deren Vorrede „Anmerkungen zur litthauischen Bibel“, 2. Tl. (Königsberg 1824) angefündigt werden. Von den weiteren Drucken der Bibel sei hier nur noch erwähnt die Ausgabe von 1865 (Halle, Cansteinsche Bibeldruckerei), deren **NI.** Friedrich Kurtschat revidiert und sprachlich verbessert hat.

Für die Katholischen Litauer übersezte Jos. Arnulf Giedraitis (poln. Giedrojc), Bischof von Samogitien, das **NI.** nach der Vulgata (Wilna 1816).

2. Lettische Bibel. Der älteste lettische Druck, das „Enchiridion“ (Königsberg 1586—87; in späteren Ausgaben auch Vademecum und Handbuch betitelt), enthält unter andern Schriften zum Kirchengebrauch auch die Sonn- und Festtagsperitopen für die evangelischen Letten (in späteren Ausgaben vermehrt durch Teile des **NI.s**). Die erste lettische Bibel, übersetzt von Ernst Glüd (Pastor, dann Probst zu Marienburg) und Christ. Barth. Witten (Pastor zu Lennwarden) in einem Zeitraum von 9 Jahren, 60 erschien in Riga 1685—89. Die zweite Ausgabe (Königsberg 1739), im Verein mit

andern Geistlichen besorgt vom Generalsuperintendenten Jak. Benj. Fischer giebt mit geringen Änderungen denselben Text, und dieser blieb so bis zu der eingehenden sprachlichen und sachlichen Emendation durch A. Bielenstein (diese Bibel erschien Mitau 1877). Vgl. Napierky, Chronologischer Conspect der lettischen Literatur, im Magazin der lettisch-literarischen Gesellschaft, Bd 3 (1831); Bielenstein, Zum 300 jährigen Jubiläum 5 der lettischen Literatur (Riga 1886). Letstien.

15. Magyarische Bibelübersetzungen.

Franz Balogh, „A magyar protestáns Egyháztör tnelem részletei“ (Magy. protestantische Kirchengeschichte). Debrecin 1872; die Seiten 161—183 bilden einen besonderen Abschnitt: „a magyar biblia történelme (Geschichte der magy. Bibel); Broughton, „Gisto-¹⁰ ritches Lexikon über Religion“ ins Magyarische übersetzt von Samuel Mindögenti I. Bd, Komorn 1792; Theodore Dufa „The Karoli Bible of Hungary in The Bible Society Monthly Reporter, 1892, Nr. 48; Franz Balogh, Ujabb lépések a magyar biblia ügyében“ (Weitere Schritte in Sachen der magy. Bibel), „Debreczeni Prot. Lap.“ (Debreciner prot. Zeitg.) Nr. 30 und 31, 1886; Wolfgang Sjöös, „A Károlyi Biblia revisioja“ (Revision der Bibel¹⁵ Károlyis) in Nr. 15, 1896 des „Protestáns egyházi és iskolai lap“ (der prot. Kirchen- und Schulzeitung), Budapest; Peter Bob, „a szent biblia Historiája“ (Geschichte der heiligen Bibel), Hermannstadt 1748; E. Budai, „Propaedeutumata Theologiae Christianae“, Debrecin 1817; „A magyar biblia történelme“ (Geschichte der magy. Bibel), Feuilletonartikel in Nr 204, 1872 des großen Tageblattes „a Hon“ (das Vaterland), Pest.²⁰

Wie sonstwo, so ist auch in Ungarn die Übertragung der Bibel in die Sprache der Nation und die Gestaltung derselben zu einem Buche des Volkes ein Verdienst der Reformation.

I. Unter den Protestanten war es Johann Erdösi (Sohnwester), der zuerst auf dem Gebiete der Bibelübersetzung thätig war. Seine Studien machte er in Wittenberg²⁵ und zwar mit solchem Erfolg, daß Melancthon in der Lage war, ihn, als er in die Heimat zurückkehrte (7. Okt. 1537), in einem eigenhändig geschriebenen Briefe dem magyarischen Magnaten Thomas Nádasdi empfehlen zu können als einen Mann „reich an Wissen und Weisheit“. — Obgenannter Nádasdi errichtete dann auf seiner eigenen Besitzung in Uj-Sziget die erste magy.-protestantische Buchdruckerei, woselbst (1541) das³⁰ neue Testament, von Erdösi ins Magyarische übertragen, im Druck erschien. Die 2. Ausgabe erfolgte 1574 in Wien. — Seiner hohen sprachwissenschaftlichen Bildung zufolge wurde der Übersetzer 1544 als Professor an die Universität in Wien berufen, mußte aber bald (1551) dem Einflusse der Jesuiten weichen und seine Stelle aufgeben. Er kehrte in sein Vaterland zurück und ward 1552 Professor in Debrecin; 1558 Pfarrer³⁵ in Leutschau. Erst 1896 trat ein Ausschuß zusammen, der es sich zur Aufgabe machte, dem ersten protestantischen Bibelübersetzer an der Stätte seiner Geburt eine Ehren- und Gedenk-Säule zu errichten.

II. In ähnlicher Weise wirkte Kaspar Heltai, ein Schüler Melancthons (1543). Seit 1545 Pfarrer in Klausenburg trat er 1556 zur calvinischen Glaubensrichtung über.⁴⁰ Im Vereine mit seinen Kollegen im Amte (ihrer 4) übersetzte er das alte — mit Ausnahme einiger Bücher — und das neue Testament und gab es in den Jahren 1552 bis 1565 in Klausenburg heraus.

III. Peter Zuhász (Melius) studierte (1556) in Wittenberg; seit 1558 bis zu seinem Tode (1572) ref. Pfarrer in Debrecin, übertrug er die Bücher Sa, Ag und⁴⁵ Job und das N. T. ins Magyarische und gab sie 1565—1567 heraus. Leider hat sich kein einziges Exemplar seines N. T.s in Ungarn erhalten. Wäre es doch in irgend einer Bibliothek Europas aufzufinden!

IV. Thomas Felegyházi. Nach sechsjährigem Studium im Auslande (in Breslau, Frankfurt und Wittenberg) in die Heimat zurückgekehrt, wurde er Professor der Theo-⁵⁰ logie in seiner Vaterstadt Debrecin, nach Melius Tode Pfarrer dasselbst. „Sein neues Testament unseres Heilandes Jesus Christus“ erschien 1586 in Debrecin, geschmückt mit dem Wappen der Stadt. Dies ist zugleich das erste N. T., das in Debrecin die Presse verließ.

Die erwähnten partiellen Übersetzungen der Bibel blieben im Grunde genommen⁵⁵ nur Versuche. Doch ist ihr Wert nicht gering anzusehen, da sie Anlaß gaben zu einer vollständigen Übersetzung der hl. Schrift, der es beschieden sein sollte, den gemein- samen Schatz der Nation zu bilden. Der Vollführer dieses Wertes war

V. Kaspar Károlyi. Nach Beendigung seiner Studien in der Schweiz, in Straß-⁶⁰ burg und Wittenberg wurde er ref. Pfarrer in dem Städtchen Göncz. In dieser Eigen-

schaft machte er sich an das schwere Werk der Bibelübersetzung. Seine Bemühungen krönte der Erfolg: die ganze Bibel mit Einschluß der apokryphischen Bücher in magyarischer Sprache. Auf Kosten magy. Magnaten wie Sigismund Kátoczi — später Siebenbürgens Fürst — des Landesrichters Stephan Báthori u. a. ließ er sie 1590 in Bilyóy 5 drucken. Diese Übersetzung nahm mit der Zeit die ganze magy. Kirche sowohl hebräisch als auch augsburgischen Bekenntnisses ohne jeden Zwang an, und auch jetzt wird sie ausschließlich benutzt.

Die magyarisch-protestantische Kirche feierte 1890 die 300 malige Jahreswende des Erscheinens der Bibel Kátoczi's u. z. in würdiger Weise dadurch, daß sie dem trefflichen 10 Übersetzer ein Bronze-Denkmal setzte, dessen Kosten von 8000 Gulden ö. W. auf dem Wege allgemeiner Sammlungen aufgebracht worden waren.

Der glückliche Übersetzer der Palmen, Scenzi Molnár Albert, der seine wissenschaftliche Bildung auf der Universität zu Heidelberg sich erwarb und unter der hohen Gönnerschaft des Landgrafen Moriz von Hessen und des Pfalzgrafen Friedrich V. sich 15 Jahre hindurch im Auslande aufhielt, in Oppenheim sogar die Stelle eines Professors bekleidete, gab die Kátoczi'sche Übersetzung in wenig veränderter Form (1608) in Hanau und (1612) in Oppenheim heraus. Die vierte Auflage bewirkte (1645) der reiche Buchdrucker Johann Janson in Amsterdam. Eine 5. Auflage suchte zwar Siebenbürgens Fürst Georg Kátoczi I. zu veranlassen, doch vergebens; erst nach seinem Tode wurde 20 sie (1657—1661) in Großwardein in 10000 Exemplaren gedruckt, zum Gebrauche für Kirchen in Folio. Die 6. Auflage vollendete 1685 der allbekannte, geniale magy. Buchdrucker Mikolaus Ris in 4200 Exemplaren zu Amsterdam. Bei dieser Arbeit brachte er seine selbstgegossenen reichverzierten Buchstaben in Verwendung und erweckte durch die wahrhaft geschmackvolle Ausstattung allgemeines Aufsehen.

25 Alles folgt dem Drange der Zeit; auch die Sprache schreitet mit der Zeit fort, einer immer höheren Entwicklung entgegen. So war es denn kein Wunder, daß der allgemeine Wunsch laut wurde, an Stelle der, nun bereits 8 Jahrzehnte hindurch benutzten Karolynischen Bibelübersetzung in den Besitz einer vollendetere Übersetzung zu gelangen. Um die Verwirklichung dieses Wunsches bemühte sich

30 VI. Georg Csiplet's von Komorn, ref. Pfarrer und Professor in Debreczin (1653 1678). Schon zur Zeit, als er noch in Utrecht studierte, hatte er sich unter der Leitung des berühmten Professors Johann Leusden die hebräische Sprache derartig angeeignet, daß er vor dem Professorenkörper der genannten Universität in hebräischer Sprache zu dissertieren vermochte (oratio hebrea, 15. Febr. 1651), so zwar, daß Leusden selbst 35 ihn mit einem Begrüßungsschreiben beehrte. Es konnte somit der Erfolg kaum ausbleiben. 1675 war die vollständige Übersetzung der Bibel beendet, 1681 geprüft und für gut befunden. Siebenbürgens lechter ref. Fürst, Michael Apafi, wollte die Herausgabe derselben besorgen; doch die großen politischen Wirren und Wendungen der damaligen Zeit ließen die Durchführung seines Planes nicht zu. Ofen wurde den Händen 40 der Türken entrissen, Siebenbürgen dem Teile Ungarns, der dem Hause Habsburg huldigte, einverleibt, hier wieder setzte eine vom Jesuitengeiste durchdrungene Regierung das Werk der Retatholisierung mit staatlicher Unterstützung und Macht fort, in schredlicher Weise besonders seit dem Jahre 1711. Unter solchen Umständen übernahm denn die Stadt Debreczin und ihre ref. Kirchengemeinde die Herausgabe der Csiplet'schen 45 Bibelübersetzung und schloß (1715) mit dem Leydener Verleger Campegius Vitringa einen Vertrag, demzufolge letzterer 4000 Exemplare zu liefern hatte. Der Leydener Druck war 1718 beendet; die erste Sendung (2915 Ex.) sollte über Polen nach Debreczin gelangen. Bevor sie jedoch die Grenze erreicht, wurden die Bibeln zufolge eines auf Betreiben des Alerius in Laxenburg (15. Mai 1719) gegebenen königlichen Befehles konfisziert und gleichsam als Gefangene nach Raßchau überführt, damit der Bischof 50 von Erlau, Graf Gabriel Erdödi, die Übersetzung prüfe und beurteile. Die Raßdauer Jesuiten, denen es sehr an der Vernichtung der Übersetzung gelegen war, tadelten daran, daß die Apokryphen fehlten, daß ferner die Taufformel (Mt 28, 19) nicht dem Texte der Vulgata gemäß übersetzt sei, und sprachen sich aus diesen Gründen gegen die Verbreitung der Übersetzung aus. Vergebens wandte sich der Magistrat von Debreczin wiederholt mit Vorstellungen und Klagen über die widerrechtliche Inbeschlagnahme der 55 Bibeln an den König; vergebens verfügte König Karl III., durch diese Klagen dazu bewogen, die Auslieferung der Bibeln (29. Juni 1723); der derzeitige einflußreiche Erlauer Bischof, Graf Franz Bartóczi, ein grimmer Feind des Protestantismus, gab sie 60 entgegen dem Befehle seines Königs nicht heraus, überführte sie vielmehr nach Erlau,

setzte sie in feuchten Kellern, als Kertern, der langsamen Verwesung aus und ließ sie schließlich am 1. Nov. 1754 auf dem Hofe seines Bischofsitzes verbrennen. Ein Einbanddeckel, der verderbenden Kraft des Elementes entriß, ist auch jetzt noch, als stummer Konfessor, in der Bibliothek des alten Debreziner Kollegiums zu sehen. Auf ihn schrieb der berühmte Professor Dr. Stephan Hatvani eigenhändig: „Das Buch alles Heiligen ward am Tage aller Heiligen ein Opfer der Flammen“. Die Zeit eines Diokletian schien wiedergekehrt. Die 2. Sendung, die in Warschau liegen geblieben war, konnte erst in ruhigerer Zeit (1798) ihr Ziel, Debresin, erreichen, mehr als Erinnerungszeichen, als zu allgemeinem Gebrauche. Und so ging der allgemeine Wunsch, die Karolische Bibel durch eine vollendetere zu ersetzen, in Folge des tragischen Geschehens der Ueber-10
setzung des Ujpests nicht in Erfüllung.

Unter den geschilberten Verhältnissen schmolz die Zahl der magy. Bibeln in der Art zusammen, daß einzelne Exemplare um den hohen Preis von 4—5 Dukatens kaum zu erhalten waren. Dieses „unglückselige Los“ suchten die Utrechter Professoren Friedrich Lampe und Van Alphen den Magyaren zu erleichtern. Sie nahmen die Mithätigkeit der Mitmenschen in Anspruch und sammelten einen Fond, mit dessen Hilfe dann die Uebersetzung Karolys in den Jahren 1730—1765 5 mal in Utrecht herausgegeben wurde. Der Preis einer Bibel betrug 2 Gulden. Dieser Fond besteht auch jetzt noch; sein jährliches Erträgnis von 775 Gulden wird zur Unterstützung magyarsch-reformierter Theologen verwandt. Mit Unterstützung der Schweizer Glaubensgenossen erschien 1751 bis 1770 die magy. Bibel auch in Basel 3 mal. In Debresin konnte in diesem heillosen Jahr, nur das N. zum Schulgebrauche 1749, 1767 und 1789 verlegt werden.

Im 19. Jahrhundert war die „britische und ausländische Bibelgesellschaft“ für die Verbreitung der Bibel bedacht. Als der am 12. Januar 1822 gegebene königliche Erlaß die Einfuhr von Bibeln verbot, ließ die Bibelgesellschaft dieselben in Ungarn drucken. 25
Doch auch dies wahrte nicht lange, denn die nach der Revolution von 1848/49 im Jahre 1852 eingesezte reaktionäre Regierung verwies die Agenten der britischen Bibelgesellschaft aus Wien und Budapest. Erst nach der Restitution der Verfassung und der Krönung Franz Joseph I. zum Könige von Ungarn (1867) gab die ungar. Regierung die Herausgabe und Verbreitung der Bibel völlig frei. Seit dem Anslebentreten der 30
britischen Bibelgesellschaft bis 1892 wurden nach der Uebersetzung Karolys 235 437 vollständige Bibeln und 548 589 N. gedruckt und verbreitet.

VII. Eine neue Uebersetzung begann Maurus Ballagi (Bloch), ref. Professor der Theologie in Budapest. Die 5 Bücher Moses gab er 1841 in Ofen auch heraus; die Fortsetzung aber blieb aus. 35

VIII. Fast drei Jahrhunderte waren dahingerauscht seit dem Erscheinen der Bibel-uebersetzung Karolys, als im Jahre 1886 auf die Initiative Theodor Dufas, eines in London lebenden magy. Gelehrten, und mit Hilfe der britischen Bibelgesellschaft die Revision des alten magyarschen Textes in Angriff genommen wurde. Teils Erntantung teils der Tod mehrerer Mitglieder des dazu bestimmten Ausschusses verzögerten jedoch 40
den Fortgang des Wertes, so daß erst 1896 der erste Teil, der Hexateuchus, der revidierten Bibel in einer Stärke von 15 1/2 Bogen im Druck erscheinen konnte. Um die Umarbeitung hatten sich besonders bemüht: der ref. Pfarrer in Galas, Aaron Sziladi, der ref. Professor der Theologie in S.-Patal, Georg Radácsi, der Pfarrer A. B. in Kásmarkt, Stephan Limberger, und der Odenburger Professor der Theologie, 45
Alexander Pöszvöl. Selbstverständlich wurde bei dieser Umarbeitung die etwas veraltete Sprache Karolys der Jetztzeit entsprechend umgeändert, wenngleich seine echt biblische, kraftvolle Ausdrucksweise beibehalten wurde. Die weiteren Teile befinden sich eben jetzt auf dem Wege der Vollendung.

IX. Die Revision des neuen Testaments Karolys führten der Debreziner ref. 50
Professor der Theologie Johann Menghárt und Wilhelm Ghöri, ev. Pfarrer A. B. in Budapest aus. Diese neue Uebersetzung erschien 1878 in 5000 Exemplaren in Budapest, ohne aber allgemeinen Beifall zu ernten.

Eine Uebersetzung, welche die Karolys in jeder Hinsicht zu ersetzen vermöchte, müßte ein Wert sein, das unter Mitwirkung beider evang. Kirchen zu stande gekommen. 55

X. Samuel Kámori, Professor der Theologie in Preshburg, ist der erste Lutheraner, der die ganze Bibel samt den apokryphischen Schriften uebersetzte und in den Jahren 1870—1878 in Pest herausgab. Da ihm aber das eigentümlich Magyarsche, die Kraft im Ausdruck abging, wurde seinem Werte keine größere Verbreitung zu teil; es blieb ein Versuch. 60

XI. Auch die röm.-kath. Kirche in Ungarn erwarb sich, angeeifert durch die fruchtbare Thätigkeit der Protestanten, auf dem Gebiete der magy. Bibel Verdienste. Der Jesuit Georg Kaldi führte, den Text der Vulgata benutzend, eine vollständige Übersetzung der Bibel zu Ende und ließ sie 1625 mit Hilfe und Unterstützung des Erzbischofs von Gran, Peter Pázmány, in Wien drucken. 2. Aufl. 1732. Baron Adalbert Bartolovics, Erzbischof von Erlau, wünschte die alte Übersetzung in die neuere, schönere magy. Sprache übertragen zu sehen. Mit dieser schweren Aufgabe betraute er

XII. Béla Tarkányi (obit 1886) seinen damaligen Sekretär, der in der magy. Litteratur einen klangvollen Namen besaß. Bei unermüdlichem Fleiß vollendete dieser in 9 Jahren die ihm gestellte Aufgabe, gab überdies der Übersetzung auch noch Anmerkungen bei. Das Werk, das auch des Papstes Beifall gefunden, wurde 1862—1865 zu Erlau in 10500 Exemplaren gedruckt. Der glückliche Übersetzer erhielt als Belohnung die Stelle eines Domherrn. Die 2. Auflage von 5000 Ex. besorgte 1892 der Erlauer Erzbischof Josef Samassa.

In der Zeit von 1541—1871 erschien die magy. protestantische Bibel in 78, die magy. röm.-kath. Bibel nur in 8 Auflagen. Franz Balogh.

16. Neugriechische Bibelübersetzungen.

Helladius, Status praesens ecclesiae graecae 1713; Dositheus, *Περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχειώντων*, Buzareti 1715; Amabuttius, Demetrii Pepani opera 1781. Prolegg.; Fabricius-Harles, *Bibl. Graec. Korais*, *Ατακτα* Bd III. 1830; Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griech. Kirche u. 1839; *Κωνσταντινῶν Οἰκονόμος, τὰ Σωζόμενα*, Athen 1864 *τομ. Β'*; *Σάδας, Νεοελληνική Φιλολογία*, Athen 1868; Neup, *Bibliotheca novi Testamenti graecae*, Kecon, *Κωνσταντιναι διατάξεις κτλ.* Konstantinopel, 2 Bde 1888—89; Legrand, *Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV et XVI siècles*, 2 Bde 1885 (Abgefürzt mit Legrand a); derselbe, *Bibl. Hell., ou descr. rais. d. ouvrag. publ. par des Grecs au dix-septième siècle*, 3 Bde 1894—95 (Abgefürzt mit Legrand b).

Die Anfänge der neugr. Bibelübersetzung reichen ins 16. Jahrh. Im Jahre 1547 wurde von den Konstantinopler Juden in einer dreisprachigen Ausgabe eine neugriech. Übersetzung der fünf Bücher Moses, der damaligen Haphtaren und der fünf Megilloth herausgegeben. Neben der neugriechischen Übersetzung brachten die andern Kolonnen eine spanische und die chaldäische Version des Antelos, der der Kommentar des Raschi beigelegt ist. Alle Kolonnen sind ebräisch gedruckt. Nach Amaduzzi S. LXXIV sind auch das Buch Hiob und die Proverbien und zwar ebräisch und neugriechisch erschienen. Die neugriechische Sprache dieser Übersetzungen ist jüdisch beeinflusst. Das ganze Werk diente dem Interesse des Kultus. Bei den christlichen Griechen hat es keinen Eingang gefunden. Näheres bei Legrand^a II, S. 159 ff.

Seitens der griech. Kirche erschien zwar im 16. Jahrh. keine Übersetzung, der Gedanke aber, dem Volk in seiner Sprache die Bibel nahe zu bringen, ward lebendig erhalten durch die religiöse orthodoxe Volkslitteratur, namentlich durch Joannittos Kartanos (s. d. A.) und durch Damaskinos Studites (s. d. A.). Ersterer bringt in seinem *ἄρθος* viele Stellen der Bibel in volksgriechischer Übersetzung. Die bis in unser Jahrhundert maßgebende Übersetzung des NT. erschien mit dem Urtext erst im Jahre 1638 und war ein Werk des Maximos Kalliupolites (*Σάδας* S. 309), nicht des Margunios, wie noch ältere sagen, denn dieser starb bereits 1602 (Legrand^a II S. LXIII). Nach der bei Legrand^b II S. 363 ff. auf Grund der neuesten Forschungen gegebenen Geschichte des Buchs verdankt daselbe seine Entstehung der Verbindung der griech. R. mit der reformierten, die durch Kyrillos Lutaris angeknüpft war. Der Druck geschah auf Kosten der holländischen Regierung bei dem Genfer Buchhändler Pierre Aubert in 1500 Exemplaren, die teilweise im Orient, namentlich Konstantinopel und Smyrna, verteilt wurden, nachdem der Patriarch Parthenios dazu die Erlaubnis gegeben (Dositheos S. 1173). Die Sprache der Übersetzung ist das gewöhnliche Vulgärgriechisch des 17. Jahrhunderts, in dem übrigens auch sonst viel gelesene Bücher geschrieben wurden (Korais S. 8). Die Übersetzung des Maximos erschien dann ohne Urtext in London, 1703, besorgt von dem griech. Mönch Seraphim, dem sein Volksgenosse, der allerdings aufgeblasene und schulmeisterliche Helladius ein schlechtes Zeugnis ausstellt, das *Σάδας* nachschreibt (Hell. S. 249 ff., *Σάδ.* 451). Der Druck geschah auf Kosten englischer Geistlicher. Die Übersetzung ist durch Seraphim eher verschlechtert, als verbessert. Wiederum forrigiert und zwar durch den Griechen Ana-

flavios (Σάβας S. 450) und den zum Katholizismus übergetretenen Griechen Eberios Rolettis (ebenda S. 459), der schon 1708 in Venedig eine Übersetzung soll haben drucken lassen, worüber ich nur bei Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des N. T. S. 469 eine Angabe finde, erschienen die Übersetzungen des Maximus mit dem Urtext in der Bibelanstalt von H. A. Francke im Jahre 1710⁵ (Näheres bei Helladius S. 322 ff.). Sie wurde dann übernommen von Reineccius in seine Tetraglotte von 1713 und 1747 (Reuß, Bibl. S. 151). Auch gehen wohl die von J. H. Callenberg 1746 gedruckten einzelnen Schriften des N. T. auf die Übersetzung des Maximus zurück. Die anfangs gegen diese Übersetzung günstige Stimmung in der griechischen Kirche schlug bald um. Man betonte, daß dieselbe, als in einem der vielen 10 Volksdialekte geschrieben, nicht allen verständlich sei, was zweifellos wahr ist, man fürchtete aber Eindringen des Protestantismus. Namentlich die Partei des Dositheos von Jerus. und Meletios Sprigos erhob sich im bestgemeinten kirchlichen Interesse und mit richtigem historischen Verständnis. Der Patriarch Gabriel (1712—1707) verbot die Übersetzung des Seraphim, die des Maximus soll schon früher verboten sein (Gedeon, I S. 106 ff.).

In ein neues Stadium trat die Frage durch die Einwirkung, die von der britischen Bibelübersetzung ausging. Nachdem bereits 1813 in Rußland eine Bibelgesellschaft gegründet war, erwirkte der Gesandtschaftsprediger Lindjay 1851 bei dem Patr. Apollon VI. in Konstantinopel die Erlaubnis, neugriechische Testamente zu verbreiten. Für eine 20 etwaige Übersetzung des N. T. wurde 1819 ausgemacht, daß dieselbe sich an die Septuaginta halten müsse. Außer dem Vorbilde Rußlands wirkte hier mit der Einfluß des Korais, der sich bereits 1808 an die Bibelgesellschaft gewandt, wie er denn später selbst die Probe einer Übersetzung herausgab und die Aufgabe gut würdigt (*Araxta* S. 282 ff.), wenn bei ihm auch das nationale Interesse vorwiegt. Die Bibelgesellschaft druckte nun 25 mit mehr oder weniger Korrektur die Ausgabe des Maximus wieder ab, so 1810 in London und Chelsea, London 1814, mit wenig Unterschied auch London 1819, 1824, 1827, 1829, 1830 (Reuß S. 113, 119). Die Mängel der Übersetzung erkennend, ging man aber schon in den zwanziger Jahren daran, eine bessere herzustellen. Sie sollte sich mehr dem Altgriechisch nähern. Die Arbeit war namentlich dem Mönch Hi- 30 laron übertragen, die Durchsicht besorgte der gelehrte Erzbischof Konstantios vom Sinai, der nachherige Patriarch. Die Übersetzung sollte auch das alte Testament begreifen. Schon war diese fertig und das N. T. sogar bereits im Druck (London 1828, Reuß S. 119), als der Apokalypsenstreit (1825—27) ausbrach. Auch für die neugriechischen Bibeln sollten danach die Apokalypsen wegsallen; die Septuaginta konnte daher nicht 35 mehr zu Grunde gelegt werden. Den griechischen Gelehrten Tzypalos und Pambas (Σάβας S. 728) wurde mit einigen Missionären die neue Bearbeitung übertragen. Das N. T. erschien 1838 (Titel bei Delonomos S. 386), das A. T. nach und nach von 1833 an. Die Sprache dieser Übersetzung nähert sich im N. T. sehr dem Grundtext und im A. T. trotz der durch die Abhängigkeit vom ebräischen Texte bedingten Unterschiede 40 den Septuaginta. Doch konnte die griechische Kirche diese Arbeit nicht annehmen, denn ihre Bibel war ja im A. T. verlassen. Außerdem war aber schon längst die frühere günstige Stimmung umgeschlagen. Das Königreich Griechenland brauchte das Abendland nicht mehr. Dazu wollte man sich der überall eindringenden Missionare von England und Amerika erwehren. Mit diesen lehnte man auch die von ihnen verbreitete Bibel- 45 übersetzung ab. In Griechenland begannen die Angriffe der Synode von 1833 an (Delonomos S. 300—386), in der Türkei reagierte die Kirche unter dem Patriarchen Gregorios VI. von 1835 an. (Seine Erlasse bei Gedeon). Seit der Zeit sind die Bibelübersetzungen in der orthodoxen Kirche verboten. Die britische Bibelgesellschaft aber fährt mit der Verbreitung fort. Die beiden letzten mir bekannten Ausgaben sind 50 von 1861 und 1872.

Philipp Meyer.

17. Niederländische Bibelübersetzungen.

Hauptwerk: Jsaac Le Jong (nicht zu verwechseln mit dem Verf. der Bibliotheca Sacra, Jacob Le Jong), Boek-zaal der nederduitsche Bybels, geopent, in een Historische Verhandeling van de Overzettinge der Heilige Schriftuure in de Nederduitsche Taale, sedert dezelve eerst wierdt ondernomen; beneffens de Veranderingen, welke daar omtrent door de Gereformeerde, Luthersche, Mennoniten en Roomsche- 55 gezinde, van tyd tot tyd tot nu toe gemaakt zyn. Met een omstandig bericht, van meer dan Hondert Oude Handschriften, van Bybels en Bybelsche Boeken des Ouden en

Nieuwen Testaments, tot op de Vindinge van de Druk-Konst; als mede van meer dan duizendt diergelyke Exemplaren, van verschillende Drukken, sedert de Vindinge der Druk-Konst, tot nu toe; alle in de Nederduitsche Taale. Doormengt Met Historische, Taalkundige, Geestelyke en Wereldtlyke Aanmerkingen, en met een meenigte van heerlyke en Egte bewys-stukken gestaaft, daar van veele nooit het licht gezien hebben. Met veel naauwkeurigheid, moeite en kosten, sedert veele Jaaren verzameld en beschreven, door Isaac le Long, Amsterd. 1732, Tweede Uitgave Te Hoorn 1764. 863 S. 4° (Einkl. und Reg). — Auf 1. Jan. 1892 (s. Walthers Sp. 647) schrieb Heylers Godgeleerd Genootschap als Preisaufgabe eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel aus und wieder auf 1. Jan. 1895 eine solche bis zum Erscheinen von Luthers Uebersetzung von 1523, die zu seinem Ergebnis führte. Dagegen hat G. van Druten angefangen, diese Geschichte zu schreiben: Geschiedenis der Nederlandsche bijbelvertaling; Teil I, die Zeit bis etwa 1450 umfassend erschien Leiden 1896. — Die Spezialwerke zur niederländischen Buchdruck- und Litteraturgeschichte, wie M. J. A. G. Campbell, Annales de la typographie néerlandaise au XVIe siècle. Avec 2 suppléments La Haye 1874—84; J. G. Woltrap, Monuments typogr. des Pays Bas au XVIe siècle. Collection de facsimile etc. La Haye 1868 fol.; P. L. van der Meer, Recherches sur la vie et les travaux des imprimeurs belges et néerlandais etc; Deede, Einige Nachrichten von dem im 15. Jahrh. zu Lübed gedruckten niederländ. Büchern. Lübed 1834. 28 S. 4°; Walthers, (s. S. 61, 50) Sp. 634 ff. Besonders reich ist die Abteilung Biblia Batava in der Stuttgarter, einst Vorderen Sammlung; ein Verzeichnis der im Brit. Museum befindlichen Drucke im Archiv vor Ned. Kerkgesch. 1885. I. 136, De Hoop Scheffer, Gesch. der Kerkhervorming 256 ff.; Doede, Bibliogr. histor. ontdekkingen, Utrecht 1872. 76. Privatmitteilungen aus Amsterdam.

Mit Rücksicht auf die Teplersche Preisauflage von 1892 hat Walthers die eigentlich holländischen Übersetzungen von seiner Untersuchung der niederdeutschen Arbeiten ausgeschlossen; nur kurz erwähnt er von Hdsf. (Sp. 647) einen niederländischen Walter in Berlin (ms. germ. 331. 8°), Gebetbücher in Celle (Oberlandesgerichtsbibliothek ms. 15. 16), AG und Briefe in Hamburg (ms. theol. 1004), die mit der Wiener Hdsf. (2771. 72) und dem Leydener Druck der AG u. Apf von Jan Zeuer zu vergleichen wären; etwas ausführlicher bespricht er die genannte Wiener Hdsf. aus dem XIV s., drei Münchener (egm 1129 f. 5062 von 1439. 45. 68), die zu den 24 Hdsf. hinzutommen, die Le Long (229—259) von dieser Übersetzung beschrieben hat. Dieselbe ist als die erste durch die Presse vervielfältigte holländische Bibel schon 1477 in Delft gedruckt worden (durch Jacob Jacobs soen en mauritius yemants zoen van middelborch. fol. Hain 3160, Meersch 141—144, Le Long 365—376), merkwürdigerweise ohne Pj und M. Beides enthält die Wiener Hdsf. in ihrem zweiten Bande; ob von einem andern Übersetzer muß noch untersucht werden. Nach Walthers Urteil kann dieser Übersetzung in mancher Hinsicht nicht leicht eine Leistung aus hochdeutschem Sprachgebiet an die Seite gestellt werden. Ihr Verfertiger war ein Laie, nach Le Long wahrscheinlich ein Blaaming, um 1300, aber ein theologisch gebildeter Laie, dem die historische Erklärung der Bibel das Fundament, die allegorische die Wände, die trophologie, hoe wi gheestelic sculdich siin to leuen das Dach des Hauses bildet. Er begnügt sich, das Fundament, die Historie aus dem Latein zu Deutsch zu ziehen, daß es manchen Angelehrten nützlich sein soll, vor allem an den heiligen Tagen, die zu feiern gesetzt ist, trotz der Ansicht mancher Aleriter, daß man die Heimlichkeiten der Schrift dem gemeinen Mann vorenthalten soll. Bei schweren Stellen ist eine Erklärung beigegeben, hauptsächlich nach der Historia scholastica des Petrus Comestor, aber durch rote Striche, die jeder Abschreiber, um das Werk nicht zu schänden, genau beibehalten müsse, vom Bibeltext abgetrennt. Im Delfter Druck sind diese Erklärungen weggelassen, auch die Einleitung ist gekürzt. Aus Zartgefühl wurden einzelne Stellen weggelassen wie 5 Mos 22, 13—21, aber stets bemerkt: van dit capittel sla ic een deel over; soe wie dat lesen wil, soeket in die latiinsche bibel. Über die Bewertung des Delfter Drucks für die Kölner Bibel s. Walthers Sp. 662 f., oben S. 69, 43 ff.

2. Nicht geringeres, eher noch höheres Lob gebührt nach Walthers (Sp. 700) demjenigen, der die holländische Übersetzung der Psalmen fertigte, die in 4 Wiegendrukken (Hain 13521—24 von 1480. 87. 91. 98), außerdem o. J. zu Leyden bei Jan Suerse, in Antwerpen 1504 u. 08, und in mehreren Hdsf. z. B. in Bernigerode (Z^b 30. 31. 13) erhalten ist (s. Le Long 377, der statt der Ausgabe von 1508 aus unsicherer Quelle eine von 1500 aufführt, und Josua van Speren, Kerkelyke Historie van het Psalmgezang der Christenen, Amsterd. 1777, I, 91 ff.).

3. Alter als diese wörtlichen Übersetzungen biblischer Stücke sind auch auf holländischem Boden die Bearbeitungen des Inhalts, die Reimbibeln, deren erste (früher die Bibel der Waldenser genannt) von Jakob van Maerlant herrührt (Le Long 155 bis 232); Rijmbibel uitgeg. d. J. David Brüssl. 1858 in 3 Teilen.

4. Für das N.L. fallen die ersten holländischen Übersetzungsversuche in die Zeit um 1300 (Le Long 270 ff.); über ihre Verbreitung in den Klöstern (S. 333 ff.), über die ersten Ausgaben der evangelischen und apostolischen Perikopen (S. 379 ff.; dazu Boek van den leuen ons heeren J. Chr. Amst. 1487, Passion, Amst. 1488). Den Übergang zu den eigentlichen Bibelübersetzungen mag den Bibel in 't corte bilden (Antw. 1513 Fol. 16 Fol; ergänzt 1518 Fol.), die Le Long als „die verfälschten niederdeutschen Bibeln der Römischgefinnten kurz vor der Reformation“ (S. 406—457. 458 ff.) beschreibt; der Inhalt des A. (u. N.) L.s in 251 Kapiteln, mit legendarischen Zuthaten, z. B. c. 202 van de Koninginne van Scheba, c. 203 Of Salomon Zaalig is geworden?, und den Übergang zu den protestantischen Arbeiten die Übersetzung des Erasmischen N.L.s, die 1524 zu Delft erschien (dat Nieuwe Testament . . . 15 mit groter naersticheyt ouergeset, ende gheprent, in goede platte Duytsche; Le Long 497 ff.). Über die handschriftlich noch erhaltenen Übersetzungen s. jetzt van Druten.

5. Von Luthers Übersetzung erschienen trotz dem strengen Verbot Karls V. gegen die lutherischen Schriften vom Jahre 1521, eine holländische Übertragung schon 1522 in Antwerpen bei Hans van Roemundt (Le Long 512), 2 Ausgaben in Basel 1525 und 26 (Dat Gants Nyewe T., recht grondelick verduytschet, met seer geleerden ende richtigen Voorreden, ende der swaerster plaetsen Korte, mer Goede Verklaring), etwas geändert Amsterd., Doen Pieterjoen 1526. Das N.L. erschien erstmals 1525 in 4 Bden kleinsten Formats (16', Antw., H. v. Roemundt; Le Long 533), 1—5 Mos und Ps nach Luther, das übrige mit Besserungen nach der Delfter Bibel, die erste vollständige Bibel das Jahr darauf, 1526, bei Jakob van Liesveldt (Le Long 562); wiederholt und verbessert 1532 (hier auch die Propheten nach Luther) 34. 35. 38. 42. Letztere Ausgabe, von Karl V. 1546 verboten, kostete Liesveldt das Leben (Le Long 567).

Im ersten Teil schließt sich an Luther auch Pieterjoens Amsterdamer Ausgabe von 1527 (ohne N.L.) an, während Wilh. Vorsterman (erstmalig 1528 in 2 verschiedenen Ausgaben Fol.) die Liesveldtsche mit Hilfe der Complutensischen Polyglotte verbessert; mit interessanter Vorrede über die mancherlei Formen der holländischen Sprache als Brabands, Vlaams, Guliks, Cleefs, Gelders; öfters wiederholt (32. 33/4. 42. 44) 35 und mehrfach von Karl V. und Philipp II. verboten (über diese Plagate von 29. 31. 40. 46. 50. 69 f. Le L. 595 ff.).

Über katholische Ausgaben des N.L.s von 1527. 30. 33, namentlich die lateinisch-holländische Diglotte von 39, s. Le L. 588; die ganze Bibel erschien von katholischer Seite erst nach dem Tridentiner Konzil, dann aber zweimal in einem und demselben Jahr, 1548, in Köln (wederom met grooter nersticheit oversien ende gecorrigeert . . . ende collacioneert met de oudē Latinschē, ongefalsstē Bibliē. Duer B. Alexander Blanckart, Carmelit.) und in Löwen (Met grooter naersticheyt ende arbeyt nu corts in duytsche van nyews overghesteld wt den Latijnschen ouden text, die ouer duysent jaren in die heylighe Roomsche Kersten kercke ghehouden is gheweest), von Nicolaus van Winghe mit scharfer Vorrede gegen die gefälschten protestantischen Bibeln; öfters aufgelegt 53. 54. 56. 59. 60; 1599 (naer den lesten Roomschen text [von 1592] verbeteret door sommige Doctoren), nach ihrem Verleger die Moerentorf-Bibel genannt, noch in unserem Jahrh. mehrfach aufgelegt.

6. Die Spaltung der Protestanten auf niederländischem Boden in Reformierte, Lutheraner, Mennoniten und Remonstranten erstreckte sich auch auf die Bibelübersetzungen.

1558 belamen die Lutheraner, die bisher wie die andern die Liesveldtsche Bibel gebraucht hatten, eine eigene nach der Magdeburger niederdeutschen Ausgabe, die Bugenhagen besorgt hatte (Emden, Steuen Mierdman ende Jan Gheillyart, fol., letzterer wahrscheinlich der Bearbeiter); 1648 wurde sie von Adolff Bisscher revidiert (tot dienst van de Christelijke Gemeeynten, d'onveranderde Augsbursche Confessie toegedaen in dese Nederlanden), 1701 van verscheyde drukfoutē verbeteret (Amsterd. 12°), 1725 mit nieuwe — Aanteekeningen . . . geschickt volgens de Annotatien van . . . N. Haas (übersetzt von J. Le Long; Amst. 4°), 1734 nu op nieuws . . . gerevideert . . . en voorzien met summarien en gelykluidende tex-

ten, geschickt na die van de Latynsche Bybel, door D. Sebastian Schmid in't licht gegeven (Amsterdam 4°), 1750 gezuivert, en voorzien met summariën (Amst. 12° nach N. Haas) und noch 1823 op last van de Synode der Evang. Luthersche Kerk . . . op nieuw herzien en in het licht gegeven (Amst.-Harl. [Druck] 8°); spätere Abdrücke 1851/52.

5 Für die Mennoniten hat Nicolaes Bieffkens, Buchdrucker von Embden 1560 eine Bearbeitung veranstaltet (Fol. und 4°, die erste holländische Ausgabe mit Verseinteilung und oft), ebenso vom N. eine 1562, oft wiederholt, in Amsterd., Leeuwarden, Harlingen und (für die holländisch redenden Mennoniten in Preußen) in Schotland bei
10 Danswijd (Danzig) 1585.

Kurz zuvor bekamen auch die Reformierten ihre eigene Ausgabe, durch dieselben Drucker wie die Lutheraner (den Bibel in duyts dat is alle boeken . . . na de oorspronkelijke spraken opt alder getrouwelijeste verduydtst. Emden 1556. 4°). Auch hier wird Jan Gheylliaert der Bearbeiter sein, der für Gen—Si die Liesveldtsche
15 Bibel nach der Züricher von 1548/9 verbesserte, alles übrige aus der letzteren übersezt und zum N. auch noch die neueste Züricher Ausgabe von 56 bezog. Das gleiche Jahr brachte auch das erste reformierte N. (1556 bei Gellius Ctematius d. J. Gillis van der Erpen nach dem Ex. des Rob. Stephanus von 1550), mit Verseinteilung, durch van Bingham und Utenhoven; später öfters neubearbeitet; aber 1562 adoptierten
20 die Reformierten eine auf Luther ruhende neue Bearbeitung (Biblia: dat is, de gantsche Heylighē Schrift, grondelick ende trouwelick verduydtchet, Met verklaringhe duysterer woorden . . . Emden 1561/62 fol.). Das ist die sogenannte Deux Aes oder Eulenspiegel-Bibel. Den ersten Namen bekam sie von der Randbemerkung zu Neh 3, 5: De Armen moeten het Cruyce draghen, de Rycke en geuen niets. Deux Aes en heeft niet, Six Cincque en geeft niet, Quarter Dry, die helpen vry, den andern von der zu Si 19, 5, Vlenspiegel, Vincentius, de Pape van Kalenberghe. Beide Bemerkungen sind übrigens mit vielen andern einfach aus Luthers Bibel herübergenommen (in der Ausgabe von 1545: Taus Ess hat nicht, Sees Zing gibt nicht, Quater Drey die helfen frey; vgl. z. B. am Rand
30 von Pr 31, 10: Nicht liebers ist auff Erden, denn Gram-lieb, wems lan werden, oder zu Gen 41, 43: Was Abrech heiße, lassen wir die Zender [de Kyvers] suchen bis an den Jüngsten-Tage, wollens dieweil verstehen, wie es gedeutcht ist. Es ist seltsam, beiläufig bemerkt, daß es aus neuerer Zeit gar keine Zusammenstellung dieser löstlichen Bemerkungen Luthers giebt).

35 In einzelnen Ausgaben ist die Bemerkung Deux Aes weggelassen, in der von 1568/69 (du und ghij durch ghij und ghijlieden ersetzt, 1572 (Dordrecht) wurden die Psalmen des Marloratus beigegeben (s. WRE² 9, 338) 1579 erstmals ein Privilegium durch die Staaten von Holland, 1581 verbessert durch Peter Haet, 1581(82) erstmals in kleinem Format 8°.

40 Die Remonstranten benutzten die Staatenbibel (s. u.), doch besorgte unter ihnen Hartsoeker eine neue Übersetzung des N. 1680, wie unter den Collegianten der Arzt Dr. Rooleeuw 1694 und aus verwandtem Kreise Carel Cah 1701.

7. Einer der ersten, die eine gründliche Verbesserung der holländischen Bibel anstrebten war Wilh. Baudartius, reform. Prediger in Zutphen, der 1606 einen Wech-
45 bereyder op de Verbederinge van den Nederlandtschen Bybel, die, door de Gnaade des Heeren korta aan den dach sal gegeven worden (Amstheim 8°) erscheinen ließ. Diese verbesserte Bibel folgte 1614 na de Hebreusche ende Grieksche Waarheit getrouwelyck verduytschet. Met verclaringen ende Annotatien van E. Tremellius, F. Junius, T. Beza ende J. Piscator. Ende nu in onse
50 Nederlantsche Taale overgeset, door Abraham à Doreslaer, Bedienaar des h. Evangelii (Amst. fol.). 1623 veröffentlichte Sixtinus Amama von Franzer seine Bybelsche Conferentie, in welke de Nederlandtsche Oversethinge des Bybels . . . van Capittel tot Capittel aan de Hebr. Waerheit beproeft en met de beste
55 Oversettingen vergelecken wordt (Vagninus, Zürich, Junius und Tremellius, franz. von Genf, Piscator, spanische von Cyprianus de Valera, italienische von Deodatus, englische, Ausgaben von Bieffkens und Liesveldt) tot Aanwysinge van de nootwendigheit der Verbeteringe deser Oversettinge (Amst. 1623. 4°). Seine Verbesserungen brachte er, was die Zuthaten aber nicht den Text betrifft, in einer Ausgabe von 1625 an (Le L. 761), die 1630 door Jacobus Laurentius, Bedienaar des
60 Words Godts binnen Amstelredam, und im N. durch Herm. Fauvelius 1632

nochmals verbessert wurde. Letzter Druck 1632. (Über Ausgaben des N.L.s mit den Anmerkungen des Marloratus, oder nach Beza und Arias Montanus durch Servaas Jan van Meerjoon (Naeranus) 1604, Joh. Boegaert 1615, Herm. Faulkelius 1617, f. Le Long).

8. Die Staatenbibel. Litt. Hinlopen, Historie v. d. nederl. overzetting des 5
bijbels. Leiden 1777; Posthumus Renjes, Jakobus Revius, Amsterd. 1895.

Schon im Oktober 1594 beschloßen de Staaten generaal — über das Wort f. Lagarde, Deutsche Schriften, Gef. Ausg. 114 — das Werk der Übersetzung der Bibel aus den Grundsprachen in das Niederländische in die Hand zu nehmen, beauftragten damit zuerst Philipp Marnix (PRE² 9, 344), dem 1596 Joh. Drujlius 10
beigegeben wurde (PRE² 3, 721); die Synode von Dortrecht behandelte die Frage in der 6.—13. Sitzung (Nov. 1618) und wieder in der 177. (Mai 1619). Aber erst 1628 konnten die Übersetzer des N.L.s, 1629 die des N. in Leyden mit ihrer Arbeit beginnen, die sie 1632 beendeten. Im Sept. 34 war die Revision des N., am 10. Okt. 35 die des N.L.s beendet; über den Anteil, den der Deutsche Casp. Sibel 15
daran hatte, f. PRE² 14, 177. In die Arbeit am ersteren hatten sich Bogerman, Baudert, Bucer und nach dessen frühem Tod Thysius geteilt, in die am N. und den Apokryphen Waläus, Hommius und Jak. Roland, der bald starb. In sprachlicher Hinsicht richteten sie sich nach der von ihnen aufgestellten Niederdeutsche Spraak-Kunst (f. darüber Le Long S. 800). Die Originalattcn sollten in sicherer Kiste auf dem 20
Stadthaus in Leiden aufbewahrt, und wie die der Dortrechter Synode, alle 3 Jahre von 21 Präbitalen eingesehen werden; das ist noch regelmäßig geschehen als Le Long seinen Bücherfaß der niederdeutschen Bibel abschloß und seiner Verdumung Ausdruck gab, daß in einem Land, wo alles durch Prägung von Medaillen gefeiert werde, in dieser ganzen Reihe von Jahren auf dies Ereignis niemand den mindesten Gedenk- 25
penning heest gemacht. Die erste Ausgabe wurde im Jahr 1636 von P. Aertz van Ravensteyn in Leyden in 2 Foliausgaben mit und ohne Anmerkungen gedruckt, aber erst nach dem 29. Juli 1637 ausgegeben (von diesem Tag die Approbation der vom 10. Juni 1637 datierten Autorisation). Im gleichen Jahr 37 noch Drude von 30
Amsterdam und Gouda, 39 Haag, 40 Haarlem, 41 Arnheim, 45 Dortrecht, 55 Gorinchem. Trude des N.L.s an all diesen Orten, außerdem in Hoorn und 'sGravenhage 43, Rotterdam 44, Utrecht 48, Enthusjen 50, Steenwyl und Campen 58, Delft und Schiedam 60, 'sHertogenbosch 66. Ein amtliches Register van de Verbeteringe der Druckfauten ende Misstellungen folgte 1655, der erste Druck der darnach verbesserten Ausgabe 1657, 1711 der erste Stereotypdruck auf Grund der Erfindung des deutschen 35
Präbitalen von Venben, Johs. Müller (Le Long 825). In die deutsche Biblia Pentapla (Bandsbed und Schiffsbed 1710—12) ist sie aufgenommen. Eine Merkwürdigkeit ist die Ausgabe des N.L.s door Last van zyn Czaarse Majesteyt, Petrus den Eersten, Keyser van Groot en Kleyn Russlandt etc. ('s Gravenhage 1717 fol.), der sich eine gleiche Ausgabe des N.L.s in 5 Teilen angeschlossen (Amsterdam 40
1721 fol.); in gespaltenen Kolonnen, deren eine weiß blieb, um in Petersburg den russischen Text aufzunehmen, nur in 500 Exx. gedruckt (Le L. S. 829). Eine Amsterdamer Ausgabe von 1728 wurde von Bürgermeister und Regierung wegen vieler Druckfehler verboten, door versuym van behoerlike Correctie veroorsaakt. Polyglotten kommen vom N.L. früh vor (franz. und h., Amst. 1661, franz., engl. h. 1684. 45
1700, griech. und h. von Leusden 1699, malaiisch und h., Gen 662. 687 von Daniel Brower, Pl. 652, „N.L.“, in Wirklichkeit nur Nt von Hassel und Heurnius 39, Nt und Nt 38, Lc und Joh 46, Ecv und AG 51. 92; Nt und Jo auch h. und formosaniisch). — Über die verschiedene Beurteilung, die das Werk zumal bei Katholiken und Remonstranten fand, f. Le L. 846 ff. Karten wurden den holländischen Bibeln schon 50
sehr früh beigegeben. 1762 erschien in Gorcum eine Ausgabe met notige verbeteringen van het gene door ten tyd in de Nederlandsche spraak en spelling merklyk veranderd is; in ihr ist auch Gods Gedenk-naam Jehovah onvertaald gehouden. Eine Revision veranstaltete neben vielen andern Henricus Cats und nach seinem Tod W. A. van Hengel (Arnhem en Nijmegen 1834). Auch die englische 55
und niederländische Bibelgesellschaft folgten in ihren Ausgaben dem neueren Sprachgebrauch, nicht ohne viel kleinlichen Zank (f. Geloof en Vrijheid IV, 579), die streng Konfessionellen suchten so viel als möglich die Ausdrucksweise des 17. Jahrhunderts beizubehalten, so neuestens A. Kupper (naar de Uitgave der Statenoverzetting in 1657 . . . in de thans gangbare taal overgebracht door A. K., onder mede- 60

werking van H. Bavinck en F. L. Rutgers (Middelharnis 1891 ff. 4°). Erster Druck der engl. Bibelgesellschaft, London 1812.

9. Auch an völlig neuen Übersetzungen fehlt es nicht. 1732 druckten Glieder der Utrechter Kirche mit Approbation des Erzbischofs von Utrecht, C. J. Warchman Wuytters die *Biblia sacra* . . . naer de laetste Roomsche Keure der gemeine Latijnsche overzettinge in nederduitsch vertaeld (Utrecht 2 Teile Fol., übersezt und erklärt von Andreas van der Schuur und H. van Rhijn, herausg. von W. Kemp); aus den Urtexten übersehte das ganze *N. A.*, Apotryphen und *N. A.* aufs neue J. van Hamelsvoeld (Tweede Uitgave in 8 Theilen, Amsterd. 1802 03. 8°). Großer Popularität erfreute sich in den Jahren 1830—60 bei den gebildeten Klassen die mehr geschmackvolle als genaue Übersetzung des Prof. J. H. van der Palm (4° und 8° Leyden 1825 u. f. w.). Das *N. A.* wurde aufs neue übersezt unter andern von dem mennonitischen Pfarrer G. Vissering (Amst. 1854. 59), von dem Katholiken D. juris S. P. Lipman (1861), von dem Reformierten Dr. G. J. Vos (Amsterd. 1895). Von einzelnen Büchern wurden übersezt die Psalmen von Herm. Muntinghe (Leiden 1790 91), später von J. Dsjerind, von demselben de klageliederden (ThT. 1892. 4. 359—380); die kleinen Profeten von Remint (Utrecht 1854), Hiob von Matthes u. f. w.

10. Unterdessen war von der Synode der in Holland zahlreichsten protestantischen Kirche, der reformierten eine neue Übersetzung geplant worden, woran die tüchtigsten theologischen Kräfte ohne Unterschied der Konfession arbeiten sollten; 1848 angeregt, wurde das Unternehmen 1852 endgiltig beschlossen. Mitglieder der Leidener theologischen Fakultät van Hengel, Scholten, Ruenen, Prins wurden mit der Leitung beauftragt; überwiegend Vertreter der freisinnigen Schule beteiligten sich an der Arbeit; schon dies genügte, um dem Unternehmen Mißtrauen zu erwecken (s. Dr. G. J. Vos, de nieuwe synodale bijbelvertaling, Utrecht 1870). Als endlich 1866 das *N. A.* fertig war (gr. 8° mit Einleitungen und Anmerkungen, Text allein 16°) gingen die Wogen des kirchlichen Parteistrites so hoch, daß für die neue Übersetzung kaum noch Interesse zu finden war. Dieselbe wird auch jetzt noch — 3. T. wegen zu hohen Preises, 1 Mk. 50 Pf. die Sebezusgabe — wenig benutzt. Die Arbeit am *N. A.* stockte ganz, erst 1884 wurde sie wieder aufgenommen, von Ruenens drei bedeutendsten Schülern S. Dort, W. H. Koesters (damals ref. Pfarrer in Deventer, jetzt sein Nachfolger in Leiden) und J. Hooglaas, Remonstrantenpfarrer in Rotterdam. Nach Ruenen und Hooglaas Tod führen Dort und Koesters die Arbeit weiter. Im Herbst 1897 soll bei Brill in Leiden das *N. A.* mit Einleitungen und Anmerkungen zu erscheinen beginnen.

11. Als Druckorte der niederl. Bibel ist außer Basel 1525, Genf (1530?) und Schotland bin Danswidj (Danzig) 1598, vielleicht Frankfurt (1565), jedenfalls Bienen zu nennen (1544 unter dem Schuß der Herrn von Brederode), in unserem Jahrhundert wohl auch Nordamerika und Südafrika. **Ed. Resté.**

18. Persische Bibelübersetzungen.

40. Walton's Polyglotte, Prolog 16 u. Sam. Clericus in Bd 4; E. F. K. Rosenmüller, de versione Pentateuchi Persica commentatio, Lips. 1813, 4; dazu Lorébach, Jen. Abg. L3. 1815, 58. 59; Alex. Kohut, Beleuchtung der persischen Pentateuchübersetzung, Leipzig und Heidelberg 1871; [Konr. Dietr.] Häfler, Nachricht von einer bisher noch unbekanntem persischen Uebersetzung der salomonischen Schriften, ThStK 1829. 469—480; Sal. Munk, notice sur Saadia Gaon . . . et sur une version persane manuscrite de la bibliothéque royale, Paris 1838 (extr. du t. IX de la Bible de M. Cahen p. 134—159) 62—87; Herm. Zotenberg, Geschichte Daniels. Ein Apotryph. Herausgegeben und aus dem Persischen übersezt in Mex Archiv I, 385—427; Lagarde, Persische Studien (I u. II). Aus dem 31. Bande der *WSt* 1884; Scrivener * 2, 165 f.; Gregory 3, 923—928; Ludwig Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, Budapest (17. Jahresbericht der Landesrabbinerschule, auch Straßburg, Trübner) 1894, S. 81—99.

41. Ob es wirklich schon zur Zeit des Chryostomus, der zu Jo 1 Syrer, Ägypter Perser, Äthiopier und andere barbarische Nationen im Besitz der Schrift sein läßt etwas von einer persischen Bibelübers. gab, muß dahingestellt bleiben. Noch unter 42. Chosroes II. war das Syrische vorwiegend, doch ist merkwürdig, daß dieser heilige Schriften aus Edessa kommen läßt (ThL3 1896 Sp. 422), vgl. auch Theodoret l. 5, citirt von Walton, praef. p. 2, prol. p. 34*. Was bis 1700 an biblischen (und anderen) Texten in Europa persisch vorhanden war, verzeichnet Lagarde mit lehrreichen Nachweisen S. 3—8.

1. Die schon bei Saadia (S. 92, 11) erwähnte Pentateuch-Polvglotte von Konstantinopel 1546 fol., welche eine von dem persischen Juden Jakob, ben Josef, Tawus (d. h. Pfau) gefertigte Übersetzung in hebräischen Typen enthält. Thomas Hyde schrieb sie für die Londoner Polvglotte in persische Schrift um (Bd 4) und fertigte die dort beigegebene lateinische Übersetzung.

2. a) eine persische Übersetzung der (griech.) Ev. erschien auf Kosten des gewesenen Lord Major von London Sir Thomas Adam aus dem Nachlaß Abraham Wheloc's durch Pierson 1657 in London (N. Fol.); b) eine andere aus dem Syrischen geflossene kam aus der auch schon von Wheloc benutzten Hdb. Ed. Pocodes in den 5. Band der Londoner Polvglotte. Wiederholt von C. A. Bode, Helmst. 1750. 51 10 in vier Teilen, woher Tischendorf seine Notizen nahm.

[3. Eine Historia Christi (und Petri), die Hieronymus Xavier 1602 für Kaiser Albar portugiesisch schrieb und ein Einwohner Lahores ins Persische übersetzte, gab L. de Dieu 1639 heraus].

Eine handschriftliche Historia Judith verwendet Castle im Lexicon Heptaglotton, 15 wohl aus Uri 5 auf der Bobleiana, auf welcher 1787 4 persische Psalter waren; 2 bespricht Walton, Prol. 16, 8.

Wohin die Abschrift der salomonischen Bücher kam, über die Hagler 1829 Nachricht gab (s. über ihn Dr. A. D. H., geschildert von seinem Sohne Prof. Dietrich H. in Hall, Münsterblätter, 5. Heft, Ulm 1888, 1—29; bei Lagarde, Symm. 2, 14, falsch: 20 „1839 hat dann“) ist unbekannt. (Der Wiesbadener Antiquar [Lagarde, pers. Studien S. 68] hieß Killinger. Durch seinen Schüler Ph. Wolff [s. 3bWB 17 p. III] bekam H. später Nachricht von den Pariser Hdb. des Fonds St. Germain: 14 Pr, 15 Jes, 514 Ps, 224 Esth, 236 Apokr. Um sie herauszugeben, wollte er nach einem in seinem Nachlaß von dem Unterzeichneten gefundenen Schreiben [1834 oder 35] von der württ. Regierung Urlaub und Unterstützung nachsuchen: „In anderen Ländern ist gerade für diesen Zweig der Litteratur schon so viel geschehen. — Sollte nicht auch Württemberg für denselben einiges thun wollen?“ Da es nicht so weit kam, sind erst 50 Jahre später durch Lagarde einige dieser Texte zugänglich geworden).

Nach Zotenberg gehören die in 16 Nummern der Pariser Bibliothek (Catalogue 30 des mss. hébreux et samaritains) erhaltenen Stücke zwei verschiedenen Übersetzungen an, von denen die eine aus dem hebr., die andere aus dem chald. Text geflossen ist. Letzteres bestätigt Lagarde (Symm. 2, 14—17) für das von Neubauer herausgegebene Stück Jes 53 (The fifty-third chapter of Isalah according to the Jewish interpreters. Vol. I texts, Oxford, Parier 1877). Aus einer der Pariser Handschr. 35 hat Lagarde selbst in Teil II seiner persischen Studien Jes, Jer, Ez 1—10, 4 zum Abdruck gebracht, in Teil I S. 69 die interessanten Fragen andeutend, die sich an diese Versionen knüpfen. Die von Zotenberg (Archiv I) in Aussicht gestellte Untersuchung scheint nicht erschienen zu sein. S. 6 bei Lagarde eine Aufzählung der neutestamentlichen Teile, die handschriftlich in Florenz, Leiden, London, Oxford, Petersburg, Rom 40 und Wien sich finden, darunter die Ev. 1616 für Ludwig XIII. von Frankreich angefertigt, und das ganze NT. von Henry Martin; Gregory 925—928 verzeichnet 27 Hdb. Der Bibellatalog des Brit. Museums verzeichnet 1892 nur einen einzigen persischen Bibelndruck (London 1878 das NT. von William Glen, dritte U., das neue von H. Martin 7. U.). Die durch Firkowitsch nach Petersburg gekommenen Stücke ver- 45 zeichnen Hartaog-Strad § 139—142.

Über die jüdischen Nachrichten vom Vorhandensein des NT. in „ehymaischer und medischer Sprache“ [s. das interessante Kapitel Blau's „Untergegangene Übersetzungen der Bibel“ (auch das vorhergehende „über hebr. Codices in fremden Charakteren“ S. 80—83), das schon bei der ägyptischen Übersetzung hätte angeführt werden sollen. 50

(D. F. Fritzsche †) Eb. Restle.

19. Romanische Bibelübersetzungen.

Litteratur: J. LeLong. Bibliotheca sacra, I, Paris 1723 fol.; J. Rodriguez de Castro, Biblioteca española, I, Madrid 1781 fol.; J. L. Villanueva, De la leccion de la S. Escritura en lenguas vulgares, Valencia 1791 fol.; E. Reuß, Fragments littéraires et critiques 65 relatifs à l'histoire de la Bible française (Straßburger Revue de théologie et de philosophie, II, 1851; IV u. V, 1852; VI, 1853; XIV, 1857; XV, III, 1865; IV, 1866; V, 1867); berz., Gesch. d. hl. Schriften N. S., 6. Aufl., 1887, § 465 ff.; J. M. de Guren, Memoria de los códices u. f. w., Madrid 1859; D. Douen, Catal. de la biblioth. de la

Soc. bibl. de Paris, 1862; S. Berger, *La Bible française au moyen âge*, Paris 1884 (vgl. die Rezensionen v. P. Meyer, *Romania* XVII, 121 u. v. S. Suchier, *Bromph* III 412); berj., *Les bibles provençales et vaudoises* (*Romania*, XVIII, 1889), *Nouvelles recherches sur les bibles provençales et catalanes* (daf., XIX, 1890) u. *La Bible italienne au moyen âge* (daf., XXIII, 1894); J. Carini, *Le versioni della Bibbia in volgare italiano*, S. Pier d'Arca 1894.

So lange man in den isagogischen Handbüchern zur Bibel, den sogenannten Einleitungen, hauptsächlich die Interessen der Kritik, besonders auch der niederen oder Textkritik ins Auge zu fassen gewohnt war, gehörten eingehendere Forschungen über die Bibelausgaben in lebenden Sprachen zu den Ausnahmen. Sie wurden etwa da unternommen, wo ein lebendiges Interesse an der Geschichte der Sprache ihnen einen gewissen Impuls gab, und man kann füglich sagen, daß die Philologen bis auf die neueste Zeit auf diesem Felde mehr geleistet haben, als die Theologen. Dies war aber nur in denjenigen Kreisen der Fall, wo die Bibel selbst den Gebildeten wie den Massen überhaupt näher gelegt und empfohlen war, also in protestantischen Ländern; die katholischen Sprachforscher, namentlich denn auch in Frankreich, hielten sich von diesen besonderen Studien fern und sind bis jetzt, mit sehr geringen Ausnahmen, nicht über die Schwelle einer Wissenschaft getreten, welche gerade ihnen die reichste und reizendste Ausbeute geboten hätte. Und doch könnte es auf dem weiten Gebiete der Kirchengeschichte kaum ein interessanteres Kapitel geben, als dasjenige, welches der Betrachtung des Einflusses gewidmet wäre, den das geschriebene und überlieferte Wort auf die christliche Bildung der Massen gehabt hat. Erst seit wenigen Jahrzehnten hat sich die wissenschaftliche Forschung dieser Aufgabe zugewandt, mit dem Bestreben, das ganze Gebiet derselben, soviel wie nur möglich, mit einer wahrhaft kritischen Methode zu bearbeiten. Was auf diesem Gebiete neuerdings geleistet worden ist, ist größtenteils eine Frucht der Arbeit der Straßburger theologischen Schule.

Wenn man von den bei dem Entstehen des Christentums griechisch redenden Völkern absteht, welche aber nach wenigen Jahrhunderten ihre Civilisation ins Stodden geraten ließen oder selbst in großen Ländergebieten ganz untergehen sahen, sind für die ältere Kirchengeschichte bis über das Ende der Kreuzzüge hinaus die romanischen ohne Frage die wichtigsten. Unter romanischen Völkern versteht man bekanntlich diejenigen, deren im Laufe der mittleren Jahrhunderte ausgebildete Sprachen nichts weiter als Abarten der römischen sind. Ihrem Ursprunge nach gehörten sie verschiedenen Zweigen der indogermanischen Völkerfamilie an, zumeist dem keltischen, iberischen, italischen; auch germanische Elemente in nicht unbedeutendem Verhältnisse hatten sich damit vermischt, aber alle überwog das mächtige römische, und weit über die Epoche des gänzlichen Verfalls und Untergangs des großen Westreichs hinaus wirkte der Einfluß seiner einst bahnbrechenden Civilisation. Die Römersprache blieb die herrschende in allen älteren Teilen dieses Reichs, diejenigen ausgenommen, wo sich der Islam später dauernd festsetzte, und was von anderem Sprachgute sporadisch sich erhalten oder einbürgern konnte, kommt hier nicht in Betracht. Was jene erhielt, war aber nicht allein die angelernte staatlich-heidnische Civilisation, sondern wohl mehr noch die kirchlich-religiöse. Daß zur Zeit der deutschen Völkerwanderung der christliche Priester auf der Seite des besiegten Volkes stand und bereits gewöhnt war, seinen Stützpunkt in Rom selbst zu erkennen, hat gewiß nicht wenig dazu beigetragen, die ohnehin rohere und somit schwächere fremde Mundart in Schranken zu halten und zuletzt ganz verschwinden zu lassen. Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, eine Geschichte der Sprachen zu schreiben, sondern ein Stück Bibelgeschichte, und wir beschränken uns daher billig im Folgenden, was das philologische Element betrifft, auf das streng notwendige. Wir haben also zu erzählen, welches die Schicksale der Bibel bei den Nationen romanischer Zunge gewesen sind, Spaniern, Italienern, Franzosen und sonstigen verwandten Völkern, und wir beginnen mit den Franzosen nicht nur aus chronologischen Gründen, sondern auch, weil dieser Teil unseres Berichtes der interessanteste und reichhaltigste werden wird.

Nächst den Deutschen darf sich kein Volk der Neuzeit eines größeren Reichtums und Alters seiner biblischen Litteratur rühmen, als die Franzosen, aber keines hat in den letzten Jahrhunderten eine größere Gleichgiltigkeit gegen dieselbe an den Tag gelegt. Als Richard Simon seine Geschichte des A.T.s schrieb (1678), wußte er von einer einzigen Genfer Handschrift zu reden und sagt kein Wort von den vielen, die er zu Paris selbst hätte haben können! Erst in späteren Werken hielt er sich im Vorbeigehen auch bei letzteren auf, doch nur als bei litterarischen Kuriositäten ohne wissenschaftlichen

Wert, und selber ohne Ahnung ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung. Und die jüngeren Arbeiten seiner Zeit behandelt er nur als Kritiker oder, besser gesagt, als Kritiker, überall seinen Ruhm als freisinniger Forscher durch die kleinmeisterliche Eifersucht des Parteimannes verdunkelnd. Sehr lehrreich als bibliographisches Hilfsbuch wäre der betreffende Abschnitt von Jacques Le Long's *Bibliotheca sacra*, wenn man daraus etwas anderes als Büchertitel lernte und in den litterarischen Angaben nicht so viele Fehler mit unterliefen. Seitdem haben jedoch einige Gelehrte Hand ans Werk gelegt.

Die halb- und falsch-gelehrte protestantische Uebersetzung seit der Reformationszeit, im Eifer gegen Katholizismus und Bibelverbot, behauptet, der Anfang der Bibelübersetzungen in dem uns hier beschäftigenden Kreise gehöre in die Zeit und Wirksamkeit der ersten karolingischen Kaiser. Ich habe ausführlich bewiesen (in der Straßburger Revue, Bd II), daß diese Vorstellung eine irrtümliche sei, auch abgesehen von der Thatsache, daß wir auf keinen Fall dabei an romanische Uebersetzungen zu denken hätten. Denn alles, was aus der Zeit der Karolinger von biblischer Schrift auf uns gekommen ist, der Heliand, Otrfrids Krist, der sogenannte Latian u. s. w. ist ja bekanntlich deutsch. Nur so viel ist gewiß, daß bereits im Beginne des 9. Jahrhunderts das gemeine Volk im eigentlichen Gallien, nordwärts bis in das Gebiet zwischen Loire und Seine, nicht mehr lateinisch sprach, vorausgesetzt, daß dies je vorher der Fall gewesen, sondern jene verderbte Mundart, *lingua rustica* von den Gelehrten, *romana* von den Deutschen oder auch vom Volke selbst genannt (s. G. Paris, *Romania*, I, 1872 u. F. Brunot, in der *Hist. de la langue et de la litt. Franç.* v. L. Petit de Julleville, I, 1896), und welche später zur Zeit Karls des Ahnen zur Dignität einer weltlichen Hofsprache erhoben wurde. Angesichts dieser Verhältnisse verordnete auch schon eine Synode von Tours 813, daß die Bischöfe, die damals angehalten waren, dem Volke Homilien (lateinische) vorzulesen, welche sie meist schon nicht mehr selbst ausarbeiten konnten, selbige nachher nach Bedürfnis in *rusticam romanam linguam* aut *theoticam* übersezen sollten, damit das Volk sie auch verstünde (*Concil. turon.* III. can. 17. ap. Mansi XIV. 85). Offenbar ist hier nur von mündlicher Uebersetzung aus dem Stegreif die Rede, und selbst daß auch nur die Peritopen, welche den Homilien zum Grunde gelegt sein mußten, schriftlich übersezt gewesen wären, wie man vermutet hat, ist weder wahrscheinlich, noch dort angedeutet.

Ihrem Ursprunge nach reicht die französische Bibelübersetzung wenigstens bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts hinauf. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde in irgend einer Klosterschule Süd-Englands zum ersten Male der Psalter, von Schülern des berühmten Lanfranc, in die französisch-normannische Landessprache übertragen. Damals existierte noch kaum ein Unterschied zwischen dem normannischen und dem eigentlichen französischen (d. h. dem in der Provinz *Ile-de-France* üblichen) Dialekt. Dieses Uebersetzungswerk wurde in der Weise ausgeführt, daß der Psalter, samt den stets damit im kirchlichen Gebrauche verbundenen *Cantica*, dem französisch redenden Volke in doppelter Gestalt dargeboten wurde, nämlich 1. nach dem *psalterium hebraicum*, d. h. nach dem von Hieronymus direkt aus dem hebräischen Texte übersezten Psalter (*Le livre des Psaumes*, nach dem Cadwinißchen Cambridge-Psalter herausgegeben von F. Michel, Paris 1876, 4^o) 2. nach dem *psalterium gallicanum*, d. h. nach der früheren, von demselben Kirchenvater sorgfältig revidierten, im kirchlichen Gebrauche allein üblichen Uebersetzung des Psalmentextes der LXX (*Libri Ps. versio antiqua gallica*, ed. 45 F. Michel, Oxford 1860; vgl. Delisle, *Notices et extraits des mss.*, t. XXXIV, I, S. 259). Beide Uebersetzungen entstanden ursprünglich in der Gestalt einer interlinearen Glosse, d. h. in der Weise, daß der lateinische Text Wort für Wort zwischen den Zeilen ins Französische übersezt wurde. Das alte dem gallianischen Psalter entnommene Psalmenbuch erfreute sich eines solchen Beifalls, daß kaum ein Mensch, bis auf die Reformationzeit herunter, es für angemessen hielt, die Psalmen aufs Neue ins Französische zu übertragen. Die 100 und mehr Hss. des französischen Psalters, welche uns vorliegen, gehen alle, ohne Ausnahme, auf diesen alten normannischen Psalter zurück.

Etwa 50 Jahre nachher wurde auch in den normannischen Ländern die Apokalypse ins Französische übersezt. Doch ist dieser alten Uebersetzung wohl kein anderer Wert beizulegen, als der eines Begleitungstextes für herrliche Miniaturen. Höchst anziehend ist dagegen die urwüchsige, poetisch gefärbte Sprache der Bb *Samuelis* und der *Rönige* (*Le quatre livres des Rois*, herausgegeben von Le Roux de Lincy, Paris 1841, 4^o), welche um dieselbe Zeit in der Normandie oder in der *Ile-de-France* in französischem Sprachgewand aufstachen.

Aber schon fing ein neuer Geist an sich zu regen. Überall, von den Rhoneufern bis zu den Endungen der Maas, treten Bibelübersetzungen in der Volkssprache ans Licht, die vorzugsweise der Förderung der Frömmigkeit im gemeinen Volke, zum Teil auch der religiösen Aufklärung zu dienen bestimmt waren. Auf die zahlreichen gereimten Bibelübersetzungen, welche im 12. und 13. Jahrhundert entstanden, kann ich mich hier nicht einlassen (s. G. Paris, *La litt. franç. au moy. âge*, 3. A., §. 136; J. Bonnard, *Les trad. de la Bible en vers français*, Paris 1884; Le roman de S. Fanuel, herausgg. von C. Chabaneau, Paris 1889 und zahlreiche Notizen von P. Meyer, in der Romania, zuletzt XXV, 546). Nur eins ist hier hervorzuheben. Als gegen 1170 Pet. Waldus, das Oberhaupt der *pauperes de Lugduno* (s. u.) es sich zur Aufgabe stellte, verschiedene Teile der HS. in die Volkssprache übersetzen zu lassen, ruhete Papst Innozenz III. nicht, bis diese verdächtigen Schriften in allen Ländern durch das Inquisitionsgericht unterdrückt worden waren. Doch scheinen einige, aus den Händen der Meyer und Lütticher Inquisitoren errettete Überreste dieser altwaldensischen Litteratur, als wertvolle Denkmäler dieser Zeiten auf uns gekommen zu sein.

Trotzdem kam es endlich, in Folge der Bewegung der Geister im Zeitalter Ludwigs d. hl., dahin, daß Frankreich eine vollständige Bibelübersetzung zu teil wurde. Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts wurde, zwar nicht auf offiziellen Befehl der Pariser Universität, aber doch in den Werkstätten ihrer Buchhändler und gewiß mit Beihilfe nicht weniger Dozenten, die ganze hl. Schrift zum ersten Male in die Landessprache übertragen. Aber erst nachdem die Pariser Bibelübersetzung sich auf eine sonderbare Weise mit der sogen. *historia scholastica* so gut als verschmolzen hatte, entstand daraus ein wirklich populäres, dem Zeitgeschmack entsprechendes Bibelwerk. Eine mehrjährige Beschäftigung mit diesem merkwürdigen, in zahlreichen Handschriften und Drucken vorliegenden Buche setzt mich in den Stand, zum ersten Male sichere Kunde von demselben zu geben, wobei ich mir erlaube, für die weitere Ausführung auf meine größere Abhandlung im 14. Bande der Straßburger *Revue de théologie* zu verweisen.

Der gelehrten Welt ist es nicht unbekannt, daß unter den litterarischen Erzeugnissen des Mittelalters wenige sich eines größeren Rufes erfreuten, als jenes *Compendium* der Geschichte, welches ums Jahr 1170 von dem damaligen Kanzler der Kirche zu Paris, früherem Kapitelsdekan zu Troyes in der Champagne, Peter, genannt Comestor (le Mangeur, der Fresser), unter dem Titel „*historia scholastica*“ verfaßt worden ist. Das Werk ist wesentlich was wir jetzt eine *Historienbibel* nennen würden, da die geschichtliche Substanz der hl. Schrift, besonders des AT.s, den eigentlichen Inhalt desselben ausmacht, doch so, daß an geeigneten Orten ganz kleine Exkurse über die gleichzeitige Profangeschichte eingeschoben sind, daneben auch hin und wieder einiger Raum der scholastischen Gelehrsamkeit, traditioneller, historischer und exegetischer Zuthat, und manchmal auch (besonders am Anfange der Genesis) metaphysischer Wissenschaft vorbehalten ist. Der rein didaktische Teil der Bibel, Psalmen, Propheten, Weisheitsbücher, Episteln, Apokalypsie fehlt ganz; was von gleichem Inhalt in historischen Büchern vorkommt, Hiob, Reden Jesu u. s. w., ist ebenfalls weggelassen oder sehr ins Kurze gezogen. Das Werk wurde nicht nur in Frankreich sehr populär, sondern verbreitete sich auch außerhalb, wie denn gegen das Ende des 15. Jahrhunderts namentlich in Deutschland viele Drucke davon veranstaltet wurden und früher schon Bearbeitungen desselben in anderen Sprachen existiert haben. Die *histoire écolâtre*, wie sie gemeinhin genannt wurde, ist nun die Basis eines französischen Bibelwertes geworden, das sehr eigentümliche Schicksale gehabt hat und von welchem sich eine sehr verworrene und irrige Vorstellung unter den französischen Gelehrten selbst gebildet und verbreitet hat. Ein gewisser Guypard des Moulins, Ranonitus an St. Peter zu Aire im Artois, an der Grenze von Flandern, überlegte den Comestor ins Französische, nach seiner Vorrede zwischen 1291 und 1295. Diese Übersetzung war aber mit einer gewissen Freiheit gemacht, insofern zwar die historisierende und glossierende Methode des Originals im allgemeinen beibehalten wurde, dabei aber der eigentliche authentische Bibeltext vielfach freier und ausführlicher eingeschoben war, ebenfalls mit Uebergehung alles dessen, was nicht wirkliche Erzählung war, z. B. der Gesetze und Gedächte. Änderungen von geringerem Belang, zugelegte oder gestrichene Glossen, ausgelassene Profangeschichte wollen wir hier nicht weiter berücksichtigen. Wichtiger ist, daß Guypard nach seiner eigenen Erklärung das Werk des Comestor bereicherte 1. durch eine kurze Geschichte Hiobs, 2. durch einen Auszug aus den salomonischen Sprüchen (*les paraboles Salomon molt abregiés*) und durch verschiedene *hystoires*, 3. durch die Evangelien-

harmonie aus dem lateinischen Text der Vulgata. Die Propheten, die Episteln und die Psalmen fanden so wenig wie die Apokalypse Platz im Gugarischen Werk. Dieses schloß jedoch mit der Evangelienharmonie nicht. Die in einer einzigen Londoner Hbl. auf uns gekommene Apostelgeschichte und einige merkwürdige Exzerpte aus den Apokryphen (*Traité de la vraie croix* oder *Penitence Adam* und *Vie de Pilate*), bildeten den Schluß des mehr volkstümlichen als zu gelehrten Zwecken bestimmten Bibelwerks. ⁵ Indes die echte Arbeit Gugar's ist in keinem bis jetzt bekannten Manuskript ganz und ausschließlich erhalten. Alle Handschriften scheinen mit Zusätzen bereichert zu sein, welche sich dadurch von der Urschrift unterscheiden, daß sie wörtliche Übersetzungen aus der Vulgata sind, fast ohne alle Glossen; daß sie öfters das Werk des Gugar nicht ¹⁰ bloß erweitern, sondern verdoppeln (Hiob, Daniel u. s. w.); daß sie nicht in allen Handschriften die gleichen sind und in unendlich wechselnder Ordnung stehen, endlich auch zum Teil die echte Arbeit des Gugar verdrängen, z. B. in der Geschichte der Malakabäer und in den Evangelien, wo eine wörtliche Übersetzung der vier Evangelien an die Stelle der Harmonie getreten ist. Daraus geht zugleich hervor, daß die Erweiterungen nicht alle von derselben Hand sein können. ¹⁵

Es finden sich demnach aus der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks teils in den Exemplaren des Gugarischen Werkes, teils unabhängig von demselben: 1. wörtliche Übersetzungen verschiedener historischer Bücher des A. T. In den Handschriften des Gugar finden sich davon die Chr, Esr und Neh, obgleich die Substanz dieser Bücher ²⁰ sowohl im französischen als im lateinischen Comestor schon daneben verarbeitet ist; außerhalb in verschiedener Bearbeitung das Ubrige. Einen ganz vollständigen Kodex dieses Teils der Bibel, der in einzelnen Büchern auch die Glossa ordinaria exzerpiert (s. unseren A. „Glossen“, 2. A., Bd V, S. 192), habe ich im 4. Bande der *Revue* ausführlich beschrieben. 2. Ein vollständiger Hiob, zum Teil neben Gugar's historischem Bericht ²⁵ (petit Job); sodann auch uralte moralités darüber, welche wohl aus dem bekannten Werke Gregors des Großen stammen. 3. Viele Psalter, die ursprünglich gewiß für sich besonders bestanden haben, wie man schon aus den liturgischen Anhängen und sonstigen für den asketischen Gebrauch bestimmten Notizen sehen kann. In den von mir verglichenen Handschriften steht der Psalter an sehr verschiedenen Orten, bald mitten unter ³⁰ den historischen Büchern des A. T., bald ganz am Ende des A., und die Texte selbst sind sehr verschieden von einander. 4. In mehreren Handschriften finden sich des Hieronymus Prologe zu lesen; eine andere Übersetzung derselben wird in einer Lausanner Hbl. Peter Aronchel und Martin Lefranc zugeschrieben. 5. Die vollständigen Propheten nach der Vulgata, mit Klagliedern, Baruch und Pseudo-Daniel, was also zum ³⁵ Teil Wiederholung der historia scholastica ist, welche die geschichtlichen Elemente der drei letzten großen Propheten auch enthält, befinden sich in einigen Handschriften erst hinter dem A., wodurch also der gesonderte Ursprung hinlänglich bezeichnet ist. 6. Die Malakabäerbücher in wörtlicher Übersetzung bestanden unabhängig von Gugar und er-
⁴⁰ zeigten in einzelnen Handschriften die resumierende Arbeit des letzteren, oder den Comestor. 7. Von der neuen Bearbeitung der Evangelien ist schon die Rede gewesen. 8. Die Episteln und Apostelgeschichte sind ebenfalls neu und befinden sich nicht in allen Manuskripten. 9. Von der Apokalypse existierten im 13. und 14. Jahrhundert mehrere ganz unabhängige Übersetzungen, die aber alle dem Gugar fremd sind. In den Handschriften dieses letzteren steht sie bald hinter der Evangelienharmonie, bald zwischen Esther und ⁴⁵ Psalmen, bald an ihrer rechten Stelle, bald fehlt sie ganz. Ich unterscheide wenigstens drei oder gar vier ganz verschiedene Bearbeitungen, teils in reiner Übersetzung, teils mit Glossen mehrerer Form und Art. Es ist gewiß nicht ohne Interesse, zu sehen, daß gerade dieses Buch auch in Frankreich sich einer besonderen Beachtung erfreute, wobei jedoch zu bemerken ist, daß die Glossen überwiegend patristischen Ursprungs sind, also ⁵⁰ mystischer Auslegung huldigen und nicht der häretisch-eschatologischen Richtung angehören. 10. Sämtliche, dem ursprünglichen Werte des Gugar fremde, wörtliche Zugaben aus der hl. Schrift, sind, mit einem Wort gesagt, nichts anderes als Exzerpte aus der älteren Bibelübersetzung aus der Zeit Ludwigs d. hl. Diese verschiedenen Bestandteile bilden zusammen die sogen. bible historique. Eben dieses so entstandene und vervollständigte ⁵⁵ Bibelwerk des Gugar wurde nun auch, nach der Erfindung des Buchdrucks, zuerst in Frankreich und längere Zeit allein durch die Presse vervielfältigt. Die hier zu nennende editio princeps ist ein undatiertes, um 1477 zu Lyon gedrucktes A., welches aber von der echten Arbeit des Gugar nichts enthält, sondern ganz aus den eben beschriebenen Extrakten aus dem früheren Bibelwerk zusammengelest ist. Als Herausgeber und Ver- ⁶⁰

fasser der sehr ausgedehnten Summarientabelle, nicht als Übersetzer, nennen sich zwei Augustinermönche, Julian Macho und Peter Farget. Dasselbe Buch wurde bald noch einmal gedruckt; die eine Ausgabe ist in Kolonnen, die andere hat auslaufende Zeilen; ich wage aber nicht, zu entscheiden, welche von beiden die ältere sei. Die erste vollständige Bibel erschien (um 1487) in zwei großen Folianten zu Paris bei Anton Bérard und ist dem Könige Karl VIII. gewidmet von dem Herausgeber, seinem Weichvater, Jean de Rély, nachmaligen Bischof von Angers. Diese Bibel enthält nun im XI. wirklich den ganzen echten Gugarb mit der Vorrede und Widmung des Comestor, außerdem die nachträglich eingefügte wörtliche Übersetzung der Chronik, dreier Bücher 10 Esra und Hiob, im ersten Bande und am Schlusse desselben den Psalter als ein besonderes Werk ohne Pagnation; im zweiten Bande den Rest, von den Sprüchen Salomos an, zum Teil mit Glossen und überdies in manchen Stücken, was die äußere Anlage und die Beigaben betrifft, vielfach von großem Interesse für die Geschichte der Bibelfunde. Im ganzen ist dieses Bibelwerk wenigstens zwölfmal aufgelegt worden 15 (eine weitere Ausgaben sind zweifelhaft, meist zu Paris, einigemale zu Lyon, zuletzt 1545. Interessant ist, daß die späteren Drucker sowohl die Widmung des Comestor als die Vorrede des Gugarb wegließen, natürlich um dem Publikum das Werk leichter für eine echte Bibel verkaufen zu können zu einer Zeit, wo nach dieser bereits größere Nachfrage war. Noch charakteristischer ist es, daß das Werk ungehindert scheint verbreitet worden zu sein und daß es wohl erst in jüngerer Zeit in der Stille beseitigt wurde und durch Nachlässigkeit verschwand, während jede bessere Arbeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Ubrigens sind heute die sämtlichen Ausgaben, auch die jüngsten, von der größten Seltenheit; auf dem Büchermarte kommen sie beinahe gar nicht mehr vor. Die Herausgeber nannten das Werk die große Bibel, zum Unterschiede von einem anderen Werke von kleinerem Umfange, das man la bible pour les simples gens nannte und welches bloß die Geschichte des N.T.s umfaßte, so zwar, daß auf die Erzählung von Erschaffung der Welt bis ans Ende der Bücher der Könige noch Jonas (der im Comestor fehlt), Ruth, Tobias, Daniel, Esther und Hiob folgten. Ich kenne von diesem Werke fünf Ausgaben, vier undatierte, eine von 1535. Es hat mit dem vorigen nichts gemein.

Von vielen anderen, meistens auf Kosten der Könige oder anderer vornehmer Herren zustande gebrachten Bibelübersetzungen (Jean de S., für König Johann, 1355; Raoul de Presles, im Auftrag von Karl V.; Christine de Visan u. s. w.), kann hier nicht ausführlich gehandelt werden (s. auch Die beiden Bb der Makkabäer, herausgegeben von E. Görlich, Halle 1889, und J. Bonnardot, Le psautier de Metz I, Paris 1884). Raum hat es, in und außer Frankreich, ein fürstliches Schloß, eine librairie de château gegeben, in welchen eines dieser, oft wunderschön ausgestatteten, Exemplare der hl. Schrift gefehlt hätte. Nur eines sei hier bemerkt, daß die herrlich verzierten Hdsf. der bible historique schwerlich beim Volke Eingang gefunden haben, und daß Kirche und Inquisition so reich geschmückte Bibelexemplare wohl ohne Gefahr ignorieren konnten.

Auch in Frankreich führte die reformatorische Bewegung gleich in ihren allerersten Anfängen zu einer eifrigeren Beschäftigung mit der Bibel. Doch ist die in chronologischer Ordnung hier zuerst zu nennende Übersetzung nicht eigentlich, wie dies anderswo der Fall war, ein Werk der Reformation selbst, kaum ein ihr dienendes gewesen. Das ist die 1523 bei Simon de Colines, dem Stiefvater des berühmten Buchdruckers Robert Estienne, ohne Namen des Verfassers erschienene, später noch öfter aufgelegte Übersetzung des N.T.s, zu welcher in demselben Jahre der Psalter kam, 1528 die übrigen Teile des N.T. (alles zusammen 7 Teile in 8^o), letztere aber zu Antwerpen bei Mart. 60 Lempereur, weil mittlerweile das Buch von der geistlichen Polizei mit Beschlag belegt worden war. Nicht zu bezweifeln ist es (s. Graf, *3H* 1842, die Pariser Theesen von P. Quéveux, La trad. du N.T. de Lefèvre d'Étaples, 1894, und A. Laune, La trad. de l'AT. de L. d'E., 1895, und Rev. hist. relig., XXXII, S. 56), daß der Verfasser des ganzen Werkes der bekannte Humanist und Theolog Jacques Le Fèvre von Etaples in der Picardie (Jac. Faber Stapulensis, gest. 1536) gewesen sei, der vorher schon durch eine lateinische Übersetzung der paulinischen Briefe und exegetische Schriften über die Psalmen sich auf diesem Gebiete ausgezeichnet hatte. Seine französische Übersetzung beruht übrigens durchaus auf der Vulgata (mit sehr geringen Abweichungen nach dem Griechischen im N.T.) und machte schon darum und um ihrer ängstlichen Buchstäblichkeit willen keinen Anspruch darauf, ein Buch der Zukunft zu werden.

Indessen erfordert die Billigkeit, daß wir sie zunächst nicht mit dem Maßstabe der Theorie und unserer gereiften Ansprüche messen, sondern im Vergleich mit dem, was vor und neben ihr herging, beurteilen. Die ganze also nach und nach vervollständigte Bibel wurde zum ersten Male 1530 in Folio zu Antwerpen gedruckt und später noch einigemal. Indessen entging auch in Belgien diese Bibel den Angriffen der Klerisei nicht lange, weniger wohl um des Textes selbst willen, als der häufig nach dem Lutherum schmeckenden Randglossen und sonstigen Beigaben. Das anfangs vom Kaiser Karl privilegierte Werk kam 1546 auf den Index. Allein es wurde darum nicht ganz aufgegeben. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wie jeder aus der Kirchengeschichte weiß, wäre es eine übelberatene Politik gewesen, in Ländern, die wie Frankreich und Deutschland von dem Geiste der Reformation in höherem Maße ergriffen waren, diese Richtung durch einfaches Bibelverbot ändern, die Bewegung hemmen zu wollen. Wir sehen im Gegenteil um jene Zeit die besonnenen Katholiken ihr Augenmerk darauf richten, daß dem Volke eine von ihrer Kirche anerkannte, wenigstens zugelassene Übersetzung geboten würde, um ihm die Versuchung oder die Notwendigkeit zu ersparen, nach einem Buche lehrerischen Ursprungs zu greifen und so, dem natürlichen Laufe der Dinge nach, in eine nähere geistige Berührung mit der Häresie selbst zu kommen. Die Löwenischen Theologen, welche 1547 bereits eine Ausgabe der Vulgata besorgt hatten, als ersten Versuch, den Text derselben kritisch herzustellen und so die Wünsche des Konzils von Trident hinsichtlich einer beglaubigten Rezension der für normierend erklärten Kirchenübersetzung zu erfüllen, unternahmen nun etwas Ähnliches in betreff der französischen Bibel, und konnten es um so eher damit wagen, als der Ruf ihrer Orthodoxie hinlänglich feststand in der katholischen Welt. Zwei aus ihrer Mitte, Nikolaus de Leuze und Franz van Larden, besorgten demnach eine Revision der sogenannten Antwerpener Bibel, in welcher der Text eigentlich nur nach Stil und Ausdruck durchgebessert wurde, was bei der damaligen raschen Umwandlung der französischen Schriftsprache notwendig war, im übrigen aber die Beseitigung des verdächtigen Beiwerks die Hauptfache war. Diese Löwenische Ausgabe (1550 bei Barth. de Grave, Fol.), erhielt ein kaiserliches Privilegium und zirkulierte dann von da an unbehelligt unter den Katholiken französischer Zunge, obgleich man sie füglich als eine wenig veränderte Le Fèvresche bezeichnen kann. Sie hat sich, wie es scheint, einer Art von kirchlicher Beglaubigung erfreut, soweit dies unter der Herrschaft des katholischen Prinzips der Fall sein konnte, und suchte sich durch zeitweise Nachbesserung der Sprachform auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Die Drude derselben sind sehr zahlreich, meist von Antwerpen, Paris, Rouen und Lyon, und ihre Reihenfolge erstreckt sich weit über ein Jahrhundert. Selbst die verachteten Revisionen von Pierre Besse 1608, Pierre Frizon 1621, Franz Béron 1647 beweisen, wie sehr die Uebersetzung sich geltend gemacht hatte. Indessen kam eine Zeit, wo trotz aller Hilfe ihre Sprache schlechterdings nicht mehr den Ansprüchen eines Geschlechtes genügen konnte, welches das Bewußtsein hatte, der feinigsten kassische Vollendung gegeben zu haben. Die Löwener Bibel verschwindet so allmählich aus dem Gebrauche und aus den Jahrbüchern der Bücherkunde, ohne jedoch eigentlich durch eine andere ersetzt zu werden, welche in ähnlicher Weise eines gewissen kirchlichen Patronats sich erfreut hätte.

Ehe wir indessen zusehen, was eine jüngere Zeit in katholischen Kreisen an ihre Stelle setzte, wenden wir uns zurück zu den Anfängen der französischen Reformationsbewegung, um auch das auf protestantischer Seite Geschehene nachzuholen. Die äußere Geschichte des Ursprungs der unter den französisch redenden Protestanten bis heute gangbaren (übrigens sich selbst längst nicht mehr gleichenden und hundertfach umgewandelten) Bibelübersetzung ist bekannt genug, aber von der inneren weiß die Wissenschaft im allgemeinen noch viel zu wenig, weil eine eingehende Kollation der Texte noch nirgends versucht ist und diese fehlt, weil die älteren Exemplare nirgends in größerer Anzahl gesammelt sind und schon der Sprache wegen kein kirchliches Interesse mehr wecken, wie groß auch das historische und philologische ist, daß sich daran knüpft.

Ein Better Calvins, ebenfalls aus Rouen in der Picardie, Peter Robert (bekannter unter dem Beinamen Olivetanus, dessen Bedeutung und Ursprung ungewiß), der sich in Genf als Hauslehrer aufgehalten hatte und von dort mit den Waldensern in Verbindung getreten war, unternahm die zu jeder Zeit, besonders aber damals eines Einzelnen Kräfte übersteigende Arbeit einer Bibelübersetzung aus den Grundtexten. Er rühmt sich selbst, auf diese Arbeit nur ein einziges Jahr verwendet zu haben. Sein Werk wurde 1535 von Peter de Wingle, gleichfalls einem Picarden, in dem Dorfe

Serrières bei Neuchâtel auf Kosten der Waldenser gedruckt. Die katholischen Kritiker und Kontroversisten haben dem Buche hinsichtlich seines wissenschaftlichen Wertes einen schlimmen Namen gemacht, besonders Richard Simon klagt den Uebersetzer einer groben Unwissenheit in philologischen Dingen an. Die protestantische Verteidigung war schon durch den Umstand gelähmt, daß die reformierte Kirche fast unmittelbar nach dem ersten Erscheinen des Wertes anfang, daran zu bessern und zu ändern, und dieses Geschäft eigentlich nie aufgab. Indessen ist das Wahre an der Sache folgendes: Olivetan war des Hebräischen wirklich nicht unfundig, und wenn man ihm auch nachweisen kann, daß er die damaligen exeget. Hilfsmittel benutzte, namentlich die lat. Uebersetzung des Urtextes durch den gelehrten Dominikaner von Lucca, Santes Pagninus (1528), so wird ihm niemand daraus ein Verbrechen machen dürfen, um so weniger, als aus unzähligen Stellen erhellt, daß er selbstständig auf das Original zurückgegangen ist und dabei leistete, was seine Zeit überhaupt vermochte. Im N. ist die Sache eine andere. Sei es, daß die Zeit drängte, sei es, daß Olivetan des Griechischen nicht mächtig war, es ist unverkennbar, daß hier im wesentlichen Le Févres Uebersetzung abgeschrieben wurde. Und dies ist um so bedenklicher, als der Verfasser in seiner Vorrede in einer Aufzählung aller vorhandenen oder doch von ihm benutzten Uebersetzungen in ältere und neuere Sprachen mit keiner Silbe der französischen gedenkt, sodas er sich den Anschein giebt, der allererste französische Uebersetzer zu sein. Hin und wieder weicht er allerdings von Le Févre ab, indem er den Erasmus zu Rate zieht, und zwar mehr dessen Uebersetzung als den Urtext, aber dies geschieht nicht durchgreifend und verrät auch keine Meisterschaft. Die Apocryphen des A. T. sind gar nicht neu uebersetzt, sondern einfach, mit höchst geringfügigen Nachbesserungen aus der Antwerpener Bibel von 1530 abgeschrieben (vgl. meine ausführliche Abhandlung in der Revue von 1865). So war allerdings die französische Bibel der Protestanten (zwar nur Privatunternehmen, aber nach der Natur der Sache sofort Volks- und bald Kirchenbuch), gleich in ihrer ersten Anlage ein viel unvollkommeneres Werk, als dies von irgend einem anderen derselben Gattung und desselben Jahrhunderts gesagt werden kann, und leider fand sich in der nächsten Zeit der rechte Mann nicht, der etwas ganz neues an die Stelle hätte setzen wollen, obgleich sowohl Calvin als Beza dazu befähigt gewesen wären; man griff zu dem System der Revisionen und blieb dabei, sodas heute gerade die Franzosen, trotz ihrer Ansprüche auf den Besitz der klarsten und durchgebildeten Sprache, die denkbar schlechteste Kirchennoetion haben, oder richtiger es nicht einmal zu einer wirklichen solchen haben bringen können. Darauf müssen wir nun etwas näher eingehen.

Ob die Urausgabe von Serrières, welche nur in wenigen Exemplaren auf öffentlichen Bibliotheken erhalten ist, noch einmal unverändert abgedruckt worden sei, wie behauptet wird, wage ich nicht zu entscheiden (von Olivetan selbst erschienene revidierte Editionen des N. T. und der poet. Bücher des A. T. 1533 f. unter dem Namen Belisem de Belimalom, d. i. Anonymus von Utopia, hebr.), da ich keinen älteren Nachdruck besitze, als vom Jahre 1546, und von da an eine gewisse Suite (selbst in Genf habe ich keine ältere gefunden), und schon hier die Uebersetzung ganz durchkorrigiert erscheint. Und diese Veränderung des Textes geht von da an fast von Ausgabe zu Ausgabe fort, so daß ich, nach Ansicht meines eigenen Vorrats (denn eine ältere Notiz darüber habe ich nicht gefunden), die Behauptung aufzustellen wage, daß bei jeder neuen Ausgabe (deren ziemlich viele und rasch sich folgten, alle zu Genf oder Lyon) irgend eine gelehrte Hand thätig gewesen ist. Im allgemeinen schreibt man nun diese Nachbesserung dem Calvin selbst zu, und daß er dabei beteiligt gewesen, wird auch wohl nicht in Abrede zu stellen sein (siehe den Index zu dem Thesaurus epistolicus Calvini in der Ausgabe von mir und Cuniz Bd XXXI u. Bd LVI, S. IV). Allein es will mich doch bedünken, als ob hier sein Name, als der berühmtere, gleichsam das Verdienst vieler abfordiert habe, und es dürfte wohl die Ansicht manches für sich haben, daß von Anfang an die Genfer Theologen das Geschäft als ein gemeinsames und fortdauerndes betrachteten und betrieben, wie dies für die spätere Zeit gewiß ist. Ich gehe längst mit dem Gedanken um, diesen Punkt durch eingehendere Vergleichung der Ausgaben näher zu beleuchten, für jetzt genügt mir aber dazu meine Sammlung noch nicht, und bei der großen Seltenheit der Drude des 16. Jahrhunderts, welche wohl durch die Verfolgungen jener Zeit sich erklärt, vermehrt sie sich auch nur langsam. Nach anderen Nachrichten hätten auch Beza, L. Budé und andere Genfer Zeitgenossen einzelne Teile der Bibel einer speziellen Bearbeitung unterworfen. Ich hoffe einen, soviel möglich echten, cal-

vinschen Text nebst Varianten aus den Genfer Ausgaben vor 1564 als Zugabe zu den Opera Calvini (Bd LVI u. LVII, auch separat: La Bible française de Calvin, Braunshweig 1897) zu liefern.

Einen bestimmten Abschnitt in dieser Geschichte bringt das Jahr 1588, in welchem die Genfer Geistlichkeit (la Vénérable Compagnie) eine gründlich durchgearbeitete Revision erscheinen ließ, bei welcher sich besonders der gelehrte (später in der Pfalz angesiedelte) Bonav. Corn. Bertram beteiligte, unter Mitwirkung von Beza, Simon Goulart, Ant. Fay u. a. Er giebt selbst Rechenschaft über seine Arbeit in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Lucubrations Frankethalenses, woraus man sieht, daß er sich den Hauptanteil zuschreiben durfte und daß vorzüglich seine hebräische und rabbinische Gelehrsamkeit dabei sein Werkzeug war. Ich will bei dieser Gelegenheit eines Umstandes erwähnen, der nicht ganz ohne Interesse für die Wissenschaft ist, so unbedeutend er scheinen mag. Der Gottesname Jhwh im AT. war von den Juden und Christen altherkömmlich mit „Herr“ gelesen und übersetzt worden, und die meisten protestantischen Bibelübersetzer blieben hierin der Uebersetzung treu. Olivetan zuerst setzte in einzelnen Stellen dafür l'Éternel, obgleich auch er meist le Seigneur schrieb, häufiger so Calvin. Die Ausgabe von 1588 war nach Calvins Vorgang die erste, welche überall ohne Ausnahme den ersten Ausdruck brauchte, was denn auch bis auf den heutigen Tag von den französischen Protestanten beibehalten und in die Kirchensprache übergegangen ist. Dieselbe Ausgabe ist noch darum merkwürdig, weil sie für lange Zeit einen Stillstand in den Revisionsarbeiten herbeiführte. Bei genauerer Betrachtung erscheint sie fast als eine eklektische, insofern sie viele ihrer Änderungen, aus den einzelnen früheren Ausgaben auswählend, bald da bald dort her genommen hat, gewissermaßen also bereits die Epoche bezeichnet, wo man von eigentlicher Neuerung schon glaubte mehr absehen zu müssen.

Die berühmten Umstände brachten es also mit sich, daß die unter den Protestanten französischer Zunge zu kirchlichem Ansehen gelangte Übersetzung insgemein die Genfer Bibel hieß, obgleich auch in Frankreich selbst an verschiedenen Orten Nachdrücke derselben veranstaltet wurden, z. B. zu Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Saumur, Sedan, Charantou, Niort u. a. D., die meisten Ausgaben jedoch lieferten Holland und die französische Schweiz nebst Basel. Nach der Widerrufung des Edicts von Nantes hörten die protestantischen Bibeldrücke in Frankreich ganz auf, dafür erschienen nun auch norddeutsche Städte als Druckorte. Es ist wohl auch zum Teil den düsteren Verhältnissen des Mutterlandes zuzuschreiben, daß die Epoche der vollendeten Klassizität der französischen Schriftsprache, das Zeitalter Ludwigs XIV, auf dieses Bibelwerk ohne merklichen Einfluß blieb, sobald es bereits am Schlusse des 17. Jahrhunderts als ein veraltetes angesehen werden konnte. Vergeblich bemühten sich einzelne Geistliche hier nachzuhelfen; man unterscheidet in der jüngeren Zeit Ausgaben nach der Rezension von J. Diodati (Genf 1644), von Sam. Desmarets (Amsterdam 1669), von Dav. Martin (Utrecht, N. L. 1696, Bibel 1707); sodann legte auch die Vénérable Compagnie zuletzt Hand an und lieferte neuerdings einige revidierte Stammausgaben (1693, 1712, 1726). Allein mit allem diesem Nachhelfen im einzelnen war weiter nichts gewonnen, als daß die veralteten Wörter durch neue ersetzt wurden, hin und wieder ein Satz anders gefaßt, eine Phrase modernisiert wurde, im ganzen aber nicht nur dem Geiste der Sprache, wie er seitdem sich gebildet, kein Genüge geschah, sondern auch die einzelnen unter dem Volke kursierenden Exemplare einander mehr und mehr unähnlich wurden, und zwar zu einer Zeit, wo das Dogma und die ganze theologische Wissenschaft sich stereotypiert hatten. Bei keinem der gebildeteren europäischen Völker ist das Mißverhältnis zwischen der Bibel- und Gesellschaftsprache ein stärkeres geworden als bei den Franzosen, und wir erwähnen dies bei Gelegenheit der Protestanten, weil die Katholiken (doch nur was den Stil betrifft) bessere Übersetzungen haben, aber sie nicht lesen. Von den genannten Rezensionen hat sich bis auf unsere Zeit herab nur eine erhalten, die von Martin, welche nochmals 1744 von einem Baseler Prediger, Peter Roques, durchgesehen wurde und heute noch neben anderen von Bibelgesellschaften verbreitet wird. Trotz der Thatfache, daß je von einer Rezension zur anderen der Schritt nie sehr weit war, kann man sagen, daß zwischen dem calvinischen Urtext und dieser Martin'schen Ausgabe, wenn man nur die beiden Endformen nebeneinander stellt, kaum noch eine Ähnlichkeit, geschweige denn eine Abhängigkeit dem oberflächlichen Beobachter erkennbar wird. Und doch ist's im Grunde immer dieselbe Übersetzung gewesen.

Aber dabei blieb es nicht. Es wurden auch solche Arbeiten unternommen, welche den alten französischen Kirchentext sehr wesentlich umgestalteten, ja, genau betrachtet, völlig beseitigten. Hier ist zunächst die Bibel von J. Friedrich Osterwald zu erwähnen. Dieser, ein Prediger in Neuchâtel und in der Geschichte der Theologie als ein Beförderer milderer theologischer Ansichten oder, wenn man lieber will, des Latitudinarismus bekannt, hatte 1724 den Genfer Text mit Summarien und Reflexions herausgegeben (2 Tom. fol.), später aber überarbeite er den Text selber und ließ 1744 eine Ausgabe desselben erscheinen, in welcher nicht nur auf die französische Sprachform, sondern auch auf die damaligen Ergebnisse der Exegese sorgfältig Rücksicht genommen wurde, so daß also dadurch eigentlich eine wesentlich modernisierte Bibel entstand. Daß nun dem Bearbeiter noch keine fertige Wissenschaft zu Gebote stand und so in exegetischer Hinsicht, besonders im N. T., unzählige Mißgriffe mit unterlaufen, dürfen wir hier nicht groß in Anschlag bringen, da Osterwalds Vorgänger in diesem Stüde sich keines besseren Erfolges rühmen können; aber sehr zu beklagen ist es, daß unter seinen Händen die französische Bibelsprache einerseits vollends alles abgestreift hat, was ihr von altertümlichem Reichtum und angeborener Kraft übrig geblieben war, andererseits dafür nicht das geringste an moderner Eleganz und Feinheit erworben hat, vielmehr durch schleppendes Wortgefüge und profaische Breite und Spießbürgerlichkeit, ohne allen Gewinn für die Deutlichkeit des Sinnes, wo das Original Schwierigkeiten bot, die denkbar ungenthehrbar geworden ist. Und diese Osterwald'sche Bibel ist es, welche jetzt, in Frankreich wenigstens, die herrschende geworden ist. Die Bibelgesellschaften druckten sie beinahe ausschließlich, obgleich ihr kein offizielles Ansehen zukommt. In der jüngsten Zeit haben sie sich zum Teil anders besonnen und auch andere neuere Übersetzungen ausgegeben.

Diese Vorliebe des streng orthodoxen Frankreichs für ein Werk, das seine Entstellung einem übrigens überaus frommen und achtbaren Latitudinarius verdankt, erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, daß die Genfer Theologen in demselben Frankreich in dem allerübelsten Rufe standen, was ihre Orthodoxie betrifft, und deshalb, was von ihnen direkt kommt, höchst verdächtig ist. In der That aber müssen wir bekennen, daß, abgesehen von aller möglichen Neologie, diejenigen unter ihnen, welche im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts das von den Vätern ererbte Geschäft der Bibelrevision (ein, wie gesagt, in anderen protestantischen Ländern in dieser Weise unbekanntes) wieder aufnahmen, dabei Methoden und Grundsätze befolgten, welche nur wenig geeignet waren, ihrer Arbeit Eingang zu verschaffen. Für sie war nun plötzlich die französische Sprache die Hauptsache, und erst in zweiter Reihe kam das Textverständnis, für welches, sechzig Jahre nach Osterwald, in Genf eben keine riesenmäßigen Anstrengungen waren gemacht worden. Die Bibel sollte endlich einmal für die gebildete französische Welt lesbar werden und „le patois de Canaan“ sich ein bisschen nach dem Dictionnaire de l'Académie modeln. Im N. T. ließ sich dies nun noch erträglich an, da hier die Schwierigkeiten aller Art geringer waren und der Sprachgebrauch sich früher schon abgeschliffen hatte. Der Text, wie er 1835 gedruckt worden ist, verdiente im allgemeinen das Zelotengeschrei nicht, das gegen denselben erhoben worden ist. Anders aber ist's mit dem A. T., dessen jüngste Revision oder besser Umgestaltung 1805 veröffentlicht wurde. Hier ist in den poetischen und prophetischen Büchern, vielfach auch außerdem, der ungefähre Sinn der Urschrift in gutem Französisch ausgedrückt und die alte unverständliche Buchstäblichkeit so sehr vermieden, daß man wohl sagen darf, sie sei in ihr Gegenteil umgeschlagen und habe viel zu viel der Paraphrase sich genähert, wobei namentlich das Kolorit des orientalischen Stils ganz verwischt ist. Vor wenigen Jahren endlich hat die Genfer Geistlichkeit die Arbeit in die Hände einzelner Gelehrten gelegt, und so ist das A. T. von Professor L. Segond (1874, Bibel 1880), das Neue von Professor S. Oltramare (1872) in ganz neuer unendlich besserer Gestalt erschienen.

So ist es gekommen, daß die französischen Protestanten unter allen ihren Glaubensgenossen allein keine nationale Bibelübersetzung haben, weil mehrere einander ganz unähnliche Werke, obgleich aus derselben, schon in ihrer ersten Form verfehlten Grundlage erwachsen, sich gegenseitig verdrängen oder doch beschränken, und daß sie, trotz allen Nachbesserns, vielleicht sogar wegen desselben, unter allen die am wenigsten brauchbare, am weitesten hinter den Anforderungen der Zeit zurückgebliebene, in der Form unbeholfenste, in der Sache unzuverlässigste Bibel in Händen haben, dazu leider auch bei

weitem die wenigsten wissenschaftlichen Mittel in sich und um sich, um zu etwas besserem zu gelangen.

Das Interesse, welches sich an die Übersetzungen der Bibel knüpft, mißt sich natürlich nach dem Grade des Einflusses, welchen sie auf die Gemeinde ausgeübt haben mögen. Kirchlich beglaubigte und offiziell eingeführte oder durch die Gewohnheit empfohlene und verbreitete sind also für die Geschichte ungleich wichtiger als solche, die sich höchstens einem engeren Kreise empfohlen haben, oder welche als bloße exegetische Versuche aufgetreten sind. Indessen dürfen doch auch die letzteren nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, teils im allgemeinen, weil sie dazu beitragen, den Geist der Zeit und Wissenschaft zu kennzeichnen und das Bewußtsein etwaiger Mängel des Vorhandenen zu bezeugen, teils im besonderen, weil Privatarbeiten in dem Maße wichtiger sind, als die gangbaren Bücher unvollkommener, oder selbst unselbstständiger und veränderlicher. Aus allen diesen Rücksichten ist ein summarischer Bericht, vorzüglich über die französischen Werke dieser Art, unerläßlich. Wir beginnen mit den katholischen Versuchen.

Bereinzelt begegnet uns zuerst die Bibel des René Benoist, Mitglied der theologischen Fakultät zu Paris (1556, Fol.), welche zu einem langwierigen Streite Anlaß gab, der bis vor den König und nach Rom verschleppt wurde, die Absetzung des Verfassers zur Folge hatte und schließlich nach mehr denn 20 Jahren mit seinem Widerruf und seiner Rehabilitation endigte. Ob er in den Punkten, die den Anstoß erregten, wirklich eine an protestantische Ideen sich anlehrende Überzeugung aussprach, steht dahin. Spätere Katholiken (wie z. B. Richard Simon) stellten die Sache vielmehr so dar, als habe er, in Sprachen ein sehr unwissender Mann, sich den wohlfeilen Ruf erwerben wollen, die Bibel aus dem Grundtext übersetzt zu haben und zu diesem Behufe ein leicht verändertes Exemplar der Genfer Übersetzung ohne weiteres in die Druckerei geschickt, wobei ihm manches entschlüpft wäre, was den Ursprung zu deutlich verriet. Die Vergleichung der Texte ist dieser Darstellung sehr günstig; die beigefügten Anmerkungen zeigen indessen eben so leicht, daß eine bewußte Neigung zur Kezerei bei dem Manne nicht vorhanden war. Wertwürdig ist, daß das Werk, wenigstens das N., ohne die Anmerkungen, während jener Kontroverse noch öfter gedruckt wurde trotz der Zensur und der verbietenden Edikte.

Eine ganze Reihe von neuen Übersetzungen sehr verschiedener Währung brachte das Zeitalter Ludwigs XIV., und seitdem ist im Grunde in dieser Arbeit bis heute nie ein völliger Stillstand eingetreten. Einige derselben sind zu größerer, ja zu europäischer Berühmtheit gelangt. Nur im Vorbeigehen erwähnen wir die von dem Pariser Parlamentsadvokaten Jacques Corbin aus der Vulgata gefertigte, mehr lateinische als französische (1643), und das N. von Michel de Marolles, Abbé de Billeloin (1649 u. öfter), welcher die lateinische Übersetzung des Erasmus zu Grunde legte, der aber nachher bei der Bearbeitung des Alten Testaments auf kirchliche Schwierigkeiten stieß, welche er nicht überwinden konnte. Der Druck wurde unterbrochen und konnte nicht wieder aufgenommen werden (1671). Schon 1644 hatte er die Psalmen einzeln erscheinen lassen. Ferner das N. von Denys Amelote, einem Oratorianer (1666 u. ö.), der sich mit seinen kritischen Vorstudien sehr breit machte, in der That aber nur die Vulgata in ein sehr gutes Französisch übertrug; das N. des Jesuiten Dom. Bouhours (1697 u. ö.) u. s. w. Alle diese Arbeiten, an die sich dann im folgenden Jahrhundert die von Ch. Huré (1702), von Augustin Calmet (1707), dem berühmten Benediktiner von Senones und gelehrten Kommentator der Bibel, ferner die von Nic. Le Gros (1739 u. ö. bis in die neuere Zeit herab) und mehrere andere jetzt vergessene anreiheten, deren Aufzählung nach dem Kataloge meiner eigenen Bibelammlung ein eben so leichtes als überflüssiges Geschäft wäre, sind zwar, als von der Vulgata mehr oder weniger abhängig, in den Augen der Wissenschaft unbedeutend, für die Kirchengeschichte aber insofern wichtig, als sie im Schoße der katholischen Kirche ein ziemlich reges Bedürfnis voraussetzen, dem die Geistlichkeit nicht ungeneigt war, helfend entgegen zu kommen. Daß keine derselben zu offizieller Geltung kam, versteht sich, und verschlägt in der Sache selbst nichts.

Zwei Werke indessen müssen hier noch besonders hervorgehoben werden, und zwar aus sehr verschiedenen Gründen. Das ist die Übersetzung des Neuen Testaments, welche 1702 ohne Namen des Verfassers zu Trévoux herauskam, von der es aber über allen Zweifel erhaben ist, daß sie von dem Oratorianer Richard Simon (s. d. N.) herrühre. Wir verweisen ihretwegen auf das in der Biographie des Verfassers zu Sagende, da

das Werk selbst ohne kirchlichen Einfluß geblieben ist, so sehr es sich zu seinem Vortheile vor allen bisher genannten auszeichnete (s. A. Bernus, Not. bibliogr. sur R. Simon, Basel 1882). Unendlich wichtiger, ja von allen französischen Übersetzungen der Katholiken weitaus die wichtigsten sind die von Port-Royal und überhaupt vom

6 Jansenismus ausgegangenen, bei welchen wir uns etwas länger aufhalten müssen. Wir legen die Geschichte des Jansenismus als bekannt voraus und verweisen überhaupt wegen des hier nicht einzuführenden Details auf die ausführlicheren Spezialwerte. Es herrscht in den Berichten über die jansenistischen Bibelarbeiten noch eine gewisse Unklarheit, weil niemand noch eine kritische Vergleichung der unzähligen Aus-

10 gaben, ja nur ein ordentliches Verzeichniß derselben veranstaltet hat. Schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts erschien, zuerst stückweise, sodann vollständig die Übersetzung von Ant. Godeau, Bischof von Vence, welche in Stil und Manier mit den gleich zu nennenden eine große Verwandtschaft verrät. Im Jahre 1667 folgte das N. I. von Mons, weil auf dem Titel der Name eines dortigen Buchhändlers als des Verlegers

15 steht; gedruckt wurde es von den Elzeviren zu Amsterdam. Die Übersetzer waren die Brüder Anton und Louis Isaac Le Maître de Sacq, denen außerdem die übrigen Häupter der jansenistischen Partei, Anton Arnauld, Peter Nicole, Claude de Sainte-Marthe und Thomas du Jossé, als Gehilfen zur Seite standen. Später kam auch das N. I. dazu, wesentlich von Isaac Le Maître bearbeitet, und daneben die Evangelien

20 (1671) und das N. I. (1687) von Pasquier Quesnel. Diese verschiedenen Werke erwarben sich einen ungemeinen Einfluß theils schon durch ihre größere Vollendung in der französischen Sprachform, theils aber auch durch die beigefügten Anmerkungen, welche wesentlich der Erbauung dienen. Ihre Methode ist eine verhältnismäßig freiere, zum theil sogar ans Paraphrastische anstrebende, so daß man sie vielleicht der Luthers vergleichen dürfte; das Griechische blieb, wenigstens in Randglossen, nicht unberücksichtigt, und die Verfolgung, welche bald über die Partei erging, an deren Spitze die Verfasser glänzten, trug wohl nicht wenig dazu bei, ihre Bibeln populär zu machen. Sie sind es in dem Grade geworden, daß sie nicht nur im vorigen Jahrhundert öfter aufgelegt wurden, sondern noch heute häufig wiedergedruckt werden, zum Theil in illustrierten Pracht-

30 ausgaben, was allein schon die Vorliebe des Publikums für dieselben bekundet, wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß das gemeine Volk im katholischen Frankreich die Bibel nicht liest. In der Regel wird die also verbreitete Übersetzung ohne weiteres die Sacy'sche genannt und geht der Text meist auf die Rezension zurück, in welcher er nach Isaac Le Maîtres Tod 1696 erschien. Es erscheint mit und ohne Vulgata, mit

35 und ohne die alten jansenistischen Anmerkungen; doch meist ohne letztere. Ja sogar die Protestanten haben 1816 eine schöne Ausgabe des N. I. von Sacy als erste Frucht einer sich unter ihnen bildenden Bibelassoziation veröffentlicht, zu einer Zeit, wo die strengeren theologischen Prinzipien die Wahl noch nicht bestimmten und die Beschaffenheit der vorhandenen protestantischen Übersetzungen, verbunden mit einer zerplitternden

40 Kirchenverfassung, dieselbe nicht leicht machte.

Indessen haben noch in unseren Tagen mehrere katholische Geistliche neue Versuche oder auch größere Arbeiten herausgegeben. Ofters sind namentlich die Psalmen übersetzt worden, auch Hiob. Doch gehört dies wohl mehr in die Geschichte der Exegete. Die Übersetzungen (auch des ganzen Neuen Testaments und zuletzt der Bibel 1821) von

45 Eug. Genoude haben sich besonders eines bedeutenderen Erfolges zu erfreuen gehabt. Die Evangelien von La Mennais (1846) sind als Stillarbeit ausgezeichnet, die beigefügten Anmerkungen machen sie zu einer sozialistischen Parteischrift. Im allgemeinen wäre es unbillig, wenn man diese Bestrebungen nicht anerkennen oder in Anschlag bringen wollte bei der Beurteilung der katholischen Zustände in Frankreich; freilich aber

50 darf nicht vergessen werden, daß die Kirche als solche die Verbreitung der Kenntnis der h. Schrift nicht fördert und daß die Geistlichkeit nur zu sehr beteiligt ist bei manchen Dingen, welche aus einer entgegengesetzten Quelle fließen, namentlich denn auch bei dem zeitweiligen Auftauchen apokryphischer mittelalterlicher Nachwerke, wie des Briefes des Lentulus und ähnlicher, selbst dem gelehrten Fabricius unbekannt gebliebener „Alt-

55 stücke“ zur heiligen Geschichte, mit welchen das gläubige Volk abgesspeißt wird, dem oft sonst kein Blatt eines französischen Evangeliums in die Hand kommt. Einen glänzenden Versuch hat zwar H. Lasserre gemacht, die Evangelien katholischerseits in die Laiensprache zu übersetzen (1837), und dieses revolutionäre Vornehmen ist anfangs von mehreren Kirchenfürsten gebilligt worden; doch es dauerte nicht lange, bis der Index alle

60 dem Bestreben ein Ende machte.

Zum Schlusse müssen wir unseren Lesern noch eine Anzahl Arbeiten einzelner unter den Protektanten vorführen, wodurch dem tief gefühlten Bedürfnisse abgeholfen werden sollte, etwas Besseres an die Stelle der unvollkommenen und veränderlichen Genfer Bibel zu setzen, welche aber diese letztere im öffentlichen Gebrauche nicht verdrängen konnten. Die erste und merkwürdigste dieser Art war noch eine Frucht der Reformati-
 onsbewegung selbst. Der in der Geschichte der schweizerischen Kirchenverbesserung viel genannte wadere und unglückliche Seb. Castillon (Castalio), der auch eine schöne lateinische, bis auf die neuere Zeit oft gedruckte Bibelübersetzung verfertigte, gab 1555 (Basel, 2 Bde, Fol.) eine französische heraus, worin er den Versuch machte, die Bibel nach dem Genius der französischen Sprache, diese aber nach seinem eigenen zu gestalten. Beides mißglückte in seltsamer Weise, wenn auch der Versuch weder den klassischen Hohn H. Estiennes, noch die dogmatische Rüge der calvinistischen Eiferer verdiente. Das Werk war bald verschollen; die Exemplare, deren wohl überhaupt nicht allzuvieler waren, sind vom Marke ganz verschwunden und erst der neueste Biograph Castillons (F. Buisson, 1892) hat dem Buche die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. In der Zeit der beginnenden Reaktion gegen die Orthodoxie gehören zwei andere Werke, das N. von J. Le Clerc (Clericus), Amst. 1703, 4°, und die Bibel von Charles Le Cène, welche erst 40 Jahre nach ihrer Abfassung und nach des Autors Tod, Amst. 1741, Fol., herauskam. Das erstere, von einem berühmten, den arminianischen Glaubensansichten zugehörigen Gelehrten, drang nicht nach Frankreich hinein, sondern verbreitete sich unter 20 den in Holland und Deutschland angesiedelten Réfugiés, doch weniger um seiner inneren Vorzüge willen als wegen des dawider erhobenen Larms und eines in Berlin erwirkten Verbotes. Die dogmatische Verdächtigung, welche hier, im ganzen genommen, von Ubersatz war, traf sicherer und mit mehr Grund das andere Werk, dessen Verfasser, ein geflüchteter Prediger, 1703 zu London gestorben war. Hier war in der That dem Texte durch den Rationalismus des Übersetzers vielfach und auf eine mehr als naive Weise Gewalt angethan worden, namentlich in Stellen, welche socinianischen und pelagianischen Ansichten direkt in den Weg traten. Für die Geschichte der Bibelübersetzungen hat das Buch, das glänzend ausgestattet ist, weiter kein Interesse, da es in keiner Weise populär werden konnte; aber für die Geschichte des erwachenden Antagonismus der deistischen Auffklärung und der kirchlich-dogmatischen Ueberlieferung ist es schon um seiner chronologischen Stelle willen von großer Bedeutung und viel zu wenig beachtet. Wichtiger für unseren gegenwärtigen Zweck ist die Uebersetzung des Neuen Testaments durch die zwei berühmtesten Gelehrten der französischen Diaspora im Anfange des vorigen Jahrhunderts, M. de Beausobre und J. Lefant. Sie ist mit Sorgfalt ausgearbeitet was den Stil betrifft, und mit Anmerkungen unter dem Text sowie historischen Einleitungen versehen. Sie wurde zuerst 1718 zu Amsterdam in Quart, später häufig in Deutschland und der Schweiz gedruckt, auch mit begleitender deutscher Uebersetzung, und hat sich im Auslande sehr lange im Gebrauch erhalten. Aber auch sie drang nicht nach Frankreich zur Zeit ihres größeren Ansehens, und in unseren Tagen, wo ihr der Weg offen gestanden hätte, war sie denn doch der Welt schon zu sehr aus den Augen gerückt.

Dagegen ist es ein merkwürdiges und erfreuliches Symptom unter so vielen anderen, daß in unseren Tagen das Bewußtsein der Mangelhaftigkeit der gangbaren Kirchenbibeln mehr und mehr Versuche zu neuen Arbeiten auf diesem Gebiete hervorruft. Sie fangen schon an so zahlreich zu werden, daß der Bibliograph oder Sammler in Gefahr kommt, unvollständig zu werden. Ich will nur das Wichtigste hier anführen und einige allgemeine Bemerkungen daran knüpfen. Ich halte es für einen großen Mißgriff, daß die Männer oder Gesellschaften, welche solche Werke unternehmen, entweder ausschließlich oder doch viel zu sehr den Gesichtspunkt festhalten für die Kirche, d. h. für den öffentlichen Gebrauch arbeiten zu wollen, eben weil die angenommene Uebersetzung durch eine bessere ersetzt werden soll. Dadurch geraten sie von vorneherein, auch abgesehen von den vorherrschenden theologischen Uebersetzungen, in eine viel zu große Abhängigkeit von der bereits gegebenen Form, und unzählige Stellen, Wendungen, Ausdrücke wagt man gar nicht anzutasten, um ja keinen Anstoß zu erregen oder etwas allzu Fremdlingendes vorzubringen. Damit verbindet sich sofort das echt calvinistische Prinzip der größtmöglichen Buchstäblichkeit, welches, verbunden mit der bekannten Sprödigkeit der französischen Sprache, immer wieder unter den Zwang der alten Mängel zurückführt. Würde man einmal, frei und frank von solchen Rücksichten, die Ergebnisse einer gesunden Exegese und die Natürlichkeit des vaterländischen Sprachgebrauches in harmonischen Einklang mit dem Genius des biblischen zu bringen suchen, so würde man allerdings zunächst für die

häusliche Vektüre und nicht für die Kanzel gearbeitet haben, aber bei der glücklichsterweise sehr verbreiteten Sitte der ersteren unzähligen Laien, besonders auch in denjenigen Klassen, wo man das Bessere sucht und würdigen kann, einen wesentlichen Dienst leisten. Die Kanzel nimmt ja doch auf neue Reversionen nicht Rücksicht, und kann es auch nicht, wären sie noch so vortrefflich. Aus diesen Gründen halte ich die zwei verhältnismäßig wichtigsten, weil kollegialisch verfaßten Werke, die hier zu nennen sind, für ganz ungeeignet, dem allgemein gefühlten Mangel abzuhelpen. Das eine ist von einer Anzahl waadtändischer Geistlichen begonnen, welche seit 1839 zuerst das N. und seitdem einen Teil des A. S. gegeben haben, wobei anzuerkennen ist, daß die Ergebnisse der neueren Exegete im einzelnen vielfach verwertet sind; aber das Streben nach slavischer Treue gegen den Buchstaben (und zwar den elzevirischen, mit absoluter Ausschließung jeder kritischen Neuerung) geht in der That weiter als in jeder früheren Uebersetzung, so daß auf der einen Seite eben so viele Rückschritte, als auf der anderen Fortschritte gemacht sind. Das andere hier zu nennende Unternehmen ging von England aus, wo denn nach der Natur der Sache das timoeo Danaos noch viel sicherer seine Anwendung leidet. Es wurde 1834 in Paris unter dem Voritze des anglikanischen Bischofs Luscombe ein Komitee für eine neue französische Bibelübersetzung gebildet, in dessen Auftrag und wesentlich unter der Leitung des damals in Paris angestellten Kirchengeschichtlers und Philosophen J. Matter, das Werk von einer Anzahl jüngerer, meist elßässischen Kandidaten in Angriff genommen wurde, die einander dabei, je nach der Dauer ihres zufälligen Aufenthaltes in der Hauptstadt, ablösen. Des Durch- und Nachkorrigierens von Seiten aller theologischen und kirchlichen, möglicherweise auch stilistischen Interessenten, war dabei kein Ende, und das Resultat (Neues Testament 1842 im riesigsten Format, nebst Handausgabe, 1849 die ganze Bibel) muß den Unternehmern selbst sehr wenig befriedigend erschienen haben, da für die Verbreitung desselben nichts geschehen ist. Doch soll erwähnt werden, daß nachdem die Société biblique de France 1881 das herkömmliche N. einer eingehenden Neubearbeitung unterzogen hatte, eine reformierte Synode, unter Bersiers Leitung, endlich einen entschiedenen Schritt auf dem Wege einer wissenschaftlichen Revision des hergebrachten Textes gemacht hat (Pf 1893, N. 30 1894).

Neben diesen von mehreren gemeinschaftlich unternommenen Arbeiten sind aber auch einige von einzelnen Verfassern zu nennen, wobei wir billig, was mehr in die eigentliche Schriftklärung gehört, Werke über einzelne Bücher übergehen. Vorzüglich günstig ist beurteilt worden die Uebersetzung des A. S. durch den Prediger Perret-Gentil von Neuchâtel (1847 ff.); vom N. haben wir zwei fast gleichzeitig erscheinen sehen, eine von Eug. Arnaud, Pfarrer im Ardèche- (jetzt Drome-) Departement (1858) und eine von A. Rilliet in Genf (1859), auch eine spätere von Edm. Stapfer in Paris (1889). Alle drei legen einen kritisch-revidierten Text zu Grunde und zeigen schon von dieser Seite ein löbliches Bestreben, die Fesseln des Herkommens abzuschütteln. Es muß sich nun zeigen, und darüber kommt natürlich uns ferner Stehenden kein Urtheil zu, inwiefern diese Werke geeignet sind, sich Bahn zu brechen und überhaupt ein lebendiges Interesse im größeren Publikum für die Neugestaltung der französischen Bibel zu wecken. Schließlich darf ich vielleicht erwähnen, daß ich selbst ein französisches Bibelwerk (Uebersetzung, Einleitungen und Kommentar) veröffentlicht habe, welches aber nur dem Privatstudium zu dienen bestimmt ist (La Bible, Paris 1874 ff., 16 Bde gr. 8).

Als Frucht der jüdischen Gelehrsamkeit soll E. Cahens Bibelwerk (1831 ff., 19 Bde) nicht unbeachtet bleiben. Die noch unvollendete Bibelübersetzung aus den Grundtexten, von dem früheren lath. Geistlichen E. Vedrain (Paris 1886 ff.), soll hier nur erwähnt werden.

Man wird mir verzeihen, daß ich mich so lange bei einem dem Auslande fast gleichgiltigen Gegenstande aufgehalten habe. Meine Entschuldigung mag in der That-sache liegen, daß derselbe noch nie und nirgends mit gründlicher Vollständigkeit behandelt ist, sodaß ich auf eine vorhandene Litteratur verweisen könnte, und in der Uebersetzung, daß die Geschichte der neueren Bibelübersetzungen mit großem Unrecht, trotz ihrer Bedeutung für die christliche Sitten- und Kirchengeschichte, in den gewöhnlichen Werken zur biblischen Litteratur übergangen wird. Ich werde mich nun in betreff der übrigen romanischen Sprachen desto kürzer fassen, und zwar umsomehr, als hier unser Wissen noch an manchem Mangel leidet.

Wir wenden uns zunächst nach Südfrankreich und der Sprachgrenze zwischen Frankreich und Italien. In einer Reihe von Abhandlungen in der vorhin genannten

Zeitschrift (Bd II, V, VI) habe ich mich zunächst mit den vorhandenen Übersetzungen in südfranzösischen Mundarten (langue d'oc) beschäftigt, woraus ich das Wesentlichste in der Kürze mitteilen will. Daß die vollstümlichen Bibelstudien in jenem Kreise in unmittelbarem Zusammenhange standen mit den religiösen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, welche in den Setten der Waldenser und Katharer zu ihrem konkre- 5
 ten Ausdruck gekommen sind, ist über jeden Zweifel erhoben durch hinreichende Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern und öffentlichen Aktenstücken; ebenso fest steht aber auch das andere Ergebnis, daß alles, was teils aus falsch verstandenen Stellen waldensischer 10
 Schriftdenkmäler, teils namentlich aus antedatierten oder irrigerweise in ein höheres Altertum hinaufgerückten Dokumenten dieser Sekte hinsichtlich älterer Bibelübersetzungen erschlossen worden ist, ins Reich der Fabel verwiesen werden muß. Ferner macht es eine genaue Erwägung der gleichzeitigen Berichte über Petrus Walbus (die ursprüngliche 15
 Form sowie die Bedeutung dieses Namens ist ungewiß) im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auf den Namen dieses wirklichen Stifters der Sekte sich in der That gar keine eigentliche Bibelübersetzung in unserem Sinne des Wortes zurückführen läßt; für ihn, nicht durch ihn, mögen nach den ältesten Zeugnissen verschiedene Teile der hl. Schrift 20
 in die Volkssprache umgeschrieben worden sein, aber nach damaliger Sitte nicht ohne patristische, glossierende Zutat; und daß, sobald einmal von dem Geiste, der diese Bewegung der „Armen von Lyon“ hervorgerufen, der Anstoß in dieser Richtung ausge- 25
 gangen war, größere, vollständigere, mannigfaltigere Versuche nicht lange werden auf sich haben warten lassen, liegt in der Natur der Sache. So finden wir schon in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts und später in den verschiedenen Teilen Frankreichs, namentlich in der Diözese von Metz, Spuren einer auf Bibelstudien gestützten religiösen 30
 Bewegung unter den Massen, wichtig genug, daß selbst Papst Innocenz III. sich mit dem dortigen Bischof darüber ins Benehmen setzte. Die gleichzeitigen Berichte und Prozeßakten erzählen vieles, freilich auch sehr Unklares und zum Teil Widersprechendes von lehrerischen Bibelübersetzungen. So viel ist ganz gewiß: diejenigen Handschriften des waldensischen M.S., welche jetzt noch existieren, haben mit Peter Walbus und dem 35
 Lyoner Kreise des 12. Jahrhunderts nichts unmittelbar zu thun. Man kennt deren fünf: zu Dublin, Grenoble, Cambridge, Zürich und Carpentras; sie sind in einem ans Italienische streifenden Dialekte geschrieben, den die Philologen für den waldensischen der piemontesischen Thäler erkennen (s. W. Förster, GgM 1888, S. 753 und G. Moroni, Archivio glottologico XI, 1890), bieten aber verschiedene Rezensionen des Textes dar, deren Charakter im einzelnen der Kritik schwer zu lösende Probleme 40
 entgegenbringt. Das Dubliner Manuskript hat der verstorbene Herausgeber dieser En- cyklopädie in eigenhändig gefertigter Kopie auf der Berliner Bibliothek niedergelegt. Das von Zürich (welches nun in der Ausgabe von C. Salvioni, Arch. glottol. XI, vorliegt) habe ich selbst genau untersucht und den unwiderleglichen Beweis geliefert, daß es einem bedeutenden Teile nach eine Arbeit enthält, welche nach einem gedruckten eras- 45
 mianischen griechischen Texte gefertigt ist, während in einem anderen Teile die Vulgata, aber in einem vom dementinischen vielfach abweichenden Texte zum Grunde liegt. Daraus er- hellt, daß die Handschrift, welche die älteren Gelehrten ins zwölfte Jahrhundert setzten, etwa aus der Mitte des 16. stammt, wenn auch ihr Text in seiner Urform einer älteren 50
 Zeit mag angehören. Ferner bemerkte ich, daß die Carpentras-, Dublin- und Grenoble-Hdsf. außer dem M. noch die fünf libros sapientales (Sprüche, Pred., Hl., Wei-, Sir) enthalten. Gewiß reicht die älteste unter den waldensischen Hdsf., die von Car- pentras, in das 14. Jahrh. hinauf. Auch ist wohl zu merken, daß die Grenoble-Hdsf. ein Verzeichnis der Evangelien und Episteln für die Sonn- und Festtage enthält, welches (auffällig genug, und dennoch für Geschichtskenner nicht unerwartet) seinem Ur- 55
 sprunge nach auf die Prager Diözese zurückweist. Es ist eine bekannte Thatsache, daß in der waldensischen Litteratur, vom Anfange des 15. Jahrh. an, eine durch und durch böhmische Luft weht. Über die im waldensischen Dialekte verfaßten Übersetzungen einzelner Teile des M.S., welche in Cambridge Hs. aufbewahrt sind (Hl., Gen 1—9, Anfang und Ende des B. Si und Io) brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Bald wird uns, bei Gelegenheit der italienischen Übersetzungen, der Name der Wal- 60
 denser wieder begegnen.

Neben dieser waldensisch zu nennenden Übersetzung ist nun aber aus derselben Gegend, allein, nach der Sprache zu urteilen, aus einem westlicheren Landstriche, in der Mundart von Languedoc, eine zweite vollständige des M.S. erhalten in einem einzigen 65
 Lyoner Codex aus dem 13. Jahrh. (Facsimile-Ausgabe von L. Clédat, Le N.T. 60

traduit au XIII^e s. en langue prov., Paris 1887). Eine genaue Untersuchung dieses Buches hat unwiderleglich dargethan, 1. daß es aus den Händen der katharischen Sekte stammt, deren Liturgie am Ende, von derselben Feder geschrieben, angefügt ist; 2. daß die Übersetzung selbst durchaus eine andere ist, als die vorhin beschriebene, nicht nur der Sprache nach, sondern auch nach dem Verständnis des Textes, und 3. daß letzterer dem Verfasser vielfach in anderer Gestalt vorlag, als dem des waldensisch genannten Werkes. Aber es ist nirgends auch nur die leiseste Spur einer Fälschung zu entdecken, welche etwa, bewußt oder unbewußt, bei der Arbeit mit eingeflossen wäre; und ohne die Anwesenheit der Liturgie, in welcher viele biblische Sprüche angeführt werden, welche meist buchstäblich ebenso und namentlich in derselben Mundart in Texte selbst zu lesen sind, würde kaum ein Beweis für den katharischen Ursprung des Werkes zu finden sein. Diese Liturgie, das bis jetzt fast einzige aufgefundenene Denkmal katharischer Theologie, hat mein Kollege Cuniz in den Straßburger theol. Beiträgen Th. IV, 1852 abdrucken lassen und kommentiert. Noch zwei andere, wesentlich von dieser, sowie von einander verschiedene, provenzalische Übersetzungen des N.T., bezw. der Evangelien, liegen uns vor in zwei Pariser Hds., deren eine waldensisch zwar nicht Ursprung, aber doch Gebrauch bezeugt. P. Meyer hat festgestellt (Romania, 1889) daß das Vponer N.T. der Sprache nach auf das jetzige département de l'Aude hinweist, während die Pariser Hds. einen süd-provenzalischen Ursprung verraten. Endlich besitzen wir noch die historischen Bücher des N.T.s in provenzalischer Sprache. Dieselben sind einfach aus einem französischen Sammelbuch übersetzt, in welches die Quatre livres des Rois und die von einem Tempelherrn, nach Wunsch von maistre Richart und frere Othon verfaßte Übersetzung der Richter (s. P. Meyer, Romania 1888, S. 133 und Not. et extr. des Miss. XXXV, II 1896) aufgenommen worden sind. Ubrigens reicht die provenzalische biblische Litteratur höher hinauf als das 13. Jahrhundert. Aus dem 12. Jahrh. stammt die Übersetzung von Jo 13—17 in dem limonischen Dialekt, welche uns in einer Londoner Hds. vorliegt (hgg. v. C. Hofmann, 1858, F. Michel, P. Meyer und R. Bartsch). Ob zwischen den provenzalischen und den waldensischen Bibelübersetzungen irgend ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, mag beim heutigen Stande der Wissenschaft, als zwar nicht unwahrscheinlich, doch als nicht genügend bewiesen, dahingestellt bleiben.

Jetzt führt uns unser Weg nach Italien, der Wiege der modernen Kultur. Daß auch die Bibel hier, lange vor der Reformationszeit, in das Gewand der Sprache Dantes und Boccacios gekleidet worden, unterliegt keinem Zweifel, wiewohl der italienische Patriotismus, der sonst so viel Lärm in der Welt macht, in unseren Tagen nie darauf ausgegangen ist, den Ruhm der Nation durch die Erinnerung an verborgene Schätze und vergessene Mühen zu erhöhen. Zwar die Sage, daß schon Jacobus de Voragine († 1298), Bischof von Genua und Verfasser der bekannten Legenda aurea, eine italienische Bibelübersetzung verfaßt habe, ist bis jetzt durch nichts zur Gewißheit erhoben worden; nichtsdestoweniger gehen auch hier die ersten Versuche über die Erfindung des Bucherdrucks weit hinauf, wie denn die Bibliographen Nachricht von einzelnen auf Bibliotheken verwahrten Handschriften geben. Wohl ist manches vereinzelte von italienischen Bibliographen, per nozze oder sonst, als testo de lingua herausgegeben worden, allein erst kürzlich hat es die ausländische Wissenschaft versucht, das reiche hauptsächlich in Florenz, aber auch anderswo, z. B. in Paris, befindliche Material zu sammeln. Keine italienische Bibel-Hds. ist älter als das 14. Jahrh., doch ist die Übersetzung selbst ohne Frage ins 13. Jahrh. zurück zu verlegen. Von verschiedenen, teilweise venezianischen Bibelfragmenten abgesehen, läßt sich in den italienischen Bibel-Hds. ein doppelter Zug wahrnehmen. In den jüngsten liegt uns eine wörtliche und zugleich sprachlich abgeglättete italienische Übersetzung vor, während die älteren Texte, welche den jüngeren offenbar zu Grunde liegen, freier mit dem Urtexte umgehen. Aber eins fällt uns bei diesen alten Übersetzungsversuchen auf, daß nämlich die italienische Bibel ursprünglich nicht ganz auf dem Text der lateinischen Vulgata, sondern auch teilweise auf den französischen und provenzalischen Bibelübersetzungen beruht (auch eine venezianische Evangelienübersetzung trägt unzweideutig den Stempel des französischen Urtextes an sich). Ja, selbst der lateinische Bibeltext, welcher der italienischen Bibel zu Grunde liegt, enthält manche in den Hds. selten zu findende, in Südfrankreich einheimische Lesarten. Es liegt der Schluß nahe, daß die ersten Urheber der italienischen Bibelübersetzung aus Frankreich übergesiedelte waldensische Missionare gewesen sind. Solche fanden sich im 13. Jahrh. in großer Anzahl in Norditalien. Ueberhaupt ist es kaum anzunehmen, daß es den

italienisch-waldensischen Predigern an einer Bibelübersetzung in der Volkssprache gefehlt habe. Aber es handelt sich damit bis jetzt nur um eine höchst wahrscheinliche, noch nicht zur vollkommenen Gewißheit erhobene Vermutung.

Noch eine andere Beziehung ist zwischen den provenzalisch-waldensischen und den italienischen Bibelübersetzungen nachzuweisen. Schon Herzog hat bemerkt, daß in zwei Hss. des waldensischen N. S. ein Teil der AG eine von der gewöhnlichen gänzlich verschiedene Übersetzung enthält. Der Grundtext dieser abweichenden Teile ist kein anderer als der der paraphrasirten Übersetzung der AG, welche der Pisaner Predigermönch Domenico Cavalca nach der alten italienischen Bibel neu verfaßte. Die Waldenser haben sich also nicht verfangt, das Gute zu nehmen, wo sie es eben zu finden glaubten. 10 Aber auch in den italienischen, vermutlich auf waldensischen Ursprung zurückzuführenden Bibelübersetzungen, ist nicht ein Satz zu finden, der einigermaßen dogmatische Färbung an sich trüge. Auffallenderweise scheint die Kirche in Italien gegen die Bibelübersetzungen in der Volkssprache im Mittelalter nie feindselig vorgegangen zu sein.

Die Geschichte der gedruckten italienischen Bibeln beginnt mit zwei in demselben Jahre (1471) zu Venedig erschienenen Drucken, wovon jedoch der erstere, nämlich die von dem Camaldulenserabt Nicolò di Malherbi unterschriebene, bei Wendelin von Speier am 1. August herausgekommene, bis 1567 öfters neu aufgelegte Bibel, eine weit größere Berühmtheit erlangt hat. Die Sprache Malherbi's ist übrigens nicht die feine flassische, wie sie damals schon sich ausgebildet hatte. Die andere Bibel, am 1. Oktober 20 desselben Jahres aus der Presse N. Jenson's herausgegangen (Neudruck v. C. Regroni, Bologna 1882 ff., 12 Bde), beruht wesentlich auf der handschriftlichen Textüberlieferung der mittelalterlichen Übersetzung, nur mit Einschlebung einzelner Teile des Malherbi'schen Textes. Die weiter zunächst zu nennende Übersetzung nimmt ungefähr für Italien die Stelle ein, welche Lefevres Arbeit für Frankreich, wir meinen die des Florentiners 25 Antonio Brucioli. Er eifert in seiner Vorrede gegen das Bibelverbot und jegliches der Verbreitung des göttlichen Wortes in der Volkssprache bereitetes Hindernis, behauptet auch auf den Grundtext zurückgegangen zu sein (N. 1530 zu Venedig, Pf 1531, Bibel 1532 und seitdem öfters). Indessen sind in dieser Hinsicht seine Ansprüche wohl sehr einzuschränken, und außer dem Venetianischen, wo damals das päpstliche Ansehen 30 nicht eben im Flor stand, scheint sein Wert wenig Eingang gefunden zu haben und mußte sich bald ins Ausland flüchten, was mit dem Schicksal der protestantischen Bewegung in Italien aufs engste zusammenhängt. Auch hört mit Brucioli bereits die katholische Thätigkeit auf diesem Felde und in diesem Lande für ganze Jahrhunderte auf, wenn man nicht auf die fast unbekannt gebliebenen Ausgaben des N. S. von dem Dominikaner Jaccaria (1532) und von Domen. Giglio (1551) Rücksicht nehmen 35 will, welche beide ebenfalls zu Venedig erschienen.

Von dieser Zeit an siedelt, wie gesagt, die Geschichte der italienischen Bibel sich im Auslande an, zunächst in Genf, wo sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine Flüchtlingsgemeinde bildete, für welche ein ehemaliger Benediktiner von Florenz, Massimo Teofilo, das N. S. aus dem Griechischen übersehte (zuerst Lyon 1551), welches öfters, auch mit dem französischen oder lateinisch-erasmischen Texte verbunden, gedruckt worden ist, und an dessen Verbesserung Beza und Nic. des Gallars sich beteiligten. Für 40 das N. S. sah man Brucioli's Übersetzung durch, und so erschien 1562 ohne Druckort (in Genf) die erste protestantische Bibel in italienischer Sprache. Ganz außer Gebrauch 45 wurde dieselbe gesetzt durch die 1607 ebenfalls ohne Druckort (Genf) erschienene Bibel von Joh. Diobati von Lucca, der als Professor der hebräischen Sprache, später der Theologie, in Genf lebte und wirklich eine Arbeit lieferte, welche nach dem damaligen Stande der Wissenschaft zu den besten gerechnet werden darf, welche die Reformation hervor- 50 gebracht hat. Auch hat sie sich bis heute, wenn auch zum Teil in neuen Rezensionen, im Gebrauch erhalten und wird noch jetzt durch Bibelgesellschaften verbreitet. Denn die seitdem in Deutschland gedruckten italienischen Bibeln oder N. S. (von Matthias von Erberg 1711, Fol.; von J. Dav. Müller 1743 u. ö.) sind mehr oder weniger treue Wiederholungen derselben oder doch von ihr sehr abhängig. Selbstständiger ist die Über- 55 setzung des N. S. von J. Gottlob Glüd (Glichio) 1743; namentlich aber das von den Nonveriten Berlando della Lega und Jac. Phil. Ravizza 1711 zu Erlangen herausgegebene N. S., welches letztere fast in der Weise Le Genes dogmatische Texte abzu- schwächen sich erlaubt. Daß alle diese Werke für Italien selbst gar keine historische Be- deutung gehabt haben, bedarf für den Kenner der Kirchengeschichte keiner Erinnerung. Sie müssen je länger desto mehr einen äußerst beschränkten Leserkreis gefunden haben, 60

und sind somit, abgesehen von ihrem exegetischen Werte, von verhältnismäßig geringer Wichtigkeit.

Die josephinische Zeit und deren Geist, welche namentlich in Deutschland die Schranken des kirchlichen Herkommens in betreff des vollstümlichen Bibelgebrauchs durchbrochen hatten, übten auch in den Ländern romanischer Zunge, die eigentlich für diesen Anbau noch ganz brach lagen, einigen Einfluß aus. Von dem Erzbischof von Florenz, Anton Martini, erschien zu Turin 1776 eine italienische Bibel, welche seitdem mehrmals gedruckt und revidiert worden ist; da sie den Namen eines katholischen Kirchenfürsten an der Stirne trug und aus der Vulgata geflossen ist, so hatte sie, selbst seit der ultramontanen Reaktion gegen jenen aus Deutschland stammenden Geist der Aufklärung, allerdings mit geringeren Hindernissen zu kämpfen, als jede protestantische, und deswegen hat sich die Londoner Bibelgesellschaft derselben angenommen und dieselbe seit 1813 (N.L.) und 1821 (Bibel) öfter wieder gedruckt und in Massen nach Italien eingeführt. Aus der jüngsten Zeitgeschichte ist wohl jedem unserer Leser bekannt, daß an dieselbe und an die damit verbundene englische Missionsthätigkeit sich religiöse Bewegungen geknüpft haben, deren Bedeutung weniger nach einzelnen Aufsehen erregenden Auftritten als nach künftigen Ergebnissen gemessen werden muß, sodas dem jetzigen Geschlechte noch kein Urteil darüber zusteht. Wir können damit die Notiz in Verbindung bringen, daß in der jüngsten Zeit und durch Vermittlung derselben Gesellschaft verschiedene Bibelteile, einerseits für die seit 1532 wirklich zum Protestantismus übergetretenen Waldenser in den italienischen Alpenhöhlen (Lutas, v. B. Bertin 1837), andererseits für das piemontesische katholische Volk (N.L., v. Bertin und Geymet, 1835) gedruckt worden sind nach dem richtigen Grundsatz, daß wenn die Bibel wirken soll, sie die Sprache des Volkes reden müsse, wobei freilich die Frage, ob sie dies könne, bei Festhaltung des calvinistischen Grundsatzes der Buchstäblichkeit, eine offene bleibt. Von dem katholischen Buchhändler Sonzogno in Mailand ist 1889 ff. eine illustrierte Ausgabe der Martinischen Bibel mit ungeheurer Beifall aufgelegt worden. Ist das wohl als ein Zeichen der Zeit zu betrachten?

Auch in Spanien war einmal im Mittelalter eine Zeit, wo der Trieb nach christlicher Erkenntnis die ersten Knospen eines vollstümlichen Bibelstudiums hervorlockte, denen leider noch viel weniger Blüte und Frucht vorbehalten war, als selbst in dem leichtsinnigen Italien. Aber auch hier sind die Anfänge lange Zeit in tiefes Dunkel gehüllt geblieben und klangen wie verschollene Sagen. Doch ist auch hier schon manches aus den Schätzen der Bibliotheken bekannt geworden, und was noch zu untersuchen bleibt, ist uns zum Teil nicht mehr ganz unbekannt. Hier ist zwischen dem katalonischen und dem kastilianischen Kultur- und Sprachgebiete zu unterscheiden. Kataloniens Sprache hängt mit der provenzalischen so enge zusammen, daß oft beide, auch von Gelehrten, mit einander verwechselt worden sind. Doch ist der Charakter der katalonischen Litteratur ein von dem provenzalischen Geiste wesentlich verschiedener. Der provenzalische Geist ist ein durchaus schöpferischer, während die katalonische Litteratur beinahe gänzlich auf fremdem Grunde beruht. Katalonische Hds. giebt es manche, meist aus dem 15., eine Hds. des N.L. aus dem 14. Jahrh. (Auch hier hat, wie für die Provence und für Italien, die Pariser Nationalbibliothek, zum Teil aus dem Nachlasse des berühmten südfranzösischen Gelehrten Peiretz, manches wertvolle vorzuziehen). Daß der gelehrte Dominikanerprovinzial Romeu Sabruquera aus Mallorca († 1313), welcher als Verfasser einer katalonischen Psalmenübersetzung bekannt ist, an der Übersetzung der ganzen hl. Schrift gearbeitet habe, kann nicht bewiesen werden. Aber folgende Ergebnisse können als durch die neuesten Untersuchungen gesichert gelten: 1. Ein großer Teil der katalonischen Übersetzung sowohl des A. als des N.L. (Sprüche, Propheten, AG, Paulinische und lath. Episteln), beruht abwechselnd auf der Vulgata und auf der französischen Übersetzung aus dem 13. Jahrh., sogar mit Einschluß der leicht zu erkennenenden Glossen dieser letzteren. 2. Eine katalonische Psalmenübersetzung (wahrscheinlich die älteste) hat nicht einen lateinischen, sondern einen französischen Text zum Originale; dasselbe gilt vielleicht auch teilweise von der Psalmenübersetzung Sabruqueras. 3. Diejenige Evangelienübersetzung welche uns in der ältesten Hds. (aus Marmoutier, v. Libri gestohlen, jetzt in Paris) vorliegt, ist nicht dem lateinischen Texte, sondern einer der schon erwähnten südprovenzalischen Übersetzungen nachgebildet. Wer hätte wohl früher geglaubt, daß die französische Bibel schon im Mittelalter in so manchen der umliegenden Länder einen so weitgehenden Einfluß ausgeübt hätte!

Auch in der Periode der Incunabeln gelangen wir hier nicht zu klarem Wissen. Die Bibliographen verzeichnen zwar eine 1478 zu Valencia in limosinischer (d. h. valenzianisch-katalonischer) Mundart gedruckte Bibel, und nennen sogar den Verfasser, einen Rathshausler Bonif. Ferrer, allein es scheint auf keiner europäischen Bibliothek ein Exemplar davon zu existieren, in Spanien selbst haben sich nur wenige kümmerliche Reste erhalten (s. Villanueva, a. a. O.).

Grundverschieden ist der Charakter der kastilianischen Bibelübersetzungen. Von den Anfängen der Bibelübersetzung in Kastilien weiß man noch so viel wie nichts, denn die diesbezüglichen Hdsf.-Schätze Spaniens sind noch nicht wissenschaftlich untersucht worden. Verschiedene Könige vom 13. Jahrhundert an, unter denen ein Alphons von Kastilien und ein Johann von Leon genannt werden, sollen für ihre Landesteile und deren Mundarten derlei Arbeiten begehrt oder gefördert haben. Welcher Art diese aber gewesen sein mögen, davon wissen uns auch die spanischen Geschichtschreiber wenig zu sagen, und Theologen, bei welchen man sich darüber Rats erholen könnte, giebt es ohnehin nicht dort. Dagegen steht fest, daß im späteren Mittelalter, im Reiche Kastiliens, die hl. Schrift des A. T. s, sei es von getauften oder ungetauften Juden, sei es direkt aus dem Urtexte oder in der Form einer sorgfältigen Korrektur, mehrmals aus dem Hebräischen übersetzt worden ist. So gebührt Kastilien, unter allen christlichen Staaten, allein das Lob einer verhältnismäßig weitgehenden religiösen Toleranz und wissenschaftlicher Bemühung um das richtige Verständnis der hl. Schrift. Als ein rührendes Beispiel solcher gemeinsamer Arbeit jüdischer und christlicher Gelehrten auf Anregung eines großen Kirchenfürsten, ist die prächtige Albe-Hdsf. in Madrid anzuführen. D. Luis von Guzman, Großmeister des Ordens von Kalatrava, beauftragte 1422 den gelehrten Rabbi Moise Arragel aus Maqueda mit der Übersetzung und Glossierung der hl. Schrift, unter Mitwirkung und Aufsicht des Toletaner Franziskanerlustos Arias de Enzinas und anderer geistlicher Herren. Der höchst interessante Briefwechsel zwischen dem Großmeister, dem Franziskaner und Raby Moise amigo, welcher am Anfang der Hdsf. zu lesen ist, gereicht allen daran Beteiligten zu großer Ehre. Gleichwie in einigen Hdsf. der älteren spanischen Übersetzungen aus dem Hebräischen, sind hier die biblischen Bücher meistens nach der Reihenfolge des hebräischen Kanons geordnet (über die jetzt verlorene, auf Befehl des Großmeisters des Johanniterordens J. f. de Heredia kopierte Hdsf. der Bibel en vulgar, J. C. Douais, Bull. crit., 1886 S. 10).

Aus dem Mittelalter heraus führt uns die Geschichte sofort über die Grenzen Spaniens zu Männern, welche den neuen Ideen zugänglich waren, und zu Werken, welche denselben Eingang verschaffen sollten. Dahin gehören das A. T. von Franz de Enzinas (Dyander, Antwerpen 1543), das von Juan Perez (Venedig — d. i. Genf — 1556), die Bibel von Casiodoro de Reina (ohne Drucker, Basel 1569) und die neue Rezension der letzteren von Cypr. de Valera (Amsterd. 1602). Sie gehen sämtlich mit ungleichem Gesichte auf den Grundtext zurück, wobei natürlich besonders im A. T. viel mit fremdem Kalbe gepflügt werden mußte. Alle diese Werke haben wohl selten oder nie den Weg in ihre rechte Heimat gefunden und sind daher ohne große Bedeutung für die Kirchengeschichte. Sie dienen zunächst mehr einer Hoffnung als einem Bedürfnisse, und jene ging nicht in Erfüllung. Auf die von spanischen Juden gefertigten Übersetzungen des ganzen A. T. oder einzelner Teile desselben wollen wir hier nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Sie erschienen von verschiedenen Verfassern im 16. und 17. Jahrh. sämtlich außerhalb Spaniens (zu Ferrara, Amsterdam, in der Türkei), zum Teil das Spanische mit hebräischer Schrift gedruckt, und gehören in die reiche Reihe der für die Synagoge berechneten Werke, welche einst mit den LXX begonnen hatte. Die berühmte, in Ferrara 1553 von Juden und Christen in 2 Zwillingsausgaben gedruckte spanische Bibel scheint größtenteils auf den mittelalterlichen Übersetzungen zu beruhen. Wertwändig ist, daß während die von Hier. de Vargas unterzeichneten Exemplare Es 7, 14 übersetzen: ho la virgen concibien, der Jude Abr. Usque das Wort la alma im spanischen Texte unübersetzt läßt.

Erst zu Ende des vorigen Jahrhunderts, sofern unsere leicht entschuldbare Unkenntnis nichts Älteres vergessen ließ, hat endlich Spanien selbst durch einen katholischen Geistlichen, Phil. Scio de S. Riquel, ein Bibelwerk erhalten, welches gleich nach großem Maßstabe angelegt war, lateinischer und spanischer Text nebst Kommentar, Valencia 1790, in 10 Teilen. Die hier gegebene Übersetzung ist nun seit 1828 von der Londoner Bibelgesellschaft wieder gedruckt worden, und dient nun, wie die Martinische in Italien, der protestantischen Propaganda. Es muß bei dieser Gelegenheit an das

bekannte, soviel ich weiß auch ins Deutsche übersehte Werk des thätigen Agenten der britischen Bibelgesellschaft J. Borrow (Bible in Spain 1843) erinnert werden, welches durch seinen anziehenden Inhalt wie wenige geeignet ist, die hohe Bedeutung der Bibelübersetzungen und ihrer Schicksale für nationale Kulturgeschichte in ein helles Licht zu setzen und den Beweis dafür zu liefern, wie eng und ungenügend der Kreis der geschichtlich-litterarischen Thatfachen ist, auf welchen sich unsere herkömmlichen sog. „Einführungen“ zu beschränken pflegen.

Auch für Spanien hat der britische Eifer bereits einen Anfang mit den Volksdialekten gemacht. Wenigstens liegt mir ein N. T. in katalonischer Mundart vor, welches 1830 in London gedruckt ist (überl. v. J.-M. Prat). Von Bibelgedrucken in bispaischer Mundart rede ich nicht, da diese bekanntlich keine romanische, sondern eine baskische ist, wie schon der Name bezeugt.

Sehr wenig ist von portugiesischen Übersetzungen zu sagen. Die Geschichte derselben beginnt, soviel mir bekannt, erst im 18. Jahrhundert mit dem N. T. eines ehemaligen katholischen Geistlichen Jo. Ferreira d'Almeida, welcher später in Batavia lebte und, wie es scheint, dort seine Arbeit auch auf das N. T. ausgedehnt hat. Das N. T. erschien zu Amsterdam 1681, Pentateuch und historische Bücher 1719 und später zu Tranquebar, wo sich die dänischen Missionen der Sache annahmen, die sie später auch fortsetzten. Auch die sonst als Bibelübersetzer in ostindischen Sprachen genannten Deutschen, Barth. Ziegenbalg, Johann Ernst Grundler und Benjamin Schulze beteiligten sich bei der Arbeit, welche somit wesentlich für die portugiesische Diaspora in jenen entfernten Ländern, nicht zunächst für deren europäische Heimat bestimmt war. In letzterer erschien erst 1778 zu Lissabon eine Bibel von Anton Pereira de Figueiredo, deren sich, wahrscheinlich ebenfalls aus Mangel einheimischer Pflege, die Londoner Bibelgesellschaft angenommen hat. Die Zeit muß lehren, ob diese ausländischen Bemühungen ein fühlbares Ergebnis erzielen und ob sich dem Boden südeuropäischer Gesittung so rasch, als man es wünscht und weissagt, die immerhin ziemlich exotische Pflanze akklimatisieren werde.

Wir schließen mit einigen kurzen Notizen über beschränktere Sprachgebiete romanischer Zunge. Vor allen ist hier Graubünden zu erwähnen, in welches Land die Reformation schon frühe eindrang und mit ihr die Volksbibel. Von 1560 herab bis auf unsere Tage sind Bibelgedrucke in den Mundarten des oberen und unteren Engadin häufig gewesen, namentlich zu Chur, und es knüpfen sich an das Werk die Namen vieler thätiger Prediger, Jak. Bifrun im 16. Jahrh., Joh. Gritti, Luz. Gabriel, Joh. Pittschner Saluz, Jak. Ant. Vulpi und Jak. Dorta a Vulpera im 17., Janet Wenni und Otto Carisch im 19. (s. F. Rausch, Gesch. d. Lit. des Rhätio-Roman. Volkes, Franf. 1870). Die älteren Exx. sind selten geworden auf dem Büchermarkt und erzielen hohe Preise. Bekanntlich hat sich gerade an den Dialekt dieses winterlichen Winkels der Erde der Name romanisch im engsten Sinne angeheftet. Hier handelt es sich indessen immer noch um ein von seinen Nachbarn ringsum getrenntes Volkstum, und seine Sprache, wenn auch von geringerer Verbreitung, darf als ein besonderer Zweig der Familie gelten. Anders verhält es sich mit den zahlreichen provinziellen Dialekten, welche, z. B. in Frankreich, neben der Schriftsprache im Munde des niederen Volkes sich erhalten haben und oft allein am häuslichen Herde verstanden werden. Auch auf sie ist bereits von Freunden der biblischen Volkserziehung mehrfach Rücksicht genommen worden und dürfte vielleicht künftig noch mehr werden, da diese patois zum Teil sehr zäher Natur sind und der höhere Volksunterricht sie nicht so leicht verdrängen wird. So liegen mir z. B. die Psalmen und andere liturgische Stücke nach der Ordnung des Breviers in provenzalischer Sprache (Aix 1702) vor, ferner ein Evangelium Johannis im Dialekt von Toulouse (1820), das Buch Ruth in der Mundart der Auvergne (1831), eine biblische Geschichte im alten bearnischen Dialekt (1876) u. s. w. Wie unendlich weit das Feld für solche Arbeit in philologischer Hinsicht sein könnte, wie wenig aber zugleich die Grenzen des Zweckmäßigen und die Regeln der Methode bereits fest bestimmt sind, können zwei in diesem Jahrhundert erschienene Werke zeigen, Stalders Landes Sprachen der Schweiz, 1819, und Coquebert de Montbret, Mélanges sur les patois de France, 1831, worin die Parabel vom verlorenen Sohn in allen örtlichen Mundarten, und zwar, nach richtigem Gefühle, nicht in allzu slavischer Buchstäblichkeit abgedruckt ist. Im ersteren Werke kommen 15 französische Übersetzungen derselben und 8 italienische vor; im letzteren außer 68 auf französischem Boden erwachsenen, 4 aus Belgien, 10 aus der westlichen Schweiz, und 2 rhätische. In den französischen Biblio-

thelen liegt noch manches wertvolle dieser Art, 1807 auf amtlichen Befehl gesammelt. Ja, für Südwest-Frankreich allein hat man neulich die Unmasse von 4444 Übersetzungen derselben Parabel in der Volkssprache zusammengebracht (s. P. Meyer, Romania, 1895, S. 483 und 531). Solche Sammlungen sind nicht ausschließlich für den Philologen von Bedeutung, da sie auch für das Studium des Volksgedankens ein reiches Material⁶ darbieten. Und dies ist auch der Grund, warum an der Geschichte der Bibelübersetzungen in der Volkssprache ein so reges Interesse haftet. (E. Reuß † (S. Berger).

20. Samaritanische Pentateuchübersetzung.

Litteratur: Joh. Morinus, Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Paris 1631, 4^o, auch schon in der Praefatio der LXX von 1628. — Opuscula Hebraeo-Samaritana 1657; B. Gesenius, de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate, Halle 1815, 4^o; G. B. Winer, de versionis Pentateuchi Samaritanae indole, Leipzig 1817; Sam. Kohn, de Pentateucho Samaritano eiusque cum versionibus antiquis nexu, Ppz, 1865; ders., Samaritanische Studien. Beiträge zur samarit. Pentateuch-Übersetzung und Lexicographie, Breslau 1868; ders., Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner, Ppz, 1876 (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. v. d. D. m. Gef. V, 4); ders., Zur neuesten Litteratur über die Samarit. JdmG 39, 1885, 165—226 (dazu M. Heidenheim: Die neue Ausgabe der Vers. Sam. zur Genesis [Bibl. Sam. I] Bd 40, 1886, 516—522); ders., Die samarit. Pentateuchübersetzung nach der Ausgabe von Petermann u. Völlers, Bd. 47, 1893, 626—697; A. Comley, Samaritan Literature and religion. Jew. Quart. Rev., 1896, 20 562/575; Wilh. Ant. Neumann, Studien über zwei Blätter aus einer alten samaritanischen Pentateuchhandschrift. Aus: Jahrbuch der Leogefellschaft Wien (St. Norbertus) 26 S. Ed. Pr. Pariser Polyglotte 1642; Londoner 1657. Decalogus ex fonte hebraeo et rivalo Samaritano . . . a M. Dan. Waymaro, Jenae 1620, 4^o. — Gen. 1—4 von Fr. Eb. Collino, Francof. 1704, 4^o; J. G. Müller, Disputatio philol. crit. de utilitate novae Pentateuchi Samaritani editionis, Wittenb. 1728. — Versio samarit. primi libri Mosis (nur Gen 1—18) Halle 1750, 4^o; Codex Samaritanus Parisinus Sanctae Genovefae . . . Joh. Mich. Lobstein, Francof. 1781; J. J. L. Barqès, Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, Paris 1865; A. Brüll, Das samarit. Targum zum Pent. (mit hebr. Typen), Frankf. 1873—75, Dazu: I. Anhang: Kritische Studien über Erforder Manuscript-Fragmente, 1875. 90 II. Anhang: Zur Gesch. und Lit. der Samaritaner nebst Varianten zum Buche Genesis, 1876. Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nabulsianos reperi- torum edid. et varias lectiones adscripsit S. Petermann. I. Genesis 1872, II. Exodus 82, III. Levit. rec. C. Völlers 1883, IV. Numeri 85, V. Deut. 91; J. B. Rutt, Fragments of a Samaritan Targum, London 1874. Die samaritanische Pentateuchversion, die Genesis³⁵ in der hebräischen Quadratschrift unter Benennung der Barberinischen Triglotte herausgegeben von M. Heidenheim (Bibliotheca Samaritana I. Leipzig 1884 nur Genesis!); Fieid, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (1875) p. LXXXII—LXXXIV Quid sibi velit *ro* *Σαμαριτανών*; Kohn, Samaritanen und Septuaginta: Monatschrift f. Gesch. u. Wiss. des Jud., 1894, 1—7, 49—67. Die Bibliothek der DmG verzeichnet unter 1837 „4 Blatt eines 40 lithogr. samaritanischen Pentateuchs, enth. Ex 20, 2—17, Gen 10, Ru 34, 1—12, Ex 25, 10—16. Jerusalem 1859/60“.

Nicht zu verwechseln mit dem hebräischen in samaritanischer Schrift überlieferten Pentateuch, noch mit der arabischen später von den Samaritanern gebrauchten Übersetzung des Pentateuchs ist die Übersetzung desselben in den samaritanischen Dialekt, die samaritanische Pentateuchversion oder das samaritanische Targum. Alle drei sind vereinigt in der berühmten barberinischen Triglotte vom Jahre 1227 (Faksimile von Bianchini hinter dem Evangeliarium quadruplex, neuestens verkleinert in J. G. Renpon, Our Bible 1896 Plate V). Das Targum wurde erstmals gedruckt aus einer Hdsf. vom Jahr 1514 in der Pariser Polyglotte 1645, darnach 1657 in der Londoner⁵⁰ mit einzelnen Verbesserungen und Berichtigungen durch Edm. Castle; siehe in Bd VI dessen Animadversiones Samaritanae und sein Lexicon Heptaglotton. 1873—75 hat A. Brüll diesen Text in hebr. Quadratschrift mit Verbesserungen wiederholt. 1872 begann S. Petermann († 10. Juni 76) eine kritische Ausgabe dieses Targums (nicht des hebräischen Pentateuchs! als dessen bequemste Ausgabe sie bei Cornill, Einl.^{3,4} 65 S. 328 angeführt ist), die C. Völlers bis 1891 zu Ende führte (das Titelblatt der 2. Lieferung trägt die Jahreszahl 1882, ist aber schon 1873 gedruckt! s. JdmG 1893, S. 626).

Mit ungenügenden Kenntnissen und Materialien hat M. Heidenheim im ersten Teil seiner Bibliotheca Samaritana die samarit. Pentateuchversion zu veröffentlichen⁶⁰ begonnen, aber nicht über die Genesis hinausgeführt. Dagegen sind die Petersburger von Rutt veröffentlichten Fragmente wertvoll. Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten, den

Charakter dieser Übersehung und die bisherigen Ausgaben ist hier auf Rohm zu verweisen.

- Die Entscheidung über das Alter dieses Targums hängt von der Frage ab, ob und wie das in den hexaplarischen Schöllen gegen 50 mal zitierte *Σαμαρειτικον* mit demselben zusammenhängt. Zu den von Fiehl gesammelten Stellen ist Le 15, 8, Dt 8, 22, 34, 1—3 nachzutragen. Daß *το Σαμαρειτικον* unser Targum zitiere, war die Ansicht schon von Castle, ähnlich von Fiehl, neuestens von Rohm, nur daß dieser die Anführungen (s. *ZdmG* 47, 650) nicht direkt aus dem samaritanischen Targum, sondern aus einer vollständigen in Ägypten gemachten griechischen Übersehung desselben entnommen glaubt.
- 10 Nach der Unterschrift des Syr.-Hexaplaris zum Exodus hat vielleicht Eusebius, nicht schon Origenes die Vergleichen des hebräischen Pentateuchs (der Juden) mit dem „Hebräer der Samaritaner“ vorgenommen; s. die Stellen am Rand von Lagardes *Bibliotheca Syriaca*. Jedenfalls gewinnt dadurch diese Übersehung viel größere Bedeutung, als man ihr bisher zuschreiben pflegte. (Vgl. auch noch Lagrange-*de Vogüé*,
- 15 *nouvelle inscription samaritaine d'Amwas* (*Revue biblique* V, 3. 1896. 433), wo $\text{הַשְׁמַרְטָאִים} = \text{הַשְׁמַרְטָאִים}$ Ex 12, 23 die samaritanische (u. galläische) Vernachlässigung der Gutturale und die einstige größere Verbreitung der Samaritaner inschriftlich bestätigt. *Et. Restle.*

21. Standinavische Bibelübersehung.

- Quellen: Christian Molbeck, *Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversættelser*. Kopenhagen 1840; Engelstoft, *Om Udgaverne af de danske Bibeloversættelser etc.*, *Nyt theologisk Tidsskrift* 1856; *Bidrag til vor Bibeloversættelses Historie af J. Belsheim*, *Luthersk Ugeskrift* 1879, Nr. 17—19; *Veiledning i Biblens Historie* von demselben, Christiania 1880; *W. Wiselgren, Svenska Kyrkans sköna Litteratur*; *A. E. Knös's Skrifter*, I, 2, Uppsala 1844; *Biblens Historia*, Örebro 1864;
- 25 *Nordisk Familjebok*, Artikel *Bibelöversättning* und *Bibelcommission*; *Salmonsens store illustrerede Conversationslexicon for Norden*. Artikel *Bibeloversættelser*.

- A. Die Zeit vor der Reformation. Für nicht standinavische Leser ohne Kenntnis der alten standinavischen Litteraturen vor allem eine sprachliche Bemerkung: Im 10. Jahrhundert und länger zurück, als man in den standinavischen Ländern keine andere Schrift hatte, als die Runen, läßt sich zwischen den in Dänemark, Schweden und Norwegen herrschenden Sprachformen nicht unterscheiden. Aber von der Zeit an, als man — nicht lange nach der Einführung des Christentums in diesen Ländern — die lateinische Buchstabenschrift annahm und Bücher zu schreiben anfing, zeigt sich alsbald in den daselbst verfaßten Schriften ein nicht unwesentlicher Unterschied in der
- 35 Sprache. — Norwegen mit seinem Koloniallande Island bekam nach und nach eine reiche Nationallitteratur, vornehmlich an historischen Schriften (Snorre Sturlesons *Heimskringla* u. a.), wogegen in den beiden anderen Ländern die Nationallitteraturen lange Zeit ziemlich unbedeutend blieben, indem hier die meisten Schriften, in Dänemark sogar bedeutende historische Schriften (z. B. das Werk des Saxo *Grammaticus*) lateinisch abgefaßt wurden. Die altnorwegisch-isländische Litteratur altnordisch zu nennen, wie man in Dänemark und, den Dänen folgend, zum Teil auch anderwärts gethan, ist daher irreführend. Es sind von den Dänen und Schweden niemals Bücher in dieser Sprachform geschrieben worden. Auch werden durch diese Bezeichnung die altschwedische und altdänische Litteratur, die mit gleichem Rechte altnordisch genannt
- 45 werden können, ausgeschlossen. Wir reden also hier in Übereinstimmung mit den historischen Verhältnissen von Altnorwegisch-Isländischem, Altchwedischem und Altdänischem. Siebel nennen wir der Kürze wegen das erste nach dem Hauptlande Norwegen altnorwegisch, ungeachtet das meiste im Nebenlande Island geschrieben wurde.

- Da Norwegen nebst Island am frühesten eine Nationallitteratur erhielt, war es natürlich, daß man daselbst auch zuerst den Anfang zu einer Bibelübersehung machte. Es giebt eine hierhergehörige größere Schrift *Stjorn* (Leitung, Haushaltung, nämlich Gottes). Dieses Buch beginnt mit dem ersten Buch Moses und reicht bis zum zweiten Buch der Könige. Doch ist es seinem größten Teile nach nicht eine eigentliche Bibelübersehung, sondern vielmehr eine Paraphrase der historischen Bücher des A.T.s nach der Vulgata mit vielen eingeschobenen erläuternden Bemerkungen aus den Schriften mehrerer Verfasser, z. B. Josephus' und Augustins, und insbesondere aus der *Historia scholastica* des Petrus Comestor († 1198) und dem *Speculum historiae* des Vincentius von Beauvais († 1264). *Stjorn* besteht in der Gestalt, in welcher die Schrift

gegenwärtig in Kopenhagener Handschriften aufbewahrt wird, aus drei Bestandteilen: 1. aus einer paraphrastisch erweiterten Zusammenstellung, die mit 1 Mos beginnt und mit 2 Mos 18 schließt, 2. aus 2 Mos Kap. 19 bis 5 Mos A. 34, einem Abschnitt, der sich allein in der vollständigen Handschrift findet und eine Übersetzung des angegebenen Teils des Pentateuchs ist, doch in etwas abgekürzter Gestalt, indem die Wiederholungen weggelassen sind (ein Blatt auf der Bibliothek zu Stockholm enthält 2 Mos 4, 24—7, 15); 3. einer paraphrastischen Darstellung des Inhalts von Jos A. 1 bis 2 Kg A. 25. Der zweite Abschnitt muß der Rest einer älteren Bibelübersetzung nach der Vulgata sein, vermutlich aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. In einer Vorrede zum Werke erhalten wir die Nachricht, daß es von König Haakon V. Magnusson (1299 bis 1319) veranstaltet worden ist. Nach einer Notiz in einer der Handschriften hat der Priester Brand Jonson (später, 1263, Bischof von Høle auf Island, † 1264) die Übersetzung besorgt. Ist diese Notiz richtig, so hat Brand vielleicht den mittelsten und ältesten Bestandteil spätestens unter dem König Magnus Haakonson (1263—1280) über-
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 gegeben worden (1862).

In der altnorwegischen Litteratur giebt es viele Homilien, Heiligenlegenden, apokryphische Acta apostolorum (Postulasögur) und ähnliches. Hier finden sich viele Bibelcitrate. Diese hat der Unterzeichnete zusammengestellt und sie 1884 unter dem Titel: Af Bibelen i Norge og paa Island i Middelalderen herausgegeben.

Die älteste Spur von etwas aus der Bibel auf Altschwedisch Übersetztem findet sich in den Offenbarungen der heiligen Birgitta in einer Lebensbeschreibung derselben, sowie in einer ähnlichen Beschreibung ihres Lebens in lateinischen Versen. In beiden ist davon die Rede, daß sie sich die Bibel auf Schwedisch habe schreiben lassen. Gleichzeitig (um 1340) wird im Testament des Königs Magnus Smel eine große Bibel in schwedischer Sprache erwähnt. Man nimmt mit Recht an, daß dies dieselbe Bibel gewesen sei, welche Birgitta ihrem Verwandten, dem König, verehrt hatte, glaubt jedoch, es sei keine vollständige Bibel gewesen, sondern nur eine von Birgittas Beichtvater Magister Matthias in Västköping († 1350) verfaßte Auslegung der fünf Bücher Moses. Diese Auslegung existirt noch in zwei Handschriften, einer zu Kopenhagen und einer zu Stockholm, und gilt für eine von Matthias selbst herrührende Übersetzung des Anfangs eines größeren verloren gegangenen Werkes, das er lateinisch abgefaßt hatte, und das Erklärungen zur ganzen Bibel enthielt. Später wurde das Buch Josua und das Buch der Richter von Nils Ragnvaldson übersetzt, der 1476 in das Badstena kloster eintrat, 1501 Confessor generalis wurde und 1514 starb. Die Bücher Judith, Esther, Ruth und der Mattheäer wurden von Jöns Budde in Nådendals kloster nicht weit von Abo in Finnland 1484 übersetzt. Auch die Offenbarung Johanns besitzen wir in einer zwischen 1470 und 1520 verfaßten Übersetzung. Alle diese biblischen Arbeiten folgten der Vulgata. Sie sind unter dem Titel: Svenska Medeltidens Bibelarbeten (die Bibelarbeiten des schwedischen Mittelalters), Stockholm 1848—1855, vom Oberbibliothekar G. E. Aemming daselbst herausgegeben. Schwedische Übersetzungen anderer biblischer Bücher aus dieser Zeit kennen wir nicht. Dagegen finden sich Bruchstücke mehrerer biblischer Bücher, insbesondere der Evangelien, in verschiedenen Homilien.

Von Bibelübersetzungen auf Altdänisch weiß man noch weniger. Hvidtfeldt († 1609) berichtet in seiner „Danmarks Krønike“, daß sich an vielen Orten in den Klöstern Übersetzungen des A. T., insbesondere der Psalmen und Propheten, gefunden. Eine solche Übersetzung, enthaltend die zwölf ersten Bücher des A. T. nach der Vulgata, findet sich in einer Handschrift, die den Birgittinermönchen in Mariager Kloster in Jütland und der Zeit zwischen 1450 und 1480 beigelegt wird. Von dieser sind die acht ersten Bücher von Prof. Christian Molbeck, Kopenhagen 1828, herausgegeben. Von den Psalmen finden sich Übersetzungen in mehreren Handschriften ungefähr aus derselben Zeit. Aus diesen sind gedruckt Ps 6, 31, 60, 69 (außerdem auch 1 Sam. 17) in C. J. Brandts Gamle danske Læsebog, Kopenhagen 1857. Auch auf Altdänisch finden sich Bruchstücke verschiedener biblischer Bücher und Homilien.

B. Nach der Reformation. Auch hier wird es das Wichtigste sein, mit einer sprachlichen Bemerkung zu beginnen. In der Zeit, da die skandinavischen Reiche miteinander vereinigt waren (1397—1523, doch mit einigen Unterbrechungen in betreff Schwedens), gehörte das Fürstenthum zunächst Dänemark an. Sowohl deshalb, als weil es den größeren europäischen Kulturländern am Nächsten lag, besaß Dänemark eine Art Hegemonie über die beiden anderen Länder. Die dänische Sprache war da
 10*

nahe daran, die beiden anderen skandinavischen Sprachen als Schriftsprache zu verdrängen. Dies glückte in Norwegen, das mit Dänemark bis 1814 vereinigt blieb, so daß sich die altnorwegische Sprache allein auf Island als Schriftsprache erhielt. Dänemark und Norwegen belamen dagegen eine gemeinsame Schriftsprache, das Dänische, und haben sie wesentlich noch jetzt. Wenn man in Norwegen diese Sprache norwegisch genannt hat, so ist das nicht ganz richtig. Schweden dagegen entwickelte, nachdem es sich endlich im Jahre 1523 von den beiden anderen Ländern losgerissen hatte, aus seiner eigenen alten Sprache das jetzige Schwedisch.

Dänemark (mit Norwegen) und Schweden belamen in der Reformationszeit beinahe gleichzeitig eigentliche und vollständige Bibelübersetzungen, und zwar ging der Anstoß zu denselben von ihren Königen aus. Da die Bibel zuerst auf Dänisch übersetzt wurde, wollen wir zuerst die dänischen Bibelübersetzungen besprechen, um sodann von den isländischen und hierauf von den schwedischen zu reden.

Christian II. hatte schon 1520 Schritte zur Einführung der Reformation in seinen Ländern gethan, indem er zuerst den Deutschen Reinhardt und nachher den bekannten N. B. Carlstadt berief. Als er später, allgemein verhaßt geworden, nach den Niederlanden flüchten mußte und hier seine Reiche mit fremder Hilfe wiedergewinnen zu können dachte, wollte er zu künftiger Einführung der Reformation in denselben die Bibel übersetzt erhalten. Der Mann, den er sich zu dieser Arbeit auserkaf, und der sie dann auch für ihn leitete, war der Bürgermeister Hans Mittelsen in Malmö, der früher in Wittenberg Luther gehört hatte, nun dem König in die Verbannung gefolgt war und 1532 in Harderwijk in Geldern starb. An dieser Bibelübersetzung nahmen auch Povel Kempe, Christian Vinter und Henrik Smith teil. Der König versuchte auch selbst das N. zu übersetzen und sah zum wenigsten mehrere Stücke des N. s, darunter das Evangelium Johannis, durch. Das N., übersetzt von Hans Mittelsen, kam in Leipzig (vti Lijbss in landt til Mijssen) im August 1524 heraus (auf dem Titel des zweiten Teils steht 1523). Die Vorrede von Hans Mittelsen ist datiert Antwerpen (Andorp). Dem Titel zufolge ist die Bibelübersetzung aus dem Lateinischen. Dies ist doch nur noch bei der Übersetzung der historischen Bücher der Fall, die nach der des Erasmus (nicht nach der Vulgata) gemacht ist. Die Briefe und die Offenbarung sind zunächst aus Luthers Übersetzung geflossen. Die Übersetzungsarbeit muß schon, bevor der König mit Hans Mittelsen und mehreren anderen Dänemark verließ (im April 1523), begonnen haben. Diese erste dänische Übersetzung des N. s wurde nicht wohl aufgenommen. Die Sprache war holperig und schwer verständlich und wurde flensburgdänisch (eine Mischung von Dänischem und Plattdeutschem) genannt. Hieszu kamen noch scharfe Ausfälle gegen König Friedrich I. in der Vorrede. — Die erste Übersetzung der Psalmen erschien 1528 in Klostok, besorgt von Frans Wormordsen, Lektor in Malmö, einem Holländer. Sie war nach dem hebräischen Original, fünf lateinischen und zwei deutschen Übersetzungen (die eine Luthers) gemacht. Auch diese Übersetzung war, namentlich in sprachlicher Hinsicht, wenig begnügend. Mittelsens und Wormordsens Übersetzungen wurden bald durch die Arbeiten eines Mannes abgelöst, der eine ähnliche Bedeutung für die dänische Litteratur hat, wie Luther für die deutsche, nämlich Christen Pedersens (geb. 1480, † 1554), der ebenfalls mit Christian II. ins Exil gegangen war. Nachdem dieser Mann früher (vor 1515) mehrere latholische Schriften herausgegeben und die Editio princeps der Historia danica des Saxo grammaticus besorgt hatte, gab er, nachdem er für die Reformation gewonnen worden war, 1529 eine Übersetzung des N. s heraus (gedruckt zu Antwerpen, Andorp) mit einer Vorrede, in der er seinen früheren Irrtum beklagt und sein evangelisches Bekenntnis ablegt. Er folgte zwar zunächst der Vulgata, aber doch auch „den allerbesten und vorzüglichsten jetzt existierenden Kirchenmännern“ (Klerke), natürlich Erasmus und Luther, die er doch vorsichtigerweise nicht nennt. Von seiner Übersetzung erschien schon 1531 eine neue und verbesserte Auflage (ebenfalls zu Antwerpen). In demselben Jahre gab er auch eine neue Übersetzung der Psalmen heraus. Der dänische Reformator Hans Tausen († 1561 als Bischof von Ribe, Ripen) übersetzte die fünf Bücher Moses (Magdeburg 1535, 1536 und 1537) nach Luthers Übersetzung, und P. Tidemand das Buch der Richter (Kopenhagen 1539), das Buch der Weisheit und das Buch Sirachs (Magdeburg 1541). Erst 1550 erschien die ganze Bibel auf Dänisch. Nach dem Befehle Christians III. sollte Luthers deutscher Übersetzung so genau gefolgt werden, als es die dänische Sprache nur immer erlaubte. Das wichtigste bei dieser ganzen Arbeit wurde dem alten Christen Pedersen überlassen. Doch wurde das Werk von den Pro-

fessoren Christian Morfing, J. Macalpin (Maccabäus), A. Knoppert, P. Plade (Balladius), D. Chryostomus (Gyldenmund) und Niels Hemmingen revidiert. Gedruckt wurde diese Bibel in Kopenhagen von Ludwig Dieh aus Rostock. Ein neuer Abdruck mit einigen wenigen Veränderungen erschien 1589. Erst unter Christian IV. dachte man daran, eine Bibelübersetzung nach den Grundtexten zu stande zu bringen. Sie wurde von dem Bischof Hans Povelsen Resen († 1638) besorgt. Das N. I. erschien 1605 und die ganze Bibel 1607. Als Übersetzung nach den Grundtexten ein Fortschritt, war diese Bibel in sprachlicher Hinsicht ein Rückschritt. Die ältere Bibel vom Jahre 1550 fuhr fort, beim Volke in Gunst zu stehen und wurde daher 1633 mit einigen Veränderungen von Resen unter dem Namen der Bibel Christians IV. wieder abgedruckt. Auch später erschien sie noch einigemal. Was die Übersetzung nach den Grundtexten von 1607 betrifft, so wurde sie später vom Bischof S. Svane (Svaning), dem jüngeren Resen und P. Winstrup revidiert. Diese revidierte Übersetzung kam 1647 heraus und ist mit wenigen und unwesentlichen Veränderungen in Dänemark und Norwegen bis auf unsere Tage gebraucht worden. Um die Zeit des Reformationsjubiläumjahres 1717 wurde es dem sogenannten Missionskollegium überlassen, neue Auflagen von Bibeln und Neuen Testamenten zu besorgen. Dieses Kollegium betrachtete sich von nun an als ein Bibelrevisionskomitee und nahm als solches nicht nur Veränderungen in der Orthographie, sondern auch in anderen Dingen vor. Das Waisenhaus in Kopenhagen erhielt 1727 das Privilegium, Bibeln für Dänemark und Norwegen drucken zu lassen, und besaß es seit dieser Zeit. Für Norwegen fiel jedoch dieses Privilegium seit der Trennung von Dänemark (1814). Von dieser Zeit an ging man auch in beiden Reichen in Bezug auf Bibelrevision seinen eigenen Weg. In Dänemark wurde das N. I. vom Bischof Münter und den Professoren P. E. Müller, J. Wüller, B. Thorlacius und dem (damaligen) Pastor J. P. Münster revidiert (1819). Nach mehreren Vorarbeiten erschien 1872 eine Revision der ganzen Bibel, besorgt vom Stiftspropst C. Rothke und Dr. Kallar unter Oberaufsicht des Bischofs Martensen und des Prof. Hermansen. Außerdem erschienen seit 1780 noch mehrere neue Privatübersetzungen, teils des N. I. (von Chr. Baltholm 1780 und dem Staatsminister D. S. Guldberg 1794), teils der ganzen Bibel (vom Grundtvigianer J. Chr. Lindberg 1837—1856), von Professor Hermansen, Fr. Helveg, C. Levinson und Dr. Kallar 1847), teils einzelner biblischer Bücher (der vier Evangelien von A. F. Viborg 1863, der Psalmen und des Jesajas von Professor C. Hermansen 1865 und 1867, der Psalmen, des Buches Hiob und des Jesajas von Bischof Monrad zu derselben Zeit). Von dem Orientalisten Th. Stat Rördam, seit 1895 Bischof in Kopenhagen, erschien das N. I. überfetzt mit Anmerkungen 1886, 2. Ausgabe 1894—95; bis zum Jahre 1897 sind 15 Lieferungen einer illustrierten Prachtausgabe dieser Übersetzung, enthaltend die 4 Evangelien, erschienen.

In Norwegen sind von 1814 an drei Revisionen des neutestl. Teils der seit 1647 gebräuchlichen Bibelübersetzung vorgenommen worden, von denen die 1830 von Prof. Herbleb erschienene mittelste ziemlich durchgreifend ist. Außerdem begann hier 1842 die Ausarbeitung einer neuen Übersetzung der Ianon. und apokryph. Bücher des N. I., besorgt von Adjunkt Thistedahl und den Professoren Raurin, Holmboe, Caspari und Nissen. Von 1857—1869 erschien die neue Übersetzung in einer Reihe Probeheften. Später sind diese Probehefte einer Schlussrevision unterworfen worden, an welcher die Professoren Nissen, Dietrichson, Caspari und Johnson beteiligt gewesen sind. Diese Schlussrevision wurde fertig, und das ganze N. I. erschien 1890. Nach einer neuen Übersetzung des N. I., von F. W. Bugge, Bischof in Christiania, wurde die endliche Revision von ihm und den Professoren Caspari und Johnson angefangen. Nach ihrem Tode (1892 und 1894) wird die Revision von F. W. Bugge († 1896), Dr. A. Chr. Wang und Prof. Joh. Storm fortgesetzt. — Wie schon bemerkt, haben Dänemark und Norwegen gemeinsame Schriftsprache. Von dieser ist in Norwegen die Sprache des Volks, die im Alt-norwegischen wurzelt, nicht wenig verschieden. In den letzten Jahrzehnten hat man in Norwegen angefangen, die Volkssprache in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise als Schriftsprache anzuwenden. Eine Partei begnügt sich damit, norwegische Wörter und Wendungen in die dänische Schriftsprache aufzunehmen, während eine andere weitergeht und eine Sprache mit einem den verschiedenen Mundarten des Landes entlehnten Wortvorrat schreibt, hierbei das Alt-norwegische als eine Art Regulator gebrauchend. Es ist denkbar, daß diese beiden Parteien nach und nach einander begegnen und mit einander verschmelzen werden. Die weitergehende Partei arbeitet auch an einer Übersetzung der Bibel in dieser Volkssprache. Im Jahre 1870 erschien in der-

selben das Martusevangelium in Bergen, 1871 das Johannesevangelium in Christiania, im Jahre 1882 der Brief an die Römer, übersetzt von E. Blix, Professor des Hebräischen und dem Sprachforscher Ivar Aasen, und im Jahre 1883 das Martusevangelium von neuem übersetzt von Blix, M. Skard und J. Belsheim. Die letzteren 5 Arbeiten sind mit Staatsunterstützung herausgelommen. Das ganze N. T., von diesen Männern besorgt, wurde fertig und erschien 1889. Einige Vorbereitung zur Übersetzung von Teilen des N. T. ist getroffen.

In Norwegen wurde in der Reformationszeit nichts von der Bibel übersetzt. Dagegen erhielt Island seine Bibelübersetzung in seiner alten norwegisch-isländischen 10 Sprache, die mit einigen Abweichungen noch heute gebraucht wird. Ein Mann Namens Odd Gottskallson, der aus Norwegen stammte, war in Deutschland gewesen und hatte dort Luther kennen gelernt. Nach Hause gekommen wurde er Famulus beim Bischof Ögmund in Staalholt. Hier übersetzte er das N. T. in seinen Freistunden, mußte aber mit dieser Arbeit in einem Viehstall versteckt sitzen. Seine Übersetzung kam 1540 in 15 Roskilde auf Kosten König Christians III. heraus. Der erste lutherische Bischof in Høle, Olaf Hjalteson, gab 1552 die evangelischen und epistolischen Perikopen in Übersetzung heraus, und der erste lutherische Bischof in Staalholt, Gissur Einarson, ließ 1580 die Sprichwörter, den Prediger und das Hohelied nach Luthers Übersetzung erscheinen. 1584 wurde die ganze Bibel auf Island gedruckt, besorgt von Bischof Gudbrand Thorslason in Høle. 1644 kam wieder eine neue Ausgabe der Bibel heraus, etwas nach Refens dänischer Übersetzung von 1607 modifiziert und von Thorlak Stule- 20 son besorgt. Neue Ausgaben erschienen 1728, 1747 (das N. T. 1750), 1807, 1813 und 1841, und eine neue Bibelübersetzung, besorgt von Bischof Pjetur Pjeturson und Sigurd Mølsted kam 1866 in London heraus, das N. T. 1864 in Oxford. — 25 1823 erschien in Randers eine Übersetzung des Evangeliums Matthäi im Färöischen Dialekt.

Wie die dänischen Könige Christian II. und Christian III., so gab auch der schwedische König Gustav Wasa den Anstoß, um die Bibel übersetzt zu bekommen. Nachdem er die dänische Herrschaft in Schweden gestürzt hatte, wollte er daselbe auch 30 mit der Herrschaft der dänischen Sprache thun und auch zu dem Ende dem schwedischen Volke die Bibel in seiner Muttersprache schaffen. Da er noch nicht mit der katholischen Geistlichkeit gebrochen hatte, wendete er sich in der Sache an den Erzbischof von Upsala, Johannes Magni. Dieser richtete ein Circularschreiben an die Domkapitel und die Klöster, worin er sie aufforderte, die Arbeit unter sich zu verteilen. Der Brief an 35 die Brüder in Wadstena, datiert Trinitatissonntag 1525, hat sich noch erhalten. Wir sehen aus ihm, daß das Domkapitel in Upsala das Evangelium Matthäi und den Brief an die Römer übersetzen sollte, das in Linköping das Evangelium Marci und die Briefe an die Korinther, das in Stara das Evangelium Lucä und den Brief an die 40 Epheser, das in Westerås die Apostelgeschichte, das in Wexiö die Briefe an die Philipper und Kolosser, das in Abo die Briefe an die Thessalonicher und an Thimotheus, die Dominikaner den Brief an Titus und den Hebräerbrief, die Franziskaner die Briefe Jacobi und Judä, die Birgittiner in Wadstena die Briefe Petri und Johannis und die Kartäuser in Mariefred die Offenbarung. Der Bischof Hans Brask in Linköping, 45 eine der eifrigsten Stützen des Katholizismus, widersetzte sich dem Vorhaben. „Es wäre besser“, sagte er unter anderem, „Paulus wäre verbrannt als jedermann belannt“. Natürlich wurde nichts aus der Sache. Der König hatte auch schon 1523 seinen Kanzler Laurentius Andrä (geb. 1482, † 1552) beauftragt, mit Hilfe von Claus Petri (geb. 1497, † 1552) das N. T. zu übersetzen; es kam 1526 in Stockholm und 50 dann wiederholt heraus. Es folgte Luthers Übersetzung und wurde von den Katholiken als legerlich verschrien. Der Erzbischof wollte ihm eine andere von Petrus Benedicti in Linköping verfaßte entgegensetzen, in der bewiesen werden sollte, daß Andrä's Übersetzung an mehr als tausend Stellen falsch sei. Diese Übersetzung kam doch niemals heraus. Die ganze Bibel auf Schwedisch erschien 1540—1541 in Upsala, nachdem 55 eine Übersetzung der Psalmen, der Sprichwörter, des Buchs Sirachs und des Buchs der Weisheit schon 1536 ans Licht getreten war. Sie war vom Erzbischof Laurentius Petri (geb. 1499, † 1573) mit Hilfe der Brüder Claus Petri und Laurentius Andrä ausgearbeitet und folgte Luthers Übersetzung von 1534. Diese Übersetzung ist im wesentlichen bis in neuerer Zeit Schwedens Kirchenbibel gewesen, wiewohl sie oft durchgesehen 60 worden ist. In den nächsten Jahren nach 1541 wurden oft einzelne biblische Bücher

gedruckt. Man hat in Schweden oft daran gearbeitet, neue Übersetzungen zu stande zu bringen. Schon Gustaf Wasas Sohn, Karl IX., setzte 1600 in Strengnäs ein aus vier Mitgliedern bestehendes Übersetzungsmitee nieder. Das Werk dieses Komitees ist unter dem Namen *Observationes Strengnenses* bekannt. Zu einer neuen Bibelübersetzung kam es jedoch nicht. Dasselbe, was sein Vater gethan, that 1615 Gustaf Adolf von neuem. Eine von ihm niedergelegte viergliedrige Übersetzungskommission sollte eine mit dem Hebräischen und Griechischen isomorphe Übersetzung ausarbeiten. Die Arbeit blieb doch wesentlich beim Alten. Unter den folgenden Regenten kamen verschiedene vorichtig revidierte Bibelausgaben heraus. Die wichtigste von diesen war die von den beiden Johann Gezelius, dem Vater und dem Sohne, beide Bischöfe von Abo 10 (geb. 1615 und 1647, † 1690 und 1718), besorgte. Die Arbeit an dieser Bibel, die mit ausführlichen Anmerkungen begleitet war, begann 1674 und sie war 1724 fertig gedruckt. Später, 1773, setzte Gustav III. eine Bibelkommission von 21 Mitgliedern nieder, die eine sehr ausführliche Instruktion erhielt. Das Resultat entsprach jedoch diesem großartigen Apparat nicht. Die zahlreiche Kommission hatte in 20 Jahren sieben 15 zehnjährigen Zusammenkünfte. Die Arbeit war unter die Mitglieder verteilt, und an die Stelle der mit Tod abgegangenen wurden andere gesetzt. Die einzelnen Bücher erschienen nach und nach. Alles sollte zum Jubeljahre 1793 fertig sein, wo auch die „Probepibel“ herauskam. Aber das Werk fand keinen Beifall, es war zu rationalistisch, und aus dem ganzen wurde schließlich nichts. Die Kommission wurde nie auf- 20 gelöst. Zu ihren späteren Mitgliedern gehörten S. Odman, Tingstadius und der Erzbischof von Troil. 1805 wurde die Arbeit wieder aufgenommen. 1816 erschien eine Probepübersetzung des N. T., die aber ebenfalls keinen Beifall fand. Zu ihren tüchtigsten Gegnern gehörte der spätere, berühmte Erzbischof J. O. Wallin († 1839). Von einem paar neuen Mitgliedern in der Kommission kamen nach 1834 mehrere Bücher 25 des N. T. heraus. Im Jahre 1844 wurde die Kommission umgebildet. Professor A. Rindö ward nun ihr thätigstes Mitglied. 1853 kam das N. T. in Probepübersetzung aufs neue heraus, dann, wiederum revidiert 1861, 1873 und 1877. Ebenso erschienen in Probepübersetzungen die kanonischen und apokryphischen Bücher des N. T., bearbeitet von den Professoren Domprobst Thorén, Lindgren und Melin († 1879). 30 Die jüngste Übersetzung des N. T., ausgearbeitet vom Erzbischof von Upsala, Sundberg, und den Professoren Thorén und Johanson, kam 1882 heraus, wurde 1883 mit einigen unwesentlichen Veränderungen von der in diesem Jahre abgehaltenen Kirchenversammlung gebilligt und hierauf vom Könige bestätigt. Sie gilt nun als die Übersetzung der schwedischen Kirche. Von Prof. Melin ist eine treffliche Übersetzung des 35 N. T. mit Anmerkungen erschienen (1865–1869). J. Belsheim.

22. Slavische Bibelübersetzungen.

I. Die kirchenslavische Übersetzung der Slaven der orientalischen Kirche (Bulgaren, Serben, Russen).

Die Geschichte der Bibelübersetzungen in slavische Sprache beginnt in der zweiten 40 Hälfte des 9. Jahrhunderts. Die älteste, gewöhnlich kirchenslavisch genannte Übersetzung hängt aufs engste zusammen mit der Thätigkeit der beiden sogen. Slavenapostel, der Brüder Konstantinos (meist nach seinem Mönchsamen Kirillos genannt) und Methodios. Ihre gemeinsame Missionsthätigkeit in Mähren, d. h. dem damaligen mährischen Fürstentum Raftilavs und seines Nachfolgers Svatopluk, währte von 864 bis 45 867, die des Methodios allein, nachdem Konstantin 869 in Rom gestorben war, bis zu seinem Tode 885. Es ist sicher, daß während dieser Zeit in Mähren slavischer Bibeltext im Gottesdienste gebraucht wurde, die nähere Untersuchung stößt aber auf manche Schwierigkeiten. Es handelt sich darum zu bestimmen: wie viel war bis zum Tode 50 des Methodios übersetzt, in welche slavische Sprache ist übersetzt und welche Schrift dabei angewendet, wann und wo hat die Übersetzungsthätigkeit begonnen. Über den Umfang der Übersetzung berichten die sogenannten pannonischen Legenden, *Vita sancti Methodii* (russico-slovenice et latine ed. Fr. Miklosich, Wien 1870; dazu Dümmler, *Die pannon. Legende vom h. Method, Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen*, Bd XIII) und die Legende vom heil. Cyrillus (herausgegeben von Dümmler und Wittlich, *Denkschriften der phil.-hist. Cl. d. Wiener Ak.* Bd 19, 1870, ebenfalls mit latein. Übersetzung). 55 In der Kirilloslegende § 14 (die Citate beziehen sich auf die Einteilung in den ge-

nannten Ausgaben) heißt es: Kyrillos habe, nachdem er den Entschluß gefaßt nach Mähren zu gehen, sich sogleich daran gemacht, die Schrift (für slavische Sprache) zusammenzustellen und das Wort des Evangeliums niederzuschreiben: im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort u. s. w. Zu verstehen ist das so, daß Kyrillos die vier Evangelien übersezt hat, aber nicht dem fortlaufenden Context nach, sondern als Lektionarium (*εὐαγγέλιον ἀπακοῦς, εὐαγγελιστάριον*, oft auch einfach *εὐαγγέλιον* genannt), also den Text aufgelöst in die für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs bestimmten Lektionen. Deren erste, auf den Oster Sonntag fallende ist eben der Anfang des Ev. Johannes (übrigens sind unter den ältesten Handschriften auch Tetraevangelien, d. h. die vier Evangelien nach fortlaufendem Context). Unbestimmter heißt es dann § 15, er habe bald die gesamte Liturgie übersezt (max vero totum ordinem ecclesiasticum vertit). Die Methodioslegende (§ 15) giebt erweiterte und genauere Auskunft: Methodios zog zwei im Schnellschreiben geübte Priester aus seinen Schülern hinzu und übersezte in der kurzen Zeit von 6 Monaten, vom März bis 26. Oktober, alle Bücher (die gesamte Schrift, nämlich des A. T.) außer den Psalmbüchern aus der griechischen Sprache vollständig in die slovenische . . ., denn früher hatte er nur den Psalter, das Evangelium mit dem Apostolos und ausgewählte kirchliche Offizien (*selecta officia ecclesiastica*) zusammen mit dem Philosophen (d. h. Kyrillos) übersezt. Unter Psalter ist das alttestamentliche Psalterbuch, unter Evangelium das oben beschriebene Lektionarium, unter Apostolos (*πραξαπόστολος, πράξεων*, oft auch bloß *ἀπόστολος*) der in gleicher Weise in Lektionen aufgelöste Text der Apostelgeschichte und der Briefe zu verstehen. Darnach hätte Kyrillos außer dem Psalter das ganze A. T. mit Ausnahme der Apokalypse übersezt (von dieser giebt es überhaupt keine Handschriften vor dem 13. Jahrhundert, vgl. Oblak, Die kirchenlav. Übersetzung der Apokalypse, Archiv für slav. Phil. Bd 13). Es sind das eben die Teile der Bibel, die für die Liturgie der orientalischen Kirche zunächst und vor allem in Betracht kommen. Die *selecta officia* werden gedeutet auf die beim Gottesdienst gebrauchten Lektionen aus dem A. T. (deren Sammlung heißt slav. *parimejnik*, von *παροιμία*). Zu den Nachrichten der Methodioslegende stimmen im ganzen die Angaben des bulgarischen Exarchen Johannes (der Zeit des Zaren Symeon 893—927 angehörend) im Vorwort seiner slavischen Bearbeitung der Theologie des Johannes Damascenus (herausgegeben Moskau 1878): Kyrillos habe übersezt vom Evangelium und vom Apostolos eine Auswahl (*izborü, εκλογή*), d. h. eben die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Briefe in der Form des Lektionariums; Methodios und sein Bruder

die 60 kanonischen Bücher, d. h. die ganze Bibel.

Daß die Überlieferung, was Kyrillos betrifft, richtig ist, kann keinem begründeten Zweifel unterliegen: Evangelium, Apostolos und Psalter liegen uns als fertige und vollständige Bücher in sehr alten Handschriften vor. Weniger sicher sind die Angaben über die Thätigkeit des Methodios an der Bibelübersetzung. Sieht man von dem legendenhaften Zug der übermäßig schnellen Vollendung der Arbeit ab, so ist es an sich wohl möglich, daß bis zum Jahre 885 das A. T. so gut wie vollständig übersezt war. Allein die vor 1500 (s. u.) liegende handschriftliche Überlieferung giebt wohl Kunde von dem Vorhandensein alttestl. Bücher in kirchenlav. Sprache, aber lange nicht deren vollständige Reihe. Das ist selbst bei Erwägung der minder wichtigen Rolle des A. T. in der Liturgie auffallend genug, um Zweifel an der Richtigkeit der Angaben über eine so ausgedehnte Thätigkeit des Methodios an der Bibelübersetzung zu erregen und zu der Vermutung zu führen, daß die annähernd vollständige Übersetzung des A. T. sich durch einen längeren Zeitraum hingezogen hat.

Eine weitere Frage ist die, in welche Sprache Kyrillos und Methodios übersezt haben. Die Brüder wirkten zuerst in Mähren, bald auch unter den südlich von der Donau wohnenden sogen. pannonischen Slovenen im heutigen westlichen Ungarn in der Gegend des Plattenjees. Eine lange Zeit von vielen festgehaltene, namentlich durch die Autorität Miklosfichs gestützte Ansicht war, daß die Sprache der ältesten Bibelübersetzung der Dialekt dieser nach dem 9. Jahrhundert verschwindenden pannonischen Slovenen sei (eine letzte Zusammenfassung der Gründe für diese Hypothese gab Miklosfich in der Einleitung seiner „Miklovenischen Formenlehre in Paradigmen“, Wien 1874). Darnach wurde die Sprache alt- oder pannonischslovenisch genannt. Da nun in Mähren, dem ersten Arbeitsfelde der Slavenapostel, das Volk eine westslavische, zum geschlichen Zweige des Slaventums gehörende Sprache rebete, die Sprache der Bibelübersetzung aber zweifellos zu den südslavischen Sprachen gehört, mußte sich

ergeben, daß Methodios und Kyrillos für die Mährer nicht deren Volkssprache sondern ihnen einen fremden Dialekt als liturgische Sprache angewendet hätten. Diesem Wider-
 spruch begegnete Dümmler (a. a. O.) durch die Annahme, daß die alten Mährer Slo-
 venen gewesen seien, erst im Laufe der Zeit, also nach dem 9. Jahrhundert, ihre Na-
 tionalität verloren hätten und geschifert worden seien. Geschichtliche Überlieferung giebt
 es über einen solchen Vorgang nicht; Dümmler mußte aber zu dieser Lösung des
 Widerspruchs kommen, da ihm der pannonisch-slovenische Ursprung der Sprache auf
 Miklosichs Beweisführung hin feststand. Völlig war die pannonisch-slovenische Hypo-
 these nie durchgedrungen, Schaffarik u. a. hatten stets daran festgehalten, daß die Heimat
 der Sprache der ältesten Bibelübersetzung auf der Balkanhalbinsel zu suchen sei, und
 gegenwärtig dürfte sie fast allgemein aufgegeben sein. Es steht fest, daß die Mährer des
 9. Jahrhundert demselben geschichtlichen Stamme angehörten wie die heutigen; daß die
 Slovenen des westlichen Ungarns aufs engste zusammenhängen mit ihren nächsten west-
 lichen Nachbarn, den heute Slovenen genannten slavischen Bewohnern von Steiermark,
 Kärnten und Krain; daß endlich die Sprachen beider Stämme weder damals mit der
 von den Slavenaposteln angewandten Sprache identisch waren noch aus ihr als sekun-
 däre Formen abgeleitet werden können. Die Schwierigkeiten lösen sich nur durch die
 Annahme, daß Kyrillos und Methodios einen ihnen von Haus aus bekannten sla-
 vischen Dialekt für ihre litterarische Thätigkeit anwandten. Sie waren Griechen, in
 Ithsalonich geboren, konnten also nur das um diese Stadt in Macedonien gesprochene
 Slavisch kennen und wurden auf Grund ihrer Kenntnis des Slavischen, das eben nur
 jenes Slavisch sein konnte, nach Mähren gesandt. Der gesamte grammatische Bau der
 Kirchensprache beweist außerdem, daß sie in den Bereich der Dialekte gehört, die jetzt
 als bulgarische Sprache in weiterem Sinne zusammengefaßt werden und die zum Teil
 sicher direkte Weiterentwicklungen ihrer Form sind; daher die Bezeichnung der
 Sprache des Kyrillos und Methodios als altbulgarisch. Die Bezeichnung der Sprache
 als kirchenslavisch (altkirchenslavisch) ist lediglich nach dem Gebrauche in der
 Liturgie gegeben. Es möge aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß die Be-
 nennungen von Texten als altslowenisch, pannonisch-slovenisch, altbulgarisch, kirchenslavisch,
 altkirchenslavisch keine Versionen in verschiedenen Sprachen bedeuten.

Die ältesten Handschriften sind in zwei Schriftarten überliefert, der sog. kyrillischen
 (benannt nach Kyrillos) und der sog. glagolitischen. Jene ist die griechische Majuskel-
 schrift des 9. Jahrhunderts mit Hinzufügung neuer Charaktere für slav. Laute, die im
 Griechischen jener Zeit nicht vorkamen; diese nach der wahrscheinlichsten Annahme eine
 Stillfrierung der griechischen Minuskel mit Hinzunahme neuer Zeichen wie im kyrillischen
 Alphabet. Die ältesten Handschriften (s. u.) sind glagolitisch geschrieben und man neigt
 zu der Annahme, diese Schrift sei überhaupt die ältere, die kyrillische, wenn auch schon
 früh angewendet, die jüngere. Ein strikter Beweis dafür ist nicht zu erbringen; es ver-
 hält sich wahrscheinlich so, daß wie die Griechen jener Zeit neben der allgemein ge-
 brauchten Minuskel gelegentlich und zu bestimmten Zwecken die Majuskelschrift ver-
 wendeten, so auch in der ältesten Zeit des altbulgarischen Schriftwesens kyrillische und
 glagolitische Schrift neben einander gebraucht wurden.

Weiter ist die Frage zu erörtern, an welchem Orte und zu welcher Zeit die
 Übersetzungen entstanden sind. Die Angabe der Kyrilloslegende (s. o.), daß Kyrillos
 noch vor dem Aufbruch nach Mähren die Schrift zusammengestellt und das Evangelium
 übersetzt habe, läßt sich durch weitere sichere historische Zeugnisse nicht erhärten (die
 Stellung der größeren Vita S. Clementis episcopi Bulgarorum, graeco ed. Fr.
 Miklosich, Vindob. 1847, die das bestimmt angeht, ist zu unsicher), aber innere
 Gründe machen sie durchaus wahrscheinlich. Die Schrift ist der Sprache vorzüglich an-
 gepaßt, die Wiedergabe der Laute gerade in unsern ältesten Handschriften ausgezeichnet;
 eine solche Vollendung kommt aber nicht auf einmal, sie kann nur das Resultat ge-
 lehrter Arbeit und der Schluß einer Entwicklung sein. Daß nun Kyrillos während
 seiner kurzen Thätigkeit in Mähren neben der Einrichtung des Kirchenwesens für das
 mährische Reich, im Kampfe mit widerstrebenden Gewalten von römisch-deutscher Seite
 diese Arbeit gethan habe, ist unwahrscheinlich. Die Befehrungsgeschichte der Slaven im
 östlichen Teile der nördlichen Balkanhalbinsel ist überaus dunkel, allein, daß vor dem
 sozuzagen offiziellen Übertritt der Bulgaren zum Christentum (864 unter dem Zaren
 Boris) die griechische Kirche eine Menge Slaven in Macedonien und Thrazien belehrt
 hatte, liegt in der Natur der Sache, und die Vermutung liegt nahe, daß wenigstens
 der Anfang der Übersetzungsthätigkeit Kyrillos ursprünglich für die Slaven seiner Heimat

bestimmt war, ehe an den Zug nach Mähren gedacht wurde. Daß die Legende sie an die Berufung dahin anknüpft, ist natürlich, weil erst dadurch die Thätigkeit der Slavenapostel eine weitreichende Bedeutung bekam.

Die Frage nach der handschriftlichen Überlieferung der ursprünglichen Übersetzung hängt zusammen mit ihrer Verbreitung über die ursprüngliche Heimat hinaus; diese muß daher charakterisirt werden. Die Übersetzung der Slavenapostel wurde der kirchliche Text für alle der orientalischen Kirche angehörenden Slaven, d. h. der Bulgaren, Serben und Russen (auch eines Theils der nach der Kirchentrennung der römischen Kirche zugefallenen Kroaten, s. u.), und ist es, wenn auch mit weitgehenden Umbildungen, bis heute geblieben. Man kann daher nicht im eigentlichen Sinne von einer bulgarischen, serbischen, russischen Bibelübersetzung reden, abgesehen natürlich von den kirchlich nicht gebrauchten Übersetzungen in die Volkssprachen dieser Stämme aus neuester Zeit (s. u. 11). Es war aber unvermeidlich, daß auf die Abschriften des ursprünglich altbulgarischen Textes die Nationalsprachen der Schreiber einwirkten und das Überkommene sich nach diesen modifizierte. Es bildete sich so ein bestimmter Typus des russisch-kirchenlavischen, des Serbisch-kirchenlavischen, und in Bulgarien eine dem späteren Bulgarischen (sog. Mittelbulgarischen) angelehnte Form aus, demnach auch entsprechend zu benennende, in der sprachlichen Form (nicht notwendig auch in anderen Beziehungen) verschiedene Gestalten des Bibeltextes. Es sind nun nicht alle biblischen Bücher in der ursprünglichen altbulgarischen Gestalt erhalten. Von einigen, zum Teil nicht sicher bestimmbar Fragmenten abgesehen, gehören der ältesten altbulgarischen Überlieferung an:

1. ein glagolitisch geschriebenes Tetraevangelium, früher in dem Athoskloster Zographu, jetzt in Petersburg, in kyrillischer Transskription herausgegeben von Jagić u. d. T. *Quatuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitani*, Berlin 1879;

2. ein glagolitisch Tetraevangelium, früher in der Skete der h. Jungfrau auf dem Athos, jetzt in Moskau, in kyrillischer Transskription herausgegeben von Jagić u. d. T. *Quatuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus*, Berlin 1883;

3. das glagolitische sog. Vatikanische oder Assemanische Evangelium (ein Lektionarium), von J. S. Assemani im vorigen Jahrhundert aus Jerusalem in den Vatikan gebracht; herausgegeben in glagolitischen Typen von Rački u. d. T. *Assemanov ili Vatikanski evangelistar*, Ugram 1865; genauer in lat. Transskription von Črnić u. d. T. *Assemanovo izborna evangelije*, Rom 1878;

4. das sog. Evangelium (Lektionarium) des Priesters Sabbas (Sava), kyrillisch, nicht vollständig erhalten, herausgegeben von Sreznevstij in *Drevnie slavjanskije pamjatniki jusovago pisma*, Petersburg 1868; die ganz ungenügende Ausgabe ist nur zu brauchen mit der im Archiv für slav. Philologie Bd 5 herausgegebenen neuen Kollation.

5. ein glagolitisch Psalterium, in der Bibliothek des Sinai Klosters, herausgegeben von Geitler u. d. T. *Psalterium, glagolski spomenik manastira Sinai brda*, Ugram 1883.

Von diesen Handschriften ist keine datirt, paläographische und sprachliche Gründe machen es aber wahrscheinlich, daß die glagolitischen nicht jünger sind als der Anfang des 11. Jahrhunderts, zum Teil vielleicht noch dem 10. Jahrhundert angehören. Der Apostolos fehlt in keiner ursprünglichen sprachlichen Gestalt; er ist nur in mittelbulgarischer, russisch-kirchenlavischer und serbisch-kirchenlavischer Form erhalten. Die große Zahl mehr oder minder vollständiger Handschriften des Evangeliums, Apostels und Psalters in mittelbulgarischer, serbisch-kirchenlavischer und russisch-kirchenlavischer Sprachform auch nur annähernd aufzuzählen, würde über den Rahmen dieser Encyclopädie hinausgehen; es sei daher nur erwähnt, daß der älteste russisch-kirchenlavische Text das sog. Ostromische Evangelium (Lektionarium) ist, geschrieben 1056—57 für den damaligen Posadnit von Novgorod Ostromir (herausgegeben von Vostokov, Petersburg 1843, photographisch ebd. 1884; die Handschrift ist in der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in Petersburg).

Die in kirchenlavischer Sprache erhaltenen Handschriften des Evangeliums, Apostels und Psalters bieten nun bei aller Übereinstimmung, die sicher bezeugt, daß sie auf einen und denselben Grundtext zurückgehen, doch keine völlige Gleichheit. Auch abgesehen von der Umfegung der sprachlichen altbulgarischen Form in die mittelbulgarische,

serbische, russische Form der Kirchensprache, die nicht notwendig sachliche Unterschiede bedingt, und abgesehen von den bei aller handschriftlichen Tradition unvermeidlichen Verderbnissen, zeigen sich Differenzen, die auf absichtlichen Änderungen beruhen müssen. Vondráč (Altslowenische Studien, SWA phil. hist. Cl. Bd 122, 1890) nimmt für die oben angeführten ältesten Evangelien drei Redaktionen an: einerseits Cod. 8 Zogr. und Marianus, andererseits Cod. Assem. und Ostrom., und zwischen beiden stehend Sava-Evangelium. Vom 9.—16. Jahrhundert ist beständig an dem Text geändert und gebessert worden: erstens sind veraltete oder z. B. bei der Überführung nach Rußland dort unverständliche Worte durch jüngere und verständlichere ersetzt worden, zweitens hat man auch eine gewisse kritische Thätigkeit geübt, indem man nach dem 10 griechischen Urtext und dessen Lesarten Stellen verbesserte oder neu übersehte. So haben die slavischen orientalischen Kirchen des Mittelalters einen selten einheitlichen, kirchlich autorisierten Text überhaupt nicht besessen. Man hat den Versuch gemacht, die erhaltenen Handschriften nach Familien oder Redaktionen zu ordnen, so für das Evangelium Vostrejskij (Charakterističeskije čerty četyrech redakcii slav- 15 janskago perevoda evangelija ot Marka, Moskau 1896; derselbe hat 1894 den Text des Mattheusevangeliums in den verschiedenen Redaktionen nach 108 Handschriften vom 11.—16. Jahrhundert herausgegeben). Er unterscheidet vier Redaktionen: 1. die älteste südslavische, mehr oder minder ursprüngliche, dahin gehören die oben genannten Evangelien, das Ostromirische u. a.; 2. die altrussische 20 Redaktion aus dem 11. und dem Anfang des 12. Jahrhunderts; 3. die russische Redaktion des 14. Jahrhunderts; 4. die russisch-bulgarische von 1383 in dem sogen. Konstantinopoltanischen Evangelium; die zu jeder Redaktion gerechneten Handschriften sind a. a. D. Kap. 1 aufgezählt. Es ist indes nachweisbar, daß manche Abweichungen in den russischen Redaktionen schon auf südslavischem Boden entstanden 25 waren (Waljaver, Trnovsko tetrajevandjelje, in den Starine der Agramer Akademie Bd 20 u. 21; f. Archiv für slav. Phil. Bd 13, 241). Von Vostrejskij ist auch der Versuch für den Apostolos gemacht worden (Drevnij slavjanskij perevod apostola i jego sudby do XV. v., Moskau 1879; die Handschriften gruppiert S. 47 fg. in vier Redaktionen); für den Psalter von Vjac. Sreznevskij (Drevnij slavjanskij pere- 30 vod psaltyri, Petersburg 1877; die Handschriften aufgezählt S. 9 fg.), unterschieden werden zwei Hauptredaktionen. Spuren handschriftlicher Überlieferung von Büchern des N. T. in kirchenslavischer Sprache gehen bis ins 11. Jahrhundert zurück, das genauere Verhältnis der einzelnen Texte, denen selbstverständlich nicht der hebräische Urtext, sondern der Septuagintatext zu Grunde liegt, ist noch unbekannt. Daß im allgemeinen der 35 kirchenslavischen Übersetzung der griech. Text der Lucianischen (Antiochenisch-Konstantinopoltanischen) Rezension zu Grunde liegt, ist sicher; das Verhältnis im einzelnen ist, was die gesamten alten Texte betrifft, noch zu untersuchen.

Die erste vollständige Sammlung der biblischen Bücher in kirchenslavischer Sprache ist im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrh. in Rußland entstanden (drei Hand- 40 schriften, die älteste von 1499 in der Synodallbibliothek zu Moskau, vgl. Gorskij und Nevostrujev, Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj sinod. bibl. I, No. 1—3, mit ausführlicher Untersuchung über die Bestandteile, ihr relatives Alter u. s. w.). Ihr Veranstanter war der Novgoroder Erzbischof Gennadius. Daß er kein vollständiges Korpus der alttestamentlichen Bücher in kirchenslavischer Übersetzung hatte oder kannte, 45 geht erstens hervor aus einem 1489 an den Erzbischof Joasaph von Kostov gerichteten Schreiben, worin er diesen um Exemplare einzelner Bücher (Genesis, Könige u. a.) bittet, zweitens daraus, daß eine Anzahl Bücher in slavischer Übersetzung überhaupt nicht vorhanden waren oder nicht gefunden werden konnten, sondern neu überseht werden mußten und zwar aus der Vulgata, endlich daraus, daß Lücken der slavischen Texte 50 nach der Vulgata ausgefüllt sind und daß die Ordnung der Bücher die der Vulgata ist. So bietet denn das N. T. der Gennadiusbibel ein buntes Bild von Texten verschiedener Übersetzer, verschiedener Zeit und verschiedenen Wertes in Bezug auf die Überlieferung. Aus der Vulgata sind überseht: Paralipomena I II, Esdra I II (Neh) III, Tob, Jub, Weisheit Salomonis, Mat I II, Est) c. 10—16 (die ersten 55 9 Kapitel nach Gorski unmittelbar aus dem Hebräischen), Jer 1—25, 46—51; alles übrige ist älteren kirchenslavischen Vorlagen entnommen, beruht also auf dem Septuagintatext, ist aber der Ausdrucksweise und Sprache nach verschiedenen Alters und gehört verschiedenen Redaktionen der altkirchenslavischen Übersetzung an. Das in die Gennadiusbibel aufgenommene N. T. beruht auf der altkirchenslavischen Übersetzung. 60

Ein lebhafteres Interesse für die Bibel erwachte im 16. Jahrhundert im (heutigen) Süd- und Westrußland, das zusammenhängt mit dem dort wogenden Streit der Anhänger der orthodoxen Kirche mit Katholiken und Uniten und den reformatorischen Bewegungen in Polen, zu dem damals Süd- und Westrußland größtenteils gehörten.

5 In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden in Lemberg und Wilna Evangelium, Apostolos und Psalter zum Teil öfter gedruckt; der älteste Druck, ein Apostolos, ist indes 1564 in Moskau gemacht. Die wichtigste That war jedoch der vom Fürsten Konstantin Konstantinovič Ostrožskij unternommene Druck der Gesamtbibel. Ihm wurde 1575 von Moskau eine Kopie der Gennadiusbibel gesandt; die Bibel erschien 1581 in

10 Ostrog (daher die Bezeichnung Ostroger Bibel). Für die meisten Bücher liegt der Text der Gennadiusbibel zu Grunde, doch so, daß sowohl bei den Büchern, die aus altkirchenslavischen Vorlagen in diese übergegangen waren, als bei den aus der Vulgata neu übersehten eine mehr oder minder, oft nur unbedeutend eingreifende Revision nach dem griech. Urtext stattgefunden hat. Bei Esther liegt in der Ostroger Bibel der

15 griech. Text zu Grunde, ebenso repräsentiert das Hohelied und die Weisheit eine andre Übersetzung aus dem Griechischen als die Gennadiusbibel (für das letztere Buch indes mit Benutzung des Gennadius-textes). Daß die Bearbeiter auch andere slav. Bibeltexte außer der Abschrift der Gennadiusbibel zur Hand hatten, geht aus ihren eigenen Äußerungen hervor und zeigt sich außerdem durch einen gewissen Einfluß der

20 Ausgaben Storinas (s. u. II, 1) auf den Text der Ostroger Bibel.

Die Gennadiusbibel wie die Ostroger waren nach ihrer ganzen Entstehungsweise weit entfernt einen kritisch befriedigenden oder auch nur überall verständlichen Text zu bieten. Es beginnen daher schon im 17. Jahrhundert die Ansätze einen verbesserten Text zu gewinnen, zumal bei den fortgesetzten Drucken biblischer Bücher

25 (Evangelium, Apostolos, Psalter) nach kirchenslavischen Handschriften deren Verderbnisse nicht bloß wiederholt, sondern durch die des Griechischen gänzlich untundigen Korrektoren und Verbesserer noch neue hineingebracht wurden. So nahm Nilon (Metropolit von Rogorod, seit 1652 Patriarch der russischen Kirche) im Zusammenhang mit seiner Verbesserung der gottesdienstlichen Bücher überhaupt auch die Revision des Bibel-

30 textes in Angriff. Russische Theologen aus Rijew wurden dazu herangezogen, allein nach der Entfernung Nilons aus Moskau (1658) kam die Sache ins Stoden und es wurde nur 1663 in Moskau die Ostroger Bibel mit geringen Änderungen neu gedruckt. Der im Zusammenhang mit den Nilonischen Bestrebungen entstandene Rasokol, wie er

35 überhaupt alles neuere verwarf, braucht bis jetzt nur vornitonische Texte. Die Aufgabe, einen verbesserten und als feststehend anzuerkennenden Bibeltext herzustellen, blieb bestehen. Erst unter Peter dem Großen wurde in Verbindung mit seinen andern zivilisatorischen Bestrebungen das Werk wieder aufgenommen: in einem Ukas von 1712 verfügte er: der Archimandrit des Zaitonopastischen Klosters Theophylakt Lopatinskij und der Lehrer an der hellen.-griech. Schule Sophronius Lichuda (ein Grieche) sollten

40 mit andern Mitarbeitern die bis dahin in Gebrauch befindliche Bibel von 1663 mit dem griechischen Urtext vergleichen und sie verbessern zum Zweck einer Neuausgabe. Die Arbeit war 1724 beendet, der schon verfügte Druck kam aber nach Peters Tode (1725) nicht zu stande. Die Handschrift des A. I. dieser Revision befindet sich in der Synodbibliothek in Moskau, vgl. Gorski und Revostrujev a. a. O. S. 164 fg., wo auch das

45 Verfahren und die Ziele der Revisoren ausführlicher beschrieben sind. Der definitive Abschluß der Arbeit wurde erst unter der Kaiserin Elisabeth erreicht. Sie erließ 1744 eine Verfügung an den Synod, die Bibelrevision schleunig zu beendigen, und noch im selben Jahre die weitere, die von Lopatinskij verbesserte Bibel zum Druck zu bringen, falls aber der Synod sie in irgend welcher Beziehung unzureichend fände, sein Urteil

50 abzugeben. Die Sache zog sich indes hin; der Synod übertrug die weitere Revision den gelehrten Rijewer Mönchen Hilarton Grigorovič, Jakob Blonnickij und Barlaam Vjasčevskij, Lehrer des Griechischen, Hebräischen und der Theologie an der geistlichen Akademie zu Rijew; der letzte war der Hauptarbeiter, der alle früheren Arbeiten noch einmal revidierte. Die Bibel (Elisabethbibel) konnte endlich 1751 erscheinen.

55 Im Vorworte Vjasčevskijs wird gesagt: „die einzige Sorge hatten wir bei dem Werke der Verbesserung dieser Bibel, die slavische Übersetzung in allem übereinstimmend mit der griech. Übersetzung der 70 herauszugeben.“ Das will besagen, daß alles was in der Ostroger Bibel fehlerhaft befunden wurde, nach dem griech. Text verbessert ward. Drei weitere Ausgaben erscheinen 1756, 1757, 1759, die zweite in einigem verbessert;

60 alle weiteren Drucke der russisch-kirchenslavischen Bibel, die also jetzt den von der

Kirche als feststehend anerkannter Text darbietet, sind Wiederholungen des zweiten Druckes.

Weder bei den Bulgaren noch bei den Serben sind die bei ihnen, also in mittelbulgarisch-kirchenslavischer und serbisch-kirchenslavischer Gestalt, vorhandenen biblischen Bücher der altkirchenslavischen Übersetzung zu einem Korpus vereint worden; es wird bei diesen Völkern die Bibel in russisch-kirchenslavischer Form (die Elisabethbibel) gebraucht (die sogen. Ofener Bibel, gedruckt in 5 Bänden, Ofen 1804, ist nach dem Kijemer russischen Druck von 1788 gemacht).

Eigentümlich war das Schicksal der altkirchenslavischen Übersetzung bei den der römisch-katholischen Kirche zugefallenen Kroaten. Zu ihnen kamen die gottesdienstlichen Bücher nach der Vertreibung der Schüler Methods aus Mähren (nach 885) und zwar in glagolitischer Schrift, die dort im Laufe der Zeit einen besonderen edigen Duktus annahm. Noch jetzt werden mit besonderer Erlaubnis des römischen Stuhls diese glagolitischen liturgischen Bücher in einigen Gemeinden gebraucht. Was sich von dem Bibeltext in den Missalen und andern gottesdienstlichen Büchern verstreut erhalten hat, zum Teil beeinflusst von der Bulgata, ist aus Handschriften und Drucken (vor dem 16. Jahrh.) zusammengestellt von Ivan Berčić u. d. T. Ulomci svetoga pisma (= Bruchstücke der h. Schrift), 5 Tle, Prag 1864—71. Über protestantische und katholische Bibelübersetzungen späterer Zeit für die Kroaten und Serben s. u. III.

II. Übersetzungen in die Volkssprachen der Russen, Bulgaren und Serben.

1. Russische Übersetzungen. Das Kirchenslavische ist trotz der Verwandtschaft des Altbulgarischen mit dem Russischen und trotz der Annäherung des späteren Kirchenslavischen an die Volkssprache doch eine dem Volke fremdbartige, keineswegs ohne weiteres verständliche Sprache. Es fehlt daher auch bei den der orientalischen Kirche angehörenden Slaven nicht an Versuchen, Bibelübersetzungen in den wirklich gesprochenen National-sprachen herzustellen. Ein Streben sich mehr von dem Kirchenslavischen zu Gunsten der Volkssprache los zu machen zeigt in Rußland zuerst die Thätigkeit des Dr. Franciscus Florina (vgl. Vladimirov, Francisk Skorina, ego perevodny etc., Petersburg 1888; ausführliches Referat im Archiv für slav. Phil. Bd 12, 243), geboren in Pologz (also im westlichen, weißrussischen Gebiete); er lebte bis wenigstens 1535. Er gab in Prag von 1517—19 im ganzen 22 alttestamentliche Bücher in „russischer Sprache“ (kyrillische Schrift) in Druck: Psalter, Hi, Pr, Sir, Ecclesiastes, Hl, Wei Salomonis, die vier Bücher Rge, Jos, Jud, Ri, Pt, Est, Jer, Dan; andere Teile der Bibel waren nur handschriftlich verbreitet. Die (weißrussische) Volkssprache in dem uns geläufigen Sinne des Wortes herrscht indes in dieser Bibel nicht, sondern das Gepräge ist im ganzen das derjenigen kirchenslavischen Schriftsprache, wie sie damals im heutigen Westrußland üblich war; die größte Annäherung an die Volkssprache besteht in der Wahl der Worte und in der Syntax. Der Text ist in hohem Grade beeinflusst von der gesch. Bibel von 1506 (s. u. III, 2). Im westlichen und südlichen Rußland (nach heutiger politischer Zugehörigkeit), also in weiß- und kleinrussischem Sprachgebiete, sind im Laufe des 16. und 17. Jahrh. noch verschiedene Ansätze zu Übersetzungen in vollstümlicherer Sprache gemacht worden, wobei indes immer das Kirchenslavische eine starke Rolle spielt. (Über die weißrussischen Psalterien vgl. Karstij, Zapadnorusskie perevodny psaltyri v. XV bis XVII v., Warschau 1896). Übersetzungen in die wirkliche kleinrussische Volkssprache fallen erst in die neueste Zeit. Mit Uebergehung unbedeutender Versuche sei hier genannt die Übersetzung des N. in die ukrainisch-kleinrussische Sprache von Kulisch und Puljuj (Wien 1880); Kulisch hatte schon früher einzelne Teile übersetzt, außerdem Ps, Hi und Pt.

Für die Masse des russischen Volkes hatte schon Peter der Große das Bedürfnis nach einer Bibel in der wirklichen Volkssprache erkannt, hatte auch den Pastor Glüd, der 1703 nach der Eroberung Marienburgs von da nach Moskau gebracht wurde und sich schon früher mit der Umsetzung der kirchenslavischen Bibel ins Russische befaßt hatte, beauftragt, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen. Glüd starb aber schon 1705 und von seiner Arbeit ist nichts bekannt geworden.

Das Werk, die Bibel in die gemeinrussische (großrussische) Umgang- und Schriftsprache zu übertragen, fällt erst dem 19. Jahrh. zu und steht im Zusammenhang mit der russischen Bibelgesellschaft, die mit Billigung Alexanders I. 1812 in Petersburg nach dem Muster und den Prinzipien der Britischen Bibelgesellschaft gegründet wurde.

Außer der Aufgabe, die Bibel der verschiedenen Bekenntnisse und in den verschiedenen Sprachen des russischen Reiches zu verbreiten, setzte sie sich auch die, die kirchenslavische Bibel in billigen Ausgaben unter das Volk zu bringen. Aber man ging bald weiter. 1816 unterbreitete der Präsident der Gesellschaft, Fürst Golizyn, zu gleicher Zeit Ober-
 5 professor des Synods, diesem den laienlichen Wunsch, „auch den Russen die Möglichkeit zu verschaffen, das Wort Gottes in der ihnen angeborenen russischen Sprache zu lesen als einer, die ihnen verständlicher sei als der (kirchenslavische) Dialekt, in dem die Bücher der h. Schrift bei uns herausgegeben werden“. Der Synod beschloß, daß an der Petersburger geistlichen Akademie die zu diesem Werke geeigneten Männer ausgewählt,
 10 die Ausgabe des Textes, zugleich mit dem kirchenslavischen, der Bibelgesellschaft anheimgestellt werden solle. Die Arbeit wurde dem damaligen Rektor der geistlichen Akademie Philaret (später Metropolit von Moskau) im Verein mit andern Mitgliedern übertragen. Schon 1818 erschienen so die Evangelien, 1819 mit deren dritter Ausgabe zugleich die AG. Die Vorrede spricht u. a. aus: „die gegenwärtig herrschende russische
 15 Sprache hat sich soweit von der kirchenslavischen, in der alten Übersetzung der h. Schrift angewandten, entfernt, daß es nicht genügt hätte, einige alte ungebrauchliche Worte durch neue gebräuchliche zu ersetzen, sondern daß eine Erneuerung im Einflang mit dem gegenwärtigen Stande der russischen Sprache nötig war“. 1822 wurde das gesamte NT. herausgegeben, 1824 dies zum ersten Mal ohne den kirchenslavischen Paralleltext.
 20 Seit 1820 war auch die Übersetzung des AT. in Angriff genommen, die Arbeit verteilt unter die drei geistlichen Akademien in Petersburg, Moskau und Rjewe; außer Philaret war namentlich Pawskij daran beteiligt: 1822 erschienen die Psalmen, von Philaret übersetzt. Bei der Übersetzung des AT. galt als Grundlage der hebräische Urtext, zu dem der Septuagintatext und neuere Übersetzungen als Hilfsmittel herangezogen wurden.
 25 1825 waren überjert und gedruckt: Pt, Jos, Ri, Ruth. Inzwischen hatte sich aber gegen die russ. Bibelgesellschaft starke Opposition erhoben, veranlaßt durch eigentümliche mystische Richtungen einiger sie vertretenden Personen, durch prinzipielle Abneigung streng orthodoxer Geistlichen gegen das Bibellesen der Laien überhaupt, durch das Mißfallen an der Beteiligung von Gliedern der katholischen Kirche und der protestantischen Bekennt-
 30 nisse an der Leitung der Gesellschaft. Dazu kam in jener Zeit noch das Mißtrauen der Staatsbehörden nicht bloß gegen politische, sondern gegen jede Art von Privatgesellschaften, und 1826 verfügte Kaiser Nikolaus, die Bibelgesellschaft habe ihre gesamte Thätigkeit einzustellen. Damit hörte auch die öffentliche Thätigkeit an der Bibelübersetzung auf und wurde erst unter Alexander II. wieder aufgenommen. Was inzwischen geschah,
 35 beruhte auf Privatarbeit einzelner Männer. Philaret (jetzt Metropolit von Moskau) regte wiederholt, doch vergeblich die Wiederaufnahme der Bibelübersetzung an; zwei seiner Schüler indes aus der Zeit seines Rektorats der Petersburger geistlichen Akademie machten sich an die Arbeit. Gerasim Pawskij, Professor des Hebräischen an dieser Akademie, übersetzte den Studenten in seinen Vorlesungen das AT.; die litho-
 40 graphierten Hefte wurden weiter verbreitet, aber nach einer Klage gegen Pawskij (1841) die vorgefundenen Exemplare zur Vernichtung verurteilt (Teile wurden später gedruckt in dem Journal Duch Christianina). Ebenso hatte Makarius (Glucharev), gestorben 1847, längere Jahre Missionar am Altai, das ganze AT. überjert (später gedruckt in dem Journal Pravoslavnoe obozrenie 1860—67). Die Thronbesteigung
 45 Alexanders II. (1856) gab die Möglichkeit, auch von kirchlicher Seite die Bibelübersetzung wieder aufzunehmen. Philaret gab schon 1856 auf der Versammlung des Synods in Moskau die Anregung, und nach manchen Schwierigkeiten und Bedenken beschloß 1857 der Synod: „Die Übersetzung der h. Schrift, zuerst des NT.s, dann nach und nach auch des AT.s ist notwendig und heilsam, aber nicht zum Gebrauch in den
 50 Kirchen, für die der kirchenslavische Text unangetafelt bleiben muß, sondern zum Zwecke des bessern Verständnisses der h. Schrift“. Der Kaiser bestätigte 1858 diesen Beschluß, und die Anordnung der Arbeit wurde den vier geistlichen Akademien Petersburg, Moskau, Rjewe, Kasan übertragen, die Gesamtreaktion dem Professor des Griechischen an der Petersburger Akademie, Lwowjagin. So erschienen denn 1860 die Evangelien, 1862
 55 der übrige Teil des NT. Seit 1860 hatte man auch am AT. gearbeitet: die Petersburger geistliche Akademie wählte dazu ein Komitee, bestehend aus dem Theologen Golubev (nach dessen Tode Savvaitov), dem Professor des Hebräischen Chwolson und dem des Griechischen Lwowjagin; der eigentliche Übersetzer war indes Chwolson. Die Übersetzung wurde zuerst gedruckt in dem Journal Christianskoe etenije (1861 ff.).
 60 1863 beschloß der Synod, seinerseits die Bibelausgabe in die Hand zu nehmen: 1868

erschien der erste Teil (Pentateuch), 1875 der letzte, 1876 die Gesamtbibel in einem Bande. Die Übersetzer gaben diese russ. Bibel A. S. in derselben Ordnung und demselben Bestande wie die griech. und kirchenslavische Bibel; obgleich also die Übersetzung nach dem hebräischen Texte gemacht ist, sind doch darin aufgenommen alle Stellen und Sprüche, die in der griechischen Bibel stehen, in der hebräischen aber nicht enthalten sind; auch sind die apokryphischen Bücher, übersetzt aus den Sprachen (griechisch und lateinisch), in denen sie überliefert sind, mit aufgenommen und zwar an den Stellen, wo sie in der griechischen und kirchenslavischen Bibel stehen. (Vgl. Aftasjev, Opyt istorii biblii v Rossii im Zurnal ministerstva narodnago prosvěščenija 1888 und 1889, Bd 252—261, und die dort verzeichnete Litteratur).

Zu gleicher Zeit hatte auch die britische Bibelgesellschaft eine Übersetzung des A. S. aus dem hebräischen Grundtext ins Russische unternommen. Übersetzer waren Levinson und Chwolson, der Druck (in London) 1875 beendet. Da aber die Verbreitung in Rußland verboten war, erbat und erlangte die Gesellschaft die Erlaubnis, in der Synodaldruckerei die russische Bibel des Synod (die von 1868—75) mit Weglassung der Apokryphen für sich zu drucken.

2. Bulgarische Übersetzungen. Auch für die Bulgaren existieren aus dem 19. Jahrh. Übersetzungen biblischer Bücher in die Volkssprache. Von Drucken einzelner Teile der Bibel hier abgesehen, erschien das A. S. 1828 in Buzareſt (2. Ausg. 1833), übersetzt von den Geistlichen Sapunov und Seraphim. Für die britische Bibelgesellschaft hatte der Archimandrit Theodosius, Abt des Klosters Biltrica, das A. S. übersetzt, gedruckt in London 1828, die ganze Ausgabe soll aber nach Petersburg geschickt und dort vernichtet worden sein. Das vom Hieromonachen Neophyt vom Kilalioſter aus dem kirchenslavischen in die Volkssprache umgesetzte A. S. erschien in Smyrna 1840 (2. Ausg. ebd. 1850, 3. in Buzareſt 1853, der noch weitere Ausgaben folgten); ferner 1867 in Newporl das A. S. von der Amerikanischen Bibelgesellschaft, nach dem Titel „getreu und genau nach dem Urtext“. Drucke des A. S. mit derselben Angabe auf dem Titel sind auch in Konstantinopel 1866 und 1872 erschienen. Das A. S., „übersetzt aus dem Urtext“, wurde in Konstantinopel in drei Teilen (1862—64) ohne die Apokryphen herausgegeben; die ganze Bibel von der amerikanischen Bibelgesellschaft, „getreu und genau übersetzt aus dem Urtext“, in Konstantinopel (1868, 2. Ausg. 1871, 3. 1874).

3. Serbische Übersetzungen. Für die Serben unternahm zuerst der Begründer der heutigen serbischen Schriftsprache, Vul Stefanović Karadžić, die Übersetzung des A. S. in die serbische Volkssprache (erschieden zuerst Wien 1847). Vul hat nicht unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt, sondern zehn beste Übersetzungen in moderne Sprachen zu Grunde gelegt und bei Zweifeln Kopitar und Millošić nach Wortlaut und Sinn des Urtextes gefragt (s. seine Vorrede). Das A. S. hat dann Vuts nächststehender Schüler Djuro Daničić in derselben Weise übersetzt (Belgrad 1868). Die Sprache beider Bücher ist ausgezeichnet. Die serbische Bibel von Stojlović (gedruckt 1824 in Petersburg von der russischen Bibelgesellschaft) ist nicht in der Volkssprache geschrieben, sondern in einem Gemisch von kirchenslavisch und Serbisch. — Über eine Bibelübersetzung für katholische Serben s. u. III, 1.

III. Bibelübersetzungen der übrigen, der römisch-katholischen oder den protestantischen Kirchen angehörenden slavischen Völker (Slovenen und Kroaten, Tschechen, Polen, Wenden).

1. Übersetzungen ins Slovenische (und Kroatische). Die Bibelübersetzungen für die Slovenen (deutsch auch Winden genannt, die Slaven der Steiermark, Kärntens und Krains) stehen in engster Verbindung mit der Thätigkeit des krainischen Reformators Primus Truber (1507—1586) und seiner Genossen und Nachfolger. Diese Übersetzungen waren also für die evangelischen Slovenen bestimmt (vgl. Schnurrer, Slavische Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübingen 1799; Koltrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Litteratur der Südslaven in den J. 1559—65, Wien 1874; Th. Elze, Die slovenischen protestantischen Druckschriften des XVI. Jahrh., aus „Jahrbuch der Ges. für die Gesch. des Protestantismus in Osterreich“, Jahrg. 13 ff., Venedig 1896, und den A. Truber in dieser Encycl.). Die Bücher sind durch die massenhafte Vertilgung während der Gegenreformation bibliographische Seltenheiten geworden (vgl. Fr. Ahn, Bibliographische Seltenheiten der Truberlitteratur, Leipzig 1894). Den Anfang machte Truber mit dem Evangelium Matthäi (gedruckt in Neutlingen 1555; die Vorrede ist unterzeichnet V. T.,

d. i. Truber und Bergerius, die Übersetzung ist aber von Truber). Bald darauf (Tübingen 1557, in 4°) ließ er den ersten Teil des N. T. erscheinen; der deutsche Titel, der zugleich zeigt, auf welcher Grundlage die Übersetzung ruht, lautet: „der erst halber Teil des neuen Testaments, darinn seind die vier Euangelisten vnd der Apostel Geschicht, auß den fürnembssten und approbierten Lateinischen, Teutschen und Wälischen Alten vnd Newen Translationen . . . verdolmetscht“. Der zweite Teil (Tübingen 1560, 4°) enthält, obwohl auf dem Titel steht, daß „alle Episteln und Geschriften der h. Apostel“ darin sein werden, nur den Römerbrief. Die Fortsetzung (1, 2 Ro und Ga) ist Tübingen 1561 (4°) gedruckt, aber kein Exemplar bekannt; die weitere Fortsetzung, ein 10 Drud von 1567 (Tübingen, 4°) enthält Eph, Phi, Kol, Th, Tim, Tit, Philem. (Das einzige bekannte Exemplar in der Göttinger Universitätsbibliothek). Außerdem existiert noch ein Drud (Tübingen 1577, 8°), bezeichnet auf dem Titel als letzter Teil des N. T., enthaltend Hebräerbrief, die Briefe Jacobi, Petri, Johannis, Judae und die Apf; er ist in der That der letzte Teil von Trubers 1557 begonnener Übersetzung des N. T., obwohl die andern obengenannten Teile ihm in Drud und Format nicht entsprechen. Das gesamte N. T. Trubers wurde dann 1582 (Tübingen, 8°) in zwei Teilen, deren erster Evangelien und AG enthält, neu gedruckt; in der Vorrede sagt Truber, daß er seine frühere Übersetzung unverändert wieder hier aufgenommen habe. Daß die Übersetzung des N. T. nicht aus dem Grundtext gemacht ist, ergeben die oben angeführten 20 Worte der Titel. Ebenso wenig ist das der Fall bei dem einzigen Buche des N. T., das Truber übersetzt hat, dem Psalter (Tübingen 1566, 8°).

Die Fortsetzung des Übersetzungswertes fiel auf Georg Dalmatin (1550—1589). Von ihm ist die in Laibach 1575 gedruckte Übersetzung des Sirach, obwohl sein Name nicht genannt ist; die der Sprüche Salomons (gedruckt Laibach 1580) bezeichnet ihn 25 auf dem Titel ausdrücklich als Übersetzer. Der von ihm übersetzte Pentateuch erschien als Bible to ie vsiga Svetiga Pisma prvi deil = Bibel, d. i. der ganzen heil. Schrift erster Teil, Laibach 1578 (fl. Fol.); der Titel besagt u. a., die fünf Bücher Moses seien hier zum ersten Mal aus andern Sprachen ins Slovenische übersetzt. An eine Übersetzung aus dem hebräischen Grundtext, selbst wenn dieser dabei eingesehen ist, 30 darf man auch hier nicht denken. Endlich erschien die ganze Bibel (A und N. T.) Dalmatins Wittenberg 1584 (Fol.). In der Vorrede heißt es, die Bibel sei übersetzt aus den Originalsprachen und andern Interpreten, namentlich aus Luthers Verdeutschung. Zu den protestantischen Übersetzungen gehört auch das für die ungarischen Slovenen in ihrem Dialekt herausgegebene N. T. von Stephan Kuzmics (dem Titel nach 35 aus dem Griechischen übersetzt; zuerst Halle 1771, dann Preßburg 1818; eine mir bekannte Ausgabe, Güns [Köszeg] 1848, enthält als Anhang die Psalmenübersetzung von Alex. Terplan).

Von katholischer Seite begann man im Anfang des 17. Jahrh. zunächst Übersetzungen der Lektionen aus dem N. T. für die Sonn- und Festtage. Ein solches 40 Lektionarium gab der Laibacher Bischof Thomas Chrön (Hren) heraus (Graz 1612 bis 1613); bemerkenswert ist dabei, daß die dalmatinische Bibel sehr stark benutzt ist (vgl. darüber, wie über ein handschriftlich geliebenes, ebenfalls mit Benutzung des dalmatinischen Textes verfaßtes Lektionarium, Archiv für slavische Phil. Bd 11, 259 und 582). Solche Lektionarien erschienen vom 17—19. Jahrh. noch oft, darunter eins 45 im sogenannten kajatischen Dialekt der den Slovenen zunächst stehenden Bewohner Provinzialkroatiens vom Agrar Bischof Petretić (Graz 1651). Eine vollständige katholische Bibelübersetzung kam erst am Ende des 18. Jahrhundert zu stande. Das N. T. wurde von den Geistlichen Georg Japel und Blasius Kumerdey übersetzt (1. Tl. Laibach 1784; 2. Tl. ebd. 1786); das A. T. folgte in 9 Teilen (Laibach 1791—1802), 50 übersetzt von den Geistlichen Japel, Kumerdey, Modestus Schrey, Anton Traun, Jos. Schüriner, Matth. Wolff, Joh. Richter. Da das N. T. von 1784—86 vergriffen war, wurde eine neue Ausgabe davon gemacht (2 Tle, Laibach 1800 und 1804) und so die Bibel vollständig. Der Übersetzung liegt die Vulgata zu Grunde; nach Dobrowsky (Slavin 1808, S. 18) ward den Übersetzern die Rosolinische deutsche Übersetzung zum 55 Muster empfohlen und sie bedienten sich als weiterer Hilfsmittel auch der russisch-sirchenslavischen Ostroger Bibel (s. o.) und des Hutterischen N. T. in 12 Sprachen, das auch eine böhmische und polnische Übersetzung enthält.

Als Anhang an das Slovenische muß hier erwähnt werden der Versuch, auch für die evangelischen oder dem evangelischen Glauben zu gewinnenden Kroaten (im Königreich 60 Kroatien und dem dalmatinischen Küstenlande) eine Bibelübersetzung zu schaffen,

weil er wieder zusammenhängt mit der Thätigkeit der krainischen Reformatoren unter den andern den Slovenen benachbarten Südslaven. In der kroatischen Volkssprache (also nicht kirchenslavisch) gab es bereits Übersetzungen des Lektionariums aus den Evangelien und Episteln, so das des Priefters Bernardina von Spalato (gedruckt 1495, neu herausgegeben u. d. T. Lektionarij Bernardina Splječanina, Agram 1885, von Maretić),⁵ ferner das Jarar und das Ranjinische Lektionarium (herausg. u. d. T. Zadarski i Ranjinin lektionar, Agram 1894, von Kešetar). Das zusammenhängende NT. wurde von Anton Dalmata und Stephan Consul (Istrianus) übersetzt und in glagolitischer Schrift gedruckt (2 Tle, Tübingen 1562 und 1563). In der Vorrede heißt es: „wir haben und gebrauchen mehr denn eine lateinische, deutsche und wälische (und von wegen 10 etlicher alten windischen Wörter eine böhmische) Dolmetschungen der Bibel, aber wir halten uns und folgen am meisten des Erasmi und Lutheri Translation“. Doch steht es fest, obwohl die Übersetzer es nicht erwähnen, daß sie die in den oben erwähnten volkssprachlichen Lektionarien enthaltenen Abschnitte des NT. stark benutzt, zum Teil wörtlich aufgenommen haben (vgl. Vestien, Das dalmatinisch-serbische Missale romanum¹⁵ der Leipziger Stadtbibliothek, Berichte der I. sächsl. Gesellschaft der Wissenschaft. 33. Bd, 1881). Man kann also hier nur bedingt von einer neuen Übersetzung reden. Dem glagolitischen NT. wurde von denselben Männern (die Vorrede des zweiten Teils ist außerdem von Georg Jurčić unterschrieben) ein kroatisches NT. in kyrillischer Schrift (2 Tle, Tübingen 1563) zur Seite gestellt, das jedoch nicht buchstäblich den gleichen²⁰ Text bietet.

Versuche den katholischen Kroaten und Serben eine zusammenhängende Bibelübersetzung zu geben, beginnen im 17. Jahrh. Die Sprache wurde gewöhnlich als illyrisch bezeichnet, womit aber keine besondere slav. Sprache, sondern das Serbo-kroatische gemeint ist. In der Wölbung seines ins Illyrische übersetzten Rituale romanum²⁵ (Rom 1640) spricht Barth. Rasić dem Papste Urban VIII. den Wunsch aus: utinam aliquando etiam lucem aspiciat selecta a me ex antiquis illyricis codicibus versio illyrica Novi Testamenti. Eine Handschrift der von Rasić nach der Vulgata übersetzten Bibel befindet sich in Rom bei der Propaganda (Safarik, Geschichte der südslav. Lit. II, 203). Gedruckt ist nichts davon. Erst in unserm Jahrhundert³⁰ wurde für die katholischen Serben eine Bibel gedruckt (Ofen 1831 in 6 Teilen, in latein. Schrift, mit der Vulgata als Paralleltext), übersetzt in „die Illyrische Sprache bosnischen Dialekts“ (d. h. ins Serbische) von Peter Ratančić. Die Übersetzung folgt der Vulgata buchstäblich und ist daher von Ausdrucksweise und Stil der Volkssprache weit entfernt.³⁵

2. Übersetzungen ins Czechische (Böhmische). Die czechische Litteratur des Mittelalters ist außerordentlich reich an Übersetzungen biblischer Bücher, denen selbstverständlich die Vulgata zu Grunde liegt (vgl. die Aufzählung der Handschriften und Drude bei Jungmann, Historie literatury české, 2. Ausg. Prag 1849; ferner Jireček, Rukověť k dějinám literatury české II, 116; f. auch die Litteraturangaben bei Vlček, Dějiny české literatury p. 278. Als älteste Spur galten lange Zeit die von Hanta 1828 ans Licht gebrachten Fragmente eines böhmischen Ev. Johanns, angeblich aus dem 10. Jahrh. (herausg. von Safarik und Palacky in „Die ältesten Denkmäler der böhm. Sprache“, Prag 1840); sie gehören aber zu Hantas vielen Fälschungen (vgl. darüber Archiv für slav. Philol. Bd 10, 103). Die ersten⁴⁵ echten Übersetzungen sind solche einzelner biblischer Bücher; im Laufe des 14. Jahrh. sind alle Teile der Bibel übersetzt worden, aber zu verschiedenen Zeiten und von vielen verschiedenen Übersetzern. Der Psalter, der zu den ältesten Übersetzungen gehört, ist vertreten durch den Wittenberger Psalter (Handschrift der Seminarbibliothek in Wittenberg, herausg. von Gebauer, Zaltár Wittenberský = Památky staré literatury⁵⁰ české Nr. 7, Prag 1880, mit kritischer Einleitung). Die Handschrift enthält den lateinischen Psalter und die böhmische Interlinearversion, beides wohl gleichzeitig geschrieben, und gehört wahrscheinlich der ersten Hälfte des 14. Jahrh. an. Die kritische Untersuchung hat ergeben, daß die böhm. Übersetzung, wenigstens zu einem bedeutenden Teile, die Abschrift einer älteren Vorlage, wahrscheinlich eines glossierten Psalters sein muß⁵⁵ (ein Beispiel eines solchen liegt vor in einer Handschrift des Böhm. Nationalmuseums, aus dem 13. Jahrh., herausg. von Patara im Casopis českého musea 1879). Die Übersetzung ist recht unvollkommen und enthält zahlreiche Mißverständnisse des latein. Textes. Ebenfalls aus der Mitte des 14. Jahrh. stammt der sog. Clementiner Psalter (Handschrift der Prager Universitätsbibliothek, herausg. von Patara, Zaltár klemen-⁶⁰

tinský = Památky st. l. č. Nr. 10). Auf Grund dieser und anderer Palmentexte des 14. Jahrh. (aufgezählt von Gebauer in der Einleitung zum Wittenberger Pfalter, S. XXVII—XXX) werden vier Rezensionen, d. h. vier verschiedene Übersetzungen angenommen.

- 5 Die altzeichliche Evangelienübersetzung steht in gewissem Zusammenhang mit der altkirchenslavischen Übersetzung (vgl. Bondrák, Die Spuren der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung in der altböhm. Pflitteratur, Wien 1893, *SBM phil.-hist. Kl.* Bd 129), d. h. die nach der Vulgata gemachte böhm. Übersetzung zeigt eine Mitbenutzung des kirchenslav. Textes. Zunächst hat man auch hier glossierte Texte gehabt, dann dem
- 10 kirchlichen Bedürfnis gemäß Lektionarien (Evangelistarien); Fragmente solcher sind aus dem 14. Jahrh. vorhanden (s. Menčík, Dva evangelistáře, Prag 1893, wo in der Einleitung überhaupt über die Evangelistarien gehandelt wird). Aber ins 14. Jahrh. fallen auch die ersten zusammenhängenden Übersetzungen der Evangelien. Nach einer Mitteilung Wickeys wurde 1381 der Tochter Karls IV. Anna bei ihrer Verheiratung mit
- 15 Richard III. von England als Mitgift auch ein böhm. *NT.* gegeben; das *NT.* in der Kollegiatkirche des h. Wenzel in Nikolsburg ist von 1406. Die Bücher des *NT.* sind ebenfalls im 14. Jahrh. übersetzt (vgl. Jos. Jireček, Rozbor českého překladu starého zákona, *CCM* 1864, Bd 38, und ders., K rozboru staročeského překladu starého zákona, ib. 1872, Bd 46; ferner über Teile des Pentateuchs Patara im
- 20 *CCM* 1890, Bd 64, und 1895, Bd 69).

So konnte denn die vollständige Bibel zusammengestellt werden. Man pflegt nach Dobrowskys Vorgang verschiedene Rezensionen des Textes zu unterscheiden. Zu der ersten, zugleich ältesten werden gerechnet: die Dresdner oder Lesloweher Bibel (Handschrift der 1. Bibliothek in Dresden), aus den Jahren 1390—1410; die Leitmeritzer

25 (Handschrift der bischöfl. Bibliothek in Leitmeritz, 3. T. der gräfl. Bratislawischen in Prag), aus den J. 1411—1414; die sog. zweiteilige Olmüher (Handschrift der Lyceumbibliothek dort) von 1417; die in glagolitischer Schrift geschriebene sog. Emmausbibel (geschrieben für die Benediktiner des slav. Klosters Emmaus in Prag) von 1416, u. a. (s. Jireček *CCM* 1872). Eine Rezension können diese Texte nur uneigentlich genannt

30 werden, insofern keine einheitliche Bearbeitung oder Verbesserung des ganzen Korpus stattgefunden hat. Die Gesamtbibel ist vielmehr ein Konglomerat der bereits vorhandenen älteren Übersetzungen einzelner biblischer Bücher von verschiedenen Personen aus verschiedenen Zeiten in verschiedenen Rezensionen. Der Text dieser Bibeln ist aber, und das ist wesentlich, vorhussitisch.

- 35 Fuß lag also die böhm. Bibel schon als Ganzes vor und er wie seine Nachfolger unternahm eine Revision des Textes nach dem Originaltext (der Vulgata), die zugleich dahin gerichtet war, veraltete Sprache durch neuere zu ersetzen. Schon 1406 hatte ein unbekannter Geistlicher eine solche Revision vorgenommen (*NT.* mit Teilen des *AT.*s erhalten in einer Handschrift des Kapitels in Nikolsburg). Fuß' Thätigkeit
- 40 an dem Bibeltext fällt vor 1414; der Text ist erhalten in der Handschrift der böhm. Bibel in Schaffhausen (um die Mitte des 15. Jahrh. geschrieben). In diese ist der 1406 verbesserte Text übergegangen. Während des 15. Jahrh. ist dann der Bibeltext Gegenstand wiederholter revidierender und verbessernder Thätigkeit gewesen. So verbesserte der Hussit Martin Lupáč (gest. 1468) das *NT.* (erhalten nach Dobrowsky
- 45 Geschichte der böhm. Sprache S. 220, Nr. 19 in einer Handschrift der Hofbibliothek zu Wien, nach Jireček, Rukověť S. 118, in der sogenannten Lobkowitzischen Bibel, jetzt in Stockholm, geschrieben 1476—80). Dieser Text ist dann übergegangen in den ersten vollständigen Bibelruck (Prag 1488) und mit geringen Abweichungen in den Stutenberger (1489) und den Venediger (1506). Auf diesen Drucken beruhen wieder die
- 50 Ausgaben der ganzen Bibel in Prag (bei Paul Severin, 1537), in Nürnberg (gedruckt von Linhart Milchthaler, daher nach ihm bezeichnet, im Verlag von Koburger, 1540), in Prag (1549, im Verlage von Heinrich Melantrich, daher die Bibel nach ihm bezeichnet wird; Melantrich war in Wittenberg Schüler Melancthons gewesen; über die Prude dieser Offizin vgl. Rybička, Melantrichové z Aventina a tiskárna jejič,
- 55 *CCM* 1865). In der letztgenannten Ausgabe ist das *NT.* etwas nach dem griech. Text revidiert. Die Melantrichsche Bibel wurde in derselben Offizin noch öfter im Laufe des 16. Jahrh. gedruckt, ebenso das *AT.* allein, und aus einem dieser Drucke stammt der böhmische Text in dem zwölfsprachigen Hutterischen *NT.* (Nürnberg 1599).

In ein neues Stadium trat die Bibelübersetzung durch die Brüderunität.

60 1518 erschien ein *NT.* in Jungbunzlau (cum gratia et privilegio reverendissimi

generalis in ordine) als überhaupt erste Ausgabe des N. S. von Seiten der Bräderunität auf Anordnung des damaligen Hauptes Lutas von Prag (gest. 1528). Die **Vorrede** macht auf die Fehler der älteren Bibeln aufmerksam; diese Ausgabe enthält also eine Revision, aber sie war ungenügend, und auch die bessere von Bened. Optat und Peter Gzell nach Erasmus' lateinischem Text verfaßte Übersetzung (1533) befriedigte nicht. Erst der von der Unität damit beauftragte Joh. Blahoslav übersetzte das Neue Testament unmittelbar aus dem griech. Urtext und zwar in ausgezeichneter Weise (zuerst erschienen 1564, zum zweiten Mal 1568). Sehr bald unternahm dann die Bräderunität die Übersetzung auch des N. S. aus dem Grundtext und wählte zu dieser Arbeit außer Blahoslav: Andreas Stephan, Johann Aeneas, Jesaias Caepolla, Joh. 10 Capito, Joh. Ephraim, Paul Jesenius, Georg Vetter (Streiz), zu diesen als besondere Kenner des Hebräischen Albrecht Nikolai und den jüdischen Konvertiten Lulas Helih. Als Vorlage benutzten sie für das N. S. den Text der Antwerpener (Königlichen) Polyglotte; bei der großen Anzahl schon vorhandener böhmischer Bibeln verstand es sich eigentlich von selbst, daß sie deren Text für den sprachlichen Ausdruck zu Rate zogen, 15 und ausdrückliche Zeugnisse wie eine Vergleichung mit den Bibeln von 1488, 1489, 1506 bestätigen das. Die Arbeit wurde von 1577—93 beendet und die Bibel von 1579—93 in Kralitz in Mähren (daher der Name Kralitzer Bibel) in 6 Teilen (4^o) gedruckt; sie wird auch als sechsteilige und als Bräderbibel bezeichnet. Das N. S. wurde in der Übersetzung Blahostlavs übernommen; die ganze Übersetzung ist sowohl sachlich wie 20 sprachlich als eine ausgezeichnete Leistung anerkannt. 1596 war schon die ganze Bibel in kleinerem Format (8^o) nochmals gedruckt; 1601 erschien für sich noch einmal das N. S. mit geringen Änderungen (von Zachar. Ariston) und endlich 1613 die ganze Bibel von neuem in Folio, in der das N. S. dem von 1601 entspricht (vgl. Smaha, Kralická bible, im CCM 1878 und 1879 Bd 62 und 63). Auf dem Bieldruck von 25 1613 beruhen dann die Ausgaben in Halle von 1722, 1745, 1766, auf den Hallenser Drucken die Ausgabe in Preßburg 1787, in Berlin 1807.

Von 1620 an mußte in Böhmen und Mähren die Ausgabe nichtkatholischer Bibeln aufhören; es folgen dann aber Bestrebungen, die Bibel für die Katholiken einzurichten. Nach einigen vergeblichen Ansätzen wurde die Arbeit den Jesuiten Georg 30 Konstanz (gest. 1673), Matth. Steyer (gest. 1692), Joh. Barner (gest. 1708) übertragen. Sie nahmen als Grundlage den Benediger Druck von 1506, benutzten aber statt die Bräderbibel, namentlich beim N. S.; das N. S. erschien 1677, Propheten und Maltabäer 1712, die übrigen Teile des N. S. 1715. Die Bibel führt den Namen Bibel des h. Benzel, weil sie auf Kosten einer auf den Namen des h. Benzel ge- 35 machten Stiftung herausgegeben wurde. Ein Neudruck ist 1769—71 in Prag erschienen. Diese in vielen Punkten, sachlich wie sprachlich, ungenügende Übersetzung unterzogen Durich und Prochaska einer durchgreifenden Revision mit Benützung des Textes der Bräderbibel (gedruckt Prag 1778—80). Noch mehr wurde der Text dem der Bräderbibel genähert in dem von Prochaska von neuem verbesserten N. S. (Prag 1786) und 40 in der Ausgabe der ganzen Bibel (ebenda 1804). Die Ausgaben Prag 1851 und (zum zweiten Mal) 1857 beruhen auf Prochaska's Text mit gewissen Änderungen. Auf der Ausgabe von 1851 beruht dann die Bibel von Frencl und Desolda (Prag 1864), die aber die älteren böhm. Bibeln (von 1506 u. a.) zur Herstellung des Textes zu Rathe zogen. Die von Besdöla (Prag 1860) herausgegebene Bibel bietet den Text 45 der Bräderbibel mit geringen Änderungen.

Ins Slavische (die dem Böhmischem nächstverwandte, dem Czechischen im weitern Sinne angehörende Sprache) übersetzte Pallovic die Bibel nach der Vulgata (2. Te., Gran 1829).

3. Übersetzungen ins Wendische (Sorbische) für die slav. Bewohner der 50 Ober- und Niederlausitz.

A. Niederlausitz-wendische Bibel. Die älteste sorbische Bibelübersetzung überhaupt ist die des N. S. von 1547 in einen seitdem ausgestorbenen Dialekt des Nieder-sorbischen (den Sorauer), deren Handschrift sich auf der Igl. Bibliothek in Berlin befindet. In einem Nachwort nennt sich als Übersetzer Willawusch Jalubiza, von dem 55 sonst nichts bekannt ist. Die Übersetzung ist nach dem lutherischen Text gemacht mit sehr starker Benützung einer böhmischen Bibel, so daß die Sprache von Czechismen wimmelt. Herausgegeben ist von diesem N. S. nur der Jakobusbrief (von Voze, Leipz. 1867) und das Markusevangelium (von Leskien, im Archiv für slav. Phil. Bd 1). Diefem ersten Versuche folgten andere erst anberthalb Jahrhunderte später. Ins Nieder- 60

forbische (Rottbuscher Dialekt) übersehte Gottlieb Fabricius (Prediger in Rahren, gestorben 1741 als Superintendent in Rottbus), ein geborner Deutscher, der das Wendische erst lernen mußte, das *N.* (gedruckt 1709 mit deutschem und wendischem Text). Es ist im 18. u. 19. Jahrhundert noch mehrmals gedruckt worden; 1860 nach einer Revision des Pfarrers Teschner für die Britische Bibelgesellschaft (Berlin bei Tromwitz u. Sohn). Von alttestamentlichen Büchern waren im 18. Jahrhundert überseht der Psalter (Guben 1753, 2. Ausg. 1764) und Sirach (Guben 1754), beide vom Pfarrer Wille in Briesen, nach dem lutherschen deutschen Text. Vollständig wurde das *N.* übertragen und zwar in sprachlich gelungener Weise von Johann Gottlieb Fritsch, Pfarrer in Rottwitz und Guben (Rottbus 1796 gedruckt). Zur ganzen Bibel wurden die beiden Testamente vereinigt durch einen Druck auf Kosten der preuß. Bibelgesellschaft; das *N.* in Berlin 1824, das *A.* in Rottbus 1822 gedruckt; die Gesamtbibel endlich 1868 (Halle, Campeische Bibeldruckerei) auf Kosten der preuß. Hauptbibelgesellschaft herausgegeben von Pfarrer Haussig in Rottwitz mit Beihilfe mehrerer anderer Geistlichen.

15 **B. Oberlausitzisch-wendische Bibel.** In das Oberlausitzisch-wendische (Oberforbische) übersehte zuerst Michael Frenzel (gest. 1706 als Pfarrer in Postwitz) die Evangelien Matthäi und Marci (erschiene in Bautzen 1670); 1693 gab er den Römer- und Galaterbrief heraus; 1706 erschien in Zittau das gesamte *N.* in seiner Übersetzung, herausgegeben von seinem Sohne Abraham Frenzel. Über das Verfahren berichtet die deutsche Vorrede, Michael Frenzel habe zu der deutschen Version Luthers den griechischen Grundtext und die böhmische Bibel verglichen; was bisher von der Bibel *N.*s überseht war, wurde beibehalten, das ganze aber noch einmal von dem Sohne revidiert, so daß der Text „aufs fleißigste mit des Herrn Lutheri teutscher Interpretation, als welche, so weit die wendische Redensart leidet, treulich beibehalten, 20 conferiret, der griech. Text, kein Wort, auch nicht eine particula ausgenommen, genau betrachtet und überdies die polnische, böhmische, slawonische Versiones consultiret“ wurden. Vom *A.* erschien der Psalter (Bautzen 1703), überseht von Paul Prätorius, Archidiaconus in Bautzen, Michael Frenzel und Michael Räge, Diaconus in Bautzen; Sirach (Bautzen 1719) von Georg Matthäi, Pfarrer in Röllm; Sprüche, Prediger, 30 Hohelied, Sirach (Löbau 1719) von Georg Dumisch, Archidiaconus in Senftenberg, und Christian Leonhardi, Pfarrer in Kleinbautzen. Die ganze Bibel erschien zuerst in Bautzen 1728 (4°). An der Arbeit waren beteiligt die Pfarrer Joh. Lange in Mildel, Matth. Jodisch in Gebelzig, Joh. Bauer in Hochkirch. In der deutschen Vorrede schreiben sie über ihr Verfahren: „Wir sind vorher in der Haupt- und Sechstädte Budissin zusammen- 35 gekommen und die Eintheilung gemacht, was ein jeder übersehen sollte; welches jedes membrum zu Hauße bei Nebenstunden mit allem Fleiß verrichtet, und sodann ferner collegialiter in Budissin revidiret, dergestalt, daß ein jeder sein Pensum hergelesen, der andere den deutschen Text Lutheri, der dritte andere Versiones aufgeschlagen und bei vorfallenden dubiis die polnische, böhmische und slawonische, die nieder-sächsische, 40 Pentapla, auch gute Commentatores aufgeschlagen“. Außerdem berichten sie, daß sie „den Mustischen Bibeldruck zu Wittenberg zum Fundament ihrer Version gelet“ haben. Dabei haben sie die bereits gedruckten wendischen Übersetzungen biblischer Bücher übernommen, das übrige neu überseht und alles sprachlich „nach dem rechten budissinischen Dialecto“ gegeben. Einen zweiten Druck (Bautzen 1742, 8°) dieser Bibel besorgte der 45 Pfarrer Joh. Gottfr. Kühn und berichtet in der Vorrede, er habe an voriger Übersetzung (der von 1728) weiter nichts geändert, als daß die Fehler verbessert und was ausgelassen worden (welches zuweilen ganze Verse betroffen) in diesem Drucke hinzugesetzt sei, daß also nunmehr in der ganzen Bibel kein einziges Wort fehle. Diese Ausgabe ist indes, da Kühn das Wendische nicht vollkommen beherrschte, sprachlich ver- 50 schledert, die Mängel erst wieder verbessert in der von Joh. Jak. Pesslste revidierten dritten Bibelausgabe (1797). Die weiteren Drucke im 19. Jahrhundert mögen hier unerwähnt bleiben, genannt sei nur noch die 9. Ausgabe der Gesamtbibel (Bautzen 1881), revidiert von H. Immisch u. a., mit einer Einleitung von diesem über die Geschichte der oberlausitzisch-wendischen Bibelübersetzung.

55 Die katholischen Wenden der Oberlausitz besaßen bis in die neueste Zeit keine gedruckten Übersetzungen des zusammenhängenden Bibeltextes; einige Versuche aus dem 17. und 18. Jahrhundert blieben handschriftlich. Das *N.* wurde nach der Vulgata überseht von Georg Lusçanski und Michael Hornik (Bautzen 1887—92); die Psalmen übersehte aus dem Hebräischen Joh. Laras (Bautzen 1872).

4. Übersetzungen ins Polnische. Die Geschichte der poln. Bibelübersetzung beginnt mit dem Psalter (vgl. Rehring, *Altpoln. Sprachdenkmäler*, Berlin 1886). Abgesehen von einer Nachricht über eine schon im 13. Jahrhundert vorhandene Psalterübersetzung und einigen Fragmenten späterer Zeit sind die vollständigen Texte: der sog. Florianer Psalter (Pergamenthandschrift der Abtei St. Florian bei Linz) aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, enthält den Text lateinisch, polnisch und deutsch (der poln. Text herausg. von Dunin-Borkowski u. d. T. Psalterz krolowej Malgorzaty, Wien 1834, nach der irrigen Meinung, der Psalter sei für Margareta, Tochter Karls IV., Gemahlin des Königs Ludwig von Ungarn und Polen, bestimmt gewesen; in kritisch vorzüglicher Weise von Rehring u. d. T. *Psalterii Florianensis pars polonica*, 10 *Posen* 1883, mit ausführlicher Einleitung, vgl. dazu dessen *Iter Florianense*, *Posen* 1871). Der poln. Text verrät sich als Abschrift einer älteren polnischen Übersetzung, deren Sprache noch ungelent sich möglichst dem lateinischen Text anzupassen sucht und bei der eine böhmische Übersetzung benutzt ist (über die Abhängigkeit poln. Texte überhaupt von altböhmischem vgl. die Abhandlungen Rehring's, *Über den Einfluß der alt- 15* *tschechischen Litteratur auf die altpolnische*, *Archiv für slav. Phil.* Bde 1, 2, 5, 6). Ferner der Psalter von Pulawy (benannt nach dem früheren Aufbewahrungsort, jetzt in Krakau) aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (herausgegeben in homographischem Druck im Verlage der Bibliothek von Kornik, 1880). Der Text stimmt zu dem des Florianer Psalters, ist aber keine Abschrift davon, sondern beide gehen auf eine ältere Vorlage 20 zurück.

Polnische Bibeln in weiterem Umfange beginnen seit Mitte des 15. Jahrhunderts: die nur fragmentarisch erhaltene sog. Sophienbibel (benannt nach der Königin Sophie, für die sie nach einer Notiz aus dem 16. Jahrhundert bestimmt gewesen sein soll, auch nach dem Aufbewahrungsort Szarospataler Bibel) enthält Genesis, Josua, Ruth, 25 Könige I, III, IV, Paralipomena I, II, Esdra I, Nehemia, Esdra II (III), Tobias, Judith (herausgegeben von Malecki u. d. T. *Biblia krolowej Zofii*, Lemberg 1871). In dem Codex werden fünf Schreiber unterschieden und es besteht die Ansicht (s. *Arch.* für slav. Phil. 6, 173), daß er eine Abschrift aus einer älteren fertigen polnischen Bibel sei. Der Text ist entschieden nach einer böhmischen Vorlage hergestellt mit ober- 30 sächlicher Revision an der Hand der Vulgata.

Mit dem Reformationszeitalter beginnt ein Aufschwung der Übersetzungsthätigkeit, da die verschiedenen Bekenntnisse ihre Anhänger mit Bibeltexten zu versehen strebten (über die polnischen Bibeln vom 16. Jahrhundert an vgl. Ringeltaube, *Gründliche 35* *Nachricht von polnischen Bibeln*, Danzig 1744; *Wisniewski*, *Historia literatury polskiej*, Bd 6 [Krakau 1844], von p. 549 an, und die dort angeführte Litteratur). Von lutherischer Seite hatte schon Herzog Albrecht von Preußen in einem Schreiben, das in seinem Auftrage an Melancthon gerichtet war, die Anregung zu einer Bibelübersetzung ins Polnische gegeben. Betraut wurde damit Joh. Seclutianus (Sielukcki), 40 gest. 1578 als Prediger in Königsberg. Er gab 1551 (Königsberg, in 4°) das *Evangelium Matthäi* „aus der griechischen Sprache in die polnische“ mit Heranziehung der lateinischen und einiger Übersetzungen in andre Sprachen (so auf dem Titel) überjert heraus, das gesamte N. T. in zwei Teilen (Königsberg 1551 u. 1552), mit der gleichen Bemerkung auf dem Titel.

Die polnischen Reformierten (Calvinisten) erhielten die Bibelübersetzung durch den 45 Fürsten Nikolaus Radziwill (1515—1565). Er beauftragte damit eine ganze Gesellschaft polnischer und ausländischer Theologen und Gelehrten, und diese, von Michael Olesnicki auf seiner Besitzung Pinow (in der Nähe von Krakau) aufgenommen, brachten in sechs Jahren das Werk ausgezeichnet zustande. Die Bibel erschien auf Kosten Radziwill's 1563, gedruckt in Bresl Litewski (daher *Breslter* oder *Radziwill'sche Bibel* genannt). Die Übersetzer berichten, daß sie beim N. T. den hebräischen Urtext zu Grunde gelegt, dabei aber die alten Übersetzungen und verschiedene neuere lateinische zu Rate gezogen haben; daß sie auch beim A. T. sich nach dem griechischen Grundtext gerichtet und dabei Übersetzungen, die für benachbarte Völker in deren Muttersprache gemacht waren, eingesehen haben. Das A. T. aus der *Breslter Bibel* wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts wiederholt 55 neugedruckt.

Die *Breslter Bibel* fand nicht unbedingte Anerkennung; von Reformierten wurde sie Socinianischer Auslegungen verdächtigt (unter den Bearbeitern befanden sich Männer, denen man Hinneigung zum Socinianismus zuschrieb), blieb aber doch bei ihnen lange in Gebrauch. Indes wurde sie auch von den Socinianern angegriffen 60

und der Ungenauigkeit beschuldigt; es entstand daher bei diesen der Wunsch nach einer neuen Übersetzung. Namentlich der Socinianer Simon Budny macht der Breslauer Bibel den Vorwurf, sie sei in der That nicht, wie ihr Titel besage, nach den Originaltexten, sondern nach der Vulgata und andern neuern Übersetzungen gemacht, die Übersetzer hätten mehr auf ein gutes Polnisch als auf getreue Wiedergabe gesehen und die Bibel enthalte daher beklagenswerthe Fehler. Er unternahm also eine neue Bearbeitung. Seine Bibelübersetzung (auf dem Titel: „von neuem aus dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen ins Polnische übersetzt“) wurde 1572 in Rieswiez gedruckt (daher Rieswiezer oder Budny-Bibel genannt). Da bei diesem Druck von Budny nicht gebilligte Änderungen vorgenommen waren, erkannte er das darin enthaltene N. nicht als das seinige an und gab selbst ein verbessertes N. (auf dem Titel: von neuem übersetzt und von Zusätzen gereinigt) heraus (1574). In der Vorrede geht Budny sehr scharf mit der Textüberlieferung des N. überhaupt wie seinen Übersetzungen ins Gericht. Bemerkenswert ist, daß er, aus dem russischen Litauen stammend, die kirchenslavische Bibel kannte und ihr nachrühmt, daß er viel daraus gelernt habe, sie werde jedem Übersetzer des N. in eine slav. Sprache von großem Nutzen sein. Aber auch Budny bezeugte demselben Tadel, den er der Breslauer Bibel angehängt hatte, und der Socinianer Adam Czehowicz gab eine neue über, wie er selbst in der Vorrede sagt, gegen die bisherigen verbesserte Übersetzung des N. heraus (Katow 1577). Die interessante Vorrede bezeugt, daß Czehowicz bemüht war genau zu übersetzen, aber seine socinianischen Ideen zum Ausdruck brachte, z. B. wenn er für Taufe nicht das gewöhnliche polnische Wort krzeszt, sondern ponurzenie (Untertauchung) anwandte. Zu den socinianischen Ausgaben gehört auch noch das N. des Valentin Smalcus (Katow 1606).

Die Breslauer Bibel wurde im Gebrauch der Reformierten abgelöst durch die sog. Danziger Bibel (die dann überhaupt die Bibel aller evangelischen Polen wurde). Auf der Synode in Dzarowiec 1600 wurde eine neue Ausgabe der Bibel in Aussicht genommen und das Werk dem reformierten Pastor Martin Janicli aufgetragen, der schon die ganze Bibel aus dem Urtext übersetzt hatte; 1603 der Druck dieser Übersetzung beschlossen, nachdem sie vorher noch einmal genau revidiert sei. Diese Revision wurde Männern des reformierten, des lutherischen Bekenntnisses und der Brüdergemeinde übertragen (1604), namentlich Daniel Mitolajewski (gest. 1633, Superintendent der reformierten Kirchen in Großpolen) und Joh. Turnowski (Senior der Brüdergemeinde in Großpolen, gest. 1629). Nachdem diese die Janicliche Übersetzung mit der Breslauer, der böhmischen, der Pagninischen Bibel und der Vulgata verglichen hätten, sollte die Bibel gedruckt werden. Als solche ist die Janicliche Übersetzung indes nicht gedruckt worden, und es ist unsicher, wie weit sie in die neue Bibel übergegangen ist. Zuerst erschien von dieser (Danzig 1606) das N. („aus dem Griechischen ins Polnische übersetzt“); die Vorrede besagt, daß zwar andre polnische Übersetzungen zur Rate gezogen seien, als Regel und Richtschnur aber überall der griechische Grundtext gedient habe. Dies N. ist dann öfter, auch für die Lutheraner, im 16. u. 17. Jahrhundert wieder gedruckt worden. Die ganze Bibel erschien in Danzig 1632; sie ist dann öfter neu gedruckt: Amsterdam 1660, Halle 1726 (in der Einleitung bemerkt der bei der Drucklegung beteiligte eand. theol. Grychow, daß wohl die Bibel mit Recht nach einiger Ansicht Verbesserungen bedürfe, da aber nicht alle Lehrer der evangelischen Kirche darin übereinstimmend dächten, müsse man einen einstimmigen Beschluß der Kirche abwarten, bis dahin könne sie aber für die um ihre Seligkeit Besorgten ruhig gebraucht werden), Königsberg 1778, Berlin 1810 u. f. w. Die Danziger Bibel ist so stark von der Breslauer verschieden, daß sie als eine neue Übersetzung anzusehen ist. Fälschlich wird sie auch als Bibel des Pallurus bezeichnet (eines Mährers, der 1632 starb, Senior der evang. Kirchen in Großpolen); er war an dem Werke nicht beteiligt.

Von katholischer Seite wurde die Bibel nach der Vulgata, wie der Übersetzer ausdrücklich bezeugt, übersetzt durch Johann von Lemberg (Leopolita, daher die Benennung: Bibel Leopolitas) und erschien 1561 (Zol. bei Scharffenberger in Aratau; ferner 1574 und 1577, diese Ausgabe sprachlich geglättet). Man hatte eine auffallende Übereinstimmung dieser Bibel mit der altpolnischen Sophtienbibel bemerkt (Walecki in den Prolegomena seiner Ausgabe dieser Bibel, f. o.) und einen unmittelbaren Zusammenhang angenommen; es beruhen aber die Gleichheiten auf der Abhängigkeit beider vor einer böhmischen Übersetzung (f. Brüdner im Archiv für slav. Phil. 10, 393). Außer der Leopolitabibel erschien noch mehrmals das N. nach der Vulgata (in Aratau bei Scharffenberger 1556, 1564, 1568). Leopolitas Bibel trat dann in

den Hintergrund durch die neue Übersetzung von Jaf. Wujel (geb. um 1540, Jesuit, gest. in Krakau 1593). Wujel kritisiert die vorhandenen alatholischen wie katholischen Bibelübersetzungen, spricht sich über die polnische Sprache der Brester Bibel günstig aus, sie sei aber voll Irrtümer und Abergereien. Zuerst erschien mit Bewilligung des h. Stuhls das *N.T.* (Krakau 1593), nach dem Tode Wujels das *N.T.* (1599). Diese Bibel ist dann oft wieder gedruckt. Daß Wujel nach der Vulgata übersetzt hat, bezeugt er selbst ausdrücklich, wenn er auch den Grundtext und namentlich der sprachlichen Form wegen auch andere polnische Übersetzungen einsah. Lestien.

23. Syrische Bibelübersetzungen.

Litteratur. 1. Die gedruckten Ausgaben (inkl. Teile 155 Nummern) bis 1888 aufgezählt in *Revue de littérature syriaca*, Berlin 1888 p. 17—28 (aus *Syrische Grammatik*); A. Ceriani, le edizioni e i manoscritti delle versioni Siriache del vecchio testamento, 1869 (aus den *atti del lombardischen Instituts*); *Revue*, *éditions principes N.T. Syr.* Basil. 1771; *Le Song-Rasch*, *Bibliotheca sacra*, P^{is} II^{ae}, vol. I, Haiae 1781, *Sectio IV de versione Syriaca* p. 54—102. Eine Ausgabe der ganzen syrischen Bibel, des A. u. *N.T.s*, ist im *Bibelkatalog des Brit. Museums* noch nicht aufgeführt. Die erste und zur Zeit noch einzige ist die der Dominikaner von Mosul 1837—91 (andere Ausgabe: 1888—92, 3 Bände 712. 681. 426 S. 70 R.). Eine Gesamtausgabe wurde hergestellt durch Verbindung des *N.T.s* der Londoner Bibelgesellschaft von 1823 (24) mit ihrem Neuen von 1826 (*Revue*, Nr. 3. 7. 63) und läßt sich so auch aus dem *Urmiaer alt- u. neu-syrischen N.T.* von 1852 mit dem 30 alt- u. neu-syrischen *N.T.* von 1846 bilden (Nr. 8 u. 65); aber die alttestamentlichen Teile sind beiderseits vergriffen u. kosten antiquarisch 30—35 M., und enthalten die Apokryphen nicht, für die allerdings durch Lagarde (1861) einstweilen gesorgt ist. Eine praktische Ausgabe des syrischen *N.T.s* ist dringendes Bedürfnis.

The printed editions of the Syriac New Testament. *Church Quarterly Review*, 25 1888, July. 257—297. The Syriac N.T. translated into English from the Peshitto Version by James Murdock . . . with . . . a bibliographical appendix by Isaak H. Hall. Sixth Edition. Boston [1893]; G. F. Williams, the materials for the criticism of the Peshitto New Testament. with specimens of the Syriac Massorah. *Studia biblica et ecclesiasitica*, Oxford. III. 1891, vgl. auch Williams, the Ammonian Sections, Eusebian Canons and Harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium; *ibid.* II. 1890. Seine Ausgabe der Peshitto Version of the Gospels (von der Clarendon Press 1891 angefündigt *Academy* 12. Sept. 1891) wird auf e. 40 sehr alten Hssj. ruhen. — Son neuteamentl. Einleitungen vgl. Gregory III, 813—822, *Scrivener* 4 II, 6—40 (mit Hilfe von Williams u. Deane). 35

Zu folgenden die Nachträge zur oben genannten Bibliographie der syrischen Bibel.

1. Zum *N.T.*: 10^a 1747 kündigte der Schweizer J. D. Ammon den Druck des Pentateuchs aus den Folio- und Quart- u. die Typen auf Tertio, wohl von Haas geschnitten; 2 Quartblätter, s. v. Murr, *Von syrischen, samaritanischen und koptischen Typen: Literarische Blätter Nürnberg* 1805, Nr. VIII, Sp. 266—272.

12^a Nach Abraham Echellenis muß vor 1647 eine Ausgabe des Buchs Ruth irgendwo erschienen sein. 40

24^b *Psalterium syriacum iuxta versionem simplicem*, Peshittam vulgo dictam *Mausili* 1885. 363 pp., von E. J. David und J. G. Schellhot bearbeitet.

— „ — Von Sebjan, Paris 1886, 336 pp. [ob^b und o^c identisch?]. 45

32. *Jonas Propheta*, Syriacè, stylo stranghelico. *Lut. Parisiorum* 1802, 96 S. M. 8^o („hunc textum ex codicibus impressis et manuscriptis collatis edidit, typisque a se exculpis impressit Joh. Jos. Marcel, Parisinus typographaei Aegyptiaci quondam Praeses et Administer generalis“).

2. Zu den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen: *The fourth book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac*. Edited by the late R. L. Bensly. With introduction and translations by W. E. Barnes, Cambridge, Univ. Press. 1896.

The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac[.] chapters I—LXXXVII. from the sixth cent. ms. in the Ambrosian Library of Milan and chapters LXXXVIII—LXXXVII. — the Epistle of Baruch from a new and critical text based on ten mss. and published herewith[.] Edited, with introduction, notes and indices, by R. H. Charles, London N. u. Cj. Black 1896. 55

37^b *Parva Genesis* wiederholt von R. F. Charles in the *Ethiopic Version of the Hebrew book of Jubilees*, Oxford 1895, App. III, p. 183 (*Anecdota Oxoniensia. Semitic Series*, pars 8).

The Colloquy of Moses on Mount Sinai. By Isaak H. Hall [text and translation] *Hebraica* 7, 3. April 1891. 161—177.

3. Zum *N.T.*: 39^a Chr. B. Michaelis erwähnt bei Wengel *app. erit.* 2 p. 772 eine Ausgabe *Antwerpiae per Guid. Fabricium* a. 1567; giebt es diese?

43 *Scrivener* p. 9 mit „reprints of 1683“.

60^b Schafs Text wiederholt von *Zones*, Oxford 1805, 4^o.

63 Nach *Hall-Warbock* giebt es einen Neudruck von 1828.

64 ist das Syrische NT. aus Bagsters Polyglotte, das ohne Datum oder mit verschiedenen Jahreszahlen erscheint; frühestes 1828 s. Nr. 72*.

4. Teile des NT.s: 67 Stellen des NT.s sollen auch schon in des *Ambrosius Thebesus* 1537 begonnener *introductio in chaldaicam linguam, syriacam atque armenicam* [Papiae] 1539 fol. stehen und wären die ersten in syr. Sprache gedruckten Teile der Bibel [nicht gesehen].

70 Die *Excerpta NT. syriaci* des *Celsarius* von 1682 sind unter diesem Titel in *Zob. Conr. Weisshirts Schmalcaldia literata* (Ztschr. des Vereins für Hennebergische Geschichte und Landeskunde in Schmalkalden Heft 12, 1894, 4^o) nicht aufgeführt, dagegen

a) *Mysterium incarnationis filii Dei syriace cum interpretatione latina* 1680, 4^o.

b) *Messias exinaitus et exaltatus syriace et arabice descriptus latina interpretatione*, Ciz. 1680, 4^o.

Eine latb. Ausgabe von *Evv. und AG alt- und neusyrisch* soll 1877 in Urmia erschienen sein, baselbst von den Amerikanern 1841 12^o eine Ausgabe der AG mit den Briefen und eine solche des Römerbriefs.

Von den Polyglotten enthält das syr. NT. die Pariser von 1645 (in dieser auch ein Abdruck von *Bocode's* Ausgabe der *Antilegomena* von 1630), die Londoner 1657, eine Hexaglotte von *Didinson* 1876, eine Triglotte desselben von 1890 [letztere beiden nicht gesehen].

5. *Lewis-Text*: Ed. Pr.: *The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by the late Robert L. Bensly M. A. . . . and by J. Rendel Harris M. A. . . . and by F. Crawford Burkitt M. A. With an introduction by Agnes Smith Lewis* [.] 25 edited for the syndics of the University Press, Cambridge at the University Press 1894, XLVIII, 318, 4^o.

Some pages of the four Gospels re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest with a translation of the whole text by *Agnes Smith Lewis*, London: C. J. Clay and Sons 1896, XXIII, 144, 139 S., 4^o.

6. *Neutestamentliche Apokryphen*: Von 108 *Renaus* Ausgabe der *Apocalypse d'Adam* giebt es einen Sonderdruck, 1854, 47 Seiten.

Zu 108^b *Visio Pauli*, englisch von *Perkins* im *Journ. of Sac. Lit.* 1, 372 s. jetzt *James*, *Apocrypha anecdota Texts and Studies* II, 3, 1893.

Zur *Λαθηνη των κυριων Ιησοφ Χριστου δια Κλημεντος* vgl. *Lagarde*, *reliq. syr.* p. 8, 9, 35 gr. p. 83; *James*, I. c.

7. *Philoxeniana und Harelcensis*: 113^b *The Harklean Version of the epistle to the Hebrew chap. XI, 28—XIII, 25* now edited for the first time with introductions and notes on this version of the Epistle by *Robert L. Bensly*, Cambridge: at the University Press, 1889, 27 u. 29 S. (Die 19 Seiten *Praefatio et Praemonitio* stehen in der unter 113 beschriebenen Ausgabe von *White* bald im ersten, bald im zweiten Band).

8. Die syrische *Hexapla*: 126^b. *Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent*, Göttingae 1892, 4^o, p. 1—256. *Veteris Testamenti Graeci in sermonem syriacum versi fragmenta octo*.

9. Der palästinische Syrer: *Lagarde*, *Bibliotheca syriaca* [f. 126^b] p. 257—403 *Evangeliarium Hierosolymitanum*.

J. R. Harris, *Biblical fragments from Mount Sinai*, London 1890, 4^o, Nr. 16 (aus *Vol* 2, 3); wiederholt in *Fr. Schwally*, *Zbioticon des christlich palästinischen Aramaisch*, Gießen 1893 p. 131—134.

Anecdota Oxoniensia [.] *The Palestinian Version of the Holy Scriptures* [.] Five more Fragments recently acquired by the Bodleian Library edited with introduction and annotations by *G. H. Gwilliam*, Oxford 1893, 4^o. (*Anecdota Oxoniensia. Semitic Series*, Vol. I — Part V.)

Anecdota Oxoniensia [.] *Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Literature from mss. in the Bodleian Library and in the Library of Saint Catherine* 55 on Mount Sinai edited by *G. H. Gwilliam* . . . , *F. Crawford Burkitt* . . . and *John F. Stenning*. With three facsimiles, Oxford 1896 (*Anecdota etc.* Vol. I — Part IX).

Auf dem Umschlag von *Studia Sinaitica N. V* ist als in course of preparation angekündigt: *A. Palestinian Syriac lectionary, containing Readings from the Pentateuch, the Prophets, the Acts and the Epistles*. Edited by *Agnes Smith Lewis*, with Critical

60 Notes by the Rev. Professor *Nestle* DD.

Von einer neuen, mit 2 Sinai-Hss. verglichenen Ausgabe des *Evangeliarium Hierosolymitanum*, welche gleichzeitig von *Mrs. Lewis* vorbereitet wird, sind zur Zeit (Nov. 1896) mehr als 30 Bogen gedruckt.

Am frühesten, häufigsten und mit am besten ist von den Syrern die Bibel in ihre Sprache übertragen worden; trotzdem giebt es noch keine kritische Ausgabe der syrischen Bibel, und kein zusammenfassendes Werk über ihre Geschichte und Bedeutung.

1. Ursprung der syrischen Kirchenbibel. Nach der einheimischen Tradition ist ein Teil des A.T.s unter Salomo auf Bitten Hiram's übertragen worden: Jesubad, Bischof von Habelth um 852, zählt die dahin gehörigen Bücher auf.

Eine zweite Tradition schreibt diese Arbeit dem Priester Asa (אסא) oder Asja (אסיא) oder Esra zu, den der König von Assyrien nach Samarien schickte; das A.T. mit dem Rest der alttestamentl. Bücher sei in den Tagen des Apostels Abdai (Ihabdäus) und des Königs Abgar hinzugekommen (s. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du NT. 1883; Journ. As. 72, 458; Zacharias Rhetor bei Land, Anecd. Syr. 3, 11; Barhebräus zu Ps 10; Epiphanius ed. Pet. 1, 23; 2 Kg 17, 24; 1 Chr 15, 18 ed. Lee und Certani). Nicht ganz erklären kann ich die Angabe des Barh., daß nach Eusebius Origenes die syr. Bibel bei einer Witwe in Jericho gefunden habe, [nach hist. eccl. 6, 16. 17 vielmehr den Symmachus bei einer Frau Juliana, und eine der 3 ungenannten in einem Faß in Jericho] oder die Ar., nohds (1. Aufl.), daß die meisten Syrer die Übersetzung des A.T.s dem Achäus [Aggä] einem Schüler des Ihabdäus zuschreiben, oder die des Gualterius und anderer bei 15 Gutbir: Syri Marcum esse Nⁱ Tⁱ paraphrasten ex avita traditione constanter affirmant. Noch feltamer ist die Angabe, die in manchen Hbß. vor den Psalmen steht, daß sie aus der palästinischen Sprache in das Hebr., aus dem Hebr. in das Griech., aus diesem in das Syr. übersetzt worden seien, so schon im cod. Ambr. (VI—VII s.); Brit. Mus. 14436 a. u. b. In cod. Hunt. 109 (Oxford) wird dieselbe 20 auf die ganze syrische Übersetzung übertragen, während es in cod. Rich. 7154 umgekehrt heißt, daß der [syr.] Psalter aus dem Hebräischen in das Palästinische nach der Übersetzung des Samaritanus Symmachus übertragen worden sei. Unter den Alten hat wie so oft auch hier Theodor von Mopuestia recht (comm. in Soph. 1, 6, Mai, N. P. B. 1854, VII): *ἡμῶνται δὲ ταῦτα [τὰ βιβλία] εἰς μὲν τὴν τῶν Σύρων παρ' ὅτου δὴ ποτε· οὐδὲ γὰρ ἐγνωστοὶ μέχρι τῆς τήμερον δοῦσι ποτὲ οὐτός ἐστιν.*

2. Einzelne Gelehrte glaubten früher, daß der syrischen Kirchenbibel die lateinische Bibel zu Grunde liege, wenigstens im A.T. (Fuller, Grotius, Fabricius, Westein, Branca 1781), oder daß sie erst spät entstanden sei, im 6. oder 7. Jahrhundert. Die 30 Menge der sehr alten Handschriften und die Übereinstimmung der östlichen und westlichen Syrer, Nestorianer und Jakobiten, sowie die Citate der ältesten syrischen Väter widerlegen dies. Umgekehrt nahmen andere für das A.T. oder wenigstens für einzelne Teile desselben vorchristlichen oder jedenfalls jüdischen Ursprung an (schon Rich. Simon, Hug, Geiger, Perles 1860); widerlegen läßt es sich nicht, aber ebenso wenig 35 beweisen.

3. Als Heimat derselben sahen die alten Syrer selbst Jerusalem und Palästina an und stützten dies auf sprachliche Beobachtungen (Elias I. † 1049. Journ. As. 72, 458; Barhebr. Gr. I, 73); die abendländischen Gelehrten dachten zuerst ausschließlich an Antiochien, weil sie die syr. Bibel durch Jakobiten kennen lernten, 40 später ebenso ausschließlich an Edessa wegen seines überwiegenden litterarischen Einflusses; entscheiden läßt sich nichts. Das Syrische war weiter verbreitet, als man gewöhnlich glaubt.

4. Die Bezeichnung, welche seit der Bekanntschaft mit Barhebräus für die syrische Bibel geläufig wurde, Peschitto, ist bis jetzt bei keinem syr. Schriftsteller vor Moses 45 bar Kephäs († 913) nachgewiesen, der sagt: „man muß wissen, daß es im Syrischen zwei Übersetzungen des A.T.s giebt: eine, diese ארמית, in der wir lesen, wurde aus dem Hebr. ins Syr. gedolmetscht, die andere aber, die der 72, wurde aus dem Griech. ins Syr. gedolmetscht. Und zwar wurde diese ארמית aus dem Hebr. ins Syrische um die Zeit des Königs Abgar gedolmetscht. Es sagt nämlich Jakob [von Edessa 50 † 708]; „der Apostel Abdai und der gläubige Abgar schickten Männer nach Jerusalem und dem Land Palästina und sie übertrugen das A.T. aus dem Hebr. ins Syrische.“ Die der 72 aber übersetzte aus dem Griech. ins Syr. Paul Bischof von Tella Mauselath“ (so nach Ms. de Paris 241 in Martin's autographierter Introduction à la critique textuelle du NT. 1883, p. 101 n.). Thomas von Heraclea, Zacharias Rhetor 55 (oder sein syr. Bearbeiter vom Jahre 570) und noch Jakob von Edessa sagen einfach „die alte syrische“ oder „das syrische Exemplar“ oder noch kürzer „der Syrer“. In massoretischen Hbß. des 9. u. 10. Jahrhunderts steht diese Bezeichnung vom A.T. im Gegensatz zu der Arbeit des Thomas von Heraclea (Wijemann, horae syriacae 223; Nestle, CB 1879 Nr. 36; Kaldete, ZdmG 32, 589. Sowie ist sicher, daß dieselbe — ארמית, 60

ist weiblicher status emphaticus des Adjektivs ܠܘܨܐ simplex, zu dem das feminine Substantiv ܟܪܝܫܐ *Exodos*, versio zu ergänzen ist, — die Übersetzung als die „einfache“ d. h. die gewöhnliche „in der wir lesen“, „die überall in den Händen der Leute ist“ (Barh.), den andern gegenüberstellt, aber nicht speziell als die *απλη* der *εκδοσις εξαπλη*, wie manche nach einem richtigen Fingerzeig Fields annehmen, noch weniger als die wörtliche gegenüber den paraphrasierenden oder allegorisierenden. Über Schreibung, Aussprache und Bedeutung des Namens vgl.

A. Geiger, in Verhandlungen der ersten Vers. deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden, Leipzig 1845, 4^o, S. 9; R. B. W. Montijn, de oorspronkelijke 10 schrijfwijze en betoekenis van den naam ܠܘܨܐ, Godg. Bijdragen 1882; J. B. R. Land, nog iets over den naam Peshitto (ܠܘܨܐ) der oudste Syrische Bijbelvertaling, ebenda; Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, I, p. IX. Eb. Nestle, Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschittā, ZdmG 47. 157/9; Ed. König, Zum Namen der syrischen Bibelübersetzung Peschittā ebenda 316/9; A. Mez, Die Bibel des Josephus 15 1895 S. 4.

5. Umfang des A. s. Das syr. A. war wesentlich das der palästinischen Juden; doch fehlte die Chronik im Kanon der Nestorianer, und, wie es scheint, auch in dem der Jakobiten, wird wenigstens in ihren massoretischen Hdsf. nicht berücksichtigt. Jesubad erwähnt sie ausdrücklich bei seiner Bemerkung, daß das A. 22 Bücher zähle; sie findet 20 sich schon in Hdsf. des 6. Jahrh., nicht bloß im Ambrosianus, sondern auch in London (Bright Nr. 25), in dieser mit der in die gedruckten Ausgaben aufgenommenen Halbierung bei II. Chr 6, 1.

Auch Esra — Nehemia fehlt in den mass. Hdsf., ebenso Esther in den nestorianischen, während in den jakobitischen dies Buch mit Judith, Ruth und Susanna zusammen das 25 Frauenbuch mit 4463 Stichen bildet. Eigenartig ist auch, daß auf das Geheh (ܟܪܝܫܐ) als zweiter Hauptteil der liber sessionum, *βιβλος καθισματων*, ܟܪܝܫܐ ܕܒܝܬܐ ܕܩܝܝܩܐ folgt, d. h. Job, Jos, Ri, Sa, Rg, Pr, Si, Prd, Ruth, Et (nicht: Susanna). Bei den Propheten steht hinter Jesaja, der in einzelnen Hdsf. bei 35, 2 abgeteilt wird, meist das Zwölf-Propheten-Buch, dann Jer (hie und da bei 32, 6 abgeteilt), häufig mit 30 Ba I und II und Ep. Jer, Ez, Da. Vollständige, auch die Apokryphen umfassende Hdsf. heißen *καθολικοι* oder *πανδεκτες*, ܟܪܝܫܐ ܕܩܝܝܩܐ, so schon der berühmte codex Ambrosianus, in welchem von den gewöhnlichen Büchern der griech. Bibel nur der apokr. Esra und Tobit, sowie Manasses Thränenlied fehlt, dagegen die Apokalypse des Baruch und IV Esra, sowie als 4 und 5 Mal die Geschichte von Samuna 35 und Josephus de bello Judaico V uns erhalten ist. (Manasses Lied, das einzige noch nicht gedruckte Stück der syr. Bibel, hdschriftl. in Paris Anc. Fonds 11, Rom B Vat. Cat. II, nr. 7; von Tobit ist bis 7, 11 die hexaplarische Version des Paul von Tella, von da bis zum Schluß nur ein noch späterer Text erhalten [s. u.]). Genaue Hdsf. haben uns zu den einzelnen Büchern oder Gruppen genaue stichometrische Angaben erhalten (in der Londoner Polglotte aus einer Handschr. fehlerhaft mitgeteilt), 40 am sorgfältigsten zum Psalter, dem Lieblingsbuch der syr. Kirche (s. Abbé Martin, Introduction p. 667; Gregory 3, 112, 1303; Studia Biblica; J. R. Harris, On the Origin of the Ferrar Group, London 1893, 10. 26).

6. Der Charakter der Übersetzung. Im großen ganzen darf diese Übersetzung 45 als eine sorgfältige, gute, getreue, dem Text sich anschließende betrachtet werden. Doch giebt es ziemlich große Unterschiede unter den einzelnen Büchern.

Der Pentateuch folgt eng dem hebr. Text und der jüdischen Exegese, Jesaja und die Zwölf enthalten vieles aus der Septuaginta, Ruth ist paraphrastisch, Hiob Wort für Wort übertragen, die Chronik ist ganz targumartig; umgekehrt hat das Targum zu Pr 50 unseren Sprer benutzt. Auf den Psalter scheint die griechische Übersetzung eingewirkt zu haben. Die Apokryphen wurden von Aphraates nicht benutzt, aber von Ephraim genannt, und die Handschriften, die Lagarde für sie benutzte, gehören z. T. schon dem 6. Jahrhundert an. Wichtig ist der syrische Strauch, da er nach Lagarde und Videll (ZrTh 6, 330) aus dem Hebräischen, nicht aus dem Griechischen übersezt ist. Daß der Text 55 des Tobias bis 7, 11 der Übersetzung des Paul von Tella angehört und auf die verlorne Hdsf. des Masius zurückgeht, s. jetzt in Lagardes Bibliotheca syriaca S. 32¹. Von 1 Mal ist im cod. Ambr. eine zweite Rezension erhalten. Trotz den vielen Einzeluntersuchungen, die in neuerer Zeit über einzelne Teile der Peschitto erschienen, fehlen noch viele Vorarbeiten zu ihrer richtigen Verwertung. Seit Bernstein, ZdmG 60 3, 387—396 hat kaum jemand Vorschläge zu ihrem Text zusammengetragen

oder Kollationen veröffentlicht, doch s. Rahlf's. Vortreffliche Hss. liegen namentlich in London, die älteste datierte vom Jahre 464. Von Cerianis photolithographischer Ausgabe des Codex Ambrosianus fehlen noch die Anmerkungen (s. ThLZ 1875, 13; 78, 10; 81, 1; 84, 2). Nachstehend die Literatur 1. über die syrische Bibel im allgemeinen, 2. zu einzelnen Büchern des A.T.s.

a) Adler, vers. s. u.; J. Fr. Bernb, *schediasma de primariis versionis syriacae virtutibus*, Halle 1732; J. A. Edgren, *The Peshito, Hebrew Student I. 1* (1882); J. E. Gerhard, *Dissert. ad N. T. syriacum in Menthenii thes. II. 43*; J. E. Gerhard et D. Scharf, *exercitationum ad N. T. syriacum disputatio tertia*, Wittenberg 1646; J. B. 1558, *characteristics of the Peshito Syriac version of the N. T.*, Journ. of the Amer. Or. Soc. II (1851) 127/134; A. Müller, *de syriacis libr. ss. versionibus und Symbolae syriacae*, Berol. 1678, 4°, auch in *Opuscula Orientalia Francof. ad Viadr. 1695*, 4°; P. de Lagarde, *de novo testamento ad versionem orientalium fidem edendo*, Progr. des königl. Real-Gymnasiums, Berlin 1857, 4, auch in denselben *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig 1866; *Peshitto in Mc. Clintock & Strong's Cyclopaedia Vol. VII*; Ehr. B. 15 *Michaelis, tractatio critica de variis lectionibus Nⁱ Tⁱ caute colligendis et ditandis* p. 29 sqq.; Th. Glt. Jahn, *Observationes in vers. N. T. syr. Vit. 1756*; J. Eshp. Harenberg, *de antiqua versione syriaca*, Bibl. Brem. VII, 480; J. Prager, *de V^{ia} Tⁱ versione Syriaca quam Peschitto vocant, quaestiones criticae*, P. I, Gottingae 1875; R. G. Reinhard, *de vers. Syr. N. T.*, Viteberg. 1728, 4°; J. J. Reuß, *de vers. syr. N. T.*, Rostochi 1698, 4°; J. G. Reuß, *syrus interpres cum fonte Nⁱ Tⁱ graeco collatus*, Lips. 1742; G. E. Ribley, *de syriacarum Nⁱ Tⁱ versionum indole atque usu*, London 1761, 4°, c. tab. abgedruckt mit einigen Anmerkungen von J. D. Michaelis von Semmler 1766 hinter seiner Ausgabe von Wetstonii libelli *ad crisis Nⁱ Tⁱ* (vgl. Cr. u. Ex. Bibl. II [1772], 191); G. Esh. Storr, *observationes super Nⁱ Tⁱ versionibus syriacis* 25 1772 (Cr. u. Ex. Bibl. IV [1773], 190/8); E. Roebiger, in *Ersch u. Gruber III, XVIII, 292/4*; derselbe über *Rees* Ausgabe von 1823 in *Hallsche Mit.-Btg.* 32, 4; Schönfelder, *Onkelos und Peschitto*, München 1869; Fr. Uhlemann, *de versionum N. T. Syriacarum critico usu*, Berlin 1850, 4° (Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymn.); G. Erdm. Voigt, *de versione syriaca (N. T.)*, Jen. 1870; Mich. Weber, *de usu vers. syr. hermeneutico*, Lips. 30 1778; J. Wiselhaus, *de N. T. versione ant.*, quam Pesch. vocant libri IV, Hal. 1850; G. B. Winer, *de versionis Nⁱ Tⁱ syriacae usu critico caute instituendo*, Erlang. 1823, 4°; G. F. Wislitz, *Clavis Syriaca: a key to the ancient Syriac Version called „Peshito“ of the four holy gospels*, London 1883, IV, 588, 8°.

b) Dr. Alfr. Rahlf's, *Beiträge zur Textkritik der Peschita*. *ZatB.* 1889, 161—210; 35 *R. Gottlieb*, *Zur Textkritik der Peschita* Mitteilungen des akademischen orientalischen Vereins 3. Berlin Nr. 2 1889, S. 21—28.

Zu einzelnen Teilen des A.T.s: L. Hirzel, *de Pentateuchi versionis syr. (peshito) indole commentatio crit.-exeget.*, Lips. 1815; E. D. Luzzatto, *Philoxenus s. de Onkelosi ehald. Pentateuchi versione. Acc. appendix de Syriasmis in ehald. paraphr.* 40 *V^{ia} Tⁱ. Vind.* 1830; J. R. Schönfelder, s. o.; Jos. Berles, *Meletomata Peschithoniana*, Vratisl. 1860; F. Zuch, *de Lipsiensi cod. Pentateuchi syr. ms. part. I*, Lips. 1849, 4°;

c) Fr. Baethgen, *Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, erste Abtheilung*, Kiel 1878, 4°; Fortf. in „*Der textkritische Werth der alten Übersetzungen zu den Psalmen, erster und zweiter Artikel*“, *ZpTh.* VIII, 405/459, 593/667; Fr. Dietrich, *commentatio de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca*, Warburg 1862, 4° (indicis lectionum), Prager f. o.; Andr. Liber, *a translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David; with notes critical and explanatory*, Boston 1861; Berthold Oppenheim, *Die syr. Uebersetzung des fünften Buches der Psalmen und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Texte und den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXXII. Targum*, 50 Leipzig 1891; J. Fred. Berg, *the influence of the Septuagint upon the Peschita Psalter*. *Diss. Columbia College, Newyork* 1895, V, 160; zu *Hob.*: Edu. Steny, *de syriaca libri Jobi interpretatione quae Peschita vocatur. Pars prior*, Helsingforsiae 1887; *Randl*, S. 110, 5 (Th. R[ahlf's] *LEBI* 93, 2).

d) *Animadversiones criticae in versionem syriacam Peschithoniamam Librorum* 55 *Kohélet et Ruth*, Auctore Georgius [sic] Janichs, Vratislaviae 1871 (*Dissert. inaug. Marb.*, Lips. 1869); Gl. A. Reg. Töttermann, קרייתא דביתא קרייתא קרייתא cum hebraeis collata, Helsingforsiae 1870; S. Fränkel, *Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik*, *ZpTh.* V (1879), 508/36, 720/59.

e) J. A. Dathe, *de ratione consensu vers. chaldaicae et syriacae Proverbiorum* 60 *Salomonis*, Lips. 1764; S. Maybaum, *über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer*, *Archiv* II, 1 (1871), 66/93; Th. Wislitz, *Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig, ebenda* II, 2 (1872), 246/9; *Pintuf* S. 110, 2.

Zu *Deuterofaja* s. *Weiß* S. 107, 16; zu *Threni*: *Abelesz* S. 110, 3; zu *Ezechiel*: *Cornill*, 65 *Das Buch des Propheten Ez.* 1886 S. 137—156; dazu *Pintuf* und *Rahlf's*.

B. Nyffel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, 1887; Seböt (Schönberger) S. 107, 17 u. vgl. B. Nyffel, ThLBl 1889, 28; Strad, LEBI 89, 4.

- f) C. M. Trebner, de prophetarum minorum versionis syriaca quam Peschito dicunt indole, Diss. I [unica], Gott. 1827; J. J. Kneuder, Das Buch Baruch, Leipz. 1869 S. 190/8; Th. Nöldke, Die Texte des Buches Tobit, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, 45/69; Trendelenburg, Primi libri Maccab. Graeci cum versione syriaca collatio in Repert. für bibl. und morgenl. Literatur 15, 58—153.

Zum XI.

1. Ueber den Curetonischen Syrer. Die Ausgabe von Cureton 1858; Köbiger 1872; 10 Bright 1873; J. R. Grouffot, Fragmenta evangelica, quae ex antiqua recensione versionis syriacae N^o 1^a (Peshito dictae) a Gul. Curetono vulgata sunt, Graece reddita textuique syriaco editionis Schaafianae et Graeco Scholzianae fideliter collata, Cantabr. Pars prima 1870, pars altera 1872, 4^o; berf., Observations on the Collation in Greek of Cureton's Syriac fragments of the Gospels with Schaafs edition etc. 15 1872, 4^o; Chr. Hermansen, disputatio de codice Evangeliorum Syriaco a Curetono typis descripto. Hauniae 1869, 4^o (Wadensische Einlabungsschrift); Le Hir, étude sur une ancienne version syriacque des Evangiles, Paris 1859; G. Willeboer, de waarde der Syrische Evangelien, door Cureton ontdekt en uitgegeven. Eene Bijdrage tot de geschiedenis van het ontstaan der syrische Bijbelvertalingen, Leiden 1880; de Lagarde, 20 Symmicta (1877), 86. 119; Ueber die Ueberschrift משה ורבי מתי, Script, Vet. N. Coll. X, II S. 25. 56; Gildemeister, ZdmG 13, 472; berf. in de evangelia in Arabicum e Simplicii syriaca translatis commentatio academica, Bonn 1865 S. 10; Hermansen S. 30; Cureton, preface p. VI; Journal of Sacred Literature, 3^a series, vol. VIII (1869) p. 160 Land; 410 Tregelles; X, 154 f. B. W. Wright; 377/8 B. F. Comper; Bern- 25 stein, per anni circulum dispositum; Ewald, Jahrbücher IX, 70 ff. und irgenowo in den GgM, die bunte oder abweichende, variata, opp. simplex; Neueres f unten, und Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 105/8; Friedr. Baethgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonischen Syrer's wiederhergestellt, Leipzig 1885; F. F. Harman, Cureton fragments of Syriac Gospels. Journ. of the Soc. of 30 Bibl. Lit. and Exeg. 1885, June—Dec. 28—48. Angekündigt von der Cambridge University-Druckerei (Acad. 29 Sept. 94): The Curetonian Syriac Gospels, recited together with the readings of the Sinaitic Codex, and a translation into English by F. C. Burkitt.

2. Literatur zum Lewistext.

- 35 1. die Edd. Pr. a) The four Gospels, b) Some pages S. 168, 27.
2. Uebersetzung: a) Agn. Smith Lewis a translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest, London, Macmillan 1894, XXXVI, 239, 8^o.
b) In: Some pages und separat 4^o.
3. Kollationen: a) Carl Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht. 40 Mit einem vollständigen Verzeichniss der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Curetonianus, München 1896.
b) Alb. Bonus, Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum syriacorum cum codice Curetoniano (Mus. Brit. Add. 14, 451) cui adiectae sunt lectiones e Peschito desumptae. Oxonii, e prelo Clarendoniano 1896, 4^o.
- 45 4. Berichte: a) Margaret Dunlop Gibson, how the Codex was found, a narrative of two visits to Sinai from Mrs. Lewis's Journals 1892—1893. Cambridge, Macmillan 1893.
b) Mrs. R. L. Wensley, Our Journey to Sinai a visit to the Convent of St. Catarina. With a chapter on the Sinai palimpsest. The Religious Tract Society 1896.
- 50 5. Mitteilungen: The Academy 6. Aug. 1892, 110^b; The Athenaeum, eodem 196^b; E. Nestle, Schwäbischer Merkur 11. April 1893 (nach einem Brief von Harris Suess 30. März 1893), vgl. auch ThLZ 93, Sp. 220, 244 (in diesem ersten Bericht blieben die Namen von Wensley und Burditt unerwähnt, da jener Brief Syrer's Mitarbeit als bekannt voraussetzend nur von „we“ redete. Wensley starb leider 2 Tage nach Ankunft in Cambridge 23. April 1893). Christian World 20. April 1893. The Cambridge Chronicle 21. April 1893.
6. Anzeigen und Artikel: zu 1^a) F. C. Burditt, the Guardian, Oct. 31 1894; J. Rendel Harris, the new Syriac Gospels. Contemporary Review, Nov. 94, 644—673; ThLZ 94, 25; Zahn), Das syrische Evangelium vom Sinai, ThLBl 1895, 1—3; G. F. Whittam, 60 The Expository Times, Jan. 1895, 167 ff.; The text of the Syriac Gospels the Church Quarterly Review, April 1895, 102—132. — F. C. Burditt, auf dem Church Congress in Norwich, vgl. the Record, 11. Okt. 1895 u. Mrs. Wensley, Our Journey, p. 172—185.
zu 2^a) ThLZ 95, 4, A. L. Bull. crit. 15. Juni 95.
zu 3^a) ThLZ 96, 12, LEBI 21, Rev. Crit. 28; Bardenheuer, Lit. Rundschau 15. Juni 96.
3^b) ThLZ 96, 20.

zu 4b vgl. Mrs. Lewis: Cambridge Chronicle Oct. 9. 96. Cambridge Independent Press Oct. 23. 96.

Ueber einzelnes insbes. Mt 1, 17 („Jofes zeugte Jesus“) f. Academy 1894, Nov. 17. 24., Dec. 1. 8. 15. 22. 29. 1895, Jan. 5. 12, Einsendungen von F. C. Conybeare, F. P. Babham, E. A. Simcox, B. G. Charles, P. J. White, Agnes E. Lewis, E. Nestle, Willoughby E. Allen, Alfred Rahlfs, C. R. Conder, W. Sanday, F. W. Farrar; vgl. auch Grey Hubert Stipwith, the first chapter of St. Matthews Gospel in the light of recent research (Nottingham Tracts. III. London 1895). Außerdem Acad. 1895, Apr. 13, May 18, June 8. 29.

a) Die Evangelien.

Bis zum Jahre 1858 kannte man nur eine einzige alte Übersetzung des N.T.s ins Syrische, diejenige, die Joh. Albert Widemannstadius von Rellingen im Ulmischen mit den von Johann Kraft aus Ellwangen geschnittenen Typen 1555 in Wien in trefflicher Weise herausgab. Man nannte sie die Königin der Übersetzungen und benutzte sie für die neutestamentliche Textkritik in der bisher besten Ausgabe von Leusden 15 und Schaaf (Lugd. Bat. 1709, 4^o), welcher Schaafs Lexicon syriacum concordantiale beigegeben ist. Einzelne der Fehler, mit welchen dieser Zeuge auch noch in den neuesten Ausgaben des griechischen Testaments aufgeführt wird, hat Field im Otium Norvicense III. gebessert. Weitere Besserung ist zu hoffen, wenn Gwilliams oben erwähnte Ausgabe erschienen sein wird. Im genannten Jahr 1858 (nicht 1848: 20 Gregory 3, 809), in welchem Jahr nach Scrivener¹ 14 allerdings der Text gedruckt wurde, veröffentlichte W. Cureton († 1863) aus den im Jahr 42 ins Brit. Museum gekommenen Hdsf. des Syrenklosters der nitrischen Wüste Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac hitherto unknown in Europe (London, Murray 1858 XCV. 87 Seiten und unpaginierte Bogen; die Ausgabe ist 25 trotz ihrer Schönheit ein Muster, wie man es es nicht machen soll). Zwei durch Bruch (nicht: Sachau, Scrivener¹ 14) nach Berlin gelommene Blätter, welche Lt 15, 22—16, 12; 17, 1—23 u. Jo 7, 37—8, 19 boten, erkannte Lagarde, veröffentlichte E. Koebiger (SBA 1872) u. W. Wright (1873). Cureton meinte in seinem Text das Original des Matthäusevangeliums gefunden zu haben. Davon konnte keine Rede 30 sein; aber die Überschrift dieser Version oder Rezension כְּתוּבָא דִּי עֵשָׂא וְיֵהוּדָא und ihr Verhältnis zur gewöhnlichen Gestalt der syrischen Bibel blieb ein Rätsel, das auch durch die Preisaufgabe der Göttinger Universität (Lagarde, Symmicta [I] 86, 119) nicht gelöst wurde. Einiges Licht fiel auf die Überschrift durch ähnliche Überschriften syrischer Psalterien, vor allem aber durch den Kanon des Rabbulas (von 407—435 Bischof von 35 Edessa): „Die Presbyter und Diakonen sollen dafür sorgen, daß in allen Kirchen כְּתוּבָא דִּי עֵשָׂא sei und gelesen werde. Die Presbyter sollen wo möglich das Evangelium lesen und nicht die Diakonen“. Außerdem aber glaubte man eine besondere Verwandtschaft mit Curetons Text in den Bibelzitaten des 336 und 345 schreibenden Aphraates zu finden, der zudem Jo 1, 1 als den Anfang „des Evangeliums“ hervor- 40 trennten“ d. h. die Einzelzevangelen bedeute und im Gegensatz zur Evangelienharmonie des Tatian stehe, die ursprünglich syrisch gewesen sei und bis auf die Zeit Theodorets in der syrischen Kirche gebraucht worden war. Die Frage war nur, wie sich diese drei Zeugen, Tatian, Cureton und Peschitto zu einander verhalten, ob Tatian schon eine 45 vollständige syrische Übersetzung der einzelnen Evangelien vorgefunden habe, oder ob seine syrische Harmonie an die Spitze zu stellen sei und Cureton und Peschitto von ihm abhängig seien.

In ein ganz neues Stadium traten diese Fragen als von Mrs. Lewis 1892 auf dem Sinai ein syrischer Evangelienpalimpsest gefunden und teilweise photographiert 50 wurde, dessen Text Prof. Bensly als dem Curetonischen verwandt erkannte. Von ihm, J. Rendel Harris und F. Crawford Burkitt, wurde die Handschrift im Januar und Februar 1893 fast ganz lopiirt und erschien 1894. Auf einer dritten Reise ergänzte Mrs. Lewis die Arbeit der Triumvirn und legte das Ergebnis dieser Arbeit 1896 mit einer (revidierten) englischen Übersetzung vor (Some pages). Die Fragen, die sich an 55 den Fund knüpfen, sind noch nicht gelöst, doch wollen dem Unterzeichneten Jahns Aufstellungen als die natürlichsten erscheinen. An der Spitze steht Tatians Evangelienharmonie, ein von Haus aus syrischer, nicht griechischer Text; von ihr sind die drei andern Gestalten, die man im kritischen Apparat des N.T.s am einfachsten als S(Lewis), Scureton), Sp(esitto), bezeichnen würde, abhängig, und zwar steht S1 der Tatianschen 60 Harmonie (= S(tatian)) am nächsten, Sp am entferntesten. Für alles Nähere muß auf

die nachstehend verzeichnete Litteratur und weitere Untersuchungen verwiesen werden, aber nicht unerwähnt darf bleiben, daß der obengenannte Rabbulas laut seinem Biographen „durch die göttliche Weisheit, die in ihm war, das NT. aus dem Griechischen in das Syrische übersehte wegen seiner Verschiedenheiten genau wie es ist“ (ed. Overbeck S. 172) d. h. wohl eine Revision eines syrischen Textes nach irgend einer griechischen Hs. vornahm; und daß nach Eusebius schon Hegeßippus *ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίων εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραϊδος διαλεχτοῦ τινα τῶσαν*. In der neuesten Auflage von Scrivener's (1894) tritt der Herausgeber Edward Miller oder G. H. William, der ihn in den betreffenden Abschnitten unterstützte, die Ansicht, daß Peshito viel älter, der Curetonische Text eine sie corrigierende Privatarbeit sei, welche mit ihren Änderungen in Mt 1, 16, 19, 20, 24 the heresy of the Helvidians bekämpfen wollte (2, 14—24).

b) Über dem Lewis-Text der Evangelien ist der übrige Teil des syrischen NT. von der Forschung der Gegenwart ziemlich vernachlässigt worden. Nur die Frage, wie sich die syrische Übersetzung zur Textrezension verhalte, welche der cod. D der Evv. und AG bietet, hat namentlich in England einzelne bewegt (vgl. Chase, the Old Syriac Element in the text of Codex Bezae, London 1893; Hadmann, ThLZ 94, 24). Daß Ephräm in der AG die D-Rezension befolge, während die Peshito im allgemeinen mit dem gewöhnlichen Text stimme, hat Harris in der zweiten seiner four lectures on the western text of the New Testament gezeigt (London 1894, The Old Syriac Text of the Acts p. 14—34, Ephrem on the Acts 34—51); vgl. Corssen, GgA 1896. 6. 429. Über ein Kennzeichen, daß die Übersetzung der AG von anderer Hand herrührt als die der Evv., s. Nestle, Philologica sacra p. 10. Sodann ist es für die Geschichte des Kanons wichtig, daß bei den paulinischen Briefen von Anfang an der dritte Brief an die Korinther im syrischen NT. gestanden haben wird, s. Bd 1, 669 3. 12—43, während die Antilegomena fehlten. Die Briefe (2 und 3 Jo, 2 Ptr, Judä) wurden 1630 von Porode, Apol 1627 von de Dieu erstmals herausgegeben; doch ist ihre handschriftliche Bezeugung ziemlich alt; vgl. John Gwynn, the older syriac version of the four minor Catholic epistles Hermathena 30 nr. XVI (Vol. VII) 1890. 281—314. Von der Perikope Jo 7, 53—8, 13, die der Peshitto ursprünglich fremd ist, gab es seit Maras (um 520) wenigstens 3 verschiedene Übersetzungen (Bernstein, ZdmG 8, 397); Gwynn, on a Syriac MS p. 20—24. Daß die Syrer sie meist zu can. 89 (nicht 86) rechnen d. h. hinter Jo 8, 20 setzen, ist beachtenswert. In vollständigen Hss. und in den nestorianischen Massora-Codices ist die gewöhnliche Ordnung Evv. Alt., 3 kath., 14 Paul., doch steht z. B. in der Londoner Nr. 63 (IX sc.) Paulus zwischen Evv. und Alt.; in anderen massor. Hdsf. (Paris 64, London 7183. 12178) folgen sich Alt., 3 kath., 14 Paul., Evv. u. zwar zweimal in dieser Ordnung, zuerst nach dem Text von S, dann (ohne die kath. Briefe) nach dem des Thomas von Heraklea. Die Evv. stehen fast immer in der gewöhnlichen Ordnung, auch im Lewis-Codex; in manchen Hdsf., z. B. römischen aus den Jahren 598, 736, 956 führen sie die gemeinsame Überschrift *ܩܘܪܝܢܘܬܐܝܢ*, die Londoner 89, 96, 97 verbinden Mt und Jo, in Sc ist die Reihenfolge Mt, Mr, Jo, Lc (vgl. Zahn, Forschungen II, 273). In der doctrine of Addai werden S. 34 „das A. und NT. und das Diatesaron“, S. 14 „das Gesetz, die Propheten, das Evangelium, die Briefe Pauli, welche Simon Peter aus Rom schickte, und die Thaten der 12 Apostel, welche Johannes aus Ephesus sandte“, als diejenigen Bücher genannt, neben welchen man keine ändern in der Kirche lesen dürfe. Daß die oben genannten Briefe dem syrischen Kanon fehlten, bezeugen auch Chrysostomus (MSG 56, 317) und Indicopleusta (88, 373), daß sie erst nachträglich entfernt worden seien, wie Hug und Hilgenfeld wollten, 60 ist durchaus unannehmbar.

An Litteratur zum syrischen NT. sei noch angeführt:

The New Testament; or the book of the holy gospel of Our Lord and Our God Jesus Messiah: a literal translation from the Peshito Version by James Murdock, New-York 1851, sixth ed. 1893; T. B. Etheridge, Horae Aramaicae.... with a translation of the Gospel according to St. Matthew and of the epistle to the Hebrews from the ancient Peshito Syriac, London 1843 12°; derselbe: Acts the apostolical; With the remaining epistles and the book of revelation; Translated from the Peshito and a later Syriac text with prolegomena and indices, London 1849; J. D. Michaelis, curae in vers. syr. Act. Apost. cum consecrariis criticis de indole, cognationibus et usu versionis Syraeae tabularum Novi Foederis, Göttingen 1755, 4°; C. L. C. Schlein, Syrus Epistolae

ad Ephesios interpres, in causa critica denuo examinatus, Erlangen 1835; J. S. Hall, the syriac Apocalypse in Journal of the Soc. of Bibl. Lit. and Exeg. 1882, June & Dec. 184/151.

Über das reiche Handschriftenmaterial, das einem künftigen Herausgeber der syr. Bibel, zumal des *N.Ls.* zur Verfügung steht, belehren die Kataloge von London, Paris Oxford, Florenz, Rom. Für das *N.L.* s. *William und Gregory* 3, 828 ff., und vgl. die nachstehende Literatur.

Saffimiles; J. S. Abler, *Nⁱ Tⁱ vers. syriacae* 1789; *Stanchini, Evangeliarium quadruplex*, T. 1, vol. II ante p. DXLI; das illustrierte *W.* im *Florenzer Katalog*; *Facsimiles of Orient. MSS* (London) pl. 39 (*AT.* 464) 52 (*Paltimpfjet*), 66 (*NT.* 768*)¹⁰ von Gureton's MS bei Kenyon *Plate XV*; ebenda *Pl. VII* die Londoner Handschrift von 464. Collationen: J. S. Abler, *Nⁱ Tⁱ versiones syriacae Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Denuo examinatae et ad fidem codicum mss. bibliothecarum Vaticanae, Angelicae, Assemanianae, Mediceae, Regiae aliarumque novis observationibus atque tabulis aere incisus illustratae*, Hafniae 1789, 4° (auch im *N.L.* von A. Birch 1788; noch nicht ersetzt, obwohl nicht genau genug); Bruns, *Eine Collation des codex Guelpherbytanus des Matthäusevangeliums*, *Repertorium* 15 (1782) 163 ff. [*Fortsetzung* (sicht nicht erschienen)]; *Outbir, Notae criticae in NT. Syr.*, quibus praecipua variae punctationis exempla aliaque variantes lectiones . . . inter se conferuntur, Hamburg 1667 (hinter seinem *syr. N.L.*); J. S. Hall, *discovery of a Syriac MS of the NT.*, *The Academy*, 18. Aug. 1877, col. 170, *Amer. Or. Soc. Proceedings*, Oct. 1877, XVII—XIX; derselbe, *Notes on the Beirüt Syriac codex*, *Journal of the Society of Biblical Literature & Exegesis* 1882, June & Dec. p. 3—26; R. Jones, *textus sacrorum evangeliorum versionis simplicis syr. collatus cum duobus codd. mss. bibl. Bodleianae et cum cod. ms. commentarii Barhebraei*, Oxon. 1805, 4°, 3 tabb.;²⁶ G. D. Kypkii, *recensio cod. ms. Syro-Arabici, Regiom.* 1746; *cod. Coloniensis* von Land in *Leiden* wieder aufgefunden und beschrieben in *catalog cod. orr. bibl. acad. Lugd. Bat. V*, 64 nr. *MMCCXLIV*, cod. 1198; Ueber die *biblia regia* und den dabei fürs *Syr. N.L.* benutzten *Codex* s. de Gids, Aug. 1880, 238 vlg.; *See, Remarks on the collation of Syriac MSS in „the Classical Journal“* for March & June 1821, Vol. XXIII, 245/9,³⁰ deutsch in *Winer's kritischem Journal* I, 2, 249; J. S. Hall, on a ms. of the *Peshitto NT.* with the tradition of the Apostles. *Am. Or. Soc. Proc.* XIV. Ctt. 1888. 59—85; J. S. Hall, on a ms. of the *Peshitto Four Gospels*. *ibid.* 51—59; J. S. Hall, a *Syriac apostolos ms.* in the Library of the A. B. C. F. M. at Boston. *Journ. of the Soc. of Bibl. Lit. and Exeg.* June & Dec. 1888, 1—13. In *Hartford theological college* 4 Frag-³⁵mente von *lectionariis AO Soc. XIV*, p. LXIX. — John Gwynn, *On a Syriac MS in the Collection of Archbishop Ussher*. *Transact. of the R. Ir. Academy*. Vol. 27, p. 269—316 (in *Trinit. Libr.* = *Antilegomena*); John Gwynn, *On a Syriac ms. of the NT. belonging to the Earl of Crawford and Balcarres and on an unedited version of the Apocalypse therein contained*. *ibid.* Vol. XXX Part X. *Dubl.* 1893. 347—418⁴⁰ *Plate XXI*.

Nach und neben der Kirchenbibel entstanden bei den Syrern noch eine ganze Reihe Übersetzungen.

1. Das griechische *N.L.* übersetzte Paul von Tella im Auftrag des monophysitischen Patriarchen Athanasius in den Jahren 616/7 so wörtlich als möglich ins Syrische, und da er als Grundlage eine Kopie der Hexapla des Origenes benutzte, seine Arbeit auch in sehr alten Hdbf. überliefert ist, verdanken wir ihm eines der wichtigsten Hilfsmittel für die Herstellung des origenistischnen Septuagintatextes.

Nach einer Hdbf., welche zweifellos der erste Band des jetzt in Mailand aufbewahrten Codex war, bearbeitete Andreas Du Maes (Masius) das Buch *Iosua: Iosuae imperatoris historia illustrata atq. explicata*. *Antwerpiae, Plantin* 1574 fol. (neuer Titel: 1609). Über den Inhalt der seither leider verschollenen Hdbf. s. jetzt *Rahfs* in *Lagarde's Bibliotheca Syriaca*. Sie enthielt von *Dt* 15, 7 ab *Ios*, *Ki* (wahrscheinlich *Ruth*) *Ag a—d*, 1. 2 *Chr*, *Est*, *Esth*, *Zub*, *Iob* bis 7, 11. Der in die *Ambrosiana* gerettete Zwillingsband, der *Ps*, *Job*, *Pr*, *Eccl*, *Cant*, *Sap*, *Eccli*,⁵⁵ *XII*. *Proph*, *Ier*, *Ba*, *Iyreni*, *Epist. Ier*, *Da*, *Suf*, *Bel* et *Draco*, *Ez* u. *Ies* enthält, ist nach den verschiedensten Anläufen 1874 als *Tom. VII* der *Monumenta sacra et profana ex codd. praesertim bibliothecae Ambrosianae* von *Ceriani* photographisch vervielfältigt worden. Alles übrige, was in 6 *Handschr.* des britischen Museums und einer *Pariser* von dieser Übersetzung erhalten ist und zum Teil schon von *Mitteldorff*, *Scat Rördam*, *Ceriani* und *Lagarde* herausgegeben war, hat der letztere in mustergiltiger Weise im ersten Teil seiner *Bibliotheca syriaca* vereinigt (*Veteris Testamenti Graeci in sermonem Syriacum versi fragmenta octo* bis Seite 256:

Stüde von Gen, Ex, Nu, Ri, *γ. δ. Regn.*). Sein Schüler Kahlfs hat dazu aus dem Peculium des Mafius und dessen in der Amsterdamer Ausgabe der Critici sacri aufgenommenen Bemerkungen zu Dt 17—34 gesammelt, was sich daraus über die verschollene Hds. gewinnen ließ, und die Herausgabe des Wertes vollendet. Über die früheren Veröffentlichungen s. die Nummern 115—126 meiner litteratura syriaca. Welcher Gewinn aus dieser Übersetzung für das griechische A. zu ziehen ist, hat Field im Otium Norvicense [1] sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis (Oxonii 1864, 4^o) und in seiner Bearbeitung der Hexapla 1875 gezeigt. Vgl. noch Lagarde, Mitteilungen 4 (1891) 205—208 die Stichiometrie der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung des alten Testaments. Über die Übersetzung des Pentateuchs und der Weisheit ins Arabische durch Häreth ben Senân s. S. 94, 35. Daß der Paul, dem eine der syr. Übersetzungen der pericope de adultera zugewiesen wird, eben der von Tella sein werde, vgl. Gwynn, Syr. MS of Archbish. Ussher p. 21.

2. In den Jahren 704 und 705 veranstaltete Jacob von Edessa (PNE 6, 446 geb. 633) eine sorgfältige Revision der syrischen Übersetzung des A. s auf Grund der Septuaginta und mit Beziehung der anderen griechischen Uebersetzungsfragmente. Erhalten ist in Paris lüdenhaft Pentateuch und Daniel, in London 1 Sa bis 1 Ag 2, 11 und Stüde aus Jesaja; s. Eichhorn, Allg. Bibl. 2, 270; 8, 571: de Saq, Notice d'un manuscrit Syriaque du Pent. etc., wiederholt in Notices et extraits 4, 648—668; Reuß in der AÜ 1846 Nr. 204; Rumphausen ThStR 1869, 753; Ceriani, in Mon. sacra et profana V, 1, 1 und Le edizioni e i Manoscritti.

3. Schon vor ihnen hat nach den Angaben des Barhebraüs (chron. eccl. ed. Abbeoos et Lamy 2, 89—91), Ebedjesu (BO III, 1, p. 75. 407) und Amru ben Mattai (BO 2, 412) der nestorianische Patriarch Mar Abbas († 552 ein sehr bedeutender Mann, mit den wechselfollsten Schicksalen) das Alte und das Neue Testament aus dem Griechischen „übersetzt und erklärt“. Der doppelte Ausdruck פסוק u. פסוקים erlaubt wohl nicht, nur an eine Erklärung zu denken; doch ist uns keine Spur dieser Übersetzung erhalten.

4. Die dem Abt Simeon zugeschriebene Psalmenübersetzung wird wohl nur eine Übersetzung der athanasianischen epistola ad Marcellum gewesen sein, die sich auch im cod. syro-hexapl. Ambr. vor dem Psalter findet (BO 2, 83; Ceriant, monum. 5, 1, p. 5, vgl. dazu Mosè di Aghel e Simeone Abbate. Note 2 del Ignazio Guidi, Rendiconti della R. Acad. dei Lincei. Sedute del 16 maggio e 20 giugno 1886, Roma 32 pp. 397—416. 545—557).

5. Derselbe Moses (BO 2, 81) erwähnt eine Übersetzung der Psalmen von Polycarp dem Uebersetzer des A. s, und da in der ambros. Hexaplahds. zu Jes 7, 9 eine anonyme Übersetzung angeführt ist, die nicht die Salobs von Edessa sein kann, vermutet Ceriani a. a. O. p. 5, daß sie von Polycarp sein könnte.

6. Wer die Susanna (in Waltons Polvgl. Bd 4) nach Theodotion frei übersetzt hat, wissen wir nicht; auch Fields Frage quis sit o Συνοδος (Hex. I, p. LXXVII bis LXXXII), den Kirchenväter von Melito ab (zu Gen 22, 13, falls der Name sicher ist) c. 90mal zu verschiedenen Büchern des A. s citieren, wartet noch immer auf definitive Entscheidung. Zu den von Field aufgezählten Vätern (Didymus, Diodor, Euseb.) füge noch Basilus, der zu Gen 1, 2 wenn nicht die Übersetzung, so doch die Erklärung, eines Συνοδος arduos beibringt.

Wichtiger ist die syrisch-palästinische Übersetzung des A. und A. s, doch soll diese wegen ihres abweichenden Dialekts erst nach den übrigen syrischen Übersetzungen des A. s besprochen werden. Diese sind

1. die unter dem Namen des Philoxenus von Mabug bekannte und 2. die des Thomas von Charrel.

Wieder durch Moses von Aghel wissen wir, daß der Landbischof Polycarp für Kenaita (Philoxenus) von 488—518 Bischof von Mabug das A. und den Psalter ins Syrische übersetzte. Dies bestätigten eine Reihe von Handschriften, die uns weiter belehren, daß dies im Jahr 819 Alexanders d. h. 508 geschehen sei und daß diese Arbeit von dem armen Thomas im Jahr 927 nach Alexander (= 616) Indiction 4 in Alexandrien im Kloster der Antonianer (beim *evator*, neunten Meilenstein?) unter großer Sorgfalt mit 2 bezw. 3 genauen griechischen Handschriften verglichen worden sei. Erst seit dem Jahr 1730, als zwei Handschriften dieser Klasse nach England kamen, hat diese Arbeit die Aufmerksamkeit auf sich gezogen; es dauerte aber bis 1803, bis ihr Text

(vom Schluß des Hebräerbriefs und der in dieser Übersetzung bisher fehlenden Apokalypse abgesehen) vollständig vorlag (über die Ausgabe s. Gregory 3, S. 823; Nestle, Lit. Syr. n. 98—101. 110—114^b). Aus der Handschrift, die einst Julius Wohl besaß (jetzt Camb. Add. Or. 1700) und die durch die syrische Übersetzung der Clemensbriefe bekannt ist, konnte Bensly das im Hebr. Brief bisher fehlende Stück 11, 28 bis 13, 28, ergänzen. H. Deane, der eine neue Ausgabe vorbereitete, untersuchte allein in England 15 hierhergehörige Hdsf. (s. die Liste bei Scrivener², 2, 29). Die Übersetzung ist die buchstäblichste, die vom *NT*. wohl je in eine Sprache gemacht wurde, daher für die Textkritik äußerst bequem und doppelt wichtig, da die von Thomas 616 in Alexandrien verglichenen Hdsf. die nächsten Verwandten des codex D sind. Schon darum wäre eine neue Ausgabe sehr erwünscht, sodann wegen der Frage, ob wir nicht noch die ursprüngliche Arbeit des Polytarp vom Jahr 508 von der späteren Revision durch Thomas von 616 unterscheiden können. Bernstein glaubte die erstere für das Johannes-Ev. in einer römischen Handschrift erhalten, die er 1853 bei seiner Ausgabe benutzte (s. Bernstein, commentatio 1837, das heilige Ev. des Johannes syrisch 1853, comment. ed. 2. 1854. *ZdmG* 10, 628). J. H. Hall ist geneigt die ursprüngliche Arbeit Polytars für die Evangelien in dem Beiruter Mss. einer pre-Harclensian version zu finden, das er 1884 beschrieb (s. o.), für die Antilegomena-Briefe in Pcodex Text von 1630 (s. Hall, William MS 1886); Gwynn hat letzteres so gut wie bewiesen und hat zugleich in der Bibliothek des Earl of Crawford and Balcarres eine Hdsf. gefunden, die darin einzig ist, daß sie nicht bloß das ganze *NT*. syrisch enthält, auch die Apokalypse, sondern daß sie von dieser eine bis jetzt unbekannte Version erhalten hat, und zwar hinter den Ev. vor der *AG*, die offenbar auch zur Arbeit des Polytarp gehört. In prächtigster Ausstattung mit gründlichsten Untersuchungen ist dieser Text als erster syrischer Druck der Dubliner Universitätspresse soeben erschienen: *The Apocalypse of St. John, in a Syriac version hitherto unknown; edited, (from a ms. in the library of the Earl of Crawford and Balcarres), with critical notes on the Syriac text, and an annotated reconstruction of the underlying Greek Text; by John Gwynn, DD. To which is prefixed an introductory dissertation on the Syriac Versions of the Apocalypse, by the Editor. Dublin 1897. 4°.*

Nur noch eine syrische Übersetzung ist zu nennen, die sogenannte hierosolymitanische oder palästinische, die zuletzt in Europa bekannt wurde durch den cod. vat. 11 (später 19), den Steph. Eudodius und Jos. Simonius Assemani 1758 im Katalog der Vaticana I, 2, 70—103 beschrieben, am genauesten J. G. Chr. Adler in seinen *Novi Testamenti Versiones Syriacae Simplex Philoxeniana et Hierosolymitana* 35 behandelte (Hafniae 1789 S. 135—202), Graf Miniscalchi-Trizzio herausgab (im *Evangeliarium Hierosolymitanum Veronae* 1861/64, 2 Bde), mit dessen getreuer Wiederholung Lagarde seine Lebensarbeit abschloß (*Bibliotheca syriaca* 247—402). Über den Dialekt s. Nöldeke *ZdmG* 22, 443 und Dalman (oben S. 103, 45); ein arg überhaftetes *Idioticon* des christlich-palästinischen Aramaeisch gab Fr. Schwally heraus (Gießen 1893, G. Hoffmann *ZdmG* 1894, 361); über das itagogische Interesse dieses Textes handelte Zahn (*Forschungen* 1, 329—350); Lagarde (*Mitt.* 1, 111—120; 4, 328—336. 340 f.). Was Lagarde aus ihm zu machen hoffte, s. in den Erinnerungen von Anna de Lagarde S. 112 ff. Lagarde hat angenommen, daß das Evangeliar nicht von einem andern abgeschrieben, sondern aus einer vollständigen Übersetzung der Evangelien ausgezogen wurde. Seither sind nicht bloß 2 weitere Hdsf. dieses Lektionars, sondern eine ganze Reihe von Stücken gefunden worden, die zeigen, daß neben einer anderweitigen kirchlichen Litteratur einst das ganze *N.* und *NT.* in diesem Dialekte vorhanden gewesen sein wird.

Das bis 1875 Erreichbare veröffentlichte Land in Bd IV seiner *Anecdota Syriaca* (Lugd. Bat. 4°) nämlich Stücke aus Dt, Ps, Hi, Eov, *AG* (*ThLZ* 1876, 26); 1890 belamen wir durch Harris einige Stücke des Galaterbriefs, 1894 durch William Ru 4, 46 f. 49—5, 2. 3. 4. 6—8; *Rol* 4, 12—18; 1 *Th* 1, 1—3. 4, 3—15; 2 *Ti* 1, 10—2, 7; *Tit* 1, 11—2, 8. 1896 durch Gwilliam und Stenning *Ex* 28, 1—12^a, *Sap* 9, 8^b—10, 2, durch Stenning 3 *Rg* 2, 10^b—15^a 9, 4. 5^a, durch Bur- 55 *titt* *Hi* 12, 3^b—12, durch G. Margoliouth *Gen* 2, 4—19; 2 *Rg* 2, 19—22; *Am* 9, 5—19; *AG* 16, 16—34, s. die Liturgy of the Nile in the *Journal* of the R. Asiatic Society of Great Britain & Ireland. Okt. 1896. 677—731. Das oben S. 168, 57 angefündigte Lektionarium enthält, soweit gedruckt, Stücke aus *Gen*, *Ex*, *Nu*, *Dt*, *Jes*, *Joel*, *Sach*, *Hi*, *Pf*, *Pr*, *Rö*, 2 *Ro*, *Eph*, *Phil*, *Rol*, 1 *Thess*, *Hbr*. — 60

Zaffimiles der Sinaihsf. f. *Studia Sinaitica* No. I, Pl. 4—6; von Dr. Gröte in der arab. Zeitschrift *el muqtattaf* 1. März 1894. Über die wenigen Ortschaften Palästinas, in denen noch Aramäisch gesprochen wird, f. zuletzt Mrs. Gibson, *An Aramaic Village in the Antilibanon. The monthly Messenger and Gospel in China* March 1896, p. 63—65.

Im Zusammenhang mit den Bibelübersetzungen müßten noch die Lektionarien besprochen werden; leider ist denselben bis jetzt nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden; doch siehe Gregory III, J. S. Hall, *Journ. of the Am. Or. Soc.* XI, 2, 1885; Scrivener¹ II, 413.

- 10 Die *Versio montana* oder *Karkaphensis* der Syrer, die in älteren biblischen Einleitungen figurirte, ist keine Übersetzung, sondern eine Art syrischer Massora zum A. und N. T., über die zuerst J. P. Marin (*Tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens. Journ. As.* 1870), volles Licht verbreitete, f. Wright, *Syr. Lit.* p. 20—25. Auch dies zeigt, welchen Eifer die syrische Kirche der Bibel zuwandte.
- 15 Eine ganze Reihe Völker haben durch die Syrer die Schrift, Alphabet und hl. Schrift, empfangen; von den syrischen Bibelhandschriften unserer Bibliotheken stammen die einen aus Aegypten, andere aus Malabar, einzelne aus China. (Unbekannt ist, in welcher Sprache das halbverbrannte Evangelienbuch geschrieben war, ob syrisch, griechisch oder arabisch, das bei der Christenverfolgung in Negran c. 520 zum König von Aethiopien
- 20 geflüchtet und von diesem an den Kaiser nach Konstantinopel geschickt wird, *Nöldete, Geschichte der Perfer und Araber* 1879, S. 188. Über die Möglichkeit, daß auch nach Aethiopien die Bibelübersetzung durch syrischen Einfluß kam, f. A. äthiop. Bibelübers. oben S. 89, 20).

Ev. Reste.

24. Die Bibelübersetzungen im Dienste der Mission.

- 25 *Litteratur*: *The Bible of every Land. London Bagster, c. 1851.* 4^o (Mit vielen Illustr.); *Reports of the British & Foreign Bible Society. Volume the first of the years 1805, to 1810, inclusive. Reprinted from the Original Reports. Vol. II for 1811, 12 & 13 (reprinted) etc. bis The Ninety-second Report 1896.* [Die Berichte der nordamerikanischen Bibelgesellschaft sind dem Unterzeichneten unzugänglich]; *Nob. Reed Cust. Language as*
- 30 *illustrated by Bible-Translation, London 1896*; ders., *Remarks on the Geographical Distribution of Bible-Translations 1888. Three Lists of Bible Translations London 1890*; E. Wallroth, *Was hat die gegenwärtige Mission für die Sprachwissenschaft geleistet? I. Die Bibelübersetzungen seitens der Missionare*; in *Warners Allgemeiner Missionszeitschrift* 18. 1891. S. 321—339. 387—400. 449—465. 509—526. (II. Die andern sprachwissenschaftlichen
- 35 *Arbeiten der Missionare* 20. 1893. 26. 74. 117. 222. 408). *Katalog der Bibliothek d. b. u. I.* S. 197—207.

- Schon Chrysostomus und Theodoret rühmen, daß es fast keine Sprache gebe, in welche die hebräische Schrift nicht übersetzt worden sei; doch blieben die Bestrebungen in der alten Kirche und im Mittelalter in dieser Richtung vereinzelt. Erst mit dem
- 40 Aufkommen des Pietismus und der Gründung der Missions- und Bibelgesellschaften vor 90—100 Jahren nimmt die Thätigkeit auf diesem Gebiet einen Umfang an, der nicht einmal den Versuch einer skizzirenden Übersicht an dieser Stelle erlaubt; es muß auf die oben genannten Quellen verwiesen werden. Die sehr fleißige Arbeit von Wallroth berechnet die Zahl der Sprachen, in denen bis 1892 Übersetzungen der Bibel und
- 45 einzelner Teile verbreitet wurden, auf 306, in Bilderschrift (China), Silbenschrift (Nordamerika und Japan) und 36 Alphabeten (Afrika c. 75 Sprachen, Oceanien 42, Aien 146, Amerika 43). Cust rechnete 1890 für diese 4 Welttheile 257, für Europa 80, zusammen 337 in 38 Alphabeten. In ihrem ersten Jahresbericht bringt die Londoner Bibelgesellschaft einen Bericht von Prof. Drüd in Stuttgart über die damals berühmteste
- 50 von Herzog Karl erworbene Loxdsche Bibelammlung, in welchem er die Zahl der in ihr vertretenen Sprachen auf 41 berechnet; die Liste der Bibeln, welche die englische Gesellschaft in ihrem ersten Jahr erwarb oder geschenkt erhielt, umfaßt schon 45 Sprachen von Arabisch, Armenisch bis Türkisch und Welsh und der Index im ersten Band ihrer
- 55 *Reports* (volume the first for the years 1805 to 1810 Reprinted from the Original Reports) nennt 35 Sprachen, in welchen die Gesellschaft translations and new editions besorgte; 1813 im Index des zweiten Bandes sind es 54. In den statistischen Übersichten ist (bis 1862) die Zahl der Sprachen, in denen vor Gründung der Gesellschaft Bibeln oder deren Teile vorhanden waren, auf 50, in den Berichten von 1862 ab auf 52 angenommen, von 71 ab begnügte sich der Bericht mit der Angabe, daß
- 60 mehr als vier Fünftel seit 1804 neu hinzugekommen seien. Der neueste, 92. Jahres-

bericht (1896. XLIV. 300. 172. 164 Seiten) giebt S. 141—154 als Ergebnis der Historical table of Languages folgendes:

unmittelbar von der engl. Gesellschaft			mittelbar	im ganzen	
268			65	333	
Zur Vergleichung mögen einige Zahlen aus früheren Jahren beigelegt werden			in different characters	neue	
direkt	indirekt	zusammen			
1859	107	50	157	187	137
1866	129	44	169	209	157
1876	158	53	211	297	mehr als 4
1886	213	64	277	364	

1887 wurden aus der Liste 6 entfernt, which did not represent distinct languages, ebenso 1888 24 Übersetzungen prepared by other societies, ähnlich noch 1890 (Nr. 284 Moskito) 1891 (Slave = Tinne) 1892 (Lappisch = Schwedisch-Lappisch), 1895 wurden auch die verschiedenen Revisionen gezählt und so die Zahl 403 erreicht; darf man annehmen, daß die jetzige Berechnung richtig ist, so müßten im folgenden 333 Sprachen namhaft gemacht werden, in denen es jetzt Bibeln und deren Teile giebt. In den letzten 5 Jahren 1892—96 kamen allein 42 (13 + 9 + 6 + 7 + 7) neu hinzu, mehr als je. Der Bibellatalog des Britischen Museums zählt 1892 nach den hebräischen, griechischen, mehrsprachlichen, lateinischen und englischen Bibeln nur 97 Sprachen auf, von Ultra und Amharisch bis Welsh und Yoruba, in welchen im genannten Jahr complete Bibles im Britischen Museum vorhanden waren. Unter diesen complete Bibles sind übrigens Ausgaben genug, die nur auf dem Titel sich als Ausgaben der ganzen Bibel ausgeben, z. B. gleich die Guipuztoa-Bastische des Prinzen Lucian Bonaparte, die nie über S. 127 d. h. die drei ersten Bücher der Bibel hinauskam. Das kleine Schriftchen der Londoner Bibelgesellschaft the Gospel in many languages, 25 das Proben ihrer Ausgaben enthält (Zo 3, 16), gab 1875 133 Sprachproben, 1878 215, 1889: 296, 1895: 320, 1896: 333 (letzte deutsche Ausgabe von 1890 mit 296 Proben). Es ist hier nicht möglich auch nur die verdienstlichsten Arbeiter aus alter und neuer Zeit aufzuzählen: Carey, Christaller, v. Dyd, Gutzlaff, Martyn, Benj. Schulze, Ziegenbalg; es sei auf Wallroth verwiesen. Auch die katholische Mission hat sich zumal in neuester Zeit auf diesem Gebiet angestrengt, die Jesuiten in Beirut, die Dominitaner in Mosul, die Mission in Uganda. Für die Judenmission hat Frz. Delišák mit hingebender Liebe das N. ins Hebräische übersezt (vgl. seinen Bericht im Freund Israels V, 6. 1878 und J. oben S. 103, 10), neben ihm Salfinson = Ginsburg (S. 103, 19). Selbst für die Blinden giebt es z. B. eine Ausgabe paulinischer Briefe arabisch in erhabener Schrift. Das Neueste aus Deutschland ist Miango ma bwam ka ponda Mateo: Das Evangelium nach Matthäus in der Duala-Sprache (Kamerun). Neu übersezt nach dem Griechischen [von E. Schuler]. Stuttgart. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1896 (80 S., ebenso Zo 64 S., geb. je 20 Pf., beide in einem Band Mateo na Yohane 30 Pf.). Die Hingebung, die in diesen Arbeiten liegt, soll nicht verkannt werden; aber auch derjenige, der von den Einseitigkeiten absehen kann, die namentlich in England sich mit diesem Werk verbinden (Festhalten am textus receptus, bezw. der Authorized version, Ausschluß der Apokryphen, trinitarische Bibelgesellschaft u. s. w.) wird diese Massenproduktion nicht als lauter Siege echten Christentums betrachten können. Cb. Rette. 45

Bibelwerke. Litteratur: G. W. Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers von 1517—1581, 2. Ausgabe 1791; G. Th. Strobel, Nachrich von dem Leben u. den Schriften Veit Dietrichs, Altdorf u. Nürnberg 1772; Joh. Adam Wäz, Geschichtsk-litterarischer Ueberblick über Luthers . . . Dolmetschung der Schrift, u. über die Dolmetschungen seiner Zeitgenossen, Nürnberg u. Altdorf 1824; Wundel, Die Berleburger Bibel in Monatsjhr. für die ev. Kirche in Rheinland u. Westfalen 1851, S. 1 ff., 59 ff.; Max Wöbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein-westfäl. ev. Kirche Bd II u. III 1860 ff.; A. Beck, Ernst der Fromme, Weimar 1865, 2 Tle.; W. Böhne, Die pädagogischen Bestrebungen Herzog Ernst des Fr. von Gotha, Gotha 1888; C. Römer, Kirchl. Geschichte Württembergs 2. Aufl., Stuttgart 1865; H. Hepp, Geschichte der quietist. Mhitt, Berlin 1875; Hochhuth, H. Görche und die philadelph. Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876; A. Mitsch, Gesch. des Pietismus, Bonn I 1880, II 1884; G. Frank, Die Wertheimer Bibelübersetzung vor d. Reichssofrat in Wien, in Brieger JfhrG 1891, Bd XII, 2.

Durch die Reformation war die Bibel Gemeingut des Volks geworden, nicht nur das Gebets- und Andachtsbuch, sondern auch das Lesebuch und Hausbuch, ja die ganze

geistige Welt des Volks, aus der die Jugend ihre Nahrung und das Alter seine Kraft und seinen Trost schöpfte in der Not des Tages. Bekannt ist das Wort des Cochlæus über die Verbreitung der Bibel im Volke: Mirum in modum multiplicabatur per chalcographos novum testamentum Lutheri, ut etiam sutores et mulieres et quilibet idiotæ, qui teutonicas literas uticunque didicerant novum illud testamentum tanquam fontem omnis veritatis avidissime legerent, quicumque Lutherani erant, illudque sæpe legendo memoriae commendarent, in sinu illum portantes codicem etc. Je mehr aber die Bibel Luthers als der Inbegriff aller religiösen und sittlichen Wahrheit gewürdigt und als das tägliche Lesebuch des Volks gebraucht wurde, desto fühlbarer wurde das Bedürfnis, sie durch erklärende und erbauliche Anmerkungen für die Erkenntnis und Andacht des Volks fruchtbar zu machen. Schon 1531—1533 hatte Luther als besondere Schrift die „Summarien über die Psalmen“ herausgegeben, die von Bugenhagen in die niederländische Bibel (Lübeck 1534 Fol.) aufgenommen wurden. In der hochdeutschen Bibel finden sich „Summarien und kurzer Inhalt aller Capitel“ zuerst am Schluß des Ausguburger Nachdrucks der Lutherbibel von Heinrich Stegner, 1535 Fol. und seitdem in anderen Ausgaben. Aber eigentliche Erklärungen kamen erst nach Luthers Tode, zunächst als Randglossen und Scholien, in die Bibel (Biblia . . . Hans Lufft, Wittenberg M. D. L.). 1551 erscheinen diese Randglossen zum ersten Male und zwar mit kleiner Schrift unter dem Text (Panzer 431). — Bisher war Hans Lufft der einzige Drucker der Wittenberger Bibel gewesen; er war alt geworden, vielleicht weigerte er sich auch große Veränderungen vorzunehmen. Daher wandten sich die Wittenberger Verleger an die Druckerei von Hans Krafft, und nun erschien „Biblia, das ist die ganze heilige Schrift. Deusch. Doct. Mart. Luth. cum Gratia et Privilegio. Wittenberg. Gedruckt durch Hans Krafft MDLXXII fol.“ — In dieser Ausgabe finden sich zuerst die ausführlichen Summarien Veit Dietrichs in den Text eingefügt. Veit Dietrich „in S. Sebalds Kirchen zu Nürnberg Prediger“ hatte diese Summarien bereits 1541 über das AT., 1544 über das NT. herausgegeben unter dem Titel: „Summaria . . . darinn auffs kürzste angezeigt wird, was am nötigsten und nützlichsten ist, dem jungen voll und gemeinem Man, aus allen Capiteln zu wissen und zu lernen, Darnach sie ihr leben richten, und solcher seiner Lehre zu ihrer Seelenheiligkeit brauchen können.“ Wittenberg; durch Hans Frischmuth. 4°. Vielfach gedruckt waren diese Summarien mancherorts das eigentliche Lesebuch in den Schulen (Strobel, Nachricht von dem Leben und den Schriften Veit Dietrichs, Altdorf u. Nürnberg 1772 S. 72). — Seit diese Summarien in die Bibel aufgenommen waren, wird jedem Capitel eine kurze Inhaltangabe mit Hervorhebung dessen, „was hie sonderlich zu merken“ vorangestellt und anmerkungsweise in den Text die nötige Wort- und Sachklärung eingeschaltet, auch durch „non legantur“ oder dgl. deutlich gemacht, was als für die Andacht weniger geeignet bei dem häuslichen Lesen etwa überschlagen werden mag. Um die Bibel dann noch mehr für die Hausandacht zuzurichten, wurden endlich noch die Vorreden und Schlußgebete Francisci Bierlings hinzugefügt. An die Stelle der Dietrichschen Summarien traten später in anderen Ausgaben die Summarien Sutters u. a.

Dennoch wäre es ein Irrtum zu meinen, daß die Reformation bereits die Bibel in jedes Haus gebracht hatte. Noch gab es keine billigen Handausgaben. v. Zeschwitz Katedr. II, 2. 1. S. 207 ff. hat gezeigt, daß während des Reformationsjahrhunderts außer vielleicht in den Württembergischen Klosterschulen selbst das neue Testament noch nicht in den Händen der Kinder gewesen ist. Noch war die Bibel nur das Hausbuch für die Erwachsenen, aber als solches war sie allerdings durch das ganze Volk verbreitet. Durch die furchtbaren Verwüstungen des 30 jährigen Krieges waren die Lutherbibeln mit den Summarien selten geworden. Deshalb veranstaltete Herzog Ernst der Fromme von Sachsen-Weimar († 1675) die Herausgabe der berühmten „Ernestinischen Bibel“. Evenius († 1639), der Kirchen- und Schulrat, entwarf mit dem Hofprediger Brunckhorst († 1664) den genauen Plan, Herzog Ernst selbst aber stellte die Grundzüge fest, nach denen sie ausgearbeitet werden sollte. Nahezu 30 bedeutende Theologen, darunter Joh. Gerhard und Salomon Glassius wurden zur Ausarbeitung herangezogen. Nach des Herzogs Worten sollten sie „die heilige Schrift also glossieren und auslegen, daß in derselben aller schweren unbefannten und dunklen Wörter Verstand jedermännlich alsbalden in Lesung des Textes dadurch bekannt gemacht werde und also zur Erbauung des Christenthums dienlich sein möchte.“ Der Text sollte die Luthersche Übersetzung ohne Änderungen geben. Professor Spindler in Koburg lieferte die Bilder und Karten

dazu. Jede Gemeinde sollte ein Exemplar derselben besitzen, arme Gemeinden erhielten sie vom Herzoge ganz oder teilweise geschenkt. 1636 wurde das Werk in Angriff genommen, 1640 erschien es unter dem umständlichen Titel: „Biblia, die ganze heilige Schrift, Altes und Neues Testament. Teutsch. Doctor Martin Luther. auf gnädigste Verordnung des durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Ernst Herzogen zu Sachsen, Jülich, Cleve und Berg u. c. von etlichen reinen Theologen dem eigentlichen Wortverstande nach erklärt, dabey auch die sonst gewöhnlichen, jetzt aber von neuem mit Fleiß verbesserten biblischen Register, unter anderen zu befinden ein Bericht oder Vergleichung der Jüdischen u. biblischen Monden, Maß, Gewicht u. Münzen mit der Unfrigen; Sowol auch einer Beschreibung der Stadt Jerusalem und andern schönen Kupfer-Figuren von derselben Beschreibung. Welches alles dem Christlichen Leser zu mehrern Verstand der Schrift gute Anleitung geben kann. Ist auch zu End neben den Christlichen Haupt-Symbolis mit beggedruckt worden ein kurzer und nützlicher Bericht von der Augsbürgischen Confession, sammt den Artikeln der Confession selbst, wie sie in dem ersten Original, so im Jahre 1530 Kaiser Karl dem Fünften, überantwortet worden, begriffen sind.“ Nürnberg. Wolf Endter. Nach dem Ort, wo Herzog Ernst den Plan zu ihr faßte, heißt die Bibel die Weimariße oder auch Gothaiße, nach dem Ort ihrer Hauptbearbeiter die Jenaiße, nach dem Ort ihres Drucks die Nürnberger, nach den Bildern von 11 sächsischen Kurfürsten und Herzögen gewöhnlich die Kurfürsten-Bibel. Sie fand so großen Abfah, daß der Drucker bereits nach 8 Jahren selbst zugab, er habe sich mit diesem Buche „etwas Ehrliches erworben“. Der ursprüngliche Preis von 6 Thalern wurde aber später durch immer prächtigere Ausstattung und durch Vermehrung der Kupfertafeln allmählich so erhöht, daß dadurch die Verbreitung im Volk gehindert wurde. 1666 wurde sie ins Französische, 1673 ins Italienische übersezt, und in neuer Zeit noch zweimal, zuletzt 1880 ff. in St. Louis N. A. gedruckt. — Umgearbeitet, aber auch in dogmatischer Beziehung abgeschwächt wurde diese Ernestinische Bibel 1729 und 1730 durch den gewandten Tübinger Kirchenrechtslehrer und Kanzler Christoph Matthäus Pfaff († 1760 in Gießen), den Sohn des Professors Johann Christoph Pfaff, und seinen Schwager Johann Christian Klemm, und erschien als „Biblia oder die ganze heilige Schrift mit Summarien, Anmerkungen, Nutzenwendungen“, Tübingen 1730, Fol.; neu in 9 Bänden 8° in Speier 1767—78. — Es ist dies das sogen. Tübinger Bibelwerk. — Von demselben Geiste der Frömmigkeit und der landesväterlichen Treue gegen sein verwahrlostes Volk getragen, ließ Herzog Eberhard III. von Württemberg 1669 den Inhalt der hl. Schrift zusammenhängend klar und präzis zu paraphrasieren versuchen. Sie heißen „Summarien oder gründliche Auslegung über die ganze heilige Schrift A. und N. Testaments, wie auch über die Apocrypha, sammt nützlicher Unterweisung zu heilsamem Gebrauch im Glauben, Leben und Leiden.“ Ihre Verfasser sind besonders Joh. Jac. Hainlin († 1660), Jerem. Rebstod und Joh. Conr. Zeller († 1683). In neuer vermehrter Auflage wurde sie durch die Tübinger Theologen Joh. Wolfg. Jäger, Joh. Christoph Pfaff und Andr. Adam Hochstätter 1709 herausgegeben, „sowol zu öffentlicher Kirchenandacht in den Vesperlectionen, als auch für eines jeden christlichen Hausvaters besondere Hauskirche“, Leipzig, 6 Teile in 4°; und neuaufgelegt in Nürnberg 1859 ff. u. Gütersloh 1878 ff. Völlig umgearbeitet wurde das Werk nochmals im Jahre 1787 durch Magnus Friedr. Roos und Karl Heinrich Rieger u. a., büßte aber zugleich infolge des spezifisch württembergischen Standpunkts seiner Bearbeiter, die sämtlich aus Bengels Schule hervorgegangen waren, seine klare und objektive, kirchlich korrekte Darstellung ein. — Neben diesen württembergischen Summarien war in Süddeutschland besonders für die häusliche Andacht weit verbreitet die vom Hofprediger Joh. Reinhard Hedinger († 1704) verfaßte Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung „mit Einleitungen und erklärendem Anhang“ und die besondere Ausgabe des neuen Testaments mit fortlaufenden Anmerkungen von 1701. Letztere machte nicht nur durch ihre pietistischen Abweichungen von der Kirchenlehre, sondern noch durch mehr die kurzen, oft schneidenden Nutzenwendungen, in denen Hedinger die Sünden der Welt und die Gebrechen des geistlichen Standes rügte, großes Aufsehen. Sie gehört aber noch jetzt zu den gesuchtesten Schriftklärungen der württembergischen Pietisten (C. Römer a. a. D. S. 380).

Machte sich schon in dieser Hedingerischen Bibelklärung die neue Zeit der Mystik und des Pietismus fühlbar, so tritt das ganz unverhüllt in der sog. Marburger Bibel zu Tage. Sie erschien 1712 in 4° in Marburg unter dem Titel: Mystische und pro-

phetische Bibel, d. i. die ganze heil. Schrift N. u. N. aufs neue nach dem Grund verbessert, sammt Erklärungen der fürnehmsten Sinnbilder und Weissagungen sonderlich des Hohen Liedes Salomons und der Offenbarung Jesu Christi, sowie auch denen fürnehmsten Leren, bevoraus die sich in diese letzte Zeit schiden.“ Ihre Herausgeber waren Heint. Horche, Professor in Herborn und Inspektor Schæfer in Berleburg u. a. Die Erklärung der Sinnbilder und Weissagungen schließt sich besonders an Coccejus Föderaltheologie, die Erklärung des Hohen Liedes und der Offenbarung an die Madame Guyon an (vgl. S. Heppel a. a. O. S. 449. 497 und N. Ritschl, Gesch. d. Piet. I 497 ff., II 362 f.). Als Zweck des ganzen Werkes wird im Vorwort angegeben, „den Buchstaben des Gesetzes und der Historie durch Erklärung der äußern Schriftbilder nach dem Geist Christi auf den innern Menschen zu richten, darum sie auch eine mystische Bibel heißt, d. i. welche den verborgenen Kern aus der Schale des Buchstabens herausholt und dem Begierigen zu genießen fürlegt.“

Diese Marburger oder kleine mystische Bibel ist die Vorläuferin der 1726—1742 in 8 Foliobänden erschienenen Mystischen Berleburger Bibel. Ihr Titel ist: „Die Heilige Schrift Altes u. Neues Testaments, Nach dem Grund-Text aufs neue übersehen und übersezt: Nebst Einiger Erklärung des buchstäblichen Sinnes Wie auch der fürnehmsten Fürbildern und Weissagungen von Christo und seinem Reich und zugleich Einigen Lehren die auf den Zustand der Kirchen in unsern letzten Zeiten gerichtet sind; welchem allem noch untermängt Eine Erklärung die den innern Zustand des geistlichen Lebens, oder die Wege und Wirkungen Gottes in den Seelen zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit Ihm zu erkennen gibt. Gedruckt zu Berleburg Im Jahr unsers Erlösers und Ursprungs der heiligen Schrift Jesu Christi 1726.“ Die Übersetzung ist eine Berichtigung der Lutherischen mit Benutzung der englischen und französischen, die Anmerkungen sind im Sinne der philadelphischen Gemeinde verfaßt, und den bei dieser gebräuchlichen mystischen Schriften, vorzugsweise der Bibelklärung der Madame Guyon entlehnt. Ihr Verfasser und Leiter ist der von Strazburg vertriebene M. Joh. Heint. Haug († 1753) mit Unterstützung von Schæfer, Seebach, Eisler, und vorübergehend auch Edelmann; die Guyonschen Anmerkungen dagegen bearbeitete der Graf Casimir zu Sayn-Witzenstein-Berleburg. Einen Fortschritt im wirklichen Verständnis der Bibel hat die Arbeit nicht gebracht. Sie verfolgt nur Zwecke der Partei. Es wird die alte Einteilung des Schriftsinnes erneuert, der zuerst ein buchstäblicher, dann ein geistlich-moralischer, und zuletzt ein geheimer ist. Letzterer ist teils typisch-prophetisch, teils aber, und das ist das Wichtigste, typisch für die Seelenführung, welche durch ein Stadium der Reinigung und Erleuchtung, oder durch ein großes Läuterungsfeuer in den Prozeß der Verlierung oder Vernichtung führt; dann erst ist die wahre Wiebergeburt und Vereinigung der Seele mit Gott, oder die große Einkehr Gottes, das Werk seiner Wiederbringung in ihr vollendet. Die Grundlehre ist, daß der Mensch in diesem Leben den Willen Gottes vollkommen erfüllen kann und die Gerechtigkeith Christi wesentlich angeeignet werden muß. Aufs schärfste lehrt sich die Polemik gegen die Rechtfertigungslehre und die reformierte Erwählungslehre, gegen das Bekenntnis und dessen Ansehen in der Kirche, sowie gegen den geistlichen Stand, der daselbe wahrh. Mit jener Grundlehre hängt die Behauptung von Mittelzuständen im Jenseits und von der Wiederbringung aller Dinge, die Pflege chiliaistischer Hoffnungen und die Spiritualisierung der Sacramente und der Kirche zusammen. Das äußere Wort wird gegen das innere gering gestellt, obwohl dann wieder die strengste Inspiration auch der Solalzeichen und Accente behauptet ist. Aber auch andere mystische Lehren fehlen nicht, obwohl mit ihnen mehr zurückgehalten wird, so die Lehre von der ursprünglichen Menschheit in Gott (zu Prov. 8), von einer dreifachen Geburt Christi, von Adams ursprünglicher Geschlechtslosigkeit, überhaupt einer überaus hohen Stellung des Urmenschen. Der eigentliche Begriff der Sünde, besonders der Schuld und Strafe wird verleugnet und damit der Begriff der Veröhnung und Zurechnung. Die Veröhnung geht in eine Lebensgemeinschaft mit Gott über. Wir haben hier die Mystik eines Dippel, Peterfen u. s. w., aber ohne strenge Grenze, bis auf J. Böhme, ja bis auf Origenes zurückreichend, eine Sammlung und Verarbeitung verschiedener oft widerstreitender Meinungen von verschiedenen Verfassern, daher ungleich an Wert und in der Ausführung. Es ist nicht die Arbeit eines Mystikers, der seine Überzeugung wiedergibt, sondern einer propagandistischen Sekte mit praktischen Tendenzen, „das abschließende Dokument des mystischen Radikalismus und Indifferentismus (Ritschl a. a. O. I. 351 ff.).“ — Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, bei der Über-

setzung Gewaltthätigkeiten zu begegnen, wie der Wiedergabe von *ἀγοραὶ ἀμαρτιῶν* durch Wegnahme der Sündenfälle; vielmehr ist zu verwundern, daß dennoch im allgemeinen das Streben nach wörtllicher Genauigkeit vorherrscht, die besonders da schöne Früchte trägt, wo ein voller biblischer Begriff in der Sprache der Mystik das glückliche Organ findet. Aber die Wörtlichkeit wird zu geschmackloser Pedanterie, das Zurückgehen auf Wurzelbedeutungen zu Verunstaltung des Sinns. Das N. T. ist durch Unkenntnis der Sprache und ihrer ersten Anschauungen, besonders durch eine alles poetischen Sinnes bare Trivialität verdorben. Dennoch läßt sich der Erklärung ein gewisser erbaulicher Charakter nicht absprechen. Er liegt nicht bloß in der durchgehenden Anwendung jedes Schriftworts auf das Seelenleben, sondern auch in der Beziehung 10 aller Glaubenselemente auf den in das Centrum gestellten Begriff der Wiebegebur. Wenn aber zu einer wahrhaft erbaulichen Schrifterklärung gehört, daß dieselbe sich nur bemüht, in aller Einfachheit den wirklichen Schriftsinn in seiner Wahrheit selbst sprechen zu lassen und diesem bloß die Bahn zu bereiten, so ist die Berleburger Bibel von diesem Ideal sehr weit entfernt. Sie ist das Werk eines hochmütigen Seltengeistes, und so 15 breit in der Darstellung, daß die edlen Körner unter vieler Spreu müssen zusammengejucht werden. — Dem historischen Sinne hat sie auch durch ihre Zugaben zum 7. und 8. Bande vorgearbeitet; zum 7. Bande giebt sie 3 Spruchsammlungen: die Axtusprüche, die Nilusprüche, und den Prüffstein der Nachfolger Gottes von 1701; zum 8. Bande: Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie eine Anzahl neu- 20 testamentlicher Apokryphen und nachapostolischer Schriften (vgl. C. Weizsäcker PR² S. 312 f.).

In demselben Jahre 1726, in welchem die Berleburger Bibel erschien, kam auch unter Zinzendorfs Mitwirkung die Ebersdorfer Bibel heraus, unter dem Titel: „Die ganze göttliche heilige Schrift, Altes und Neues Testaments, nach der deutschen Ueber- 25 setzung D. Martin Luthers. Ebersdorf 1726. in 4.“ Sie hat wie die früheren Bibelwerke Parallelen und Summarien der Capitel. Auch sind Luthers Vorreden über das alte und neue Testament und über den Brief an die Römer beigefügt, desgleichen Joh. Arndts Informatorium biblicum und Johann Andreas Rothes „Verzeichnis von neuen Uebersetzungen der meisten Orter heiliger Schrift, welche in den Grundsprachen 30 mehreren Nachdruck haben.“ Die Summarien sind besonders zum neuen Testament ausführlicher als bisher üblich war. An der Abfassung hat zwar Zinzendorf mitgearbeitet, aber ihre eigentlichen Verfasser sind nach seinen eigenen Worten seine „damaligen Mitgehilfen“, besonders Joh. Andr. Rothe, der Pfarrer von Herrnhut (vgl. Spangenberg, Leben des Herrn Nic. Ludw. Grafen v. Zinzendorf, zu finden in den Brüdergemeinden, 35 ohne Jahr. 8 Bde in 8°, II. 373f., III. 398 ff.). Die Erläuterungen sind ganz im Zinzendorfschen Geiste geschrieben und haben die Freundschaft und Gegnerschaft gefunden, die der Herrnhuter Gemeinde überhaupt gezeigt wurde. —

Der Pietismus wurde abgelöst von der Aufklärung, die Gefühlsmystik von der platten Trivialität des gesunden Menschenverstandes. Auch die Aufklärung hat in ihrer Weise 40 mit der schalen Prosa des „Denkgläubens“ die Bibel zu erklären unternommen. Das ist die sog. „Wertheimer Bibel“, die einst Kirche und Staat erregte, jetzt aber nur noch kulturgeschichtliches Interesse verdient. Ihr Titel ist: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus, der erste Theil, worinnen die Gesetze der Israelen enthalten sind, nach einer freien Uebersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen 45 erläutert und bestätigt wird. Wertheim 1735 in 4.“ Es ist nur die Uebersetzung der 5 Bücher Moses. Die lange, ziemlich unklare Vorrede geht im wesentlichen darauf aus, die herrschende Vorstellung von dem göttlichen Ansehen der hl. Schrift als auf Vorurteilen und unwissenschaftlichen Anschauungen beruhend darzustellen und sie durch eine verständliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geschichtlichen Beweisen fußende 50 Darlegung des wahren Sinns und Inhalts neu und dauerhaft zu begründen. Mittelft einer freien, dem Geist und der Sprache unserer Zeit angepaßten, im Grunde aber treuen Uebersetzung und durch erläuternde Anmerkungen soll der Inhalt der Bibel dem modernen Verständnis eröffnet werden. Für unsern Geschmack ist die Uebersetzung ganz ungenießbar. Das 1. Buch Moses hebt an: V. 1. Alle Weltkörper und unsere Erde 55 selbst sind anfangs von Gott geschaffen. V. 2. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und ringsherum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen angingen. V. 3. Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte. Dem Gesetz über Blutschande 3 Mos. 18, 7 ist die Definition zugefügt: 60

„Eine Mutter ist eine Frau, die in Gesellschaft ihres Mannes Kinder erzeugt“. — Dennoch ist dem Verfasser eine gewisse Originalität nicht abzusprechen. Schon daß er die herkömmliche Kapitel- und Verseinteilung nur an den Rand setzt und eine neue sinngemäße Textabteilung sucht, zeugt von Mut. Trotz der hausbadenen rationalistischen Prosa ist die Sprache immerhin noch besser als die seines Gegners, des Hallischen Professors Joachim Lange. Die allgemeinen philosophischen Leitgedanken und die kritischen und historischen Grundsätze sind durchaus von Wolf entlehnt, im einzelnen aber zeigt sich bei aller Unfertigkeit und vielen Verstößen doch eine ziemliche Kenntnis des Hebräischen (vgl. J. Leonhard Froereisens Gutachten in Joh. Nicol. Sinnhold: 10 Nachrichten von der Wertheimer Bibel, Erfurt 1737f. 3 Hefte S. 125f.).

Ogleich das Buch anonym erschien, blieb doch der Verfasser nicht unbekannt. Er hieß Johann Lorenz Schmidt, eines Predigers Sohn aus Zelle bei Schweinfurt; er hatte in Jena Theologie, nachher Philosophie und Mathematik studiert und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein in Wertheim in Franken. Im Hause beliebt, in seinem Wandel unbescholten, arbeitete er mehrere Jahre an seiner Uebersetzung und ließ sie dann heimlich drucken. Wolf und viele hausbadene Spießbürger hatten ihre Freude an dem Nachwerk, aber das Reichstammergericht ließ das Buch konfiszieren (15. Jan. 1737), und den Verfasser, der sich freiwillig stellte, täglich 9 Grenadiere nebst einem Unteroffizier zur Bewachung des Arrestanten unterhalten mußten, nahm die Fränkische Kreisdirektion das Angebot einer Kaution seitens seiner Patrone an und verwandelte das Personalgefängnis in einen Stadtarrest. Die gräfliche Regierung gab ihm dann 20 fl. Reisegeld, damit er in seiner Sache nach Ansbach reiste; am 17. Mai 1738 melden die Reichshofratsakten: „Dixit Exc. D. Praeses, der Inquisit sei entwichen, man solle also die Sache liegen lassen. — Schmidt hat sich später in Holland, Hamburg und Altona als Uebersetzer englischer, lateinischer und französischer Werke (Lindal, Spinoza, Cantimir) durchgeschlagen, am 18. März 1747 wurde er unter dem Namen Schröder als Hofmathematikus und Pagenhofmeister in Wolfenbüttel angestellt. In dieser Stellung blieb er, bis er am 20. Dez. 1749 an einer Herzkrankheit starb. — Der litterarische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und nicht uninteressant. Schmidt selbst veröffentlicht 1738 eine „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerkes für oder gegen dasselbige zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und mit Stücken aus Handschriften vermehrt herausgegeben.“ In dieser Sammlung sind Rezensionen, polemische Pamphlete und seine eigenen Verteidigungen enthalten (vgl. Acta hist. eccl. I. Band im Anfang. II.—IV. Band; Walsh, Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, Th. V. p. 1276—1374; Baumgartens Nachricht von einer Hallischen Bibliothek, Th. VIII; Schröckh, Neuere Kirchengeschichte, Th. 7 S. 598 ff.; D. F. Schattenmann, J. L. Schmidt, Programm, Schweinfurt 1878; Ed. Reuß, PRG³ S. 781 ff.).

Die Wertheimer Bibel reizte zur Nachahmung. In abgeschwächter Form erschien bereits 1756 ein neues Bibelwerk mit deistischen auflärerischen Anmerkungen, aber es fand wenig Verbreitung, und auch die Entrüstung über die noch 1815 von Nicolaus Junt in Altona herausgegebene Bibelausgabe mit ihren flach rationalistischen Erklärungen beschränkte sich auf kleine Kreise. Zwar erschienen auch im 18. Jahrhundert noch verschiedene Bibelwerke, welche das erbauliche Schriftverständnis pflegen und den kirchlichen Glauben in den Gemeinden erhalten wollten. Zuerst gab Christoph Starke, Pastor in Driesen in der Neumark, seine Synopsis bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum d. i. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nützlichsten Auslegungen über alle Bücher der heil. Schrift“ heraus (NL. 1733 ff. in 3 Bänden, NL. 1741 ff. in 6 Bänden in 4^o; 3. Aufl. 1763). An die Luthersche Uebersetzung sich anschließend, giebt er unter dem Text ausführliche Anmerkungen aus den Schriften älterer Ausleger und astetischer Schriftsteller von Luther bis Heinrich Müller, und dazu Vorreden zu den einzelnen Büchern und Summarien zu den einzelnen Kapiteln. Es ist neu herausgegeben von Traugott Siegmund, Berlin; vom alten Testament nur die 5 Bücher Moses in 3 Bänden 1870f., das neue Testament ganz in 10 Bänden, 2. Aufl. 1874. — Sodann erschien 1756—1763 in 3 Theilen in Hirschberg in Schl. die sogen. Hirschberger Bibel. Ihr Titel ist: Die ganze heil. Schrift alten und neuen Testaments nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers, mit jedem Kapitel vorgelegten kurzen Summarien, sorgfältigst ausgesuchten und zahlreich beigelegten Real- und Verbal-Parallellstellen und vornehmlich bei allen schweren, von

Spöttern gemißhandelt oder sonst zweifelhaft scheinenden Stellen mit möglichst kurzgefaßten Anmerkungen nach und aus dem Grundtext erläutert. Ans Licht gestellt durch Ehrenfried Liebich, evang. Pastor zu Lomnitz und Erdmannsdorf bei Hirschberg, mit Vorrede und Anmerkungen von Joh. Friedr. Burg, Oberkonsistorialrat zu Breslau. Aber das treffliche Buch wurde von seiner Zeit so wenig gewürdigt, daß es zum großen Theile als Matulatur vernichtet wurde. Erst 1844 ist es mit Unterstützung Friedrich Wilhelms IV. neugedruckt worden und seitdem in 3 Auflagen erschienen. — Die Zeit des Rationalismus war der Verbreitung der Bibel in den Gemeinden nicht günstig. Darum blieb auch das sogen. „Englische Bibelwerk“ von Romanus Teller, J. Aug. Dietelmeyer und Jaf. Bruder nach englischen Schriftstellern deutsch bearbeitet, 1749 10 Bde bis 70, 19 Bde in 4^o ebenso auf einen kleinen Kreis von Lesern beschränkt wie die „deutsche Uebersetzung des alten und neuen Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte“ von Joh. Dav. Michaelis. XI. 13 Theile, XII. 6 Theile in 4^o Göttingen, 1769—92.

Aber schon zeigten sich die ersten Reime einer neuen Zeit. Der überwinterte 18 Pietismus begann von neuem sich zu regen, zuerst in Württemberg, später Johann und in kirchlicherer Gestalt in Norddeutschland, das seit den Befreiungskriegen die Führung übernahm. Friedrich von Meyer gab 1819 seine „heilige Schrift in berichtigter Uebersetzung“ heraus, mit kurzen, oft pointierten und in Hamann'schem Geiste nur andeutenden und tiefsinnigen Anmerkungen und halbgelehrten aber untriftigen Vorreden. 20 Größere Verbreitung fand die „Erläute Hausbibel oder Auslegung der ganzen heil. Schrift A. und N. Testaments“ von J. Heinr. Richter, in 6 Bänden 8^o, Warmen 1834—40, mit frischen und zuverlässigen Anmerkungen und vielen Citaten aus älteren Erklärungen, und „die heil. Schrift A. und N. Testaments in der deutschen Uebersetzung D. Mart. Luthers, mit Erklärungen, Einleitungen, Aufsätzen und Registern; zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Worts, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen, von Fr. Guft. Visco, Berlin 1833 (XI.) und 1843 (XII.) 4. Aufl. 1858. Gelehrter und gründlicher, darum auch beliebter wurde das Gerlach'sche Bibelwerk „die heil. Schrift nach D. M. Luthers Uebersetzung mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen“ herausgegeben von Otto v. Gerlach in 6 Bänden in Groß 8^o; der 6. Bd. 20 die Propheten und Apokryphen des N. T. ist von Dr. Schmieder bearbeitet. Dieses Werk, welches zum XI. in 3. Auflage 1854, zum XII. in 6. Auflage 1858 in Berlin erschienen ist, wird noch heute in den Kreisen der norddeutschen Bibelleser ebenso gern gebraucht als in Süddeutschland das sogen. „Calwer Handbuch der Bibelerklärung“, welches 1849 in 1., 1885 in 6. Auflage erschien. — Über die anderen neueren Bibel- 35 werke von Christian R. Josias v. Bunsen, in 9 Bänden, Leipzig 1858—70, vollendet von Prof. Holzmann, von Bilmars, „Collegium biblicum“ praktische Erklärung der heil. Schrift A. u. N. Testaments herausgegeben von Pfarrer Christian Müller, Gütersloh 1879—82 in 6 Theilen, von Joh. Peter Lange, „Theologisch-homiletisches Bibel- 40 wert“ (XI. ohne die Apokryphen 20 Theile, XII. 16 Theile) Bielefeld und Leipzig, 1856—77, von R. Aug. Dächsel „die Bibel oder die ganze heil. Schrift A. und N.“, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers, mit in den Text eingeschalteter Auslegung, ausführlicher Inhaltsangabe zu jedem Abschnitte und den zur weiteren Vertiefung in das Gelesene nötigen Fingerzeigen, meist in Ausprüchen der bedeutendsten Gottesgelehrten aus allen Zeitaltern der Kirche. Mit Holzschnitten und kolorierten 45 Karten“, Breslau u. Leipzig 1865—1880 in 7 Bänden und das „Bibelwerk für die Gemeinde“ von Prof. Dr. R. J. Grau, 2 Bände, Bielefeld und Leipzig 1877 u. 80 sind die betr. Artikel dieser Realencyclopädie bei den betr. Verfassern zu vergleichen.

D. Fälscher.

Bibliander (Buchmann) Theodor, gest. 1564. — Die alte, angeblich von Pelli- 60 can verfaßte Vita scheint verloren zu sein. Die AA. der Nachschlagerwerke sind dürftig. Etwas mehr bietet Christinger, Programm der Thurgauischen Cantonschule 1866/67; Christenverzeichnisse bei Len. Helvet. Legicon IV, 11—14. und bei J. S. Göttinger, Schola Carolina p. 72 f. Eine Biographie auf Grund der Druckschriften, des handschriftlichen Nachlasses (Briefe, Abhandlungen und von andern nachgeschriebene Vorlesungen) und anderer Quellen 65 beachichtigt der Verf. d. A. herauszugeben.

B., Zwingli's Nachfolger in der theologischen Professur, ist 1504 (1509?) zu Bischofszell im Thurgau als Sohn des dortigen Stiftsamtmanns geboren. Die Eltern bestimmten ihn zur Theologie und gaben ihn Oswald Myconius zu Zürich in die Schule; er wurde um 1525 dessen Provisor. Durch den ältern Bruder Heinrich, einen 60

Geistlichen, zum Sprachstudium ermuntert, lernte B. in der zweiten Hälfte des genannten Jahres von Jakob Ceporinus in Zürich die Anfangsgründe des Hebräischen. Seit Anfang 1526 in Basel, aber ohne an der Universität immatrikuliert zu sein, bildete er sich bei Pellican und Desolampad weiter in dieser Sprache aus, dann auch bei Capito; weitaus am meisten verdankt er Pellican. Als Herzog Friedrich II. von Liegnitz 1527 Lehrer für seine hohe Schule suchte, sandte ihm der Zürcher Rat auf Zwinglis Vorschlag B. zu. Zwei Jahre, Sommer 1527 bis Sommer 1529, lehrte B. mit Anerkennung in Liegnitz. Heimgekehrt weilte er einige Zeit bei seinem Bruder auf dem Lande und entwarf für diesen eine hebräische Grammatik. Dann hielt man den hoffnungsvollen Gelehrten in Zürich fest und bestellte ihn nach Zwinglis Tode zu dessen Nachfolger in der theologischen Professur. B. bewohnte seither Zwinglis Haus.

B. ist vor allem Sprachgelehrter. Er nennt sich einmal selbst homo grammaticus. Seine Kenntnisse sind sehr umfassend. In sämtlichen semitischen Dialekten ist er beschlagen wie kein Schweizer bis dahin. Auch in den neueren Sprachen zeigt er ein ausgebreitetes Wissen; selbst Slavisch hat er, unter Anleitung eines Polen, getrieben. — Von Anfang an fand B.s Auslegung der Propheten solchen Anklang, daß Bullinger und Pellican jahrelang die Vorträge nachschrieben, dieser zu dem Zweck, die Landgeistlichen damit bekannt zu machen. Bullinger rühmt B. ausnehmend: er kenne kaum ein feineres, gebildeteres und urteilsfähigeres Talent, und hundert Jahre später nennt ihn Johann Heinrich Hottinger den Vater der exegetischen Theologie in der Schweiz. Seine kleine hebräische Grammatik (1535), für Anfänger, übertraf laut Pellican durch lichtvolle Kürze alles Frühere. Weitere Ausführungen über das Hebräische folgten später: De optimo genere Grammaticarum Hebr. (1542) und Commentariorum de sancta lingua Hebr. libri 24 (nur handschriftlich erhalten). Namhaft sind B.s Beiträge zur lateinischen Bibel Leo Juds (1543; vgl. A. Bibelübers. S. 52, 55). In einem groß angelegten, fast alle Sprachen der damals bekannten Welt betreffenden Werke legte B. seine Sprachvergleichenden und sprachmethodischen Ansichten und Vorschläge nieder: De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius (1548). Neben naiven Anschauungen finden sich darin manche überraschende Einsichten, so von der durch alle Sprachen waltenden Gesetzmäßigkeit; von da aus tritt B. warm für die als barbarisch verschriene deutsche Muttersprache ein, wobei er bis auf das Altheutische zurückgeht. Von allen Publikationen B.s machte das größte Aufsehen seine Ausgabe des Koran (1543). Sie ist eine Revision der einst von Abt Petrus von Cluny veranfalteten Übersetzung, auf Grund mehrerer Handschriften, darunter einer als vorzüglich gerühmten arabischen. Als die Basler Obrigkeit den Vertrieb des lehrerischen Buches verhindern wollte und den Buchdrucker gefangen setzte, verwandten sich die Zürcher, die Strahburger und Luther für B. und sein Werk, in der Hauptsache mit Erfolg. Nach sieben Jahren (1550) erschien eine neue Ausgabe.

Unter den neutestamentlichen Schriften hat B. dem Markusevangelium und der Offenbarung Johannes eine bemerkenswerte Vorliebe zugewandt. Jenes zieht er als die Schrift des Petruschülers den andern Evangelien vor und bestreitet, mit Faber Stapulensis, daß es ein Auszug aus Matthäus sei; zusammen mit dem Markusevangelium hat B. auch das Protevangelium Jacobi zum ersten Mal (lateinisch) herausgegeben (1552). Die Apokalypsis bezieht er auf die eigne schwere Zeit, die ihm als die letzte Weltperiode erscheint; so findet er, in Anlehnung an den „Vateinos“ des Irenäus, im Antichrist den Papst: „Vateranus“. Aber er fühlt doch dabei den bleibenden Gehalt des Buches durch, wie er sich ausdrückt: die göttliche Majestät, die darin spreche, und die doctrina Jesu Christi, und wehrt sich von da aus lebhaft für die kanonische Geltung desselben, in der Schrift Fidelis ratio (1545).

Sämtliche Schriften B.s verraten ein reiches historisches Wissen. Zwei sind nach dieser Seite besonders hervorzuheben. Sie sind der Chronologie gewidmet, die als Grundlage der Geschichtsforschung bezeichnet und besonders für biblische und Kirchengeschichte fruchtbar gemacht wird: De ratione temporum (1551), und Temporum supputatio partioque exactior (1558), dieses das letzte Druckwerk B.s — Als Beleg für die vielseitige Begabung des Mannes seien noch eine Anzahl deutscher Dichtungen erwähnt; sie beziehen sich auf die Zeitgeschichte und sind ungedruckt geblieben.

Neben Bullinger erscheint B. lange Zeit als der angesehenste Vertreter der Zürcher Kirche. Lebhaft hat er an den theologischen und kirchlichen Verhandlungen aller Art teilgenommen, dabei wohl am entschiedensten das Erbe Zwinglis wählend. An der Ausgabe der Briefe Desolampads und Zwinglis (1536) nahm er durch seine Beiträge

und als Verfasser der Vorrede hervorragenden Anteil, zum Verdruß der Straßburger, die davon für die Kontordienbestrebungen fürchteten. Einige Schriften galten der Polemik gegen die katholische Kirche und das Tridentinum, so *De legitima vindicatione Christianismi* (1553); er tritt hier der gewaltsamen Propaganda Roms entgegen und appelliert, auf Grund persönlicher Beziehungen, an England, als an das Land des Evangeliums und der christlichen Freiheit. Ähnlicher Art, eine feurige Aufforderung zur Vertreibung des Antichristis, d. h. des Papstes, ist der Aufruf *Ad illustrissimos Germaniae principes* (vom gl. J.). Hier wie anderswo vertritt B. die Überzeugung, daß ein entschiedenes Zurückgehen auf die Bibel die Grundlage zur Vereinigung der christlichen Kirchen sei. Bereits ruft er auch nach der Mission unter Juden und Muhamedanern; ja einige Zeit trug er sich, mißmutig über die Zustände der Christenheit, mit dem Gedanken, persönlich bei diesen das Evangelium zu verkünden; durch bewegliche Vorstellungen konnte ihn Bullinger von dem Abenteuer zurückhalten.

Sehr bemerkenswert ist endlich B.s freie Anschauung von der göttlichen Gnade. Es erinnert an den Humanismus und Zwingli, wenn er in seiner Antrittsrede: *Oratio ad enarrationem Esajae* (1532) mit großem Nachdruck ausführt, wie Gott auch den Heiden sein Gesetz in ihr Herz gepflanzt habe, damit alle Menschen zur Wahrheit und zum Heil gelangen. In einer handschriftlichen Abhandlung, *De monarchia totius orbis supremi*, beginnt er mit Anwünschung der göttlichen Gnade „allen Christen, Juden und muhamedischen Muselmännern“. Schon anlässlich der Antrittsrede hatte sein Lehrer *Myconius* gelinde Einsprache erhoben; mit ihm verhandelt B. etwas später über die Prädestination (die Briefe beider, vom Jahr 1536, gedruckt bei Hottinger, *hist. eccl.* VIII, 653 ff.). B. wollte den harten Konsequenzen dieser Lehre entgehen. Seinen abweichenden Standpunkt machte er mit voller Schärfe geltend, als Peter Martyr Vermigli in Zürich die streng calvinische Fassung der Lehre vortrug. Der früher als lebenswürdig gerühmte Mann, dessen Charakter im Briefwechsel mit *Myconius* in edelstem Lichte erscheint, war bitter geworden. Er soll seinen Kollegen (laut der Tradition) sogar gefordert haben und zur angelegten Zeit mit der Hellebarde auf dem Plage erschienen sein. Jetzt ward er emeritiert, unter Belassung eines Ruhegehaltes „wegen seiner ausgezeichneten Verdienste“, 1560. — Über B.s dogmatische Stellung vgl. 30 A. Schweizer, *Gesch. d. ref. Centraldogmen* I. 276.

B. starb, mit Hinterlassung einer Witwe und mehrerer Kinder, am 24. Sept. 1564 an der Pest. Im Pfarrbuch steht von Bullingers Hand der Eintrag: „Herr Theodor Buochmann, diser Kilchen zuo dem Großen Münster der heiligen gschrift läser“.

Emil Egli. 35

Bibliothekswesen, kirchliches. — I. Litteratur der wissenschaftl. Bibliotheken: Ausführlichere Schriftenverzeichnisse über die ziemlich umfangreiche Litteratur des Bibliothekswesens geben Job. Aug. Friedr. Schmidt, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, der Litteratur u. Bücherkunde, Welmor 1840; Edm. Joller, *Die Bibliothekswissenschaft*, im *Umriss*, Stuttg. 1846; wertvolle Druckstücke zu einer Litteraturgeschichte d. Bibliotheken bis zum Jahre 1635 enthalten die von Edm. Joller im *Serapeum* veröffentlichten Artikel, Leipz. 1848, 1850, 1851; *Materialien* zu einer *Bibliotheca bibliothecaria* (1700—1863) veröffentlichte Julius Regold im *Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft*, Dresd. 1864; Gräsel, *Grundzüge der Bibliothekslehre mit bibliograph. und erläuternden Anmerk.*, Leipz. 1890; in *Bratkes Wegweiser zur Quellen- und Litteraturkunde der Kirchengesch.*, Gotha 1890, wird neben den Werken über Bibliothekskunde S. 129—131 eine größere Reihe theologisch wichtiger handschriftentataloge aufgezählt, welche aus Katalog Nr. 201 „*Bibliothekswesen* u. s. w.“ der *Buchhandl.* von D. Harrassowitz in Leipz. 1894 und aus Katalog Nr. 166 „*Schriftwesen*“ u. s. w. der *Buchhandlung von Simmel u. Co.* in Leipzig 1896 leicht vervollständiget werden kann. — Die Litteratur über d. Bibliothek der vordhriftl. Zeit giebt Georges in seinem „ausführl. Lateinisch-deutschen Handwörterbuch“ bei dem Worte *bibliotheca* an. Ehrhard, *Die griech. Patriarchalbibliothek in Jerusalem*, *MS.*, Rom 1891 u. 92, giebt Abschn. I: „die früh. Bibliotheken in Palästina“, die Litteratur an, welche über die altchristlichen Bibliotheken handelt. Abschn. II: die Bibliothek des h. Grabes; Ueber die Bibliotheken der Athosklöster s. Lambros, *Die Bibliotheken der Kl. des Athos*, deutsch von Volk, Bonn 1881; A. Harnad, *Gesch. der altchristl. Litteratur bis Eusebius*, I. Teil, Leipz. 1893, spricht über d. kirchlichen Bibliotheken der vorchristlichen Zeit S. XXIX ff. und bringt S. 337, S. 505 ff., S. 543 ff. Nachrichten über diese Bibliotheken aus der altchristl. Litter.; A. Wilmanns, *Der Katalog der Vorjahr Klosterbibliothek aus dem 10. Jahrh.* (Ausf. f. *Philol.* N. 7, XXIII S. 335—410). Um die Kenntnis derartiger Kataloge haben sich besonders im vorigen Jahrh. Bernh. Weg in *Thesaurum anecdotorum novissimus*, in diesem der Kardinal Mai Verdienste erworben. Repterer gab im 5. Bd des *Spicileg. rom.* eine Anzahl Kataloge meistens deutscher Kloster-

- bibliotheken heraus, ohne indessen, wie A. Wilmanns hervorhebt, überall mit der wünschenswerten Genauigkeit zu verfahren; G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn 1885; Th. Gottlieb, *Ueber m. a. Bibliotheken*, Leipzig 1890 giebt eine Kenntnis über das zahlreiche urf. beglaubigte Material, welches f. d. Kenntn. mittelalterl. Bibliotheken überliefert ist; J. W. 6 Clark, *Libraries in the mediaeval and renaissance periods*, Cambridge 1894; M. Faucon, *La librairie des papes d'Avignon etc.*, T. I, Paris 1886, erschien als Fasc. 43 der „Bibliothèque des écoles franç. d'Athènes et de Rome; Ehrle, *Zur Gesch. des Schaptes*, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh. im *MLXV* I. Bd, Berlin 1885, S. 1 ff.; E. Mümp und P. Fabre, *La Bibliothèque du Vatican au XV^e siècle etc.*, Toulouse 1887; E. Mümp, *La bibl. du Vatican au XVI^e siècle*, Paris 1886; De Rossi, *La bibliotheca della Sede Apostolica*, Roma 1884; derselbe, *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apost.*, im *Katal. der vatikan. Bibliothek: Bibliotheca apostolica vaticana. Codices Palatini* Tom. 1, Rom 1886; St. Ciccolini, *Leone XIII e la bibliotheca vaticana* (Entst. in: *Al Somno Pontefice Leone XIII, Omaggio Giubilare della Bibl. Vatic.*, Rom 1888); P. Batiffol, *Quar Biblioth.* von alten basilianischen Klöstern in Unteritalien (Ent. in: *RS* 1889 S. 31—42); Vogel, *Literatur früherer und noch bestehender europ. öffentl. und Corporationsbibliotheken*, Leipz. 1840, giebt u. a. S. 7 ff. die 15 Literatur an, welche die Bestimmungen über Bibliotheken der römischen Kirche überhaupt, über die Bibl. in Dominikanerklöstern, Minoritenklöstern, Cisterzienserklöstern und über die 20 Biblioth. der Jesuiten nachweist und berücksichtigt auch besonders die evangel. Kirchenbibl. Deutschlands, Englands u. and. Länder Europas; Veriah Botfields, *Notes on the Cathedral Libraries of England*, London 1849; Prome, *Mittel. Archiven u. Bibliotheken*, Berl. 1853; Edwards, *Memoirs of libraries*, Lond. 1859, 2 Bde; Edwards, *Libraries and founders of libraries*, Lond. 1865; Edwards, *Lives of the founders of the Brit. Mus.* (1570 25 bis 1870), 2 Bde, Lond. 1870; *Public Librar. in the U.S. of America etc.*, hrsg. von dem Bureau of Education, Washing. 1878; J. Regoldt, *Adreßbuch d. Biblioth. Deutschlands mit Einschluß von Osterreich-Ungarn und der Schweiz*, Dresden 1874—45; Die öffentlichen Bibliotheken der Schweiz im Jahre 1868, herausgeg. v. d. Schweizer statistischen Gesellschaft, Basel 1872; Richter, *Verzeichnis der Bibliotheken mit gegen 50000 und mehr Bänden*, 30 I. Deutschl., Osterreich-Ungarn, Schweiz, England, Nord-America, Leipzig, 1890 (Sonderabdruck aus d. *Export Journal*, Leipz. 1890). II. Belgien, Frankreich, Griechenland, Holland, Italien, Portugal, Rumänien, Rußland, Serbien, Scandinavien, Spanien, Afrika, Asien, Australien, Mexiko, Süd- und Mittelamerika, ebend. 1893; Graßauer, *Handb. f. österr. Universitäts- und Studienbibliotheken*, Wien 1883, enth. u. a. eine Uebersicht der bekannten Werke über 35 Bibliotheksw., durch welche die in oben genannten Werken gegebenen Uebersichten ergänzt werden; Memorandum, betreff. d. Anlage eines Generalkatalogs d. öffentl. Studienbiblioth. Osterreichs, sowie die Centralisation des Bibliothekswesens in den größeren Städten der Monarchie, Brünn 1894; Schwenke, *Adreßbuch der deutsch. Bibliotheken*, Leipz. 1893, giebt auch die oft sehr zahlreiche Litt. d. genannten Bibliotheken an; Naumann, *Serapeum*, Zischr. 40 für Bibliothekswissensch., Leipz. 1840—70; Regoldt, *Anzeiger d. Litt. d. Bibliothekswissensch.*, Später unter dem Titel: *Neuer Anz. f. Bibliograph. und Bibliotheksw.*, Dresden 1840—86; Hartwig, *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Leipz. 1884 ff.; Haberlin, *Generalregister zu den ersten 10 Bänden d. Centralbl. f. Bibliotheksw.*, Leipz. 1894; besondere bibliothekswissenschaftliche Abhandl. erscheinen in den Beheften zu d. Centralbl. f. Bibliotheksw. sowie 45 in *Dziaplo's* Sammlung bibliothekswissensch. Arbeiten, Berlin 1887 ff.; *Bulletin des bibliothèques et des archives publiés sous les auspices du Ministère de l'instruction publique*, Paris 1884 ff.; *Revue des bibliothèques*, Paris 1891 ff.; *Bulletin da bibliophile belge*, publié par F. Heussner, Bruxelles 1854 ff.; *The Library Chronicle, a Journal of Librarianship and Bibliography*, London 1884 ff.; *The Library, a Magazine of Bibliography and Literature*, London 1889 ff.; *Library Journal, official Organ of the American Library Association*, New-York 1876 ff.; *Rivista delle Biblioteche*, Florenz 1888 ff.; *Anuario del cuerpo facultativo de archiveros, bibliotecarios y anticuarios* 1881 ff.; Ebert, *Bibliotheken*, Art. in d. allgem. Encycl. der Wissensch. v. Ersch und Gruber, X. Teil 1823, S. 54—69; *Libraries*, Art. in der *Encycl. Britanna*, 9. ed. 1882, vol. XIV S. 509—551, 55 giebt Auskunft über d. Geschichte u. d. jetzigen Zustand der Biblioth. in der ganzen Welt. *Dziaplo's*, *Bibliotheken*, Art. im *Handwörterb. der Staatswissensch.*, herausgg. von Conrad zc., II. Bd, Jena 1891, S. 542—48; Pohle, *Bibliotheken*, Art. in *Becker und Weltes Kirchenlexikon*, 2. Aufl. 2. Bd., Freib. 1883, S. 782—799. Ebend. S. 799—804; Stahl, *Römische Biblioth.*; Wlech, *Pfarramtsideal*, Leipz. 1891, S. 118 ff.; *Dziaplo's*, *Entwickl. und gegenw.* 60 *Stand der wissensch. Biblioth.* Deutschlands, Leipz. 1893; Steinhausen, *die wissensch. Biblioth.* Deutschlands (enth. in: „Die Gegenwart“, *Wochenchr.* Bd 44 Nr. 37, Berlin 1893); Kadach, *Die Biblioth. d. evangel. Kirche in ihrer rechtsgesch. Entwicklung*, Sonderabdruck aus dem Centralbl. für Bibliothekswesen, Leipz. 1895; Steinhausen, *die wissensch. Biblioth.* (enth. in der wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 89), 1895; *Regulatur für* 65 *die Bearbeitung von Manuscr.-Katalogen, zunächst der Biblioth. der österreichischen Stifter und geistlichen Korporationen*, entw. von der histor. Section der Leo-Gesellschaft, Wien 1895; Tschadert, *Bibliothekswissensch. als Gehilfin der Kirchengesch.*, *ThLZ* XVII. Jahrg., Nr. 23 (1896).

II. Litteratur der Volksbibliotheken. Unmaßgeblicher Vorschlag zur Errichtung von Lesebibliotheken für den Landmann, Schriften und Verhändl. der ökonomisch. Gesellschaft in Königr. Sachsn, Lief. XX, 1828; Breuster, Die Dorfbibliothek, Festschrift, Gemeinde oder Kirchspiel und Wanderbibliotheken, Leipz. 1843; Walther, Die Begründ. von Dorfschulbibliotheken, Magdeb. 1843; Edwards, Free Twpn Libraries, their Formation, Management and History in Britain, France, Germany and America, Lond. 1869; A. Jannasch, Die Volksbibliotheken, ihre Aufgabe und Organisation, Berlin 1876; Meyer, Lesebedürfnis des Volks, Weimar 1891; Schöner, Die christliche Volksliteratur und ihre Verbreitung, Gotha 1891; Schmalz, Was will und soll eine Volksbibliothek, Hamburg, Elmsb. o. J. Greenwood, Public Libraries, 4. ed., London 1891; Der Kampf gegen die verderbliche Volkslitteratur, Brandenburger Schulblatt Heft 7 und 8, Berlin 1891; Bennisstein, Die Jugend und Volksbibliotheken, Schule und Leben, 1892, Nr. 35 u. 36; Meyer, Entwickl. u. Organisation d. Volksbibl., Leipz. 1893; Fletcher, Public Libraries in America, Boston 1894; Tewß, Volksbibliotheken (Pädag. Magazin), Langensalza 1894; Nörrenberg, Die Volksbibliothek, ihre Aufgabe und ihre Reform, Kiel 1896; Meyer, Handbuch des Volksbildungswesens, 15. Suttg. 1896, III. u. IV. Teil. — Verzeichniß von empfehlenswerten Büchern f. Volksbiblioth., zusammengestellt von dem Verein f. J. Wissen i. d. Graßsch. Mark u. d. angrenzenden Kreisen Jagcn in Westf., 3. Aufl. 1883; Eger, Verzeichniß und kurze Charakteristik der besten billigen christl. Schriften u. Bilder, Leipz. 1890; ders., Wegweiser durch die volkshühmliche Missionsliteratur, Berlin 1896. Ähnliche Verzeichnisse haben der Provinzial-Ausschuß für innere 20 Mission i. d. Prov. Sachsn, die Thüringische Konferenz für innere Mission, das Igl. sächs. Kultusministerium u. a. herausgegeben; Musterkatalog für Haus-, Vereins-, Volks- u. Schulbibliothek (herausgegeben von der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung), 6. Aufl., Hannover 1893; Heimart und Karl Kludius, Die evangelische Volks- und Schülerbibliothek, 2. Aufl., Berlin 1895; Bube, Die ländl. Volksbibliothek, ein kritischer Wegweiser und Musterkatalog, Berlin 1896; Mitteilungen d. christl. Zeitschriftenvereins, Bd XV Nr. 86 u. Nr. 87, Berlin 1896; Volksbibliotheken, Nachrichten aus der Arbeit Heft IV, Verlag des christl. Zeitschriftenvereins, Berlin 1896; Was liest der Arbeiter, Nachrichten aus der Arbeit Heft 2, Verlag des christl. Zeitschriftenvereins, Berlin 1896. Die sächs. Volks- und Arbeiterbibliotheken, enth. im Volkswohl, herausgeg. von Böhmert, Dresden 17. Jahrg. Nr. 50; Sieger, 30 Die Volksbibl. u. d. Alkoholfrage, enthält. in der Zeitschr.: „Der Bildungsverein“, 29. Jahrgang Nr. 2.

I. Wissenschaftliche Bibliotheken. Bibliotheken, d. h. zum Zwecke öffentlicher oder privater Benutzung aufgestellte Sammlungen von Büchern, waren schon in der vorchristlichen Zeit zum Teil in großartigem Maßstabe vorhanden. Der große 36 Polihistor des 17. Jahrh., der belannte Liederdichter Joh. Heermann, hat in seinem Wert „Nuptialia“, Nürnberg 1657 S. 751—53 die einzelnen Stellen angeführt, wo bei den alten Schriftstellern die Bibliotheken des Altertums Erwähnung finden. Dieselbe Veranlassung, welche zur Entstehung der altschriftlichen Litteratur führte, „die Regelung der fortschreitenden disziplinaren, organisatorischen, dogmatischen Bedürfnisse, 40 der Kampf mit der Härese, nicht zuletzt die Notwendigkeit, die Religion vor dem eigenen Forum zu verteidigen und zugleich eine unmittelbar verständliche, erbauliche und asketische Litteratur zu schaffen, endlich der unaustilgbare Trieb nach Erkenntnis“ hat in der alten Christenheit zur Gründung und Erweiterung der kirchlichen Bibliotheken geführt, und hat dieselben in allen Perioden der Kirchengeschichte nach Zeiten des Verfalls 45 immer wieder zu neuem Leben erstehen lassen. Über zwei Bibliotheken der vorchristlichen Zeit, über die von dem Bischof Alexander in Jerusalem um das Jahr 220 begründete Bibliothek, besonders aber über die Bibliothek zu Cäsarea in Palästina sind uns Nachrichten erhalten. Durch Origenes wurde die Bibliothek zu Cäsarea begründet, von Pamphilus wurde sie erweitert und der Kirche zu Cäsarea zum Geschenk gemacht. 50 Das bei der letzten Christenverfolgung von Diocletian erlassene Edikt, welches gebot, alle heiligen Bücher der Christen zu verbrennen, hat zwar einzelne größere Bibliotheken der alten Kirche, z. B. diejenige von Airta, vernichtet, konnte aber die Entwicklung des kirchlichen Bibliothekswesens nicht aufhalten. Angeblich hat schon Konstantin an der Sophientirche in Konstantinopel die erste „kaiserliche Bibliothek“ der Christenheit ge- 55 gründet. Vom Ausgang des 4. Jahrh. an hatten die größeren Kirchen ihre Archive und Bibliotheken. Augustinus vermachte der Kirche zu Hippo seine eigene Büchersammlung, welche trotz der kurz nach seinem Tode durch die Vandalen erfolgten Eroberung und Verwüstung der Stadt erhalten wurde (Chladenius, de fortuna bibliothecae Augustini in excidio Hipponensi, Lips. 1742, citirt von Ebert in dem Art. in der allg. Encycl. von Ersch u. Gruber). Ad. Harnad geht etwas zu weit, wenn er von den kirchlichen Bibliotheken jener Zeit (Gesch. der altschriftl. Litt. S. XXX und LIX) sagt: „Nur in Rom war es damit schlecht bestellt“, und „in Rom, von wo seit dem

Ende des 4. Jahrhunderts alle Verurteilungen ausgehen mußten, hatte man wenig Bücher und besaßte sich überhaupt nicht viel mit Büchern“. Denn zuverlässige Nachrichten liegen über das Bestehen eines päpstlichen Archivs aus der Zeit des Papstes Damasus I. (366—384) vor. (De Rossi, Inscript. christ. urbis Romae 2, 151. Die Inschrift ist mitgeteilt bei Brehlau, Handbuch der Urkundenlehre, Leipzig 1889, S. 121). Daß Hieronimus über den Inhalt des päpstlichen „Chartariums“ sehr genau unterrichtet war, ergibt sich aus seiner Schrift adv. Rufin 3, 20. Zwischen Kirchenbibliothek und Kirchenarchiv war aber viele Jahrhunderte hindurch und auch in Rom kein besonderer Unterschied. Erst einer späteren Zeit war es vorbehalten Kirchenbibliotheken und Kirchenarchiv streng begrifflich zu unterscheiden. Noch im Mittelalter ist die Bezeichnung „archivium“ gleichbedeutend mit „armarium“ (Brehlau, Handbuch der Urkundenlehre, S. 120). Mit letzterem Wort bezeichnen aber auch die Benediktiner in ihrem bekannten Wahrspruch: „Clausstrum sine armario est castrum sine armis“ die Bibliothek. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an waren im Morgenlande, seit dem 5. u. 6. Jahrhundert im Abendlande die Klöster die Wohnstätten der Gelehrsamkeit. Besonders der Benediktiner Verdienst ist es, die Schriftentmäler des Altertums der Nachwelt erhalten und in Italien, Frankreich und England und dann von Karls des Großen Zeiten an und unter dessen Fürsorge in Deutschland verbreitet zu haben. Die Benediktinerklöster zu Fulda und zu Lorsch nehmen mit ihren Bibliotheken in der karolingischen Zeit in Deutschland die erste Stelle ein.

Das Bibliotheksweisen der mittelalterlichen Kirche zeigte ein anderes Bild als das der alten Kirche. Das Gefühl des scharfen Gegensatzes zwischen dem Geist des klassischen Heidentums und dem des Christentums war gemildert. Man erkannte den großen Wert, welchen das Studium der klassischen Litteratur der Griechen und Römer für die Wissenschaft überhaupt und nicht am wenigsten für die Theologie hat. Die heidnischen Klassiker fanden deshalb einen ebenbürtigen Platz neben den litterarischen Erzeugnissen der Kirchenlehrer.

Viele Kirchen- und Klosterbibliotheken waren Ende des Mittelalters in Verfall geraten. In Bezug auf die äußerst reichhaltige Bibliothek zu St. Gallen hebt Pöhle (Art. Bibliotheken in Webers und Weltes Kirchenlex.) hervor, daß bei der allgemeinen Vernachlässigung der litterarischen Studien im 14. und 15. Jahrhundert auch unter den St. Galler Mönchen Unwissenheit und Trägheit einriß. Und Bugenhagen, der vor der Abfassung seiner „Pomerania“ sämtliche Bibliotheken und Archive Pommerns besuchte und durchforscht hatte, sagt in der Pommerschen Kirchenordnung vom Jahre 1535, daß in den Städten, in Pfarren und Klöstern etliche Libereien sich befinden, darinnen etliche gute Bücher sind, welche jetzt jämmerlich und schmähdlich verkommen und verbracht werden. Luther wird deshalb im letzten Teil seiner bekannten „Schrift an die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ (1524), worin er die Mahnung ausspricht, daß man Fleiß und Kosten nicht spare, gute Libereien und Bücherhäuser sonderlich in den großen Städten, die solches wohl vermögen, zu verschaffen, über den schlechten Inhalt und Zustand der Bibliotheken seiner Zeit gewiß nicht zuviel gesagt haben. Anstatt der rechtschaffenen Bücher seien „die tollern, unnützen, schädlichen Mönchbücher Catholiceon, Florista, Graecista, Labyrinthus, Dormi secure und dergleichen Eßelsmist vom Teufel eingeführt . . . darin ist uns auch recht geschöhen und Gott hat unsere Undankbarkeit recht wohl bezahlet . . . und ließ anstatt der h. Schrift und guter Bücher den Aristoteles kommen mit unzähligen schädlichen Büchern, die uns nur immer weiter von der Bibel führten“. Wie die Bibliotheken der vornicänischen Zeit in erster Linie für den Zweck der biblischen Wissenschaft zusammengebracht waren, so fordert Luther für die empfohlene Anlage neuer Bibliotheken: „Ersilich sollte die h. Schrift beide auf lateinisch, griechisch, hebräisch und deutsch und ob sie noch mehr in Sprachen wäre, darinnen sein. Darnach die besten Ausleger und die ältesten beide Griechisch, Hebräisch und Lateinisch, wo ich sie finden könnte“. Ferner was zur Erlernung der Sprachen nötig ist, Bücher von den freien Künsten und sonst von allen andern Künsten, Jurisprudenz, Medizin und vor allem Geschichte.

Die von Luther ausgesprochenen Forderungen hat Bugenhagen in den von ihm verfaßten Kirchenordnungen den Gemeinden besonders aufs Gewissen gelegt und die Mittel und Wege zur Erfüllung dieser Forderungen gezeigt. Mit der von den evangelischen Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrh. geforderten Pflege des Bibliothekswezens ging die freie Liebeshätigkeit oft in großartiger Weise Hand in Hand. Zahlreiche evangelische Kirchenbibliotheken wurden im Laufe des 16. und 17. Jahrh. bis

zum Beginn des Zeitalters der Aufklärung durch größere und kleinere Geschenke teils begründet, teils bedeutend vermehrt. Der in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland eingetretene allgemeine Niedergang des nationalen und kirchlichen Selbstbewußtseins führte nicht bloß die Geringschätzung und den teilweisen Verfall der größeren staatlichen Archive und Bibliotheken herbei, sondern brachte auch viele Kirchenbibliotheken und Kirchenarchive zu völliger Auflösung. Mit dem nach den Freiheitskriegen in Deutschland neu erwachten kirchlichen Leben regten sich auch von neuem die Bestrebungen zur Wiedererweckung der kirchlichen Bibliotheken. Was die römische Kirche betrifft, so haben die Bibliotheken der Bischöfe und Priesterseminare und einzelner Klöster innerhalb der letzten Jahrzehnte große Fortschritte gemacht. Nach Schwendes Berechnung vom Jahre 1893 besitzt die römische Kirche in Deutschland 81 Bibliotheken mit 1019118 Bänden und 5559 Handschriften, die evangelische Kirche dagegen 120 Bibliotheken mit 436647 Bänden und 1531 Handschriften. Aus den von seiten des Kirchenregiments gegebenen Anregungen heben wir hier nur hervor, daß der evangelische Oberkirchenrat in Berlin im Jahre 1856 und das lgl. sächs. Ministerium des Kultus und öffentl. Unterrichts die Pflicht der Erhaltung und pflegerischen Behandlung der Kirchen- und Pfarrbibliotheken den ihnen unterstellten Behörden besonders eingeschärft hat. Die Zirkularverfügung des lgl. Konsistoriums der Prov. Sachsen vom 18. Jan. 1860 hat die Grundsätze, welche bei der Einrichtung und Verwaltung der Kirchenbibliotheken zu beachten ist, sehr treffend ausgesprochen. Diese Bestrebungen sind noch nicht überall von dem wünschenswerten Erfolg begleitet gewesen. Nachdem aber die deutsche evangelische Kirchenkonferenz in Eisenach am 6. Juni 1896 infolge des durch D. Uhlhorn erstatteten Referats über die Frage: „Was kann seitens der Kirchenbehörde für die wissenschaftliche und praktische Fortbildung der im Amte stehenden Geistlichen geschehen“, in der letzten und zehnten These erklärt hat: Für ein dringendes Bedürfnis erklärt die Konferenz die Einrichtung von Bibliotheken in den einzelnen Aufsichtsbezirken (Inspektions-Synodalbibliotheken) und erachtet es im Hinblick auf den davon für die ganze Landeskirche zu erwartenden Segen für gerechtfertigt, daß zu den Kosten der Einrichtung und Erhaltung derselben auch die Kirchentassen bezw. Mittel der gesamten Landeskirche verwendet werden“, ist bestimmt zu erwarten, daß die wichtige Angelegenheit mit neuem Eifer gefördert werden wird.

II. Volksbibliotheken. Als die Reformatoren des 16. Jahrh. für die Pflege des Bibliothekswesens eintraten, dachten sie nicht bloß daran, die Einrichtung solcher Büchersammlungen zu fordern, welche für die wissenschaftliche Fortbildung der Geistlichen und Lehrer notwendig sind, sondern sie hatten auch die Gemeinde dabei im Auge, zu deren „Nutz und Heil“, wie z. B. die heßliche Kirchenordnung vom Jahre 1537 sich ausdrückt, die angeschafften Bücher gebraucht werden sollten. Diese Forderung lag ganz und gar in der Richtung, welche die Reformatoren mit ihren Forderungen für das Schulwesen, für eine allgemeine öffentliche Bildung des gesamten Volks eingeschlagen hatten, und durch das Eintreten der Kirchenordnungen des 16. Jahrh. für die Bibliotheken wurde das auf dem Prinzip der Reformation erwachsene System der öffentlichen Bildung des Volks nur ergänzt. Die Kirchenbibliotheken des 16., 17. und 18. Jahrh. waren deshalb größtenteils öffentliche Bibliotheken, welche nicht bloß dem Amt, sondern auch der Gemeinde dienten. Die Notwendigkeit, Volksbibliotheken oder Gemeindebibliotheken im engeren Sinne einzurichten, wurde besonders seit der Mitte dieses Jahrhunderts hervorgerufen durch die infolge der neueren Gesetzgebung herbeigeführte größere Anteilnahme des gesamten Volks an den staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten, durch das Bildungs- und Lesebedürfnis, welches diese Anteilnahme und die wachsenden Erfolge des Volksschulwesens erweckten, nicht am wenigsten durch das Bestreben, gegen das Eindringen der in immer größerem Maße zur Verbreitung gelangenden, Staat, Kirche und Gesellschaft Verderben bringenden Preßzeugnisse eine Schutzwehr aufzuwerfen. Die Volksbibliotheken Englands und Amerikas sind am weitesten entwickelt. Auf kirchlichem Gebiet war der Generalsuperintendent der Provinz Sachsen D. Joh. Friedr. Möller einer der ersten, welcher in seinem Pastoralenskreisen vom Sylvesterabend des Jahres 1847 zur Gründung von Volksbibliotheken aufforderte. Der evangelische Oberkirchenrat in Berlin wies in seinen unter dem 11. Juli 1860 bekannt gegebenen „Andeutungen für die Aufgabe der Gemeinderäte“ auf die Pflege der Volksbibliotheken hin, die erste rheinische Provinzialsynode des Jahres 1862 empfahl den Presbyterien dringend die Gründung von Gemeindebibliotheken, nachdem manche einzelne Gemeinden des Rheinlands, z. B. diejenige zu Trier, schon

einige Jahre vorher solche Bibliotheken errichtet hatten. Innerhalb der letzten 25 Jahre ist in den verschiedensten Gebieten des evangelischen Deutschlands von Seiten einzelner Konsistorien und Provinzialsynoden und von den Vorständen der größeren und kleineren Vereine der inneren Mission, besonders in letzter Zeit mit großer Thätigkeit und erfolg-
 5 reicher Geschicklichkeit von dem unter der Leitung des Pastor Hülle arbeitenden „Christlichen Zeitschriftenverein“ in Berlin die Angelegenheit der Volksbibliotheken angeregt und befördert worden. Die Kirche und die mit ihr verbundene innere Mission wird in Zukunft um so weniger von dieser wichtigen Aufgabe ablassen dürfen, als manche ein-
 10 flussreiche Vereine, wie die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung, welche mehr in der Peripherie der inneren Mission sich bewegen, und eine Reihe deutscher Staatsbehörden, denen auch das preussische Kultusministerium von jetzt ab zugezählt werden muß (augenblicklich wird über die Gründung eines Centralorgans für Volksbibliotheken beziehungsweise über die Vereinigung desselben mit dem von dem Bibliotheksdirektor Dr. D. Hartwig in Halle a/S. herausgegebenen Centralblatt für Bibliothekswesen ver-
 15 handelt), ihr mit gutem Beispiel teils vorangehen, teils an die Seite treten. Unter allen deutschen Staaten ist das Königreich Sachsen dasjenige, in welchem die Volksbibliotheken die verhältnismäßig größte Verbreitung gefunden haben. Hier werden seit dem Jahre 1876 die Volksbibliotheken von Staatswegen unterstützt und jährlich 18000 M. zur Unterstützung von Volks- und Arbeiterbibliotheken in den Etat eingestellt. All-
 20 jährlich erhalten nach den Angaben des „Volkswohl“ 250 bis 350 solcher Bibliotheken Staatsbeihilfen, die sich in einzelnen Fällen auf mehrere hundert Mark belaufen. Das sächsische Kultusministerium hat bezüglich dieser Unterstützung folgende wichtige Grund-
 25 sätze betont: 1. Die Hauptfürsorge für solche Bibliotheken ist der Selbstthätigkeit und dem Gemeinsinne der Staatsangehörigen und Gemeinden zu überlassen. 2. Die Mitwirkung des Staats hat sich a) auf die Anregung der Begründung neuer Volks- und Arbeiterbibliotheken b) auf thunlichste Fernhaltung von Mißgriffen in der Auswahl der in solche Bibliotheken einzustellenden Bücher und c) in Geldbeihilfen zur Beschaffung von Büchern zu beschränken. 3) bei Bemessung der Bewilligungen werden die Bezirks-
 30 versammlungen sowie der Bezirksschulinspektor gutachtlich gehört. Bei ihnen sind Beihilfsersuche einzureichen. 4. In die Volksbibliotheksausschüsse der Dorfgemeinde sind in der Regel der Ortsgeistliche und Lehrer mit aufzunehmen. Die erfreuliche Wirkung dieser staatlichen Maßregel zeigt sich darin, daß die Zahl der sächsischen Gemeinden mit Volksbibliotheken vom Jahre 1875—1893 von 165 auf 1031, die Zahl der Volksbibliotheken selbst von 196 auf 1065 gestiegen ist.

E. D. Radlach.

35 **Biblische Theologie.** — Literatur in annähernder Vollständigkeit für das N. E. bei Diestel, Gesch. des N. E. in der chr. Kirche, Jena 1869 S. 68; Schütz H., Alttest. Theologie 4. Aufl. Gött. 1888 S. 72 f. und über den Abschnitt; Kaiser, Theol. des N. E., bearbeitet von R. Marti, Straßb. 1894 S. 7 f.; für das N. E. bei Weiß B., Lehrb. d. bibl. Theologie des N. E. 6. Aufl. Berlin 1895 S. 5 f. und über den §§; Holpmann, H. J., Lehrbuch der N. E. Theologie Freiburg 1896, S. 1—22.

Der Name Biblische Theologie ist gelegentlich bald einer theologischen Richtung gegeben worden, welche bemüht ist, die Bibel zu ihrem ausschließlichen Quell und Richtmaße zu machen, bald dem Hauptteile der gesamten theologischen Wissenschaft, dessen Gegenstand die Bibel bildet; jetzt jedoch gehört er nach allgemeinem Einverständnis einem
 45 einzelnen Zweige biblischer Wissenschaft besonders zu. An sich weitläufig und wenig bezeichnend (vgl. homerische, nachhomerische Theologie, d. h. Gesamtheit der religiösen Meinungen einer Zeit oder eines Kreises) hat er, in dieser Verwendung ein Gepräge erhalten, welches sich, wie Aufgabe und Begrenzung dieser Disziplin selbst, nur aus deren Geschichte erklären und bestimmen läßt. Deshalb wird unsre Besprechung von
 50 dieser ausgehen müssen, und zwar um so notwendiger, je gewisser an diese Stelle vorwiegend Bericht und Urteil über vorhandenes, nicht eine eigenartige Begriffsbestimmung gehört. Sie setzt dabei die Geschichte der gesamten Exegese voraus.

Unter der wechselnden Bezeichnung als bibl. Theologie oder Dogmatik erscheint die fragliche Arbeit von ihren Anfängen in Spannung mit der dogmatischen Theologie, mithin derselben sowohl irgendwie gleichartig als entgegengesetzt. Zu einem Auseinanderhalten der biblischen Lehre und der kirchlichen gab es aber keinen Anlaß, solange deren voller Einklang vorausgesetzt wurde. Die Kirche der Väter, in der Überzeugung, un-
 55 gewandelt die apostolische geblieben zu sein und darum im Gegensatz zu Häretikern und Schismatikern den einzigen Schlüssel zum Verständnis der Schrift zu besitzen, gab

rücksichtlich ihrer Dogmenbildung höchstens zu, daß sie in der Fassung von jener ab-
 weiche. Die mittelalterliche, ohne das unbedingte Ansehen der hl. Schrift dem Grund-
 satze nach irgend anzutafeln, faßte sie samt ihrer Auslegung vollends als Stüd der
 fehlerlosen Überlieferung; auch der Schriftbeweis war und blieb in der Scholastik ein
 überlieferter. Wenn dann die Reformatoren den Abstand zwischen Lehrüberlieferung
 und Schrift gefühlvoll aufdeckten, so wollten sie selbst nur den Inhalt der letzten
 herausstellen und legten daher ihre protestierende Lehre in fortgehender Entwicklung
 aus und an der Schrift ohne bestimmte Methodik in der Auswahl des biblischen Stoffes
 dar. Das Bedürfnis eines nachgebrachten Schriftbeweises ergab sich erst als man wieder
 begann, eine evangelische Kirchenlehre unter sichtlichem und umbildendem Zurückgreifen
 auf Patristik und Scholastik positiv auszubauen, während nach wie vor die hl. Schrift
 mit Ausschluß der Überlieferung principium cognoscendi bleiben sollte. Tritt damit
 die Schrift als die ausreichende, deutliche weil sich selbst auslegende, richterlich ent-
 scheidende Lehrgrundlage der Dogmatik voran und als ein andres gegenüber, so ist die
 erste Voraussetzung für eine von dieser gelöste Behandlung ihres Inhaltes gegeben; 15
 und so kommt es auch alsbald zu einem schattenhaften Vorspiele der bibl. Theologie,
 indem sich bei dem Zurücktreten der Exegese zumal unter den Lutheranern eine vor-
 bereitende Behandlung der üblichen Belegstellen zur Bequemlichkeit der Dogmatik
 empfahl: Seb. Schmidt, Collegium biblic. in quo dicta V. et N. T. iuxta seriem
 locorum comm. theol. explicantur 1671, mit mehreren Nachfolgern. In diese
 Reihe gehört (nach Luz) Haymann, der wohl zuerst den Namen „biblische Theologie“
 von 1708 ab in 4 Aufl. in Umlauf brachte. Wird dabei die Bibel als Lehrbuch be-
 handelt, welches durchweg im wesentlichen gleichmäßig den Stoff der kirchlichen Dog-
 matik enthält, so macht das gleiche Vorurteil auch den geschichtlichen Blick des Cocceus
 unwirksam (Diesel, Gesch. d. A. in der Kirche 1859, S. 427 f.). Der Pietismus 25
 loderte die ausschließliche Verknüpfung der Bibel mit der Dogmatik, indem er ihre Be-
 deutung als Gnadenmittel neben ihrer Verwendung als unfehlbarer Erkenntnisquelle
 wieder vorwiegend geltend machte; diesem Antriebe entstammen Büchlings: diss. ex-
 hibens epitomen theol. e solis lit. sacr. concinnatae 1756 und: Gedanken von
 der Beschaffenheit und dem Vorzuge der bibl.-dogm. Theologie vor der scholastischen
 1758. Dieselbe lebendige Anhänglichkeit an die Urkunde der Offenbarung schärfte den
 Blick Bengels, des sorgfältigen Wortwägers, für die Geschichtlichkeit der Bibel, zumal
 ihres Inhaltes, und seine Schule arbeitete auf Grund der unbefangenen Annahme fort,
 daß sich eine Schriftlehre, nicht im Gegensatz zur kirchlichen, aber neben ihr und über
 sie hinaus erheben lasse; freilich schob sich da manches Fremde unter der Signatur be- 35
 sonderer Bibelmäßigkeit ein, besonders bei Ottinger. Und diesem persönlichen Verhält-
 nisse zum geschriebenen Worte Gottes verdanken sowohl die älteren Supranaturalisten
 ihren — der hergebrachten Dogmatik gegenüber eklektischen — Biblicismus, als die
 Richtung unserer Zeit, welche nach Wentens Art, ohne der Dogmengeschichte und der
 Litterarkritik einen nachhaltigen Einfluß zu gestatten, unmittelbar aus der Bibel Sy- 40
 steme christlicher Lehre für die Gegenwart schöpft; vor allen Bed. Christl. Lehrwissen-
 schaft 1838 und 41 u. f. w. — So vorbereitet vollzog sich die völlige Scheidung im
 vorigen Jahrh. zuerst in der vielseitigen exegetischen Thätigkeit, deren Gesichtspunkte be-
 sonders Lurretin 1728 und Ernesti 1761 bezeichnet, Semler verfolgt und insbesondere
 auf dieses Gebiet angewandt hat in den „hist.-krit. Sammlungen über die sog. Beweis- 45
 stellen der Dogm.“ 1764 f. Indem seine Schüler immer eifriger die zeitlich und indi-
 viduell bedingten Unterschiede an den Schriften ausluchten, ließ sich der Abstand zwischen
 dem fertigen Dogma und der Lehre des N. T., geschweige des A., nicht verkennen; da-
 her sahen sich die Anhänger des Dogma genötigt, die wesentliche Zusammenstimmung
 beider durch unbefangene Erhebung der Schriftlehre zu erweisen, wie Zacharia, Bibl. 50
 Th. oder Untersuch. d. bibl. Grundes d. vornehmsten kirchl. Lehren 1772 f.; Storr,
 Doctr. christ. pars theor. e sacr. lit. repetita 1793. Die Neologen dagegen, kritisch
 gegen alles über die Dogmen der natürlichen Religion hinausliegende gestimmt, be-
 gannen auf rein geschichtliche Behandlung zu dringen; so ausdrücklich Gabler, De iusto
 discrimine theologiae bibl. et dogm. regundisque utriusque finibus 1787; frei- 55
 lich wird dieselbe unter ihren Händen zur Vorbereitung für eine rationalistische Reli-
 gionslehre: Ammon, Entwidel. einer reinen bibl. Theol. 1792, 2. A. 1800 f. G. V.
 Bayers Theol. d. A. 1706 und A. 1800 f. steht schon unter dem Einfluß der auf-
 blühenden orientalischen und leimenden religionsvergleichenden Studien; deren unreife
 Anfänge verwendet Raifer, um aus der biblischen die reine Vernunftreligion herauszu- 60

- läutern: Die bibl. Theol. oder Judaismus und Christiantismus nach einer freimütigen Stellung in die krit. vergl. Universalgesch. der Rel. und in d. universale Rel. 1813 f. Hatte schon Herder das Verständnis für das sog. Positive in der Religion wieder erschlossen, so fand de Wette in einer bibl. Dogm. 1813 zwar eine religionsphilosophische Kritik noch unentbehrlich, erkannte aber das „symbolische“ doch als der Religion wesentlich an; ähnlich v. Cölln, Bibl. Theol. 1836. Dies ist die letzte Nachwirkung des dem Rationalismus seit Semler eigen gebliebenen Bestrebens, die eigene Ansicht in ihrer Abweichung von der Kirchenlehre als den wahren Sinn der Bibel aufzuweisen; fortan tritt die bloß geschichtliche Behandlung der bibl. Religion in den Vordergrund.
- 10 Schleiermachers „Marcionismus“ war wohl von Einfluß auf die Scheidung der Arbeit am N. T. von der Arbeit am A. T. und auf das vorläufige Zurüdbleiben der letztern, sehr zum Nachtheil der ersten. Im N. T. suchte man nach Bauers und de Wettes Vorbild emsig die sog. Lehrbegriffe (Typen, Tropen) darzustellen: Paul.: Meyer 1801, Usteri 1824, Dähne 1835 — Jo. Frommann 1839. Diese Untersuchung gewann an Bedeutung und Schwung durch die Verflechtung mit der Geschichte des Urchristentums. Unter Neanders Vorgang (Gesch. d. Pflanzung 1832) verfolgt nun eine Richtung die Einheit des Evangeliums in der Mannigfaltigkeit individueller Auffassungen (C. F. Schmid, Tüb. Ztschr. 1838; Jul. Köstlin, ZvTh 1857 f.; erste Gesamtdarstellung C. F. Schmid 1853, überholt v. B. Weiss, Lehrb. 1868; Beyschlag 1891 f., daneben eine ganze Reihe von Bearbeitungen der einzelnen „Lehrbegriffe“). Dagegen lehrte Ch. F. Baur (Die Christuspartei, Tüb. Ztschr. 1831, Paulus 1846, D. Christenth. u. d. R. d. 3 ersten Jahrh. 1853) nach Hegel aufzuspüren, wie der Gegensatz zwischen Urapostolat und Paulus sich in beiderseitig abschließendem Streite der Schulen zur Union im katholischen Dogma ausglich (Schwegler, Nachapost. Zeitalter 1846; Pfeleiderer, Paulinism. 1873, Holsten 1868;
- 25 Hilgenfeld, Urchristentum 1854; vgl. die Tüb. Jahrb. und die ZvTh von Hilgenfeld). Für die Lehre Jesu kommt die wachsende Litteratur über das Leben Jesu, auch die über die synoptische Frage in Betracht. Die schon seit Semler betriebene Vergleichung der neutestamentlichen Lehre mit der nachkanonischen jüdischen Theologie gewann unter diesem Gesichtspunkte durch eingehendere Beschäftigung und erweiterte Belanntschaft mit dieser und der vielfach mit ihr verschlungenen außerkanonischen urchristlichen Litteratur erneute Bedeutung (Litteratur über d. Clementinisch. Schriften, den Gnosticismus, der Apokalypsit, d. neutestamentl. Zeitgeschichte von Schröders Urchristentum 1831 f. an; neuerdings Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu 1886); vgl. Wittichens Arbeiten zur Lehre Jesu: D. Idee Gottes 1865, d. Menschen 1868, d. Reiches G.
- 35 1872, Wendi, Lehre Jesu 1890. Es folgten die gesonderten Behandlungen des „Bewußtseins Jesu“, seiner Selbstbezeichnung „Menschensohn“ sowie einzelner Hauptpunkte seiner Lehre. Unter diesen verschiedenen Einflüssen erweitert sich die „neutestamentl. Dogmengesch.“ zu einer Geschichte der urchristlichen Theologie (Reuß 1852) und scheint zugleich mit der Geschichte des urchristlichen Schrifttums (der sogen. Einleitung) in die
- 40 Gesamtgeschichte des Urchristentums einmünden zu müssen — nur der erste Abschnitt in der allgemeinen Kirchengeschichte, Hausrath, N. T. Zeitgesch. 1868 f.; Pfeleiderer, Urchristentum 1887. Mit dieser späteren Entwicklung der N. T. Theologie greift nun aber die inzwischen eingetretene Umgestaltung der A. T. Theologie zusammen. Die ältere „religionsgeschichtliche“ Behandlung derselben wurde zunächst durch eine religionsphilosophische nach dem Hegelschen Systeme ersetzt; sie kam über die Betonung der Beschränktheit und Einseitigkeit der israelitischen Religion nicht hinaus: Batte 1835, Br. Bauer 1838. Trat dagegen Henstenberg (Christologie 1829 f.) für die ausschließliche Zusammengehörigkeit beider Offenbarungsstufen ein, oft neutestamentliches in das A., gelegentlich auch alttestamentliches in das N. T. eintragend, und auf Grund seines Begriffes
- 50 von Offenbarung einer bibl. Theol. abgeneigt (Gesch. d. R. G. 1869, I, S. 11), so bewies Hävernick Nachlaß (herausg. von Hahn 1848), daß eine positive Dentweise die Anerkennung der Geschichtlichkeit nicht ausschließe. Das entwickelte Dehlers Prolegomena z. bibl. Theol. d. A. T. 1845, deren Umriz in der nachgelassenen Ausführung 1873 ausgefüllt wird durch die „historisch-genetische Darstellung der in den kanonischen
- 65 Schriften des N. T. enthaltenen Religion“ oder „der alttestamentl. Offenbarungsoekonomie“ auf Grund der Erkenntnis, daß „keine Lehre im A. T. fertig, keine im N. T. ganz neu sei“. Derselben war Herm. Schulz zuvorgekommen, der unter steter Berücksichtigung der litterargeschichtlichen Kritik seine alttestamentl. Theol. 1869 schrieb als „geschichtliche Darstellung der Offenbarungsreligion in ihrem Werden“. Vgl. E. Rehm hg. v. Pañnde
- 70 1889. Schon 1878 sah sich Schulz veranlaßt die durchgehende Periodisierung aufzu-

geben, weil ihm die zeitliche Verteilung der Quellen zu unsicher wurde. Wellhausens Prol. 3. Gesch. Israels 1886 brachten die durch Graf zuerst bekannt gemachten Anschauungen von E. Reuß über die Entwicklung der Religion Israels zu fast allgemeiner Anerkennung; zugleich gewann die verwandte Darstellung des Holländers Ruinen weit-
hin Einfluß. Fortan wird unter Voraussetzung dieser Auffassung die ältestem. Theol. 5
zur Schilderung des Vorganges, in dem sich aus den niedersten Stufen relig. Lebens, wie die moderne Entwicklungslehre sie auch für dieses Gebiet fordert, aus dem Animismus und Totemismus stufenweise der Monotheismus der Propheten und dann der theokratische Cerimonialismus des nachexilischen Judentums mit seiner Verehrung des Buchstabens entwickelt. Duhm, Theol. d. Proph. 1875; R. Smend, AII. Relig. 10
Gesch. 1893; A. Ranjer hg. von Reuß 1886, 2. A. hg. von Marti 1894. Hinter diesen Arbeiten steht die reiche Entfaltung, welche die Kenntnis des Orients in dem letzten halben Jahrhundert gewonnen hat; der Einfluß der Kulturen auf Israel wird genauer verfolgt. Die Selbstständigkeit seiner religiösen Entwicklung wird dabei für die centralen Punkte von den Genannten festgehalten. Aber die zu Hypothesen bereite 15
und in Kombinationen ebenso lüthne als rasche religionsgeschichtliche Methode stellt die Religion Israels in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit hinein. Die religiöse Bilderwelt erbt von Geschlecht zu Geschlecht und macht zugleich von Volk zu Volk, zähe in ihrem Stod, unaufhörlich Umgestaltungen durch; das ist auch an der AII. Litteratur nachzuweisen. Ja, das gilt nun auch vom AII. Wenn seine Schriftsteller auch mit dem 20
gleichzeitigen Judentume die Verehrung des AII. Kanon teilen, so stehen sie doch in viel engerer Beziehung zu der außerkanonischen, namentlich hellenistischen Litteratur. Etliche in den Kanon gelangte Schriften sollen sogar als oberflächlich bearbeitete Erzeugnisse jenes Judentums gelten; vgl. die neueren Arbeiten von Spitta über Apokalypse und über Isr. Br. So soll sich denn überall, zumal in der Eschatologie, uraltes 25
Erbgut der religiösen Phantasie nachweisen lassen; Guntel, Schöpfung und Chaos 1895. Die Zuerst zu der Einheitlichkeit der neutestamentl., geschweige der biblischen Anschauung ist gründlich erschüttert; mit der Bestreitung ihrer selbstständigen Neuheit fällt für viele auch ihr Offenbarungswert dahin. Fleißt nun dem Volke Israel seine Bedeutung für die Menschheitsgeschichte lediglich aus seiner Religion, so wird es von beiden 30
Seiten der Betrachtung für unraffam und überflüssig erscheinen, seine religiöse Gedankenwelt abgesehen von seiner gesamten Entwicklung zu behandeln. Die bibl. Theol. geht dann zweckmäßigerweise in der Geschichte des Religionsvolkes auf, welche mit dem Christentum in die allgemeine Kulturgeschichte einmündet.

So führt — wie es scheint — die rein geschichtliche Fassung, welche in den bibl. 35
Schriften lediglich Quellen für die Erforschung der Vergangenheit sieht, unaufhaltsam zur Auflösung der selbstständigen Disziplin der bibl. Theol. Indem die menschliche Bedingtheit und Entwicklung dieser Religion zur Einsicht gebracht wird, müssen ihre dahinterliegenden Stufen insgesamt die unbedingt maßgebende Bedeutung für ihre weitere Ausbildung unter neuen Bedingungen verlieren. Dieses Ergebnis ist so ziemlich 40
das Gegenteil von der Erwartung, mit welcher man vor etwa einem halben Jahr, die eifrige Pflege der bibl. Theol. empfahl und unternahm. Sie sollte mit höchst möglicher Gegenständlichkeit den Inhalt der hl. Schrift nach der Sachordnung, die in demselben geschichtlich gegeben ist, erschöpfend und übersichtlich darstellen. Und damit wird eine Lücke in der protest. Theol. ausgefüllt werden, die ehemals sich schmerzlich oder doch 45
zum Schaden fühlbar gemacht hat; denn erst so wird die hl. Schrift ganz werden können, was sie nach reformatorischem Grundsatz sein soll: Maßstab und Quelle der Lehre im umfassendsten Sinne. Sie kommt selbst zu Worte ohne jede möglicherweise trübende oder verkürzende Vermittelung, und der Dogmatiker erfährt so, was in jedem Punkte wirklich Schriftlehre und Lehre der ganzen Schrift ist; denn, frei von jeder 50
willkürlich ausgehobenen analogia fidei, ist die bibl. Theol. „die aus sich selbst ausgelegte hl. Schrift“. Die Apologetik wird nur noch für die Bibel selbst einzustehen haben und nicht mehr für Vorurteile, welche über sie umgehen oder an sie getrüpfert werden. Ihr Gehalt kann in seinem ganzen Reichtum und doch mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit in die Predigt überfließen und so dieselbe aus dem Urquell frisch und allseitig 55
machen. Der klar heraustretende Lebensgrund muß reinigende und damit zugleich vereinigende Kraft auf alle christlichen Richtungen ausüben.

Alein so einfach es schien, die Bibel zu nehmen, wie sie ist, so schwer pflegt bekanntlich in der Wissenschaft das einfachste zu sein; das zeigt eben der obige Abriss von dem Wendepunkt der Reformation ab. Und für jeden theologischen Standpunkt ergeben sich aus 60

jener Fassung der Aufgabe ernstliche Schwierigkeiten. Sieht man diese Aufgabe durch die Bezeichnung „bibl. Dogmengeschichte“ bestimmt, so ist damit die Frage erst angeregt, welcher Stoff zu umspannen sei. Es mag leicht dünken, aus dem N. Testamente das Lehrhafte auszuheben; beim alten spricht man nicht ohne Grund lieber von „der Religion in ihrem Werden“. Drückt diese nun ihren Inhalt zum guten Theile in Einrichtungen und „religiösen Gestalten“ aus, so sind solche nur im Fluße der Geschichte verständlich; ja die Geschichte selbst wird in ihren großen Wendungen für die Folgezeit Gegenstand des Glaubens. Ähnliches gilt rücksichtlich der apostolischen Verkündigung von Christo. Muß die bibl. Theol. nicht also die biblische Geschichte aufnehmen (C. F. Schmid, Dehler)?

10 wenn das aber, wo sind ihre Grenzen gegen die Archäologie, gegen die Geschichte Israels und des Urchristentums? — Ferner drängt sich ein Zweifel über die Quellen auf. Ist es gestattet, sich auf den Canon zu beschränken, wenn man die Entwicklung dieser Religionen schildern will? Freilich für die schöpferischen Zeiträume des N. T. fehlen weitere Urkunden; indes bedarf es nicht der Rücksicht auf die vergleichende Religionsgeschichte? Weiter hinab fließen Hagiographen und Apokryphen ineinander. Vollends für das N. T. bildet der nachexilische Judaismus, Alexandriner und Apokalypstiker eingeschlossen, eine Voraussetzung; und gilt die „neuere Kritik“, so ist das nov. testamentum extra canonem (Hilgenfeld) nicht nur mit dem besten Theile des n. test. intra can. gleichzeitig, sondern gliblich in dessen Entwicklung verschlungen. Dann ist eine

20 auf die kanonischen Schriften sich beschränkende neutestamentl. Theologie wie schon Baur's Vorlesungen 1864 wissenschaftlich ein Unding; vgl. J. Röstlin, StK 1866. — Nicht minder fraglich wird die geschichtlich gegebene Sachordnung für das darstellende Verfahren; ist nämlich die Litterarkritik für dieselbe maßgebend, wie muß sie je nach deren jeweiligen Ergebnissen ins Schwanken geraten! Ob einiges, wie die ältesten paulinischen

25 Briefe (wie lange?! R. Steck hat 1888 auf diese Frage geantwortet) und manche Prophetenstücke, unangefochten seinen geschichtlichen Platz behaupte, verneinende Entscheidungen über anderes werden kaum noch bezweifelt werden. Es ändern sich doch nicht nur leichtere ausführende Züge des Gemäldes, wenn die Thorah, selbst in ihren Grundzügen, hinter die Prophetie rücken und so der Mosaismus als herkömmlicher

30 Grundtheil verschwinden soll, und wenn im N. T. das selbstständig fort theologisierende nachapostolische Jahrhundert zu uns redet, statt der apostolischen Zeit, seis auch teilweise nur durch Apostelgefährten. Hat die negative Kritik die Ueberlieferung von der Entstehung dieser Schriften zerstückt und zugleich das in ihnen und durch sie gezeichnete Bild der bibl. Geschichte zerstört, so will die positive (konstruierende) eingeständenermaßen in

35 das unerträglich Dunkel ein neues Bild hineinzichnen; vornehmlich auf den Nachweis geschichtlicher Entwicklung aus, wird sie überaus feinspürig für bemerkbare Stufen und Individualitäten, Gegenätze und Entlehnungen, Anlehnungen an fremde Religionen und popularisierte Philosopheme; deren Einordnung in Fortschritt und Gestaltung des Ganzen hängt aber in hohem Maße von der Phantasie des Berichterstatters ab. Die Teilnahme

40 an der Unzuverlässigkeit alles geschichtlichen Wissens ist aber kein Trost gegenüber dem Verluste des Vorzuges, welchen die „geschichtliche Gegenständlichkeit“ dieser Wissenschaft verbürgen sollte. Durch diese fast babylonische Mannigfaltigkeit und unsterblich schillernde

45 Flüssigkeit sieht sich die Predigt weniger bereichert als in Verlegenheit darüber versetzt, woran sie sich mit gutem Gewissen lehnen könne. — Endlich kann die geschichtliche

50 Forschung auf diesem Gebiet einer Frage nicht ausweichen, welche ihr Gegenstand selbst ihr als grundlegend entgegenragt: der Frage, ob sie es bloß mit den Resten einer religiösen Litteratur oder mit den Urkunden, Erzeugnissen und Schilderungen einer Geschichte zu thun hat, welche durch Gottes Offenbarung herrschend bestimmt ist. Dieser Frage aber läßt sich mit bloßer Quellenkritik nicht beikommen. Je nach ihrer Beantwortung

55 — und diese hat nicht nur die Wahl zwischen nein und ja, sondern auch das ja kann sich verschiednen gestalten — ändern sich nachweislich die maßgebenden Voraussetzungen der höheren Kritik (z. B. Geschichtlichkeit, nicht nur rücksichtlich der Wunder, sondern auch der Selbstaussagen Jesu), und wandelt sich die Wertgebung für den biblischen Stoff, sofern den einen nur die allgemeinen religiös-sittlichen Anschauungen, den anderen

60 auch geschichtliche Thatfachen in ihrer übergeschichtlichen Tragweite zu dem maßgebenden Inhalte zählen (Religion Jesu oder Glaube an Christum, idealer oder geschichtlicher lebendiger Christus); je nachdem aber steigt oder sinkt die Bedeutung der nachweislichen Abhängigkeit von Zeitanschauungen (ist z. B. dem 4. Evangelisten der Logos nur eine Idee, so wird er zum Alexandriner; drückt sich ihm darin die Thatfache aus, daß der

65 Mittler des Heiles eins mit dem der Schöpfung ist, so ist die Entlehnung der gewählten

Anschauungsform für den Wert seiner Aussage von geringer Bedeutung). — Demgemäß hat es bis heute nicht an einer Gegenbewegung gegen eine unbedingte Durchführung des ausschließlich geschichtlichen Verfahrens in der bibl. Theologie gefehlt. Sie geht von dem Eindrücke aus, daß sich in der Bibel ein ursprüngliches Glaubensleben in unverfälschter Eigenheit und ungebrochener Selbstständigkeit ausgesprochen hat und in seiner Bezeugung eine im Grunde einheitliche Anschauungsweise darlegt. Das hat C. J. Nitzsch der Religionsphilosophie und Dogmatik seiner Zeit entgegenhalten wollen in seinem „System der christl. Lehre“ 1829. Nach ihm (und Baumgarten-Crusius 1828) hat deshalb Lutz im Namen der Geschichtlichkeit der „bibl. Dogmatik“ (1847) vor der bibl. Theologie (als Dogmengeschichte) den Vorzug gegeben, und Ewald seine umfassende Arbeit an der h. Schrift mit der „Lehre der Bibel von Gott“ 1871 beschlossen, welche er durchaus systematisch darstellt; beiden scheint das Bewegliche mehr in den Tatsachen zu liegen, während ihnen die „Ideen“ das durchherrschend bleibende sind. J. Chr. R. Hofmann hat in seinem „Schriftbeweise“ 1852 f. einen „theologischen Versuch“ gemacht, mit den Mitteln der entwickelten biblischen Wissenschaft und im großen Stile der heutigen Systematik (freilich nicht aus und zur Bequemlichkeit) zu leisten, was Seb. Schmidt u. a. (s. oben) zu ihrer Zeit. Der 11. Teil seines W.: Die heil. Schrift N. T. s. zusammenhängend untersucht, hg. v. Volk 1886 bietet die Geschichte der N. T. Verkündigung als eine geschichtlich veranlaßte Entfaltung des einheitlichen Wortes, das nicht ein Erzeugnis der Schriftsteller ist. Rahnis stellt in der luth. Dogmatik, 1. Aufl. 1861, einem rein biblischen Abschnitte die Aufgabe, „an und aus dem Gange der Heilsoffenbarung Wesen und Wahrheit des Christentums zu entwickeln, die Glaubenslehren der Schrift organisch zu entfalten und aus ihr die Lehre von ihr entstehen zu lassen“. Endlich will Herm. Cremer die Einheit des Schriftgehaltes durch die Entwicklung und mannigfache Abgestaltung seines Ausdruckes hin erweisen, indem er die nach Inhalt und Bekanntschaft eigentümlichen religiös-sittlichen Begriffe der Bibel sammelt und ihre Ausbildung aus dem Hebräischen in das Griechische hinein verfolgt. Es giebt hier nach ihm nicht nur die Ausdrucksweisen verschiedener Zeiten, Entwicklungen und Individualitäten, sondern eine sich fortbildende Bibelsprache, den Sprachleib des göttlichen Wortes. So erwächst ihm aus den bibl. theol. Forschungen sein bibl. theol. Wörterbuch der N. T. Gracität 1867, 8. A. 1895, um dem weiteren Einbringen in das geschichtlich gewordene Gotteswort zu dienen.

Indem dergestalt die Arbeit auf verschiedenen Wegen zu ihren Ursprüngen zurückgeführt wurde, empfing sie die Mahnung daran, daß wie für alle Theologie so auch für die Bibelforschung in ihrem Abschlusse „geschichtlich“ wohl Beiwort sein soll, aber nicht Hauptwort sein kann. Weil sie Wissenschaft ist, kann sie sich dem Fortschritte der Wissenschaften in ihren Methoden und ihren inhaltlichen Erwerbungen gewiß nicht entziehen. Weil sie aber auch einen eigenen und eigenartigen Gegenstand hat, ist sie in der Lage, jenen Bewegungen in der Erkenntnisarbeit selbstständig gegenüberzutreten, und nüchtern zu bleiben, wenn die Wissenschaftlichkeit, bewußt oder unbewußt, in den Dienst einer dem Christentume fremden Weltanschauung tritt und mit ebenso unbewiesenen Hypothesen arbeitet, wie die Religionsgeschichte bisher. Für eine solche Selbstständigkeit hat die Theologie eine feste Grundlage; denn die Bibelreligion ist nicht bloß Tatsache der weltgeschichtlichen Vergangenheit, sondern wirksame Tatsache der Gegenwart, und ebenso die hl. Schrift nicht nur ein Stück der kirchlichen Litterargeschichte, sondern eine bestimmende Macht im fortgebenden kirchlichen Leben; ist sie doch der Kirche nie bloß Urkunde für „woher“ und „wie“ ihrer Entstehung gewesen und ist ihr das noch jetzt nicht bloß, vielmehr zugleich die zuverlässige Überlieferung des Gotteswortes, dessen Mitteilung die wesentlichste Aufgabe der Kirche ist, wie diese wieder aus der Erfüllung dieser Aufgabe fortwährend entsteht (W. Köhler, D. histor. Jesus 2. A. 1896). Und so darf die kirchliche Wissenschaft nie die innige Beziehung vergessen, welche zwischen der hl. Schrift und dem Dogma von dem Worte Gottes als Gnadenmittel besteht. Deshalb kommt für sie der eigentliche Wert dem reifen Ergebnis aus dem Werden der Offenbarungsreligion zu; ihr Weg geht zum N. durch das N., zum einzelnen durch das ganze. Weil aber jenes Ergebnis nirgend rein abgehoben in der Bibel dargeboten wird, stellt sich die Aufgabe immer neu, daselbe aus dem Werden zu erheben, und so gewinnt die Erforschung dieses Werdens die Bedeutung eines Mittels zum Zwecke, welches nicht ohne schweren Schaden vernachlässigt oder gar übersprungen wird. Dies im Auge kann die bibl. Theologie der angedeuteten Gefahr entgehen, mit der bibl. Geschichte als solcher zusammenzufließen, indem sie den Platz als Mittelglied zwischen der Exegese (ein-

schließlich der bibl. Gesch.) einerseits und andererseits der Systematik und der praktischen Theologie einnimmt (entsprechend der Dogmengeschichte und Symbolik). In ihren Vorarbeiten mit der Exegese verschlungen, gewinnt sie ihre Abgrenzung von ihr durch die Beziehung auf die Systematik. Als ein Teil der kirchlichen Wissenschaft, in Schleiermachers Sinne, nimmt sie den Canon als Quelle an, zunächst nur unter dem damit gegebenen Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit (Holtmann Lehrb. 1896 S. 24 Note); aber dieser Fingerzeig führt zur Einsicht in die entsprechende sachliche Notwendigkeit. In dieser Beziehung hat A. Ritschl (schon: Entsteh. d. altkath. Kirche 2. A. 1857, und dann: Rechtf. u. Versöhn. 2 Einl. 3) darauf hingewiesen, daß „die Erkenntnis der 10 Apostel und neutestl. Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttl. Begründung des Christentums ebenso wie der Gebantentris Christi durch ein solches authentisches Verständnis der Religion des N. vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum abgeht“ und die heidenschristliche Litteratur der nachapostolischen Zeit unfähig gewesen ist, dieses Verständnis fortzubehalten. Neben diesem Verständnisse der Hauptsache 15 verliert der Einfluß fremder Vorstellungen, die für die Veranschaulichung, z. B. namentlich in der Eschatologie, verwendet sind, seine Bedeutung für die Zeugung des kanonischen Wertes der beiden Sammlungen. Indes nicht nur im Verständnisse greifen die Bibelhälfsten in einander; dahinter steht der Zusammenhang der entscheidenden Thatsachen, auf welchen diese Schriften den Glauben beziehen, das Verhältnis von Verheißung in That oder Wort zur Erfüllung. Aus beidem aber ist jene einheitliche Anschauungssprache erwachsen, eine Rüstung, welche die außerbiblische nahestehende Litteratur 20 nicht zu tragen und zu handhaben vermag. Unter solchen und weiteren Gesichtspunkten tritt die Klassizität des kanonischen Kernes im Vergleiche mit den sich zwischenschiebenden geschichtlichen Folgerungen und Vermittelungen zugleich mit der über diese hinausgreifenden Einheit des N. und N.T.s heraus, wenn in besonnener Wissenschaft durchgeführt wird, was Luther mit sicherem Griff andeutete, als er einen „Prüfstein alle Bücher zu tadeln“ aufstellte, ob sie nämlich Christum treiben, Borr. a. d. Epp. Jak. u. 25 Jud. E. A. 63 S. 157. Das aber geschieht wissenschaftlich, wenn man auf den Gehalt hin forscht, von dem die Christen und die Kirche leben. Wird die kritische Geschichte immer 30 zu klagen haben, daß sie schwerlich aus dem litterarischen Trümmerfelde der biblischen Sammlungen eine durchsichtige Entwicklung erheben könne, so dürften sie sich unter theologischem Gesichtspunkt immer wieder als Sammlung des mustergiltigen bewähren, die nicht mit erfolgreich ordnender Absichtlichkeit besorgt ist, sondern sich in der Unregelmäßigkeit eines durch die Natur der Sache bestimmten Geschehens vollzogen hat (vgl. 36 Ewald a. a. D. die Lehre v. Worte Gottes). Auf diesem Wege wird die bibl. Th. dazu beitragen, die Canonizität der hl. Schrift auf eigene Füße zu stellen und von dem bedenklichen Zusammenhange mit dem nie fertigen Nachweise der Authentie im einzelnen zu lösen. — Die Beziehung zur Systematik, und durch diese zum allgem. kirchl. Lehren, hebt auch die Unsicherheit über die Bemessung des aufzunehmenden Stoffes. Für sie hat 40 die Entstehung einer Einsicht Wichtigkeit, nicht an sich, in ihrer Langsamkeit und ihren Irrungen, sondern nur insofern es der Bekanntheit mit derselben zum sichereren Verständnisse der ausgereiften Ueberzeugung in ihrem reichen anschaulichen Ausdrucke bedarf; ebensowenig die geschichtliche Erziehung oder Entwicklung des Volkes und der Gemeinde, wie sie war oder wie man sie auffaßte (Dehler), sondern die Grundthatsachen, auf 45 welche das Glaubensleben sich für alle Zeiten zu begründen hat. Eine Beschränkung auf die Gegenstände der Dogmatik würde freilich der Bibel Gewalt anthun, da ihr ja Sittlichkeit und Glaube im Leben und Denken untrennbar sind; aber diese Halbierung folgt nicht aus der hier geforderten Beziehung, denn die Systematik ist auch Ethik und zwar nicht nur ethische Prinzipienlehre. — Hieraus folgt aber nicht, daß die Behandlung als Dogmatik der geschichtlichen vorzuziehen wäre. Jeder Versuch, den 50 Schriftgehalt auf Einen Ausdruck und in ein System zu bringen, wird notwendig zu einer modernen gefaßten und von der kirchlichen Dogmatik abhängigen Miß- und darum Mißbildung führen, welche sich nur zeitweilig als Gegenmittel wider einen überspannten Historicismus empfehlen kann und immer wieder empfehlen wird. Vielmehr giebt jene 55 Beziehung auf das gegenwärtige Christentum dem beschreibenden Verfahren nur die Richtung auf den Zusammenhang durch die Länge und auf die Einheit in der Breite der Entwicklung, entlastet es damit von der Ueberfracht des Einzelnen und giebt ihm Stetigkeit gegenüber den Schwankungen der Kritik. Wie viel bloß Zeitgeschichtliches im N.T. sinkt ins Dunkel, wenn man auf dasselbe von der Erfüllung zurücksieht; wie 60 spröde gegen beliebige Eintragungen individualisierender und komparativer Historik wird

das Neue, wenn man es nicht von jenem als seinem Wurzelboden löst (vgl. B. Weiß u. v. Hofm.). Das Bedürfnis, die Ergebnisse von Zeiträumen oder Gruppen zusammenzufassen, stellt sich von selbst ein, und damit schrumpft manche Verschiedenheit zusammen und stellt sich das Verlehrte des Unternehmens heraus, die spärlichen Äußerungen einer Gelegenheitschrift zu einem „Lehrbegriff“ aufzublasen, während selbst bei ausgiebigeren Quellen wichtige Glieder zu einem solchen aus den „Voraussetzungen“ d. h. der biblischen Gesamtlehre ergänzt werden müssen.

Man darf es ein ungeschichtliches Verfahren nennen, die Schriften beider Testamente lediglich als Urkunden für die Geschichte des Religionsvolkes und der Kirche zu betrachten und zu behandeln. Die Bibel (s. d. A. Bd II S. 686) hat ihr Dasein und ihre Geschichte als ein wirksames Ganze in der Kirche. Diese ihre Bedeutung für die Predigt und deshalb auch für die Dogmatik hat zu der Entstehung der hier beschriebenen Disziplin geführt. Die Geschichte der Disziplin dürfte den Beleg dafür bieten, daß sie sich selbst aufhebt, wenn sie eine Entwidlung der Religion und religiösen Anschauungen beschreiben will, von welcher die vorliegenden Schriften nur noch wenig wissen und zu deren Verbunkelung für den Rückblick sie wesentlich beitragen. In dem Maße als „geschichtlich“ nur Beiwort sein kann, muß hier „biblisch“ das bestimmende Wort sein. Die biblische Theologie wird nicht die Aufgabe haben, die Theologie (d. h. die religiös-sittlichen Anschauungen) der Bibel zu kritisieren und an dem Maßstabe einer wissenschaftlich zu erwerben, wahr scheinliche Erfassung des Ursprünglichen zu beurteilen. Vielmehr hat sie vor allem den Thatbestand des Inhaltes der Bibel zu erheben und dabei auch Fassung und Art zur Anschauung zu bringen, in denen jener Inhalt hier dargeboten wird. So weit jenes Ursprüngliche nicht einfach in der Bibel vorliegt, ist es eben nicht in der Begründung und in dem Bestande der Menschheitskirche wirksam geworden, die von dem gepredigten Worte lebt. Dieses Wort in seiner maßgebenden Ursprünglichkeit nach Inhalt und Form schuldet die bibl. Theol. der Kirche; also z. B. nicht das wahrscheinliche „Evangelium Jesu“, sondern den Jesus Christus der urchristlichen Überlieferung mit seiner Verkündigung, also auch in den verschiedenen überlieferten Gestalten. — Wenn es das Ziel sein muß, eine biblische Theologie aus einem Gusse zu schaffen und jede Arbeit daran fruchtbringend sein wird (vgl. den Versuch v. A. Schlottmann, Romp. der bibl. Theol., Hsg. v. Kühn 1889 2. A. 1895), so bleibt doch für die Regel die Scheidung beider Testamente berechtigt, nicht nur weil es auf dem Gebiete des N. T. heute noch zu vieler Vorarbeiten bedarf, sondern auch wegen der Verschiedenheit, in welcher zufolge der Offenbarungsstufe und der daraus entspringenden Art des religiösen Lebens dieses sich in ihren Schriften ausdrückt; doch ist die Wechselbeziehung und zwar die ausdrückliche auch für die alttestamentliche Theologie unerlässlich.

Die bibl. Theologie soll das Wort Gottes so, wie die Bibel es überliefert, in wissenschaftlicher Bestimmtheit und Vollständigkeit erheben und dem Dienst am Wort übermitteln, sowohl seiner verschiedenartigen Ausrichtung in der Gemeindepflege, als seiner wissenschaftlichen Vorbereitung in der Systematik. Bei alledem bleibt sie in ihrer Anordnung und damit auch irgendwie ihrem Inhalte nach abhängig von der Auslegung und von der Kritik, wie sehr sie auch mit ihrem Blick ins Große und Ganze dazu angethan sein wird, deren allzubewegliche Wage zum Stehen zu bringen. Sie, wie alle wissenschaftliche Arbeit, dient den Bedürfnissen einer bestimmten Zeit und trägt darum deren Kleid. Das ist so wenig ein Fehler als jene Unfähigkeit, ein festes biblisches System herauszuläutern, der zufolge sie die Erhebung des abschließenden Durchschnittes biblischer Anschauungen vielmehr der Systematik selbst überlassen muß, die selbst nicht minder an der Beschränktheit des Denkers durch Zeit und Eigenart teilnimmt. Darin liegt eben die Verwahrung gegen ein neues Lehrgezet, das aus der Hand einer kritisch geschulten Exegetik nicht förderlicher sein würde als aus der einer Konfessionsdogmatik. Die Bedingtheit ihrer Ergebnisse muß abhalten, die biblische Theologie an die Stelle der Bibel selbst zu setzen, denn „die durch sich selbst ausgelegte Bibel“ zu sein, das ist eben nur ihr Strebeziel. Dieselbe Bedingtheit gewährt ihr eine große Freiheit in der Art der Darstellung, wenn sie nur die gezeichneten Grundlinien ihrer Aufgabe bewahrt; die besondere Ausführung bleibt ein Versuch, den der Erfolg zu bewähren hat. — Immer soll sie eine Anleitung sein wollen, an die Quelle selbst zu gehen; und je mehr sie diesem Zwecke mit Bewußtsein dient, um so mehr wird sie leisten, was die evangelische Theologie nach der obigen Ausführung von ihr fordern und erwarten darf. Während sie lehrt, Gottes Wort in der hl. Schrift immer klarer

und reichlicher zu erschließen, legt sie im Namen der Offenbarungsurkunde Verwahrung gegen jeden sich erhebenden Anspruch auf unbedingte Kanonizität ein, denn „ungefehlt sein, ist allein Gottes“ (Zwingli). M. Rähler.

Vibra, Nicolaus von (de Bibera), gest. nach 1307. — Quellen u. Literatur. *Carmen occulti auctoris historicum*, herausgegeben von C. Höfler in *SWA* 37 (1861), 163—262; dazu 38, 149 ff. und 58, 5 ff.; bessere Ausgabe von Th. Fischer: *Nic. de Bibera Occulti Erfurdensis Carmen Satiricum* in *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen* 1^o Halle 1870. Deutsche (im ganzen gelungene metrische) Uebersetzung durch Riederer in *Jahrb. der Kgl. Akademie zu Erfurt* N^o VII 1—101; auch *Rep.-Ausg.*, Erfurt 1871 (vgl. dazu Fischer in *Wittb. des thür.-sächs. Alt.Ver.* XIII 295 ff.); D. Lorenz, *Deutschl. Geschichtsquellen* im *MA* 11 (1887) 133 ff.

Trithem hatte in seinem Buche *De scriptoribus ecclesiasticis* nr. 504 (ed. J. A. Fabricius 1718 p. 124) von einem Erfurter Theologen und Dichter Nic. de Bibera berichtet, von dem er selbst ein in gebundener und ungebundener Rede verfaßtes Werk „*Occultus*“ gesehen habe, der aber außerdem auch eine Schrift *De cavendo malo* und einen literar epistolarum hinterlassen habe. Flacius hatte dann bei seiner Forschung nach Anlagematerial wider die Papstkirche mehrere Handschriften des *Occultus* angetroffen und teilte aus ihnen im *Catologus testium veritatis* (ed. Argent. 1562 p. 503 f.) einzelne gegen Papst und Bischöfe gerichtete Stellen wörtlich mit, referierte kurz über anderes und reichte mit einer 3. T. tendenziösen Deutung den Verf. unter seine vorreformatorischen Zeugen ein. Einige weitere Mitteilungen aus einer Helmstädter Handschrift gab P. Vesper in der *Historia poetarum et poematum medii aevi*, Halle 1721 S. 2078 ff. Aber erst Höfler veröffentlichte 1861 aus einer (freilich minderwertigen) Prager Handschrift das vollständige *Carmen* und lenkte somit das Interesse dem Erfurter Satiriker zu, und bald darnach lieferte Fischer eine auf Vergleichung aller bekannt gewordenen Handschriften beruhende kritische Ausgabe, in der er zugleich nachwies, daß die zweite Schrift des Nic. de Bibera bei Trithem *De cavendo malo* identisch mit dem „*Occultus*“ ist, und daß der Dichter selbst sich in B. 2216 als „*Occultus*“ bezeichnet hatte, d. h. in Anonymität gehüllt, seine Pfeile versenden wollte. Von den „*Epistolae*“ ist keine Spur aufgefunden worden. Vom Verf. selbst ist fast nur das Wenige bekannt, was sich seinem Gedicht entnehmen läßt. Sein Geburtsort scheint nach B. 2426 Geithain in Sachsen gewesen zu sein; in Padua war er längere Zeit gewesen, wohl am kanon. Recht zu studieren; viermal war er (B. 1299) in Rom gewesen, so auch in den Tagen des Pontifikats Martins IV. (1281/5), und hatte noch vor dessen Tode (B. 1012) die auf diesen bezüglichen Abschnitte gebichtet, empört über die den Deutschen feindliche Gefinnung dieses Papstes (vgl. B. 1001 ff.). Nach Vollendung seiner Studien lebte er in Erfurt als Geistlicher, vielleicht als Kanonikus der Stiftskirche, wird daneben aber auch in einer Urkunde von 1279 als *custos ecclesiae Byberacensis* bezeichnet, d. i. von Vibra nahe der Unstrut, Rgb. Merseburg. Die dem Gedichte beigefügten, wohl von ihm selbst stammenden Randglossen weisen auf die Jahre 1305—7; um diese Zeit ist wohl die Sammlung seiner satirischen *poemata* zu einem Ganzen erfolgt; ihrem Inhalte nach gehören diese in der Hauptmasse den Jahren 1281/3 an. Die 2441 leoninischen Hexameter bilden in den meisten Handschriften 4 *distinctiones*, deren erste der persönlichen Invektive gegen seinen ehemaligen Studiengenossen in Padua, den habhüchtigen Erfurter Juristen Heinr. v. Kirchberg gewidmet ist; die 2. dist. gilt den Verhältnissen Thüringens im Interdikt und erhebt sich (B. 1213 ff.) zu einer bedeutsamen Buhpredigt an alle einzelnen Stände in Kirche, Staat und Stadt; die 3. schildert das damalige geistliche und weltliche Erfurt; die 4. gilt dem Lobe des Kanonikus Gebhard und der Herabsetzung des Kanonikus Bernhard in Bezug auf die bevorstehende Meißner Bischofswahl. Die Beurteilung des Nic. v. Bibera als vorreformatorischen *Testis veritatis* war einer der vielen Mißgriffe des Flacius; aber wir haben an ihm einen Dichter, aus dem für die Kirchen-, Kultur- und Sittengeschichte seiner Tage viel zu lernen ist: die Vergewaltigung der Klöster durch Landgraf Albrecht und durch das wüste Auftreten der Ritter, die Zustände in der höheren und niederen Geistlichkeit, das Leben der guten und bösen Beginen, das Erfurter Interdikt, seine Zeichnung der sozialen und sittlichen Zustände Erfurts, seine freimütige Heißelung der Sünden auch der höchsten Stände — und dabei doch ein frivoler Zug, von dem er sich selbst nicht frei hält: das alles macht den „*Occultus*“ zu einem bedeutsamen Zeugen über die deutsche Kirche am Ende des 13. Jahrhunderts.

(H. Kawerau.)

Bidell, Johann Wilhelm, gest. 1848. — Ausführlichere Nachrichten über Bidells Leben finden sich in Justis Grundlage zu einer heßischen Gelehrten- u. Geschichte von 1806 bis 1830 und in Gerlands Fortsetzung derselben S. 37–38.

Joh. Wilh. Bidell, längere Zeit hindurch eine der einflussreichsten Persönlichkeiten in Kurhessen, ward am 2. Novbr. 1799 als Sohn des Oberförsters Bidell zu Warburg geboren. Nachdem er die Gymnasialstudien absolviert hatte, bezog er als Studiosus juris i. J. 1815 die dortige Universität, von der er im Herbst 1818 nach Göttingen übersiedelte. Nach Warburg zurückgekehrt erwarb er sich zum Behuf der Habilitation die juristische Doktorwürde, worauf er am 2. November 1820 seine erste Vorlesung hielt. Seine litterarische Thätigkeit wurde damals durch einen Zufall fixiert. Ein auf der Warburger Universitätsbibliothek befindliches Manuscript des kanonischen Rechts, welches er sich näher ansah, wurde die Veranlassung, daß er über einige Sammlungen des Corpus juris canonici, deren Entstehung noch unbekannt war, genauere Nachforschungen anstellte. Zur Vervollständigung derselben besuchte er die Bibliotheken zu Paris, Göttingen, München, Wien u., worauf als Frucht dieser Studien i. J. 1825 seine Schrift „Über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extraogantensammlungen des Corpus juris canonici“ erschien. — Seit 1824 a. o. und seit 1826 o. Professor der Rechtswissenschaft, trat er von 1831 an in eine neue Thätigkeit ein, indem er mit Hupfeld und Wilmar im Bunde das kirchliche Interesse im Lande zu erregen und zu beleben suchte. Zu diesem Behufe veröffentlichte er 1831 seine Broschüre 20 „Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen“. Von da an gehörte er zu den Säulen des kirchlichen Lebens in Kurhessen, dessen Vereinigungspunkt der kurhessische Missionsverein war. Als die Staatsregierung die Verpflichtung der Geistlichen auf die Symbole erleichtern zu müssen glaubte, war er sofort (1839) mit seiner Schrift „Über die Verpflichtung der ev. Geistlichen auf 25 die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das kurhess. Kirchenrecht“ auf dem Plan und gab hiernit das Zeichen zum Beginne des kurhessischen Symbolstreits. — Inzwischen hatte Bidell die akademische Laufbahn verlassen, indem er 1834 Mitglied des Oberappellationsgerichts zu Kassel geworden war. Als solches war er von 1834 bis 1846 kurhessischer Sprachmann bei dem Bundeschiedsgericht. Am 7. Oktober 1841 30 wurde er als Direktor des oberhessischen Obergerichts nach Warburg versetzt, in welcher Stellung er bis zum Ende des Jahres 1845 wirksam war. Als ihm der Kurfürst am 17. Dezember 1845 die Stellung eines Vizepräsidenten des Oberappellationsgerichts in Kassel übertrug, ahnte er nicht, daß der Abend seines Lebens schon gekommen war. Am 6. Juli 1846 zum Staatsrat und Vorstand des Finanzministeriums ernannt, starb 35 er am 23. Januar 1848, von einem Fieber schnell dahingerafft. Seppe †.

Biddle, John, gest. 1662. — Quellen: Werke B.s gesammelt in einer seltenen Serie von Unitarian Tracts, die unter dem Titel The faith of one God etc., London 1691 publiziert sind; (J. Farrington), Joannis Biddellii, acad. Oxoniensis quondam M. A. celeb. vita, London 1682 = (?) Short account of the life of John Biddle, London 40 1691 (vor vol. I der genannten Unitarian tracts); A. a. Wood, Athenae Oxonienses, an exact history of all the writers, who have had their education in the university of Oxford: to which are added the Fasti or Annals of the said university, London 1691–92 2 vols. fol., 3. edit. by Ph. Bliss, London 1813–20, 4 vols. 4° (III. 593–603); B. White- 50 locke, Memorials of english affairs from the beginning of the reign of K. Charles I. 45 to the restoration of K. Charles II., London 1682, new edit. London 1732; Th. Edwards, Gangraena or a catalogue of many of the errors, heresies, blasphemies . . . of the sectarians of this time, London 1646, 3 Teile; — Bearbeitungen: Biographia Britannica, or the lives etc., sec. edit. by A. Kippis II. London 1780 p. 302–309; J. Toulmin, review of the life, character and writings of John Biddle, London 1789 (deutsch von 50 Ziegenhein in S. Ph. K. Henke, Magazin für Religionsphilosophie, Ergebe und Kirchengeschichte I, 2 Heft 1793 S. 235–352); F. W. Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reformation, fortgesetzt von S. W. Ischirner IX Leipzig 1810, S. 465–69; F. F. Erdich u. 3. W. Gruber, Allgem. Encyclopädie X Leipzig 1823 S. 101 f.; L. Stephen, Dictionary of national Biography V London 1886 p. 13–16; J. H. Allen, A history of the Unitarians 55 in the United States, Newyork 1894 (American church history series X).

John Biddle (geb. 14. Jan. 1615 in Wotton im Herzogtum Gloucester, gest. in London 22. Sept. 1662) gilt als „der Vater und Märtyrer“ des modernen (englisch-amerikanischen) Unitarierturns. Über die Berechtigung dieses Titels läßt sich streiten — Socinianische Gedanken hatten vor Biddles Auftreten in England schon ihren Lauf be- 60 gonnen (Allen 124 ff.), und die „Biddellianer“ stimmten weder mit den Socinianern

ganz überein, noch haben sie Biddles Tod überdauert — ; doch läßt sich in B.s Leben das Hervorwachsen des englisch-amerikanischen Unitariertums aus der religiösen Gährung, die England im 17. Jahrhundert erlebte, beobachten. — Eines einfachen Mannes Sohn, erhielt B. durch die Gunst des Lord Berkeley eine gelehrte Bildung. Von 1634—38 studierte er in Oxford und weilte dort, bis er, 1641 zum M. A. promoviert, eine Stelle als Leiter einer Freischule in Gloucester annahm. Eifriges Schriftstudium brachte ihn, ohne daß er socinianische Bücher gelesen hatte, zu Zweifeln an der herkömmlichen Fassung der Trinitätslehre. Da er sie äußerte, ward er beim Magistrat der Stadt wegen Häresie angeklagt, vermochte aber (2. Mai 1644) den Richtern und zugleich seinen Strupeln noch gerecht zu werden durch das Bekenntnis, „daß in dem einen göttlichen Wesen drei seien, herkömmlich Personen genannt.“ Doch die Frage ließ ihn nicht los: er verfaßte „Zwölf Argumente aus der Schrift, durch welche die gewöhnlich angenommene Meinung bezüglich der Gottheit des hl. Geistes klar und völlig widerlegt ist“. Noch ehe die beabsichtigte Publikation (1647) erfolgt war, brachte die Indistretion eines Bekannten seine Häresie beim Magistrat zur Anzeige; am 2. Dez. 1645 ward B. inhaftiert. Bürgschaft eines Gönners verschaffte ihm Freiheit. In diese Zeit fällt ein vergeblicher Versuch des damals durch Gloucester reisenden berühmten Erzbischof Usher, Biddle zu befehlen. Im Sommer 1646 erfolgte dann die Citation vor das in Westminster tagende (lange) Parlament (dessen richterliches Eingreifen in Lehrfragen wohl nur die abnormen Zustände jener Zeit erklären; vgl. F. Malower, die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894 S. 202 und R. Phillimore, The ecclesiastical law of the church of England, London 1895 II. 843). Nach langem Warten ward er hier in eine Art von Untersuchungshaft genommen, dem Gewahrjam eines Beamten anvertraut; eine Theologen-Kommission verhörte ihn mehrfach: man erkannte den „Reher“, mochte ihn aber weder verbrennen, noch freilassen. Inzwischen erschien sein Buch und erregte unangenehmstes Aufsehen. Nun verfügte das Unterhaus weitere Haft für den Verfasser, Verbrennung des Buches (6. September 1647). B.s Haft war eine relativ freie; er vermochte 1648 zwei neue Traktate zu publizieren: „Ein Glaubensbekenntnis in betreff der hl. Dreieinigkeit nach der Schrift“ und „Zeugnisse aus Irenäus, Justinus Martyr, Tertullian u. s. w.“ Biddle geht hier weiter als in den 12 Argumenten, nähert sich den Socinianern: die „drei Personen der Trinität“ sind: der eine Gott, der ihm subordinierte Sohn (who has no other than a human nature and . . . in this very nature . . . is our Lord, yea our God) und der erste Engel, der Diener Gottes und Christi, der hl. Geist. Hätte das Parlament nicht größere Sorgen gehabt, die Parlamentsverordnung vom 2. Mai 1648, die eine Reihe lapidaler Häresien mit dem Tode bedrohte (vgl. auch Malower a. a. S.), hätte B. nicht ungestraft gelassen. Die Wirren der Zeit aber kamen ihm zu Gute: nach des Königs Hinrichtung ward seine „Haft“ immer freier: er durfte sogar eine Zeit lang gegen Bürgschaft London verlassen; zurückgefordert, half er seiner Mittellosigkeit durch Korrekturarbeit in einer Druckerei notdürftig aus. Die Amnestie von 1651 erst brachte ihm volle Freiheit. B. lebte nun in London, allsonntäglich Gesinnungsgenossen um die Schrift vereinigend. Doch sein „doppelter Katechismus“ (ein großer und ein kleiner 1654) führte dazu, daß in dem damals tagenden ersten Parlaments Cromwells abermals über ihn gellagt ward. B. ward nun vor Gericht zitiert — ein weltliches Gericht muß es gewesen sein (Malower a. a. D.) — und am 13. Dez. 1654 gefangen gesetzt. Durch die Appellationsinstanz (the upper bench, jetzt Queens bench) befreit (28. Mai 1655), ward er insolge einer öffentlichen Disputation, zu der ein Baptista ihn aufgefordert hatte, abermals gefangen gesetzt (3. Juli 1655). Endlich griff Cromwell ein und beseitigte die Peinlichkeit der Situation, die durch Verurteilung oder Freilassung nur vergrößert wäre, dadurch, daß er B. im Oktober 1655 mit einem Jahrgehalt nach der Insel Scilly verbannte. Nach drei Jahren gestattete Cromwell eine neue Verhandlung vor der upper-bench: B. erhielt seine Freiheit zurück und lebte von nun ab mit kurzer Unterbrechung in London. Bis zur Restauration der Stuarts wirkte er hier als Geistlicher einer independentistischen Gemeinde von Gesinnungsgenossen. Seitdem beschränkte er sich auf Privatversammlungen. Dennoch ward er im Juni 1662 in seiner Wohnung mit mehreren Freunden verhaftet und schließlich zu einer Geldstrafe (100 Pfd.) und Haft bis zu ihrer Zahlung verurteilt. Erst eine tödliche Erkrankung öffnete ihm die Kerkerthür; am zweiten Tage danach starb er (22. Sept. 1662). — Seine Anhänger in London waren nicht straff genug organisiert, um als Gemeinde weiter zu bestehen. Doch ließ B. auch außerhalb Londons Gesinnungsgenossen hinter sich. Ob-

wohl diese von den Socinianern sich durch die Annahme der Persönlichkeit des heil. Geistes unterschieden, sind sie doch in den „Socinianern“ oder „Unitariern“ aufgegangen, die ungefähr seit dem letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts als eine — noch lange Zeit von der Duldung ausgeschlossene — Gruppe unter den Dissenters hervortreten (vgl. den A. Lindsej).

Loofs. 5

Biedermann, Moys Emanuel, gest. 1885. — Ueber das Leben B.s Kraboldser in der Einleitung zu A. E. Biedermann, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, 1885; sowie die eigenen „Erinnerungen“ B.s ebenda S. 378 ff.; J. J. Deri, Persönliche Erinnerungen an Biedermann, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1886, Nr. 7—18. Ueber seine Theologie: G. Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reform. 10 Schweiz 1882; C. Pfeiderer, BZ 1886, Jan. S. 53—76; ders.: Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant, 1891 S. 139 f.; Mehlhorn, JprZh, 1886 II, 177—227; Th. Rooscherr, A. E. Biedermann nach seiner allgemeinen philosophischen Stellung (Diss. Jena), 1893. Unter den Referaten über B.s Dogmatik sind hervorzubeben: Romang, JdZh, 1870, 1. 57 ff.; A. Vaur, JprZh 1876, S. 214 ff.; Pünjer, Geschichte der christlichen 15 Religionsphilosophie II, 281 ff.; Pfeiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., I, 594 ff.; Schweizer, Christliche Glaubenslehre III, 412 ff.; Lipsius, Dogmatische Beiträge 1878; ders., Religion und Theologie 1884, II. Abschn.; Polymann, JwZh 1878, 391 ff.; Pünjer, Zeitschr. f. Phil. u. philof. Kritik 1885, II, 300—317; Kaftan, ThZ 1885, 9. 10; Secrétan, Chrétien évangélique, 1885, Mai; Ed. v. Hartmann, Zeitschrift für Philo- 20 sophie u. philof. Kritik, Bd. 88, II, (1886) 161 ff.

Biedermann war der hervorragendste Dogmatiker aus der jüngeren Hegelschen Schule und der wissenschaftliche Führer der kirchlichen Reformrichtung in der Schweiz. Er wurde den 2. März 1819 nahe bei dem Dorfe Bendliten am Zürcher See geboren. Sein Vater hatte als Offizier in russischem und englischem Dienst an dem Befreiungs- 26 krieg gegen Napoleon mit Begeisterung teilgenommen. Seine jeder Anstrengung gewachsene körperliche Rüstigkeit wie seine begeisterte Vaterlandsliebe, seine für alle Parteiverblendung unzugängliche Wahrhaftigkeit, sein frühliches Gottvertrauen und seine herzliche Menschenliebe sind auch des Sohnes Erbteil geworden, der ihnen noch in den letzten Lebensjahren in dem biographischen Aufsatz: „Aus dem Leben meines Vaters“ 30 (Zürcher Taschenbuch 1884, Vorträge und Aufsätze 313 ff.) ein Denkmal gesetzt hat. 1837 begann B. das theologische Studium in Basel. Seine Richtung war von Anfang an die des Rationalismus. Er sagt 1875 in seiner Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie“: „Ich habe vom Beginn meines theologischen 35 Studiums an Anregung und Begleitung vor allen anderen Strauß zu verdanken ge- habt und mich keinem meiner Lehrer und Vorbilder in meiner Wissenschaft von vorn- herein so tief und innig sympathisch verbunden gefühlt wie ihm“ (JprZh 1875, 562. B. u. A. 212). Auch an de Wette, dem er unter seinen Lehrern in Basel am meisten verdankte, schätzte er hauptsächlich die Schärfe und Thüchlichkeit seiner geschichtlichen 40 Kritik, während sein dogmatisches System ihn unbefriedigt ließ. „Seine Theorie von der Religion, daß der Geist die dem frommen Gefühl sich anschließende göttliche Wahr- heit nur mit der Ahnung im Sinnbild zu fassen und nicht auch mit dem Verstande zu erkennen vermöge, schien mir die Theologie doch auf gar zu schwache und schwan- 45 dende Füße zu stellen“ (Erinnerungen 387). Um so mehr hoffte er das Bedürfnis nach einer spekulativen Verarbeitung der theologischen Probleme in Berlin als „der Metropole der Philosophie“ befriedigen zu können, wohin er sich denn auch im Herbst 1839 zur Fort- 50 setzung seiner Studien begab und wo er neben den theologischen Fachwissenschaftlern vor allem in das Studium der Hegelschen Philosophie sich hineinarbeitete. Schon jetzt stellten sich ihm die Grundanschauungen fest, die für sein theologisches System charakteristisch wurden: neben dem begeisterten Anschluß an die im Sinn des entschiedensten Monis- 55 mus aufgefaßte Hegelsche Metaphysik doch zugleich die Erkenntnis, daß „die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik“ zu „einer Art von philosophischer Mythologie“ führen müsse und daß auch die Philosophie in der Erfahrung den unerläßlichen Ausgangspunkt alles Erkennens festzuhalten habe; er glaubte in der durch psychologische Kritik sich vollziehenden Zurückführung dieses Erfahrungs- 60 inhaltes auf den ihm zu Grunde liegenden reinen Gedanken das wahre Wesen des philosophischen Erkennens und damit auch für die Theologie die richtige Vermittelung zwischen dem rationalistischen und dem supranaturalistischen Prinzip, zwischen Spekulation und Religion gefunden zu haben (a. a. O. 389f.). Unter seinen Berliner Lehrern schloß er sich hauptsächlich an Vatke an. Er schrieb ihm bald nach seinem Weggang 60

von Berlin: „Das Feld meines theologischen Bewußtseins hat Strauß umgeändert; geht aber eine neue Saat mit gesunder Frucht daraus hervor, so danke ich es vor allem Ihnen und werde das auch immer laut bekennen“ (Benede, Wilhelm Bafte, 1883, 410). Die erste öffentliche Darlegung seines Standpunktes gab ein Aufsatz: Über die Persönlichkeit Gottes, (Theol. Jahrb. 1842, II, 205—263); die Negation dieses Begriffes durch Strauß wird hier gegenüber der von Rosenkranz unternommenen Rechtfertigung in Schutz genommen, aber zugleich der Versuch gemacht, durch schärfere Betonung des im Begriff der absoluten Idee liegenden Momentes der Ewigkeit und Unendlichkeit dem religiösen und spekulativen Gehalt desselben gerechter zu werden.

10 1843 wurde B. Pfarrer der basellandschaftlichen Gemeinde Mönchenstein. Er veröffentlichte 1844 die Schrift: Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Sie gehört, was die kritische Stellung zur kirchlichen Lehre betrifft, zu den aggressivsten Rundgebungen der junghegelischen Theologie und schließt sich in der psychologischen Ableitung der Religion am nächsten an Feuerbach an, so daß

15 Schwarz (Wesen der Religion II, 230) mit einem gewissen Recht von Biedermann urteilen konnte, daß ihm wie jenem das Objekt der Religion zum menschlichen Wesen herabgesunken sei (vgl. über das Verhältnis zu Feuerbach die eigene Erklärung Biedermanns in der Schrift: Unsere junghegelische Weltanschauung S. 97 ff.). „In der Vorstellung Gottes objektiviert sich das menschliche Bewußtsein, was ihm sein allgemeines, ewiges, absolutes wahres Wesen ist“ (83). Aber während von diesen Voraussetzungen aus für Feuerbach die Religion zur Illusion, für Strauß wenigstens zu einer unvollkommenen und vom philosophischen Denken überwundenen Bewußtseinsstufe wird, sucht Biedermann der Religion und damit auch der Kirche ihre Notwendigkeit und ihre zentrale Stellung im Geistesleben dadurch wieder zu sichern, daß er im Anschluß an Bafte

25 das Wesen der Religion von der theoretischen auf die praktische Seite hinübereückt und sie als „das praktische Selbstbewußtsein des Absoluten“ (41), „die praktische Vermittlung des individuellen Subjekts mit seiner Wesensallgemeinheit“ (78), bestimmt. „Nur diese Bestimmtheit der Beziehung des einzelnen Ich auf das Absolute, nicht die objektive Auffassung dieses letzteren für sich im theoretischen Bewußtsein bestimmt das Wesen und Prinzip einer Religion“ (58). In dieser Betonung des praktischen Moments glaubte er die Möglichkeit gefunden zu haben, auch bei rückhaltloser Anerkennung dessen, was ihm philosophische Wahrheit war, die Selbstständigkeit der Religion neben der Philosophie und andererseits die Kontinuität des Christentums in allen Wandelungen des theoretischen Bewußtseins festzuhalten und sowohl der Theologie als der Kirche das

35 Programm zu einer neuen, freiheitlichen Entwidlung zu entwerfen, wie dasselbe in den beiden Schlußkapiteln „die Theologie“ und „die Kirche“ nun weiter ausgeführt wird. Für beide wird die Forderung unbeschränkter Lehr- und Glaubensfreiheit aufgestellt; weder die Symbole, noch die Bibel, noch selbst das theoretische Selbstbewußtsein Jesu sollen ihr als Norm gegenüberstehen dürfen; die Kirche hat sich als freie Landeskirche, als

40 „ein in sich selbstständiger Organismus zur Vermittlung des religiösen Lebens des Volkes“ (244) aufzubauen und auszugestalten.

Es war natürlich, daß an das Erscheinen dieser Schrift sofort ein lebhafter theologischer und kirchlicher Kampf sich anschloß, in welchem Biedermann überall sowohl in der literarischen wie in der mündlichen Diskussion, im Vordertreffen stand und dessen

45 Ergebnis schließlich die Beseitigung jeder rechtlich verbindlichen Bekenntnisgrundlage in den schweizerischen Landeskirchen war. Zur weiteren Verbreitung seiner Ansichten gab Biedermann 1845—1850 mit einigen Gesinnungsgenossen die Zeitschrift „Die Kirche der Gegenwart“ heraus, welche der bisher noch vereinzelt kritisch spekulativen Richtung in der Schweiz zum Sammelpunkt dienen und ihre Grundsätze in das kirchliche Leben hineinleiten sollte. Unter den eigenen Aufsätzen Biedermanns sind hervorzuheben: „Esoterisch und exoterisch oder die Akkommodation“ (I, 243 ff.), „das Gespenst des Pantheismus“ (I, 261 ff.), „Diesseits und jenseits“ (III, 155 ff.), wo überall der Vorwurf einer pantheistischen Vereinerlebung von Gott und Welt als Mißverständnis abgewiesen, aber freilich gerade an den entscheidenden Punkten, der Lehre

55 von Gott und von der Unsterblichkeit, auch nicht entkräftet wird. Andere, wie II, 25 ff., VI, 81 ff., beschäftigen sich mit der Frage des Lebens Jesu und suchen zu zeigen, wie dasselbe auch bei der entschiedensten Durchführung der kritischen Grundsätze doch nicht aufhört, „den Grundstock des Kapitals“ zu bilden, „aus dessen Zinsen die religiösen Bedürfnisse der Menschheit befriedigt werden“ und in episch symbolischer Anschaulichkeit

60 die ewige religiöse Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Die an Umfang und Gehalt

bedeutendste dieser Arbeiten ist die auch als besondere Schrift erschienene Abhandlung: „Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sog. neueste Pantheismus“ 1849. Zunächst eine Rechtfertigung gegen eine Schrift Romangs: „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen“, dient sie doch in positiver Weise der „Freien Theologie“ zur Ergänzung, indem sie namentlich die dort entwickelte Lehre von Gott, den religiösen Tugenden und dem ewigen Leben weiter ausführt und die erstere schärfer, als dort geschehen war, gegen den Pantheismus abzugrenzen sucht (vgl. S. 29. 34). Freilich läßt gerade diese Schrift an anderen Stellen auch um so deutlicher die Unmöglichkeit hervortreten, diesen Gottesbegriff der Spekulation mit dem Gottesglauben des Christentums und den aus jener gewonnenen Begriff des ewigen Lebens mit dem im Evangelium geoffenbarten in wirkliche Harmonie zu bringen und so den wahren Gehalt der christlichen Heilswahrheit in die Schläuche der Hegelschen Metaphysik zu fassen.

Im Herbst 1850 ging endlich Biedermanns „höchster Lebenswunsch“, die Berufung zu einem akademischen Lehramt, in Erfüllung, indem er, allerdings vorläufig noch in der bescheidenen Stellung eines außerordentlichen Professors, eine ihm angetragene Stelle an der theologischen Fakultät zu Zürich übernahm. Mit den ihm zunächst übertragenen Fächern der theologischen Encyclopädie und der neutestamentlichen Einleitung verband er von Anfang an Vorlesungen religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Inhalts und nach seiner Beförderung zum ordentlichen Professor 1860 auch die Dogmatik, die von da an immer mehr sein Hauptfach wurde. Auch der Religionsunterricht an den oberen Klassen des Gymnasiums war lange Jahre in seine Hände gelegt und veranlaßte ihn, zur Entlastung einer 1858 in der Synode dagegen erhobenen Anklage, 1859 seinen „Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Gymnasien“ herauszugeben. Im übrigen beschränkte sich nach außen hin seine Tätigkeit zunächst auf kleinere Veröffentlichungen, die fast durchweg in den seit 1859 erschienenen „Zeitstimmen für die reformierte Schweiz“ mitgeteilt und teilweise auch in den „Ausgewählten Vorträgen und Aufsätzen“ (1885) wieder abgedruckt sind. Sie sind, sofern sie theologisch-polemischer Art sind, auch für den dogmatischen Gegner Zeugnisse nicht nur einer seltenen dialektischen Gewandtheit, sondern auch eines edeln, auch im Kampf den Frieden suchenden Sinnes, und wo sie in allgemeinere Gebiete hinübergreifen, Zeugnisse eines tief religiösen Gemütslebens, dem es Bedürfnis war, immer aufs neue die Konvergenz aller Seiten des Lebens in der Religion nachzuweisen, und sie befanden zugleich in der Durchsichtigkeit und Einfachheit ihrer Ausdrucksweise für den Verfasser eine Gabe leichter und edler Darstellung, die gegenüber der durch ihre Gedrängtheit oft schwerverständlichen Sprache seiner wissenschaftlichen Werte doppelt auffällt. Auch im Leben war übrigens Biedermann nichts weniger als ein für die Außenwelt sich abschließender Stubengelehrter; er gehörte während einer Reihe von Jahren dem Erziehungsrat, eine Zeit lang auch dem Großen Rat seines Kantons an, liebte es noch bis in die spätere Zeit hin und wieder, namentlich in Dorfgemeinden, zu predigen und wußte mit jedem, dem Bauern wie dem Gelehrten, in gleicher Schlichtheit und Einfachheit und mit gleichem Verständnis für seine Eigenart zu verkehren; auch blieb er bis ins Alter ein rüstiger Bergsteiger und ein warmer Freund und Förderer des Turnwessens. Seine ganze Lebenshaltung trug den Stempel ungeschminkter Frömmigkeit und ungeteilter Hingabe an die von ihr ihm vorgestreckten Lebensziele.

Das wissenschaftliche Hauptwerk seines Lebens war die 1869 erschienene „Christliche Dogmatik“, unstreitig der vollendetste und gehaltvollste Versuch, innerhalb der Voraussetzungen einer wesentlich durch Hegel bestimmten Spekulation das christliche Lehrsystem in seiner geschichtlichen wie spekulativen Ausprägung zur Entfaltung zu bringen und zugleich auch apologetisch als die Vollendung des menschlichen Geisteslebens zu rechtfertigen. Schon die Anlage des Werkes ist charakteristisch sowohl für die systematische Geschlossenheit seines Aufbaues wie für die intellektualistische Einseitigkeit seines Konstruktionsverfahrens. Nach einer religions-philosophischen Einleitung, in welcher die Begriffe der Religion und der Offenbarung, sowie das Wesen des religiösen Erlennens und des evangelischen Erkenntnisprinzips entwickelt sind, wird zuerst der christliche Lehrstoff in seiner biblischen und kirchlichen Zusammenfassung historisch, wenn auch in einer dem beabsichtigten Ergebnis entgegenkommenden Verarbeitung wiedergegeben und an diese beiden geschichtlich referierenden Teile die kritische Beurteilung und die spekulative Rekonstruktion angegeschlossen, durch welche die in der Einleitung geforderte Zurückführung der religiösen Vorstellung auf ihren dem reinen Denken entsprechenden Begriff durch-

geführt und damit zugleich auch der Glaube als die allein sich wissenschaftlich bewährende wahrhaft philosophische Weltanschauung aufgewiesen werden soll. So sind in dem Wert Apologetik, biblische Theologie, Dogmengeschichte, Symbolik und Glaubenslehre zum einheitlichen Ganzen verbunden und zwar nicht nur äußerlich, sondern durch die innere Dialektik des an die Spitze gestellten Real- und Formalprinzips selbst und zugleich in einer Knappheit und einem architektonischen Ebenmaß der Ausführung und mit einer Vereinigung objektiv historischer Wiedergabe und freier selbstständiger Spekulation, wie sie sich in solcher Vollendung in keinem anderen Wert jener Schule wiederfinden. Nicht minder deutlich macht sich aber auch schon in dieser Konstruktionsweise eine für das Ergebnis verhängnisvolle Verschiebung der dogmatischen Aufgabe fühlbar, insofern durchweg das eigentliche Objekt der letzteren nicht sowohl in der Glaubenssachselbst, als in ihrer theologischen Verarbeitung durch die Kirchenlehre gefunden wird (vgl. § 836), wobei es an dem reformierten Dogmatiker überträgt, ihn mit einer gewissen Vorliebe die lutherische Lehrentwicklung und zwar gerade in ihren von dem reformierten System abgewiesenen Spitzen sich zum Ausgangspunkt nehmen zu sehen. Daß auf diesem Wege für Biedermann wie für Strauß die Geschichte des Dogmas als dessen Selbstauflösung sich gestaltet, liegt auf der Hand, aber ebenso sehr auch die diesem Verfahren anhaftende Überschätzung der begrifflichen Form und der naive Anschluß an den kirchlichen Dogmatismus, dem von vornherein das Vertrauen entgegengebracht ist, den christlichen Glaubensinhalt in seiner vorstellungsmäßigen Fassung rein und voll zur Ausprägung gebracht zu haben.

Was das dogmatische Ergebnis selbst betrifft, so spiegelt sich darin auf allen Punkten die eigentümliche Doppelstellung, die der Verfasser einerseits zum christlichen Glauben und andererseits zur Hegelschen Metaphysik einnimmt. An entscheidenden Punkten, namentlich der Gotteslehre und der Eschatologie, scheinen die Glaubenssätze in rein logische Formbestimmungen sich aufzulösen, deren Leerheit im Gegensatz zu der an die Spitze gestellten Verhältnisbestimmung zwischen Vorstellung und Begriff als zweier sich ablösender Bewußtseinsmomente immer aufs neue durch Rückbeziehung auf die als inadäquat beseitigte Stufe der Vorstellung ausgefüllt werden muß (vgl. bes. das Jugendtändnis § 53). Was in der Lehre von Gott nach Abstreifung der als sinnlich bezeichneten Momente als wahrer Inhalt übrig bleibt, ist die nach ihren verschiedenen Seiten hin ausgeführte Idee des absoluten Geistes; es wird entschieden Verwahrung dagegen eingelegt, das Prädicat der Persönlichkeit, als dem Gebiet der Endlichkeit und Begrenztheit angehörend, auf sie zu übertragen, dabei aber doch im Gegensatz zum Pantheismus die Persönlichkeit als „die adäquate Darstellungsform für den theistischen Gottesbegriff“ bezeichnet und das Festhalten an derselben deshalb auch für das lebendige religiöse Verhältnis zu Gott ausdrücklich gefordert (§ 716). Die Anthropologie stellt dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes denjenigen des Menschen als des endlichen Geistes gegenüber und ist gleichfalls ganz auf die Dialektik der aus diesem Gegensatz abgeleiteten Bestimmungen der Kreatürlichkeit und der Gottebenbildlichkeit gebaut; die Sünde, wenn sie auch (§ 767) als „die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes“ definiert wird, ist ebenso sehr ein notwendiges Ergebnis der ersteren (§ 766), wie die religiöse Freiheit, in welcher das letztere sich verwirklicht, schließlich auf die Selbstoffenbarung Gottes als des absoluten Geistes im Menschen zurückgeführt (§ 783) und damit der das Ganze tragenden monistischen Grundanschauung einer substantiellen Einheit des Menschen mit Gott wieder geopfert wird (vgl. § 806 ff.). Am augenfälligsten aber offenbart sich das spröde Verhältnis zwischen dem angewandten Begriffsapparat und dem verarbeiteten Inhalt in der Eschatologie. Hier bleibt für Biedermann als Inhalt des Dogmas „nach Aufhebung der kirchlichen Gestalt und in ihm des endlichen Weltseins in Gott als Problem für die reine Gedankenauffassung zurück“ (§ 943). Viel inhaltsvoller und über den Hegelschen Intellektualismus entschieden hinausreichend ist dagegen die Darstellung des Religionsbegriffs und der Heilslehre selbst. Es erinnert zwar auch hier an Hegel, wenn die Religion als die „Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist“ aufgefaßt und die Offenbarung, statt zur Voraussetzung, zu einem Moment derselben gemacht wird; aber wie schon der von Biedermann entwickelte Begriff des Geistes im Vergleich mit demjenigen bei Hegel und Strauß als ein inhaltlich reicherer sich ausweist, so wird auch in dem Begriff der Religion neben der theoretischen Seite die Beziehung auf Gefühl und Willen in entschei-

dender Weise aufgenommen; sie wird § 10 bestimmt als die „Erhebung des Menschen als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit von Gott“, und diese Erhebung § 32 nach ihren verschiedenen Seiten als eine nicht nur zur Wahrheit, sondern auch zu einem neuen, welt-freien Leben in Gott führende geschildert. Noch mehr sucht dann die zweite Auflage diesem selbstständigen Wesen der Religion gerecht zu werden und mit dem Grundsatz Ernst zu machen, daß die Wissenschaft von der Religion ihren Gegenstand nicht erst spekulativ zu konstruieren, sondern der Erfahrung zu entnehmen hat. In der Heilslehre ist namentlich das Bemühen hervorzuheben, für die Person und das Werk Christi trotz der für notwendig erklärten Scheidung derselben von dem christlichen Heilsprinzip selbst die Bedeutung eines nicht nur accidentellen und historischen, sondern innerlichen und bleibenden Verhältnisses sicherzustellen. Wenn auch auf der einen Seite mit Strauß gefagt wird, daß der essentielle Inhalt des Dogmas von der Person Christi als dem Gottmenschen „nicht eine Personalbestimmung der einzigen Person Christi, sondern eine in seiner Person in der Menschheitsgeschichte neu auftretende Idee“, welche sich von Gottes Seite her als die Idee der Vaterschaft, von der Seite des Menschen her als die der Gotteskindschaft bestimmt, sei, so wird es doch als der Fehler aller bisherigen spekulativen Christologie bezeichnet, daß sie diese in Christo zuerst verwirklichte Idee der Gottmenschheit nicht als eine spezifisch religiöse bestimmt, sondern sie in eine allgemein metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen Absolutem und Endlichem umgedeutet habe, und indem von diesem religiösen Gesichtspunkt aus nun die geschichtliche Eigentümlichkeit der Person Jesu darin gefunden wird, daß eben diese Idee als treibender Impuls den substantiellen Inhalt seines Selbstbewußtseins bildete, kann auch die historische Person Christi als „der historische Erlöser für alle Zeiten“, als „das für alle Zeit welt-historisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips“ und als „der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte“ gewürdigt werden (§ 815).

Während des Vierteljahrhunderts, das zwischen der Veröffentlichung der Freien Theologie und dem Erscheinen der Dogmatik in der Mitte lag, hatte die von Biedermann vertretene Richtung in der schweizerischen Kirche immer weiteren Eingang gefunden und allmählich auch die von ihm angestrebte kirchenrechtliche Anerkennung sich zu erringen gewußt. Namentlich in Zürich war nach langer und heftiger Debatte, an welcher auch Biedermann sich lebhaft beteiligte, durch die Synode 1868 eine Liturgie eingeführt worden, welche durch eine doppelte Redaktion der Festgebete, sowie der Formulare für Taufe und Abendmahlsfeier das selbstständige Recht derselben auch im Kultus anerkannte. Noch weiter gehende Konzessionen wurden ihr dann seit 1870 in St. Gallen, Basel, Bern und anderen Kantonen gemacht. Andererseits sammelten sich seit 1871 die theologischen Richtungen zu geschlossenen, auch in den Gemeinden zu kirchlichen Vereinen organisierten Parteien, die in ihrem Kampf um die Herrschaft die einzelnen Landeskirchen immer mehr in feindlich getrennte Heerlager spalteten und mit der gemeinsamen Liturgie bald auch die Gemeinschaft des inneren kirchlichen Lebens überhaupt, der Predigt, der Abendmahlsfeier, des kirchlichen Unterrichts für unmöglich erklärten. Mußte schon in diesen Bewegungen innerhalb der einheimischen Kirche und des nächsten Wirkungskreises Biedermann vielfach Symptome eines Geistes erblicken, der mit seinem theologischen Ernst wie mit seinen Anschauungen über die Aufgabe und das Wesen der Kirche im Widerspruch stand, so fühlte er sich auch in der Litteratur durch das Erscheinen von Strauß's Altem und Neuem Glauben und die von Männern wie Vatke dazu eingenommene Stellung aufs schmerzlichste getroffen. („Ich gäbe, schreibt er dem letzteren, einen Finger meiner rechten Hand darum, Strauß hätte das ominöse Buch nicht geschrieben“, Benede a. a. O. 608), ja sah bald darauf von Ed. v. Hartmann auch seine eigene Theologie für „die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“ haftbar gemacht und andererseits durch die Anerkennung, die ihr der genannte Schriftsteller in den Zusätzen zur 7. Auflage seiner „Philosophie des Unbewußten“ zu teil werden ließ, mit dieser letzteren in einer Weise in Verbindung gebracht, die ihn nach seiner eigenen Aussage „vor den Theologen fast in Verlegenheit setzen mußte“ (Leben Langs 105). Er sah sich dadurch veranlaßt, in einer Reihe von kleineren Aufsätzen und sonstigen Rundgebungen auch nach dieser Seite hin seine Eigenart zu wahren und wie früher gegen die Orthodoxie und Vermittlungstheologie, so jetzt auch gegen den kirchlichen Liberalismus seine Stellung genauer abzugrenzen. Dahin gehört die 1875 gehaltene Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie“ (JprTh 1875, 60

561 ff., Vortr. und Abhandl. 210 ff.), namentlich aber seine Biographie des 1876 verstorbenen Führers der kirchlichen Linken in der Schweiz, des energischen und reichbegabten Pfarrers Heinrich Lang (Zürich 1876), in dessen Lebensbild den Gesinnungsgenossen wie den Gegnern das Bild eines echten „Reformpfarrers“ vor Augen gestellt und der innere Zusammenhang der liberalen Theologie mit dem geschichtlichen Christentum deutlich gemacht werden soll. Auch das gehaltvolle Referat vor der schweizer. Predigergesellschaft 1876: „Die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart“ (Vortr. u. Auff. 250 ff.), der Aufsatz: „Richtungen und Parteien“ (Zeitsimmen 1880, 1) und der für Biedermanns Gesamtstellung besonders charakteristische Vortrag: „Unsere Stellung zu Christus“ (Berlin 1882, Vortr. u. Auff. 282 ff.), sind kräftige Mahnungen an das eigene Lager, sich nicht durch falsches Parteinteresse dem Zusammenhang der Kirche zu entfremden oder den Blick für ihren bleibenden Lebensgrund und ihre wahren positiven Ziele sich verrücken zu lassen. Abhandlungen von vorwiegend wissenschaftlich theologischer Bedeutung sind die ausführlichen Besprechungen der religions-philosophischen und dogmatischen Werte von Lipsius (Protest. Kirchenzeitung 1877, 2—6), Pfleiderer (ebenda 1873, 49—52) und Hartmann (ebenda 1882, 47—52). Seine letzte Veröffentlichung war der kurz vor seinem Tode von ihm gehaltene Vortrag: „Eine Ehrenrettung“, worin der wesentliche Inhalt seiner ethischen und religiösen Weltanschauung noch einmal zusammengefaßt ist, dabei aber freilich auch das Ungenügende einer auf die eschatologische Vollendung verzichtenden Teleologie im christlich-ethischen Sinne des Wortes um so deutlicher an den Tag tritt (Vorträge u. Aufsätze 434 ff.).

Die Hauptarbeit Biedermanns in diesen letzten Lebensjahren war der neuen Ausgabe seiner Dogmatik gewidmet (2 Bde, Berlin 1884/5), in welcher neben der Auseinandersetzung mit den eben erwähnten ihm verwandten Standpunkten namentlich auch die ihm diametral entgegenstehende praktisch-historische Fundamentierung der Theologie durch Ritschl und seine Schule in eingehende Berücksichtigung gezogen wird. Eine prinzipielle Änderung des Standpunktes ist nicht eingetreten, wie denn auch der zweite „positive“ Teil, welcher die biblisch-theologische, dogmatisch-historische und spekulative Ausfüh-
 30 rung enthält, abgesehen von einigen Modifikationen der Terminologie den Text der ersten Auflage unverändert wiedergibt; wohl aber ist in der erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundlegung auf jedem Punkt das Bemühen wahrnehmbar, dem religiösen Glauben, so weit es innerhalb ihrer Schranken überhaupt möglich ist, seine bleibende Realität als einer nicht bloß vorgestellten, sondern objektiv wahren Beziehung auf Gott und dem religiösen Verhältnis selbst seine Bedeutung einer „realen Wechselbeziehung zweier real unterschiedener, wenn auch nicht existentiell geschiedener Subjekte ideellen Seins“ (§ 94) zu sichern. Es war Biedermann nicht mehr vergönnt, das ganze Werk in dieser neuen Bearbeitung durch den Druck vollendet zu sehen. Kurz nach dem Erscheinen des ersten Teils, Ende November 1884, wurde er von einem Unterleibsleiden befallen, das seine Kräfte rasch verzehrte und seinem Leben am 25. Januar 1885 ein unerwartet schnelles Ende machte. Er sah dem Tode mit ruhiger Fassung und im Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade entgegen, erquickte sich auch während der Tage seiner Krankheit gern an Worten der Schrift und an den Liedern Paul Gerhardts, und knüpfte in wiederholten Gesprächen den Abschied von den Seinigen an die letzten Worte Jesu am Kreuz an, ohne sich dabei irgend eines Zwiespaltes mit seiner wissenschaftlichen Überzeugung bewußt zu sein. Ein Freund, der zum letzten Abschied ihn besuchte, traf ihn vor der aufgeschlagenen Bibel. Beim Scheiden sagte er zu ihm: „Du wirst gewiß mit mir dich an das Wort halten: unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber; wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn; darum dürfen wir getrost unsern Geist in seine Hände befehlen.“ Biedermann antwortete mit großer Freudigkeit: „Ja, das ist ganz und völlig meine Überzeugung“ (Derl. a. a. O. 72).

H. Stähelin.

Biel, Gabriel, gest. 1495. — Vgl. G. A. Erhard in Ersch und Grubers Encyclopädie I, S. XI. Bd (1822); Hier. Wlg. Biel, Diss. theol. de Gabr. Biel celeberrimo papista antipapista. Vitomb. 1719. 4°; Vinsennanu, Anfänge der Universität Tübingen in der Tübingen ThDS 1865, S. 195 ff.; derselbe, Gabr. Biel der letzte Scholastiker und der Nominalismus, ebenda, S. 449 ff.; A. Ritschl, Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (3dTh X, 2, S. 316 ff.) und derselbe, Die christliche Lehre v. d. Rechtfertigung und Veröhnung I², 102 ff.; F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen. Götting. Diss. 1876, 81 ff.; G. Klitt, Gabriel Biel als Prediger, Erlangen 1879; Stälin, Württembergische

Geschichte III, 740 ff.; Vinsennann, A. „Biel“ in *Weyer und Wette Kirchenlexikon* II, 2 (1883) Sp. 804 ff.; Hermann Schulz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes* in *ThStZ* 1894, 304 ff.

Zwar nicht „der letzte“ Scholastiker (wir erinnern nur an Luthers Gegner Eck), aber einer der letzten bemerkenswerten Vertreter der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters ist Gabriel Biel aus Speier. Über seinen Lebensgang sind wir wenig unterrichtet. Er ist Magister in Heidelberg geworden, erscheint nachher (1442) bei der philosophischen Fakultät in Erfurt rezipiert, erwirbt sich (wo?) die Würde eines Licentiaten der Theologie und wird Prediger an der Hauptkirche des h. Martinus zu Mainz. Hier begegnet er uns 1460 in einer Bistumsfehde, in welcher er eine (in der Ausgabe der Sermones v. 1500 als Anhang gedruckte) Schrift „Defensorium oboedientiae apostolicae ad Pium Papam II destinatum et ab eodem approbatum“ verfaßte. Als Probst des Kollegiatstifts zu Urach in Württemberg kam er später in Berührung mit dem nachmaligen ersten Herzog dieses Landes, Grafen Eberhard, welcher im Jahre 1477 die Universität Tübingen gründete. Nachdem dieser im Jahre 1478 mit Biel, Rauckerus und Keuchlin eine Wallfahrt nach Rom gemacht hatte, berief er im Jahre 1484 den Probst von Urach zum Professor der Theologie und Philosophie an seine Landesuniversität. Hier lehrte Biel mit Erfolg. In hohem Alter trat er noch in den Verein der Brüder vom gemeinsamen Leben und starb im Jahre 1495 „ungefähr 70 Jahre alt“ (Vinsennann). Begraben wurde er im Kloster des h. Petrus im Schönauer Walde, an welchem er im Jahre 1492 vom Herzog Eberhard ein Kanonikat empfangen hatte.

Seiner scholastischen Grundrichtung nach einer der letzten Vertreter des Nominalismus, hat Biel in seinem „Collectorium ex Occamo super quatuor libros Sententiarum“ das System des Führers der Nominalisten reproduziert. Wie Occam, so lehrt auch Biel die Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes, wonach die göttlichen Eigenschaften nur subjektive Begriffe sind. Wenn trotzdem eine wirkliche Beziehung Gottes auf die Mannigfaltigkeit des Seins oder die Welt behauptet wird, so ist sie aus jener Grundauffassung Gottes nicht abzuleiten. Welchen Inhalt ferner das so gedachte Wesen Gottes habe, läßt sich nicht feststellen, da er als der „zufällige, grundlose Wille“ aufgefaßt werden muß, durch welchen erst das bestimmt wird, was wir Gerechtigkeit Gottes nennen. Demnach sind auch Prädestination und Reprobation zufällige Akte des sittlich unbestimmten Gottes — ein Grundgedanke, welchem aber im Interesse der kirchlichen Lehre von den Verdiensten dadurch die Spitze abgebrochen wird, daß jene göttlichen Akte durch vorhergesehene Verdienste oder Verschuldungen des Menschen bedingt seien. So kreuzen sich die beiden Urteile, daß das Verdienst lediglich auf „der willkürlichen Annahme eines guten Werkes durch Gott und doch auf der Vollmacht des menschlichen Willens“ beruhe. („Statuit [Deus], ut omni ad se convertenti et quod in se est facienti peccata remitteret et simul adjutricem gratiam infunderet. Sermones de festivitatibus Christi.“ Sermo 14. § J.). Biels Semipelagianismus zeigt sich in dem Satze: „actus meritorius ex duobus dependet, ex nostro arbitrio libero et ex gratia“ (Ib.). In der Lehre von den Sakramenten trägt Biel vor, daß dieselben nicht bloß ex opere operantis, sondern auch ex opere operato wirken (Sent. lib. IV. diss. 1 qu. 3) — der Schlüsselpunkt in der Entwicklung der Kirche zur äußerlichen Sakramentsanstalt. Man merkt das Hochgefühl eines echten Priesters dieser Kirche, wenn er schreibt „qui creavit me, si fas est dicere, dedit mihi creare se, ut qui creavit me sine me, creatur mediante me. Hanc stupendam sacerdotii dignitatem scriptura non valens unius nominis significatione exprimere, hos nunc reges, nunc angelos, nunc deos crebrius appellavit“ (Expos. can. missae).

In Kirchenverfassungsfragen stand Biel bei allem Gehorsam gegen den päpstlichen Stuhl („Antipapst“ war er nie) im allgemeinen auf dem Boden des Constanser und Basler Konzils (vgl. Exp. can. missae. Lect. XXIII, sein „Defensorium oboedientiae apostolicae [vom Jahre 1464] in seinen „Sermones de tempore“ und endlich Collect. ex Occamo lib. III, diss. III, qu. 1, art. 2), wie er auch dem entsprechend die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes verwarf (Ib. fol. 30. col. 2: „pro vicario Christi, tamquam pro homine errare potente, oramus). Der evangelische Gedanke, daß die priesterliche Absolution keinen richterlichen, sondern nur einen deklarativen Charakter habe („Sacerdos absolvendo contententem pronunciat eum [a Deo] absolutum, non remittit peccatum, Coll. lib. II. dist. XXVII), thut

seiner römischen Kirchlichkeit keinen Abbruch. Als Prediger zeichnete sich Biel durch praktischen Blick vor vielen seiner Vorgänger aus; aber seine Reden sind doch auch nach der Ansicht jener Zeit mit unerträglichem scholastischem Ballast überladen.

Endlich ist von hervorragenden Nationalökonomien unserer Zeit (Schmoller und Roscher) neuerdings noch auf eine bisher ganz unbeachtete Seite der Wirksamkeit Biels aufmerksam gemacht worden; das ist seine volkswirtschaftliche Bedeutung; denn er schriftstellerte auch über Geld und Münzen, und Roscher urtheilt in dieser Hinsicht über ihn, daß er sich in volkswirtschaftlicher Einsicht als einen Mann zeige, der „die Resultate seiner Vorgänger nicht bloß verstehe, sondern auch weiter fördere“ (Roscher, W., Gesch. der Nationalökonomie in Deutschland, München 1874, S. 23, bei Linjenmann, A. „Biel“ s. oben).

Biels Werke, von denen die meisten durch seinen Schüler Wendelin Steinbach (Prof. in Tübingen) herausgegeben wurden, sind folgende: *Lectura super canonem missae*. Rutling. 1488. — *Epitome et Collectorium ex Occamo super IV libros Sententiarum* u. s. w. Tüb. 1495. fol. 2 Voll. Basel 1508; Lugdun. 1514. — *Expositio canonis missae in alma universitate Tüb. ordinarie lecta* (nach Eggeling von Braunschweig, einem älteren Zeitgenossen Biels, gearbeitet). Tüb. 1819, fol. Bas. 1510; Lugd. 1514; Paris. 1516. — *Epitome expos. can. missae*. Tüb. 1499; Antw. 1565, in 12°. — *Sermones dominicales de tempore et sanctis per totum annum* (Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres) 1499; Tüb. 1500 mit mehreren Anhängen; Bas. 1519, in 4°. — *Sermones de festivitatibus Christi et Mariae*, Tüb. 1499 (letzte zu Ehren der unbefleckten Jungfrau). — *Passionis dominicae sermo historialis*. Mog. 1509. — *Tractatus artis grammaticae*. — *Tractatus de potestate et utilitate monetarum* s. l. e. a.; dann derselbe Norimbergae 1542; Lugd. 1605. — Ungedruckte Briefe Biels liegen nach Linjenmanns Angabe im Staatsarchiv zu Darmstadt (Hess. Arch. X). B. Tschadert.

Bigamie, s. Eherecht.

Bigne, (Marguerin de la) gest. 1589. — Nicéron, *Memoires des hommes illustres*, tom. XXXII p. 279; *Chaufepié*, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, tom. I; *Hermant*, *L'histoire du diocèse de Bayeux* Caen 1705; *Huet*, *Les origines de la ville de Caen*, Rouen 1706.

M. de la Bigne ist geboren 1546 oder 1547 zu Bernières-le-Patry im bischöflichen Gebiete Bire (Normandie), und gestorben 1589 zu Paris. — Er gehörte einer alten Adelsfamilie der Normandie an; La Croix du Maine nennt ihn Seigneur de Lambougne. Seine Mutter stammte aus dem Hause der Barone d'Ingrande, genannt du Parc, in Anjou. B. studierte in Caen, wo er das Licentiatexamen der Theologie machte und sogar Rektor der Universität wurde. Später ging er nach Paris, wo er Theologie auf der Sorbonne studierte und den Doktorhut bekam. Um die Magdeburger Centuriatoren zu widerlegen, unternahm er i. J. 1576 die Herausgabe einer vollständigen Sammlung der Schriften der Kirchenväter, ein Unternehmen, das noch kein Gelehrter versucht hatte. Für seine Arbeit wurde er durch eine Domberrnstelle an der Kirche zu Bayeux belohnt; hier hatte er Gelegenheit regelmäßig zu predigen. Im J. 1580 wurde ihm die Würde eines Scholastikers zuerkannt, dessen Pflicht darin bestand, die Kirchenfänger und die Stiftsherren zu beaufsichtigen; später wurde er zum Stiftslehrer ernannt. Einige Zeit darauf verließ er letztere Stelle, um nach dem Tode seines Onkels, Francois Du Parc, an dessen statt Groß-Dekan der Kirche zu Le Mans zu werden. Im Jahre 1576 war er Deputierter der normannischen Geistlichkeit bei den Reichstagen zu Blois; als solcher machte er sich mannigfach verdient. Im Jahre 1581 wurde er als Domherr von Bayeux zu dem Provinzialkonzil nach Rouen abgesandt. Hier verteidigte er mit Kraft die Interessen seines Stiffes gegen die Anmaßungen von Bernardin de Saint-Francois, Bischof von Bayeux. Dieser Kampf aber hatte für B. unangenehme Folgen: er wurde vor Antoine Gayant, den Präsidenten dieser Stadt, geladen. Der Tod des Bischofs, der am 14. Juli 1582 eintrat, schien die Streitigkeit zu beendigen; da aber kein Nachfolger, Mathurin de Savonnières den Prozeß wieder aufnahm, zog B. vor, sein Eintommen seinen Studien zu opfern. Er nahm seinen Abschied (1589) und begab sich nach Paris, wo er in demselben Jahre starb. B. hat sich einen großen Ruf erworben, nicht nur als einer der gründlichsten Kenner der Kirchenväter, sondern auch als beredter Prediger.

Werke: Veterum Patrum et antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum Collectio, Paris 1575—1579; 9 Vol. Dieses Werk enthält Berichte über die Schriften von mehr als 200 Verfassern. — Statuta Synodalia Parisiensium Episcoporum, Galonis Cardinalis, Odonis et Wilhelmi; Item Petri et Galteri Senonensium Archiepiscoporum decreta primum edita. Paris 1578. — S. Isidori Hispalensis Opera, Paris 1580. Bonet-Maury.

Bilderbibel. Literatur: Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei, 3. Aufl. von H. von Blomberg 1867; A. Holtmann, Gesch. der Malerei, 1879; von Heber, Kunstgeschichte des Mittelalters, Leipz. 1886; Geschichte der deutschen Kunst, Bd III: V. Zanitschel, Die Malerei, Berl. 1890; A. Springer, Handbuch der Kunstgeschichte, Leipz. 1895 und 1896, 10 4 Bde; F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst 1. Bd Freib. 1896, S. 447 ff.; Christl. Kunstblatt von Grüneisen, Schnaabe, J. Schnorr v. Carolsfeld, jetzt von H. Metz, Stuttgart, bes. 1860. 1864. 1888. 1890. 1894. (Ueber frühchristl. Bilderbibeln von Dr. E. Gradmann); H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie 5. Aufl. Jy. 1883. 2 Bde. Bd I 181. II 533. 541. 550. 566. 634; B. Bucher, Gesch. der techn. Künste, 2 Bde 1875 f.; A. de 15 Bastard, Peintures et ornements des manuscrits depuis le IV^{ème} jusqu'à la fin du XVI^{ème} siècle 1841 bis 44, bes. Bd III; Lacroix & Seré, le moyen-âge et la renaissance en Europe 1847 ff., mit 500 Tafeln und 400 Illust.; Labarte, histoire des arts industriels au moyen-âge et à l'époque de la renaissance, 4 Bde, mit Album von 150 Tafeln. 1864—66. Billigere Ausg. in 3 Bden, mit 80 Taf. 1871 ff.; d'Agincourt, Sammlung von Dentm. von 4. 20 bis 16. Jahrh. 1823. Revidiert von F. v. Quast. 1840; J. v. Hefner-Alteneck, Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende d. 18. Jahrhunderts 2. Aufl. 1880 ff.; H. G. Gotho, Die Meisterwerke der Malerei vom Ende 3. bis zum Anfang des 18. Jahrh. in photograph. u. photolithogr. Nachbildungen entwickelt. 1865 ff.; E. v. Kofell, Miniaturen und Initialen aus Handschriften des 4.—16. Jahrh. 2. Aufl. München 1892; 25 H. Keiß, Die Miniaturen des Mittelalters (14. u. 15. Jahrh.) in Farbenbrud. 1864 ff.; Westwood, Fac-Similes of the Miniatures and Ornaments of Anglo-Saxon and Irish manuscripts, Lond. 1868; H. Shaw, a handbook of the art of illumination as practised during the middleages 2. A. 1870; J. H. Todd, descriptive remarks on illuminations, 1869 (bes. über das book of Kells zu vergleichen); Delisle, Memoire sur anciens sacramentaires 1886; 30 A. Springer, Bilder Schmud in den Sacramentarien. AEG, philol. - historische Klasse 1890; Leitschuh, Gesch. d. karolingischen Malerei, 1894; Westwood, The bible of the monastery of St. Paul near Rome, described and compared with other carolingian manuscripts. Erf. u. London 1871; K. Lamprecht, Initialornamentik des 8.—13. Jahrh. mit 44 Tafeln. 1882; St. Weisfel, S.J. Vaticanische Miniaturen, Quellen zur Geschichte der Miniaturmalerei. Mit 30 Tafeln in Lichtbrud. Freiburg i. Br. 1893; Lsc. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham-Pentateuch, Lond. 1883. Fol. Mit 20 Tafeln; A. Springer, Die Genesishilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham-Pentateuch. AEG, philol. - historische Klasse IX. 2, mit 2 Tafeln. Leipzig, Hirzel 1884; Lambecii Comment. de C. Bibliotheca Vindob. lib. tercius. Wien 1670, (über die Genesid der Wiener Hofbibl.); v. Hartel und Wichhoff, Die Wiener Genesid. Wien 1895; Rahn, Psalterium aureum von St. Gallen. Mit 18 Tafeln und 32 Holzchnitten 1878; A. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter, mit besonderer Rücksicht auf den Utrecht-Psalter. AEG, phil. - hist. Klasse VIII. 5. Mit 10 Tafeln 1881. Leipzig, Hirzel 1881; Kondusoff, Miniaturen einer griech. Psalmenhandschr. aus d. 9. Jahrh. in der Sammlung 45 J. A. Chludoff in Moskau. Mit 1 Farbentafel und 14 Umrissbildern. 1876 (russisch); Strzygowski, Das Eschmiadzin Evangeliar, Wien 1891; M. A. ESSERT, Federzeichnung aus dem Zeisobrunner Codex (in München v. 814) in: von Bida, Kunstdenkmäler in Deutschland I; Die Trierer Ada-Hsb. v. R. Menzel, F. Corssen, H. Zanitschel, A. Schnittgen, F. Fentner, K. Lamprecht. Mit 30 Tafeln; St. Weisfel S.J., Evangeliar Ottos III. im Domstift zu Aachen 60 1886; St. Weisfel S.J., Das Evangelienbuch (d. hl. Bernward) d. Domstiftes v. Hildesheim 1891; K. Lamprecht, Der Bilder Schmud d. Cod. Egberti zu Trier u. des Cod. Echternac. zu Gotha. Mit 8 Tafeln. (Bonner Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfreunden LXX. 56—112); Braun, Beiträge zur Geschichte der Trierer Buchmalerei (Westf. Zischr. Erg. Heft 9), Trier 1896; F. X. Kraus, Die Miniaturen des Cod. Egberti in der Stadtbibl. zu Trier. Mit 60 Tafeln 65 in unveränderl. Lichtbrud. Freiburg i. Br. 1884; Goldschmidt, Der Albanipalster in Hildesheim und seine Beziehung zur symbol. Kirchenplastur des 12. Jahrh., mit 44 Illust. und 8 Tafeln, Berlin 1895; Keitsehner, Das Seitenfetter Evangeliarium, Berlin 1882; H. A. Müller, Das Evangeliarium Heinrichs III. in der Stadtbibl. zu Bremen (Mit der Centr.-Kommiss. 1862. VII. 57 ff.); F. Culemann, Das Evangeliar. Herzog Heinrichs des Löwen 60 1881; J. E. Wocel, Miniaturen aus Böhmen in Mit der Central-Kommission V. (Das Passionale der Abt. Kunigunde v. St. Georg in Prag. von 1312); J. E. Wocel, Die Bilderbibel des Belislaw. Prag 1871. Mit 30 Tafeln; A. Frind, Scriptum super Apocalypsin cum imaginibus, mit 80 Umrisszeichnungen in schwarzer Farbe. Phototypisch herausgeg. Prag 1872; Berjeau, Biblia pauperum, London 1859; Camefina und G. Heider, Die biblischen 65 14 *

Darstellungen der Biblia pauperum aus einer Handschr. des 15. Jahrh. in St. Florian 34 Taf. mit Text 1863; F. Laib und F. J. Schwarz, Die Biblia pauperum nach dem Original in der Lyceumbibliothek in Konstanz, 17 Taf. m. Text 1867; G. Heider, Beiträge zur christl. Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters. Jahrb. d. I. I. Central-Kommiss. V. 1861; E. la Roche, Die älteste Bilderbibel, die sog. Biblia pauperum. Programm. Basel 1881. 8°; H. Muther, Die ältesten deutschen Bilderbibeln 1883; Geschichte der deutschen Kunst Bd IV: Karl von Lützow, Geschichte des deutschen Kupferstichs und Holzschnitts. Berlin Grote 1891.

Schon die heidnische Kunst hatte ihren Homer, Virgil, Livius u. a. mit Zeichnungen
 10 und reichen Gemälden geschmückt, und für Lehrzwecke waren Abbildungen in den Lehrbüchern eines Vitruv von der Baukunst, eines Aratus von der Astrologie und Vegetius vom Kriegswesen von Anfang an unentbehrlich gewesen. Diese Illustrationen waren bald als Gemälde in Wachs oder in Temperafarben auf gegipstem Grunde, bald als
 15 lavierte Aquarell-Federzeichnungen, bald in Tinte mit Wasserfarben leicht angetuscht ausgeführt. In derselben Weise wurden seit Konstantin d. Gr. und wohl schon früher die Bibelhandschriften illustriert. Wahrscheinlich bezieht sich auch auf die biblische Ausschmückung, was Hieronymus (Vorrede zum Hiob) und Chrysostomus bereits tabelnd über den Luxus sagen, der mit der Ausstattung der heil. Schriften getrieben wurde. Die hohe Bedeutung der heiligen Schrift als Quelle und Regel des Glaubens er-
 20 klärt aber den Eifer, mit welchem schon früh in der Kirche die Miniaturmalerei betrieben wurde. Die uns erhaltenen illustrierten Handschriften reichen wohl nicht über das 4. Jahrh. zurück. (Genesisfragmente der Wiener Hofbibliothek; die Josue-Rolle im Vatikan; Evangeliar v. Rossano; sgr. Evangeliar von 586 in der Laurentiana in Florenz.) Zahlreiche Züge in diesen Bildern, die Bauten, Gewänder, Geberden, auch
 25 die Einfügung allegorischer Figuren und Personifikationen zur Verdeutlichung der Stimmung und der Drilichkeit sind der antiken Kunst entlehnt und offenbaren die Herrschaft einer guten Kunsttradition. Es sind in Deckfarben ausgeführte kleine Bilder nach Art der antiken Wandgemälde in ruhiger idyllischer Stimmung. Die Miniaturen der Wiener Genesis sind noch zum Teil in dem frühen rein illusionistischen Stil, der seit
 30 den Flaviern herrschte, ausgeführt, wie die Malereien in den Thermen des Konstantin, zum größeren Teil aber in einem für die Buchmalerei geeigneten mehr zeichnerischen als malerischen Stil. Sie zeigen bereits die kontinuierende Erzählungsweise der römischen Reichskunst des 2. und 3. Jahrh. n. Chr., wie wir sie in den Odysseebildern des Es-
 35 quilin und auf den römischen Sarkophagen und den Gemälden des Philostratus sehen, und welche die spezifische Weise aller christlichen Komposition bis ins ins 16. Jahrh. geworden ist. Auch die Bilder des Pariser Psalters, Gr. 139, 2. Vatican. Handschriften, Reg. Gr. 1 und Palat. Gr. 381, und eine Barbarinische, Nr. 202 (Rondaloff, hist. de l'art byzantin. Tom. II. Par. 1891 p. 30 ff.) gehören ihrer Erfindung nach noch
 40 in das Ende des 4. Jahrh., und zeigen in charakteristischer Weise das Ende der hellenistischen und den Anfang der römischen Malerei. Die Josue-Rolle ist ein Widerspiel der römischen Triumphalkunst und steht den Reliefs der Trajanssäule nahe. Auch sie zeigt die kontinuierliche Darstellungsart mit gesunder Bewertung der illusionistischen Kunstmittel. Im byzantinischen Reiche strömte noch eine Zeit lang die antike Bildung
 45 weiter, aber durch den Bilderstreit siegte die mehr ornamentale Richtung. Zwar stehen noch im 9. und 10. Jahrhundert einige Illustrationen, das Bibelfragment und der Psalter der Vaticana, ein Jesaiacommentar daselbst, der Psalter in der Nat.-Bibliothek in Paris und die Predigten des Gregor v. Nazianz daselbst, den altchristlichen Werken ebendürrig zur Seite, aber die Zeichnung wird schon härter, steifer und starrer. (Schludow-Psalter in Moskau und zahlreiche Homilien und Menologien.) Dafür steigert sich
 50 die Pracht der ornamentalen Ausstattung. Der Goldgrund wird allgemeiner, die Initialen werden hervorgehoben, die Zierleisten reicher, aber die Darstellungsweise immer gebundener. Die Mosaik- und Emailmalerei bietet die Muster auch für die Miniaturen. Der Kanon der byzantinischen Malerei ist im Malerbuch vom Berge Athos (übersetzt von G. Schäfer, Trier 1855) festgelegt. Ganz anders entwickelt sich die Illu-
 55 stration im Occident. Zwar ist auch hier die altchristliche Tradition noch wirksam, aber der Eintritt der Germanen in die Kirche bringt der Kunst neue Anregungen und Aufgaben. Die jungen Völker des Nordens waren Barbaren, ohne heimische Kunstweise, aber sie brachten dem Christentum eine freudige Thatkraft, ein reges Naturgefühl, eine unerhödrene Wahrheitsliebe entgegen. Das gab auch der Kunst neue Impulse.
 60 Unter den Longobarden und Franken pflanzt sich noch die römische Tradition fort, aber die Kunst ist derber, gröber, verwildert geworden. Nur in den Dr-

namenten zeigt sich ein fremder nordischer Zug (Sacramentar von Hellone in Paris. Nat.-Bibl. lat. 12048 u. a.). In den altchristlichen und byzantinischen Handschriften war der Schmuck wesentlich auf die Beigabe von Gemälden und Bildern eingeschränkt, bei den Germanen wird der künstlerische Schmuck auch auf den Text ausgedehnt, die Initialen werden durch bunten Farbenschmuck und reichen Zierrat oft fast erdrückt, die Blätter mit farbigen Mustern eingerahmt. Der Schreiber ist oft auch der Maler. Nirgends tritt das stärker hervor als in den irischen Handschriften, dem Book of Kells im Trinity-College in Dublin, und den Handschriften von Würzburg, Trier und St. Gallen, deren gebrochene und verschlungene Linien wie verflochtenes Riemenwerk, und selbst in den altchristlichen Heiligentypen wie bizarre kalligraphische Schnörkel aussehn. Auf angelsächsischem und fränkischem Boden wirkte durch den Einfluß Gregors d. Gr. bis in die Karolingerzeit die altchristliche Tradition fort. (Purpur-Evangelium im Brit. Museum; Evangeliar in Cambridge, sec. VII). Erst in den eigentlichen Textillustrationen regt sich, zwar noch ohne jeglichen Raumsinn aber doch anziehend durch das Streben nach Wahrheit und Kraft und Natürlichkeit eine selbstständige Auffassung (Wsburnham-Pentateuch 15 sec. VII). Unter den Karolingern entstanden große künstlerische Schreibschulen in Tours, Orleans, Metz, Reichenau, St. Gallen, Trier u. a., die sich durch vornehme und maßvolle Einfachheit und sorgfältige Technik an die alte Tradition angeschlossen (Evangeliar Godescalcus v. 781 in Paris Bibl. nat. 1993; Evangeliar der Wiener Hofbibliothek; vgl. Arneth in d. Denkschr. der K. Acad. d. Wissensch. Wien Bd XIII; 20 Das goldene Buch Adas in Trier; auch das Evangeliar von St. Medard von 826 in Soissons; das Evangeliar Königs Lothars von 843, die Bibel Karls des Kahlen von 850, alle in Paris u. a.). Selbstständiger, aber auch unschöner entwickelte sich die Kunst in den Provinzen (Alkun-Bibel im Brit. Museum). Die malerische Form verschwindet, die einfache Federzeichnung herrscht vor, aber man merkt die eigene Erfindung 25 und die poesievolle Auffassung und Kraft. (Utrecht-Psalter, sec. IX; Benedictionale des Meibelow in Chatsworth; Evangeliar Ottos I. in Aachen; Evangeliar Egberts in Trier [c. 980]; Echternacher Evangeliar in Gotha [c. 990]; der goldne Psalter und der Goldard-Psalter in St. Gallen; Evangeliar Ottos III. in Aachen). — Die Ausstattung wird prunkvoller, das Ornament ist malerisch, die Malerei ornamental, die Initialen und Blattgewinde sind reich und bunt. — Im 11. Jahrh. herrscht die Cluniacenserstimmung des Kampfes und der Weltensagung. Auch in die Bibelillustration wirkt die Erregtheit und grelle Phantastik hinein. Abgekehrte Gestalten in steifen Gewändern, düster und unheimlich zeigen das ästhetische Ideal der Zeit. Die Naturwahrheit tritt gänzlich zurück. Zwar bewahren die Bamberger und Regensburger Missalien und 35 Evangeliararten aus dieser Zeit, die jetzt zumeist in München und Bamberg aufbewahrt werden, noch einen Nachklang der Ottonischen Zeit, aber die Phantasie bewegt sich in finstern und lehrhaften, weltabgewandten Abstraktionen (Evangelistar v. St. Ulrich. München, eim. 53; das Bremer Evangelistar u. a.). Und doch zeigen sich mitten im Kampfe auf allen Gebieten des geistigen Lebens große Fortschritte. Es ist die Zeit Bernwards. Auch 40 in den Miniaturen merkt man, daß das individuelle Leben erwacht; durch alle Leidenschaftlichkeit und stürmische Kampfesstimmung zieht eine stille Wehmut und die Sehnsucht nach Frieden. Heinrich II. schmückt seine Bamberger Stiftungen mit prachtvoll gemalten Büchern, und in Hildesheim begründet Bernward, der auch in der Malerei ein bahnbrechender Meister ist, eine eigene für den ganzen Norden wirksame Schreib- 45 stube. (Evangeliar Heinrichs II. in München, Staatsbibl. eim. 57; Bernwards Evangeliar und das Evangeliar Guntbalds in Hildesheim; der Albanipsalter; das Bamberger Hohelied und die Weissagungen Daniels in der Stadtbibliothek zu Bamberg A. I 47; das Wschegradar Evangeliar in Prag u. a.). Die Formen sind hart und überliefert, aber der Inhalt neu und in seiner Befestigkeit tief empfunden. Seit dem Aufschwung des allgemeinen Kulturlebens in der Höhenstaufenzeit wird auch der Bann der Formen gebrochen. Die Lebensfreude kehrt zurück und führt auch die Phantasie wieder zum Verständnis des Anmutigen und Würdig-Schönen. Der Formensinn hebt sich, es scheint sogar das Studium antiker Denkmäler wieder zu erwachen. Das Bruchsaler Evangeliar in Karlsruhe ist von überraschender Schönheit der Zeichnung und Natürlichkeit der Bewegung; nicht minder das Evangeliar in der Dombibliothek zu Trier c. 1200; der Weingartner Psalter in Stuttgart; das Salzburger Evangelistar der Hofbibliothek in München (lat. 15903); die Ansbacher Bibel aus St. Gumberti in Erlangen (vgl. C. Trmischer, Beschr. d. Erlanger Mstr. I. 227. Nr. 4) u. a. Am schönsten ist das 50 Evangeliar Heinrichs des Löwen, einst im Domschatz zu Prag, jetzt im Besitz des Her-

zogs von Cumberland, und die Werseburger Vulgata in 3 Folianten im Kapitelsarchiv von Werseburg u. a.

Für die Miniaturmalerei brach eine glänzende Zeit an. Aber man spürt, daß der Ton der Schilderung mehr in die Breite als in die Tiefe geht; je vollständiger sie wird, desto mehr tritt die tief sinnige Symbolik der früheren Zeit zurück. Das eigentliche Interesse an der Bilderbibel geht verloren, andere Gedankenkreise beherrschen die Gemüter. Die Evangelistarien und die anderen für den Gottesdienst bestimmten Bücher, dazu die Andachtschriften (besonders die livres d'heures) nehmen die Kunst des Miniators vorzugsweise in Anspruch. Erst gegen Ende des Mittelalters wendet sich das künstlerische Interesse wieder der ganzen Bibel zu, aber erst die Erfindung des Holzschnittes bringt in die Bibelillustration neues Leben.

Den Übergang zu den eigentlichen Volksbilderbibeln bildet die sog. Biblia pauperum aus dem 13. und 14. Jahrhundert, eine kurze Darstellung des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Himmelfahrt in einfachen Federzeichnungen, meist ohne Colorierung, der zusammengedrückte Niederschlag der ganzen bisherigen typologischen Bibelillustration vom Codex Rossanensis des 6. Jahrh. an. Die Zahl der Bilder beträgt zwischen 34 und 50. Jedem Ereignisse aus dem Leben Christi werden zwei verwandte Vorbilder des A.T.s und 4 Propheten mit entsprechenden Weissagungsprüchen beigelegt, und das Ganze wird mit lateinischem oder deutschem Text erklärt. Irrtümlich ist es, die Armenbibel als kirchlichen Kanon oder Regelbuch zur Überwachung und Belehrung für Künstler zu erklären, vielmehr ist sie aus dem Drange der Laienwelt im 13. und 14. Jahrh. nach Erbauung und Belehrung hervorgegangen und es liegt ganz in ihrer ursprünglichen Bestimmung, daß sie im 15. Jahrh. durch Holztafelrude wirkliches Volksbuch wurde. Die wichtigsten Exemplare sind die von St. Florian in Niederösterreich und die der Lyceumsbibliothek in Konstanz, sowie die der Wiener und Münchener Hofbibliothek u. a. Eigentliche Bilderbibeln entstanden erst, als die Buchdruckerkunst und der Bilderdruck, der Eisen- und Kupferstich und besonders der Holzschnitt erfunden waren und dadurch die Bibel und die Kunst ein Gemeingut des Volkes wurde. Bereits die vorlutherischen deutschen Bibeln von Augsburg (1477 bei Sorg und bei Jainer), Köln (c. 1480 bei H. Quentel), Nürnberg (1483 bei Roburger), Lübeck (1494 bei Steffen Arnbes) u. a. haben Holzschnittbilder. Dazu kamen zahlreiche biblische Volksbilderbücher mit Darstellungen aus der Passion und der Offenbarung, und die weitverbreiteten föstlichen Kupferstiche von Martin Schongauer und anderen. Zuletzt erhob Dürer, der Mann mit dem Seherauge, vor dessen Geistesbild jeder Vorgang Gestalt und Leben gewinnt, dem selbst die Visionen der Apokalypse zu schauen vergönnt war, das biblische Bild zu höchster Würde und Wirkung (Holzschnitte zur heimlichen Offenbarung 1498. Das Leben Mariae 1504 u. 1505. Die Kupferstich- und Holzschnittpassionen 1507—1513). Fast gleichzeitig gaben Hans Schüffelein in Nördlingen 1507, Urs Graf in Basel 1508 und Luc. Cranach in Wittenberg 1509 die Passion in Holzschnitten heraus. So war schon vor der Reformation die Bahn gebrochen. Da erschien 1522 bei Melchior Lotter Luthers neues Testament mit Holzschnitten nach Dürer zur Offenbarung. Zum Worte Gottes, das endlich wieder universell in der geliebten Muttersprache zu Millionen trostbedürftiger Herzen drang, gesellte sich das naturfrische geisterfüllte Bild und unterstützte mit seiner derben eindringlichen Sprache die Lehren des Evangeliums und seiner Ausleger. Als fliegendes Blatt wanderte es von Haus zu Haus, und Jahr für Jahr erschienen fortan illustrierte Ausgaben des lutherischen N.T., wie auch der vorlutherischen Bibel (1523 N.T. bei Schönsperger in Augsburg mit Holzschnitten von Schüffelein, 1524 und 1525 bei Knoblauch in Straßburg, 1527 bei Stainer in Augsburg u. a.; die ganze Bibel 1520 in Halberstadt, 1523 bei Othmar in Augsburg mit Bildern von Schüffelein und Burgkmaier, 1524 bei Peypus in Nürnberg mit Bildern von Hans Springinslee, 1529 die Wormserbibel mit den 46 Holzschnitten des Anton Worms aus der Quentelschen Kölner Bibel von 1527 und dem Emserschen N.T. von 1528. — Auch die römische Kirche konnte sich der Nachfolge nicht entziehen. 1526 und 1527 erschien das N.T. (nach Luther) von Jacob Betinger und 1527 Emsers Plagiat des N.T.s Luthers (vgl. R. Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gotik und Frührenaissance [1460—1530] I. Bd, München und Leipzig 1884).

Dann erschien 1534 auch „das N.T. mit Fleiß verdeutscht von M. Luther, Doctor“ bei S. Lufft in Wittenberg. In der Erkenntnis der Wichtigkeit des biblischen Bildes für die Durchführung der Reformation betrieb Luther selbst aufs eifrigste die Illustration

tion der Bibeln, und auch Melanchthon beschäftigte sich „zuweilen mit Entwürfen, deren Umrisse er dann Luc. Cranach zu weiterer Ausführung übergab“ (Brief Melanchthons an Stigel v. 26. Sept. 1544). Die Bibelillustration hat nie wieder eine solche Blütezeit erlebt wie in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. In Augsburg arbeiten Burgtmair und Schäußlelein, in Nürnberg Hans Springinslee, Erhard Schön, Sebald Beham, in Basel Urs Graf und von 1515 an Hans und Ambrosius Holbein, in Straßburg Hans Wächlin, Hans Baldung Grün, Heinr. Vogtherr und Hans Weidich, vor allem in Wittenberg Luc. Cranach und seine große Werkstatt. Der Holzschnitt entwickelt sich innerhalb 50 Jahren von den rohesten Anfängen bis zur höchsten Vollendung. Reichtum und Wahrheit der Erfindung verbinden sich mit immer größerer Reinheit und geschmackvoller Leichtigkeit der Darstellung. — Die wichtigsten Bilderbibeln dieser Zeit sind die von Egenolf und von Feyerabend in Frankfurt, Stainer in Augsburg, Wendel und Wolf Köpfl in Straßburg, Wolrab in Leipzig, Johann vom Berg in Nürnberg und Hans Lufft in Wittenberg herausgegebenen. 1576 und 1584 gab dann H. Krafft in Wittenberg die eigentliche Prachtbibel des Jahrhunderts heraus. Die Holzschnitte wurden von kunstreichen Briefmalern, ähnlich den alten Miniaturen, bunt ausgemalt und die Illuministen, Rubricierer und Miniatoren hatten vollauf zu thun; allerdings wurde die Ausmalung allmählich immer roher und sank zuletzt zur bloßen Farbensackerei herab.

Neben diesen eigentlichen Bilderbibeln erschienen zahlreiche biblische Bilderbücher. Luther gab 1529 „das Alte Passional samt Betbüchlein“ mit Holzschnitten und Sprüchen für das Volk heraus. Von Hans Beham erschienen 1537 *biblicae historiae magna arte depictae*, von Mich. Graff die „Biblische Historie“ 1536—53. — Das größte und herrlichste Werk dieser Art sind Hans Holbein des Jüngeren *Historiarum V.T. Icones ad vivum expressae*, zuerst 1538 in Lyon bei Trechsel erschienen, mit 91 unergleichlich schönen von Hans Lühelburger geschnittenen Holzschnitten, die Ergänzung zu Dürers neuteamentl. Bildern, „wie Melanchthon neben Luther stehend“ (vgl. Woltmann, Holbein u. s. f. Zeit 2. A. Leipz. 1874, S. 224 ff.). — Aber schon seit der Mitte des 16. Jahrh. beginnt die Bibelillustration eine andere Richtung einzuschlagen. Der Kupferstich, der als Kunstwerk schon durch Mbr. Dürer zur denfbar höchsten Vollendung gebracht war, drängte allmählich den Holzschnitt in den Hintergrund. Zwar wurden in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. noch massenhafte Holzschnitte für die Bibel produziert. Die Virgil Solis, Jost Amman, Stimmer, Maurer, lieferten zahllose Zeichnungen dafür und es gab auch noch gute Formschnneider. Allein immer mehr wurde der Holzschnitt auf die Illustration der wohlfeilen Volksliteratur beschränkt, während künstlerischen Tendenzen mehr der Kupferstich diente. 1552 gab Hans Heflerich in Frankfurt „die biblischen Historien von Hans Brojamer“ heraus; 1562 u. 1565; B. Solis in Nürnberg „Biblische Figuren des A. und N. S.“; 1564 Bodperger „Die biblischen Figuren von Jost Amman“; 1564 und 1571 Jost Amman in Zürich seine eigenen „Icones NT.“; 1576 Tobias Stimmer „die Neuen künstl. Figuren bibl. Historien“. — In Antwerpen erschien 1537 die *Vita Jesu Chr.*, in Lyon 1553 eine illustrierte Bilderbibel, die „*Quadrins historiques de la Bible par Claude Paradin*“; 1565 die Bilder von Guérout, 1582 von Chappuis.

Mit dem Ende des Jahrhunderts geriet der Holzschnitt als Illustrationsmittel fast in Vergessenheit. An seine Stelle trat ausschließlich der anspruchsvollere, aber nicht vollstämmliche Kupferstich. Nachdem 1607 die 52 meist alttestamentlichen Bilder der Loggien des Vatikans, die sog. Bibel Raffaels in Kupferstichen von Badalocchio und Lanfranco erschienen waren, gab Matthäus Merian aus Basel in Frankfurt von 1625 bis 1627 seine hochverdienstvolle Kupferbibel, die *Icones biblicae*, 4 Teile, und *Historiae sacrae*, 3 Folioabände, heraus, die ein wahrer Hauschatz des evangelischen Volkes geworden ist. — Neben der sog. Kurfürstenbibel ließ Ernst der Fromme von Sachsen-Weimar die „christliche, gottselige Bilderchule für die Jugend“, eine Kinderbibel in Bildern erscheinen. Jena 1636. Bemerkenswert sind ferner das *theatrum biblicum* nach Jodes *Thesaurus sacr. historiarum V.T.* 1579 von Piscator 1643; *Vetus academia J. Chr. iconibus illustrata* von Spizel 1641; die große Nürnberger Bilderbibel von Dilherr 1656; *Icones biblicae V. und NT.* von Melch. Aysel 1679; das „Bibl. Engel- und Kunstwert“ von J. Utr. Krauß 1691; das *Leben und Leiden Christi* von Christoph Weigel 1693, und besonders Weigels „*Biblia Ectypa d. i. Bildnisse aus der heil. Schrift des A. und N. in Kupfern*“, Augsburg 1695. Als Holz-

schneidfolge ist zu beachten: Joa. v. Sandrart († 1688), „Ganz neue bibl. Ergözung“, geschnitten von Porzellius.

In den Niederlanden erschien in Kupferstichen: Gallaeus, *Icones illustrium seminarum V. et NT.*; Stradanus († 1605), *passio, mors et resurrectio I. Christi iconibus delineata*; Passaeus *Bilder zur Genesis* 1616; Bourghesius, *Das Leben, Leiden und Sterben Jesu* 1622; Borcht, *Die denkwürdigsten Historien des N. und N.T.*; Schabaeli, *Biblishe Figuren* 1648; G. Hoet, *Tafereelen der heil. Geschiedenissen*. — In Frankreich: *Das Leben des verlorenen Sohns von Jacques Callot* 1635; *Figures de la bible bei de Bée* 1655; *Les peintures Sacrées sur la bible* von Ant. Girard 1665. — In Genf: *Icones historiae V. et NT.* von Chapuzeau 1680; in Rom: *Imagines acierum et procliorum VT.* von Tempesta 1631; in Bologna: *Bilder zur Genesis und Exodus* 1681.

Im 18. Jahrh. erstarb der Holzschnitt fast gänzlich; er verlor immer mehr den seiner Technik angeborenen Stil und wurde immer roher und flüchtiger, so daß man ihn nur noch für die gewöhnlichsten Flugblätter, Kartenbilder, Kalender und Zigaretten gebrauchen konnte. Auch der Kupferstich lebte zwar in Freuden an den Tischen der Niederländer und teilte die Ehre und den Ruhm der Franzosen, aber die deutsche Seele war den Fremden hingegeben. Das trat auch in den biblischen Bildern zu Tage.

Hübners bibl. Historien 1714 mit ihren unsäglich schlechten Bildern wurden doch ein Jugendschatz für mehr als 3 Generationen. Von 1700 an erschien öfters die Augsburger historische Bilderbibel in 5 Teilen von J. M. Krauß, und von demselben die „Historie des Leidens und Sterbens J. Chr.“; 1706 die „heil. Augen- und Gemütslust, vorstellend alle Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs“. Von seiner Frau Joh. Sibylle Krauß, geb. Küfel erschien der Simsonische Lebenslauf in Kupfern; 1711 von Joh. Chr. Kolb in Augsburg die *Pinacotheca Davidica*, 1737 von Conr. Ferd. Feuerlein *das Leben Jesu* in 63 Kupfern; 1758 von Phil. Andr. Kilian die *Picturae chalcograph. historiae V. et NT.* — Erheblich bedeutender sind die außerdeutschen Bibeln des 18. Jahrh.; in Holland die *Amsterdamer Bibel*, Mortier, 1700; von Danders 1700; Luyten 1740; Schots 1749; Nic. Vischer; in Frankreich von Basnage 1705; Martin 1724; in London *the Holy Bible*, Oxford 1717; von Koyumont 1705; Clarke 1739; Fleetwood 1769; auch in Schweden die „Figurbibel“ 1793. In allen diesen Werken herrscht das von dem Selbstbewußtsein der spanischen Weltmonarchie getragene niederländisch-flämische Wesen mit seiner breiten quellenden Lebensfülle vor und sowohl das Grundprinzip dieser Illustration als auch die jetzt zur Herrschaft kommende Grabstichttechnik ist malerisch, und farbenachahmend. Rubens zuerst und für die Radierer Rembrand sind die höchsten Gesetzgeber der Kunst.

Einen neuen Aufschwung nahm die Bilderbibel erst im 19. Jahrh. von England aus. Das große Kupferstichwerk „the holy bible with engravings from pictures and designs by the most eminent artists“, London 1800, führte die modern-romantische Manier und Effetthascherei in die Bibelillustration ein, die nun auch im deutschen Holzschnitt nachwirkte. (Die Bilderbibel mit 309 [abscheulichen] Holzschnitten, Stuttgart bei Meßler 1835; Dr. Barth's 104 biblische Geschichten im Calwer Verlagsverein bis zu ihrer 100. Auflage [1832—1859] mit ebenso schlechten Holzschnitten). — Das seit Napoleons ägyptischem Kriege erwachte Interesse am Orient brachte in Verbindung mit dem starken realistischen Triebe unseres Jahrhunderts eine ganz neue Art von Bilderbibeln auf, wie die sich selbst erklärende „Familienbibel“ von Browns in London und New-York, mit Städteansichten und Landschaftsbildern neben den biblischen Gesichtsbildern. In der Technik kam der kalte und glatte, aber zum Massenvertrieb geeignete Stahlstich zur Herrschaft. 1836 erschien in Karlsruhe eine solche Bibel mit elenden Stichen, beantwortet von Hüffel, in demselben Jahre die „Prachtbibel“ in Hildburghausen, und die Prachtausgabe der „ächten Lutherbibel“, und die Altarbibel in Folio „mit 50 wirklichen Meisterwerken der Stahlstichkunst geschmückt“. Die Jubiläums-„Lutherbibel“ von G. Mayer 1845 hat zwar bessere Stahlstiche, aber im Prinzip ist sie nicht besser als die „illustrierte Familienbibel“ und desgl. von der „englischen Kunstanstalt von Payne“ in Leipzig.

Endlich kehrte die deutsche Kunst nach Jahrhunderte langer Entfremdung wieder zu volkstümlicher Empfindungs- und Anschauungsweise zurück. Durch v. Schwind und A. Kethel, Ludw. Richter und Ad. Menzel entstand ein wahrhaft nationaler Stil, der allmählich auch in den Bilderbibeln wirksam wurde. Auch der schon totgesagte Holzschnitt erhob sich durch Anregung von England aus in der neuen Technik des malerischen

„Holzstich“ auf Buchsbaum zu nie geahnter Höhe und gewann wieder die Fühlung mit den breiten Schichten des Volks. Zuerst gab Olivier 1834 eine „Bilderbibel“ heraus, 50 Stiche zum N. T., erläutert von G. H. Schubert; dann Overbeck 1861 seine köstlichen 40 Zeichnungen zum N. T., in Kupfer bei Schülgen in Düsseldorf; 1850 erschien bei Cotta (jetzt bei Brockhaus) die Bibel mit 175 Holzschnitten nach Zeichnungen der ersten Künstler Deutschlands. Das war zum ersten Male wieder eine richtige Bilderbibel im guten Stil. 1855 gab der evang. Bûcherverein in Berlin zum Preise von 1 Thlr. 20 Gr. eine gute wohlfeile Bilderbibel mit 327 Holzschnitten nach alten deutschen und italienischen Meistern heraus, die Professor Huber in Wernigerode sachkundig ausgewählt hatte. Endlich erschien 1852—1860 bei G. Wigand das herrlichste deutsche Werk, „die Bibel in (240) Bildern“ von Jul. Schnorr von Carolsfeld, mit Text von H. Merz. Von diesen frommen, sâchtlichen und martigen Bildern sind 140 in kleinerem MaÛstabe geschnitten dem vollstândigen Bibeltexte eingefügt worden. Damit nicht zu vergleichen ist „die groÙe Hausbilderbibel“ mit Holzschnitten von dem katholischen J. Schnorr in Stuttgart, die seit 1870 als „Pracht- und Hausbilderbibel“, von Ebner in Ulm verbreitet wird. Für die katholische Kirche wurde, nachdem schon vorher eine katholische Bilderbibel in Freiburg erschienen war und von Ebner in Ulm die Overbeck'schen Bilder von SchloÙ WeiÙern in Holzschnitt in die Bibel aufgenommen waren, die Cottasche Bilderbibel mit dem Text von Allioli gedruckt. Zur höchsten Vollkommenheit erhob sich die katholische Illustration in den von echter Grömmigkeit und deutschem Naturgefûhl beseelten Arbeiten Joseph von Führichs (Marienleben, Illustrationen zum Buch Ruth, zum Psalter; der verlorene Sohn, Dentblätter für unsere Zeit u. a.).

Trotz alledem fand die zwar technisch glänzende aber durchaus undeutsche und auf theatralischen Effekt gerichtete Dore'sche Bilderbibel mit 230 groÙen Holzschnittbildern auch in Deutschland groÙen Eingang.

Von biblischen Bildern nennen wir noch kurz die Eßlinger und die Kaiserswerther, beide in Steindruck, aber ohne Wert.

Unendlich besser sind die Bilder zum A. und N. T. „die Volksbibel“ gezeichnet von G. König, gestochen von Jul. Thäter 1864, sowie die „Bilderbibel“ 108 Holzschnitte von A. Schönherr, bei J. Naumann in Leipzig. Für die Schule und Kinderstube sind treffliche „Biblische Wandbilder“ von G. Jäger, dem Leipziger Schüler Schnorrs bei Naumann in Dresden herausgegeben und zuletzt die 30 Bilder aus Schnorrs Bilderbibel für den Schulunterricht ausgewählt und durch Photolithographie in großem Format nachgebildet bei Wigand in Leipzig. In neuester Zeit ist die sog. Pfeil'sche Bibel mit vielen archäologisch erklärenden Bildern, 1887, und in vornehmerem Sinne die sog. „Sternbibel“ bei J. C. Hinrichs mit klassischen Bildern zum A. T. und den H. Hofmann'schen Bildern zum N. T. 1892 erschienen. Als bedeutendste Sammlung von biblischen Bildern aus allen Zeiten in vorzüglicher Ausstattung ist die Pfeiler'sche Bibel zu betrachten, die jetzt in 3 Bänden vollständig vorliegt. 1896. Dennoch fehlt trotz allem, was seit 50 Jahren geschehen ist, noch heute eine einheitliche Bilderbibel für das eigentliche Volk, die auch dem Unbemittelten das Beste um den geringsten Preis böte; und nur in dieser Form, in welcher die Bibel zur Reformationzeit den siegreichen Einzug in das deutsche Volk gehalten hat, in der Form der Bilderbibel kann sie wieder wirklich das Haus- und Familienbuch des Volkes werden, der Jugend lieb und dem Alter wert.

(G. Merz †) D. Hölsher.

Bilderdienst und Bilder im A. T. — Dem zweiten unter den Zehnworten Ex 20: „Du sollst dir kein Anbetungsbild (pösel) machen“ und seiner Stellung vor den übrigen entspricht das geschichtliche Bewußtsein Israels, daß die Unabbildbarkeit seines Gottes zum Urbestande der echten Jehovareligion und zu den Grundlagen der mosaischen Religionsstiftung gehört. Dies Bewußtsein bezeugt sich, abgesehen von der durchgängigen Haltung des Gesetzes in allen seinen Schichten, darin, daß die Patriarchengeschichte eine Anbetung des Gottes der Erzoäter in Bildgestalt nicht kennt; daß bei den Centralheiligthümern in Silo und Jerusalem von Bildern des Gottes Israels keine Rede ist; daß soweit hinauf wir Monumente der prophetischen Litteratur besitzen, der Bilderdienst mit aller Schärfe von ihr verurteilt wird, ohne daß auch die ältesten Schriftpropheten andeuteten, dieser Gegenstand sei etwas Neues und erst von ihnen auf die Bahn gebracht. Die Lehre des A. T. hat keinen Raum für die Hilfsvorstellung, daß das Bild als Symbol der Gottheit von ihr zu sondern und wohl geeignet sei, dem frommen Ge-

danken der Gegenwart Gottes bei seinen Anbetern anschaulichen Ausdruck zu geben. Der Gedanke einer symbolischen Bergegenwärtigung der Nähe Gottes bei seinem Volk fehlt ihr keineswegs, wie schon die Bundeslade zeigt; aber die für den Zweck der Anbetung hergestellte Abbildung, welche einem Menschenwert göttliche Ehre zuwenden würde, fällt als Kreaturvergötterung unter den nämlichen Ausschluß, wie die Anbetung von Naturdingen außer Gott; vgl. Dt 4, 16 ff. mit V. 19 und 28; und wie Hof, Jes, Mi, so setzt schon Am mit seiner Belämpfung des Bilderdienstes auf diesem Widerspruch des mit Händen Gemachten gegen den Begriff Gottes ein (Am 5, 26). Durch den präzisen Sprachgebrauch der Propheten, wie durch die einfachste vollstümliche Darstellungsweise geht die Erkenntnis, daß für die kultische Praxis das Bild, wäre es selbst als Symbol gedacht, in die Stelle des Gottes selbst einrückt, und die Anbetung nicht über sich hinausweist, sondern bei sich festhält. Jes 48, 5; Hof 2, 14; Ri 18, 24; Ex 20, 23.

Andererseits ist ebenso bestimmt die geschichtliche Erinnerung, daß dieser Eigencharakter der bildlosen Anbetung nicht angestammtes Naturerbe oder Resultat der natürlichen Entwicklung in der Nation gewesen ist. Wenn betreffs der Araber bemerkt worden ist, daß aus dem fremdsprachlichen Ursprung ihrer Bezeichnungen für Gottesbilder man auf Bildlosigkeit ihres ältesten Kultus schließen könnte, so trifft ein gleiches bei der Sprache und Religion der Hebräer nicht zu. Mit den ausdrücklichen Angaben über den Göhendienst der ältesten Stammvordern jenseits des Euphrat Jos 24, 2. 14 stimmen die Notizen darüber, wie mit Jakobs Weibern Kultbilder aus der syrischen Stammverwandtschaft zugewandert, und wie Jakob bei der Heimkehr ins heilige Land sich von diesen Eindringeln durch feierlichen Depositionsakt losgesagt. Gen 31, 19. 34. 35, 2 ff. Man war sich bewußt, daß der Übergang von der ursprünglichen Gottesverehrung der Stammvordern zur bildlosen Religion mit dem Umbruch der religiösen Entwicklung Israels durch die göttliche Offenbarung genau zusammenhing; und daß es daher nicht unerklärliche Willkür, auch nicht bloß Einwirkung der umwohnenden Völker, sondern daß es Ueberleben und Nachwucherungen angestammter Volksnatur waren, welche immer wieder die Neueinschärfung der Unbildlichkeit des Volksgottes forderten. So gewiß das zweite Gebot einerseits, zugleich mit dem ersten, eine Schranke gegen die verbreitetsten Formen des Göhendienstes aufrichtet, so gewiß hat es, neben dem ersten, seine besondere und selbstständige Bedeutung darin, eine Schranke zu sein gegen die Abbildung des Gottes Israels selbst. Ganz ebenso wird beides, Göhendienst und Bilderdienst, nebeneinander gestellt in den ersten beiden der Zwölfworte Ex 34, 14 ff. 17; ebenso, in kürzester Zusammenziehung, im Heiligkeitsgesetz Le 19, 4. Wirkfam wird diese Spezialbeziehung des zweiten Gebots illustriert durch den Vorgang aus der ältesten, vorkalästinischen Zeit der Volksgeschichte Ex 32. Nicht lange nach seiner Erlösung aus Ägypten schreitet das Volk dazu, dem Priester Jehovas die Herstellung eines Gottesbildes abzustimmen. Das ist nicht aneignende Nachwirkung eines ägyptischen Kultus: der Apisdienst der Ägypter hatte es nicht mit einem Bilde, sondern mit dem lebendigen Tier zu thun. Wie Aaron ausdrücklich zu Ehren des Bildes ein Jehovafest ausruft v. 5, so wäre es unverständlich, wenn das Volk den ägyptischen Abgott als seinen Erlöser aus Ägypten hätte feiern wollen v. 4, vgl. 1 Kg 12, 28; Ps 106, 19 f. Vielmehr bezeugt das Jauchzen des Volkes, daß ihm mit dem Bilde nichts Fremdes und Unerhörtes, sondern etwas Erwartetes und Bekanntes gegeben ist v. 18 f. Die Stiergestalt des Nationalgottes, entsprechend dem Hirtencharakter des alten Volkes (Gen 45, 10; Nu 14, 33), ist für den Naturgegensatz des Volkes gegen die moaische Religionsgestalt charakteristisch. Sie ist es auch geblieben. Als nach der Losreißung der Zehnstämme von Juda das politische Bedürfnis fühlbar wurde, der Anziehungskraft des Centralheiligtums in Jerusalem eine Gegenwirkung innerhalb der eignen Grenzen des Nordreichs zu geben, hielt Zerobeam es für geboten, die sammelnde Kraft der einheitlichen Kultusstätten nicht bloß dadurch zu stärken, daß er sie im engen Anschluß an altheilige Örtlichkeiten oder bereits bestandene Kulte wählte (1 Kg 12, 26 ff.; vgl. Gen 28, 16 f.; Ri 18, 29 ff.), sondern auch dadurch, daß er durch Aufstellung von Stierbildern Jehovas den Faktor altnationaler Superstition gegen den bildlosen Kultus Jerusalems in Wirkung setzte. Und die Wirkung versagte nicht. Die „Kälber“ von Bethel, Dan, Gilgal haben nicht bloß die von späteren Königen im Nordreich begünstigten phönizischen Kulte und die einschneidende Reaktion des Jezu überdauert 2 Kg 10, 25 ff., sondern auch den mächtigen Angriff der Prophetie Ri 18, 30. Amos will nicht leugnen, daß die Samariter beim Ausschauen jener Stätten Jehova zu suchen meinen 5, 14. 60 4, 4 f.; aber daß das in der That für ein Ausschauen Jehovas zu erachten sei, leugnet er

mit aller Bestimmtheit 5, 4 ff. 8, 14; Hosea verstärkt und erweitert den von Amos unternommenen Angriff 6, 10. 8, 4—6. 9, 15. 10, 5. 13, 2; 1 Kg 14, 9 werden die Jehovabilder kurzweg als „andere Götter“ bezeichnet. Selbst nach der Wegführung der Jehovastämme konnte der Kultus in Bethel nochmals aufleben 2 Kg 17, 27, und erst Josia hat seine letzten Spuren beseitigt 2 Kg 23, 15.

Die stehenden Ausdrücke für das Gottesbild sind der allgemeinere *pēsel* Ex 20, 4 u. ö., der auch steinerne und hölzerner Bilder mitbefaßt, und der auf Metallbilder eingeschränkte *massekha*, eigentlich „Guß“ (vgl. die Zusammenstellungen Ex 32, 4. 34, 17; Ru 33, 52; Le 19, 4), dann aber auch das Gußbild selbst Hof 13, 2; Dt 9, 12. 27, 15; im übrigen nicht von massiv gegossenen Bildern zu verstehen, sondern von dem gegossenen, goldenen oder silbernen Überzug, mit dem ein hölzerner Kern überkleidet wurde (Ex 32, 20; Hof 8, 6; Jes 30, 22). Daneben weisen zahlreiche Sonderbezeichnungen (wie *āsabbim*, *nēsekh*, *nāsikh*, *sēmel*, *ēllim*) und Schmähenamen (*schiqqūsim*, *gillūlim*, *tōēbhōth*), sowie die häufige Übertragung allgemeiner Ausdrücke wie *sēlem* Bild, *tabnith* Figur, *maskith* Gebilde auf Gottes- und Götzenbilder auf die große Rolle hin, welche die Idolverehrung zu Zeiten im Leben Israels gespielt hat. Sofern für nicht exotische, sondern innerhalb Israels entsprungene Kultbilder die ersten der obigen Ausdrücke, *pēsel* und *massekha*, vorwiegend in Betracht kommen, gesellen sich zu ihnen die Namen *Ephod* und *Teraphim* (s. d. A.), beide mit der gemeinsamen Nuance, daß sie nicht bloß wie jene, für den Zweck der Anbetung, sondern auch für mantische Zwecke in Anspruch genommen werden, so zwar, daß unter den mit ihnen befaßten Priesterfunktionen die mantische Aufsunftszerteilung im Vordergrund steht Ri 17, 5. 18, 4 ff.; 1 Sa 23, 6, 9 ff. 30, 7. Mit allen diesen Emblemen, *Pesel* und *Massekha*, *Ephod* und *Teraphim*, also vollständig ausgestattet erscheint als Typus eines antitheokratischen Heiligtums in Israel das Gotteshaus des Micha auf dem Gebirge Ephraim, welches nachgehends zum Stammheiligtum der nördlichen Semiten wurde Ri 17, 3—5. 18, 14. 17; vgl. Hof 3, 4; 1 Kg 12, 29. Während bei den *Teraphim* an Abbildung Jehovas nicht zu denken ist, sondern an eine Art von Hausgöttern, welche aus der syrischen Heimat nach Kanaan mit eingeschleppt, durch ihre Wertung als Hausorakel sich neben der Volksreligion behaupteten, namentlich der Salsfürcht der Weiber dienten, aber aus den Häusern auch ins öffentliche Kultusleben als Nebenwerk eindrangen (Gen 31, 30 ff.; 1 Sa 19, 13 ff. 15, 23; Hof 3, 4; Sach 10, 2), so wird dem *Ephod* eine nähere Beziehung zu den Jehovabildern zuerkannt werden müssen. Dem Wortförm nach gesellt sich der Name zu *Massekha* (vgl. Jes 30, 22); wenn dieses den Metallguß samt dem plastischen Kern bezeichnet, mit dem er zur Einheit eines Bildes verbunden ist, so ist *Ephod* die abnehmbare Metallhülle, die auch für sich gedacht werden kann. Der in der Gehekesprache vollzogene Übergang des Wortes auf den kostbaren Priesterumhang, an dem sich das h. Los befand, wird aus der Anknüpfung an die mit der mantischen Losvorrichtung versehene Metallhülle der alten Gottesbilder am leichtesten zu erklären sein. Diese letztere unter dem *Ephod* zu verstehen wird auch durch den Bericht über Gideons *Ephod* Ri 8, 27 nahegelegt; nicht minder durch Ri 18, 18, wo von einem „*Pesel* des *Ephod*“, also von einem für die Bekleidung mit dem *Ephod* hergerichteten Gottesbild geredet wird. Stellen wie 1 Sa 21, 10. 23, 6 zeigen, wie unter dem Einfluß der Durchsetzung des mosaischen Gegensatzes gegen Gottesbilder der Übergang vom Losgewande des Gottesbildes zum Losornat des Priesters sich mit einer innern Notwendigkeit vollziehen konnte.

Mit der Herauslösung des heiligen und unsichtbaren Gottes aus den Banden, mit denen das sinnliche Naturbedürfen den Anbetungstrieb des Menschen an selbstgemachte Gottesbilder knüpft, war die bildende Kunst selbst für den Geist des A. nicht verworfen. Er hält sich offen für die Anerkennung, daß in ihr ein Geistesantrieb höherer Art, auf göttliche Anregung zurückzuführen, wirksam zu denken sei Ex 31, 1 ff. Auch auf der Höhe der prophetischen Zeit hält es der Priester Uria, den Ezeja als einen zuverlässigen Jehovazeugen einführt, mit seiner Würde nicht für unvereinbar, den kunstvollen damaskinischen Altar für Jehova nachzubilden 2 Kg 16, 11; Jes 8, 2. Wohl aber lag es (nicht im semitischen Naturell, wogegen die assyrisch-babylonischen Bildwerke ein vollgiltiges Zeugnis ablegen, sondern) in jenem Ausschluß der Bildkunst von den höchsten Aufgaben, die das Heidentum ihr zu stellen in der Lage war, begründet, daß der gewaltige Aufschwung, den sie anderswo durch die Verflüchtigung göttlicher Idealgestalten gewonnen, im Volke Gottes ihr verfaßt blieb. Fast geflüstert hebt die Geschichtschreibung des A. hervor, daß was an plastischer Kunst bei den Bauten Salo-

mos in die Erscheinung trat, von phönizischen Meistern ausgeführt worden ist 1 Kg 7, 13 ff. Sofern sie nicht direkt der Idololatrie sich zuwandte, ist die bildende Kunst des A.T. über die monumentalen Zwecke der Ornamentik und Paramentik nicht wesentlich hinausgelommen, aber zu diesen Zwecken vielfach verwandt werden. Nachbildungen von Blumen, Guirlanden, Früchten, Bäumen, sei es aus getriebener Arbeit (Nu 8, 4), sei es in Schnitzerei (1 Kg 6, 18) oder Metallgravierung (1 Kg 7, 36), auch in Wollentoffen, bilden die Ornamente des Heiligtums und der monumentalen Profanbauten. Ex 25, 31 ff. 28, 33 ff.; 1 Kg 6, 18. 29. 32. 35. 7, 18 ff. 29. 36. 42; Hes 41, 18 ff. 40, 16. 26. 31. 34. 37. (Auch Ps 144, 12 wird an baumartige Säulen zu denken sein, vgl. die plastische Verwendung des Worts *timmora* 1 Kg 6. 7; der Gedanke an Menschenfiguren würde das Bild aufheben, zu dem man Hl 7, 8 vergleichen kann). Auch die Tierwelt wurde in einzelnen hervorragenden Typen Gegenstand der künstlerischen Nachbildung. Als Thronwächter des irdischen Königturns erscheinen Löwen 1 Kg 10, 19 f.; Löwen und Rinder an den Traggestühlen des Tempels 1 Kg 7, 29. 36; und besonders hervortretend unter den Tierfiguren des Heiligtums ist die Verwendung der zwölf Rinder, die das ehrene Meer tragen 1 Kg 7, 25; ein deutlicher Beweis übrigens, wie fern beim Tempelbau der Gedanke an die Kombination des Gottes Israels mit dem Bilde des Stiers gelegen hat, welcher mit der Vielzahl der Rinder und ihrer Verwendung zum Lasttragen unverträglich gewesen sein würde. Daß in späteren Zeiten die Profanunst sich auch der Wandmalerei zugewendet hat und in dieser bis zur Darstellung von Menschen vorgeschritten ist, folgt aus Hes 23, 14. — In sehr eigenartiger Weise gliedert sich aber jener älteren Bildkunst ein Objekt ein, bei dem es nicht um Nachbildung von naturhafter Wirklichkeit sich handelt, sondern um Darstellung einer der inneren Anschauung angehörigen religiösen Vorstellung, also um religiöse Kunst im engsten Sinne des Wortes: die Bilder der Träger und Hüter der göttlichen Majestät, der Cherubim (s. d. A. Engel), in der reichen Verwendung, die sie als Bildgüß im Allerheiligsten, als figurlicher Schmuck auf den Flügelthüren, an den Traggestühlen und Vorhängen des Heiligtums gefunden haben.

Die prophetische Bekämpfung der Jehovabilder ist mit der Zerstörung Samariens, also mit dem Zeitalter Hiskias beschlossen. In diese nämliche Zeit fällt auch die Beseitigung eines andern Bildes, das für das kultische Leben in Israel Bedeutung gewonnen hatte, der ehernen Schlange (s. d. A.). Wie schon der durch den Namen Nechuschtan angedeutete Stoff des Bildes, Kupferbronze, auf seine Herkunft aus einer alten Kulturepoche hindeutet, so wird in der That seine Entstehung wie die des ersten Stierbildes in die vorlanaanitische Volkszeit, in die Wüstenwanderung zurückdatiert; aber nicht unter dem Dium einer der moaischen Religionsstiftung feindseligen Willkür, sondern unter der Deckung der göttlichen Autorität und der Herstellung durch Moses selbst; auch nicht bloß mit dem Charakter eines bildnerischen Schmuckes, sondern mit der ausdrücklichen Betonung, daß der göttliche Gnadenwille an das Anschauen des Bildes eine Heilwirkung geknüpft Nu 21, 4 ff. Wie es vordem angehehrt sein mochte: im Lauf der Zeiten hatte sich das Bild nicht bloß erhalten, sondern war zum Gegenstand kultischer Verehrung durch Räucherung geworden und dadurch mit dem Bilderverbot in den direkten Gegensatz geraten, der den König zur Beseitigung veranlaßte 2 Kg 18, 4.

Waren Gottesbilder nicht mehr zu bekämpfen — nur im Südwesten Judas scheint nach Am 5, 5. 8. 14 zeitweilig ein Winkeltult dieser Art bestanden zu haben, von dem aber die jüdischen Propheten keine Notiz nehmen — so konzentrierte sich der Angriff der Prophetie jeht mit um so größerem Nachdruck auf den von außen ins Volk eingedrungenen Bilderdienst, den Götzendienst im engern Sinne des Wortes (vgl. d. A. Götzendienst im A.T.). Wie sich von selbst versteht, hatte diesem, seit es eine moaische Religionsstiftung gab, ihr schärfster Gegensatz gegolten, und die Abwehr der Baal-, Moloch-, Astarten-, Acheratulte, zwischen deren Pflegern sie wohnte, als erste Pflicht der Selbstbehauptung der Jehovagemeinde im Lande erkannt werden müssen. Das geschichtliche Bewußtsein der Prophetie weiß von einer zurückliegenden Periode, in welcher noch kein fremder Gott unter Israel galt Jes 43, 12; vgl. Dt 32, 17. 29, 25; mit bewußtem Nachdruck werden von der Geschichtschreibung die Epochen und Regierungen markiert, in denen das Band gelöst und aus der Abschließung der fremden Kulte Zulassung und Befreundung bis zum Überwiegen derselben und zur Vermischung mit der Jehovaverehrung wurde. Der Bilderdienst des Nordreichs erwies sich als fruchtbarer Anziehungspunkt für solchen Synkretismus; lanaanitische und ausländische Kulte verwichen mit ihm, auch noch nach der auf den Namen Jehovas unternommenen Reini-

gung Jeshu Am 5, 25; Hof 2, 10. 15. 18f. 4, 12—17. 6, 10. 11, 2. 13, 2. 14, 9. Von „Scheulalen Israels“ reden die Späteren, wenn sie in Kürze die Menge der ins Volk gedruckenen Götzendienste bezeichnen wollen Hes 8, 10. Aber auch in Juda hatte sich zur Zeit, da das Nordreich zum Ausgang eilte, der Götzendienst, der schon den Anfängen dieses Reiches nicht fern geblieben war (1 Kg 15, 12), mit neuer Macht 5 ausgebreitet. Ein Götzengarten mit goldnen und silbernen Idolen galt den Zeitgenossen Jelasias als vornehm 2, 8. 18. 20. 1, 30. 30, 22; Mi 5, 12. Und bis zum Anmaß nahm unter Hslias Nachfolger Manasse der Götzendienst zu, schuf auch in Juda mannigfache Vermischungen von Jehovadienst und Vielgöttereie, und lehrte bald nach der Reform Josias in die leergewordenen Räume wieder zurück 2 Kg 21, 1—7; Zeph 1, 10 4—6; 2 Kg 23, 5 ff.; Hes 8, 5—16. 16, 47. Die Polemit der Propheten gewannen unter diesen Eindrücken und Verhältnissen an Tiefe des durchdachten Gegensatzes und an Weite. Die begrifflichen Voraussetzungen der alten Grundsätze der Unabbildbarkeit Gottes und seines alleinigen Anspruchs auf Anbetung, die Heiligkeit und alleinige Realität Jehovas, schon von Jelsaja mit präziser Deutlichkeit ans Licht gerückt, gaben ihr 15 jetzt die Wucht einer Vertretung nicht bloß der Theokratie und der Volkssitte gegen den Abfall, sondern einer Vertretung des wahren Gottes gegen die ganze Welt des Heidentums. Sie belämpft nicht mehr bloß die Bilder der fremden Kulte, sondern auch die Anbetung der Kreaturen, insonderheit der siderischen Mächte. Aber es bleibt zu beachten, wie auch auf dem Höhepunkt, den diese Polemit wider die Abgöttereie beim Deutero- 20 jelsaja erreicht, ihre schärfste Schneide gegen die Absurdität gerichtet bleibt, den Unermesslichen und Unfaßbaren abzubilden, und einem Gebilde von Menschenhand göttliche Verehrung erweisen zu wollen Jes 40, 18—26. 44, 9—20. Vgl. Jer 10 und schon Dt 4, 15 ff.

In dieser Zeitenwende bahnt sich zugleich ein Gegensatz an, den das vorzilsische 25 Israel nicht gefannt hatte: der Gegensatz gegen die Abbildung von Lebewesen überhaupt. Die verschärfte Auslegung der vom ursprünglichen Leben der Nation losgelösten gesetzlichen Bestimmungen verwarf, wie unter dem Namen des Mißbrauchs den Gebrauch des Jehovanamens, so in Anknüpfung an das Verbot von Anbetungsbildern die Abbildung von lebendigen Geschöpfen als solche, und wurde durch das Hereinwirken 30 der klassischen Kunst seit der Seleucidenherrschaft (Josephus arch. 12, 4, 9. 15, 2, 6. 19, 9, 1; vita 12) in dieser Anfeindung eher gesteigert, als gemildert. In den Herodianischen Zeiten galt es als Gesetzesvorschrift, welche durch die Autorität namhaftester Schriftgelehrten gedeckt wurde, daß Bilder von lebenden Kreaturen im h. Lande nicht aufgerichtet werden dürften, Jos. d. bello Jud. I, 33, 2. arch. 17, 6, 2. Mit tobess- 35 bereitem Trotz wußten die Gesetzestreuern es sogar den römischen Machthabern, einem Pilatus, Vitellius, Petronius abzugewinnen, daß die mit dem Bilde des Kaisers geschmückten Feldzeichen in die h. Stadt nicht gebracht, nicht einmal durchs jüdische Gebiet getragen würden, arch. 18, 3, 1. 5, 3. bell. Jud. 2, 9, 2f. 10, 4; Philo, legat. § 31; Megillath Taanith 26. Nicht ohne Wahrheit sucht Josephus diesen 40 Rigorismus selbst in der Beschreibung der alten Heiligthümer referierend und beurteilend zur Geltung zu bringen arch. 3, 6, 2. 8, 7, 5. Dagegen ist es nicht bloß der Reflex dieses Epigonentrohes, sondern die das Ganze erfassende und zur Sache treffende Charakteristik des großen Historikers, was Tacitus (hist. 5, 4 f.) von der Stellung Israels zum Bilderdienst schreibt: Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret, 45 novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illis omnia, quae apud nos sacra . . . Judaei mente sola unumque numen intelligunt. Profanos, qui Deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant: summum illud et aeternum, neque mutabile, neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt. Das klassische Heidentum 50 feinerseits hat sich für diese Ausschließung durch die boshafte Erfindung gerächt, daß Pompejus, als er ins Allerheiligste des Tempels getreten, unter dem goldnen Weinstock einen Esel als das einzige und Hauptidol der jüdischen Gottesverehrung vorgefunden habe, Florus I, 40. Petronius fragm. 35.

§. Kleinert.

Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten. Die Quellen der Geschichte der Bilder- 55 streitigkeiten bei Goldast, *Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio*, Frankfurt, 1608; Hardouin *Conciliorum collectio regia maxima IV*; Mansi, *Sacror. conciliorum nova et ampl. collectio XII—XIV* (bes. XIII) *MSG 98 Sp. 147 ff.* Johann. Damasc. *opp. ed. Lequien I*; Nicephori Antirrheticus I—III *adv. Const. Copr. und*

- Apologeticus pro sacris imaginibus bei Mai, Bibl. nova V (MSG 100); Theodori Studitae opp. ed. Sirmont V (MSG 99); die byzant. Chronographen, bes. Theophanes Chronographia ed. de Boor 1883; die Vita Stephani Iunioris in Cotelierii Monumenta eccl. gr. IV ed. Bened. S. 396 ff. (MSG 100) und die Vita Tarasii ed. Heikel 1889.
- 5 Bearbeitungen: Nur kurz behandeln die Bilderstreitigkeiten Molanus, Hist. imaginum, Antw. 1719 und Dallaeus, Antw. 1642, eingehend dagegen gegenüber L. Maimbourg, Histoire de l'heresie des Iconoclastes, Paris 1679 u. 83, Fr. Spanheim, Hist. imag. restituta, Antw. 1686; ferner Bald, Kirchengeschichte Bd X u. XI; Schloffer, Gesch. d. bildertümm. Kaiser des oström. Reichs, Frankf. 1812 und d. Kathol. Mary, D. Bilderstr. d. byz. Kaiser, Trier 1839; Wfrörer, Allg. Kirchengesch. III, 1 S. 97—196; Hefele, Concilieng. III² S. 366 ff. (1877) IV² S. 1 ff.; Hergenrother, Photius I S. 226 ff. Für die dogmengesch. Bedeutung vgl. Gaf. Symbolik d. gr. Kirche S. 315 ff.; Harnack, DB. II² S. 450; Schwarzlose, Der Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha 1890 (im Anschl. an Harnack); Rattenbusch, Konfessionkunde S. 467 ff.; Seeberg, DB. S. 247 ff. —
- 15 Vgl. auch Ranke, Weltgesch. V S. 303 ff.; Thomas, Theod. v. Studion und sein Zeitalter, Leipz. 1892; Karapet Ter Mkrttschian, Die Paulikianer, Leipz. 1893 und Schenk, Kaiser Leon's III. Walten im Innern (Byzant. Zeitschr. V [1896] S. 257 ff.).

Sowenig die alte Kirche einem grundsätzlichen Kunsthaß huldigte, so fern lag ihr doch zunächst die Anfertigung von Bildern Christi. Vielmehr macht Irenäus (Adv. haer. I, 25, 6) den Karpokratianern zum Vorwurf, daß sie Bilder Christi hätten, dicentes formam Christi factam a (ἕρῶ) Pilato illo in tempore quo fuit Iesus cum hominibus. Auch in den gnostischen Johannesakten tadeln es Johannes, daß man sein, des Apostels, Bild gezeichnet (Zahn, Acta Ioannis S. 223f.). Dem ζωγράφος ward wie dem Götzenbildner und Schauspieler das Aufgeben seines Berufs beim Christwerden zur Pflicht gemacht (Lagarde, Reliq. iuris eccl. gr. S. 87, 22). In welchem Umfang der 36. Kanon der Synode zu Elvira (Mansi II, 264: „Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur“) noch der herrschenden Überzeugung entsprach und Geltung besaß, muß dahingestellt bleiben; wohl aber ist deutlich, daß hier in der That durch ein Bilderverbot einer Profanation des Göttlichen und einer Gefährdung der geistlichen Gottesverehrung vorgebeugt werden soll. Dies Verbot scheint doch das Aufkommen einer entgegen-

25 gesetzten Tendenz vorauszusetzen. Aber auch Eusebius bezeichnet (RG. VII, 18) den Gebrauch von Bildern der Apostel Paulus und Petrus und des Erlösers als ἐδρωή σινήθεια; er versucht der Konstantia, der Wittve des Licinius, das Verlangen nach einem Bilde Christi auszureden, fragt, ob sie je ein solches in der Kirche gesehen, und empfiehlt ihr vielmehr das Bild Christi in der Schrift zu suchen (Mansi XIII, 313 f. Pitra, Spicil. Solesm. I, 383 ff.). Ebenso hat der Bischof Asterius von Amasia statt Bilder Christi zu malen das untörperliche Wort in der Seele zu tragen geraten (Combes, Graecolat. patr. bibl. nov. auctar. I, 5), und bekannt ist, wie Epiphanius

40 den mit einem Bilde Christi oder eines Heiligen bemalten Vorhang in der Dorfkirche zu Anablatha, weil wider die Autorität der Schrift, zerriß (vgl. Epiph. opp. ed. Dindorf IV, 2, 85). Aber ein Ambrosius und Hieronymus bezeugen Abbildungen der Apostel, Augustin auch solche des Heilandes und die Verehrung von Bildern (De cons. evangelist. I c. 10 und De mor. eccl. cath. I c. 34: „Novi multos esse sepulcrorum

45 et picturarum adoratores). Paulinus von Nola hat die musivischen Bildwerke seiner Basiliken sogar dichterisch beschrieben, doch erscheint Christi dabei nur unter dem Symbol des Lammes. Nach Gregor d. Gr. kann es nur bedingt mißbilligen, daß der Bischof Serenus von Massilia die Bilder seiner Kirche wegen der ihnen erwiesenen Adoration hatte zertrümmern lassen, wenn schon er dabei als Grundfaß aufstellt (ep. XI, 13): quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus. —

50 In ungleich stärkerem Maße fand aber im Orient Gebrauch und Verehrung der Bilder Eingang. Hier vornehmlich vollzog sich seit Ausgang des vierten Jahrhunderts eine Assimilierung heidnischer Vorstellungen, Sitten und Kultusformen, die von neuplatonischen Voraussetzungen aus auch theologisch motiviert ward. Daß die alexandrinische Christologie mit ihrer Geltendmachung der Durchdringung irdischer Natur durch die göttliche zu gesteigerter Wertung der Bilder mitwirkte, legt schon die gegen Agrill von Seiten der Nestorianer erhobene Anklage eines Urheber der Idolatrie nahe. Die mit dem Namen des Dionysius Areopagita bezeichneten Schriften aber, welche das Christentum zu einem Mysterieskult gestalteten und das Symbol zur Realrepräsentation des Dar-

60 gestellten machten (ἀληθῶς ἑμφανείς εἰκόνας εἶσι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων), schufen hierdurch die theologische Grundlage für eine religiöse Schätzung der Bilder und da-

mit für ihre Verehrung. Das dem innertrinitarischen Verhältnis geltende Wort des Basiliius De spir. s. ad Amphil. 45 S. 92, 10 ed. Johnston ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει ward zum klassischen Ausdruck für das Recht dieser Verehrung geprägt resp. umgedeutet. Auf dasselbe beruft sich z. B. der Roman „Barlaam und Joasaph“ des Mönches Johannes (7. Jahrh. MSG 96 Sp. 1032) für seine Ermahnung: προσκύνει πιστῶς τιμῶν καὶ ἀσπαζόμενος τὸ σεβάσιμον ἐκτύπωμα τοῦ δεσποτικοῦ χαρακτήρος τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ λόγον, αὐτὸν δοκῶν τὸν πιστὴν ὄραν ἐν τῇ εἰκόνι. Charakteristisch für die Verehrung der Bilder als Wertzeichen der Frömmigkeit und ihr Verschmelzen mit der Verehrung des Abgebildeten ist die gern von den Bilderfreunden angezogene Erzählung aus dem Pratum spirituale des Johannes Moschus (vgl. auch Schwarzlose S. 19f.). Die Bildergegner haben die Maßlosigkeit dieser Verehrung und die mit ihr verbundenen Mißbräuche entsprechend hervorgehoben (vgl. namentlich den Brief Michael des Stammers Mansi XIV S. 417f.): daß man die Bilder zu Taufpaten gebeten, von den Bildern abgetragene Farbe unter Brot und Wein des Abendmahls gemischt, aus den Händen der Bilder die Kommunion empfangen und die Bilder als Altäre behandelt habe. — An einer Opposition aber hat es dieser im Bilderdienst sich auswirkenden Religiosität offenbar so wenig gefehlt wie einst der alexandrinischen Theologie, wenn wir auch nur wenig davon wissen. Die Opposition ward atak in den Bilderstreitigkeiten. Der Ursprung derselben ist noch nicht aufgeheilt. Ihn unmittelbar in jüdischen oder mohamedanischen Einflüssen zu suchen, geht nicht an; aber das Jahrhundert mächtigen Aufschwungs des Muhamedanismus, welches anfänglich auch die jüdischen Hoffnungen neu belebte, hat auch die geistige Atmosphäre erzeugt, welche dem Gegensatz gegen den Bilderkult Kräfte zuführte und ihn verschärfte. Zudem mußte mit einer gewissen inneren Notwendigkeit in einer Kirche, welche gerade jetzt von der Überzeugung beherrscht zu werden begann, in dem Bilde das Geheimnis der Erlösung gegenwärtig zu haben, jeder Reformversuch sich gegen diese Bilderverehrung wenden. Dies zeigt ebenso sehr die religiöse Opposition der Paulicianer wie die von Seiten des Staates ins Werk gesetzte Leo des Mauriers. Hinsichtlich der letzteren ist von allen Neueren die Einwirkung des phrygischen Bischofs Konstantin von Natolia auf Leo hervorgehoben worden; Schwarzloses Belege für einen Zusammenhang mit den Montanisten und Paulicianern sind nicht probehaltig, aber eine Beeinflussung von den Neigungen der Paulicianer ist an sich nicht unwahrscheinlich. Für die die Zeit bewegenden Tendenzen ist interessant, daß schon 723, drei Jahre vor Leos erstem Bilderverbot, der Kalif Jezid II. ein Edikt gegen die Bilder in den christlichen Kirchen erließ. Leos Verbot aber bildet einen Teil seiner (teilweise mit denen des Heraklius sich berührenden) Bestrebungen, durch reformatorisches Vorgehen und straffere Konzentration der Gewalt dem Reiche, welchem der Untergang vor Augen gestanden, neue Lebenskraft zu verleihen. Im Gegensatz zu dem religiösen Gepräge, welches das byzantinische Staatswesen immer mehr gewonnen, charakterisiert die bilderstürmenden Kaiser ein rationalistischer weltlicher Zug (daher auch ihre Abneigung gegen das Mönchtum); sie stützten sich (Schwarzlose S. 47f.) „nicht auf die geistige Macht der Kirche, sondern auf ihre militärische Gewalt“, obgleich ein Leo nicht minder βασιλεὺς καὶ λεγόμενος sein wollte wie Justinian. „Statt der Priester hatten sie Krieger“. — Wegen die durch das später von Michael dem Stammler eingeschlagene Verfahren gestützte Annahme, daß das erste Edikt Leos vom Jahre 726 nur ein Höherhängen der Bilder befohlen habe, um ihre Verehrung zu beseitigen, scheint die Thatsache zu entscheiden, daß Leo sofort mit der völligen Entfernung der Bilder beginnen ließ (Hefele III S. 378); dann ward das 2. Edikt von 730 charakterisiert durch die Zustimmung des Staatsrats und des an Stelle des Germanus eingesetzten Patriarchen Anastasius. Gegen den Kaiser aber erhoben sich so Wortführer einer starken, zugleich die Selbstständigkeit der Kirche verfechtenden Gegnerschaft nicht nur der durch die arabische Herrschaft geschützte große Theologe Johannes von Damastus in seinen drei λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς εἰκόνας (für die Echtheit auch der dritten Rede, dagegen die spätere Abfassung der „Verteidigungsrede über die Bilder an Konstantinus Kabisinus“ und der „Streitschrift gegen die Bilderstürmer“ vgl. J. Langen, Johannes von Damastus S. 141 ff., 192 ff., 266 f. und Schwarzlose S. 103 ff.), sondern auch die Päpste Gregor II., der den Kaiser schroff zurechtwies (mit Loofs ThLZ 1891 S. 543 f. und Seeberg S. 248 kann auch ich Schwarzloses Zweifel S. 113 ff. an der Echtheit der beiden Briefe Gregors nicht teilen) und Gregor III., welcher sein Pontifikat mit einer Beurteilung der Bilderfeinde er-

öffnete, aber dafür mit dem Verlust wertvoller Kirchenprovinzen und reicher Einkünfte büßen mußte. Verharrte Leo III. bei seiner Unterdrückung der Bilder, so führte sein kraftvoller Sohn Konstantin V. dieselbe noch rücksichtsloser durch, zumal er sofort seinen Thron gegen einen mit Hilfe der Bilderfreunde unternommenen Ausfall seines Schwagers Artabasduz zu verteidigen gehabt hatte. Durch ein ötumenisches Konzil sollte die Beseitigung der Bilder auch kirchlich sanktioniert werden. Im Jahre 754 versammelten sich 338 Bischöfe, aber bei Erledigung des konstantinopolitanischen Stuhls kein einziger Patriarch in der Reichshauptstadt, und durch sie ließ Konstantin den Bilderdienst für Häresie und Abgötterei erklären. Sind die Akten dieser Synode vernichtet worden, so hat doch ihr *δρος* behufs Widerlegung Aufnahme in die des 2. nicänischen Konzils gefunden. Interessant ist es, wie als Hauptargument gegen die Bilder hier nicht nur geltend gemacht wird, daß das Bild dem Wesen des Göttlichen widerspreche, sondern auch auf Grund dessen der Vorwurf arianischer und eutychianischer Vermischung oder nestorianischer Trennung beider Naturen Christi gegen Abbildungen Christi erhoben wird. Das allein zulässige Bild Christi sei Brot und Wein im Abendmahl. Auch die Bilder der Heiligen seien durch das Verbot des Bilderdienstes unterjagt, dagegen gebühre diesen selbst die Anrufung. Nur die Mönche wagten noch Widerstand, aber sie mußten dafür die ganze Wucht des kaiserlichen Zorns erfahren. Es war auf völlige Vernichtung des Mönchtums abgesehen, Klöster wurden in Kasernen umgewandelt. Aber auch Kirchengüter wurden eingezogen, Reliquien ins Meer geschüttet. Ja 766 unternahm es Konstantin, alle seine Unterthanen zu einer eidlichen Erklärung gegen die Bilderverehrung zu verpflichten. Selbst im fränkischen Reich suchte er Bundesgenossen zu gewinnen; auf der Synode zu Gentilli bei Paris wurde daher die Bilderfrage behandelt. Aber dennoch vermochte der Kaiser nicht durchzudringen. Die Lateransynode von 769 sprach das Anathema über die konstantinopolitanische von 754. Und hatte schon unter Konstantins gleichgesinntem Nachfolger Leo IV. dessen Gemahlin Irene Mönche in einflußreiche Kirchenämter zu bringen gewußt, so trat nach dem plötzlichen Tode Leos unter der vormundtschaftlichen Regierung Irenes ein völliger Wechsel ein. Die Verehrung der Bilder entsprach offenbar ebensojehr der Neigung Irenes, wie die Hilfe der Bilderfreunde ihr die Aussicht auf die Herrschaft eröffnete. Tarasius ward zum Patriarchen erhoben (784), und ein ötumenisches Konzil sollte das von 754 beseitigen. Der Versuch 786 diese Synode in Konstantinopel abzuhalten mißlang an dem Widerstand der Truppen, aber 787 versammelten sich gegen 350 Bischöfe zu Nicäa, auch Vertreter des römischen Bischofs wie der orientalischen Patriarchen. Hier wurde in betreff der Bilder bestimmt, man habe *πρός την των πρωτοτύπων μνήμην τε και περιόθειαν και ταύτας άσπασιών και τιμητικήν προσκύνησιν άπονεύειν, ού μήν την κατά πίστιν ήμῶν άληθινήν λατρείαν ή πρόπει μόνη τη θείν γέσει*, und dies ward bald zum Reichsgesetz erhoben. Damit war die erste Phase des Bilderstreits zum Abschluß gekommen. Im fränkischen Reich allerdings fanden die Fortsetzungen der 2. nicänischen Synode entschiedenen Widerpruch. Zwar Hadrian weigerte sich begreiflicher Weise, sie zu verurteilen, aber um so schärfer erklärten sich die „Karolingischen Bücher“ gegen dieselben (vgl. Hauck, RG Deutschlands II S. 283 ff.). Hier wird ein religiöser Wert der Bilder direkt verneint (*Imagines vero omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint, nullum fidei catholicae offerre poterunt praeiudicium, quippe cum ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium habere noscantur* II, 21), und die auch vom Papst beschiede Synode zu Frankfurt 794 entschied in gleichem Sinn.

In Folge der 2. nicänischen Synode erstarke das kirchliche Bewußtsein gegenüber der staatlichen Gewalt, der charaktervolle Vertreter desselben aber ward bald der große Abt von Studion, Theodor. Die Macht seines Widerspruchs mußte Konstantin VI. wie Nikephoros erfahren. Verschärft ward der Konflikt zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt als Leo V. der Armenier die kriegerische Haltung der Regierung und das Bilderverbot mit Nachdruck erneuerte und die staatliche Autorität wieder klarstellte. „Ein neuer Patriarch vernichtete im Jahre 815 auf einer Synode zu Konstantinopel die Beschlüsse des 2. nicänischen Konzils“; Theodor mußte wieder in die Verbannung. Nach Leos Ermordung gestattete Michael der Stammler zwar die private Verehrung der Bilder, aber auch er schritt nach vorübergehendem durch eine Empörung abgenötigtem Entgegenkommen seit 723 gegen die öffentliche Verehrung der Bilder ein. Auch die Theologen Ludwigs des Frommen sprachen zu Paris 725 unter scharfem Tadel

der Päpste Hadrian und Eugen sich im Sinne der Karolingischen Bücher aus. Unter Michaels Sohn Theophilus schienen die Tage Konstantin V. in Verfolgung der Bilder und des Mönchtums wiedergelehrt. Aber der frühe Tod Theophils änderte die Lage. Vergebens hatte der Kaiser sterbend seine Gemahlin Theodora und die Großen des Reichs getreu bei dem Bilderverbot zu beharren eifrig geloben lassen. Es ward dennoch nach seinem Tod — aber wohl nicht schon 842 sondern erst am 11. März 843 (vgl. de Boor, Byz. Zeitschr. IV S. 445 ff.) — die Verehrung restituiert. Ihre „Eigenart“ hat die griechische Kirche hierdurch behauptet, die Selbstständigkeit gegenüber der staatlichen Gewalt hat sie nicht zu erringen vermocht.

Die bewegenden Grundgedanken der Bilderfreunde haben (neben Germanus, Gregor, 10 Tarasius) vornehmlich Johannes von Damastus, der Patriarch Nisephorus und Theodor von Studion entwickelt. Aus der Schrift und Überlieferung wie aus dem Wesen und den Wirkungen der Bilder argumentierten sie. Gegenüber dem alttestamentlichen Bilder- verbot ward auf das Vorkommen von Bildwerken im A.T. wie auf alles Typische in demselben hingewiesen, vornehmlich aber auf den Fortschritt der Heilsökonomie, zufolge dessen der Christ in vollkommenerer Gotteskenntnis stehe; auch der Unterschied von *εἰκών* 15 und *εἰδωλον*, andererseits von *προσκύνησις τῆς λατρείας* und *τῆς τιμῆς* wurde hervorgehoben. Das Fehlen einer Vorschrift der Bilderverehrung in der Schrift präjudiziere so wenig wie das der dogmatischen Schlagworte. Auf das Bestimmteste aber habe die unverrückt festzuhaltende Überlieferung der Väter die Verehrung der Bilder gelehrt. 20 Die wohlbezeugten Wunderwirkungen der Bilder hat besonders die 2. nicänische Synode geltend gemacht. Sind die Bilder zunächst die Bücher der Schriftunkundigen, so gilt doch auch dem Vollkommenen die *ἐξήγησις στηλολογαδική* neben der *εὐαγγελικῇ* und vermittelt auch ihm erst das Bild das unmittelbare Schauen des Ewigen zur Kräftigung seines Tugendstrebens. Das Bild ist aber auch sakramentlicher Art, *θείας ἐνεργείας* 25 *καὶ χάριτος ἐμπλέων*, denn von dem Abgebildeten, von Christus und den Heiligen hat es die ihnen eignende Leben spendende und vor allem Verderben schützende Kraft übernommen. Das Bild ist Träger des Urbildes, nur der Substanz nach von diesem unterschieden. Ihm wohnt das Prototyp real inne, ebenso wie dieses das Abbild schon in sich trägt und es mit Notwendigkeit aus sich heraussehen muß. Alle Wirkungsträglichkeit 30 des Urbildes eignet daher *σχεοῖ* auch dem Abbild und wiederum was diesem wiederfährt, bezieht sich auf jenes (MSG 99 Sp. 425 D 1184 A). Wie den Vater nicht kennt, wer den Sohn verwirft, so Christus nicht, wer die Bilder bestreitet. Und wie in der Menschwerdung des Logos Gott in die Erscheinungswelt getreten ist, so ist der Erlöser im Bild gegenwärtig. Es ist der religiöse Grundgedanke der Bilderfreunde, daß wie im Sakrament so im Bild sich die Menschwerdung Gottes fortsetze (MSG 99 Sp. 1189 D *πᾶσα ἡ μεταγωγία Χριστὸν ἀνθρωποῦ ἀληθῶς γεγενῆσθαι δοξάζει· οἱ δὲ ἀρνοῦνται . . . διὰ τὸ φρονεῖν μὴ ἐξεικονίζεσθαι αὐτόν*), d. h. jenes Eingehen göttlicher 35 Wesenheit in das Irdische, um das Irdische mit Unvergänglichkeit zu erfüllen. Wer daher eine malerische Darstellung Christi und seiner Heiligen verwirft, verneint das Geheimnis der Menschwerdung Gottes und die Erlösung. Als eine *τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτήρος ἀνατρέπουσα* bezeichnete daher der Vertreter der orientalischen Patriarchate gleich in der 1. Sitzung der 2. nicänischen Synode die Häresie der Monomachen, und Theodor nennt diese *ἀρνούμενοι τὸ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας μυστήριον* (MSG 99 Sp. 1188 D); *Χριστὸς οὐ Χριστὸς εἰ μὴ ἐγγράφοιτο*, erklärt Theodor (MSG 45 Sp. 1225 D). Immer lehrt das Argument wieder: Weil der Gott Logos in die Erscheinungswelt eingetreten ist, kann er auch malerisch dargestellt werden z. B. Joh. Dam. *πάλα μὲν ὁ θεὸς ὁ ἀσώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος· οὐδαμῶς εἰκονίζετο· τὴν δὲ σαρκὶ ὀρθότως θεοῦ . . . εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὁρώμενον* (MSG 94 Sp. 1245). Dem geistlichen Menschen kann sich Gott nur durch das Symbol offenbaren, 40 dieses aber ist Träger der realen Gegenwart des Göttlichen. Die Verehrung soll natürlich nach Theodor eine geistige sein, „das Unbegreifliche der Heilsökonomie“ im Bilde geschaunt soll die „Geistesaugen empor richten zu der nur intellektuell wahrnehmbaren und unbegrenzten Gestalt Gottes.“ Richtig erblickt daher Harnack DG II¹ S. 452 die Bilder- verehrung mit den geistigen Mächten der damaligen Christenheit im Bund (gegen 45 Schem). — Tatsächlich ward freilich im vulgären Christentum diese Unterscheidung von Urbild und Abbild nicht festgehalten. Und dies gilt in Betreff der Völker, welche das Christentum von den Griechen überlieferten, in noch erhöhtem Maße. Durch den Gegenstand der Abbildung und durch Beschränkung auf die Malerei und etwa noch Reliefdarstellungen glaubt man sich gegen den Vorwurf der Idololatrie gesichert; auch über- 50

nimmt jeder Bischof bei seiner Weihe die Verpflichtung darüber zu wachen, daß die Laetia Gott allein erwiesen werde. In Rußland (vgl. hiefür A. Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren III, 2, 3) genießen die Bilder hohe Verehrung; als seinen „Gott“ pflegt der einfache Russe sie zu bezeichnen, wie andererseits alle auf innerliches Christen-
 5 tum gerichteten Bewegungen sich gegen die Bilder zu wenden beginnen. Nach Artikel 43 des berühmten Stoglav-Konzils unter Iwan IV. werden bestimmte Forderungen der Frömmigkeit an den Maler heiliger Bilder gestellt, besonders angesehene Bilder durfte nur der Metropolit selbst restaurieren. Dem Bild der „Mutter Gottes von Kasan“ ward die Rettung Rußlands 1812 zugeschrieben, das iberische Muttergottesbild ist der ge-
 10 feiertste Artz Moskaus, überhaupt ist Rußland an wunderthätigen Bildern noch reicher als Italien oder Spanien.

Im Abendland hat die Bilderverehrung nie die gleiche Bedeutung wie im Orient erlangt. Aber auch hier hat selbst Thomas erklärt, daß als Bild Christi angesehen das Bild gleiche Verehrung mit Christus zu beanspruchen habe (III. Sent. dist. 9, qu. 1,
 15 art. 2 Summa III qu. 25, art. 3. 4). Das Tridentinum hat in der 25. Session sich ziemlich referiert ausgedrückt: Imagines pro Christi, deiparae virginis et aliorum sanctorum, in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in
 20 iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit ali- quid petendum vel quod fiducia in imaginibus sit figenda . . ; sed quoniam honos qui eis exhibetur, refertur ad prototypa quae illae repraesentant; ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. In der religiösen Praxis wird die hier vorgezeichnete Linie je-
 25 doch nicht eingehalten, nicht ohne Mitbeteiligung auch der kirchlichen Autoritäten; übriges ist schon Bellarmin (de imagin. sanct. II c. 10) über das Tridentinum hin- ausgegangen.

R. Bonwetsch.

Bilderwand. Symeon Ithessalon. *Περί τῶν ἱγίων ναῶν καὶ τῆς τοῦτον καθυσώσεως*; Nikolaos Bulgariis, *Κατήχησις ἑρῶ*, Venedig 1681 und andere Mythologen der griech. Kirche;
 30 *Ἐκρηγία τῶν Ζωγράφων*, Athen 1885 (das sogenannte Malerbuch vom Athos); Alt, *Der christliche Cultus*, Abt. 1, S. 90 ff.; Venoir, *Architecture monastique I*, S. 342—346; S. Brodhäus, *Die Kunst in den Athosklöstern* 1891.

Bilderwand, *εικονόστασις*, bei den Griechen in neuerer Zeit meistens *τέμπλιον*, heißt die, meist mit Bildern versehene Wand, die vor dem Altarraum der griechischen
 35 Kirchen sich hinzieht und denselben verbirgt. Eine Absonderung des Sanktuariums gegen das Schiff zunächst durch Schranken (cancelli *κίγκλιδες*) war von Anfang an in christlichen Kirchen Brauch. Indessen waren dieselben so niedrig, daß der Altar selbst nicht verdeckt war. Dies trat aber ein, wenn, wie es in einigen Basiliken der
 40 Basilika in Rom (Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, Bd 2, S. 87), später in der Kirche von Torcello. Der Abschluß wurde noch vollständiger, wenn Vorhänge (vela) angewandt wurden, die am Altare selbst zwischen den Säulen des Ciboriums (s. Bd I S. 394, 27 und 396, 22) befestigt waren und die auch am Triumph-
 45 bogen und den Interkolonnien des Hauptschiffes sich wiederholen (Venoir a. a. D. I, S. 177 ff.). Eine Einrichtung, die im Abendlande erst im 7. und 8. Jahrh. vorkommt und auf byzantinische Ursprünge hinweist (Platner und Bunsen a. a. D. S. 78). Der dramatische Charakter des griechischen Kultus, der alle Teile des Kirchenhauses zu symbolischen Stätten eines liturgischen Dramas machte, forderete ein öfteres Verhüllen
 50 und Entthüllen des Altars und des gesamten Altarraumes selbst. Infolgedessen wurde ein Verschluß desselben notwendig, der in doppelter Weise hergestellt wurde, entweder so, daß die schon erwähnte Säulenkolonnade mit geradlinigem Balken oben überdeckt, durch die Schranken, mitunter ein Gitterwerk, verbunden und mit Vor-
 hängen versehen war, oder, was das gewöhnlichere war, es wurde eine feste, in größeren Kirchen meistens geschnitzte Holzwand aufgerichtet, die entweder bis zum Gewölbe hinan-
 65 reichte oder in einer bestimmten Höhe abschloß und dann oben mit vergoldetem Ornament verziert war. Die älteste in den Athosklöstern erhaltene Holzwand ist in dem Kloster Hagiu Paulu und stammt wahrscheinlich aus dem Anfange des 15. Jahrh. Der Verschluß wird nun durch Thüröffnungen gegen den Altarraum durchbrochen, die bei der Anwendung von Vorhängen durch diese zu bedecken sind, während an der Holz-

wand feste Thürflügel angebracht werden. Die Zahl dieser Thüren resp. Thüröffnungen ist gewöhnlich drei, von denen die mittlere, die königliche, die durch ausgezeichnete Größe und Ausschmückung vor den anderen hervortragt, gegen den Altar sich öffnet. Sie darf nur von dem Bischof, und zwar dann, wenn er gleichsam als Hohenpriester in das Allerheiligste trat, und ausnahmsweise vom Kaiser, wenn er kommunizierte, benutzt werden, steht aber während der Osterwoche für die gesamte männliche Gemeinde offen, während die Nebenthüren zu allen Zeiten Priestern und Laien den Eingang ins Heiligtum gestatten, was jedoch von den anatolischen Kirchenrechtslehrern nach dem 69. Kanon des 6. ökumenischen Konzils gemißbilligt wird.

Den Schmud dieses Verschlußes bilden mehr oder weniger kostbar ausgeführte 10 bildliche Darstellungen. Solche fanden sich auf Vorhängen schon ziemlich früh, wie bereits Epiphanius im 4. Jahrh. in einem Dorfe Palästinas, Anablatha, einen Vorhang entfernte, dem, wie er erzählt, imago quasi Christi vel sancti cujusdam auf gemalt war (Ep. ad Joann. ep. Hieros. Opp. II, p. 317 ed. Petav.). Auch später finden sich solche gesticte und gemalte Vorhänge, z. B. in einer Kirche zu 15 Smyrna ist auf einem Vorhang die Begegnung Christi mit der Samariterin gemalt. Diese Bilder sind nun der hauptsächlichste Schmud der hölzernen Verschlußwände, die deshalb Bilderwände heißen. Dabei fehlen niemals die Gestalten Christi und der Maria, meist zu beiden Seiten der Mittelthüre, welche für die Liturgie insofern nötig waren, da die Priester dafelbst die Andacht verrichteten, selten der Täufer und der 20 Kirchenheilige oder sein Fest. Dazu kommen bei größerer Ausdehnung dieser Bildwände oft reihenweise übereinander die Gestalten der Apostel, Szenen aus dem Leben Christi, und am oberen Teile auch der Chor der Engel, wie in S. Spiridion in Corfu. Auch die königliche Pforte war entweder in Felder eingeteilt, mit Bogenstellungen verziert oder bildlich geschmückt entweder mit der Darstellung der strahlenden Sonne oder 25 des Berges Zion u. s. w. Rechnet man die Ausföhrung dieser Bilder auf Goldgrund, die oft überreiche Einfassung mit edeln Steinen, die Beleuchtung von den davor aufgestellten und aufgehängten Lichtern und Lampen, so erklärt sich der prächtige Effekt, den dieselben bewirkten. Eine Anleitung zur technischen Herstellung der Bilderwände giebt das zitierte Malerbuch vom Athos S. 16 ff. Ph. Meyer (C. Brockhaus †). 30

Bileam. — Litteratur: G. Möbius, Historia prophetae Bileami, Lips. 1676; J. Rard, In praecipuas quasdam partes Pentat. comment., Leiden 1713, 353 ff.; Obbarius, Krit. Untersuchungen des Lebens und der Geschichte Bileams, Spgg. 1755; Verschuir, Ora- culum Bileami (diss. phil. exogot.), Leovard. 1773; Lüderwald, Die Geschichte Bileams, Helmst. 1787; Hermer, Disput., qua controversiae circa historiam Bileami perpenduntur, Gryph. 1786; de Geer, De Bileamo, ejus historia et vatic., Traj. a Rhen. 1816; Herder, Briefe über das Studium der Theol. 2. Br.; Vleet in Rosenmüllers Repert. I, 34 ff.; Steudel in d. Tübinger Ztschr. 1831, II, 66 ff.; Tholud, Verm. Schr. I, 406 ff.; Litter. Anzeiger 1832, Nr. 78—80; Hoffmann in der Halle'schen Encycl. X, 184 ff.; Hengstenberg, Gesch. Bileams und seine Weiss., Berlin 1842; L. Reinte, Beiträge zur Erlk. d. AT., IV, 40 179 ff.; Ewald, Gesch.² II, 300 ff.; Jahrb. der bibl. Wiss. VIII, 1 ff. X, 46 ff. XI, 200 ff.; Kurz, Gesch. des alten Bundes II, 464 ff.; G. Baur, Gesch. d. alttest. Weiss. 1861, 329 ff.; Christlieb, Moderne Zweifel 367 ff.; S. Dori, Disput. de Num. 21—24, Lugd. Bat. 1860; Kuenen in Th. Tijdschr. XVIII, 497 ff.; J. H. Krüger, Les oracles de Bileam, Bordeaux 1873; R. Kallisch, Bible studies, P. I, London 1877; A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. AT. 45 I, 323 ff.; B. Brambach, G. W. Leibniz, Verf. der Histoire de Bileam, Spgg. 1887; A. v. Bonnacker, Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam, Löwen 1888 8^e (aus d. Ztschr. Muséon); Sayce, Balaams prophecy, Numbers XXXIV, 17—24, and the God Seth in Hebraica IV (Okt. 1887), 1—6; Delitsch, Zur neuesten Litteratur über den Abfch. Bil. in RNS 1888, 119 ff.; zu vergleichen endlich, außer den Kommentaren, 50 v. Hoffmann, Weiss. und Erf. I, 153 f. und Schriftbew. 211, 2, 518 ff.; Bibl. Hermen. 43; Delitsch, Mess. Weissag. 46 ff. Ueber das Verhältnis Bileams zu dem arab. Weisen Hofmân, dessen Namen man eben so, wie 𐤁𐤏𐤁, durch „Schlinger“ deuten kann und dessen Vater Ba'ara heißt = 𐤁𐤏𐤁, dem Namen des Vaters Bileams, s. Röddiger in Hall. WZ 1843, Nr. 95; Hammer-Burgstall, Lit.-Gesch. d. Araber I, 31 ff.; Ewald, Gesch.³ II, 302 Anm. 1. 55 Ueber Bileam in der spätern jüdischen Litteratur s. Dillmann, Die BB. Ru, Di, Jos 110 und Strad, Kurzgef. Komm. I, 144; vgl. auch die Ausschmückung der Gesch. Bileams bei den Samaritanern in dem Chron. samarit. ed. Zunoboff c. 3—5 u. 41.

Bileam (𐤁𐤏𐤁, LXX Balaâm), Sohn Beors, aus der im nördlichen Teil Mesopotamiens unweit des Euphrat gelegenen Stadt Bethor (assyr. Bitru, Schrader, RNT 60 155 f.; Friedr. Delitsch, Parod. 269; vgl. Halévy, Mélang. 1874, 77 und zum Agypt. 15^e

Max. Müller, Asien und Europa nach altägypt. Denkmälern 291), ein, wie es scheint, in ganz Vorderasien berühmter Zauberer, welchen laut Nu 22, 5 ff. Balak, König der Moabiter bingte, damit er im Namen desselben Gottes, dem Israel diene, einen Fluch über dasselbe ausspreche. Es ist eine eigentümliche Prophetenerscheinung, welche uns in Bileam entgegentritt. Auf der einen Seite ist er ein Prophet Jahves, welcher das Bewußtsein in sich trägt, daß er nichts vermöge außer durch Jahve und nichts reden könne, außer was Jahve ihm eingiebt Nu 20, 18. Auf der anderen Seite lebt er in einer heidnischen Stadt, in abgöttischer Umgebung und wird als Wahrsager, ja als der Wahrsager schlechthin bezeichnet (Jos 13, 22: וְיִשְׂרָאֵל); und wir wissen, daß die Wahrsagerei (וְיִשְׂרָאֵל) im Gesetz verboten wird als heidnischer Gräuel (Dt 18, 10). In der That lesen wir, daß Bileam mittelst Augurien (וְיִשְׂרָאֵל: Nu 24, 1 vgl. mit 23, 3 und 15) den Willen Jahves zu erforschen suchte, also mit Hilfsmitteln, welche der wahren Prophetie Israels gänzlich ferne lagen. Dem entspricht auch der unheilige, unlautere Charakter des Mannes, wie er uns in der Erzählung des Buches Numeri entgegentritt. Um zu erklären, woher Bileam von dem Gott Israels gewußt hat, nahm man an, er sei Midianiter gewesen. War er Midianiter, so war er laut Gen 25, 2 Nachkomme Abrahams; und da nun — folgert man weiter — das Gedächtnis des Gottes Abrahams in seiner Volksgenossenschaft sich erhalten haben wird, weil sich das Gedächtnis ihres Ahnherrn erhielt, so konnte auch ein Dienst dieses Gottes fortbestehen, wenngleich dieses Volk im übrigen abgöttisch war. Einer anderen Erklärung zufolge soll Bileam, anfangs ein heidnischer Magier gewöhnlichen Schlates, durch den überwältigenden Eindruck, welchen die Großthaten Gottes in Ägypten und in der Wüste auf alle umwohnenden Völker gemacht, zur Anerkennung Jahves gelangt sein. Wie dem sei: Bileam zeigt sich uns als beides zugleich, als ein heidnischer Magier und ein Prophet Jahves, ein Magier nämlich, welcher die Erkenntnis Jahves für die Zwecke der Magie verwandte, ohne sich durch diese Erkenntnis heiligen zu lassen. Aber der Gott, in dessen Namen Bileam seine Wahrsagerkünste übt, ist ein lebendiger Gott, welcher in das Thun des Propheten eingugreifen und es zu beherrschen vermag. Wo dies geschieht, wird Bileams Wahrsagen zu einem wirklichen Weisagen, welches Gott der Lebendige wirkt. Und solch ein Eingreifen in das Wahrsagegeschäft Bileams fand hier statt, als er von Balak berufen wurde, Nu 22, 6.

Was nun die Erzählung Nu 22 betrifft, so ist dieselbe unverkennbar aus zwei verschiedenen Quellen entnommen. Denn nachdem v. 2—21 berichtet ist, daß Bileam die Abgesandten Balaks göttlicher Weisung gemäß habe abziehen lassen, ohne ihnen zu willfahren, und daß er sich erst dann, als Balak eine noch impotantere Gesandtschaft abgeordnet und an ihn der ausdrückliche Befehl Gottes ergangen, der wiederholten Aufforderung zu folgen, mit den Fürsten Moabs auf den Weg gemacht habe, fährt v. 21 fort: „Da entbrannte der Zorn Elohims, daß er mitging . . .“. Der Redaktor hat hier zwei Exzerpte aus verschiedener Quelle, und zwar das erstere aus E d. h. dem Elohisten, das andere aus J d. i. dem Jahvisten aneinandergeschoben. Aber ein Widerspruch zwischen beiden existiert nicht, und es bedarf nicht besonderer „harmonistischer Kunst“, um sie in Zusammenhang zu bringen. Wohl geschah es auf Jahves Geheiß, daß Bileam dem Rufe folgte; aber daß er ihm gerne folgt, darob zürnt ihm Jahve; denn er geht eben doch nur dem Gewinne nach. Wie gern er der Aufforderung willfährt, beweist der Zorn, welcher ihn überkommt, als sein Tier auf dem Wege plötzlich scheut und nicht vorwärts will. Seine eignen Augen sind gehalten, so daß er die Erscheinung nicht gewahr wird, welche ihm in den Weg getreten ist. Er würde sie sehen, wenn er mit der Sinnesweise eines Propheten Jahves seines Weges zöge. Denn dann würde er für das, was sein Gott ihm sendet, ein offenes Auge haben. Da muß das unvernünftige Tier, das ihn trägt, das Mittel werden, ihn zurecht zu bringen. Das Widerstreben desselben setzt sich für ihn in menschlich wahrnehmbare Rede um. Denn das Tier redet, wie das Weib des Erstgeschaffenen die Schlange hat reden hören. Weder hier noch dort hat man an eine Wirkung der göttlichen Allmacht zu denken, welche dem sprachlosen Tiere die „momentane Funktion menschlicher Sprachwerkzeuge“ verlieh. Um eine Wirkung auf das vernehmende Ohr des Propheten handelt es sich, welche ihm den tierischen Klage laut zum gestalteten menschlichen Worte machte. Hierdurch ward er zur Besinnung gebracht, daß nur etwas Außerordentliches die Ursache sein könne, warum sich das Tier des Weitergehens weigerte, und aus seiner nur auf Lohn gerichteten Gemütsverfassung aufgeschreckt. Nun wird er auch die Erscheinung gewahr, vor welcher sein Tier gescheut hat, und der Schrecken vor ihr macht ihn sogar

willig, umzulehren, wie viel mehr, nur das zu reden, was sich ihm wirklich als Gottes Wort dargeben wird. In dem oberhalb des Arnon zwischen Arnon und Jabbol gelegenen Gebirgsteile Moabs angelangt weist ihm Balal unter Darbringung von Opfern, um Jahve günstig zu stimmen, dreimal einen Standort an (20, 41; 23, 14, 28), damit er von der Höhe auf das vor seinem Auge gelagerte Israel seine Flüche schleudere. 5 Aber dreimal beneidet er, überwältigt von Jahves Geist, das erwählte Volk (23, 7—10; 23, 18—24; 24, 3—9), zuerst die Gründe darlegend, welche es ihm unmöglich machen, Israel zu fluchen, sofern es nämlich ein äußerlich und innerlich von anderen Völkern verschiedenes, von Gott reich begnadigtes Volk sei; dann den in diesem ersten Spruch nur kurz angedeuteten Segen weiter ausführend; endlich im 3. das herrliche Gedeihen 10 Israels und seines Königtums, sowie die furchtbare, alle Feinde zermalmende Kraft dieses Volkes schildern, das den Völkern zum Fluch und zum Segen gesetzt sei. Als nun Balal in heftigem Zorn den Seher von sich treibt, giebt dieser dem König laut Ru 24, 15—24 noch genauere Kunde von der Zukunft, welcher Israel unter seinem Königtum entgegengeht, und den gewaltigen Weltbewegungen, welche die Völkerwelt 15 vershören. Dieses letzte Wort Bileams gliedert sich in vier Sprüche: 24, 15—19; 24, 20; 24, 21 f.; 24, 23 f., so daß sich eine Siebenzahl von בְּרָכָה ergibt. Das Wort בְּרָכָה ist sonst von den Aussprüchen der Propheten Israels nicht gebräuchlich, sondern nur angewendet auf einzelne in die Prophetien eingefügte Lieder und Gleichnisse, wie Jes 14, 4; Mi 2, 4; Ez 17, 2, 24. Während durch diese Bezeichnung des 20 weislegenden Spruches die prophetische Rede Bileams unterschieden wird von der israelitischen Prophetie, so entspricht hingegen das בְּרָכָה ganz dem, was wir sonst als בְּרָכָה bei den Propheten aller Orten wiederfinden. Man hat es in Anbetracht dessen, daß Bileam erst das 3. und 4. Mal (24, 3 f. 15 f.) sich mit Namen einführt und daß im 3. Spruch (24, 7—9) Sätze aus dem 2. (23, 22, 24) wörtlich wiederholt sind, 25 für wahrscheinlich gefunden, daß der 3. und 4. Spruch aus einer andern Quelle stammen, als der 1. u. 2.; man hat ferner die Sprüche 5. 6. 7 für Zusätze des Redaktors erklärt. Ist es nun auch immerhin auffällig, daß sich in 24, 7—9 hervorstechende Worte aus 23, 22, 24 wiederholen, und daß Spruch 3 und 4 mit gleichem בְּרָכָה 24, 3. 15 eingeführt werden, so darf doch nicht übersehen werden, worauf Delitzsch hingewiesen hat, 30 daß in Wahrheit nur 23, 20 und 24, 8a gleichlautend sind, und daß die Einführungen mit בְּרָכָה sich daraus erklären, daß bei der 3. Aufstellung sich in Bileams Stimmung ein Umschwung vollzieht: er weiß und bezeichnet sich nun, innerlich überwunden, als Propheten Jahves. Wenn er in der Einleitung des 3. u. 4. Spruches von sich sagt: „Der Mann mit verschlossenem Auge, der Hörer göttlicher Rede, der das Gesicht des 35 Allmächtigen schaut, niederfallend und geöffneter Augen“, so bezieht sich בְּרָכָה auf das äußere Auge, die äußere Sinneswahrnehmung, die bei der eintretenden prophetischen Ekstase samt dem ganzen natürlichen Geistesleben cessiert; בְּרָכָה hingegen auf das innere prophetische Auge, das im Zustand der Ekstase geöffnet ist, so daß der Seher die Gesichte Gottes zu schauen vermag; und wie בְּרָכָה , so weist בְּרָכָה auf die gewaltsame Form hin, in welcher der Geist der Weissagung den Seher überkommt (1 Sa 40 19, 24). Indem aber in der Einleitung zum 4. Spruch zu den beiden anderen Stücken steigend hinzutritt: בְּרָכָה , so sehen wir Bileam die Ausdrücke des Schauens, des Hörens, des Wissens gebrauchen, um den empfangenen Besitz der Offenbarung und Erleuchtung von sich auszusagen. 45

Doch die letzten vier Sprüche Bileams bedürfen einer eingehenderen Besprechung. Wenn Bileam den 4. Spruch 24, 14 einleitet mit den Worten: $\text{וְיָדָה אֶת־רָצוֹן}$, so will beachtet sein, daß das Vb. יָדָה nicht nur bedeutet „Rat geben“, sondern auch „Wahnung erteilen“ und auch, wie aus Jes 41, 28; 44, 26 ersichtlich, „Aufschluß geben, belehren“. Was Israel seinem Volke thun wird in der Folge der Tage 50 ($\text{וְיָדָה אֶת־רָצוֹן}$), das ist, worüber Balal durch Bileam Belehrung erfält. Unter dem Bilde eines Sternes und Szepters schaut Bileam in den weiten Fernen der Zukunft einen König ersehen, welcher die Pflanzen Moabs zerstört und niederreißt alle Söhne des Getümmels ($\text{וְיָדָה אֶת־רָצוֹן}$ von רָצוֹן ; vgl. Je 48, 45: $\text{וְיָדָה אֶת־רָצוֹן}$) d. h. alle „tumultuierenden“ Feinde. Daß Bileam hier ohne weiteres von einem König 55 Israels redet, darf nicht wunder nehmen. Soferne nach morgenländischer Anschauung im Königtum überhaupt das Volkstum seinen Abschluß findet, ist ihm mit der Ausgestaltung des israelitischen Volkstums die Vorstellung eines Königs unmittelbar gegeben; daher wir ihn auch Ru 24, 7 segnend ausrufen hören: „Höher als Agag komme sein Reich und sein Königreich hebe sich“. Von Moab zu Edom fortschreitend sieht 60

Bileam letzteres eine Eroberung seiner Feinde werden, während Israel Thaten der Macht vollbringt und seinem siegreich herrschenden König (77.) niemand widersteht. So ergeht es dem Volk, dessen König den Bileam berufen, das Volk Gottes zu verfluchen; so Edom, dem feindlichen Bruderstamm Israels! Wie verschieden ihr Geschick von dem Israels! Wie entgegengesetzt aber auch das Rains von dem Amaleks! Amalek, das uralte 2 Israels (אֲמֵלֶק), daselbe, welches Israel zuerst auf seinem Wüstenzuge (bei Raphidim) feindlich entgegentrat, geht zu Grunde, während der kleine Keniterstamm (der Stamm Hobabs Ri 1, 16; 4, 11; 1 Sa 15, 6; 30, 29), welcher seine Felsenburg, den von der Wüste umschlossenen Horeb verließ, um dem noch auf der Wanderung begriffenen Israel sich anzuschließen, hiemit sein Nest in den Fels (צֶדֶד) gelegt hat und dadurch sicher ist, daß es nicht wird verstört werden, bis etwa (אֲשּׁוּר) Assur ihn gefangen hinwegführt (v. 22). Dieses Unwahrscheinliche mühte gesehen: das ferne Assur mühte seine Hände austrecken bis an das äußerste Ende des semitischen Menschengeschlechts, bis der Stamm etwas zu befürchten hat, welcher Israel sich angeschlossen. 15 Aber zu diesem Äußersten wird es kommen. Bileams Blick ist nun über die engeren Grenzen, innerhalb deren er sich zuerst bewegt hat, hinausgeschweift, und was er sieht läßt ihn ein Wehe ausrufen v. 24: „Wer wird bleiben davor, daß Gott Solches thut“? Denn immer weiteren Umfang gewinnen die Weltbewegungen, auf die sein Blick sich lenkte, indem er Assurs gedachte. Nicht nur, daß der äußerste Osten sich mit 20 dem äußersten Westen berührt; in gleich feindliche Berührung kommt der jenseits des Meeres gelegene Westen überhaupt mit dem Osten. Zu Schiffe kommt eine Macht des Westens, aus Kittim, und überwältigt Sems Gebiet diesseit und jenfeit des Euphrat, Eber und Assur; aber auch nur, um selbst zu Grunde zu gehen. In solchen Völkerstürmen verliert sich der in die äußersten Fernen des Völkertums gerichtete Blick 25 des Propheten. Wie es dann mit Israel werden wird, davon sagt er nichts. Man hört ihn nur gegenüber dem Guten, das er für Israel weis sagt, dem Völkertum solch unheilvolle Zukunft eröffnen.

Aus dieser Übersicht über den Inhalt des Schlußwortes Bileams wird sich die Unrichtigkeit der Behauptung ergeben, daß die letzten Sprüche v. 20—24 mit dem eigentlichen Zweck 30 des Auftretens Bileams nichts zu thun haben. Oder aus welcher Zeit ließe sich der Inhalt dieser Sprüche erklären, wenn er nicht der mosaischen Zeit angehört? Hätten wir eine fingierte Weisagung, m. a. W.: die maslierte Kopie der Gegenwart eines Späteren vor uns, so ließe sich erwarten, daß die Aussagen konkrete Züge darbieten, aus welchen sich abnehmen ließe, welches jene Gegenwart sei. Aber an solchen Zügen fehlt es. Das auf Amalek 35 bezügliche Wort hält sich ganz im allgemeinen. Es läßt sich aus ihm — sagt Strack richtig — kaum irgend eine wahrscheinliche Vermutung in betreff des Alters der Verse 20—24 herleiten. Über die spätere Geschichte der Keniter wissen wir nichts. Und wenn man im Hinblick auf die eine weltgeschichtliche Bedeutung des assyrischen Reiches voraussetzende Erwähnung Assurs die Abfassung der Sprüche in die Zeit Michas und 40 Jesajas verlegt hat, so ist zu bemerken, daß, soweit wir jetzt die assyrische Geschichte kennen, die Nennung Assurs der Ansetzung der Verse 20—24 in sehr alter Zeit nicht entgegen ist (vgl. E. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek I, 31. 33. 49). Doch wie steht es mit dem 7. Spruch? Hitzig beruft sich (Begr. d. Kritik 54 f.) auf die aus Berolus von Alexander Polyhistor und Abydenus überlieferte Nachricht, daß Sanherib die 45 zu Schiff nach Cilicien eingefallenen Griechen zu bekämpfen hatte und erst nach eigenen großen Verlusten besiegte! Dillmann nimmt seine Zuflucht zu der Annahme, daß die Anlandung kittäischer Schiffe auf ein spezielles, dem Verfasser wohl bekanntes Ereignis sich beziehe, das wir bei der Kargheit der überlieferten Nachrichten nicht sicher datieren könnten, und nach Ewald muß (?) damals vor kurzem eine von den Kittäern d. i. 50 von den phönizischen Ägyptern herkommende Seeräuberslotte sowohl die hebräischen d. i. die lananäischen und phönizischen als auch weiter nördlich hin die assyrischen d. i. (?) die syrischen Küsten bedrängt haben. Schon Leibnitz nimmt mit vollem Rechte an, daß die Vorherausagung, vielleicht wirkliche Weisagung auf Alexander den Macedonier gehe, welcher laut 1 Mat 1, 5 ἐξήλαθεν ἐκ τῆς γῆς Ἀραβίαι. Würde sich nun um ein 55 von dem Redaktor dem Bileam in den Mund gelegtes vaticinium post eventum handeln, so wäre die Redaction des Pentateuch bis in die Diadochengeit herabzudatieren: eine Konsequenz, vor welcher Cornill (Einl. § 13, 4; 14, 4) nicht zurücksteht. Daß es etwas Auffallendes hat, wenn wir Bileam in so weite weltgeschichtliche Ferne hinaus die Weltbewegungen vorherzagen sehen, läßt sich nicht in Abrede stellen. Aber zu dem 60 Ausrufsmittel greifen, daß ein vaticinium post eventum vorliege oder daß die ur-

früherlich überlieferte Weisagung Bileams in späterer Zeit nach dem Fortgang der Geschichte erweitert worden sei, heißt soviel als die ganze Erscheinung Bileams um ihre wesentliche Bedeutung im Zusammenhange der alttestamentlichen Weisagung bringen. Darin beruht ja gerade das Bedeutungsvolle Bileams, daß sich „zur Zeit, als Israel zuerst in die Reihe der Völker trat, einem nicht ihm selbst angehörigen, sondern außerhalb seiner stehenden Propheten von diesem Punkte aus eine Zukunft der Völker und Weltmächte erschloß, so daß diese dem Volk für seine Geschichte auf Jahrhunderte hinaus mitgegebene Erkenntnis der Zukunft so lange, bis die Offenbarungen Daniels eintreten, welche diese Erkenntnis der Zukunft von dem Punkt aus fortführten, wo Bileam sie gelassen, zu einem Trost inmitten der drohenden Weltbewegungen gedieh“. Wir belassen es sonach bei den wunderbaren Erlebnissen Bileams. Die große Bedeutung seiner Weisagung findet ihren Ausdruck auch darin, daß wir späterhin in den Reden der israelitischen Propheten überall dort, wo die Beziehungen Israels zu den Weltvölkern bezeichnet werden sollen, seine Worte durchtönen hören. Selbstverständlich bezieht sich die Behauptung der Herkunft der Bileamsprüche aus der mosaischen Zeit nur auf ihren wesentlichen Inhalt, nicht auf die Fassung, in welcher sie uns vorliegen. Letztere kommt auf Rechnung des Berichterstatters.

Sehr alt ist die messianische Deutung von v. 17 f. Und diese Deutung ist im Recht. Nur will beachtet sein, daß wir es hier nicht mit einer direkt, sondern mit einer indirekt messianischen Weisagung zu thun haben, nicht zwar so, daß es die königliche Person Davids ist, welche dem Auge des Sehers sich darstellt; aber auch nicht so, daß es die Person Christi ist; sondern ein königlicher Herrscher ist es, aus Israel emporkommend, in dessen idealer Person der Seher auf einmal sich verwirklichen sieht, was dann als historischer Prozeß sich auseinanderlegt. Bileam schaute nichts weiter als diese Herrschergestalt, ohne daß in seinem Bewußtsein eine Scheidung der Einheit in die Mehrheit vorlag; ohne daß er von David oder Christo in concreto etwas wußte; und so sind wir berechtigt, auf die Erfüllung gesehen, alles dasjenige in die Weisagung hineinzulegen, woburd sie sich nachmals erfüllte. Die Frage aber, inwiefern denn überhaupt diese Weisagung auf Christus bezogen werden könne, da doch zu seiner Zeit die Moabiter schon vom Schauplatz der Geschichte verschwunden gewesen seien, wird nur der stellen, welcher über der Bedingtheit der eigentümlichen Ausprägung der Weisagung durch die zeitgeschichtlichen Umstände und Verhältnisse ihren hievon unabhängigen wesentlichen Inhalt überfieht. Letzterer ist im vorliegenden Falle kein anderer als der, daß die Israel feindlichen Völker untergehen, dem aus ihm emporkommenden Königtum unterliegend. Wenn David Moab und Edom seinem Szepter unterwarf; wenn Edom unter der Herrschaft der Römer dem ihm angedrohten Geschick anheimfiel; so gehörten diese Ereignisse zu den Mittelgliedern, durch welche Gott hinausführte, was den Feinden des Volkes Gottes angekündigt war. Erst wenn die gottfeindliche Welt einst ganz zu den Füßen des zur Rechten Gottes thronenden Christus liegen wird, dann wird Bileams Wort vom Stern aus Jakob erfüllt sein.

Im alten Testament wird das Segenswort Bileams selbst mehrfach bedeutsam hervorgehoben (Jos 24, 8. 10; Mi 6, 5), während seine Person nicht nur in Schatten gestellt, sondern er als verworfener Mensch und Verführer zur Sünde sowohl in der jüdischen Überlieferung (s. o.), als im neuen Testament behandelt wird (2 Pt 2, 16; Apt 2, 4). Diese Beurteilung seiner Person gründet sich auf die Nötigkeit Ru 31, 16, laut welcher er dem König Balak den Rat gab, Israel zu dem wollüstigen Kult des Baal Peor zu verleiten: eine Verführung, auf welche Stellen, wie Dt 4, 3; Pf 106, 28—30 (aber ohne Erwähnung des Rates Bileams) und Apt 2, 14 Bezug nehmen. Der Widerspruch, in welchem diese im Buch Numeri nachträglich und beiläufig gegebene Notiz mit 24, 25 zu stehen scheint, welche Stelle jedermann auf den ersten Blick so versteht, daß Bileam nach seinem Abschiedswort über Israel in seine Heimat zurückgegangen sei, löst sich leicht bei der Annahme, daß Bileam wirklich von Balak fortzog, aber unter den mit den Moabitern verbündeten Midianitern (22, 4. 7) sich aufhielt, um Israels Feinden zu dienen und den Erfolg seines Verführungsplanes abzuwarten. Im Verlaufe des gegen Midian ausbrechenden Rachekrieges (25, 16—19) ereilte ihn die göttliche Strafe (Nu 31, 8; Jos 13, 22). Daß er den Midianitern jenen in seinen Folgen für Israel so verderblichen Rat gab, erklärt sich aus der Erbitterung, welche ihn nachmals erfaßt haben mag, als er sich um den Lohn, nach dem er gestrebt, gebracht sah. Wenn 25, 1—5 die Moabiter, v. 6 ff. die Midianiter als diejenigen bezeichnet werden, welche durch ihre Weiber Israel in den Dienst des Baal-Peor hineinzogen,

so erklärt sich dies aus dem Vorhandensein zweier Relationen, deren Harmonisierung sich ohne Schwierigkeit ergibt, wenn man mit dem Redaktor, welcher 22, 4. 7 den an Bileam abgeordneten Ältesten Moabs die Ältesten Midians beigesellt, den Bestand einer Bundes- und Kultusgemeinschaft zwischen Moab und dem im Ostjordanlande wohnhaften Teile Midians voraussetzt. Auf die in 25, 1—5 vorliegende Relation (J) bezieht sich Dt 4, 3 zurück. Die auffallende Erscheinung, daß Nu 23—24 nichts über den Rat Bileams verlautet, obwohl 31, 16 darauf als auf eine bekannte Thatfache zurückgewiesen wird, scheint mit Dillmann, Delitzsch u. a. durch die Annahme erklärt werden zu müssen, daß die Erwähnung des Rats in dem von dem Redaktor fallen gelassenen Eingang zu 25, 6 ff. vorkam. **Sold.**

Billicanus, † 1554. — Dolp, Gründlicher Bericht von dem alten Zustand und erfolgter Reformation der Kirchen, Klöster und Schulen in des h. Reichs Stadt Nördlingen, Nördlingen 1738; Schöpfferlin, De vita Theobaldi Billicani, Nordlingaeo 1767 u. 68 4°; Haußdorf, Lebensbeschreibung Spenglers, Nürnberg 1740 S. 213 ff.; Stricker, Hess. Gelehrtengesch., 1784 ff. Bd IV 369, X 383 ff.; G. Beebenmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530, Nürnberg 1830 S. 59 ff.; J. F. Beng, Nachrichten von dem kirchlichen Zustand der Stadt Nördlingen in der Zeitschrift „das Ries, wie es war und ist“, Nördlingen 1834 ff., 4, 3 ff.; Th. Keim, die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung in ThZ Bd XIV; Haug, Geschichte der Universität Heidelberg, Mannheim 1862 f.; Steichele, Das Bistum Augsburg, Augsburg 1872 III, 947 ff.; Chr. Mayer, Die Stadt Nördlingen, ihr Leben und ihre Kunst, im Lichte der Vorzeit, Nördlingen, 1877 S. 217; Chr. Meyer, Die Nördlinger evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, München 1896.

Theobaldus Gernolt oder Gerlach, geb. gegen Ende des 15. Jahrh.s, stammte aus Billigheim bei Landau in der Pfalz, woher er sich später Billicanus nannte. Am 5. September 1510 wurde er in Heidelberg immatrikuliert (Theobaldus Gernolt ex Billikeim Spir. Dioc. V. die Septembris vgl. die Matrifel der Universität Heidelberg, ed. Töpke, Heidelberg 1884 I, 477) und war so Studiengenosse Melancthons, der, damals mit ihm eng befreundet (Corp. Ref. I, 818), sich noch nach dreißig Jahren seines hervorragenden Talentes und seiner Beredsamkeit erinnerte (Corp. Ref. V, 582). Nachdem er am 29. Mai 1512 Baccalaureus und am 18. Oktober 1513 (Töpke II, 434) Magister geworden war, wirkte er als geschätzter Lehrer der Dialektik an der Universität, seit 1520 auch als Propst des Artistenkollegiums (Haug, I, 394) und hatte u. a. Joh. Brenz zu seinem Schüler. Als Früchte seiner damaligen Thätigkeit dürfen seine später herausgegebenen Schriften Epitome dialectices 1530 und Annotationes in libros Physicorum et Metheororum Aristotelis angesehen werden. Als Luther 1518 nach Heidelberg kam und seine scharfen Sätze gegen die scholastische Theologie verfocht, gehörte Billican neben Joh. Brenz, Erh. Schnepff und Martin Bucer zu den jüngeren Gelehrten der dortigen Hochschule, die ihm zuzubekamen und auf die der angehende Reformator die besten Hoffnungen für die Zukunft setzte (Serdendorf, Hist. Luth. I, 29, de Wette I, 112, Enders I, 193). Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er auch als Canonice ecclesiae ad sanctum Spiritum (Steichele S. 954) in evangelischem Sinne gepredigt, doch ist die gewöhnliche Erzählung (Haug I, 386, 394, Riggerbach Art. Billican in der 2. Aufl.), daß Billican wegen eines vom Kurfürsten Ludwig V. von der Pfalz am 20. August 1522 gegen die bei der Universität vorkommenden Wintelpredigten gerichteten Erlasses Heidelberg verlassen habe und Prediger in Weil der Stadt, dem Geburtsort des Brenz, geworden wäre, unrichtig, denn schon vier Monate früher finden wir ihn in Weil, wo er am 20. März 1522 die Vorrede zu einem kleinen, interessanten, dem lat. Sekretär Ferenberger gewidmeten Schriftchen (Perornata eademque verissima D. Christophori descriptio O. O. u. J.) datierte. In demselben erklärte er unter verächtlichen Bemerkungen über die vulgären Heiligengeschichten und die Art, wie sie von den Priestern vermeret wurden, das Bild von Christophorus ganz ähnlich wie Luther dies später mehrfach gethan (vgl. Erl. '17, 329, 62, 39) für eine allegorische Darstellung des Christenlebens (Pius sane Graecorum aliquis . . . hanc Christophori tabulam depinxit eamque pro foribus aedium sacrarum ut decet religiosum viatorem Christiano populo dicavit describens formam Divi hoc est spiritalis hominis qui e coelo Hiebusaeo quantum posset fieri Christo humeros subiceret, fortiter cum mundo pugnans, hoc est aquas persecutionum calcans Gibor esset et Giganteo corpore non illo externo sed interno, quo de spiritu et aqua renascitur, haerens eo virgulto, quod Isaias XI describitur)

und verweist dann unter Berufung auf die Exegese des Paulus und des Hebräerbriefes darauf, daß die Erzählungen des ganzen N. T. solche adumbrationes seien, wobei er es auch an deutlichem Hinweis auf das discrimen Apostolicae et papisticae ecclesiae nicht fehlen läßt. Aber seines Bleibens in Weil war nicht lange. Seine kühnen Predigten gegen die Mittlerschaft der Maria und das Fegfeuer, wie die Rücksichtslosigkeit, mit der er einem für die Intercession der Heiligen eintretenden Augustinereremiten im dortigen Augustinerloster, dessen Prior Seb. Rapp übrigens auf seiner Seite stand, widersprach, erregten die Aufmerksamkeit der österreichischen Regierung (Crusius bei Haußdorf S. 217), die seine Entlassung durchsetzte (so ohne Quellenangabe Stälin, Württemberg Gesch. IV, 247). Von Stadt und Gemeinde verabschiedete er sich in einem Sendbrief „An die Christlich kirchversammlung ainem Erbsamen Radt und gemain der Stat Weyl“ (1522). Diese seine erste rein theologische und reformatorische Schrift, die wir kennen, ist ein in warmen Worten, wenn auch noch in sehr ungelenter Sprache geschriebenes Vermächtnis an seine Gemeinde, in dem er nach ausführlicher Aufforderung zur Eingeitigkeit noch spezielle Ermahnungen über die Pflicht, Zehnten, Dpfer und Zinsen zu leisten, ohne zu forschen, „ob sie gerecht oder ungerecht nehmen“ und über Almosen geben giebt, dann vom Gebet für die Toten handelt, was er billigt, weil „die Kraft der Liebe dringt, für die Toten zu bitten, das sie Gott woll begnabet haben“, endlich vom Heiligendienst, was ihn schließlich veranlaßt, Luthers bekannten Brief an die Christen zu Erfurt über denselben Gegenstand (de Wette II, 280) beizufügen. Wahrscheinlich war diese Schrift schon von Nördlingen aus geschrieben, wo er noch vor Jahres- schluß ein neues Amt antrat.

Hier lagen die kirchlichen Verhältnisse äußerst mißlich. Seit dem Jahre 1310 besaß das Cistercienserkloster Heilsbronn das Patronatsrecht über die Nördlinger Pfarrkirche mit der Verpflichtung, dem Bischöfe (von Augsburg) jeweilig einen Welgeistlichen als Pfarrer zu präsentieren und aus dem Einkommen der Kirche angemessen zu besolden. In der Folge hatte das Kloster noch das Besetzungsrecht über vierzehn andere städtische Pfründen erhalten, kam aber, worüber man das ganze fünfzehnte Jahrhundert je länger je mehr klagte, seinen Verpflichtungen in sehr ungenügender Weise nach. Die Pfarrer waren ungeistliche Herren, die ihr Amt durch schlecht besoldete, nicht selten übel beleumdete Bilare versehen ließen. Der damalige Pfarrer (seit 1516), Georg Kirchmüller, war, obwohl ein Nördlinger Stadtkind, fast niemals in der Stadt, da er zugleich die Würde eines kaiserlichen Sekretärs und tirolischen Kammersehreibers bekleidete. Schließlich waren die Zustände unerträglich geworden, namentlich empfand man den Mangel evangelischer Predigt. Im Dezember 1521 verlangte deshalb der Rat in Erwägung, „daß bei diesen Zeiten der augenscheinlichen Mißhelligung in der h. Christlichen Kirchen das gemeine Volk etwa durch der Ordenleut Predigen und Lehren zu hoher Irrung geführt werde“, vom Abt zu Heilsbronn, er solle einen gelehrten frommen und erfahrenen Doctor der heiligen Schrift um ziemliche Besoldung anstellen, „der dem gemeinen Volk nach alter Gewohnheit zu allen feiertäglichen und heiligen Zeiten den rechten wahren Weg christlichen Glaubens und evangelischer Lehre bericht thet“ (Meyer 216). Als dies keinen Erfolg hatte, handelte man selbstständig und berief Billican als Prediger zunächst auf 10 Jahre, der unter dem 31. Oktober 1522 einen darauf bezüglichen „Pact“ unterzeichnete. Derselbe verpflichtete ihn, das Evangelium zu verkündigen, doch so, daß bei geistlicher und weltlicher Obrigkeit kein Argernis entstehe, wogegen der Rat versprach, ihn vor Ablauf der 10 Jahre nicht zu entlassen u. (Dolp, Anh. Nr. 29) Das Ganze war eine Eigenmächtigkeit des Rats, der aber nicht zuviel gewagt hatte, vielmehr setzte er sogar durch, daß der Heilsbrunner Abt, der ewigen Zänkereien müde, am 11. Januar 1523 auf seine Patronats-, Besitz- und Zehntenrechte verzichtete (Meyer 120 f.). Damit bekam der Rat und sein Prediger freie Hand. Und schon vor Billicans Anstellung hatte hier ein viel zu wenig gewürdigter Mann der Karmeliter Kaspar Kanck (s. d. Art.) in reformatorischem Sinne gewirkt und bereits im Jahre 1522 ein deutsches Messformular „die rechte Evangelische und apostolische Mess gedentschet“ ausgehen lassen (Abgedr. von Chr. Geyer in der Zeitschrift Siona 1893, Heft 5 u. 6; dazu vgl. J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, Göttingen 1896 S. 72 ff.). Indessen scheint Billican im Einverständnis mit dem Rat, der sich möglichst passiv verhielt, längere Zeit jede Änderung am Kultus verniedern zu haben. Ein erster Versuch, für eine solche, wie sie wahrscheinlich unter dem Einfluß des Kanck die Gemeinde schon forderte, einzutreten, ist sein Schriftchen: „Von der Mess. Gemeine Schlußpreden durch Theobaldum Billicanum gepredigt zu Nörd-“

lingen“ MDXXIII. Es enthielt kurze scharfe Sätze gegen den „Betrug“ der Messe als Opfer für die Lebendigen und Toten, die bei Verlust der Seligkeit nicht statt haben dürfe, und fordert eine rechte evangelische Messe, in der der Priester dem Volke die Erlösung Jesu Christi verkündige und mit den Brüdern „zur Wachen auf den Sonntag oder sonst“ das Abendmahls genieße. Zu gleicher Zeit war er mit der theologischen Fakultät in Ingolstadt in eine Fehde geraten. Als dieselbe ihr Vorgehen gegen den der Häresie angeklagten und von Argula von Grumbach in Schutz genommenen Magister Ursacius Seehofer durch eine auf den 11. April 1524 angelegte feierliche Disputation vor aller Welt rechtfertigen wollte und jedermann zur Belämpfung der von den Theologen Marstaller und Apell aufgestellten Thesen einlud (vgl. Brantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität I, 157 ff. und A. v. Druffel, Die bayer. Politik im Beginn der Reformationszeit *MM III Cl. B. XVII S. 652*), ließ Billicanus eine nicht ungeschickte und sehr scharfe Confutatio der Sätze Marstallers ausgefütat (Adversus Propositiones Leonardi Marstalleri Ingolstadiensis confutatio 1524). Eine weitere Belämpfung der Sätze Apells sollte folgen. Aber als Marstaller nicht antwortete, sondern sich darauf beschränkte, in einem offenen Briefe an den bayerischen Rat Leonhard von Eck, in einem den Gegner verächtlich behandelndem Tone die Gründe seines Schweigens anzugeben — cur Billicano cui-dam Lutherana perfidia infecto non responderit —, schrieb Billican *Enders IV. Septbr. 1524* eine „Apologia“ seiner Confutatio, in der er den Vorwurf der Häresie entschieden zurückweist und sich auf den Reichstagsbeschluss, der da gestatte das Evangelium frei zu verkünden, beruft, ein Schriftchen, dem er eine ebenfalls gegen die Ingolstädter gerichtete Abhandlung de libero arbitrio und einen Abdruck jenes Entschuldigungsschreibens des Marstaller an Leonhard von Eck beifügte. Man begreift demnach, daß die Wittenberger ihn ganz zu den Ihrigen rechneten (de Wette, *Luthers Briefe II, 467; Enders IV, 229*), und ein Cochlaeus bald als Erzlutheraner bezeichnete (*Soder, Heilsbronner Antiquitätenkatz S. 78 f.*). Und der gelehrte Mann, der mit Luther, Melancthon, Urban Rhegius, Joh. Brenz, Desolampad, Zwingli u. a. in regem brieflichen Verkehr stand, und im Dezember 1524 auch einen Kommentar zum Propheten Micha (*Micheas propheta unus e duodecim cum scholiis Theobaldi Billicani Ecclesiastae Nordlingiacensis. Aug. Vind. 1524*) — wesentlich einfache Texterklärung, hier und da unter Berücksichtigung des Urtextes und der Septuaginta — herausgegeben hatte, konnte in der That damals als ein Führer der evangelischen Sache in Süddeutschland gelten. Indessen zeigten die nächsten Ereignisse die Unklarheit seiner Stellung wie die Zersahrenheit seines Charatters.

Nach seiner Vertreibung aus Sachsen war Andreas Carlstadt nach Nördlingen gekommen (*Enders V, 110*) und hatte wenigstens nach einer Richtung Erfolg gehabt, so daß der Rat am 7. Dezember 1524 eine Verordnung gegen das Bilderabreißen erlassen mußte (*Meyer 227*). Daß auch Billicanus, der in seiner Confutatio in Zwingli-scher Weise im Abendmahl nur eine commemoratio sah, auch sonst zu ihm neigte, oder wenigstens nicht ohne weiteres von der Unrichtigkeit von Carlstadts Lehre überzeugt war, zeigt, daß er sich deshalb an Luther wendete, dessen Schrift wider die Himmlischen Propheten, wie auch Luther annahm, ihm aber bald über Carlstadt die Augen geöffnet zu haben scheint. Noch ehe Luthers Brief (*Enders V, 185*) bei ihm eintraf, bezeichnete er Carlstadt als blasphemus in libertatem Christi, praevaricator testamenti dei in Iudaismum declinans etc. (*Haußdorf 226*). Daß er gleichwohl von Carlstadts Gedanken in mancher Beziehung nicht frei war, ergiebt jedoch seine vom 13. Februar 1525 datierte *Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis et ratio omnibus reddita de quorundam institutione per diaconos ibidem. 23 Bl.* (Auszüge daraus bei Richter, *evangelische Kirchenordnungen I, 18 ff.*). Sie ist an Bürgermeister, Rat, Zunftmeister und Gemeinde gerichtet und soll eine Rechtfertigung gegenüber gewisser Väterungen sein, namentlich aber gegenüber der Anklage, von dem Geiste Carlstadts ergriffen zu sein, gegen dessen „blasphemia“ er sich in der (bei Richter leider nicht abgedruckten) langen Einleitung mit großer Schärfe erklärt. Auch falls, wie wahrscheinlich, was hier als gottesdienstliche Übung geschildert wird, wenn überhaupt niemals, so doch nur kurze Zeit wirklich geübt wurde, so gehört diese *Renovatio* mit ihrem wunderlichen Gemisch von Altem und Neuem, mit ihrem Radikalismus auf der einen Seite und ihrem Konservativismus auf der andren Seite (Beibehaltung des Lateinischen bei der Abendmahlsfeier, weil wir nicht zusammenkommen, um zu hören, und zu lernen, sondern um Gott zu danken) zu den interessantesten liturgischen Dent-

mälern der Reformationszeit. Hinsichtlich der Abendmahlslehre erklärte er sich mit Entschiedenheit für Luther gegen Carlstadt (in coena dominica esse corporaliter carnem et sanguinem domini), aber er legt offenbar auf das Abendmahl selbst keinen hohen Wert. Er sieht es nicht einmal wie Zwingli als Zeugnis der Gemeinschaft an, denn er erklärt die Teilnahme daran nicht als ein notwendiges Erfordernis für die Zugehörigkeit zur Kirche und zur Gemeinde: „Wenn einige nicht mit uns das hl. Abendmahl genießen, teilen aber mit uns die himmlischen Güter, die Gerechtigkeit Gottes und die Liebe, so schließen wir sie nicht von unserem Umgange aus (non arcentur a consuetudine), ungeachtet wir lieber wollten, daß alle Brüder im Herrn nach dem Worte Christi „Trinet alle daraus“ an dem äußerlichen Mahle (in externa coena) teilnehmen. Sed danda est infirmis venia, danda est occupatis ad communem utilitatem venia, si in coena non accumbant, idem fide et facto confidentes et facientes“. Noch weitherziger sprach er sich in Bezug auf die Taufe aus: „Wir taufen Kinder, wir taufen auch im späteren Alter und halten die nicht von der Kirche fern, welche die Kinder nicht zur Taufe bringen, sondern sie nur durch Handauflegung von seiten der Kirche Christo unserem Mittler und Seligmacher empfehlen.“ Handelte man wirklich hiernach in Nördlingen, so mußte Billican in der That, wofür sonst jedes Analogon fehlt, einen Akt eingeführt haben, der an die Stelle der Kindertaufe treten konnte, wobei es freilich sehr auffallend ist, daß sonst nirgends auf diese unerhörte Neuerung Bezug genommen wird. Und der Abendmahlsstreit scheint alles andre in den Hintergrund gedrängt zu haben. Auf Veranlassung des Urban Rhegius ließ sich nach längerem Zögern auch Billicanus im Winter 1525 dazu herbei, öffentlich in zusammenhängender Begründung für Luthers Abendmahlslehre einzutreten. Es geschah in einem Sendschreiben an Rhegius, welches dieser mit einer Antwort von sich (18. Dezember 1525), wie Billican sagte, verstümmelt (Füßlin, epistol. Ref. Tiguri 1742 I, 32) im Druck ausgehen ließ (De Verbis coenae dominicae et opinionum varietate, Theobaldi Billicani ad Vrbanum Regium etc. 1526. Abgedruckt in Urbani Rhegii opp. II, 1. Über den Inhalt wie zur ganzen Frage Th. Reim in ThJ 14. Bd 1855 S. 170 ff.). Aber sein Bemühen, durch genaues Eingehen auf die Einsetzungsworte mit Ausschluß alles anderen zu einem sicheren Resultate zu kommen, hatte ihn offenbar selbst zu keiner festen Ansicht gebracht, und während man in Wittenberg über diesen neuen Bundesgenossen hoch erfreut war (Enders V, 310), lenkte er in einem Schreiben an Detolampad vom 16. Januar 1526 (Füßlin a. a. O., Reim 185) diesem gegenüber wieder ein, was ihn nicht hinderte, zwei Monate später in Briefen an Schlepner in Nürnberg (Haußdorf S. 229) und an Pirtheimer (Heumann, documenta litter., Altdorf 1758 S. 121) sich wiederum ganz anders auszusprechen und mit Siegesgewißheit eine vollständige Widerlegung der ihm bereits angefügigten Gegenschriften Zwinglis und Molampads in Aussicht zu stellen. Aber des Rhegius (s. d. Art.) zeitweiliger Abfall von Luther und der Inhalt jener Gegenschriften (über Zwinglis Antwort ausführl. A. Baur, Zwinglis Theologie, Halle 1889 II, 353 ff.) machten auch ihn schwankend (vgl. Reim S. 195). Zwar trat Billican nicht ganz auf Zwinglis Seite, wie dieser es auffaßte, aber er erklärte doch mehr von den Zwinglianern als den Lutheranern gelernt zu haben, und suchte nicht ohne den Ehrgeiz, zwischen den Parteien stehend das allein Richtige zu lehren, ein Mittleres zu finden, indem er in teilweisem Anschluß an Carlstadt und Detolampad, zwar das Brot, welches Brot bleibt, für eine Figur des Leibes Christi erklärt, aber es doch zugleich wieder den wahrhaftigen Leib Christi nennt, weil Gottes Wort durch den Glauben mittels des Abendmahls in uns wirkt, daß wir kraft des göttlichen Geistes Christo selbst eingeleibt werden, mit ihm ein Leib werden (Reim S. 195). Diese unklare Theorie, die er auch auf der Kanzel behandelte, legte er Melancthon und den ihn des Zwinglianismus beschuldigenden Nürnberger Freunden vor, hatte aber nur den Erfolg, daß die Lutheraner nichts mehr von ihm wissen wollten. Sein fortwährendes Schwanken und unruhiges Suchen, bei dem er bereits wieder bei einer Art Opferbegriff und dem römischen Traditionsprinzip anlangte, illustriert ein überaus unklares, verworrenes Schriftchen aus dem Jahre 1528: Epistola Theobaldi Billicani ad Joannem Hubelium qua illo de Eucharistia cogitandi materiam conscripsit. Es blieb völlig unbeachtet (Corp. Ref. I 1002 bezieht sich nicht darauf). Auch Neuere scheinen es nicht zu kennen). Der hochbegabte Mann, auf den man in weiten Kreisen so große Hoffnungen gesetzt hatte, wurde bald von beiden Parteien gemieden. Um so mehr wuchs sein Ehrgeiz. Der theologische Doktorhut sollte dem gesunkenen Ansehen wieder

- auffhelfen. Um sein Ziel zu erreichen, brach er mit seiner ganzen Vergangenheit. Im September 1529 reichte er mit einem Gesuch um die theologische Doktorwürde bei der Heidelberger Fakultät ein Bekenntnis ein, in dem er mit großer Schärfe die Lutheraner, Zwinglianer und Anabaptisten verwarf, die Messe als ein wahrhaftig Opfer für Abgestorbene und Lebendige erklärte und sich in allem zur Lehre und Uebung der römischen Kirche bekannte, wobei er in seiner Bescheidenheit darum bat, es möchte dieses Bekenntnis ad perpetuam eius rei memoriam et aliorum exemplum in die Matritel eingetragen werden (Dolp, Anh. Nr. 43 u. 34, vgl. für das Jahr Nr. 41). Mit Empfase hatte er dabei seinen Cölibat hervorgehoben, — als Heidelberg ihn zurückwies, heiratete er unmittelbar darauf eine reiche Frau, eine Verwandte des Nördlinger Malers Hans Schäußlein (Meyer S. 223) und hatte nach alledem, was vorgefallen, den Rat, namentlich bei Melancthon wegen des Wittenberger Doktorhuts anzusprechen. Derselbe antwortete sehr kühl: neminem promovent nisi ante confessione eius cognita de doctrina (C. R. I, 1112), worauf Billican von seinem Vorhaben abstand.
- Natürlich war diese Haltung des Predigers, den man mit sehr zweifelhaftem Rechte den Reformator Nördlingens genannt hat, auch von großem Einfluß auf das Nördlinger Kirchenwesen. Nicht ohne Grund sah man jetzt auswärts die dortige Gemeinde als für die evang. Sache verloren an (Brenz an Schrödin am 14. November 1529; vgl. Steichele 961). Der Rat unterhielt die Beziehung mit dem Bischof, und in kirchlicher Beziehung that jeder was er wollte, reichte das Abendmahl unter einer oder beiden Gestalten, je nachdem es verlangt wurde, hielt auch Vigilien und Totenmessen u. Auch beugte sich der Rat, nachdem er nur kurze Zeit dem Speierer Protest beigetreten war, vor den Drohungen des Kaisers und war auch bereit, sich den Augsburger Abschied gefallen zu lassen.
- Noch weiter ging Billican, der bei Beginn des Reichstags eine glückliche Lösung aller Wirren allein vom Kaiser hoffte und sich darin gefiel, quod nec Lutherus nec Cilianus ita ipse scribit (berichtet Bucer) nec anabaptista sed nec Papista sit, und in einem Briefe kühn erklärte, se nolle vel Julium vel Pompejum sed Catonem agere (Zwingli opp. VIII, 452). Als dann der Reichstag zu Ungunsten der Reformation auszulauen schien, kam er selbst nach Augsburg, um vom päpstlichen Legaten Cardinal Campeggi die Erlaubnis zu erbitten, trotz seiner Verheiratung sein Predigtamt weiter zu verwalten zu dürfen. Nach einigen Bedenken war man dazu geneigt, diese Erlaubnis zu gewähren. Da mischte sich Joh. Ed ein und beschuldigte Billican der Häresie, worauf sich dieser herbeiließ, wie es der Cardinal bestimmte, vor dem Mainzischen Inquisitor Michael Behus, Notar und Zeugen am 13. Oktober 1530 ein Bekenntnis abzulegen. In demselben verwirft er wie im Heidelberger Bekenntnis die Lehren der Lutheraner, Zwinglianer und Wiedertäufer, bekennet sich zu den römischen Sacramenten und zum Meßopfer und verpricht die ganze christliche Wahrheit zu halten und wider gemeine und heilige römische Kirche überhaupt nichts zu thun und zu lehren (Dolp, Anh. Nr. 41; vgl. dazu Steichele 963). Dieser Abfall vergrößerte sich noch in der öffentlichen Meinung. Man wollte wissen, daß er fußfällig vor dem Cardinal widerrufen habe. Jedenfalls war die Aufregung darüber in der Nördlinger Gemeinde anfangs so groß, daß Billican sich eine Zeit lang vom Predigtamt fern hielt. Seit Dietrich berichtete am 20. November an Luther, daß er in bürgerlicher Kleidung einherginge und ein laufmännisches Geschäft (bei seinem Schwiegervater) betriebe (Fortgef. Sammlung 1744 S. 467 f.), aber auch, daß die Mehrzahl der Nördlinger Geistlichen zu den päpstlichen Uebungen zurückgekehrt sei. Und die Bürgerschaft war ebenso wettewendisch wie ihr Prediger. Und schon im März schrieb Ed an Billican, er habe gehört, daß er wider seinen Augsburger Eid und Bekenntnis predige und die „beschröten und behawen meh die sich gar nicht vergleichet cum consuetudine veteris ecclesiae“ handhabe. Er ermahnt ihn, mit der Vergangenheit zu brechen und ein homo ecclesiae zu werden und unterzeichnet sich „tuus, si tu es Christi, Joh. Eckius“ (Dolp, Anh. Nr. 40). Was Billicanus hierauf geantwortet, ist nicht erhalten, indessen glaubte er immer noch, zwischen den Parteien stehen zu können, und hatte die Bürgerschaft auf seiner Seite, so daß der Rat nach Ablauf seiner zehnjährigen Amtszeit im Jahre 1532 das Dienstverhältnis auf weitere fünf Jahre erneuerte. Seine Stellung wurde ihm jedoch auf die Länge wohl selbst unerträglich, auch ließ ihm der Ehrgeiz keine Ruhe, und im Frühjahr 1535 bat er den Rat wegen Kränklichkeit um Enthebung vom Predigtamt, während er bereit sei, der Stadt, übrigens gegen Besoldung, noch die ferneren zwei Jahre zu dienen: er wolle auch auf eine Universität ziehen und doktorieren, und als-

dann, wenn es notwendig sei, ferner zur Reformierung der Priester oder auf Reichstagen mit Verantwortung in Sachen des Glaubens helfen (Mezer S. 242 f.). Und der Rat ging im wesentlichen unter dem 19. April darauf ein, hatte doch Billicanus in Bezug auf das städtische Schulwesen, indem er den Schulmeistern stets helfend zur Seite stand, sich manche Verdienste erworben, auch für seine Schule eine lateinische Grammatik geschrieben, die den vielgewandten Mann auch als Musikverständigen zeigt, indem er, vielleicht der erste, Musiken zu 19 Oden des Horaz mittheilte (De partium orationis inflexionibus, aliisque accidentibus ac Syntaxi earundem Compendium Theobaldi Billicani. Modi undeviginti odarum Horationarum ad iuventutem exercendum facti M. V. [!] XXVI.). Indessen schon am 23. Mai desselben 10 Jahres verließ er Nördlingen, wo erst nach einem Jahrzehnt durch den trefflichen Caspar Böner (vgl. d. Art.) die Reformation wirklich durchgeführt wurde. Er begab sich mit Frau und Kindern wieder nach Heidelberg, um nunmehr als Jurist sein Glück zu versuchen. Aber man wußte hier von seiner Nördlinger Thätigkeit mehr als ihm gut war. Kaum hatte der Kurfürst von seiner Ankunft erfahren, als er der Universität aus ihrer 15 Zulassung Billicanus einen schweren Vorwurf machte und ihr den Beschluß mittheilte, denselben unverzüglich durch den Stadtschultheißen ausweisen zu lassen. Erst auf die Vorstellung der Universität, daß Billicanus nicht als Theologe gekommen sei, sondern um Jura zu studieren, durfte er bleiben, wurde sogar 1539 Vorsteher der Realistenburse und durfte, nachdem er inzwischen zum Licentiaten beider Rechte promoviert hatte, einen 20 erkrankten Professor in seinen Vorlesungen vertreten. Als er aber nach dem Tode desselben 1543 um dessen Professur sich bewarb und dies mit dem ihm eigenen Selbstgefühl damit begründete, „damit künftiger Zeit die Juristen Schul . . . mit dapperen und geschickten Leuten versehen werden möcht“, widersetzte sich die dadurch verletzte Facultät seiner Ernennung, er erhielt jedoch Dank der Protection einer kurfürstlichen Maitresse, 25 Margarete von der Layen, als deren „Kanzellarius“ er galt, die Erlaubnis zu selbstständigen juristischen Vorlesungen. Eben um dieser Beziehungen willen wurde er alsbald nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Friedrich II. am 26. Juli 1544 seiner 30 Ämter enthoben und ihm aufgegeben, Heidelberg zu verlassen, (Hauß I, 394 ff.). Inzwischen hatte er noch eine kurze Kerkerhaft auf dem Dilsberge zu bestehen ehe man ihn ziehen ließ (Corp Ref. V, 368. 482; Vierordt, Geschichte der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1847 I, 389). Er fand eine Zuflucht in Marburg, wo er 1547 (?) eine Professur in der Rhetorik erhielt und hier endlich auch Dr. juris wurde. Im Jahre 1550 übernahm er den Lehrauftrag der Geschichte und erklärte, wie man ihm nachrühmte, mit großem Geschick namentlich die Schriften des Sallust, 35 Dabei hatte er die theologischen Interessen durchaus nicht aufgegeben. Aus seiner Heidelberger Zeit datiert ein (mir nicht zu Gesicht gekommenes) Schriftchen, Auslegung des 91. Psalms Davids, Augsburg 1537 (vgl. Strieder IV, 370), und obwohl man seine Versatilität in den weitesten Kreisen kannte und ihm auch seinen lange verheimlichten, charakterlosen Handel mit Campeggi öffentlich vorrückte, wogegen er 1539 40 eine Apologie ausgehen ließ (Apologia Theobaldi Gerlachii Billicani ad clariss. virum Joann. Stoplerum, cancellarium Brunsvicens., de commento revocationis per aemulos vulgato. Vormatiae [1539 mense Febr.] (vgl. dazu Steichele 962)), war es möglich, daß der Pfalzgraf Ottheinrich bei seinen Reformationsansätzen in Neuburg sich vielfach von ihm in kirchlichen Fragen beraten ließ. Die noch nicht 45 gedruckten Gutachten Billicanus an den Fürsten aus dem Jahre 1547 und 1548 (auf dem Reichsarchiv in München) lassen erkennen, daß er auch jetzt noch seine untlare Mittelstellung einhalten wollte, freilich thatsächlich mehr katholisch als evangelisch war, so daß ihn Melancthon nicht ohne Grund mit Wigzel zusammenstellte. Abgesehen von beiderlei Gestalt des Abendmahls, die er für notwendig erklärt, tritt er für die 50 Beibehaltung der meisten alten Zeremonien ein, auch für die Messe als Opfer, sofern man nur dem Volke die richtige Deutung gebe, auch den Kanon dürfe man gebrauchen, „die weil dan unser ware religion und die augspurgisch christlich confession nit anders enthält“, u. f. w. In Marburg scheint er deshalb nicht behelligt worden zu sein. Er starb am 8. August 1554 und wurde in der dortigen Elisabethkirche begraben. 55

Theodor Kolbe.

Binde- und Lösegewalt, s. Schlüsselgewalt.

Bingham, Josef, gest. 1723. Biographia britannica (von seinem Sohne Richard); Biographie in der Ausgabe seiner Werke 1821 ff. von seinem Urentel Richard Bingham; Dictionary of national Biography (1886).

60

Josef Bingham ist 1668 in Wakefield in Northshire geboren, studierte in Oxford, wo seine Neigung sich schon früh dem Gebiete zuwandte, auf welchem er hernach seine Bedeutung erlangte, wurde 1688 Baccalaureus und 1689 Fellow daselbst. Eine wissenschaftliche Predigt über die Trinitätslehre (1695), obwohl ganz korrekt, brachte ihn in den Verdacht der Ketzererei und führte seine Entlassung herbei. Durch einen Gönner erhielt er darauf die Pfarrei Headbourn-Worthyn die ihm darum wertvoll war, weil er die reiche bischöfliche Bibliothek in Winchester nahe hatte. Dort vollendete er 1708 den ersten Band seiner berühmten *Origines ecclesiasticae*; der letzte erschien erst ein Jahr vor seinem Tode 1722. Inzwischen (1712) war er auf die Pfarrei Savant bei Portsmouth übergesiedelt. Hier starb er, seit langem schwächlicher Gesundheit, nach einem arbeitsreichen Leben, gerade mit einer Revision seiner *Origines* beschäftigt, um seiner edlen, anspruchlosen Persönlichkeit willen hochgeachtet, in ärmlischen Verhältnissen am 17. August 1723.

Binghams Name lebt heute noch rühmlich fort in seinen 1708—1722 erschienenen *Origines ecclesiasticae* or the antiquities of Christian Church (s. d. *U. Archäologie*, kirchl. I, 781, 38). Das, was seine wissenschaftlichen Arbeiten auszeichnet, gründliches Wissen und vorsichtiges Urtheil, ist in diesem bedeutsamen, bisher einzigartigen Werke am schärfsten zum Ausdruck gekommen. Von seinen übrigen Schriften ist bemerkenswert seine ausführliche Scholastical history of the practice of the Church in reference to administration of baptism by Laymen 1712. 1714 (lateinisch im Anhang der lateinischen Uebersetzung der *Orig. eccl.* durch Grishow 2. Ausg. 1751 ff.), eine archäologisch-dogmengeschichtliche Abhandlung über Praxis und Recht der Taufe; ferner *The French Church's Apology for the Church of England* 1706 (lat. a. a. D.), eine Verteidigung der anglikanischen Kirche gegenüber presbyterianischen Angriffen und Reformforderungen, veranlaßt durch das Synodicon in Gallia reformata etc. des John Quid (London 1692); *Dissertation upon the 8th canon of the Council of Nice* (lat. a. a. D.) über Stellung der Novatianer zur katholischen Kirche und insbesondere Nachweis, daß Novatian nie eine kirchlich gültige Bischofsweihe erhalten habe. Die erste, noch mangelhafte Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1726 in 2 Foliobänden; die beste ist die von 1821—29 in neun Oktavbänden; dazu sind noch spätere gekommen. Das archäologische Hauptwerk wurde durch die lateinische Uebersetzung des Hallenser Grishow (1. Ausg. 1724—1738; 2. Ausg. 1751—1761 mit den Dissertationen im letzten Bande) in weite Kreise getragen. **Victor Schulte.**

Winterim, Anton Josef, gest. 1855. R. Werner, *Geschichte d. kath. Theologie* seit dem Trierer Konzil bis zur Gegenwart. 2. Aufl. München und Leipzig 1889, S. 391 bis 393; von Schulte in der *Allgem. Deutsch. Biographie*, 2. Bd (1875); *Kessel im kath. Kirchenlexikon*, 2. Bd (1883).

Anton Josef Winterim ist 1779 in Düsseldorf geboren, besuchte das von Exjesuiten geleitete Gymnasium daselbst und trat 1796 in den Franziskanerorden ein. Die Aufhebung der Klöster am rechten Rheinufer veranlaßte ihn, aus dem Orden auszuscheiden und Weltpriester zu werden. Als solcher erhielt er 1805 die Düsseldorfer Vorstadt-pfarrei Bill, die er, alle Versuche, ihn zu höhern kirchlichen Ämtern zu befördern, abweisend, bis zu seinem am 17. Mai 1855 erfolgten Tode innehatte.

Persönlichkeit und Schriften Winterims sind eng mit den Anfängen des von Frankreich her importierten Ultramontanismus auf deutschem Boden verbunden. Seine umfangreiche litterarische Thätigkeit (s. das Verzeichnis seiner Schriften im *katholischen Kirchenlexikon* a. a. D. S. 850 f.; dazu zahlreiche Aufsätze im „*Katholik*“) stand fast ausschließlich im Dienste der Bestrebungen dieser neuen Richtung. An dem Kampfe um die gemäßigten Ehen nahm Winterim mit Flugschriften und wissenschaftlichen Abhandlungen und in persönlicher Agitation leidenschaftlich Anteil. Seine Schrift: „*Der katholische Bruder- und Schwesterbund zu einer rein katholischen Ehe*“ (gedruckt als Handschrift 1838), in welcher er zur Bildung von männlichen und weiblichen Vereinen in allen Pfarreien zum Zweck der Gegenwirkung gegen die staatlichen Eheverordnungen aufruft, zog ihm eine 6 monatliche Kerkerhaft in Wesel zu. Die Hermesianer hatten in ihm einen erbitterten Gegner, und ebenso machte ihn der von ihm berufsmäßig geführte Kampf gegen den katholischen „*Rationalismus*“ zu einem heftigen Bestreiter der von Eßschen Bibelübersetzung. Andererseits trat er als Verteidiger der Jesuiten (Die geheimen Vorschriften der Jesuiten, *monita secreta*, ein altes Lügenwerk u. s. w. Düsseldorf 1853) und der Echtheit des hl. Rocks in Trier gegen Gildemeister und Sybel auf

(Zeugnisse für die Echtheit des hl. Kodes zu Trier, 3 Vieff. Düsseldorf 1845—46; dazu eine Replik 1846). Aus demselben Geiste des Neo-Katholizismus heraus ist auch sein Hauptwerk geschrieben, „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche“, Mainz 1825—1837, 7 Bde, was nicht nur in der Vorrede, sondern auch in den Ausführungen selbst scharf zum Ausdruck kommt (s. d. N. Archäologie, kirchl., I, 1. Bd S. 781). Wie er die Lobredner Luthers einst ausdrücklich zurechtzuweisen für nötig fand, so urtheilte er hier, daß die Protestanten in der Trennung das Leben suchen, aber den Tod finden. Seine „Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesantonzilien“, Mainz 1835—48, 7 Bde hat zu ihrer Zeit Wert gehabt. Endlich seien noch genannt: „Die alte und neue Erzdiöcese Köln“, Mainz 1828 ff. 3 Teile (in Verbindung mit Mooren) und *Calendarium ecclesiae Germanicae Colon. saec. IX, Köln 1824*. Im ganzen beurtheilt hat Winterim nicht als katholischer Gelehrter, sondern als unermüdlicher und erfolgreicher Vorkämpfer des seit der Restauration auch in Deutschland heranwachsenden Ultramontanismus Bedeutung. In ihm war der Gelehrte immer zugleich Agitator. Victor Schulte. 15

Birgitta, die heil., gest. 1373, und der Birgittinerorden. — Litteratur.

a) Zur Biographie: Schon im Dezember 1373 wurde die erste Biographie Birgittas von ihren beiden Beichtvätern dem Confessor Petrus in Vadstena und dem Prior Petrus in Alvastra verfaßt. Diese *Vita Sanctae Birgittae* wurde in die *Acta et processus super negotio canonizationis S. B.* mit hineingenommen und ist die Hauptquelle aller folgenden zahllosen Lebensbeschreibungen v. S. Sie wurde zum erstenmal im J. 1871—1876 von Dr. Claës Annerstedt in *Scriptores rerum Svecicarum medii aevi III*, 2: 188 ff. herausgegeben. *Vita S. Birgittae, Auctore Birgero (Gregorii) archiepiscopo Upsaliensi in Acta Sanctorum Octobr. Tom. IV, Brüssel 1780* (Neudruck 1856, 1866), vonov L. Clarus' Leben d. h. Birgitta lebighch ein Auszug ist; *Matthias Flacius Illyr., Catalogus testium veritatis*, A. 1666, p. 773 s.; 25 berf. in *Tres aurei Tractatus A. 1667*, I: 168 s.; G. Burlamacchi, *Vita della serafica madre . . . S. Brigida di Svetia, Principessa di Nericia, Napoli 1692* u. a. Heutzutage ist Birgittas Biographie am besten von Henrik Schiid, *Svensk Litteraturhistoria, Stodh. 1890* S. 129 ff. und in *Illustrerad Svensk Litteraturhistoria, Stodh. 1896* I: 84 ff. behandelt. Verdienstvoll sind auch G. Binder, *Die heilige Birgitta von Schweden und ihr Klosterorden, München 1891*; V. F. de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son oeuvre, Paris 1892*; Fr. Hammerich, *Den hell. Birgitta og Kirken i Norden Kjöbenhavn. 1863* (deutsche Ausgabe von Al. Michelsen, *Gotha 1872*); berf., *En Skolastiker og en Bibelteolog fra Norden, ebend. 1865*. Vorzügliche Gesichtspunkte liefert Dr. Otto Ahnelt, *Ett teklarminne in Kyrklig Tidskrift, Jahrg. II*, 1 ff. 1896. Außerdem Bettina von 35 Rinsgeits, *Leben der heil. Birgitta, Regensburg 1890*; C. Wildt, *Hur Sancta Birgitta skref in Zeitschr. Ord och Bild, Jahrg. V. 1896* S. 414 ff. Unzuverlässig ist C. Jeanjan, *Sainte Brigitte de Suède etc., Paris 1890*. — G. E. Klemming ed. 1857—1884 *Heliga Birgittas uppenbarelser in Samlingar utg. af Svenska Fornskrift-Sällskapet. (S. auch u.)* b) Zur Geschichte des Ordens und der Klöster v. S. hervorzuheben: *Scriptores rerum Svecicarum medii aevi, Tom. Iff. A. 1818* ff.; Carl Silfverstolpe, *Klostret i Vadstena in Historiskt Bibliotek, Tl. I*, 1 ff., *Stodh. 1875*; berf., *En blick i Vadstena klostrets arkiv och bibliotek, Upsala 1891*, in „*Ur några Antecknares Samlingar*“; Eine Festschrift G. E. Klemming, „*dem Altmeister in der schwedischen Büchertunde*“ gewidmet; C. Silfverstolpe, *Om kyrkans angrepp mot Revelationes Sanctae Birgitta, Stodh. 1895*; derselbe, *Vadstena klostrets uppboords- och utgiftsbok 1539—1570, Stodh. 1895*; E. Hildebrand, *Den svenska kolonien i Rom under medeltiden in Historisk Tidskrift, Stodh. 1882*, S. 211 ff.; berf., *S. Birgittas porträtt samt några nya upplysningar om hennes hospital i Rom, ebendaf. 1883* S. 355 ff.; C. Wildt, *S. Birgittas hospital och den svenska kolonien i Rom under 1600 = talet, ebendaf. 1895*; Anonymus, *Kurze Geschichte des Klosters Maria Altmünster, 50 München 2. Aufl. 1884*; Anonymus, *Gesammelte Nachrichten über die einst bestandenen Klöster vom Orden der heiligen Birgitta, München 1888*; G. Binder, *Gesch. der bayr. Birgittenkloster, München 1896*; *History of the English Brigittine Nuns, Plymouth 1886*; *Reglas y constituciones de la Orden de N. M. Santa Brigida dispuestas y ajustadas . . . por N. V. M. y señora Doña Marina de Escobar . . . Reimpreso en Valladolid 1860*; 55 *Ericus Benzelius ed. 1721 Diarium Vadstenense*; B. J. Lindström ed. 1845 *Wadstena kloster-reglor und R. Geete ed. 1895 Jungfru Marie Örtagård, Vadstena-nunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510, beide in Samlingar utg. af Svenska Fornskrift-Sällskapet*. — Siehe übrigens die über die ungeheuer reiche, sowohl Echtes als Apokryphisches enthaltende Birgitta-Litteratur gelieferte vorzügliche Bibliographie in dem oben genannten Werk von Klemming; Hel. S. uppenbarelser, Bd V, Anfang; außerdem sind weitere Nachrichten über spätere Erscheinungen dieses Litteratur-Gebietes in den neuesten Arbeiten von Comtesse de Flavigny u. a. mitgeteilt. 60

Birgitta, „die berühmteste Tochter des Nordens“, wurde wohl i. J. 1303 wahrscheinlich auf dem unfern Upsala gelegenen Herrenhofs Fjnstad (Provinz Uppland) geboren. Ihr Vater Birger Persson, der hochangesehene Lagman (zugleich Gouverneur und Landrichter) von Uppland, war einer der größten Grundbesitzer des Landes. Ihre Mutter, Ingeborg Bengtsdotter, war das Kind des ostgotischen Lagman Bengt und seiner Gemahlin Sigrid den sagra. Birgittas Familie zeichnete sich, sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits, durch ernste Religiosität aus. Nicht nur hochgestellte kirchliche Würdenträger und Kreuzfahrer, sondern sogar eine Heilige, die etwa 20 Jahre vor der Geburt Birgittas verstorbene Sancta Ingrid, finden wir in der mit Birger Persson engverwandten Angelsächsen Familie. Birger und seine Ehegemahlin schützten und schirmten die Priester und Mönche und bedachten Kirchen und Klöster mit großartigen testamentlichen Schenkungen. Birgitta wurde denn auch eine überaus sorgfältige Erziehung zu teil. Die Legenden und die Geschichten der Heiligen regten ihre vor Haus aus reiche Phantasie ungemein an. Bereits im Alter von 7 Jahren hatte sie ihre erste träumerische Vision. Weitere folgten nach; ihre Realität wurde weder von ihr selbst noch von den Ihrigen angezweifelt, man betrachtete sie als Zeichen dafür, daß B. zu etwas Großem im Reiche Gottes auserwählt sei. Durch derlei Gesichte und Offenbarungen erhielt nicht nur ihre Einbildungskraft weitere Nahrung, sondern der schlummernde Ehrgeiz des Kindes wurde dadurch auch in eine bestimmte Richtung gelenkt. — Anlässlich der hervorragenden Beteiligung ihres Vaters an der damaligen Politik erwachte wohl schon frühzeitig in B. jenes Interesse an den politischen Begebenheiten, welches schließlich so mächtig wurde, daß sie es als eine zu bekämpfende Versuchung empfand.

12 oder 13 Jahre alt verlor B. ihre Mutter. Sie wurde nun zur weiteren Erziehung einer Lanze übergeben, Frau Karin zu Aspanäs. Diese, eine Frau von rauhem Charakter, wartete ihres Erziehungsamtes mit großer Strenge und Kraft. Dadurch wurde der Grund gelegt zu dem Aскетismus und der Willensstärke, die nachher B. kennzeichneten. Endlich trug auch ihre Ehe mit zu ihrer eigentümlichen Charakterentwicklung bei. Aus politischen Gründen wünschte ihr Vater eine nähere Verbindung mit dem Lagman der Provinz Nerike, Gudmar. Die Verbindung kam auch zu stande. Birgers beide Töchter wurden mit Gudmars beiden Söhnen vermählt. Im J. 1316 fand die Doppelhochzeit statt; B. war damals erst 13 Jahre alt, ihr Mann 18. Die Ehe wurde glücklich. Mit hingebender Liebe scheint B. ihrem edlen aber nachgiebigen Gemahl zugethan gewesen zu sein, über den sie wie über ihre ganze Umgebung einen großen Einfluß erhielt. Als Lagman von Ostergötland (Ostgotland) wohnte Ulf Gudmarsson mit seiner jungen Ehefrau eine Zeit lang auf dem Hof Ulfåsa in der genannten Provinz.

Binnen kurzem ward die junge Frau aus Ulfåsa weit und breit bekannt wegen ihres frommen Wandels und ihres selbstlosen Lebens. Sie spendete unermülich Almosen, pflegte die Kranken und wusch jede Woche 12 Armen die Füße. Nach und nach sammelte sich ein Kreis frommer und gelehrter Männer um sie; zu ihm gehörten der als begabter lateinischer Dichter bekannte Nicolaus Hermann, Lehrer der Kinder B.s, später Bischof zu Linköping, ferner ihr Beichtvater Mag. Matthias, Kanonikus in Linköping, des damaligen Schwedens gelehrtester und angesehenster Theologe, der Prior Petrus von Alvastra, und Magister Petrus, der dem Matthias als B.s Beichtvater folgte. Besonders durch Mag. Matthias lernte B. — die erst im hohen Alter Latein zu studieren anfang — die religiösen Strömungen und die reiche apokalypstische Litteratur der damaligen Zeit kennen. Matthias selbst schrieb einen Kommentar zur Offenbarung Johannis und hielt nicht selten gelehrte Gespräche mit seiner vornehmen Schülerin über die Geheimnisse dieses Buches.

Nach der Vermählung des Königs Magnus Ericsson mit der Prinzessin Blanche von Namur trat B. bald als Hofmeisterin an dem jungen Hof ein. Auch hier übte sie mit der Zeit einen bedeutungsvollen Einfluß, besonders auf den König aus.

Denkwürdige Träume oder Offenbarungen scheint B. während dieser Zeit nicht gehabt zu haben oder wenigstens sind von der Tradition keine überliefert worden. Als sie aber 40 Jahr alt war, begegnete ihr ein Vorfall, der von entscheidendem Einfluß auf ihr übriges Leben ward. Zu dieser Zeit, wahrscheinlich 1341—43, machten sie und ihr Mann eine Pilgerfahrt nach San Jago di Compostella. Auf dem Rückwege erkrankte Ulf schwer in Uras. Während sie an seinem Krankenlager wachte, meinte sie in ihrem durch Wachen übermüdeten und aufgeregten Zustand den Schutzheiligen Fran-

reichs, St. Dionysius, vor sich zu sehen. Sie vernahm, wie er ihr tröstende Worte zuflüsterte und ihr versicherte, sie stehe unter dem besonderen Schutze der Vorsehung, wofür ihres Mannes Genehigung ihr ein Beweis sein sollte. Ihr Mann genas auch, aber bloß für kurze Zeit. Nach der Rückkehr besuchten die beiden Gatten das im J. 1144 gegründete Cistercienser-Kloster Alvastra in Östergötland, wo Alf, ohne doch das Mönchs- gelübde abgelegt zu haben, schon im J. 1344 starb.

Niedergeschmettert durch den Todesfall glaubte sie das letzte Band zwischen sich und der Welt zerrissen. Daron hat die Legende eine wirklich ergreifende Schilderung aufbewahrt. Seitdem mehrten sich ihre Gesichte.

Nicht lange nach Alfs Tod glaubte sie Christum selber zu sehen; sie hörte ihn sagen: „Du bist meine Braut und das Verbindungsglied zwischen mir und den Menschen. Du wirst wunderbare Dinge hören und sehen und mein Geist soll bei dir verweilen bis zu deinem letzten Tage“.

Dies war B.s erste eigentliche Offenbarung. Sie selbst war wie auch ihre Umgebung fest überzeugt von der Realität und dem göttlichen Ursprunge dieser mit glänzenden, originellen Bildern durchwobenen Offenbarungen. Sie pflegte sie in schwedischer Sprache selbst aufzuschreiben oder sie einem Sekretär zu diktieren. Danach wurden sie mit zuweilen großer Freiheit ins Lateinische von Mag. Matthias übersetzt, der sie auch kommentierte, und später vom Prior zu Alvastra Petrus, schließlich nach 1365 von dem spanischen Prälaten Alfonso, früher Bischof zu Jaen. B. fühlte sich berufen, ein göttliches Werkzeug zu sein zu der religiösen und sittlichen Erweckung und Erneuerung der damaligen sündlichen Zeit. Einschneidende Warnungen läßt sie ergehen nicht bloß an den leichtfertigen König Magnus und seinen Hof, sondern auch an ausländische Fürsten, ja sogar an den Papst. Mit Achtung hörte man ihren von sittlicher Überlegenheit getragenen Worten zu. Bald meinte sie, einen göttlichen Befehl erhalten zu haben, dem Heiland zu Ehren einen neuen Klosterorden zu gründen (s. u.). Dem Prior in Alvastra diktierte sie die ihr offenbarten Regeln. Trotz des Unwillens, den ihre strafenben Worte bei nicht wenigen der Mächtigen erregten, war ihr Einfluß unvermindert, und mancher suchte seine Ubelthaten dadurch zu sühnen, daß er das Kloster kräftig unterstützte, in dem die neue Regel zuerst vorgeschrieben wurde. An diesem Streben beteiligten sich vor allen König Magnus und seine Gemahlin; ihr Testament vom 1. Mai 1346 kann in weltlicher Hinsicht als die eigentliche Stiftungsurkunde des später so berühmten B.-Klosters zu Vadstena angesehen werden. Des Erzbischofs von Upsala Bestätigung der neuen Ordensregel wurde bald erlangt, noch fehlte aber die des Papstes. Um diese zu erhalten und wahrscheinlich auch um im stande zu sein, mehr direkt in die großen Weltereignisse einzugreifen, machte B. 1349 begleitet von ihrem Sohne Birger (der später nach Schweden zurückkehrte) und mehreren anderen die lange Reise nach Rom. In dem großen zugleich Jubel- und Festjahr 1350 langte sie dort an. Abgesehen von einigen Pilgerfahrten verlebte sie die übrigen Jahre ihres Lebens in dieser Stadt, mit heiligem Ernst die Sünde bei Hoch und Niedrig strafend, den Armen Hilfe reichend, den Leidenden tröstend. Obgleich aber ihr Einfluß immer wuchs, dauerte es doch lange, ehe sie den Zweck ihrer Reise erreichte. Weder erhielt ihr Orden seine Bestätigung, noch verließ der Papst Avignon, wozu sie ihn lange in gewaltigen Strafreden ermahnt. Erst 1367 siedelte Urban V. obgleich bloß für eine kurze Zeit nach Rom über — vielleicht teilweise bewogen durch B.s Ermahnungen. Endlich 3 Jahre später — den 5. Aug. 1370 — unterschrieb Urban V. ihre Klosterregel und gab derselben päpstliche Sanction. In der Bulle, die der Papst an den Erzbischof Birger Gregerson zu Upsala und die Bischöfe zu Strengnäs und Mexiö ausfertigte, erhielten diese den Befehl, den schon angefangenen Klosterbau in Vadstena zu überwachen und darauf acht haben, daß der Ordensregel Folge geleistet werde. Ein Ziel, wofür B. geduldig, aber mit unermüdblicher Ausdauer viele Jahre lang gekämpft hatte, war nun erreicht. Im J. 1372 trat sie die lange ersehnte Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande an. Während der Reise starb in Neapel ihr Sohn Karl. Im Monat Mai langte sie in Palästina an, wo sie viele heilige Stätten besuchte und wo sie die Freude genoß, ihren Sohn Birger zum „Ritter des hl. Grabes“ geschlagen zu sehen. Mit gebrochener Kraft lehrte sie nach Rom zurück; am 23. Juli 1373 während der Frühmesse ist sie entschlummert. Ihr Leichnam wurde in S. Lorenzo in Panisperna beigelegt. Ungefähr ein Jahr darnach wurden ihre Gebeine ins Vadstena-Kloster gebracht. Nach langen kommissarischen Untersuchungen ist B. am 7. Okt. 1391 von Bonifatius IX. heilig gesprochen. Der Glanz, der von der Zeit an B.s Namen umstrahlte, half wesentlich mit dazu, Schweden im

südliehen Europa einen bekannten und geachteten Namen zu verschaffen. Das Haus, worin B. den größten Teil ihres Aufenthaltes in Rom wohnte, wurde bis zur Refor-
 mation von Mönchen aus Badstena verwaltet, wodurch eine lebhafte und bedeutungs-
 volle Verbindung aufrecht erhalten wurde zwischen dem hohen Norden und der Metropole
 der Kirche. Der Vorsteher des Birgittinerhauses war am Anfang des 16. Jahrhunderts
 5 Petrus Magni, der während seines Aufenthaltes in Rom zum Bischof von Vesterås ge-
 weiht wurde. Nach der Rückkehr nach Schweden weihte dieser Petrus Magnus die neuen
 lutherischen Bischöfe ein, wodurch der Bischöfe „successio apostolica“ in Schweden
 nicht unterbrochen wurde, wie es in andern lutherischen Ländern geschah.

10 Was die Werke Birgittas anlangt, so nennen wir zuerst die offiziell anerkannte
 Ausgabe ihrer Schriften, sie enthält die Revelaciones, 7 Bücher, geordnet von Petrus
 Albostra und Petrus aus Stenninge, nebst einem achten von dem gelehrten Spanier
 Alfonso redigiert; sodann die sogenannten Revelaciones extravagantes, die von den
 Sammlungen des Priors zu Albostra Petrus herrührten und die in den vorigen Re-
 15 oelaciones nicht mit eingeschlossenen Offenbarungen, sowie Petrus' eigene Aufzeichnungen
 von der Heiligen enthielten. Leider sind die schwedischen Originale der Revelaciones
 B.s verloren gegangen, weshalb man nicht mehr mit Sicherheit konstatieren kann, in
 wie weit der lateinischen Übersetzung Treue gegen das Original zuerkannt werden kann.
 Die neuere B.-Forschung macht es jedoch unzweifelhaft, daß die lateinische Übersetzung
 20 ziemlich genau die Gedanken und eigentümliche Ausdrucksweise abspiegelt. Zu B.s
 Schriften gehören ferner Regula S. Salvatoris oder die Klosterregel; Sermo Angelicus,
 eine Sammlung zum Lesen im Kloster empfohlener Lektionen, samt einigen Gebeten, die
 sog. Quatuor orationes. Diese Schriften wurden zum erstenmal im J. 1492 in Lübeck
 gedruckt nach dem offiziellen in Badstena aufbewahrten Exemplare und sind nachher oft-
 25 mals abgedruckt. Als die beste Edition wird die in Rom 1628 gedruckte angesehen.
 In die meisten europäischen Sprachen und auch ins Arabische sind B.s Schriften teil-
 weise oder ganz übersetzt. Ins Schwedische wurde der lateinische Text schon am Ende
 des 14. Jahrhunderts übersetzt und ist von G. E. Klemming in den Sammlungen der
 schwedischen Altschriftgesellschaft (Svenska Fornskriftsällskapet) 1857—1884 heraus-
 30 gegeben.

„Die Offenbarungen enthalten in ziemlich planloser Folge teils die wachen
 Träume einer phantasiereichen, geistvollen Frau, doch immer einer Frau, teils ihre bei
 den verschiedensten Veranlassungen hervorgerufenen Herzensergießungen“ (Hammerich).
 Neben vielem Abergläubischem und Phantastischem bildet ihren Grundton eine lautere,
 35 ideenreiche, mit der deutschen verwandte aber nicht identische, sondern von Birgittas
 Originalität und ihrem schwedischen Charakter eigentümlich gefärbte Mystik, voll tiefer
 Blicke in das Geheimnis der Gottseligkeit, aber auch voller Handlungskraft und Reigung,
 umgestaltend in das wirkliche Leben einzugreifen. Eine reiche höchst anziehende Blumen-
 lese aus diesen Offenbarungen hat Hammerich gegeben.

40 Ein im eigentlichen Sinne protestantischer Charakter war B. nicht. In betreff ihrer
 Lebensanschauung stand sie wesentlich auf mittelalterlichem Boden und war eine ge-
 horfame und ergebene Tochter der katholischen Kirche. Dessen ungeachtet war sie „in
 ihrer von einem innerlichen Triebe hervorgerufenen Wirksamkeit, ihre Zeitgenossen um-
 zugestalten nach dem von ihr geschauten Ideal, eine vorreformatorische Erscheinung auf
 45 katholischem Boden, eine großartige Offenbarung des christlich gewordenen schwedischen
 Volksgewisses, wodurch dieser seinen ersten großen Einsatz machte in dem Gemeinchristlichen,
 in der christlichen Volkswelt“ (Mynfelt). So gewiß es ist, daß die katholische Kirche
 und ihre Institutionen ihr heilig waren, so fehlt es doch nicht an genialen Andeutungen
 vorreformatorischen Sinnes. So z. B. schimmert bei ihr die Idee des allgemeinen
 50 Priestertums hervor, sie geht in ihrem persönlichen Leben zurück zu der ewigen Wahr-
 heits- und Lebensquelle, empfiehlt in ihrer Klosterregel die Predigt des Wortes Gottes
 in der Mutterprache für die Laien (zwar ähnlich wie z. B. die Dominikaner) und stellt
 Anforderungen von Reformen, die wenigstens in ihren Konsequenzen nichts weniger
 sind als päpstlich. Im 15. Jahrhundert wurden in den Revelaciones ausgesprochene
 55 Sätze von Johann Charlier von Gerson und dem sächsischen Minoriten-Prior
 Mathias Doring u. a. angegriffen. Vor der nüchternen Verstandeskritik des Konzils
 zu Basel mußte B.s Laientheologie in mehreren Punkten den Kürzeren ziehen.

Der Birgittiner- oder S. Salvatorsorden (Ordo sancti Augustini
 sancti Salvatoris nuncupatus) sollte nach B.s Hoffnung ein Werkzeug zur Förde-
 60 rung des Reiches Gottes auf Erden werden. Zu diesem Zweck wünschte sie, daß die

meistens aus den höchsten Adelsgeschlechtern stammenden Nonnen im Kloster eine religiöse Erziehung erhalten sollten.

Die Klöster des Ordens waren — wie z. B. die des Ordens von Fontévrault — sogen. Doppellöster, d. h. sie wurden sowohl von Mönchen als Nonnen bewohnt, obgleich die Häuser der beiden Konvente getrennt von einander sein sollten. Die Nonnen mußten beim Eintritt wenigstens 18 J., die Mönche 25 J. alt sein. Die Anzahl der Mitglieder sollte den Apostelkreis mit Paulus und die 70 Jüngern abbilden. Demgemäß sollte die Anzahl der priesterlichen Mönche 13 sein. Außerdem 4 Messediatonen (den 4 großen Kirchenvätern entsprechend) und 8 Laienbrüder. Die Nonnen waren 60. Praktisch wie sie war, hatte B. an die Seite der Nonnen den Mönchskonvent gestellt teils der ökonomischen Beforgungen wegen, teils und zwar hauptsächlich wegen der gehörigen Verrichtung des Gottesdienstes. Außerdem gab es eine unbestimmte Anzahl sog. Fratres et sorores ad extra, dienende Brüder, meist Handwerker, und Schwestern auf den vielen Höfen des Klosters. Schließlich gehörten zum Orden einige, die man vielleicht Ehrenmitglieder nennen könnte oder eine Art Tertiarii aus den höchsten Ständen, die aber klösterlicher Arbeiten und Ämter enthuben waren. Zu diesen gehörten z. B. die Königinnen Margareta und Philippa.

Das Kloster wurde von einer durch den Konvent gewählten Äbtissin geleitet. Die Mönche standen anfangs unter der Aufsicht eines von der Äbtissin unabhängigen Priors. Bald mußte er nach des Papstes Befehl der Äbtissin Gehorsam leisten und zugleich wurde der Titel Prior abgeschafft und gegen den des Generalkonfessors vertauscht. Zur selben Zeit wurden die Birgittinerklöster der unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes unterstellt. Jedoch sollten sie jährlich vom Diöcesan-Bischof visitiert werden. Die Klausur war die strengste; außer zu gewissen Stunden herrschte erstes Schweigen, wogegen das Fastengesetz ein mildes war. Die Mönche erhielten bloß in 2 Fällen Zutritt zu der Wohnung der Nonnen: wenn einer sterbenden Nonne das Sakrament gereicht werden sollte, oder wenn der Leichnam einer gestorbenen Nonne hinausgetragen werden mußte.

Die hauptsächlichsten Beschäftigungen der Einwohner des Klosters waren außer der Teilnahme an den täglichen Gottesdiensten, Handarbeiten, Gartenarbeiten, fromme Lektüre, Abschreiben und Übersetzen von Urkunden, Unterrichten und Studieren u. s. w. Jeden Sonntag sollte in der Muttersprache gepredigt werden, dann durfte das Volk den Gottesdiensten beiwohnen, weshalb die Predigten einfach und ungelünstelt sein sollten. Die Nonnentracht bestand aus einem weißen und einem grauen Rock samt einem grauen Mantel ohne Falten oder Krausen, der über der Brust durch einen hölzernen Knopf zusammengehalten wurde und eine Drittel Elle vom Boden endete. Das Unterkleid der Mönche war aus weißem grobem Wollenstoff (vadmal), worüber ein Rock wie der der Frauen aus demselben Stoff und ein grauer Mantel gezogen wurden. Eine graue Mütze aus Tuch oder auch aus dem obigen Wollenstoff mit einer Kapuze versehen, schlossen das Kostüm ab.

Der B.-Orden erhielt von den Päpsten reichliche Vorrechte. Schon 1373 wurde B.s Kloster der Indulgenzrechte des Augustiner-Ordens teilhaftig. Unter Berufung auf das 137. Kap. des 4. Buches der Revelationes forderten die Birgittiner bald „denselben Ablass, der in Rom in der Kirche Petri ad vincula erteilt wird“, und vollständige Indulgenz für alle Sünden bedeutete. Er wurde durch die Bulle Urbans VI. v. 30. Juli 1378 bewilligt. Die Bedeutung dieses Privilegiums zeigte sich u. a. während des von Bonifatius IX. proklamierten Jubeljahres 1394, wo von nah und fern große Scharen nach Vastena pilgerten und ungeheure Summen zum Mutterkloster eingingen. Dies umfassende Indulgenzrecht erregte den Neid anderer Klosterorden und wurde der Gegenstand schwerer Angriffe. Hestig angegriffen wurden auch die Ansprüche des Ordens, ein selbstständiger Orden zu sein, und die Institution des Doppellösters, wie auch dogmatische Bedenkllichkeiten gegen einige Sätze in den Revelationes erhoben wurden. Beim Konzil zu Basel wurde dem Birgittinerorden das außerordentliche Indulgenzrecht abgesprochen, wogegen er die Indulgenzen des Augustinerordens behalten durfte. Dazu wurde das Urteil über B.s Revelationen ungünstig für deren Autorität. „Mit diesem unserm schließlichen Urteil — heißt es in der wahrscheinlich vor dem J. 1439 von dem Kardinal zu Arles ausgefertigten Urteilsurkunde — haben wir nicht die Absicht gehabt, die Heiligkeit, den Kultus oder die Kanonisation der hl. B. ebenso wenig wie den Orden selbst anzugreifen“.

Die vielen Geschenke, die dem Badstena-Kloster von hoch und niedrig zufließen und es schließlich reicher machten als irgend ein anderes Kloster im Norden, zeugen von der Vorliebe, die dieser Stiftung von nationalem Ursprung in Schweden von allen Ständen zu teil wurde. Badstena blieb das Mutterkloster. Allein auch anderswo wie z. B. in 5 Deutschland, Italien, Spanien, England, Holland u. s. w. wurden nicht wenige Birgittinerklöster gegründet. Zu den angesehensten gehörten Nådendal in Finnland, Mariebo in Laaland, Munkaliv bei Bergen in Norwegen, Mariendal bei Reväl Marienwald bei Lübeck, Marienkrön bei Stralsund und Syon-House bei Richmond in England.

10 Die Bedeutung des Birgittinerordens für die Kultur des Nordens, besonders Schwedens, während des späteren Mittelalters kann gewiß nicht überschätzt werden. Das Kloster zu Badstena ward zum Mittelpunkt des religiösen Lebens in Schweden und ein Hauptort der Kultur. Aus dem vorbildlichen Leben der Mitglieder des Klosters, aus ihrer Thätigkeit für Verbesserung der Landwirtschaft u. s. w. und nicht am wenigsten aus 15 der eifrigen Wirksamkeit der Ordensbrüder als Volksprediger entsprangen große Wirkungen sowohl zur materiellen Verbesserung als auch besonders zur Hebung des religiösen und sittlichen Zustandes. Nicht ohne Ursache ist das Badstena-Kloster die erste Hochschule des Nordens genannt worden. Unzweifelhaft ist es, daß das litterarische Leben in Schweden bis zur Reformation an dies Kloster und die Tochterstiftung zu Nådendal geknüpft war. 20 In Badstena wurde die bedeutendste Bibliothek Schwedens im Mittelalter gesammelt, wovon ein geringer Rest in der Universitätsbibliothek zu Upsala, dem Reichsarchive in Stockholm und der Königl. Bibliothek ebenda noch vorhanden ist. In diesem Kloster wurden in erfolgreicher Weise die Ansätze zu einer vollständigen schwedischen Bibel- 25 übersehung, die auf Birgittas Initiative angefangen wurde, fortgesetzt. Hier entstand eine bedeutende schwedische Übersetzungslitteratur, wobei vorzugsweise Schriften mystischer Farbe gewählt wurden wie z. B. Bonaventuras, Heinrich Susos und Bernhards von Clairvaux. Überhaupt fand die Mystik in den Birgittiner-Gemeinschaften ihre Heimat und Pflegstätte. Eine selbstständige schwedische Predigt-Litteratur entsteht. Die ein- 30 heimische Hymnendichtung fängt gerade erst an. Durch ihre zahlreichen Verbindungen mit den Kolonien im Auslande vermittelte die Ordensstiftung die Eröffnung Schwedens für die kontinentalen Kulturströmungen. Besonders aber begann ein lebhafter geistiger Austausch zwischen den Ländern des Nordens durch die Verbindung des schwedischen Mutterklosters mit den Tochterstiftungen in Dänemark und Norwegen. Dadurch entstand sogar eine nicht gerade wohlklingende skandinavische Mischsprache, die sog. Birgittiner- 35 sprache, die jedoch mit ihren weichen Danismen die traft- und klugvolle schwedische Sprache nicht zu verdrängen vermochte. Am Ende des 15. Jahrhunderts (1495) verschaffte sich das Badstena-Kloster eine Druckerei; sie wurde aber schon im selben Jahr ein Raub der Flammen, und soviel man weiß, ist nichts herausgegeben worden.

So tief gewurzelt war die Ordensstiftung in Schweden, daß sie wenn auch 40 mit allmählich hinsiechendem Leben während der Reformationsperiode fortbauerte. Der Verdruß des Königs Gustav Wasa über die „Papisterei“, die unter den Birgittinern getrieben wurde, konnte dem Interesse und all der Sympathie kein Ende machen, die der Stiftung Birgittas in allen Ständen seines Volkes zu teil wurde. Unter den Wohlthätern des Badstena-Klosters während des 16. Jahrhunderts sind 45 nicht bloß seine Gemahlin, seine Söhne und Töchter, ebenso wie viele andere der höchsten Aristokratie des Landes angehörigen Herren und Damen, sondern auch eine Menge Männer und Frauen aus dem Volk. Den 13. Dezember 1595 ließ schließlich Herzog Karl das Badstena-Kloster aufheben und die übriggebliebenen Schwestern und ihren Beichtvater vertreiben. Die Reformation setzte auch die meisten Birgittinerklöster im Auslande weg. Während der jesuitischen Gegenreformation suchte der 50 Orden wieder aufzuleben. Dahin gehören die Fratres novissimi Birgittini in Belgien, von Gregor XV. bestätigt, und der von der Visionärin Marina de Escobar († 1633) in Spanien eingeführte, von Urban VIII. anerkannte reformierte Orden, jedoch nur für Nonnen, unter dem Namen la Recoleccion de N. M. Sancta Brigida. 55 Dieser Orden soll jetzt 5 oder 6 Klöster in Spanien haben.

Noch giebt es 4 Klöster von dem ursprünglichen Orden, von denen das wichtigste Altomünster in Baiern ist. Außerdem werden 2 in Holland und 1 in England (Saint Bridgets abbey of Sion in Devonshire) genannt. Herman Lundström.

Birretum, Barett j. Kleider und Insignien, geistliche.

Bischof. Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina* P. I. lib. I. c. 1. 2. 50—60; Barboza, *De officio et potestate episcopi*, Lugdun. 1698; Joh. Helfert, von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehilfen und Stellvertreter, Prag 1832, 2 Tl. und die Litteratur daselbst S. 6—9; Hincsius *Kirchenrecht*, § 79; Philippi, *Kirchenrecht* §§ 357—59; Scherer, *Kirchenrecht* § 89; Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens ev. Kirche, Königsberg 1837. Ueber die Entstehung des Episkopats s. d. A. Verfassung, urchristliche und vorlatholische.

Nach dem System der römisch-latholischen Kirche nimmt der Bischof in der Hierarchie der Weihen die erste Stufe, die des vollentfalteten Presbyterates, ein. Es gehört zur Übernahme derselben eheliche Geburt, das Alter von 30 Jahren, ausgezeichnete wissenschaftliche und sittliche Tüchtigkeit (c. 7 pr. X. de electione [I. 6]. Concil. Lateran. a. 1179. Concil. Trid. sess. VII. cap. 1 de ref. XXII. cap. 2 de ref. XXIV. cap. 1 de ref.). Der Eintritt in das Bistum eines einzelnen Landes erfordert außerdem in der Regel den Indigenat, daß die Person der Regierung genehm sei (*regi grata*) u. a. Die Auswahl der Person (vgl. Litteratur bei Friedberg, *Lehrbuch des Kirchenrechts* § 116) erfolgt nach kirchlicher Ansicht durch den Papst; in der Praxis gewöhnlich durch Wahl der Kapitel (*electio canonica*) oder wenn die Person an kanonischen Impedimenten leidet (insbesondere wenn sie sich im Besitze eines Bistums befindet und eine Translation eintreten muß) durch deren Postulation, oder durch landesherrliche Ernennung (*nominatio regia*). Der Gewählte bedarf dann aber päpstlicher Befähigung nach vorangegangener Prüfung über seine Fähigkeit. Dieselbe erfolgt durch einen Bevollmächtigten des Papstes, am Wohnorte des *electus* (*processus informativus in partibus electi*), worauf die römische *congregatio cardinalium examinans episcoporum* nach dem Ausfall des Informativprozesses eine zweite Untersuchung anstellt, den sogenannten Wahl- oder Definitivprozeß (*processus electionis definitivus in curia*), Concil. Trid. sess. XXII. cap. 2 de reform. sess. XXIV. cap. 1. de ref. Sind beide Prozesse günstig ausgefallen, so wird der Erforene konfirmiert, präconisiert, dadurch promoviert, so daß er seine Jurisdiktionsrechte von nun an vollziehen kann (c. 6. 15. X. de electione [I. 6]). Damit er aber in den Vollbesitz der *jura ordinis* gelange, ist seine Konsekration nötig. Dieselbe wird ordnungsmäßig innerhalb dreier Monate nach der Promotion durch einen vom Papste damit beauftragten Bischof, unter Assistenz von zwei anderen Bischöfen oder Prälaten in der Kathedrale des neuen Bischofs nach den Bestimmungen des römischen Pontifikale vollzogen. Der Konsekrandus leistet den althergebrachten Eid für den Papst (die Formel desselben stimmt im wesentlichen mit der von Gregor VII. im Jahre 1079 vorgeschriebenen, c. 24. X. de *jurejurando* [II. 24]), unterschreibt die *professio fidei*, wird gesalbt, fernerlich inthronisiert und segnet zum Schluß die Versammlung (s. Locherer, Die Bischofsweihe, in den Jahrbüchern für Philosophie und christliche Theologie Bd V [Frankfurt a. M. 1835] Heft II, Nr. III). Der Konsekration pflegt der Eid für den Landesherrn vorherzugehen (m. s. den *Sachsenspiegel*, *Landrecht* Bd III, Art. 59; vgl. *Binterim*, *Denkwürdigkeiten der christl.-latholischen Kirche*, Bd I, Tl. II, S. 297 ff.).

Die bischöflichen Rechte sind teils Ausfluß der Weihe des Bischofs, teils seiner Jurisdiktion, teils seiner Ehre.

I. *Jura ordinis*. Er ist im Besitze des vollentfalteten priesterlichen *ordo* und hat daher außer den Rechten, welche der Presbyter mit ihm teilt (*jura communia*) und deren Vollziehung er in der Regel dem Priester überläßt, solche Befugnisse, die ihm infolge der Konsekration allein zustehen (*jura reservata*, *propria*, *pontificalia*), nämlich 1. die Ordination; 2. die Firmung (*confirmatio*); 3. die Verfertigung des heiligen Salböls (*chrisma*); 4. die Konsekration der *res sacrae*, die Benediction des ersten Steins der Kirche, deren Rekonziliation u. a.; 5. die Benediction der Äbte und Abtissinnen; 6. die Salbung der Könige (m. s. die einzelnen Artikel).

II. *Jura jurisdictionis*. Im weiteren Sinne ist *jus* oder *lex jurisdictionis* die ganze kirchliche Regierungsgewalt des Bischofs, die auch mitunter *jus dioecesanum* oder *lex dioecesana* genannt wird. Im engeren Sinne werden aber diese beiden Begriffe so unterschieden, daß *lex jurisdictionis*, die Gesetzgebung Aufsicht und Vollziehung (mit der *jurisdictio contentiosa* und *coercitiva*, s. d. *Audientia episc.* II, S. 217, 38 *Gerichtsbarkeit* u. a.), *lex dioecesana* hingegen den Anspruch, auf verschiedene kirchliche Abgaben (s. d. *A. I*, S. 93, 15) umfaßt (vgl. die *Gloss.* zu c. 1. *Causa X. qu. I. c. 18. X. de officio judicis ordinarii* [I. 31] [*Honor. III.*] c. 1 60

de verb. signif. in VI. [V. 12] [Innoc. IV. a. 1250]). — Indem der Bischof alle diese Rechte jure proprio ausübt, heißt er *judex ordinarius*; manche andere verwaltet er kraft päpstlicher Übertragung durch besondere Vollmacht (s. d. Artikel *Fakultäten*).

5 III. *Jura status et dignitatis*. Der Bischof folgt vermöge seiner hohen Würde unmittelbar auf die Karbinale der römischen Kurie und führt die derselben entsprechenden Titel: *Reverendissimus, sanctissimus, beatissimus*, hochwürdigste, bischöfliche Gnaden. Sein weltlicher Rang ist partikularrechtlich bestimmt; er hat bestimmte Insignien und Pontifikalkleidung (s. d. *Ä. Kleider und Insignien, geistl.*)

10 Den Rechten entsprechen bestimmte Pflichten; insbesondere die Seelsorge, Beobachtung der Residenz (*Conc. Trid. sess. VI. c. 1, 2 de ref., sess. XXIII. c. 1 de ref. sess. XXV. e. 1 de ref. u. a.*). Durch den Konsekrationseid geloben die Bischöfe in bestimmten Terminen zur persönlichen Berichterstattung über die Verhältnisse ihrer Diöcesen nach Rom zu kommen (*visitare sacra limina apostolorum*). Die

15 Relation muß zugleich schriftlich übergeben werden.
Gehilfen der Bischöfe. Da der Bischof den großen Umfang der Rechte und Pflichten in der ganzen Diözese nicht allein wahrzunehmen vermag, so standen ihm stets besondere Gehilfen zur Seite: früher die Archidiacone und Archipresbyter, jetzt das Kapitel (s. d. *Ä.*), verschiedene Behörden (*Konfistorium, Ordinariat, Generalvikariat u. s. w.*), zur Verwaltung der Pontificalien der Weihbischof, und im Fall außerordentlicher Verhinderung ein *Coadjutor* (vgl. d. betr. *Ä.*)

In der evangelischen Kirche hat sich der Episkopat im römischen Sinne nicht erhalten. Als die Reformation begann, richtete sich der Angriff nicht gegen das Bischof-
25 tum an sich, sondern gegen dessen Mißbräuche, und bis 1545 dreht sich die Verhandlung immer wieder darum, unter welchen Bedingungen man evangelischerseits einverstanden sein könne, sich den vorhandenen Bischöfen der alten Kirche zu unterwerfen: noch die sog. *Reformatio Witebergensis* (*Corp. Ref. 5, 579 fg.*; vgl. *Richter, Gesch. der ev. Kirchenverfass. 51 f. 67 f. 76 f.*; *Ranke, Reformationsgesch. 4, 341 f.*) von 1545 ist ein Erachten hierüber, und stellt die Dinge aus diesem Gesichtspunkte dar. Zwar
30 die lutherischen Bekenntnisschriften erkennen im Bischofsamte *jure divino* (*secundum Evangelium*) nur das Pfarramt an: was darüber hinaus die Bischöfe an Gewalt haben, das steht ihnen bloß *de jure humano* (*secundum ecclesiasticam politiam*) zu, sie können es also auf eben dem Wege auch wieder verlieren (*A. C. a. 28 p. 37 f. Apol. p. 292 f. A. Sm. p. 341 f. 352*). Allein da jene Schriften keine bestimmte Gestalt der Kirchenverfassung als die gottgeordnete ansehen, so können sie sich
35 bereit erklären und erklären sich bereit, dies Mehr nach wie vor den Bischöfen anzuerkennen, sobald sie die reine Lehre frei lassen würden (*A. C. 28 p. 44 ff. Apol. p. 204: „daß wir zum höchsten geneigt sind, alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment, das man nennt *canonicam politiam*, helfen zu erhalten, so die Bischöfe unsere Lehre dulden und unsere Priester annehmen wollen“* *ic.*, *A. Sm. p. 331 u. f. f.*). Vgl. *Mejer, Kirchenregiment* S. 81 f. 83. 101 f.; *Richter a. a. D. 67 f.* — Eben auf diesen Gesichtspunkten beruhen dann die Verhandlungen, von denen die Rede war. — Einzelne
40 Bischöfe erfüllten dann auch die Bedingung und traten zur evangelischen Lehre über: so in Preußen (*Nicolovius a. a. D. S. 13 f.*: *Jacobson, Gesch. der Quellen des ev. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Posen 1839 S. 21 f.*; *desl. Preußisches Kirchenr. § 32; v. Polenz, Georg von Polenz 1858, S. 43 f.*), in der *Mark*, wo das Bistum kurze Zeit die Reformation überdauert hat (*v. Mühlcr, Gesch. der ev. Kirchenverfass. in der Mark, S. 43. 50 fg.*; *Richter S. 129 f.*) und in *Raumburg*, wo 1542 ein protestantischer Bischof eingesetzt wurde (*Richter S. 69 fg.*; *Ranke, Reformationsgesch. 4, 268 f.*; *Corp. Ref. 4, 683 f. 697 f.*). Sieht man aber dies scheinbar episcopale evangelische Kirchenregiment genauer an, so ergiebt sich, daß es mit dem vorreformatorischen
50 nur den Namen und einige Formen gemein hat, daß aber in der That diese „Bischöfe“ nichts sind als landesherrliche Superintendenten. Anderwärts, wie in *Schwerin*, und später in *Osnabrück und Lübeck*, ist der Name schlechthin für eine landesherrliche, überhaupt nicht mehr kirchliche Stellung gebraucht. Es war daher ein aussichtsloses Unter-
nehmen, als *F. Haupt* (*Der Episkopat der deutschen Reformation 1863 f.*), in Vertretung derjenigen lutherischen Partei, welche auf Grund der unrichtigen Lehre, daß das Kirchenregiment im *divinum mandatum* des Lehrstandes begriffen sei, und mit einer Menge thatsächlicher Ungenauigkeiten nachzuweisen unternahm, auch die deutsche Re-
60 formation habe ursprünglich ein episcopales Kirchenregiment festzuhalten beabsichtigt, und

das landesherrliche sei eine Degeneration. Nichtsdestoweniger hat diese Lehre, vielleicht besser Tendenz, noch Anhänger, zu denen bekanntlich in ihrer Art auch König Friedrich Wilhelm IV., Bunsen u. a. gehörten. Man sollte sich aber klar werden, daß ein Bischof ohne die römisch-katholische dogmatische Grundlage seiner Stellung kein Bischof ist: ist er es nicht in göttlicher Vollmacht, so ist er es gar nicht, man muß sich also entschließen: 5
entweder man acceptiere das römische Dogma, wie es heute von den deutschen katholischen Bischöfen dem Staate gegenüber vertreten wird, oder man gebe das Spielen mit bischöflichen Kircheneinrichtungen auf. Auch die englischen (f. Bd I S. 536, 44), dänischen und schwedischen Bischöfe sind es nicht im wirklichen Sinne; die dortigen, auf besonderen historischen Gründen ruhenden Einrichtungen sind aber für uns unnahelhaft. 10

Wo in der deutsch-evangelischen Kirche in neuerer Zeit der Name vorgekommen ist, bedeutet er stets nur den Titel für einen Generalsuperintendenten. So in Preußen 1701 und wieder 1816—1840 und in Nassau 1818. Die Lehre vom landesherrl. fog. Summebischof, mit welchem Worte nichts als das Kirchenregiment des Landesherrn bezeichnet ist, f. im A. Kirchenregiment. 15
Friedberg (Jacobson †).

Bistum heißt der Sprengel des Bischofs. Der Ursprung des Bistums hängt mit der Entstehung und Erweiterung der ersten Christengemeinden zusammen. Die Apostel gründeten die Gemeinden in den Städten. Die hier zusammenwohnenden Gläubigen (*πάροικοι, παρεπίδημοι*, f. Eph 2, 19; 1 Petr 2, 11; ogl. 1. 239 § 2 D. de verb. signif. und Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts § 7 Anm. 1) bildeten eine Ge- 20
meinde (*παροικία*, Parochie), die unter der Leitung von Presbytern oder Episcopis sich mit der Zeit fester zusammenschloß, auch Anhänger außerhalb gewann. Anfangs besuchten diese Auswärtigen den Gottesdienst in der Stadt, bis ihre Zahl groß genug ward, selbst eine Gemeinde zu bilden, an deren Spitze oft ein Presbyter aus dem städtischen Presbyterium trat und die in Abhängigkeit zur städtischen Gemeindeorganisation 25
trat. Sowie anfangs die *πάροικοι* mit ihren Hausgemeinden (*ἐκκλησία κατ' οἶκον*, f. Rö 16, 5; 1 Ro 16, 15; verb. c. 1, 16) die Parochie bildeten, so wurde der Ausdruck *παροικία* auch für die größeren Sprengel beibehalten (c. 14. 15. Apostolorum, verb. c. 9. Concil. Antioch. a. 332, in c. 2. Causa IX. qu. III); was für die Kirche des Orients maßgebend geblieben ist (Balsamon im Kommentar zum can. 9. Conc. 30
Chalced., Zonaras zum c. 6. Conc. Constantinop., im Synodicon von Beveregius Tom. I. p. 122. 96). Im Occident erhielt sich der Name bis in 9. Jahrhundert (f. Du Cange, Glossarium s. v. *parochia*), wurde dann aber verändert, indem man den Ausdruck Parochie auf die einzelne Pfarrkirche beschränkte, den Sprengel des Bischofs aber *diocesis* nannte, während die orientalische Kirche dieses Wort gemäß dem bürger- 35
lichen Sprachgebrauche, wonach *διοίκησις*, tractus, die Präfectur mehrerer Provinzen (Eparchien) bedeutet, auf den Distrikt des Patriarchen übertrug, welchem die Metropolen der Provinzen untergeben waren (f. Balsamon cit.). In Gallien bestand der kirchliche Kreis aus der Municipalstadt und dem dazu gehörigen Bezirk (*conventus, διοίκησις*), der in der fränkischen Zeit dem Amtsbezirke des Grafen entsprach, und wo 40
der Bischof, was gesetzlich angeordnet war (Dist. 80. c. 4. 5. c. 1. X [5, 33], in der Municipalstadt seinen Sitz hatte (vgl. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule* 1, [Par. 93]; derselbe, *Mém. sur l'origine des diocèses ép.* dans l'anc. Gaule Par. 90); daher die Ausdrücke *terminus, territorium civitatis, pagus* auch für den Bischofs-
sprengel selbst gebraucht werden (vgl. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Bd II [Stiel 45
1847] S. 278, verb. 321). In Deutschland waren die Diöcesen von vornherein größer, und die Gaue entsprachen deren Unterabteilungen, den Archidiaconaten und Defanien (Binterim, *Denkwürdigkeiten* I. 1, 413 f.; Landau, *Territorien* S. 367 f.; Hinschius, *Kirchenrecht* 2, 191).

Die Errichtung und Veränderung der Bischofssprengel war seit dem 4. Jahrh. 50
Sache des Metropoliten und der Provinzialsynode (c. 50. Causa XVI. qu. I. [Conc. Carthag. II. a. 390. c. 5] c. 51. eod. [Conc. Carthag. III. a. 397. c. 20] u. a.); in Deutschland wurde sie (8. Jahrh.) unter Leitung des Papstes vollzogen (m. f. z. B. Gregor II. [† 731] Capit. in Bavariam c. 3 bei Harzheim, *Concilia Germaniae*, T. I p. 36; Gregor III. ad Bonifacium a. 738. 740 [c. 53. Causa XVI qu. I; Harzheim l. c. 55
p. 41]). Seit dem 11. Jahrh. ist sie päpstliches Reservat (m. vgl. überhaupt Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina*, T. I. lib. I. cap. LV), später dadurch motiviert, daß jede *causa episcopalis* als *major ac ardua* dem Bischofe von Rom vorbehalten sei (f. c. 1. X. de translatione episcopi. I. 7. Innocent. III. a. 1198).

Indessen ist in Deutschland doch stets die Mitwirkung des Staates sehr erforderlich gehalten, und es sind solche Angelegenheiten als *causae mixtae* behandelt worden; deshalb sind in neuerer Zeit die Zirkumscriptionen der Diöcesen durch Vereinbarung der einzelnen Regierungen mit dem apostolischen Stuhle zu stande gekommen. (Vgl. Hinschius, Kirchenrecht § 102f.)

Eine Übersicht sämtlicher Bistümer der römisch-katholischen Kirche findet man in dem jährlich zu Rom erscheinenden kirchlichen Staatskalender: ehemals von dem Drucker „Cracas“, jetzt *Annuario pontificio* genannt.

Die evangelische Kirche hat keine Bistümer.

Friedberg (Jacobson †).

10 **Bittgänge.** — Winterim, Denkwürdigkeiten, Bd IV S. 555 zc.; Augusti, Dentw., X S. 7—72; Luther über und gegen die Prozessionen und Litanien; vgl. deutsche WB EA 2. Aufl. Bd 16, S. 73 ff. in dem Sermon von dem Gebet und Prozession in der Kreuzwoche, 1519; (G. Plitt). Kieseuth, Liturg. Abhandlungen Bd 6 S. 155; Fied, Kathol. Liturgik, II, S. 533 u. ff.

15 **Bittgänge**, *litaniae*, *rogationes*, sind Gebetsprozessionen, um geistliche oder leibliche Güter und Wohlthaten von Gott zu erleben. Der in der Kirche, sobald sie nicht mehr *ecclesia pressa* war, frühe sich zeigende Trieb öffentlicher Festerzüge (Sozom. hist. eccles. VIII, 8) scheint sich sehr bald auch besonderen Gebetszwecken und dem astetischen Ausdruck der Buße zur Verfügung gestellt zu haben, wenn auch nicht völlig ausgemacht ist, welchen Sinn Basilius in seinem Schreiben an die Gemeinde zu Neucäjärea 374 mit dem Worte *Litanie* verbindet, wenn er sagt: *ἀλλ' οὐκ ἔν τὰντα ἐπι τοῦ μεγάλου Ἱεροσολῶν, ἀλλ' οὐδὲ αἱ λτανεῖαι, ἅς ἔμεῖς νῦν ἐπιτηδεύετε*. Rufinus erzählt hist. eccl. II, c. 33 von einer Prozession durch die Stadt vor dem Auszug zum Kriege gegen Eusebius, welcher der Kaiser Theodosius selbst im Bußkleide bewohnte.

25 Im allgemeinen werden diese Bittgänge, die sehr frühe auch schon in Rom gebräuchlich waren, als Gänge mit Wechselgesängen (*Litanieen*) selbst *Litanieen* genannt, man kann zwischen ordentlichen und außerordentlichen unterscheiden; zu den erstern gehören die Bittgänge am Markustage (25. April) und in der Bittwoche, sowie monatliche und wöchentliche Gänge überhaupt.

30 Ihre weitere Ausgestaltung erfuhren sie durch Claudianus Mamertus, B. von Bienne, um 450, und für Italien besonders durch Gregor d. Gr. Es wurden, wie dies noch jetzt der Fall ist, feierliche Buß- und Bittandachten mit Rastzeiten und gottesdienstlichen Umzügen verbunden, und zwar zunächst für die drei Tage vor dem Himmelfahrtsfeste, dies *rogationum*, Bitt-Tage in der Bittwoche. Mamertus führte dieselben nach dem

35 Zeugnisse des Sidonius Apollinaris in Gallien ein, um verschiedene Plagen, von welchen damals Bienne betroffen war, abwenden zu helfen. Sidonius nennt Epist. V, 14 S. 87f. die *rogationum solemnitas* und schreibt: *jejunatur, oratur, psallitur, sletur*; dergleichen bestand zwar vorher schon, jedoch ohne die nummehrige „solemnitas“; vgl. VII, 1 S. 103. — Seitdem breitete sich die Sache in der

40 abendländischen Kirche mehr und mehr aus. Im fränkischen Reich wurden die Rogationen vor Himmelfahrt schon durch die erste Synode von Orleans 511 allgemein eingeführt (can. 27 S. 8). Eigenartig waren die Einrichtungen der spanischen Kirche s. Conc. Brac. II, c. 9 S. 42; Tolet. V, c. 1 S. 246; VI, c. 2 S. 251. In Rom richtete Gregor die Prozession am Tage des hl. Martus, dem 25. April,

45 die sogen. *litaniae septiformis* oder *major* (sene in der Bittwoche hießen *litaniae minores*) ein (Greg. M. Registr. II, 2 S. 102) oder ordnete sie besser, wobei die Teilnehmenden in 7 Klassen geteilt waren: Geistliche, Männer, Mönche, Jungfrauen, Ehesfrauen, Witwen, Arme und Kinder, welche Abteilungen von verschiedenen Kirchen ausgingen. Die Vita Gregorii I, 42 hat ein Verzeichnis dieser Klassen samt ihren Ausgangspunkten aufbewahrt. — In der Folge wurden noch auf andere Zeiten ständig oder vorübergehend dergleichen Litaneien verlegt, verschiedenen Zwecken gewidmet; das 17. Conc. Toletan. 694 c. 6 S. 388 verordnete für das Westgotenreich allmonatliche Litaneien; unter Innocenz III. verordnete das allgemeine Lateranonzil einen monatlichen feierlichen Bittgang zum Gebete um Befreiung des h. Landes. Man ging stets paarweise,

55 mit gesenkten Blicken ohne mit einander zu reden, die Kleidung war entweder schwarz (*Litania nigra*) oder weiß. Barfüßig pflegte man einherzuschreiten, Gesang und Gebet wechselten dabei ab. Oft wurde der Ruf *Kyrie eleison* erhoben nebst den Namen der Engel und Heiligen, welche man um ihre Fürsprache anging. Die Buß- und Gradualpsalmen wurden gebraucht. Da den Zug seit Alters der Kreuzträger (*Diacon*

oder Subbiafon) eröffnet, dem Fahne und Evangelienbuch folgen, kommt auch wohl der Name Kreuzgänge vor. Auch die evang. luth. Kirche hat in nicht wenigen Provinzen die alte Bittwoche oder „Betwoche“ vor Pfingsten, teilweise mit ihren Prozessionen (Pommersche K., Marchia 1540 u.), beibehalten, wie denn noch heute feierliche Umgänge um die Kluren im Monate Mai oder sonst (Hagelstern, Bußtage) pro fructibus terrae vorkommen. Dabei machte man immer ausgiebigen Gebrauch von dem alten ernstergreifenden Litaneigebete (der litania communis, Fürbitte für alle Stände und Anliegen der Christenheit), welches seine responsorische Weise und Kraft als Wechselgebet bis jetzt bewahrt hat. W. Gerold.

Bizotzi, Bocasoti f. Fratricellen.

10

Blair, Hugh, gest. 1800. — Life of B. von Finlayson (1803), von W. H. Reed (1809 in *Sentimental Beauties in B.s Writings*) und von J. Hill (1807); A. Carlyle, *Autobiography*, S. 291 ff.; Tyler, *Life of Kames*, 1832; *Diction. of National Biogr.* 1885.

H. Blair ist geb. am 7. April 1718, gest. am 27. Februar 1800 in Edinburgh, nach Abschluß seiner akademischen Studien Pfarrer in Coleslie (Fife) 1742, Pastor an der Canongate (1743), Lady Vesters (1754), endlich an der Hohen Kirche in Edinburgh (1758). Infolge von formgewandten Vorlesungen über Litteratur und Ästhetik wurde er 1760 zum Professor der Rhetorik an der Edinburgher Universität ernannt und erhielt am 7. April 1762 die Professur der Beredsamkeit und schönen Wissenschaften. Diese Stellung wies ihm die Pflege der schöngeistigen Bestrebungen zu, die in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts in der Hauptstadt Schottlands blühten. Trotz ihrer religiösen Meinungsverschiedenheiten war B. mit dem Philosophen Hume nah befreundet, mit Dr. Sam. Johnson, dem litterarischen Orakel seiner Zeit, verbanden ihn seine ästhetischen Interessen. Mit Scheingründen, die s. Z. weit über das Maß geschätzt wurden, aber von dem besonneneren Urteil der Späteren abgelehnt worden sind, verteidigte er auf Grund seiner keltischen Studien (*Critical dissert. on the poems of Ossian, Son of Fingal* 1761) die Echtheit der von Macpherson herausgegebenen ossianischen Gesänge; ebenso wenig haben seine Vorlesungen über die Beredsamkeit (1783 nach Aufgabe seiner Professur herausg.) es über einen vorübergehenden Erfolg hinausgebracht. Dagegen haben seine Kanzelrednerischen Leistungen ihm dauernde Wertschätzung, auch über die Kreise der Zeitgenossen hinaus, gesichert. Im Jahre 1777 erschien der 1. Bd der „Sermons“. Als der bekannte Verleger Strahan, der für die damalige schöngeistige Bewegung in Schottland von maßgebendem Einfluß war, das Mstr. durchgesehen und abgelehnt hatte, erklärte der um seinen Beirat angegangene Dr. Johnson, er habe die vorgelegte Predigt mit wachsendem Beifall gelesen: „wenn ich sage, sie ist gut, so sage ich zu wenig“. Dies Wort des berühmten Kritikers öffnete B. die Pforten des Nachruhms. Strahan zahlte nunmehr für die Manuscripte der einzelnen Bände ungeheure Preise (12000 Mt. für einen Band), erzielte aber auch in wenigen Jahren zahlreiche (20) Auflagen. Georg IV. bewilligte dem Verfasser eine Jahrespension von 200 Pfd. Sterl.; in fast alle europäischen Sprachen wurden sie übersetzt.

Johnsons Urteil über sie: Ich mag die Predigten gern, die Lehre ist scharf und bestimmt zum Ausdruck gebracht, und mit ihrem sanften Feuer bieten sie eine recht vernünftige Erbauung“, beruht auf dem Eindrude des Augenblicks. Sie können nur als Typus der Kanzelsprache ihrer Zeit gelten; es sind keine Arbeiten des Genius, ohne die impulsive Gewalt einer starken Leidenschaft und aus den Tiefen des Glaubens nicht geschöpft, vielmehr das Werk peinlicher Zeile und abwägender Berechnung: der Pastor ist im Kanzelredner untergegangen. Des spezifisch christlichen Gehaltes bar und ohne klares Bewußtsein von der eigentümlichen Genesis des christlichen Geistes, aber andererseits auch fern von rationalistischer Verflachung vermeiden die Predigten, auf das persönlich gläubige Verhältnis des Erlösten zum Erlöser einzugehen. Sie geben den Glauben nicht preis, aber drängen ihn in den Hintergrund. In sorgfältigem Anschluß an den Text, der fast in allen Fällen nach moralisierenden Gesichtspunkten gewählt ist, weisen sie insgesamt durchsichtige Klarheit der Gedanken, sanfte Wärme des Gefühls, das stets am Maße ruhig besonnener Überlegung gemessen wird, und eine gemüthliche, wohlwollende Empfindung auf. Die Gedankenführung, in ihrer anspruchlosen Einfachheit originell, gleicht dem milden, klaren Tageslicht ohne blendende sonnenhafte Helle. So sind die Predigten im hohen Grade beides, lichtvoll und herzlich, aber ohne das Bemühen ernstster Anfassung der Gemüter. Die Sprache faßlich und anschau-

lich, einfach und ungeschmückt, dabei lebendig und anmutig und von sentimentaler Abtönung; je und dann erhebt sie sich, namentlich in Bildern und Vergleichen, zu höherem Schwunge, aber von mächtig einherstürmender Leidenschaft ist sie unberührt geblieben. Alles in allem also Typen der gefühlswarmen, leidenschaftslosen, abgezirkelten Kanzel-
 5 sprache der gemäßigten Kirchenmänner jener Zeit. Aber den Bedürfnissen dieser Zeit kam B. mit ihnen entgegen, und die Zeitgenossen wenigstens hielten mit ihrem Beifall nicht zurück. Wie schwer ist es doch, sagt ein englischer Theologe mit Beziehung auf sie, für ein gebildetes Publikum oberflächlich genug zu sein. Glatt wie Marmor, aber auch so kalt wie dieser. —

- 10 Außer den oben verzeichneten sind von B.s Arbeiten zu nennen: Works of B., Edinburgh 1793 u. ö.; Review on Hutcheson's, Moral Philosophy in der Edinb. Review von 1755. John Blair, ein Verwandter B.s, hat 1809 „Sentimental beauties in B.s Works“ veröffentlicht. Rudolf Buddensieg.

- Blandina d. H. gehörte zu den Opfern der Christenverfolgung in Lugdunum unter
 15 Marcus Aurelius. In dem Bericht der dortigen Gemeinde bei Eus. h. e. V, 1 wird der Heldenmut der jugendlichen Sklavin besonders hervorgehoben (1, 17 ff., 37, 41 f. 53 ff.). Abgesehen von dem Bischof Pothinus sind neben ihr nur vier Männer, der Dialon Sanctus aus Bienne, der Neophyt Maturus, der römische Bürger Attalus aus Pergamum, und der phrygische Arzt Alexander, sowie der Knabe Ponticus und eine
 20 Frau Biblias, die zuerst verleugnete, dann aber bekannte, mit Namen genannt. Haas.

- Blandrata, gest. nach 1585. — Eine genaue und eingehende Darlegung über sein Leben, seine Entwicklung und seine Schriften fehlt. Natürlich wird man auf Sandius, Bibliotheca antitrinitariorum und Lubiencki, Hist. Ref. Polonicae zurückgehen; nicht wenige Briefe im Corp. Ref. Opera Calvini (Bd 17—21) werden zu berücksichtigen sein.
 25 Für eine Reihe von Einzelfragen hat Wahle im Dictionnaire erwünschte Unterforschung der Tradition eintreten lassen, besonders auch über gewisse üble Nachreden und ihre Ablagerungen bei Maimbourg, Hist. de l'arianisme. Von neueren vgl. Heberle, Tüb. BTh. 1840, IV. — Als Schriften B.s sind bei Sandius a. a. O. S. 28 f. eine Anzahl verzeichnet, unter denen teils unechte, teils solche, die er nur mitversetzt hat. Was ihm sicher eigen ist, sind
 30 Thesen, Sendschreiben, kurze Abhandlungen, meist mit andern Schriften gedruckt und höchst selten. 1794 gab Hente B.s Confessio antitrinitaria neu heraus, mit der Widerlegung des Flacius. Vgl. Malacarne, Commentario dello opere di Giorgio Blandrata, nobile Saluzzese, archiatro etc. Padova 1814, mit Porträt.

- Georg Blandrata, eigentlich Blandrata, aus einem adeligen Geschlechte aus Sa-
 35 luzzo, wurde geboren um 1515. Er studierte Medizin. Wahrscheinlich wurde in dieser Zeit schon seine Aufmerksamkeit auf die Reformation gerichtet. Der Geist des Widerstandes gegen die römische Kirche war erblich in seiner Familie; schon im Mittelalter werden einige Herren von Blandrata namhaft gemacht als Gegner der Bischöfe oder
 40 Beschützer von Kettern. Im 16. Jahrhundert wanderten mehrere Glieder desselben Hauses nach Genf aus, um daselbst Religionsfreiheit zu suchen. Vielleicht wurde auch Georg dadurch bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Er wandte sich nach Polen, wo er der Gemahlin Sigismunds I. als Leibarzt diente; bald darauf trifft man ihn in der
 45 nämlichen Eigenschaft in Siebenbürgen, bei der Witwe Johann Zapoljas, welche auch in politischen Dingen seinem Rate folgte. In unbestimmter Zeit lehrte er nach Italien zurück, wo er in Pavia seinen Beruf ausübte. Einige freisinnige Äußerungen machten ihn der Inquisition verdächtig; er sollte festgenommen werden, entfloh aber nach Genf. Hier kam er in Verbindung mit mehreren seiner Landsleute, die das Prinzip der freien
 50 Forschung weiter trieben, als es in dem Sinne der Reformatoren lag. Es wurden Zweifel in ihm angeregt über einzelne Bestimmungen des kirchlichen Dogmas; er suchte Rat teils bei dem Prediger der Genfer italienischen Gemeinde, Martinenghi, der ihn mit allzugroßer Strenge abwies, teils bei Calvin selbst, der sich oft mit ihm unterhielt. B.s Bedenken betrafen hauptsächlich die Einheit Gottes, die ihm durch die kirchliche Lehre von der Trinität um so mehr gefährdet schien, da im N. nirgends gesagt werde, Gott
 55 sei eine einzige Substanz in drei Personen, und der Vater, den die Bibel meine, wenn sie Gott ohne nähere Bezeichnung nenne, nicht erst noch in dem einen göttlichen Wesen eine besondere Person bilden könne. Ferner fragt er, an wen das Gebet zu richten sei, an Gott oder an die Trinität; welches die Bedeutung der Ausdrücke Ewiges Wort, Fleischwerdung desselben u. s. w.; und ob nicht überhaupt die Spekulation über das Verhältnis der drei göttlichen Personen unnötig sei (vgl. d. Brief vom Mai 1558 bei Trechsel,

Antitrinitarier II, 467; C. R. Calv. Opp. XVII, n. 2871). Calvin antwortete durch einen weisläufigen Traktat (Responsum ad quaestiones G. Blandratae, Gen. 1559; in Calvins Tract. theol., ed. Gen., p. 679 u. f.), der jedoch nicht im Stande war, den Italiener von seiner skeptischen Richtung abzubringen. Zuletzt aufgebracht über solche immer wiederkehrende Fragen und Zweifel, glaubte Calvin, Blandrata habe hinterlistige Zwecke und wolle nur Streit anregen; er hörte daher auf, ihn zu sehen. Da die antitrinitarischen Tendenzen in der Genfer italienischen Gemeinde Fortschritte machten, wurden nach ihres Predigers Martinenghi Tod die Glieder derselben zu einer Versammlung berufen, und ihnen, im Beisein Calvins und einiger Ratsherren ein Glaubensbekenntnis vorgelegt; jeder wurde aufgefordert, seine Ansicht zu äußern, und zugleich wurde die Versicherung gegeben, niemand solle wegen abweichender Meinung bestraft werden. Uciati nahm heftig das Wort gegen die Trinität, Blandrata berief sich auf vorgebliche schriftliche Äußerungen Calvins, deren Unrichtigkeit dieser aber nachweisen konnte. Die übrigen Gemeindeglieder unterschrieben das Glaubensbekenntnis, das die antitrinitarischen Lehren verdammt. Blandrata, den man bald darauf heterodoxer Umtriebe beschuldigte und welchen Calvin aufforderte, sich ruhig zu verhalten, traute der Versicherung nicht, nicht verfolgt zu werden, und verließ Genf mit Uciati. Er ging nach Bern und nach Zürich, besprach sich zunächst mit seinem Landsmanne Peter Martyr über die streitigen Punkte, erhielt aber von diesem, den Calvins Briefe und Bullingers Vorstellungen dazu bewogen, den Rat, Zürich wieder zu verlassen. Da wandte er sich, im Jahre 1558, abermals nach Polen, wo bereits der Protestantismus sowohl als der Antitrinitarismus zahlreiche Anhänger hatten. Er gewann die Achtung des Fürsten Radziwil, wohnte der Synode von Pinzow bei, und wurde später zum Vorsteher der Gemeinden in Kleinpolen gewählt. Calvin ließ nicht ab, die Theologen sowie den Fürsten Radziwil vor ihm zu warnen, so daß er sich zuletzt, 1561, öffentlich rechtfertigen mußte. Seinen Glauben sprach er so aus: „Ich glaube an Einen Gott, den Vater, an Einen Herrn, Jesum Christum, seinen Sohn, und an Einen heiligen Geist, von denen Jeder wesentlich Gott ist. Eine Mehrheit von Göttern verwerfe ich, da wir nur Einen, dem Wesen nach untrennbaren Gott haben. Ich bekenne drei unterschiedene Hypostasen und die ewige Gottheit und Zeugung Christi, und einen heiligen Geist, wahren und ewigen Gott, der von beiden ausgeht“. Die Synode erklärte sich von seinem Bekenntnisse befriedigt; die Schweizer Theologen jedoch nicht. Es begannen neue verwidelte Streitigkeiten in Polen; Calvin fuhr fort, Blandrata als einen gottlosen Menschen, als eine schändliche Pest zu brandmarken, so daß dieser zuletzt an den Verhandlungen keinen Teil mehr nahm, und, um Ruhe zu haben, 1563 dem Rufe des Fürsten Johann Sigismund nach Siebenbürgen folgte. Als Leibarzt dieses Fürsten trat er hier offen als Unitarier auf; 1566 verteidigte er seine Grundsätze, in Gemeinschaft mit Franz David, gegen die reformierten Theologen in einem öffentlichen Gespräch, dem der Hof beiwohnte. Er gewann zahlreiche Anhänger, worunter der Fürst selber. Auch unter dieses letztern beiden Nachfolgern hatte er großen Einfluß besonders bei Stephan Bathori, der zugleich König von Polen wurde. Stephan nahm befanntlich die Jesuiten in Siebenbürgen auf, wo sie den Streit gegen den Protestantismus begannen und große Unruhen erregten. Faustus Socin beschuldigte Blandrata, er habe in seinen letzten Jahren aus Habgucht sich von seinen frühern Glaubensgenossen abgewandt und die Jesuiten begünstigt. Letzteres ist nicht bestätigt. Möglich ist, daß der alte Mann, des Streites der Theologen müde und an dem Finden der Wahrheit verzweifelnd, zuletzt in völlige Sceptis verfiel und sich deshalb von allem zurückzog. Der Sage nach wurde er von seinem eignen Neffen getötet und beraubt; das Jahr seines Todes, das jedenfalls nach 1585 fällt, ist unbekannt. G. Schmidt † (Beurath).

Blarer, Ambrosius, gest. 1564. — Theod. Keim, Ambrosius Blarer der schwäbische Reformator. Nach den Quellen. Stuttgart 1860; Theod. Pressel, Ambrosius Blarers Leben und Schriften. Stuttgart 1861; Leben und ausgewählte Schriften der Väter der reformierten Kirche Bd IX; Theod. Pressel, Ambr. Blaurer, Eberfeld 1861; E. Schneider, Württb. Ref.-Geschichte, Stuttgart 1887; Württb. Kirchengeschichte, Stuttgart und Calw 1895; Bl. BAÖ 1891, 54; 1892, 7 ff.; 1895, 32; W. Vjh. Nf. 1, 441; Roth, Urkunden der Univ. Tüb. 164, 559; Jäger, Rt 361.

Ambrosius Blarer (mundartlich Blaurer) aus dem alten Patriziergeschlecht derer von Gyrspurg war zu Konstanz den 12. April 1492 geboren. Im Jahr 1505 kam er auf die Universität Tübingen, wo er fleißig lateinische und griechische, später auch he-

bräufche Studien trieb. Um 1510 wurde er bei einem Besuch in Alpirsbach für das Klosterleben begeistert und blieb längere Zeit dort, so daß er schon als Klosterbruder angesehen wurde, als er am 23. Dez. 1511 Baccalaureus wurde. Am 24. Juni 1513 wurde er Magister. Jetzt ging er ins Kloster zurück, obwohl man ihm in der Heimat abriet. Die Mutter verlangte, daß er längere Zeit noch das Klosterleben prüfe, ehe er Profef thue. Am 1. Jan. 1515 war er jedenfalls schon Mönch geworden. Denn überrascht fragt ihn der ihm in Tübingen nahegetretene Melanchthon: Jamne? Der Mönchsregel des Freundes stellt er die seiner Geistesart mehr entsprechende Regel der Humanität gegenüber CR. 1, 7.

10 B. setzte seine bisherigen Studien fort und gewann bei seinen Klosterbrüdern durch seine Bildung und Gelehrsamkeit solches Vertrauen, daß sie ihn nach einigen Jahren zum Prior wählten. Aber gleichzeitig ging eine große innere Veränderung mit ihm vor. Sein Bruder Thomas war 1520 nach Wittenberg gegangen, wurde Hausfreund bei Melanchthon, lernte Luther kennen und schrieb begeisterte Briefe über beide an
15 Ambrosius. Dieser, dadurch mächtig angeregt, warf sich nun mit Eifer auf das Studium der Schriften Luthers und der Bibel, und fing an, im Verkehr mit den Klosterbrüdern und durch Predigten in dieser Richtung zu wirken. Dadurch kam er aber bald mit seiner Stellung und mit seinen Vorgesetzten in Widerstreit; das Amt eines Priors legte er 1521 nieder, aber das eines Lesemeisters behielt er und benutzte es, um die
20 Mönche mit den Lehren Luthers bekannt zu machen. Aber der Abt setzte ihn 1522 ab, was er sich willig gefallen ließ. Doch wollte er bei der neu gewonnenen Überzeugung bleiben und glaubte dies mit dem Klosterleben vereinigen zu können. Bald aber fand er, daß sich das nicht durchführen lasse; am 5. Juli 1522 verließ er Alpirsbach und kam am 8. in seiner Vaterstadt an. Dort hielt er sich anfangs vorsichtig zurück
25 und lehnte die Aufforderung zu predigen ab, doch wirkte er in der Stille durch seinen Verkehr mit den Mitgliedern des Rats und den neu berufenen evangelischen Predigern und verfaßte auch eine Flugschrift, in welcher er den Konstanzer Rat ermahnte, die evangelische Wahrheit kräftig zu handhaben. Endlich entschloß er sich auf Bitten des Rats, jeden Samstag Abend nach der Vesper vom 11. März 1525 an zu predigen. Bald
30 war er ein sehr beliebter Prediger und die Seele der reformatorischen Bewegung in Konstanz und gewann Geltung bei den oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren. Mit Zwingli trat er wie mit Desolampad 1523 in Briefwechsel, ohne ihre Abendmahlslehre zu teilen. Seit 1528 verband ihn innige Freundschaft mit Buzer in Straßburg, dem Mann der theologischen Mitte, der auf Blarers Anschauungen in Lehre und Kircheng-
35 einrichtung bestimmenden Einfluß bekam. Von 1528 wirkte Bl. auch außerhalb Konstanz bei der Reformation der oberdeutschen Städte und der Ordnung ihrer Kirchen kräftig mit, so in Memmingen (1528 November bis 1529 Februar), wo er auch den oberländischen Konvent (27. Februar bis 1. März 1531) leitete, auf welchem zwar die Gleichheit der Ceremonien abgelehnt, aber die Grundzüge einer gemeinsamen Kircheng-
40 ordnung festgestellt wurden, sodann mit Desolampad und Buzer gemeinsam in Ulm (Mai—Juli 1531), dann allein in dem schwierigen Ulmer Landstädtchen Weislingen (Ende Juli bis Anfang Sept.), und endlich in Eßlingen (Sept. 1531—Juli 1532). Ueberall bewies er sein Geschick im Schaffen neuer kirchlichen Ordnung, das mit hohem Ernst und gewinnender Liebeshwürdigkeit gepart war. Einen Ruf nach Augsburg hatte
45 er 1530 abgelehnt. Im Juli 1532 drang seine Vaterstadt auf seine Rückkehr. Der warme Dank der Städte folgte ihm. Als er im Herbst 1533 mit einer früheren Nonne des Klosters Münsterlingen Katharina Walter von Blied sich verehelichte, mußte er gleich Luther die niedrigsten Verleumdungen hören, als wäre er vorher schon mit ihr in vertrauten Beziehungen gestanden u. dgl. Er antwortete: „Gewißlich, wo ich jemals
50 dergleichen Argernis gegeben hätte, wollte ich mich nimmermehr auf keiner Kanzel sehen lassen.“

Der ausgedehnteste Wirkungstreis eröffnete sich Bl. 1534 durch die von Straßburg veranlaßte Berufung des Herzogs Ulrich von Württemberg zur Reformation seines Landes neben dem streng lutherischen Erhard Schnepf. Nach des Herzogs Sinn sollte
55 sich die oberdeutsche und lutherische Richtung in seinem Land vertragen lernen. Bl. empfahl seine Friedensliebe, sein gebiegenes Wesen, seine bewährte Gabe in der Einrichtung evangelischer Kirchen und seine in Tübingen und Alpirsbach gewonnene Bekanntheit mit der Landesart. Schnepf empfing den Kollegen mit Mißtrauen. Erst als Bl. seine Bereitwilligkeit erklärt hatte, die Formel anzunehmen, die auf dem Mar-
60 burger Gespräch Luthers Beifall gefunden, daß im Abendmahl Leib und Blut Christi

substantialiter und essentialiter empfangen werde, bezeugte sich Schnepf befriedigt und der Herzog rief freudig aus: „Das walte Gott! Es soll eine gute Stunde sein. Dabei soll's bleiben!“ Darauf wurden die Handschriften gewechselt. Bl.'s Erklärung lautete: Ich Ambrosi Blarer belenn mit meiner Handschrift, daß aus Vermög dieser Wort: das ist mein Leib, das ist mein Blut der Leib und das Blut Christi wahrhaftig (hoc est substantialiter et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter) gegenwärtig sei und gegeben werde. Diese Konkordie, die am 2. August 1534 zu Stuttgart im Schloß zu stande kam, war bei der Verwirrung des Abendmahlsstreits von unberechenbarer Wichtigkeit. Es war (nach Rantes treffenden Worten) der erste Ausdruck der sich bildenden Einheit der deutsch-evangelischen Kirche, der Vorgang der wittenbergischen Konkordia von 1536. Bl. erklärt in einem Brief vom 27. August, es sei diejenige Abendmahlslehre, über die er sich mit Schnepf verglichen habe, immer die seinige gewesen. Was er hier, wie später, ablehnt, ist der Genuß des wirklichen Leibes Christi auch durch unwürdige Kommunikanten. Die anonyme Schrift: „Ein Widerruf A. Bl. den Artikel vom heil. Sakrament belangend“, veranlaßte ihn zu dem „Bericht von dem Widerruf, so er — gethan soll haben“, Tüb. Jan. 1535. Die darin ausgesprochene Ansicht erhielt selbst Luthers Beifall.

Bl. reformierte von Tübingen aus, wo er seinen Sitz erhielt und viel predigte, das württembergische Oberland, den südlich von Stuttgart gelegenen Landesteil. Den Geistlichen wurden die Artikel der evangel. Lehre vorgelegt und die, welche sie annahmen, beibehalten. In die Stelle der andern wurden Ausländer, namentlich von den oberländischen Reichsstädten und der Schweiz, eingesetzt. Die Klöster mußten zum Teil mit Gewalt zur Unterwerfung gebracht werden. Auch bei Entwerfung der ersten württ. Kirchenordnung 1536, obwohl sie in der Hauptsache Schnepfs Werk war, war Bl. nicht ohne Einfluß. Manches, was namentlich Brenz beantragt, wurde auf seine Forderung nicht aufgenommen. Was die Entfernung der Bilder aus den Kirchen betrifft, so wurden sie in Stuttgart früher als in Tübingen hinweggeschafft. Bei den Mönchen handelte es sich bloß um die Wegschaffung der vielen Nebenaltäre, während einer stehen blieb. Auf dem sogen. Götzentag in Urach, der Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537), blieb der Streit zwischen Schnepf, der nicht alle Bilder entfernt wissen wollte, teils weil sie ein Mittel der Andacht seien, teils weil man ihre Abschaffung vor dem Konzil nicht verantworten könne, und Bl., der auch von den nicht ärgerlichen Bildern behauptete, sie ziehen vom Wort ab, unerledigt. Die Sache wurde dem Herzog anheimgegeben, der einige Jahre nachher streng verfahren ließ. Gegen Schwentfeld erklärte sich Bl. entschieden, weil er das geistliche Amt herabsetze und die Absonderung von der kirchlichen Gemeinschaft befördere; doch sprach er seine persönliche Achtung gegen ihn aus und trat 1535 der milden Erklärung der Tübinger Konkordia bei. Der Aufgabe der Reformation der Universität war der einfache Magister nicht gewachsen. Man rief Grynäus, Melancthon und Brenz zu Hilfe, was neben der Abneigung schwentfeldisch gesinnter Hofleute Blarers Stellung erschütterte. Dazu kam sein Verhalten im Folge des Herzogs Ulrich auf dem Konvent zu Schmalkalden, Febr. 1537, wo er erst nach einigem Zaudern (als der letzte) die Artikel Melancthons über die bischöfliche und päpstliche Gewalt, nicht aber die vorausgehenden von Luther verfaßten, in welchen der Genuß des wirklichen Leibs und Bluts Christi auch durch die Gottlosen gelehrt ist, unterschrieb. Im Juni 1538 erhielt Bl. seine Entlassung und zog im Juli heim, ohne entsprechende Belohnung für seine vierjährigen Dienste erhalten zu haben. Nicht einmal das Leibgeding, das andere ausgetretene Mönche belamen, wurde ihm zu teil. Erst Herzog Christoph machte auf Bl.'s Bitten 1556 die ihm widerfahrne Unbill gut. Die Schuld an den unerquicklichen Vorgängen traf weniger Herzog Ulrich, von dem Bl. auch später mit großer Achtung sprach, als seine Räte. Aber auch seine Berufung nach Augsburg 50 mit angestrebter ordnender und erbauender Thätigkeit daselbst vom 27. Juni bis 6. Dez. 1539 endigte mit rascher Entlassung für Bl., der auf dem Rückweg noch in Rempten für den kirchlichen Frieden wirkte (Dez. 1539—bis Ende Jan. 1540), wie ähnlich 1544 und 1545 in Isny. Fortan arbeitete er in uneigennützigster Weise in seiner Vaterstadt, die ihm von 1538 die mäßige Befoldung von 75 Pfd. gab, und bewährte sich in der Pestzeit 1542, in der seine Schwester Margareta als Opfer der Gemeindefrankenpflege starb.

Das Interim brachte Konstanz zu Fall. Bl. verließ am 28. Aug. 1548 seine Heimat und ging nach Winterthur und wirkte auch 1551—59 als Prediger in Biel, dann in Leutmerlen, zuletzt wieder in Winterthur, wo er am 6. Dez. 1564 starb, 60

nachdem er Berufungen nach Bern, Augsburg, Memmingen und in das Gebiet des Kurfürsten Ottheinrich abgelehnt hatte. Doch war er noch in weiteren Kreisen durch seinen ausgedehnten Briefwechsel thätig. Bl., ein Mann von feinem Benehmen, festem Charakter, aufrichtiger Frömmigkeit und großer Wohlredendheit, nahm schon durch sein Äußeres, das den ruhigen Mann verriet, für sich ein. Seine kleinen Schriften in oberdeutscher Mundart sprachen an. Seine zahlreichen lateinischen Briefe (in Konstanz, St. Gallen, Zürich und Stuttgart) sind von klassischer Schreibart und wertvolle Quellen für die Reformationsgeschichte. (Hartmann †) Bossert.

Blasius d. S. j. d. A. Rothelfer.

- 10 Blasares, Matthäus, Weltpriester und später Mönch des Ordens des heil. Basiliius, schrieb 1335 ein *σύνταγμα κατά στοιχείων* (syntagma alphabeticum rerum omnium, quae in sacris canonibus comprehenduntur), eine Zusammenstellung kirchlicher und weltlicher Gesetze (*κανόνες* und *νόμοι πολιτικοί*), der nämlich die Sammlung des Photius mit den Kommentaren des Zonaras und Balsamon, weltlich besonders die Novellen Justinians zu Grunde liegen. Die Sammlung, welche die Gestalt eines Rechtslexikons hat, befriedigte ein praktisches Bedürfnis und wurde daher von der Geistlichkeit im Orient allgemein gebraucht, auch in die slavische Sprache übertragen (vgl. über Handschriften derselben in Wiener Jahrbücher für Literatur 1831, Bd I. III. S. 34 ff., das Anzeigebblatt Nr. 104 ff.). Eine vollständige Ausgabe findet sich in
- 20 Beveregius, Synodicon. T. II. P. II und im 6. Bande der *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* von Πάλλη καὶ Πόττη, Athen 1859. Man vgl. Biener, Geschichte der Novellen Justinians, S. 218 ff., desselben de collectionibus canonum ecclesiae graecae. § 7. Witte im Rheinischen Museum für Jurisprudenz, Jahrg. II. (1828) Heft III. S. 289 ff.; Zhisman, Das Eherecht der oriental. Kirche (Wien 1864)
- 25 S. 73 f. E. Friedberg (S. F. Jacobson †).

Blattern j. d. A. Krankheiten und Heilkunde im A.

Bleek, Friedrich, gest. 1859. — Art. Bleek in d. Adb; die von dem Verf. in der 2. Aufl. der allseit. Einleitung S. IX gegebenen litterar. Nachweisungen, und das vollständige Verzeichniß der Vorlesungen in der Darmst. Allgem. KZ 1859 Nr. 17 Col. 530 f.

- 30 Friedrich Bleek, einer der ausgezeichnetsten Schriftforscher der deutschen evangelischen Kirche, wurde am 4. Juli 1793 zu Ahrensböl in Holstein, einem Flecken zwischen Lübeck und Cutin, geboren. Von seinem Vater, einem früheren Notar, der ein kaufmännisches Geschäft betrieb, für die gelehrte Laufbahn bestimmt, nahm Bleek seit 1807 teil an dem Unterrichte, welchen die Söhne eines benachbarten Dorfpfarrers im Lateinischen und Griechischen erhielten, und machte solche Fortschritte, daß er schon 1809 in die erste Klasse des Lübecker Gymnasiums eintreten konnte. In Lübeck, wo er auch das Studium des Hebräischen begann, blieb Bleek auf seinen Wunsch volle drei Jahre und bezog Ostern 1812 als Studiosus der Theologie und Philologie die Universität zu Kiel. Hier lag er vorzüglich dem philologischen Teile des theologischen Studiums
- 40 ob; erst zu Berlin, wo Bleek 1814—1817 drei Jahre zubrachte, die für sein ganzes Leben entscheidend wurden, gewann er durch de Wette und Keander, besonders aber durch Schleiermacher, die rechte Liebe zum vollen Studium der Theologie. Nach Ablauf der Studienzeit nahm Bleek eine Hauslehrerstelle in Lübeck an, folgte aber im Herbst 1818 dem Rufe der Berliner theologischen Fakultät, die ihm durch Übertragung einer
- 45 Repetentenstelle den Weg zum akademischen Lehramte öffnete.

- Diesen Ruf verdankte Bleek nicht nur dem persönlichen Eindruck, welchen er durch sein gediegenes schlichtes Wesen auf seine Lehrer machte, sondern vor allem der Tüchtigkeit seiner gelehrten Leistungen, namentlich mehreren Arbeiten für das theologische Seminar, aus denen die später in der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke (3 Hefte, Berlin 1819, 20, 22) gedruckten Abhandlungen: „Über die Entstehung und Zusammenfassung der Sibyllinischen Orakel“ und „Über Verfasser und Zweck des Buches Daniel“, hervorgegangen sind. Für den Besitz eines bedeutenden Lehrtalents bürgten die günstigen Erfolge, welche Bleek gleich durch sein erstes Wirten erzielte. Die sprachlichen und exegetischen Übungen, die der Erklärung alttestamentlicher Stellen galten, zogen durch ihre Gründlichkeit und Klarheit die Studierenden an und bahnten dem jungen Lehrer den Weg zu den bald begonnenen exegetischen
- 55

und kritischen Vorlesungen über das A. und N. Da nämlich Bleek die Gabe eines schönen, freien Vortrags so wenig besaß als geistreiches Wesen, so konnte er nur durch die innere Tüchtigkeit der mit der größten Gewissenhaftigkeit ausgearbeiteten Vorlesungen die Zuhörer fesseln; sein guter Ruf als Lehrer war bald fest gegründet. Auch der Minister Altenstein erkannte Bleeks große Befähigung an, indem er ihm das Repe-
tentengehalt für ein drittes Jahr bewilligte und schon 1821 dem Privatdozenten die
Besoldung eines außerordentlichen Professors zukommen ließ; da aber die Polizei dem
Freunde von de Wette und Schleiermacher nicht trauen wollte, empfing Bleek erst
gegen Ende 1823 die amtliche Anzeige seiner bereits 1821 vollzogenen Ernennung zum
Professor.

Nachdem Bleeks äußere Stellung gesichert war, schloß er 1826 den reich gesegneten
Ehebund mit Auguste Sethe († 1875). Zweimal lehnte Bleek in Berlin eine Beru-
fung zum ordentlichen Professor ab, nämlich nach Greifswald und nach Königsberg;
aber gerne wurde er Lüdcs Nachfolger an der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
und begann im Frühjahr 1829, von der Breslauer theologischen Fakultät zum Doktor
ernannt, seine 30jährige Wirksamkeit an der Bonner Hochschule. Von 1839 an bis zu
seinem Ende nahm Bleek an den westfälischen Kandidatenprüfungen teil; 1843 erhielt
er den Titel eines Konsistorialrats, der ihm stets geringer galt, als der des Professors.
Dieselben Eigenschaften, die Bleek zu einem vorzüglichen Examinator machten, bewährte
er in der Leitung des alttestamentlichen Seminars, welche er stets als einen wichtigen
Teil seiner Wirksamkeit betrachtete; seine Hauptthätigkeit aber wandte er fortwährend
den Vorlesungen zu, die er bis zu seinem plötzlichen Ende fortsetzen durfte. Am Morgen
des 27. Februar 1859, an einem Sonntage, verschied er insolge eines Schlaganfalls,
nachdem er noch am Samstage Vorlesungen gehalten und den Abend im traulichen
Familientreife heiter zugebracht hatte.

Gehen wir jetzt auf Bleeks schriftstellerische Thätigkeit über, so erschien außer den
schon erwähnten beiden Abhandlungen 1820 in der Berliner Zeitschrift eine dritte
wichtige Arbeit unter dem Titel: „Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenbarung
Johannis“. In Rosenmüllers Repertorium (1. Bd 1822) lieferte er „Einige apho-
ristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch“ und weniger wichtige
„Bemerkungen über Stellen der Psalmen“. Veranlaßt durch die Weise, wie nament-
lich in Breslau die Streitigkeiten über das heilige Abendmahl und die Union geführt
wurden, gab Bleek 1823 mit längerem eigenem Vorwort Abchnitte aus der Schrift des
Jakob Böhme „Von Christi Testamenten“ heraus unter dem Titel: „J. Böhme, Von
Janak und Streit der Gelehrten um Christi Testamente“. Im Jahre 1828 erschien zu
Berlin die erste Abtheilung des berühmten Werkes von Bleek über den Hebräerbrief,
der „Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer“. Nachdem
Bleek Moses Stuarts Einleitung in den Hebräerbrief in der Hall. Allgem. Lit.-Zeitg. 1830,
Ergänz.-Bl. Nr. 1—4 angezeigt hatte, folgte in zwei weiteren Bänden 1836 und 1840
die noch bedeutendere zweite Abtheilung, die Uebersetzung und den Kommentar enthaltend.
De Wette nennt Bleeks Hebräerbrief „ein durch umfassende Gelehrsamkeit und gründ-
lichen, unermüdblichen Fleiß, wie durch reine, klare Wahrheitsliebe und gediegene theo-
logische Gesinnung gleich ausgezeichnetes Werk, welches unter den exegetischen Arbeiten
unseres Zeitalters eine der ersten Stellen, wo nicht die erste, einnimmt“, und Delišch
erklärt mit Recht, daß jeder Kenner diesem Urtheile beipflichten werde. Aus einer An-
zeige von Ehrards „Wissenschaftlicher Kritik der evangelischen Geschichte“, welche Bleek
in den Jahrbüchern der Berliner Societät für wissenschaftliche Kritik hatte erscheinen
lassen, gingen seine „Beiträge zur Evangelienkritik“ (Berlin 1846, XXXII und
284 Seiten 8^o) hervor, die einzige größere Schrift, die Bleek außer seinem Hauptwert
über den Hebräerbrief veröffentlicht hat. Außer zwei Bonner Programmen: „Emen-
datio loci Gen. 49, 19. 20, falsa verborum distinctio corrupti (1831)“ und
„De libri Geneseos origine atque indole historica observationes contra Boh-
lenium (1836)“ verfaßte Bleek zahlreiche Abhandlungen; die ThStR enthalten die
meisten dieser Arbeiten, nämlich folgende zehn: 1. Über die Gabe des *γλώσσαις λαλῆν*
in der ersten christlichen Kirche, 1829, I. 1830, I. 2. Erörterungen in Beziehung auf
die Briefe Pauli an die Korinther, 1830, III. 3. Beiträge zu den Forschungen über
den Pentateuch, 1831, III. 4. Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangeliums
des Johannes, 1833, II. 5. Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestament-
licher Aussprüche im N. T. und deren normative Bedeutung für den christlichen Aus-
leger, mit besonderer Beziehung auf Hebr 1, 5—13, 1883, II. 6. Rezension von Mayer-

hoffs hist.-krit. Einleitung in die Petrinischen Schriften, 1836, IV. 7. Über das Zeitalter von Sacharja Kapp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, 1852, II. 8. Über die Stellung der Apotrupphen des NT.s im christlichen Kanon, 1853, II. 9. Rezension von Lüdes „Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes“, 1854, IV. 1855, I. 10. Rezension von „Sornes biblischem Einleitungswert, 10. Ausgabe“, 1858, II. u. III. Die letzte Abhandlung, welche Bleek kurz vor dem Tode seinem Freunde Dörner einlieferte, ward von diesem 1860 mit einem schönen Vorworte in den *JdTh* (5. Bd, S. 45—101: Die messianischen Weisagungen im Buche Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlens Schrift) zum Druck befördert. Der Feder des Delans Bleek gehören zwei interessante Bonner Fakultätsgutachten an, vom J. 1836 über die Entbindung der evangelischen Geistlichen von der Verpflichtung, die neue Ehe geschiedener Eheleute kirchlich einzusegnen, und vom J. 1841 über den Vicentianer Bruno Bauer in Beziehung auf seine Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Sehr groß ist die Zahl der aus B.'s Vorlesungsheften herausgegebenen opera postuma, nämlich: 1. Einleitung in das NT. von Friedrich Bleek, herausgeg. von Johannes Bleek und W. Ramphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch, Berlin 1860 (XX und 834 Seiten 8°). Die zweite Auflage erschien 1865, die dritte, von mir allein besorgt, 1870. Über die drei Auflagen, die J. Wellhausen 1878, 1886 und 1893 herausgab, vgl. H. Strack, Einleitung in das NT., 4. Aufl. S. 11. 2. Einleitung in das NT., Berlin 1862 (XIV und 800 S. 8°). Die erste und zweite Auflage (1866) besorgte Bleeks Sohn Johannes, † 1869 als Pfarrer zu Winterburg bei Sobornheim, die dritte und vierte 1875 und 1886 Wilhelm Mangold († 924 und 1035 S. 8°), † 1. März 1890 als Bleeks Nachfolger in Bonn. Englische Uebersetzungen beider Einleitungen gaben Venables und Urwid heraus. 3. Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek, herausgeg. von Heinrich Holtzmann, Leipzig 1862, 2 Bde (VIII und 540, VIII und 524 Seiten 8°). 4. Bleeks Vorlesungen über die Apokalypse, herausgeg. von Theodor Hoffbach, Prediger in Berlin († 1894), Berlin 1862 (VI und 366 S. 8°). 5. Bleeks Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon, den Epheser, herausgeg. von Friedrich Nitzsch, Berlin 1865 (XII und 308 S. 8°). 6. Bleeks Vorlesungen über den Hebräerbrief, hrsggeg. von P. August Windrath, jetzt Schulrat in Barmen, Elberfeld 1868 (VI und 512 S. 8). Auch von der Art und Weise, wie Bleek die alttestamentliche Exegese in seinen Vorlesungen behandelte, liegt eine Probe vor, die Erklärung von Jes 52, 13 bis 53, 12, in den *ThStR* (1861 S. 177—218). Was Heintr. Holtzmann von der Bearbeitung der drei ersten Evangelien sagt, das ganze sei ein tüchtiges, redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Theilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil — das gilt wesentlich von allen diesen Vorlesungen.

Mit größter Gewissenhaftigkeit war Bleek immer darauf bedacht, sich der wirklichen Schranken des Wissens bewußt zu bleiben. Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der wissenschaftlichen Hypothese hat er natürlich anerkannt, aber — wie K. J. Nitzsch treffend sagt — „niemals schraubt er Hypothesen wider die Natur zu Thesen hinauf. Er will nicht weiter führen, als die wirkliche Wissenschaft reicht. Die den kühnen Helden so verhasste Kategorie des Wahrscheinlichen behauptet in vielen Graden, neben den vernünftigen oder bejahenden Gewissheiten, welche ihm nicht fehlen, eine weite Haltung“. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Bleek durch diese Besonnenheit, die mit seiner lauterer Wahrheitsliebe und ungeheugelten Demut eng zusammenhing, der Wissenschaft mehr genützt hat, als es ein dreißiges Zufahren und oratorisches Reden je vermocht hätte. Dennoch darf man keineswegs den Untersuchungen Bleeks eine skeptische Haltung zum Vorwurf machen; es wäre z. B. für Bleek schiedsterdings unmöglich gewesen, bei einer so wichtigen Frage, wie die von der Authentie des vierten Evangeliums, ohne Entscheidung hin- und herzuschwanen. Er pflegte jede Untersuchung so lange unermüdet fortzuführen, bis sich die Schale nach der einen Seite senkte, ohne nun aber über das wirkliche Gewicht der für und wider sprechenden Gründe sich täuschen zu wollen.

Meinte bereits Schleiermacher, daß seinem Freunde das Charisma der Einleitung in die heiligen Schriften verlihen sei, so liegt die Berechtigung dieses Urtheils jetzt noch klarer zu Tage. Bleek hat sich auf das Gebiet der biblischen Kritik und Exegese beschränkt. Obgleich seine exegetischen Leistungen auf dem neutestamentlichen Gebiete unverkennbar bedeutender sind als auf dem des AT.s, so lag es doch weniger in seiner

Art, durch scharfe Entwicklung von Begriffen der Dogmatik unmittelbar vorzuarbeiten. Wer aber an der einfachen Wahrheit sein Genüge findet, kann in Bleeks Arbeiten ein tiefes Eindringen in den geistigen Gehalt der Bibel nicht ganz vermissen. Mag man es als einen Mangel betrachten, daß Bleek nie ein bis ins Einzelste durchgebildetes dogmatisches System besaß: seine Schriftauslegung blieb dadurch um so freier von jedem dogmatischen Zwange. So legen denn Bleeks Leben und Wirken ein lautes Zeugnis dafür ab, daß christlicher Glaube und historische Kritik sich keineswegs ausschließen. Er gehörte selbst (vgl. sein Vorwort zu den Beiträgen v. 1846 S. XVI) zu den „Theologen, welche empfänglich für die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, in deren Erforschung sich durch kein anderes Gesetz als das der Wahrheit leiten lassen, und statt von vorne herein auf eine durchaus ungeschichtliche und unhaltbare Weise Gottes Wort und heilige Schrift zu identifizieren, das vor allem als die Aufgabe betrachten, das Wort Gottes in der heiligen Schrift zu erkennen.“ In diesem Sinne wirkte Bleek bis zu seinem Ende geräuschlos und unverdrossen fort; darum schreibe ich mit den Worten Dorners: „Dank dem Herrn, der ihm diesen tapferen, unsere Kirche zierenden Glauben, 15 und uns durch seine seltenen Gaben so reichen, bleibenden Segen geschenkt hat! Dank aber auch und Friede dieser anima pia et candida!“ **Ad. Kamphanen.**

Blemmydes Nisephoros, gest. um 1272. — *DS* 1847, Heft I; Hergenröther bei Wefer u. Belle; Krumbacher, Geschichte der byzant. Litteratur, 1891, S. 159. Am besten und ausführlichsten über Leben und Bedeutung des Bl. schreibt Aug. Heisenberg in *Nic. Blem. curriculum vitae et carmina*, Lipsiae 1896 in der *Bibl. Teubneriana*. Seine Werke bei *MSG* Bd. 142 und bei Heisenberg, wo besonders die neuentdeckte Autobiographie zu beachten ist.

Blemmydes, denn so wird sein Name höchst wahrscheinlich geschrieben, wurde 1197 als Sohn eines Arztes in Konstantinopel geboren. Nach dem Falle dieser Stadt 1204 wanderte seine Familie nach Kleinasien aus, wo die römische Herrschaft bestehen blieb. Bl. studierte in Nicäa, Smyrna und Skamander und trat 1223 zu Nicäa in den geistlichen Stand ein. Wegen seines raschen Aufstiegens in diesem vielfach angefochtenen, wurde er Mönch, zuerst auf dem Latros, dann in der Nähe von Ephesus, wo er endlich ein eigenes Kloster gründete, als dessen Archimandrit er bis zu seinem Tode, um 1272, sein Leben führte, indem er sich namentlich mit den Wissenschaften und dem Unterricht beschäftigte. Er ist einer der Gelehrtesten seiner Zeit. Außer mannigfachen philosophischen Schriften arbeitete er auch in der Theologie mit großem Erfolg. Er schrieb zwei Reden über den Ausgang des hl. Geistes, eine Rede an seine Mönche über die Trinität und Christologie, eine Erklärung zu den Psalmen, eine Rede über die Pflichten des Königs, sein Testament für seine Mönche mit einem Epitaph für diese u. a. Strittig ist die Stellung des Bl. zur Lehre über den Ausgang des hl. Geistes und damit zur Union. Der Hauptvertreter der Katholiken, Leo Allatius, macht ihn zu einem Anhänger Roms, der der Orthodoxen Eugenios Bulgaris zu einem strengen Verfechter der griechischen Kirche. Nach den umsichtigen Erörterungen Heisenbergs, die sich vor allem auf die neugefundene und a. a. D. edierte Autobiographie des Bl. stützen, steht Bl. über den Parteien. Er lehrt den Ausgang des hl. G. *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ*. Von Charakter ist Bl. ehrenhaft, unbestechlich, schroff. Er geht in der Theologie seinen eigenen Weg, er fürchtet nicht den Zorn des Kaisers Batasch, dessen Wairtze er einst den Eintritt in seine Kirche verbot. In seiner Liebe zu strengem Mönchsleben schlug er den ihm angebotenen Patriarchat aus. **Philipp Meyer (Herzog †).**

Blessig, Johann Lorenz, gest. 1816. — Litteratur: Dahler, *Memoria* I. L. Blessig, Arg. 1816; Petersen, Erinnerung an Blessigs Glaube und Liebe, Straßburg 1817; die übrigen Gedächtnisreden; E. Stoeber, *Joh. L. Blessig*, eine biogr. Skizze, in der Zeitschrift *Alsa*, 1817; C. W. Fris, *Dr. J. L. Blessig*, 1818, 2 Bde.; Edel, Monatsblätter für die Blessig-Stiftung, 1847—1850, 4 Bde.; A. Fröhlich, *Dr. J. L. Blessig*, Straßburg 1891.

Johann Lorenz Blessig, protestantischer Kanzelredner und Professor der Theologie, geboren zu Straßburg den 15. April 1747, als Sohn eines in ärmlichen Verhältnissen lebenden Fischers. Nach dreijährigem Besuch einer Volksschule kam er auf das protestantische Gymnasium seiner Vaterstadt. Dasselbst begann er ebenfalls seine Universitätsstudien, sich namentlich der Philosophie und der alten Litteratur zuwendend; im Jahre 1770 erwarb er die philosophische Doktorwürde, um hierauf Theologie zu studieren. In einem wissenschaftlichen Verein, dessen Schriftführer er war, wurde besonders Fleiß auf die französische Sprache angewandt. Vieles trug zu Blessigs weiterer Ausbildung

der Umgang mit der Familie von Türckheim bei und nicht minder eine Reihe wissenschaftlicher, nach Beendigung der akademischen Studienzeit unternommener Reisen.

Im Jahre 1775 nach Straßburg zurückgekehrt, wurde er zuerst mit dem Amt eines Pädagogen des Wilhemerstiftes, zur Beaufsichtigung der Sitten und Studien von 22 Theologiestudierenden, betraut. Als Abendprediger an der Kirche Alt St. Peter, als Diakonus der französischen Gemeinde erwarb er sich dann in kurzer Zeit so namhafte Verdienste um die Hebung des Gottesdienstes, daß ihm die Pfarrstelle an der Nikolai-Kirche und endlich diejenige an der protestantischen Hauptkirche Straßburgs, der Neuen-Kirche, übertragen wurde.

- 10 Diese mit Seelsorge verbundenen kirchlichen Ämter hinderten indessen Blessig nicht, die akademische Laufbahn anzutreten und in derselben Glänzendes zu leisten, und zwar zuerst von 1778—1786 als Professor an der philosophischen, und seit 1787 an der theologischen Fakultät, die ihm den Dokortitel verlieh. Dreimal bekleidete er das Amt eines Rectors und wurde canonicus des St. Thomasstiftes. Er behandelte auf dem 15 Katheder vornehmlich die griechische Litteratur, die Geschichte der Philosophie, die alttestamentliche Exegese, die Dogmatik und die Homiletik. Von seinen Vorträgen wird gerühmt, daß „sie sich nicht in den Fesseln eines kalten Vorlesens hielten, sondern aus Geist und Herz flossen“. Großen Nutzen stiftete er durch seine „Übungs-gesellschaft“, die herkömmliche Form der Vorlesung in freie Unterredungen mit den Studierenden 20 umwandelnd, und führte, der ersten einer, Exerzitien im Vortrag, sogenannte Deltamationen, selbst mit Darstellung dramatischer Szenen, für die künftigen Prediger ein. Sowohl durch die Form als durch den Inhalt seiner Lehrthätigkeit durchbrach Blessig, hierin trefflich durch seinen etwas jüngeren Kollegen Hassner unterstützt, den verjährten Schlenkerian an der alten Universität und eröffnete einem freieren Geiste die Bahn im 25 Elsaß. Ein Supranaturalist im vollen Sinne des Wortes, die Lehren der Religion philosophisch prüfend, und von dem Bestreben geleitet, sie in ein der Vernunft nicht widerstrebendes Licht zu setzen, brachte er eine Menge neuer Ansichten und Anregungen, die bisher unbekannt oder unbeachtet geblieben waren. Bahrdts „Kirchen- und Reher- 30 Almanach aufs Jahr 1781“ setzt in den Wetterprophezeiungen hinter Blessigs Namen „— Neu Licht —“, und bringt damals schon über ihn die Notiz: „Ein Mann von Kraft und Mut. Noch jung und rash, aber er blüht empor zum Mann, der die Götzen des Jahrhunderts stürzen helfen wird. In der Theologie von aufgehellter Denkungsart, und als Schriftsteller, nahe am Lobe der klassischen Eleganz . . .“ Der ihm innewohnende mystische Zug ließ Blessig in den Schriften von Thomas a Kempis, 35 Fenelon, Spener und der Brüdergemeinde eine Lieblingslectüre finden.

- Daß der auf das praktische Christentum gerichtete Redner keine Gelegenheit ver- säumte, die Zeitereignisse und die besonderen Bedürfnisse seiner Zuhörer zu berücksichtigen, davon zeugen, unter anderem, die Predigten, welche er zum Eintritt in das 19. Jahrhundert, nach wohlbedachtem Plan ausarbeitete und später in Heften er- 40 scheinen ließ, unter dem Titel: „Was haben wir, als Christen, zu fürchten, zu hoffen; zu thun, in den neuen uns bevorstehenden Zeiten?“ Dies mögen auch die Gegenstände beweisen, die er auf die Kanzel brachte: die Kinderzucht, die Wohlthätigkeit, die Vergnügen des Carnevals, die Lottosucht, die Spartassen und andere mehr. Durch die überraschende Lebhaftigkeit des Geistes und die Wärme des Gefühls machte er geradezu 45 Epoche in der Kanzelberedsamkeit, und dies nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern überhaupt in protestantischen Europa. Rein Wunder, daß er mehrere ehrenvolle Rufe nach auswärtigen Predigerstellen in Frankfurt, Berlin und Wien erhielt. Er schlug sie immer aus. Wiewohl seine Muttersprache die deutsche war, hatte Blessig es zu einer großen Fertigkeit im Französischen gebracht. Rief doch seine, bei der Belagerung der 50 Leiche des Marschalls von Sachsen in der Thomaskirche, im Jahre 1777, in dieser Sprache gehaltene Rede eine derartige Bewunderung hervor, daß, nachdem er geendet hatte, allgemeines Beifallklatschen im Gotteshause ertönte. Und Grimm, in seiner Korrespondenz, glaubt selbst, Bossuet würde manche Stelle des vorzüglichen Exordiums seiner nicht unwürdig gehalten haben. Ähnliches Aufsehen erregte Blessigs lateinischer 65 Panegyricus auf das Ludwigsfest 1784, namentlich die Stelle, welche von der Bartholomäusnacht und den durch Ludwig XVI. den Protestanten gewährten bürgerlichen Rechten handelte. Dies alles sowie die Herausgabe einer Wochenschrift: „Der Bürgerfreund“ stellte Blessig bald als politischen Mann in den Vordergrund; seine Mitbürger wählten ihn unter die Zahl der Mitglieder des neuen Munizipalrats.

Er selber begrüßte mit Begeisterung die vielverheißenden Anfänge der Revolution, mußte sich aber bald in seinen Erwartungen schmerzlich getäuscht fühlen. Die Kühnheit, mit welcher er die Anarchisten bekämpfte, und eine Predigt im August 1792 über die Verheerungen des Krieges brachte ihn in den Verdacht des Uncivismus. Der Distriktsyndikus klagte ihn an „d'avoir influencé les campagnards qui croyaient, en voyant le Docteur, voir le commissaire de Dieu“. So wurde Blessig anfangs 1793 durch den Straßburger Konvent zur Deportation jenseits der Vogesen verurteilt; er wählte Nancy zum Orte seines Exils. Nach seiner Rückkehr mußte Blessig, der kein eigenes Vermögen, sondern bloß das seiner Gattin besaß, eine „revolutionäre“ Abgabe von 8000 Franken bezahlen. Bald darauf, nachdem ihm erlaubt worden war, sich auf sein Landgut bei Dorlisheim zurückzuziehen, wurde er daselbst durch den jakobinischen Kommissär Stamm verhaftet und in Straßburg in dem vormaligen bischöflichen Seminarium eingesperrt. Hier mußte er 11 Monate lang jeden Tag fürchten, von dem Revolutionstribunal verurteilt zu werden, um wie so viele andere auf dem Schaffot zu fallen. In seiner Gefangenschaft studierte er seine hebräische Bibel fleißiger als je. Von seinem kindlichen Gottvertrauen und durch nichts gebeugten Mannesmut in diesen schweren Tagen zeugt ferner der mit seiner ihm ebenbürtigen Gattin Susanna, der Tochter des Professors der Theologie Beykert, damals geführte Briefwechsel. Von demselben sind, auf der Straßburger Stadtbibliothek, noch hunderte von beschriebenen Zettelchen erhalten, welche die beiden Ehegatten im Doppelgrund einer Kaffeekanne wohl zu verbergen und einander zuzuschicken wußten. Der Sturz Robespierre's gab Blessig im Monat November 1794 die Freiheit zurück.

Freudig lehrte er wieder an die Arbeit. Da die während der Schreckenszeit in einen Schweinefall umgewandelte Neue-Kirche noch nicht von dem Greuel der Verwüstung gesäubert war, feierte er einen Eröffnungs-Gottesdienst im angebauten großen Auditorium, über Ho 6, 1 predigend: „Kommet, wir wollen wieder zum Herrn; denn Er hat uns zerrissen, Er wird uns auch heilen; Er hat uns geschlagen; Er wird uns auch verbinden“. Als noch alle höheren Lehranstalten stockten, sammelte er einen Kreis von Jünglingen um sich und hielt ihnen philosophische und litterarische Vorlesungen, wie auch jungen Frauenzimmern Vorträge über Religion.

Seine volle Teilnahme widmete er jetzt der Organisation des Kirchenwesens. Schon bei dem Ausbruch der Revolution hatten sich Blessig und andere gleichgesinnte Männer von der Notwendigkeit überzeugt, die protestantischen Gemeinden innerlich neu zu gestalten und die im Elsaß vorhandenen 48 Landeskirchen Augsburg. Konf. in ein ganzes zusammenzufügen. Die bereits im Jahre 1790 wohl ausgearbeiteten Reorganisationspläne waren durch die Revolutionsstürme über den Haufen geworfen worden. Es galt jetzt um so mehr hier Hand anzulegen, da die protestantische Kirche in einen Zustand der gänzlichen Gefährlosigkeit und Unordnung geraten war. Blessig und der mit ihm innig befreundete Rechtsgelehrte Koch waren nun vor allen anderen unermülich in der nicht leichten Aufgabe, die Ansichten und Wünsche der Interessierten zu vernehmen, Verfassungspläne zu entwerfen, sie der Regierung in Paris zu unterbreiten und annehmbar zu machen. Nicht wenig trugen zum Gelingen ihre persönlichen Beziehungen zum Minister Portalis und ihre überall hochgeachtete Stellung bei. So entstanden die im großen und ganzen mit den Vorschlägen der Straßburger übereinstimmenden, für die lutherische und die reformierte Kirche nicht nur des Elsaßes, sondern auch Frankreichs noch zu Recht bestehenden „organischen Artikel“, als Gesetz promulgiert durch den ersten Konful am 18. Germinal des Jahres X. (8. April 1802). Man begnügte sich mit einer Verwaltungs- oder nur äußerlichen Einheit und überließ, entgegen den Vorschlägen Weggers und der Strenggläubigen, die Regelung des Bekenntnisstandes den einzelnen Gemeinden als unentziehbares Sonderrecht.

In den neugeschaffenen Verhältnissen wurde Blessig nach und nach zu den Ämtern eines Inspektors in der Inspektion der Neuen-Kirche und eines Mitgliedes des General-Konfistoriums und des Direktoriiums deselben berufen. Er stand der monatlich zu gelehrten und praktischen Zwecken sich versammelnden Gesellschaft der Straßburger Geistlichen vor. Mit Häffner gab er ein neues Gesangbuch heraus, das zu den besseren jener Zeit gehört und im Elsaß die größte Verbreitung fand. Als Vorsteher der Straßburger Bibelgesellschaft verlangte er damals schon, daß eine Bibel mit Einleitung und Glossen gedruckt und daß Luthers Übersetzung in Bezug auf die veralteten oder unrichtigen Ausdrücke revidiert würde, ein Unternehmen, welches an dem Kostenpunkte

scheiterte; erst an seinem Lebensabend erlebte Blessig noch die Freude, daß ein eigener Bibelbrud in Straßburg zu Stande kam.

Es handelte sich aber damals auch darum, das höhere und niedere Schulwesen zu organisieren und dem protestantischen Gymnasium wie dem an die Stelle der ehemaligen Hochschule getretenen Seminar neue Lehrpläne zu geben; überall finden wir Blessig auf dem Plan. In dem Waisenhaus schuf er eine eigene Lehranstalt, für die Landeschullehrer eine Lesebibliothek, und arbeitete mit dem gelehrten Jer. Jak. Oberlin an der Errichtung der städtischen Bibliothek.

Blessig entfaltete ebenfalls auf dem Gebiete der öffentlichen Wohltätigkeit eine legensreiche Wirksamkeit, als Mitglied der philanthropischen Gesellschaft, und als langjähriger Vorsteher der noch heute bestehenden Privat-Armen-Anstalt. Wenn Straßburg durch die Errichtung von Arbeitsälen und die Verteilung Rumpförscher Suppen in Zeiten der Not, durch die Fürsorge für das Gefängniswesen, durch eine Leihkasse, schon anfangs des Jahrhunderts anderen Städten voranging, so ist dies wesentlich Blessig und den durch ihn für diese gemeinnützigen Werke angeregten Mitarbeitern zu danken.

Blessig hielt sich, seit der Neugestaltung des Staatswesens in Frankreich, fern von der Politik. Hatte er bei nationalen Festen oder gelegentlich eines Sieges der französischen Waffen öffentlich zu sprechen, so entledigte er sich seiner Aufgabe mit Würde und christlicher Mäßigung. Das Ende des napoleonischen Kaiserreichs, die Rückkehr der Bourbonen, die doppelte Blockade der Stadt Straßburg, die Okkupation der Alliierten, brachten manche für seine nie feste Gesundheit nachteilige Erregung mit sich. Seine letzte Predigt, bei sehr angegriffenem körperlichem Zustand, am Allerheiligentag 1815, schilderte den getroffenen Mut des Christen beim Gedanken an den Tod und den Abschied von den Seinigen. Er starb am 17. Februar 1816. Das Andenken „Doktor Blessigs“ ist bis auf diesen Tag in der Straßburger Bürgerschaft lebendig geblieben, und auch das freiere Gepräge, das er dem elsässischen Protestantismus aufgedrückt, hat sich nicht verwischt. Die Männer, die in seine Fußstapfen traten, wie D. Bruch, um nur diesen zu nennen, tonnten auch in späteren Jahren nicht genug rühmen, wie unendlich viel sie dem „trefflichen“ Manne verdankten. Ein Denkmal, von Ohnmachtsmeisterhand, wurde ihm in der Neuen-Kirche errichtet; ein anderes setzten ihm seine Verehrer, anlässlich der Säcularfeier seiner Geburt, durch die „Blessig-Stiftung“, einen Versorgungsverein für arme und verwahrloste Kinder.

Blessig hinterläßt kein größeres wissenschaftliches Werk, aber nicht weniger als 40 kleinere Schriften: „Zur praktischen Seelenlehre“; ein Kommunionbuch, und hauptsächlich Gedächtnisreden (auf D. Reuchlin, Jer. Jak. Oberlin, Koch, Portalis u. s. w.). Seine Predigten „bei dem Eintritt in das 19. Jahrhundert“ wurden nach seinem Tode 1816 vollständig herausgegeben, worauf noch 1825 zwei Bände: „Nachgelassene Predigten auf alle Sonn- und Feiertage des Jahres“ folgten. Die „Straßburgischen gelehrten Nachrichten“ (1781—85), das teutsche Museum, Pfenningers christliches Magazin enthalten Aufsätze von ihm. D. A. Erichson.

Blommaerdine, die, heherische Mystikerin des 14. Jahrh. — Henricus de Pomerio, De origine monasterii Viridisvallis, in den *Analecta Bollandiana* IV (1886) S. 286; J. Latomus et J. Hoybergius, *Corsendonca* (1644) S. 84, 86—88; P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae* I (1889) S. 185 ff., 266 ff.; G. Ch. Lea, *History of the Inquisition* II (1888) S. 377; A. Auger, *Etude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-äge*, in *Mémoires couronnés et autres Mém. publ. par l'acad. royale de Belgique* XLVI (1892) S. 149 ff., 164; E. van Even, *Bloemardine*, in *De Katholiek* XXX (1854) S. 287 ff.; E. van Even, *La poët. Hadewijch*, in „*Dietsche Warande*“ 1895; P. Fredericq, *De geheimzinnige ketterin Bloemaerdinne (zuster Hadewijch) en de secte der „Nuwe“ te Brussel* in de 14^{de} eeuw, in *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, 3^{de} Reeks, Deel. XII (1895) S. 77 ff.; W. A. Zondbloet, *Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde*, II* (1889) S. 270 ff.

Im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts machte eine Mystikerin, genannt „die Blommaerdine“, durch ihre Schriftstellerei und ihre religiöse Lehrthätigkeit in Brüssel großes Aufsehen. Ihre Anhänger verehrten sie wie eine Heilige und betrachteten ihre Schriften als göttliche Offenbarungen. Ihre Gegner dagegen bezeichneten sie als Urheberin hegerischer Lehren von der Freiheit des Geistes und gaben ihr die Vermengung religiöser Andacht mit sinnlicher Leidenschaft zur Schuld. Johann von Ruysbroek eröffnete während seines Brüsseler Aufenthaltes (1317—1343) gegen die Mystikerin eine heftige

Polemik, was jedoch nicht hinderte, daß noch nach ihrem Tode die Kranken von der Berührung des Leichnams der Bl. Heilung ihrer Leiden erhofften. Die spärlichen Nachrichten, die uns der Biograph Johanns von Rugsbroel über Leben und Schriften der Bl. überliefert, haben neuerdings R. Kuelens und P. Fredericq durch eine sehr glückliche Kombination zu ergänzen gesucht. Beide Gelehrten machen es im hohen Grade wahrscheinlich, daß die Bl. identisch ist mit der hochbedeutenden flämischen Dichterin „Hadewijch“ (mißbräuchlich als „Zufter H.“ bezeichnet), deren bisher nur zum kleinen Theile bekannter Nachlaß an poetischen und prosaischen Schriften demnächst von J. Vercoillie vollständig veröffentlicht werden wird. Nach Fredericq bildet die „Minne“ zu Gott das Hauptthema aller Schriften Hadewijchs; die mitgetheilten Proben lassen die ungestüme, zuweilen geradezu sinnliche, Leidenschaft erkennen, mit der sie dem Verlangen nach einer mystischen Vereinigung mit Gott sich hingab. In der Beschreibung ihrer zahlreichen Visionen rühmt die Dichterin sich des vertrautesten Verkehrs mit Jesus und den Bewohnern des Himmels, wie sie sich auch die Gabe der Prophetie und die Macht, Wunder zu wirken, beilegte. In bitteren Klagen äußern sich H.s Schriften über die Verfolgungen, denen sie selbst und ihre Anhänger, die sie „vriende“, die „nuwen“ oder „volmaakten der Minne“ (perfecti) nennt, seitens ihrer Feinde, der „vremden“, ausgesetzt seien. Die Zahl ihrer noch lebenden Anhänger (zum großen Theile Klosterleute und Beginen) giebt sie an einer Stelle auf 97 an, von denen 29 außerhalb der Niederlande lebten; ihre verstorbenen „vriende“ rechnet H. den Heiligen zu, denen sie bezeichnenderweise auch eine „um ihrer gerechten Minne willen“ als Reherin verbrannte Begine beigefellt. Allem Anschein nach ist die um das Jahr 1336 gestorbene „domicella Heilwigis dicta Blommardine“, die Tochter des reichen Brüsseler Patriziers Wilhelm Blommaert, mit unserer Mystikerin und der Dichterin Hadewijch (Haywigis) identisch gewesen. Gegen die Anhänger der von der Bl. verbreiteten Ketereien, die wohl den Anschauungen der sog. „Sekte vom freiem Geiste“ nicht allzuerfern standen, hatte die Inquisition angeblich noch zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Brüssel einzuschreiten.

German Haupt.

Blondel, David, gest. 1655. — Bayle, Dictionnaire historique et critique; Nicéron, Mémoire des hommes illustres; France protestante, 2. Ausgabe.

B. geb. 1590 zu Chalons s. Marne, der Sprößling einer adelichen Familie aus der Champagne, machte seine Humaniora auf dem Gymnasium zu Sedan, und studierte die Theologie auf der Genfer Academie. Im 24. Jahre wurde er ordiniert und zu Houdan (Ile de France) als Prediger angestellt; später wurde er Pfarrer an der Gemeinde Roucy, einem Lehngut der La Rochefoucaud. In beiden Stellen zeigte er mehr Anlagen zur Schriftstellerei als zur Redekunst. Darum — und nicht wegen seiner leserlichen Handschrift — wurde er mehr als 20 mal als Sekretär der Provinzial-Synoden erwählt. Alle seine Studien aber hatten die Geschichte der Kirche und der Dogmen zum Zweck und dienten ihm zur Verteidigung des Protestantismus gegen dessen katholische Gegner. Durch seine zwei ersten, gegen den damaligen Bischof von Luçon, später Cardinal Richelieu, und gegen den Jesuiten J. Turrien gerichteten Bücher, erwarb er sich den Ruf eines der gelehrtesten Geschichtskenner und der gediegensten Polemiker seiner Zeit. 1631 wurde er, in Anerkennung seiner Gelehrsamkeit, bei der National-Synode zu Charenton für eine theologische Lehrerstelle zu Saumur vorgeschlagen; die Gemeinde von Roucy wollte ihm aber seinen Abschied nicht geben. So fuhr er fort auf dem Lande zu predigen und zugleich die ultramontanen Ansprüche, insbesondere das unbedingte Supremat des Papstes, in dicken Büchern zu bekämpfen (s. De la Primauté de l'Eglise 1641). Der Dienst, den er durch dieses Meisterwerk der Reformation geleistet, wurde 1645 von der National-Synode zu Charenton mit dem Titel eines Honorarprofessors und einem Jahresgehalt von 1000 Livres belohnt. — Er wurde durch diese unerhörte Würdigung in den Stand gesetzt, sich ohne Sorgen seinen historischen Forschungen zu widmen. In den letzten zehn Jahren seines Lebens schuf B. unermüdetlich neue Werke. Sein Ruf als Kritiker und als Polemiker war so allgemein anerkannt, daß Veruche gemacht wurden, ihn in den Schoß der römischen Kirche hinüberzuziehen; allein alle ihm deshalb gemachten, selbst glänzenden Anerbieten waren vergebens. Nach dem Tode des Bossius wurde er als Professor der Geschichte an die „Ecole Illustre“ zu Amsterdum berufen und ging dahin ab (1650). Dort veröffentlichte er zwei Bücher, aber seine angestrenzte und wunderliche Arbeitsweise (er arbeitete gewöhnlich auf dem Bauche liegend und umgeben von allen seinen Urkunden), mit dem

feuchten Klima verbunden, machten ihn erblinden. Dennoch lieb der unermüdete Forscher von den Studien nicht ab; er distillierte noch seine gegen Chifflet gerichteten „Observations“.

Er starb im 65. Altersjahre zu Amsterdam, 1655, nachdem er von den Orthodoxen des Arminianismus und der Feindschaft wider die Kirche beschuldigt worden war, und auch von politischen Gegnern wegen einer während des Krieges der Holländer gegen Cromwell veröffentlichten Schrift, manches zu erdulden gehabt hatte. Außerordentliche Belesenheit mit einem seltenem Gedächtnis verbunden, kritischer Scharfsinn, der in der Berichtigung und Aufklärung dunkler Thatfachen äußerst glücklich war, besonnenes, unparteiisches Urtheil sind B.s Haupteigenschaften; sie wiegen das Ungefällige seiner Schreibart bei weitem auf und verdienen das Lob, welches ihm von P. Bayle erteilt wurde: „einer der Männer gewesen zu sein, welche die umfassendste Kenntniss der Profan- und Kirchengeschichte hatten“.

Werke: Blondels vornehmste theologische Werke sind: Modeste déclaration de la sincérité et vérité des églises réformées de France, contre les invectives de l'évêque de Luçon et autres, Sedan 1619 in 8°. — Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. Genève 1628 in 4°. Darin bekämpft Bl. auf das schlagendste die Echtheit der falschen Dekretalen und die von dem Pater J. Turrien vorgebrachten Gründe. — Eclaircissements familiers de la Controverse de l'Eucharistie, tirés de la parole de Dieu et des écrits des Pères. Quévilly, 1641 in 8°. — De la primauté en l'Eglise, Genève 1641 fol. — Apologia pro sententia Hieronymi de presbyteris et episcopis, Amsterdam 1646 in 4°. — Tractatus de jure plebis in regimine ecclesiastico, Paris 1648 in 8°. — Des Sibylles, célébrées tant par l'antiquité payenne que par les SS. Pères, Charenton 1649 in 4°. — Actes authentiques des Eglises réformées de France, Germanie, Grande-Bretagne, touchant la paix et la charité fraternelle que tous les serviteurs de Dieu doivent entretenir avec les Protestants, Amsterdam 1655 in 4°. — Die unter dem Namen Amandus Flavianus herausgegebene Flugschrift De fulmine nuper ex Esquiliniis vibrato, Eleutheropolis 1651 — ist eine Verteidigung der Gewissensfreiheit gegen Papst Innocenz X., welcher durch eine Bulle den Frieden von Münster verdammt hatte.

W. Bonet-Maury.

Blount, Charles J. d. N. Deismus.

Blumhardt, Christian Gottlieb, gest. 1838. — Eine von Ostertag im Niff. Mag. 1837 ff. begonnene Biographie ist unvollendet geblieben. Vgl. Ostertag, Entstehungsgesch. der evangel. Missionsgesellschaft zu Basel, Basel 1865; Chr. Fr. Spittler im Rahmen seiner Zeit, Basel 1876; Dr. Alb. Ostertag, ein Lebensbild, Basel 1876; W. und J. Stier, Dr. C. R. Stier, Wittenberg 1867; Basler Volksbote 1838 Nr. 52.

Christian Gottlieb Blumhardt wurde am 29. April 1779 in Stuttgart als erster Sohn eines Schuhmachers geboren. Ängstliche Gewissenhaftigkeit, treuer Fleiß, Scheu vor allem Heiligen zeichneten schon den Knaben aus; mit seiner angeborenen Schüchternheit aber und mit dem Ungeschick, nichts frisch und selbstgewiß anfangen zu können, hatte er bis an sein Ende zu kämpfen. Dagegen lebte in ihm ein reger Vern- und Bildungstrieb, verbunden mit dem entschiedensten Gottesbedürfnis und einem leichten Auffassungsvermögen, wodurch er in der Schule, fern von allem Jugendspiel, die glücklichsten Erfolge errang. Der Sohn des armen Schusters mußte durch eine lange Reihe von Schwierigkeiten sich hindurchbringen, um das Gymnasium in Stuttgart besuchen und Oktober 1798 die Universität Tübingen beziehen zu können. Als ein fränklicher „Pietist“, der nur mit Stundengeben und äußerster Einschränkung sich durchzuschlagen vermochte, blieb er vom Kampf mit dem Studententum verschont; die lantischen Zweifel, welche ihm eine „Leidenschule“ waren, überwand er durch fleißiges Gebet und lebendige Gotteserfahrung; und 1803 verließ er die Hochschule als ein von wenigen gestannter, von diesen um so mehr geschätzter, gediegener christlicher Charakter. Im gleichen Jahr wurde er als Steinopfs Nachfolger Sekretär der Deutschen Christentums-gesellschaft in Basel, wo C. F. Spittler sein Gehilfe war: während Blumhardt öffentliche Vorträge hielt, die monatlichen „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“ schrieb und die Korrespondenz der Gesellschaft besorgte, fiel das Geschäftliche mehr auf Spittler. Innigst verbunden, ergänzten sich die beiden gegenseitig; wenn Spittler oft genug sagen konnte: du bist eben ein englischer Mensch, entgegnete Bl.: und du ein Waga-

hals. Dabei ist anzuerkennen, daß B. mit seiner ängstlichen Vorsicht und vorherrschend kontemplativen Geistesrichtung von der Anlehnung an den produktiven, willenskräftigen und klugberechnenden Spittler den größeren Nutzen zog. Mit gläubigen Predigern Basels trat B. in den herzlichsten Verkehr, anregend sowohl als angeregt; er veranlaßte die Gründung einer theologischen Lesegesellschaft, aus der sich regelmäßige Pfarrkonferenzen entwickelten. Sodann brachte ihn sein Amt in briefliche oder persönliche Berührung mit fast all den weitverzweigten Kreisen gläubiger Christen. In dem steten Wechsel jener für Deutschland so verhängnisvollen Jahre verschwand die Bedeutung der Landeskirchen, ja selbst der Konfessionen; auf das Kommen des Gottesreiches war alles Sehnen der Gläubigen gerichtet. So begreift es sich, daß Bl. evangelisch 10 gesinnte Geistliche der katholischen Kirche mit allem Ernst beschwor, vom beschlossenen Uebertritt abzustehen und auf ihrem verlorenem Vorposten geduldig auszuharren. — Ein Besuch Steinlopf's, der fröhliche Kunde von dem Geistesfrühling brachte, welcher jenseits des Kanals gerade jetzt neue Blütenfrüchte trieb, wirkte mächtig auf Bl., daher er mit Lust den 31. Okt. 1804 die Basler Bibelgesellschaft gründen half. Schon 15 wurde auch viel von der Mission gesprochen. Und wenn vom Missionarwerden schon die körperliche Schwächlichkeit abriet, sowie die Rücksicht auf die verwaisten Geschwister, so hatte doch Bl. Melungen süddeutscher Jünglinge, welche (wie Buxher u.) in Jänides Missionschule eintreten wollten, nach Berlin zu übermitteln und mußte je und je Spittlers Drängen auf Errichtung einer solchen Schule in Basel als unzeitgemäß belämpfen. 20 Im Nu waren so 4 „Segensjahre“ verflogen; dann berief das württembergische Konsistorium Bl. in die Heimat (1807). Den Hörern seiner Vorträge ließ er seine Homilien über Lazarus zurüd (Basel, 2. Aufl. 1827).

Erst zwei Jahre lang Bilar, dann 1809 als Pfarrer nach Bürg versetzt, blieb Bl. doch mit Basel in ununterbrochenem Verkehr. Er übersehte unter andern englischen 25 Werken Dr. Cl. Buchanan's „Neueste Untersuchungen über den Zustand des Christentums in Asien, 1813“, eine Schrift, welche viel zur Weckung des Missionsinteresses beitrug. Spittler aber benutzte die hoffnungsvolle Stimmung, welche bei Napoleons Sturz die Christenheit durchzuckte, um nun entschieden auf Gründung einer Missionschule hinzuarbeiten. Als der Ausschuß der Christentumsgesellschaft dagegen protestierte, 30 unternahm es Spittler, die Sache als Privatmann zu betreiben, und erhielt von dem allgewaltigen Staatsrat Döhs am 26. Juli 1815 die amtliche Genehmigung. Auf Steinlopf's Rat wurde nun doch ein Komitee gebildet, das am 25. Sept. seine erste Sitzung hielt; er lenkte auch die Wahl eines Vorstehers auf Bl.

Als Bl. am 17. April 1816 in Basel eintraf, begleiteten ihn schon etliche Missions- 35 petenten aus Württemberg. Auch brachte er das erste Heft des „Missionsmagazins“ mit, einer Vierteljahrschrift für die Kunde der Missionen und Bibelsache, welche er bis zu seinem Tode mit unermüdlichem Fleiß fortführte. Wie Jänide gedachte Bl. zuerst nur Zöglinge für englische und holländische Missionsgesellschaften zu bilden; als 40 am 26. Aug. die Anstalt mit 7 Jünglingen eröffnet wurde, schien ihm ein Kursus von drei Jahren genügend. Bei der Erweiterung des Lehrplans, die sich bald als notwendig zeigte, fielen dem Inspektor hauptsächlich die theologischen Fächer zu; die Ausdehnung, welche die Inspektoratsgeschäfte gewannen, beschränkte ihn aber zulezt auf eine Stunde des Tages. Eine Reise nach Holland ebnete 1818 einige der Schwierigkeiten, welche sich der Absendung der ersten Zöglinge in den Weg stellten; es konnten nun 45 etliche an das Seminar in Bertel (bei Rotterdam) abgegeben werden. Weil aber deren Abordnung nach den asiatischen Inseln sich gar lange verzog, trat Bl. in Unterhandlungen mit englischen Missionsfreunden; da sandte die kirchliche Missionsgesellschaft einige Komiteemitglieder nach Basel, mit welchen sich Bl. so befriedigend verständigte, daß hinfort die meisten Zöglinge nach London geschickt wurden. Schon vorher hatte er (1820) 50 mit Steinlopf eine Reise durch Deutschland unternommen, um unter Zusicherung gewisser Rechte an Hilfsvereine eine „allgemeine deutsche Missionsgesellschaft“ zu organisieren. Allein die Strömung der Zeit, obwohl vorerst noch frei von konfessionellen Tendenzen, führte notwendig zur Bildung verschiedener Missionszentren; für Bl. eine schmerzliche Enttäuschung. 55

Bl. erkannte, daß die Deutschen auch eigene Missionen gründen mußten. Die früheren Auswanderungen schwäbischer Frommen und Separatisten lenkten den Blick auf Rußlands ungeheure Ländergebiete. Dahin sandte er 1821 die Missionare Dittrich und Zarembo auf Rundschau aus. Am leichtesten ließ sich die Abordnung von Predigern für deutsche Kolonien in Südrußland bewerkstelligen; der wohl ausgearbeitete Plan 60

Bl.s aber, wonach Prediger für Heiden und Muhammedaner von diesen Kolonien ausgehen sollten, scheiterte an dem starren Staatsgesetz, welches die Aufnahme in eine andere als die griechische Kirche verbot. Eine eigene Missionskolonie anzulegen, erlaubte nun zwar Kaiser Alexander, und Bl. wäre darauf eingegangen, um nur erst 5 festen Fuß zu fassen, dem Komitee aber schien dieser Weg zu kostspielig. So wurde unter tausend Nöten die Mission in Schuscha an der Grenze Persiens errichtet, welche auf die Armenier belebend einwirkte, aber eben deswegen (unter dem Vorwurf der Erfolglosigkeit in betreff der Moslembelehrung) 1835 durch einen kaiserlichen Ulas aufgehoben wurde. Umsonst blieb es doch nicht, daß Bl. den Islam gründlich studiert 10 und seine Zöglinge darin eingeführt hatte; was Pfander später in Indien durch Wort und Schrift wirkte, war wesentlich eine Frucht von des Inspektors Unterricht. — Bl. hatte längst gefunden, daß mit Seemächten leichter zu verhandeln war, als mit dem großen Reich im Osten. Er trat in Briefwechsel mit Freunden in Kopenhagen und mit dem nordamerikanischen Agenten im neugegründeten Liberia, um das von der Brüder- 15 gemeinde längere Zeit versuchte Werk der Negerbelehrung wieder aufzunehmen. Die Aussendungen von Basler Missionaren nach Westafrika, dem Grab der Weißen, nahmen 1827 ihren Anfang; damit war ein weiterer sorgenschwerer Feldzug eröffnet, der allen Heldenmut Bl.s auf die Probe stellen sollte, ohne daß bei seinen Lebzeiten nennenswerte Erfolge errungen worden wären. — Nun stand aber die Erneuerung des Frei- 20 briefs der ostindischen Kompagnie bevor, welche voraussichtlich Indien auch für nicht-englische Missionen öffnen mußte. Dahin wandte sich jetzt vorwiegend Bl.s Blick; freudestrahlend kündigte er 1833 dem Komitee den folgen schwereren Parlamentsbeschluß an und drang mit seinem Vorschlag, eine ostindische Mission zu gründen, noch in der gleichen Sitzung durch. Er reiste selbst nach England, um über alle noch ungelösten Fragen 25 Licht zu gewinnen, und kehrte, mit neuen Anschauungen und Aussichten bereichert, zurück, um 1834 die ersten Missionare nach Kanara auszusenden.

Der Geist, in welchem er das Missionswerk leitete, war ein ebenso innig frommer als kirchlich weitherziger. Obwohl nach innerster Überzeugung Lutheraner, wußte er sich in harmloster Weise durchaus eins mit lebendigen Christen der reformierten Kirche. 30 Die Vielgeteiltheit der Christenheit beengte ihn wenig, eher ängstigten ihn Uniformitätsbestrebungen. Das Wiederauftauchen konfessioneller Schärfen beflagte er tief; und wenn einzelne Zöglinge sich weigerten, in englische Dienste zu treten, oder die bereits geknüpfte Verbindung (wie 1835 in den Tinneweli-Wirren) wieder lösten, sah er darin so gut eine Verleugnung des Geistes der Mutteranstalt, wie in der selteneren Erfahrung, 35 daß einzelne sich als Anglikaner fühlen lernten. Mit großer Vorzucht wählte, beobachtete und zog er seine Leute heran, die Zöglinge wie die Lehrer; berechnend, vermittelnd und überall milde Ausgleichung verjuchend, zeigte er sich im amtlichen Verkehr. Nicht durch Sturmlaufen, sondern durch Gebet und Stillesein suchte er den Sieg; vor Wag- nissen hütete er sich so sehr, daß er lieber die vorhandenen Geldmittel teilweise anlegte, 40 als dieselben frisch aufbrauchte. Mitarbeiter mochten bedauern, daß den Zöglingen zu viel wissenschaftliche Arbeit zugemutet werde, oder daß nicht tief genug gegraben werde; sie mochten sich bald an seinem vorsichtigen Inspirationsbegriff, seiner Hinnneigung zu Storr und Heß, bald an seinen Reinhardtschen Predigt dispositionen stoßen; sie mochten (wie Stier in einer Rezension, Ev. A.-Zeitung 1828, Nr. 95) beklagen, „daß ihm der 45 volle Glaube an das durchgängige Eintreten des guten und bösen Wunderbaren in diese unsere Welt zu fehlen scheint“, daß ihm das Organ für eine gesunde Mystik abgehe u. s. w.; Bl. blieb ihnen doch mit gleicher Liebe zugethan und wußte ihre Kräfte für den Dienst der Sache, der er lebte, fruchtbar auszunutzen.

Unter steigender Leibeschwäche vollendete er den „Versuch einer allgemeinen 50 Missionsgeschichte der Kirche Christi“ (5 Bde, 1828—1837) bis in die Nähe des Reformationszeitalters; ein Werk, welches weniger Beachtung fand, als es verdiente, jedenfalls ein Denkmal seines musterhaften Fleißes. Seit 1828 redigierte er auch den „Heidenboten“. 1837 zog er seinen Neffen A. Ostertag in seine Arbeit herein; an ihm hoffte er einen Nachfolger zu gewinnen. Unerwartet schnell kam das Ende. Er segnete noch 55 die Zöglinge und entschlief unter den Gebeten Spittlers, Zellers und Ostertags, 19. Dez. 1838.

(A. Ostertag †) G. Gundert †.

Blumhardt, Joh. Christoph, gest. 1880. — Lebensbild von Fr. Zündel, Zürich, 5 Auflagen 1880—87; Der Sieg von Wörlingen im Licht des Glaubens und der Wissenschaft von Th. S. Mandel, Pp. 189; Bl.s Verteidigungsschrift gegen Herrn Dr. de Salenti, Neut-

lingen 1850; Fünfzehn Predigten über die ersten drei Advents-Evangelien, Stuttgart 1864, sowie viele im Selbstverlag des Verf. erschienene Hausandachten und dgl.; Blätter aus Bad Boll, Stuttgart 1873—77; Gedanken aus dem Reiche Gottes im Anschluß an die Geschichte von Möttingen und Bad Boll und unsere heutige Stellung, ein vertrauliches Wort von Chr. Blumhardt, Bad Boll 1895; vgl. Allg. Ev.-Luth. Kirch.-Ztg. 1880, 220. 413; 1881, 50; Neue Christoterpe 1889, 39 ff.; Schnabel, Die Kirche und der Paraklet 1880.

Bl., geb. 16. Juli 1805 in Stuttgart, kommt 1820 als Seminarist nach Schöndhal, 1824 als Student ins Tübinger Stift, 1829 als Vikar nach Dürrmenz, 1830 als Missionshauslehrer nach Basel, 1837 als Vikar nach Sptingen, 1838 als Pfarrer an Barths Stelle nach Möttingen bei Calw. Hier nötigt ihn seine Seelsorgetreue, sich eines nicht nur an hochgradiger Hysterie und andern Krankheiten leidenden, sondern auch von Zauberkraften und Dämonen gequälten Mädchens, der Gottliebinn Dittus (geb. 1815, gest. 1872 als Frau Broderfen in Bad Boll), anzunehmen und so völlig ungesucht, ja ganz gegen seine Neigung in einen fürchtbaren Kampf mit allerlei Mächten der Finsternis zu treten. Dieser zweijährige Kampf, in welchem Bl. keine andern Waffen als Gottes Wort und Gebet braucht, unterstützt von zwei gläubigen Männern, die ihn stets begleiten, wenn er die Kranke besucht, endet am 28. Dez. 1843 damit, daß ein angeblicher Satansengel mit dem weithin hörbaren Gebrüll: „Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger!“ von der Kranken ausfährt und sie völlig geneht, ja zu einer geistesmächtigen Mitarbeiterin des Pfarrers und seiner Gattin (Doris Köllner, eine Martha und Maria in einer Person, † 1886 in Boll) wird. Jetzt ist die Luft wie gereinigt, und die unsichtbare Segenswolke, von der Bl. schon in Basel und bes. in Sptingen wie umgeben schien, kann sich auf die Möttinger ergießen. Die schlafende, nach Barths Urtheil totgepredigte Gemeinde wacht auf und eine großartige Bußbewegung fängt an. Alles kommt, um Sünden, zum Teil greuliche Sünden, namentlich auch Zaubereisünden zu bekennen und sich unter Handauflegung die Absolution erteilen zu lassen. Auch die rechtshaffenen Früchte der Buße bleiben nicht aus, und — was das merkwürdigste ist — unter der Handauflegung des Pfarrers weichen sogar leibliche Uebel, ohne daß er selbst eine Ahnung davon hat. Die Nähe des Herrn ist so fühlbar, daß allen Beteiligten das Wunderbare natürlich erscheint und daher kein besonderes Aufheben davon gemacht wird. Aber natürlich bleibt die Sache nicht verborgen. Die Erweckung breitet sich aus. Hunderte, ja tausende wallfahrten nach Möttingen. Am Charfreitag 1845 sind Leute aus 176 Ortschaften im Gottesdienst, die meisten um die Kirche her im Freien. Mancher holt sich da den Anstoß zu einer ewigen Bewegung und gar manchem wird so unter der Hand ohne besondere Gebetsveranstaltung auch Heilung zu teil. Das Konsistorium, von Pfarrern, Ärzten und Zeitungsschreibern bedrängt, legt Bl. allerlei Beschränkungen auf und erteilt ihm zweimal einen Verweis; sein Takt und seine Demut einerseits, das Wohlwollen und die Weisheit der Behörde andererseits lassen es aber zu keinem eigentlichen Konflikt kommen. Nichts ist dem nüchternen, auch in Geschichte und Naturwissenschaft wohl bewanderten Bl. mehr zuwider als geistliche Kurpfuscherei, religiöse Schwärmerei und Sektiererei, keine vorhandene Ordnung will er stören. Kirche, Pietismus, Mission — das ist der Boden, auf dem er steht. Aber freilich, von diesem Boden aus strebt der schon als Student „nach Gehehen Hungernde“ aufwärts und vorwärts. So richtet sich denn von jetzt an Bl.s Blick wie in die Weite so auch in die Zukunft. Wenn nicht alles wieder verloren gehen soll, so muß Neues, Größeres Allgemeineres geschehen, der Pfingstgeist muß wieder ausgegossen werden, von allen Völkern muß das Hüllen weggenommen werden, die große Erquickungszeit muß kommen, der Herr selbst erscheinen und all dem namenlosen Jammer nicht nur der Lebenden, sondern auch der unselig Gestorbenen ein Ende machen. Und daß dies alles möglich ist, ja daß eine der wichtigsten Vorbedingungen dafür, die Überwindung der Verstockungs- und Blendungsmächte in der unsichtbaren Welt, schon eingetreten ist, dafür bürgt ihm jener „Sieg“ des J. 1843 und alles was er im Zusammenhang damit an sich selbst und an andern erfahren hat. Daher die „große Hoffnung“, für welche — ohne Drängerei — im Stillen zu werben und so wirken ihm jetzt als Hauptaufgabe seines Lebens erscheint. Seine Arbeit in Möttingen und im Pfarramt hält er für gethan. Schon hat sich ihm ja ein viel weiterer Wirkungskreis eröffnet. Eine ganze Schar von geistlich und leiblich Hilfsbedürftigen hat Aufnahme unter seinem Dache gefunden. Von nah und fern wird er als Seelsorger in Anspruch genommen. 1848 wird er beinahe ins Frankfurter Parlament gewählt; nach Barmen, nach Köln und an andere Orte erhält er Berufungen. Aber immer klarer wirds ihm, daß seine Gabe und seine Zeit

den „Elenden“ gehört, und um diesen sich ganz widmen zu können, lauft und bezieht er 1852 das königliche Bad Boll, ein ausgedehntes Anwesen mit großen Gebäulichkeiten, das von da an nicht nur ein Asyl für Leidende aller Art und aus allen Schichten der Gesellschaft, sondern auch ein Herd der speziell Blumhardtschen Reichsgotteshoffnungen geliebt ist. Die „Gottlieb“ zog mit, begleitet von einem Bruder und einer Schwester, die auch durch Bl. geheilt worden waren; 1869 und 1872 traten auch Bl.s Söhne in die Arbeit ein, und schließlich sah der alternde Patriarch sich von einer über 30 Personen zählenden Kinder- und Enkelstamm umgeben. Alles aber war nur um der „Gäste“ willen da, die aus aller Herren Ländern kamen, um in diesem Friedensheim unter der einzigartigen Seelsorge Bl.s neuen Lebensmut und sehr oft auch neue Leibeskraft sowie ganz neue Blicke in Gottes Wort und Reich sich schenken zu lassen. Allen konnte er freilich nicht helfen, und gerade das trieb ihn immer mehr in die Sehnsucht und in die Hoffnung hinein. „Ich bin im Elend begraben,“ konnte er sagen, oder: „Oft meine ich, ich sei doch der geplagteste Mann auf Erden.“ Jede Stunde des Tages war besetzt, und meist bis 2 Uhr nachts beantwortete er Briefe. Im Jahr 1879 liefen (mit Einschluß der Geschäfts- und Familiensachen) allein ca. 1500 Telegramme ein. Zwischenzeitlich kamen auch wieder Kämpfe mit der Geisterwelt und ähnliche Dinge vor, die allein schon genügt hätten, auch den Stärksten zu knien. Bl. aber blieb aufrecht und dachte an nichts weniger als ans Ausruhen oder gar ans Sterben, erwartete er doch zuversichtlich die Zeit noch zu erleben, da der Tod aufgehoben sein wird. Aber es sollte anders kommen. Am 25. Febr. 1880 erlag der edle Gottesstreiter einer Lungenentzündung, nachdem er noch unter Aufbietung der letzten Kräfte seinem Sohn Christoph mit den Worten „Ich segne dich zum Siegen“ die Hand aufgelegt und kurz vorher die wertwürdigen Worte gesprochen hatte: „Der Herr wird seine milde Hand aufthun zur Barmherzigkeit über alle Völker.“

Was weiter von ihm zu sagen, wie er gedichtet und komponiert, wie er gepredigt und geschriftsteltet (für den Calwer Verlagsverein z. B. schrieb er jahrelang die Monatsblätter für öffentliche Missionsstunden sowie das Handbuch für Missionsgeschichte und Geographie und ein jetzt noch in 9 Auflagen verbreitetes Handbüchlein der Weltgeschichte), wie er als Mitglied von zwei Landesynoden infolge seines Optimismus in kirchenpolitischen Fragen mit den Liberalen gegangen, wie er als Missionsfestredner in Basel, in Calw u. und als Gastprediger an vielen andern Orten aufgetreten, das alles würde Bl. selbst als Nebensache bezeichnen. Die große Hauptfrage ist die: 1. Ist Bl.s Denkschrift ans Konfistorium über die Krankheitsgeschichte der G. Dittus (abgedruckt im „Sieg von Wöttlingen“) ein Bericht von Thatfachen oder nur ein trauriger Beweis seiner Leichtgläubigkeit? und 2. Sind die eschatologischen Folgerungen, die Bl. daraus gezogen, richtig oder falsch? Wer selbst nichts ähnliches erlebt hat, ist natürlich von vornherein geneigt, alles dort Erzählte einfach für einen — freilich ganz erstaunlich großen — Haufen von Betrug und Täuschung, von Hallucinationen, Illusionen, Visionen und dgl. zu halten; prüft man aber vorurteilsfrei das vorliegende Material und trägt dazu etwa noch einen Eindruck von der Lauterkeit und Nüchternheit Blumhardts in sich, so kann man sich der Überzeugung nicht wohl verschließen, daß jenen übernatürlichen Erscheinungen der Jahre 1842 ff. eine erschütternde Wirklichkeit zu Grunde liegt. Die Folgerungen, die er daraus gezogen, sind freilich durch den Gang der Geschichte zum Teil widerlegt worden, zum Teil aber hat er doch recht gehabt, und alte, vielfach in Vergessenheit geratene Bibelwahrheiten und Gottesgedanken sind durch ihn mit neuer Kraft betont und in ein neues Licht gestellt worden.

Aber wie dem auch sei, — eines ist gewiß: daß Bl. einer der größten Menschenfreunde, einer der geistfülltesten Diener Gottes und einer der besten Christen gewesen ist, die je gelebt haben. Wer ihn auch nur aus seiner Biographie und seinen Schriften lennt, der kann nicht anders als dem Herrn danken für diese gute Gabe, die er seiner Kirche geschenkt, und zugleich bedauern, daß dieselbe verhältnismäßig so wenig ist gewürdigt worden.

J. Hesse.

Blut f. d. A. Speisegesehe.

Blutgläser. — F. X. Kraus. Die Blutampullen der römischen Katakomben, Frankfurt 1868; Paulinus (Pseudonym). Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Leipzig 1871; F. X. Kraus, Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalte und der Bedeutung der römischen Blutampullen, Freib. 1872; derselbe, Roma sotterranea, 2. A. Freib.

1879, S. 507 ff.; de Rossi, Roma sotterranea III, Rom 1877, S. 602 ff.; Victor Schulze, Die sog. Blutgläser der röm. Katakomben (ZfV 1880 S. 515 ff.); derselbe, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 225 ff.

Unter der Bezeichnung ampullae sanguinolentae, phiolae cruentae, rubricatae, Blutgläser, Blutampullen sind in der christlichen Archäologie schalen- oder flaschenförmige Gläser verstanden, die durch ein röthliches Sediment sich angeblich als solche kennzeichnen, die einst Märtyrerblut enthalten haben. Die Fundorte sind fast ausschließlich die römischen Katakomben (sonst z. B. S. Giovanni in Spratus), wo die Gefäße im Innern des Grabes und neben oder an der Verschlussplatte mit Mörtel befestigt beobachtet wurden (Abb. Bosio, Roma sotterranea 197–201; Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri, Rom 1720, S. 183. 187. 181. 213. 623, bei beiden Exemplare mit gefälligten Inschriften). Der erste Erforscher der römischen Katakomben in großem Umfange, Antonio Bosio († 1629) berichtet als der erste in seiner Roma sotterranea (1632), daß er sowohl in einzelnen Gräbern als auch in Gefäßen aus Glas und Thon Blutreste in verhärteter Form (sanguine congelato e ridotto quasi come terra) wahrgenommen habe, die mit Wasser angefeuchtet die natürliche Farbe des Blutes erhielten (S. 197). Bald darauf kamen einem gewissen Landucci solche Gefäße sogar mit wässriger oder milchiger Flüssigkeit vor, welche geschüttelt die Farbe von Blut annahm (de Rossi a. a. O. S. 619). Da andere dieselbe Beobachtung machten, so begreift es sich, daß das Vorhandensein der phiola rubricata als sicheres Kennzeichen eines Märtyrergabes galt, und in diesem Sinne entschied auch die Kongregation der heiligen Riten 1668, als Zweifel über die Richtigkeit der bei der Erhebung von Reliquien aus den Katakomben angenommenen indicia martyrii laut geworden waren. Angriffe und Bedenken indessen außerhalb und innerhalb der römischen Kirche (so Mabillon in seiner berühmten epistola de cultu sanctorum ignotorum, vgl. Paulinus a. a. S. 49 ff. die einschlägigen lehrreichen Stellen) wedten und erhielten diese Zweifel, denen endlich den schärfsten wissenschaftlich begründeten Ausdruck der Jesuit Victor de Bud gab (de phiolis rubricatis, quibus martyrum sepulcra dignosci dicuntur, observations, Brüssel 1855). Trotzdem bekannte sich die Kongregation der heiligen Riten 1865 wiederum zu dem 1668 von ihr eingenommenen Standpunkte. An der lebhaften Kontroverse, welche die Schrift de Buds und die Entscheidung der Kongregation hervorrief, beteiligte sich in Deutschland besonders F. X. Kraus (s. das Literaturverzeichnis), in Frankreich Ed. Le Blant. Ein neuer Fund in dem Cömeterium S. Saturnino 1872 veranlaßte eine genaue mikroskopische Untersuchung seitens einer päpstlichen Kommission, welche das Vorhandensein von Blut feststellte. Die Möglichkeit ist auch schon vorher für allgemein von den Archäologen und Theologen der römischen Kirche zugegeben worden, aber sie bekämpften die planlose und gewissenlose Verwertung der Gläser mit röthlichem Sediment als Blutgläser und forderten in jedem Falle eine mikroskopisch-chemische Prüfung, indem sie darauf aufmerksam machten, daß bis dahin in keinem einzigen Falle wirkliche Blutreste nachgewiesen seien.

Man wird aber noch weiter gehen und auch diese Möglichkeit abweisen müssen. Sehen wir zunächst von dem Falle von 1872 ab, so ergeben sich folgende Einwände: 1. Die vorausgesetzte Auffammlung von Märtyrerblut wird durch keinerlei litterarische Zeugnisse auch nur angedeutet, begegnet in der Vorstellung den größten Schwierigkeiten und läßt sich allen Versuchen zum Troß (F. X. Kraus; anders Le Blant, La question du vase de sang, Paris 1858) mit keinem verständlichen Zwecke in Beziehung bringen. 2. Ein großer Prozentsatz jener Gläser gehört Gräbern von Kindern unter sieben Jahren an, welche eine geschichtliche Betrachtungsweise von den Christenverfolgungen ausschließen muß, die Mehrzahl der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit (die Nachweise bei de Bud). 3. Auch antike Gräber haben solche Gefäße mit röthlichem Sediment in großer Anzahl geliefert (vgl. z. B. Cochet, Les sépultures gauloises, rom. etc. 1857 S. 422 ff.). 4. In keinem einzigen Falle (abgesehen noch von dem gleich zu besprechenden Falle des Jahres 1872) ist durch zuverlässige chemische Untersuchung das Vorhandensein von Blut mit Sicherheit festgestellt. (Auch Kraus, über den gegenwärtigen Stand u. s. w. S. 28 Nr. 4: „Es liegt keine Analyse vor, welche mit absoluter Gewißheit auf Blut als Inhalt der Ampullen schließen läßt“; dazu S. 29 die gutachtlichen Aeußerungen von Hoppe-Seyler). 5. Die mit Inschriften wie SANG, SA u. s. w. und dem Monogramm Christi oder dem Kreuze versehenen Exemplare können nicht in Betracht kommen, da jene Fälschungen sind.

Was nun den angezogenen Fall vom Jahre 1872 anbelangt, so ist nicht nur die Geschichte der Auffindung des Gläschens etwas dunkel, sondern auch, was das entscheidende, die von de Rossi, Roma sott. III S. 715 f. mitgeteilte chemische und mikroskopische Analyse ohne wissenschaftlichen Wert. Nach dem Urteile hervorragender Sachgenossen (zuletzt noch mein Kollege Dr. Limpricht) ist sie völlig unbrauchbar und entscheidet für die vorliegende Frage garnichts.

Das rote Sediment ist aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes als durch Zersetzung des Glases hervorgerufenenes Eisenoxyd. Die schon im 17. Jahrhundert von dem reformierten Theologen J. Basnage und in neuerer Zeit von Röstell (Beschreibung der Stadt Rom von Platner, Bunjen u. s. w. I S. 402) und F. Chr. Bellermann (Über die ältesten christl. Begräbnisstätten u. s. w., Hamburg 1839 S. 60 ff.) geltend gemachte Meinung, in diesem Sediment Reste von Abendmahlswein zu sehen, findet in der litterarischen Überlieferung eine Begründung (Concil. Carth. a. 397 c. 6: placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; weiteres bei Gleich, 15 de eucharistia moribundorum et mortuorum, Wittenb. 1690), begegnet aber in Beziehung auf den chemischen Nachweis Schwierigkeiten (doch vgl. das Urteil Berthelots in Revue archéol. 1877, Juni S. 396). Man kann auch an gewisse, an die heidnische Sitte sich anlehrende Sepulcralriten, bei denen Wein verwendet wurde 20 auch an den Gebrauch von Salben. Der Zweck wird nach diesen drei Richtungen gegangen sein und will nicht als ein einseitlicher angesehen werden.

Victor Schulze.

Bluthochzeit s. d. A. Coligny.

Blutrache s. d. A. Gericht und Gerechtigkeit bei den Hebräern.

Blutschande (Incest). — Freisen, Geschichte des canon. Eherechts, Tübingen 1888, S. 575 ff.

Blutschande heißt die geschlechtliche Gemeinschaft zwischen nahen (Bluts-) Verwandten oder Verschwägerten. Der Ausdruck scheint eine Übersetzung von sanguinis contumelia in lex 38 § 1, Dig. ad legem Juliam de adulteriis (48, 5) zu sein. 30 In den deutschen Gesetzen des 16. Jahrh.s findet er sich noch nicht. Den Begriff des Verbrechen's nach gemeinem Rechte bestimmt lex 39 § 1 Dig. de ritu nuptiarum (23, 2): „Si quis ex his, quas moribus prohibemur uxores ducere, duxerit, incestum dicitur committere“. Was hier durch mores bezeichnet ist, bezog man dann aber überhaupt auf alle gesetzlichen Eheverbote unter Verwandten. Indem man 35 dabei auf das mosaische Gesetz Rücksicht nahm, unterschied man einen incestus juris divini als Ubertretung von 3 Mos. 18 und 20 und incestus iuris humani als Verletzung anderer Gesetze. Man unterscheidet auch einfachen Incest (incestus simplex) und qualifizierten (qualificatus seu conjunctus), d. h. bei welchem ein anderes Delikt, wie Ehebruch, Bigamie, Kontubernat u. dgl. konkurriert. Die Strafen des Incestes 40 wurden durch die späteren römisch-kaiserlichen Gesetze verschärft (man s. Codex Theod. III, 12. Cod. Justin. V, 5). Durch Justinians Novelle 12 ist bestimmt, daß sowohl Männer wie Frauen ihr Vermögen verlieren sollen, honestiores in Exil geschickt, humiliores geächtet werden. Das canonische Recht schließt sich an das römische an. Da aber dasselbe vom römischen Rechte abweichende Ehehindernisse aufstellte, die 45 Schwägerschaft durchweg wie Verwandtschaft behandelt, auch eine durch die Taufe begründete „geistliche“ Verwandtschaft als Ehehindernis annimmt, so mußten sich auch die einzelnen Fälle des Incestes ändern. Besonders nahm man Rücksicht auf das mosaische Recht. In diesem Sinne beziehen sich auf incestae conjunctiones das concilium Aurelianense III. von 538 c. 12, Turonicum II. von 567 c. 21, ed. Maassen p. 76. 131. 50 Darauf stützen sich mehrere Stellen bei Pseudoisidor, wie c. 4. C. III. q. 4; c. 2. C. XXXV. q. 2; c. 12. C. VI. q. 1 (vgl. Scherer, Über das Eherecht bei Benedikt Levita und Pseudo-Isidor [Graz 1879] S. 26 ff. 36 ff. 49 f.). In allen diesen Stellen werden incesti als personae infames angesehen, danach ihnen das Recht der Anklage abgesprochen, Bußen auferlegt u. dgl., natürlich die Verbindung selbst in den absolut 55 unstatthafter Fällen gelöst. Gratian zeigt seine Übereinstimmung mit dieser Auffassung zum Teil schon durch die Aufnahme dieser Zeugnisse ins Dekret, auch giebt er in § 24 nach c. 2. C. XXXVI. q. 1 eine allgemeine Begriffsbestimmung, indem er sagt: „In-

cestus est consanguinearum vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis et affinitibus abutantur“. Außerdem gedenkt das kanonische Recht noch des qualifizierten Incests, besonders in Verbindung mit Ehebruch (man s. z. B. c. 1. X. de eo qui cognovit consanguineam [IV. 13] und vgl. dazu Gonzalez Tellez. nro. 4). Als einen Ehebruch betrachtet daselbe auch den incestus spiritualis bei der Gemeinschaft des Beichtvaters mit dem Beichtkind (s. J. H. Böhmer, jus. eccles. Prot. lib. IV. tit. XI. § XV). Die speziellere Entwicklung beruht auf der Praxis. Man sehe darüber Ferraris bibliotheca canonica sub v. „Luxuria“ nro. 12—20.

Das Urtheil über den Incest, wie über alle jogen. delicta carnis erfolgte während des Mittelalters theils durch die Kirche, theils durch die weltliche Obrigkeit. Als die letztere hierbei selbstständiger zu verfahren anfang, schloß sie sich den Grundsätzen des römischen Rechts an. Die Bamberger Halsgerichtsordnung vom Jahre 1507 im Art. CXLI unterscheidet zwei Fälle „der unkeusch mit nahest gesipten freunden“ und bestimmt für den Incest, der in gerader Linie Verschwägerten die Strafe des Ehebruchs, für den Incest unter näheren Verwandten aber („nehere vnd bößlichere unkeusch“) noch härtere Strafen, welche nach Rat der Verständigen ermesse werden sollen. Die peinliche Gerichtsordnung Karls V. von 1532 verordnet dagegen abweichend im Artikel CXVII: „Item so eyner unkeusch mit seiner Stieftochter, mit seines suns eheweib, oder mit seiner Stiefmutter treibt, inn solchen vnd noch neheren sipßchaften soll die straff wie dauon inn vnser vorsarn vnnnd vnsern Keyserlichen geschriben rechten gesezt, gebraucht, vnnnd derhalß bei den rechtuerstendigen radts gepflegt werden.“ Es sollen somit die Strafen des römischen Rechts eintreten, welche aber durch die Praxis allmählich gemildert worden sind. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts wurde je nach der Schwere des Falles auf mehrjährige Freiheitsstrafe erkannt, was in der neuen Gesetzgebung näher bestimmt ist. Das Reichsstrafgesetzbuch 1871 (§ 173) bestraft als Blutschande den Beischlaf zwischen Verwandten auf- und absteigender Linie an ersteren mit Zuchthaus bis zu fünf, an letzteren mit Gefängnis bis zu zwei Jahren, den zwischen Verschwägerten auf- und absteigender Linie sowie zwischen Geschwistern mit Gefängnisstrafe bis zu zwei Jahren und gestattet, neben der Gefängnisstrafe, auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte zu erkennen. Andere Fälle der Blutschande giebt es strafrechtlich nicht mehr. Das Nähere s. in den Lehrbüchern des Strafrechts. (E. Frieberg (Jacobson)†).

Bochart, Samuel, gest. 1667. — Nicéron: Mémoires des hommes illustres, tom. 27; Bayle, Dictionnaire historique et critique, tom. 2; Perrault, Les hommes illustres, Paris 1697; Huet, Les origines de la ville de Caen, Rouen 1706; Smith, Sam. Bochart, Caen 1833; Haag, La France protestante, Paris 1846—1859, tom. 2.

S. Bochart, geb. 1599 zu Rouen, ist der Sohn des gelehrten René Bochart, Pastor zu Rouen, und der Esther Du Moulin. Schon mit 14 Jahren dichtete er griechische Verse zu Ehren seines Lehrers, Thomas Dempster. Er studierte Philosophie zu Sedan und Theologie zu Saumur unter Cameron, den er nach London begleitete, als dieser seine Lehrerstelle in Saumur verließ (1621). Hier blieb er aber nicht lange, denn in demselben Jahre findet man ihn in Leyden, wo er neben der Theologie auch arabisch unter Erpenius studierte. Kurz nachdem er nach Frankreich zurückgekommen war, wurde er Pfarrer zu Caen und hatte da Gelegenheit Privatstunden selbst in römisch-katholischen Familien zu geben. Die Konferenzen, die er hier (1628) mit dem Jesuiten Béron hatte, der im Auftrage des Hofes das Land bereiste um die Protestanten zu bekämpfen, erregten großes Aufsehen. B. bewies in denselben eben so viel Kenntnis als Gewandtheit; im J. 1630 gab er die Akten derselben heraus (2 Bde 8°), um den verächtlichen von Béron publizierten Bericht zu widerlegen. 1652 folgte er einem Rufe der Königin Christina von Schweden; sein Schüler Huet, späterer Bischof von Avranches, begleitete ihn nach Stockholm. Hier blieb er ein ganzes Jahr um 13 arabische Handschriften zu studieren, die sich in der Bibliothek der Königin befanden. Nach Caen zurückgekehrt, verwaltete er sein Amt mit ebensowiel Eifer als anspruchsloser Bescheidenheit. 1659 wurde er als Deputierter der Normandie zur Nationalsynode von Loudun abgeschickt. B. starb eines plötzlichen Todes, während einer Sitzung der Academie zu Caen im Jahre 1667. Seine Schriften zeugen von gründlichem und vielseitigem Wissen, obwohl sie, dem Inhalte nach, nur noch in wenigen Teilen von Interesse sind.

Werke: Theses theologicae de verbo Dei, Saumur 1620. — Epistola ad Ant. Wakeum Leydensem theologum de motu voluntatis per intellectum. Avec les ouvrages de Jean Cameron. — Actes de la Conference tenue à Caen entre S. Bochart

- et Jean Baillehache, Ministres, et François Véron, et Isaac le Conte, Saumur 1630 2 vol. in 8°. — Geographia sacra, in duas partes divisa. I Phaleg (inscripta, seu de Dispersione Gentium et Terrarum divisione facta in aedificatione Turris Babel), II Chanaan (seu de Coloniae et Sermones Phanicium, cum Tabulis Chorographicis), Caen 1646 in Fol., Frankfurt 1681 in 4°. — Epistola ad D. Morlegum de Presbyteratu et Episcopatu, de provocatione a Judiciis Ecclesiasticis, et de Jure ac potestate Regum, Paris 1650, in 12°. Elegia in Petri Mosantii obitum, Caen 1655. — Carmen Epicedium Lud. de Zelts immatura morte prerepto, 1650. — Réponse à la lettre du P. de la Barre, Jesuite, sur la présence réelle 1661 in 8°. Hierozoicon, sive Historia animalium S. Scripturae, London 1663, 2 vol. in Fol. Frankfurt 1675 2 vol. in Fol. Annotationes in Stephani Byzantini de Urbibus Fragmenta, Leyden 1674 in 8°. — Tatiani Oratio ad Graecos et Hermiae irrisio Gentilium Philosophorum, Oxoniae 1700 in 8°. Opera omnia: Phaleg, Chanaan et Hierozoicon, dissertationes etc., Leiden 1675, Köln 1682 und 1712. — Les sermons de M. Samuel Bochart, Amsterdam 1705 — 1711 3 vol. in 12°. Theodore Jansen d'Almeloven, S. 33 seiner Amoenitates Theologico-Philologicae, führt eine Epigramm von Bochart an. G. Vonet-Maur.

Bochold, Joh., f. d. H. Münster, Wiedertäufer.

- Bod, Peter,** gest. 1769. — Graf Emerich Wittó: Bod Péter élete és munkái (Leben Peter Bods, und seine Werke) mit einem Bildnis desselben, Pest 1862; Franz Salamon, Erdélyi predikatori tár, 1834; GgM, 128, 1782; Siebenbürger Quartalschrift, 1798 VI; Wessprémi, Succincta Medicorum Biographia, Viennae 1778 bis 1781 Bd IV; Franz Balogh, A magyar protestánszegy-háztörténelem irodalma (Eitterarischer auf dem Gebiete der ung. Kirchengeschichte), Debrecin 1879; Karl Rih, Uj magyar Athenais (Neuer magy. Athenas), Budapest 1882; Josef Szinnye, Magyar irók élete és munkái (Das Leben magy. Schriftsteller und ihre Werke), Budapest 1891 Bd I; Dr. G. D. Teutsch, Korrespondenzblatt des Vereins für siebenb. Landeskunde Nr. XI, 1888 u. Nr. V, VI 1891; The Presbyterian and Reformed Review, Newyork 1891 vol. II und 1892 vol. III. Hier sind Bod und seine Schriften in ausführlicher Weise behandelt. A Pallas nagy. Lexicon (Großes Lexikon der Pallas), Budapest III. Bd ex 1893.

- Peter Bod, ref. Geistlicher, Kirchen- und Geschichtschreiber, wurde geboren den 12. Februar 1712 in Ober-Uernáton (Siebenbürgen). Seine ersten Studien machte er auf dem ref. Kollegium in Nagy-Enyed; daselbst wirkte er auch als Bibliothekar und Hilfslehrer der hebräischen Sprache. Seit 1740 besuchte er 3 Jahre hindurch die Universität zu Leyden und that sich hier in der Weise hervor, daß Albert Schulens ihn als eines der würdigsten Mitglieder des theologischen Kollegiums bezeichnete, als einen Mann, der infolge seines tiefen Wissens und seines frommen Lebens geeignet sei, anderen als Beispiel vorzuleuchten. Von Leyden zurückgekehrt wurde er 1743 Pfarrer in Héviz (in Siebenbürgen); später 1749 ging er in derselben Eigenschaft nach Nagyar-Tgen, wo ihn am 3. März 1769 der Tod ereilte. — Kurz vor seinem Tode (1767) zum Synodal-Sekretär ernannt, verfaßte er jenes berühmte Rechtfertigungsschreiben an die königliche Regierung, worin er die Freigabe der ihres Glaubens wegen verhafteten Magnaten forderte. — Seiner, von echt patriotischem, protestantischem Geiste durchwehten Schriften wegen wurde er, angeblich, weil er sie der Verfügung eines die Preßfreiheit einschränkenden Regierungserlasses (gegen 1757) entgegen ohne vorherige Konzession hatte drucken lassen, in Anklagezustand versetzt, seine Schriften von Amtswegen konfisziert; ihn selbst rettete nur der Tod von dem traurigen Lose der Gefangenschaft. — Ein geistvoller und fruchtbarer Schriftsteller, verfaßte er nicht weniger denn 56 Werke verschiedenen Inhaltes, von denen jedoch nur 22 gedruckt sind. Von größerer Bedeutung sind die folgenden:

1. „Kösziklán épült ház ostroma“ (die Bestimmung eines auf Felsen erbauten Hauses). Es enthält die Geschichte der Protestantenerfolgen unter Leopold (1672 bis 1676), Leipzig 1866.
2. „A szentiras értelmére vezérlőmagyar Lexicon“ (zum Verständnis der heil. Schrift dienendes magy. Lexikon), Klausenburg 1746, 4. Aufl. 1847 Debrecin.
3. „A szent Bibliának Historiája“ (Geschichte der heil. Schrift), Hermannstadt 1748, 3. Aufl. 1782.
4. „Az Isten vitézkedő anyaszentegyházának historiája“ (Geschichte der gottesstreitenden Kirche), Basel 1760, 2. Aufl. 1778.
5. „Synopsis juris connubialis“, Hermannstadt 1763.
6. „Hungarus Tymbaules“,

Enyed 1764. 7. Die Geschichte der ref. Bischöfe Siebenbürgens unter dem Titel: „Sanctus Polycarpus“ Enyed 1766. Es ist diese eine von den Schriften, deren halben er verfolgt wurde. 8. „Magyar Athenas“ (Magyarischer Athenas), Hermannstadt 1767. Inhalt: Die Biographien von 485 Schriftstellern. 9. „Erdélyi Féniks“ (Der Phönix Siebenbürgens). Lebensbeschreibung des berühmten Buchdruckers, Nikolaus Kis von Thotfalu, Enyed 1767. 10. „Historia Unitariorum in Transsylvania“, Lugduni Batavorum 1776. Abdruck aus dem VI. Bande ex 1766 der „Bibliotheca Hagana“. 11. 2 Abhandlungen in lateinischer Sprache über die Beschützer und Förderer der Reformation in Ungarn. Gordes „Serinium Antiquarium“ Tom. VI, Groningae 1762, 1763. Sein größtes Werk ist: „Historia Hungarorum ecclesiastica“, herausgegeben von den Professoren der Theologie Rauwenhoff und Prins zu Leyden, Tom. I 1888; Tom. II 1890; Tom. III 1889. Es besteht aus 4 Büchern; das erste erzählt uns die ung. Kirchengeschichte bis zur Reformation; das 2. von der Reformation bis 1606; das 3. bis 1711; das 4. bis 1765, bis zur Zeit des Verfassers. — Das Original des Wertes gelangte nach dem Ableben des Professors Daniel Gordes unter die Manuskripte der Leydener Bibliothek. Hier entdeckte es 1884 Karl Szalai, ein magy. Theologe, und wandte sich wegen seiner Herausgabe an Rauwenhoff. Einem in deutscher, holländischer, englischer und magyarischer Sprache abgefaßten Aufrufe dieses zu Folge, der besonders bei den Magyaren eine große Begeisterung wachrief, stellten sich Abonnenten zur Genüge ein; und so wurde Bods großes Werk der beinahe anderthalb Jahrhunderte langen Vergessenheit ent-rissen.

Franz Balogh.

Böhm, Hans, der sogen. Paufer von Niklashausen, gest. 1476. — C. A. Barad, Hans Böhm und die Wallfahrt nach Niklashausen im Jahre 1476. Sep.-Abdr. aus dem Archiv des histor. Vereins von Unterfranken, Bd XIV, Heft 3, Würzburg 1858 (auf Grundlage des von F. A. Neuß gesammelten Quellen- und Urkunden-Materials); Göttingen, Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation, Breslau 1878, S. 10 ff.; S. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken von der Reformation, Würzburg 1882, S. 57 ff.

Hans Böhm (Behem, Behaim), ein Hirte jugendlichen Alters aus Helmstadt (Marktfloden zwischen Würzburg und Wertheim) hatte bis zu Beginn des Jahres 1476 bei festlicher Gelegenheit dem Landvolke mit der Pauke und Sackpfeife zum Tanze aufgespielt. Erzählungen von den Bußpredigten des Franziskaners Capistrano scheinen bei dem in hohem Maße schwärmerisch veranlagten Jüngling eine innere Wandlung angebahnt zu haben. Sein Bußfeifer steigerte sich rasch zur Ekstase, so daß ihm in seinen Visionen, während er nachts seine Herde weidete, die Jungfrau Maria erschien, um ihn zum Propheten und Volksprediger zu berufen. Das dem Heimatsorte Böhms benachbarte Dörfchen Niklashausen a. d. Tauber (2 Stunden östl. v. Wertheim) war schon längst wegen des in der dortigen Kirche verehrten angeblich wunderthätigen Marienbildes das Ziel vieler Wallfahrer gewesen. Hier eröffnete Böhm zu Ende März 1476 seine Thätigkeit als Bußprediger, indem er vorerst selbst seine Pauke zum Zeichen seiner Sinnesänderung verbrannte, dann aber auch seine bäuerlichen Zuhörer zur Hingabe alles Kleiderschmuds aufrief und ihnen dafür die weitgehendsten Gnaden seitens der heiligen Frau von Niklashausen in Aussicht stellte. Jeder höheren Bildung, ja auch der einfachsten Religionskenntnisse ermangelnd, hat Böhm mit seinen Predigten doch sofort den tiefsten Eindruck auf seine Zuhörer gemacht, eine Erscheinung, die ihre Erklärung in erster Linie wohl in dem eigenartigen Zauber findet, den die Reinheit und Unschuld seines Wesens dem jungen Schwärmer verlieh. Bei dem Aufruf zur Buße blieb Böhm nicht stehen. Immer schärfer trat in seinen Predigten die Feindseligkeit gegen den Klerus, den Adel und die Fürsten hervor. In dem Gottesreiche, dessen baldiges Erscheinen ihm Maria verkündigt hat, werden sie keine Stelle mehr finden; die Abgaben werden alsdann aufgehoben, jedermann wird die freie Nutzung von Wasser, Wald und Weide zustehen, keiner wird mehr haben als der andere und jeder des andern Bruder sein. Ohne Frage hat Böhm mit seinen Offenbarungen nur den Wünschen und Hoffnungen bestimmten Ausdruck verliehen, die seit länger als einem Jahrhundert das Gemüt des „gemeinen Mannes“ erfüllten; auch darin trifft Böhm mit den volkstümlichen, auf eine religiöse und politisch-soziale Revolution gerichteten Erwartungen zusammen, daß er dem pflichtvergessenen Klerus ein allgemeines Blutbad in Aussicht stellte. Die Kunde von den Predigten Böhms, der bald auch als Wunderthäter eine fast abgöttische Verehrung genoß, hatte sich mit wunderbarer Schnelligkeit durch ganz Mittel- und Süd-

deutschland verbreitet und immer mächtiger anschwellende Züge von Wallern nach Niklashausen geführt. Wenn sich diese an manchen Tagen bis auf 40000 steigerten, wenn wir hören, daß Männer und Frauen, die von dem „Jüngling“ vernommen, mitten von ihrem Tagewerk hinweg, im Arbeitsgewande, mit der Peitsche oder Sichel in der Hand, wie wahnsinnig nach Niklashausen liefen, so offenbart sich darin deutlich eine jener geistigen Epidemien, wie sie als Symptom einer bis zum Stransthafnen gesteigerten religiösen Erregung in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts mehrfach aufgetreten sind. Böhln scheint ernstlich entschlossen gewesen zu sein, die ihm willenlos ergebenden Massen zu einer bewaffneten Erhebung aufzubieten; da gelang es Bischof Rudolf von Würzburg, durch die am 12. Juli erfolgte Gefangennehmung des Pauters den drohenden Sturm eines großen Bauernkrieges noch einmal zu beschwören. Die am 14. Juli in einer Stärke von 16 000 Mann zur Befreiung ihres Propheten vor die Feste Marienberg gezogenen Wallfahrer wurden mit leichter Mühe zersprengt. Böhln selbst, von dem man im Gefängnisse den Widerruf seiner Lehren und Offenbarungen erpreßt hatte, endete als Zauberer und Keger am 19. Juli auf dem Scheiterhaufen. Den auch nach Böhlns Tode sich fortsetzenden Wallfahrten nach Niklashausen machte erst die Niederreißung der dortigen Kirche im Jahre 1477 ein Ende.

German Haupt.

Böhme, Jakob 1575—1624. Schiebler, Die Werke Jakob Böhmes, Leipzig 1831 bis 47, 2. Aufl. 1861 ff.; Hamberger, Die Lehre J. B.'s, München 1844; Christ. Ferd. Baur, Zur Gesch. der protest. Mystik in Theol. Jahrb. 1848 und 1849; Franz v. Baader, Vorlesungen über J. B. Bd XIII seiner Werke, Ppzg. 1855; Peip, J. B., Leipzig 1866; v. Harleß, J. B. und die Alchymisten, Berlin 1870; Martensen, J. B., Theosophische Studien 1882; Fuchs, Beiträge zu einer richtigen Würdigung J. B.'s in „Beweis des Glaubens“ 1883; Neues Lausitzer Magazin Bd 33, 43, 52; Johannes Claajen, J. B., Sein Leben und seine theosoph. Werke 3 Bde, Stuttgart 1885; Schönwälder, Lebensbeschreibung J. B.'s, Görlitz 1895.

Als der weltbekannte Nürnberger Schuhmacher, der gemüthvolle Poet, der sangreiche Evangelist, der evangelische Sittenprediger Hans Sachs heimging (Januar 1576), war wenige Wochen zuvor — im November 1575 — in dem Dorfe Alt-Seidenberg bei Görlitz Jakob Böhme geboren, der nachmals nicht minder seine Schuhmacherwerkstatt in Görlitz zur Brunnenstube weithin fließender, in dürrer Zeit erquickender, und wann auch nicht für die Menge des Volkes, so doch für viele geistige Führer des Volkes neues Leben schaffender Gedanken gemacht hat.

Schon aus dem Vaterhause — die Eltern waren wohlhabende Bauern — erbte er, wie die Ueberlieferung sagt, einen mystischen Zug; auch eine visionäre Anlage trat frühe hervor; wenigstens erzählt er später, daß er als Knabe beim Hüten des Viehes einen offenen Eingang in den Berg der Landstrone gefunden und in dem Berg ein Faß mit Gold erblickt habe, doch, von Graufen erfaßt, alsbald geflohen sei. Um seines schwächlichen Körpers willen zur Landwirtschaft untauglich befunden und zum Schuhmacherhandwerk bestimmt, gewann er nach harter Lehrzeit in einem unchristlichen Hause des Städtchens Seidenberg auf der Wanderschaft einen traurig stimmenden, aber ihn noch mehr zur Meditation treibenden Einblick in die Glaubensstreitigkeiten jener Tage. Mit fleißigem Bibellese und dem schon seit der Kindheit mit besonderem Vertrauen auf Lc 11, 13 geübten Gebet um Erleuchtung durch den heiligen Geist verband er das eifrige Studium der Werke schwärmerischer Geister, besonders des Paracelsus, Weigel und Schwentfeld, und fühlte sich hierbei, über jene Kämpfe erhoben, „mit göttlichem Licht umfängen in höchste göttliche Beschaulichkeit und Freudentreich versetzt“. Als er in Görlitz Arbeit gefunden und dort, wie er berichtet, ein fremder Mann zu ihm in den Laden kam, um Schuhe zu kaufen, ihn aber bei Namen rief und aus dem Laden zog, um ihm die Verheißung, er werde also groß werden, daß sich die Welt über ihn verwundern solle, und zugleich die Mahnung zu geben, daß er fromm bleiben und zu Gottes Wort sich treulich halten möge, erregte solches Erlebnis ihn erst recht.

Wenn wir aus dem allem ersehen, daß wir es mit einem ektatischen Manne zu thun haben, so kann doch andererseits die Thatfache, daß er, 1599 Bürger und Meister in Görlitz geworden, bis 1613 seine Schuhbank behielt und es in seinem Gewerbe zu einem gewissen Wohlstand brachte, da er bereits 1610 sich ein eignes Haus kaufte und den Kaufpreis bis 1618 völlig abzahlte, übrigens auch noch nach Verlauf der Schuhbank sein Gewerbe in kleinem Umfange und daneben einen Hausierhandel mit wollenen Handschuhen und dgl. betrieb, und daß er auch, nachdem er 1599 mit der Tochter eines

Görliger Fleischmeisters in die Ehe getreten und in derselben Vater von 4 Söhnen und 2 Töchtern geworden war, wie ein Muster eines Gatten und Vaters unter den Seinen lebte — es kann dies alles dafür sprechen, daß er den praktischen Aufgaben des Lebens zugewandt, nicht etwa zuchtlos schwärmerischen Ideen huldigte. Allerdings schienen neue Visionen ihn immer wieder und immer weiter zum geistlichen Beruf zu drängen. Sonderlich bekannt geworden ist das Ereignis jener Stunde, da der Glanz eines blanken Zinngefäßes in seiner Werkstatt, das den Schein des Sonnenlichtes wiederpiegelte, in ihm eine solche innere Klarheit erweckte, als seien ihm nun die letzten geheimsten Gründe aller Dinge enthüllt, als vermöchte er den Dingen bis in ihr innerstes Wesen hineinzublicken. Er besaß Rüchternheit genug, um nicht ohne weiteres dem ersten Eindruck zu trauen; er eilte ins Freie; draußen vor dem Reihethor suchte er im Gebet über Gottes Willen Klarheit und Gewißheit zu erlangen. Aber immer stiller, immer seliger ward es in seiner Seele; er zweifelte nicht mehr, daß Gott sich in ihm wunderbar geoffenbart habe. Und doch vergeht noch ein Jahrzehnt, bis er, durch neue Vision ermutigt, es wagt, das Gesehene schriftlich zu fixieren; er thut es auch dann nur zu einem Memorial, einem Anhalt für das Gedächtnis, lediglih für sich selbst.

Es war, was er dann 1612 in großer Eilfertigkeit niedergeschrieben, weil ihn „das brennende Feuer öfters zu geschwinde trieb, daß Hand und Feder ihm naheilen mußte, da es gehet wie ein Plazregen“, und was er sehr treffend, seiner Gabe aber auch seines Mangels sich bewußt „Aurora oder die Morgenröte im Aufgang“ genannt hatte, nur erst als Anfang im Manuskript vorhanden, es fehlten etwa noch 30 Bogen zur Vollendung, als der ihm befreundete Edelmann Karl von Ender, ein Anhänger Schwentfelds, das Manuskript einsah und, von dem Inhalt gewaltig angezogen, es sich zur Abschrift erbat, es aber auch alsbald im Freundeskreis verbreitete. So kam die Schrift auch vor die Augen des Görliger Pastor primarius Gregorius Richter, der sofort einen fanatischen Kampf gegen den aufgeblasenen Schuster eröffnete. Von der Kanzel eiferte er gegen den Ignoranten, der sich vermesse, in das Gebiet der Gelehrten einzugreifen, und forberte den Magistrat auf, gegen den Rezer das Radeschwert zu ergreifen, damit nicht etwa Gott in seinem Zorn die ganze Stadt versinken lasse. Wirklich wurde Jakob Böhme vor versammeltem Rat einem peinlichen Verhör unterzogen und nur gegen das Versprechen, künftighin sich alles Bücherschreibens zu enthalten, wieder entlassen. Aus Gehorsam gegen die Obrigkeit hatte er sich dieser Bedingung gefügt, aber nicht nur die Freunde machten ihm die Erfüllung schwer, auch in seinem eignen Innern erhob sich immer wieder die Frage, ob nicht Menschenfurcht ihn zur Verleugnung der göttlichen Gabe getrieben. Dazu kam, daß die Schmähungen des Pastor primarius nicht aufhörten und den schweigenden Böhme mit Weib und Kindern zu „Schauspiel, Eule und Narr“ in Görlitz machten. So durchbrach dann der Geschmähte, der übrigens in fünfjähriger Wartezeit nicht nur nach außen hin vielfach bekannt geworden, sondern auch innerlich ganz wesentlich gereift war, 1617, durch eine abermalige Vision ermutigt, die Magistratschranke und griff aufs neue zur Feder. Er selbst spricht über die Jahre des Schweigens und ihr Resultat sich also aus: „Es ging mir, gleich als wenn ein Korn in die Erde gesäet wird, so wächst das herfür in allem Sturm und Ungewitter wider alle Vernunft, da im Winter alles wie tot ist und die Vernunft spricht: es ist nun alles hin! Also grünte das edle Senftorn wieder herfür in allem Sturm unter Schmach und Spott als eine Lilie und kam mit hundertfältiger Frucht, dazu mit fast tiefer und eigentlicher Erkenntnis und mit feurigem Trieb“. Die neuen Schriften Böhmes wurden zunächst nur durch Abschriften verbreitet, erst später brachten Freunde sie zum Druck. Den Zorn des Pastor primarius entflamnten sie aufs höchste. Außer dem preeat von der Kanzel her schleuderte er gegen Böhme auch ein ordinäres Pasquill, dem B. eine, wenn auch begreiflicherweise in erregtem Tone geschriebene, so doch immerhin von edlem Geiste zeugende Apologie entgegenstellte. Man möchte es dem Primarius nachsehen, ja man könnte es sogar anerkennen, daß er sich zum Wächter der Orthodoxie berufen achtete; aber den Wissensdümel, der vor lauter Hochmut die Geistesgröße des Gegners absolut verkannte, und die unchristliche Art, mit welcher er den Autodidakten, dem allerdings höhere Schulbildung fehlte, lächerlich zu machen bestrebt war, wird niemand verteidigen wollen. So gewiß Jakob Böhme mit Gottes Wort und Sakrament durchaus nicht gebrochen hatte, vielmehr ein ehrlicher Christ sein wollte, in strenger Selbstsucht stand und nach seinem Lieblingswort lebte: „Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit“, so gewiß bietet der ihn unermüd-

lich bekämpfende Gregorius Richter das Bild des blinden, unchristlichen Zeloten dar. Allerding's unter den 28 Schriften B.s, von denen wir außer der schon genannten Aurora und der schon erwähnten Schuttschrift gegen den Primarius nur folgende anführen wollen: „Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens“, „Vom dreifachen Leben des Menschen“, „Vierzig Fragen von der Seele“, „Von sechs theosophischen Punkten“, zwei Apologien, in welchen er die Prädestinationslehre bekämpft, zwei Bücher, in welchen er sich gegen den Pantheismus wendet, „Von wahrer Buße“, „Das Gespräch einer unerleuchteten Seele“, und „Der Weg zu Christo“, sind auch solche Bücher, darin ganz direkt das Babel der äußeren Kirche heftig angegriffen und der Christus in uns nach 10 mystischem Exempel gepriesen, auch gelegentlich von „Baals- und Historienpfaffen“ geredet wurde; aber die Sprache des orthodoxen Gegners: „Schulter greif nach dem Leder und nicht nach der Feder!“ wird auch dadurch nicht gerechtfertigt. Jakob Böhme mußte 1624 aus Görlitz weichen und ging, zumal die Oberlausitz seit kurzem mit Sachsen vereinigt war, nach Dresden. Hier wohnte er um so lieber bei dem Inspektor des kurfürstlichen chemischen Laboratoriums Hindelmann, als auch der Oberinspektor des Instituts, Dr. Walter, ein vielgereister, vielseitig gebildeter Wahrheitsforscher, sein besonderer Freund war und er dort im Hause seines Gastfreundes mit vielen geistig angeregten Personen der Residenz, insonderheit aus der Umgebung des Hofes, verkehren konnte. Im Mai 1624 wurde mit ihm in der Dresdner Superintendentur seitens des einflußreichen Oberhofpredigers Hoë von Hoënneg und des tüchtigen Ephorus Agidius Strauch ein Kolloquium veranstaltet. Anwesend waren auch die Professoren Polycarp Leyser aus Leipzig und Balthasar Weisner aus Wittenberg. Man erlante in völligem Gegenjah zum Görlitzer Oberpfarrer die geistlichen Gaben Jakob Böhmes mit Bewunderung an und machte ihm Mut, getrost wieder heimzuziehen, um so mehr als seine Familie in des Vaters Abwesenheit unter den Bedrängnissen des 30 jährigen Krieges 25 zweifach zu leiden hatte und auf Unterstützungen anderer angewiesen war. So kehrte er nach Görlitz zurück, aber schon war der Abend seines Lebens nahe. Von einer Reise zu den Herren von Schweinichen und von Frankenberg auf ihre in Schlesiens gelegenen Güter kam er schwer krank wieder. Als er, ein Sterbender, um das heilige Abendmahl 30 bat, wurde ihm auf Anordnung des Oberpfarrers, der dem inzwischen verstorbenen Gregorius Richter im Amte gefolgt, aber ihm auch geistesverwandt war, erst nach eingehendem theologischen Examen, über welches das Protokoll noch jetzt vorhanden ist, das Sakrament gespendet. Zwei Tage nachher, am Sonntag den 17. November, war es ihm morgens 1 Uhr, als ob himmlische Töne zu ihm drängen; er betete: O du starker Herr Jehaoth, rette mich nach deinem Willen; o du getreuzigter Herr Jesu Christe, 35 erbarme dich mein und nimm mich in dein Reich; um 6 Uhr aber nahm er Abschied von Weib und Kindern und rief mit fröhlicher Miene: Nun fahre ich hin ins Paradies! So ging er heim. Gegen den Willen des geistlichen Ministeriums setzte der Magistrat ein würdiges Begräbniß Böhmes durch, aber der fungierende Geistliche, der 40 über Hebräer 9, 27 die Grabrede hielt, scheute das Bekenntnis nicht, er wolle lieber einem Andern zu Gefallen 20 Meilen gegangen sein, als hierin dem Willen eines ehrbaren Stadtrates nachkommen; und als schlesische Freunde des Vollendeten Grab mit einem Kreuz geschmückt hatten, wurde dieses vom Pöbel mit Rot beworfen und zerschlagen. Erst 1828 ließ der Engländer Pordage einen Stein auf das Grab legen; 45 1875 schmückte die Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften die Ruhestätte auf dem Nikolai-Kirchhof mit einem schönen, an einer Seite angegeschliffenen Spenitbloß und jetzt plant man in der Stadt Görlitz ein Denkmal ihres weithin bekannten Bürgers, des vom Dresdner Dr. Walter sogenannten philosophus teutonicus.

Er ist solcher Ehre der Nachwelt wert, haben doch große Geister Jahrhunderte hindurch aus seinen Schriften segensreiche Impulse empfangen; es seien nur beispielsweise Ötinger, Friedrich von Hardenberg, Jung-Stilling, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, Hegel, Franz von Baader und Schelling genannt. Am eingehendsten hat man sich wohl mit seinen Werken in England und in Württemberg beschäftigt. Freilich auf weitere Kreise kann er nicht wirken, da es unendlich schwer, ja nahezu unmöglich ist, 65 ihm in seinen Gedantengängen immer zu folgen. Einerseits ist es der Mangel an höherer Schulbildung, der solche Unklarheit in seinen Werken verschuldet hat; andererseits aber ringt der übermächtige Geist nach einem adäquaten Ausdruck, den ihm die Ungelehrtheit der Sprache nicht bieten will. Oft flimmert es einem vor dem Augen bei dem Wechsel der Gedanken und Bilder; aber durch dies unruhige, phantastische, flackernde 70 Licht strahlt doch das ewig bleibende, wahre Licht hindurch.

Aus aufrichtiger Sehnsucht nach Gott, aus Hunger der Seele versenkt sich Jakob Böhme in Gottes Wesen. Die Schultheologie mit ihrem Zanf um Buchstaben konnte ihn nicht befriedigen. „Gleichwie die mancherlei Blumen alle in der Erde stehen und alle neben einander wachsen, keine beißt sich mit der andern um Farben, Geruch und Geschmad, sie lassen Erde und Sonne, Regen und Wind, Hitze und Kälte mit sich 5 machen was sie wollen, sie aber wachsen eine jede in ihrer Eigenschaft, so ist auch mit den Kindern Gottes“. Und er war ein Gotteskind, das wachsen wollte, das Gott näher kommen wollte. In diesem Streben studiert er die Bibel und hält an ihr fest, läßt sich aber nicht genügen an dem, was die Offenbarung bietet; Naturanlage und Lebensführung bringen ihn zur Intuition; Lektüre schwärmerischer Schriften wirkt mit. Doch 10 nur auf dem Wege ernster, sittlicher Reinigung wird er die Herrlichkeit Gottes schauen. „Wie ist doch Gott allen Dingen so nahe! Und doch begreift ihn kein Ding, es stehe ihm denn still und ergebe ihm den eigenen Willen. Dann wirkt er durch alles, gleichwie die Sonne durch die ganze Welt wirkt“. Man glaubt, einen der alten Gnostiker zu hören, wenn Jakob Böhme anhebt zu lehren: Im Anfang war der Ungrund oder 15 das unterschiedslose Nichts, weber Liebe noch Zorn, weber Licht noch Finsternis, es ruhte noch alles unterschiedslos in dieser Fülle, der ewigen Stille. Aber diese Einheit trug in sich eine verborgene Mehrheit, das Prinzip der Schiedlichkeit. Da faßt dies Eine sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und es entspringt aus ihm die ewige Natur. In ihr ist noch beides vereint, so Grimm wie Liebe, so Feuer wie Licht, 20 so bitter wie süße Qualität (von quallen, quellen = Urkraft). Erst als Lucifer, der König eines der drei Geisterkreise, welche die Dreineigkeit abspiegeln, sich gegen Gott erhob, hörte die Einheit auf, es schlug der Grimm als Grimm und das Feuer als Feuer aus. Aber durch diese Entstehung des Bösen wird Gott erst wahrhaft Gott und der Mensch erst wahrhaft Mensch. 25

Jakob Böhme will die Grundlehren seiner Kirche festhalten: Theologie, Christologie, Soteriologie. „Daß gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn und heiliger Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muß es erklären, sonst begreift das unerleuchtete Gemüt nicht“. „Du mußt nicht denken, daß der Sohn ein andrer Gott sei als der Vater, daß er außer dem Vater stehe, wie wenn zwei Männer neben einander stehen. 30 Der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte, und alle Kräfte sind in einander wie eine Kraft, darum heißt er auch einiger Gott. Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder der Kern in allen Kräften des Vaters. Von dem Sohne steigt auf die ewige himmlische Freude, quellend in allen Kräften des Vaters, eine Freude, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat. Gleichwie aber die drei Elemente, Feuer, Luft 35 und Wasser, von der Sonne und den Sternen ausgehen, und die lebendige Bewegung und den Geist aller Kreaturen in dieser Welt machen, also geht auch der heilige Geist vom Vater und Sohn aus und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters“. Christus, des Vaters Herz, versenkte sich in den Feuergrimm, der in der Welt ausgebrochen, löschte ihn sterbend und erhob, indem er auferstand, er der Gott- 40 mensch, den Menschen zum Menschgott. Die heilige Schrift ist für Jakob Böhme durchaus der Behälter der Wahrheit; er hält an ihr fest und will nur in ihrem Sinne (vgl. Kol 1, 15–20) eine kosmische, universelle Auffassung des Christentums lehren. Taufe und Abendmahl sind auch ihm Gnadennittel.

Aber als ein der Scholastik seiner Zeit entgegengesetzter Mystiker zeigt er sich 45 wieder und wieder. „Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her!“ so ist doch der ähäre Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntnis, wiewohl er Anleiter des Grundes ist; es muß auch der lebendige Buchstabe, welcher Gottes selbstständiges Wort und Wesen ist, in der Leiterin des ausgesprochenen Wortes im Menschen selber eröffnet und gelesen werden, in welchem der heilige Geist der Lehrer 50 und Offenbarer selber ist“.

Von seinen phantastischen Spielereien nur ein Beispiel: „die Dreiheit offenbaret sich aus der Einheit mit einem dreifachen Hauchen, und dasselbe heißt mit seinem sensualischen Namen Jehovah. Denn die Einheit als das J gehet in sich selber in ein dreifaches Wesen, das heißt Je, und das Je ist der Vater; der führet sich mit seinem 55 hauchenden Willen ins Ho als in eine Fassung der Liebe, und im Ho wird das Wort aller Kräfte verstanden, denn es macht eine Circumferenz oder Umhluß seiner selber, als das ewige Etwas oder Ichts; davon gehet die Liebe-Lust aus, welcher Ausgang ist der Geist, der fasset und formieret sich ins Va. Denn das V ist der Geist als der Ausgang und A ist die Weisheit, darin sich der Geist fasset zu einem wirkenden Leben“. 60

Doch trotz alles Wunderbaren und alles Unerstündlichen in seinen Schriften bleibt Jakob Böhme ein „durch Umschattung des heiligen Geistes von Gott berührter Mann“, der die protestantische Mystik auf eine Höhe geführt hat und nicht nur selbst durch seine Meditationen und Beschreiblich beglückt, sondern auch durch seine „theosophische Pfingstschule, da die Seele von Gott gelehrt wird“, vielen anderen ein Wegweiser zum wahren Glück geworden ist. D. Dibelius.

Böhmer, Just. Henning, gest. 1749. — Nicéron, Nachrichten von den Begebenheiten berühmter Gelehrten, Bd XXII, S. 299 ff.; Haubold, Institutiones juris Romani literariae (Lipsiae 1819) pag. 153; Dove in der Allg. deutschen Biogr. 3, 79 ff.; Schulte, Gesch. d. Quellen und Literatur d. canon. Rechts Bd 3 Tl. 2, S. 92 ff. (Stuttg. 1880); Schrader, Gesch. d. Friedrichs-Universität zu Halle (Berl. 1894) Bd 1 S. 146 ff.

J. H. Böhmer, ein um das Studium wie des römischen, so besonders des Kirchenrechts, hochverdienter Jurist, geboren zu Hannover 29. Januar 1674, gestorben als Regierungsanzler des Herzogtums Magdeburg und Ordinarius der Juristenfakultät zu Halle 23. oder 29. August 1749. Er hat das Verdienst, indem er vom kanonischen Rechte ausgeht und so die historische Continuität des ev. Kirchenrechts erfasst, die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze auf das evangelische Kirchenrecht zuerst in rechter Weise zu begrenzen. Ebenso verteidigt er im ganzen die richtigen, dem evangelischen Freiheit entsprechenden Prinzipien über Lehre und Bekenntnis. Diesen Standpunkt verdankt er gründlichen Studien der Kirchengeschichte, großer Vertrautheit mit dem gemeinen wie partikularen Recht und einer reichen Praxis. In der Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche entschied er sich für das Territorialsystem (m. j. jus eccl. Protestant. lib. I, tit. II, § LXXXII seq., tit. XXXI u. a.). Von der großen Zahl seiner Schriften gehören vornehmlich hierher: Duodecim dissertationes juris ecclesiastici ad Plinium II. et Tertullianum ed. II, Halae 1729. Entwurf des Kirchenstaats der 3 ersten Jahrh., 1733. Institutiones juris canonici ed. V, 1770. Jus ecclesiasticum Protestantium usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretalium . . . ostendens. 6 vol. 4°, 1714, ed. V (vol. V, ed. 3, vol. VI ed. 6) 1756—1789. Der 6. Band dieses Wertes erschien 1711 unter dem besonderen Titel: Jus parochiale ad fundamenta genuina revocatum. Ferner verdient Böhmers Ausgabe des Corpus juris canonici, Halle 1747, 2 vol. 4° erwähnt zu werden. Sie ist noch immer teils wegen der interpretierenden Noten, teils wegen der Register und sonstigen Anhänge unentbehrlich. Ein Teil der Abhandlungen Böhmers ist gesammelt in den Consultationes et decisiones juris, 3 Tom. in 7 Part. Fol. 1748 bis 1754 (herausgegeben von seinem Sohne Karl August), und in den Observationes ad Pandectas, Hannover 1745—1775, VI. vol. 4 (herausgegeben von seinem Sohne Georg Ludwig) u. a. Auch als Kirchenliederdichter hat er sich versucht: ihm werden 21 Lieder zugeschrieben, von denen drei in Freylinghausens Gesangbuch, 18 in Ad. Struensees Trauerreden, Halle 1756, im Anhang stehen.

J. H. Böhmer ist der Stifter einer größeren Juristenfamilie, aus welcher hier als von kirchenrechtlicher Bedeutung noch zu erwähnen sind sein Sohn Georg Ludwig (geb. 1715, gest. als geh. Justizrat, Primarius und Ordinarius der Juristenfakultät zu Göttingen 1797), Verfasser der principia juris canonici speciatim juris ecclesiastici publici et privati quod per Germaniam obtinet (Göttingen 1762) ed. VII. cura C. T. G. Schoenemann 1802, welche bei der Redaktion des Preussischen Landrechts benutzt worden sind; Observationes juris canonici ed. II. 1791 u. a. m. (s. Haubold a. a. D. pag. 174). Vgl. Schulte a. a. D. 135 ff. Desgleichen sein Enkel, G. L. Sohn, Georg Wilhelm (geb. 1761, gest. 1839), von welchem 1786 ein Grundriß des protestantischen Kirchenrechts, 1787—1793 das Magazin für Kirchenrecht, Kirchen- und Gelehrtengeschichte (2 Bände zu 3 Heften), 1826 eine Abhandlung über die Ehegesetze im Zeitalter Karls des Großen und seiner nächsten Regierungsnachfolger u. a. m. erschienen sind. Vgl. Schulte a. a. D. 175. (Jacobson †) G. Friedberg.

Böhmische Brüder s. Brüder, böhmische.

Böhringer, Georg Friedrich, gest. 1879. G. F. Böhringer ist zu Maulbronn in Württemberg 28. Dez. 1812 geboren. Er studierte in Tübingen, mußte in Folge seiner politischen Ansichten i. J. 1833 die Heimat verlassen und wurde im J. 1842 Pfarrer in Glattfelden im Kanton Zürich. 1853 verzichtete er auf diese Stelle und lebte seitdem

in Zürich, endlich in Basel, wo er am 16. Sept. 1879 erblindet starb. Hier ist er zu erwähnen wegen seines anfänglichen Werkes, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, das in erster Auflage 1842—58, in zweiter 1860—79 in 24 Bänden erschien. Es enthält eine Reihe von Biographien aus der altkirchlichen und mittelalterlichen Zeit, in der Weise von Neanders Antignosticus, etwas breit aber lehrreich. Saud. 5

Böfe, J. G. gest. 1700 f. d. N. Terminismus.

Boëthius, Anicius Manlius Severinus, gest. 525. — Ausgaben und Litteratur: Seine sämtlichen Werke erschienen zuerst zu Benedig 1492, dann Basel 1546 und 1570, zuletzt in MSL T. 63 und 64; die Bücher De consolatione philosophiae besonders zuerst Nürnberg 1473, zuletzt Leipzig 1871 (recens. A. Reiper); die angeblichen theol. Schriften besonders: Löwen 1633, in Verbindung mit De consol. ph. in den Leydener Ausgg. von 1656, 1668 u. 1671, am besten in Peipers Ausg. — Vgl. über ihn: F. Rispf, Das System des B. und die ihm zugeschriebenen theol. Schriften, Berlin 1860, wo S. 26—34 auch die ältere Litteratur verzeichnet ist; Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boëce, Par. 1861; Bossio, Sul cattolicesimo di A. M. T. S. Boezio, 1867; D. Ufener, 15 Anecdota Holderi, Leipz. 1877 (dazu die Anzeige von F. Rispf in der Jenaer Literaturzeit. 1877, Nr. 47); Priepel, B. und seine Stell. zum Christenthum. Lößau 1879; Joh. Präsele, Ueber die theol. Schriften des B. (ZprZh 1886, II); G. Schepps, Zu Pseudo-Boëthius de fide catholica in ZprZh 38, 2, 1895. Vgl. auch Brantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd I S. 679 f.; F. Dahn, Die Könige der Germanen, Münch. 1861, II, 20 S. 172 f.; Aschbach, Die Anicier u. d. röm. Dichter in Proba, Wien 1870 (dazu SBM phil. hist. Kl. Bd. 64); G. Schaege, Theoderich d. Gr. in der kirchl. Tradition des Mittelalters in Deutsch. Zeitschr. für Geschichtswissensch. XI, 1, 1894.

Boëthius war römischer Staatsmann und Philosoph, in letzterer Eigenschaft das einflussreichste Mittelglied zwischen der Logik und Wissenschaftslehre des Altertums 25 und des Mittelalters. Die ursprünglich pränestinische Familie der Anicier, aus der er hervorging, war eine der angesehensten in Rom, wo er um 480 geboren wurde und sich eine allseitige Bildung, namentlich eine genaue Kenntnis der griechischen Philosophie erwarb. Seine Herkunft, sein Reichtum, seine Beredsamkeit, seine politische Einsicht, kurz seine wissenschaftliche, sittliche und praktische Tüchtigkeit eröffnete ihm eine glänzende 30 Laufbahn. 510 bekleidete er die Konsulwürde; mit Cassiodor und Ennodius stand er in naher Beziehung; aber auch Theoderich selbst, der Ostgotenkönig, dem Italien seit 489 gehorcht, schätzte seinen Rat und seine Dienste. Beim Volk war er als mildthätiger Spender sowie als Verteidiger unschuldig Verlagter beliebt, und anfangs erregte sein Freimut beim König keinen Verdacht. Als jedoch nach Beseitigung des (482 ein- 35 getretenen) Schismas zwischen Konstantinopel und dem römischen Stuhl (518) der Kaiser Justin gegen die Arianer ein Edikt erließ, welches mittelbar auch gegen die Ostgotenherrschaft und den selbst arianischen Theoderich gerichtet war, wurde dieser gegen die katholische, die nationalrömische und die byzantinisch-kaiserliche Partei mißtrauisch. Sein Verdacht richtete sich u. a. auf den römischen Dialektus und späteren 40 Bischof Johannes (I.), welcher 526 im Gefängnis starb, und auf Boëthius, den er als republikanischer Tendenzen und außerdem des Verbrechens der Magie schuldig zu Pavia in den Kerker werfen und 525 hinrichten ließ. Dieses Schicksal, in Verbindung mit dem edlen Charakter des Mannes, und der Deutung, die beides allmählich erfuhr (s. unten), hätte es nicht bedurft, um den B. neben Augustinus zu einer der ersten 45 Autoritäten der Philosophen und Theologen des M.-A. zu erheben. Denn schon als Dolmetscher des Aristoteles, wenigstens der Logik desselben, sowie als Verfasser anderer in ihrer breiten Ausführlichkeit leichtfaßlichen, den antiken Stoff für einen Teil der Quadrivialdisziplinen liefernden Schriften konnte sich derselbe jene pietätvolle und durch außerordentliche Vernbegierde bewährte Anerkennung erwerben, die ihm in vollem Maße 50 schon das angehende, aber auch das spätere M.-A. angedeihen ließ. Wir besitzen noch seine Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topica und Soph. Elench. des Aristoteles, sowie seine Übersetzung des Buches De interpretatione nebst seinem Kommentar, seine Übersetzung der Kategorien nebst seinem Kommentar, seinen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfaßten Isagoge und 55 seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls mit einem Kommentar verah; dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos, de syllogismo categorico, de syllogismo hypothetico, de divisione, de definitione, de differentiis topicis; nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zur Topik Ciceros; endlich sind zu erwähnen seine 5 Bücher de musica und die 2 Bücher de arithmetica. 60

Die Echtheit der unter seinem Namen erhaltenen Geometria ist zweifelhaft (s. darüber Fledersens Jahrb. 87, S. 425—427). — Außerordentlich gesteigert wurde nun aber der Einfluß des Mannes dadurch, daß man in dem Meister der Dialektik und anderer freien Künste zugleich den Ethiker und gewissermaßen auch den Metaphysiker, ferner in beiden den begeisterten Christen und theologischen Schriftsteller, in dem christlichen Theologen endlich den Märtyrer der Orthodoxie verehrte. Im Kerker hatte nämlich B. die fünf Bücher *De consolatione philosophiae* verfaßt, die (oft übersehte) Lieblingschrift der Gebildeten des M.-A. Dieselbe enthält in stilvoller, wenn auch zum Teil etwas manierierter Sprache ein nach dem Vorbilde des Martianus Capella in der Kunstform der *Satura Menippea* sich bewegendes (durchweg zwischen Prosa und verschiedenen metrischen Formen abwechselndes) Zwiegespräch des im Gefängnis schmachtenden Verfassers mit der personifizierten Philosophie, deren teils auf einem neuplatonischen Optimismus, teils auf einem Stoicismus nach der Art des Seneca, hingegen nicht auf christlichen Motiven beruhende Trostgründe nicht nur ethische, sondern auch metaphysische Fragen berühren (Dasein und Ewigkeit Gottes, Vorsehung und Fatum, Weltentstehung und menschliche Freiheit). Da jedoch ein warmer religiöser Hauch und leise Berührungen mit christlichen Vorstellungen in dem Buche nicht fehlen, so galt der unter dem legerischen Ostgotenkönig hingerichtete B. dem Mittelalter unbedenklich für einen christlichen Theologen, ja für einen Märtyrer des orthodoxen Christentums. Nicht erst bei Otto von Freising und in der Kaiserchronik, sondern schon in einer Erzählung bei Greg. I. (*Dial.* IV, 30) und bei dem sog. Anonymus Valesianus (s. die von den Gebrüdern Valois besorgte Ausgabe des Ammianus Marcellinus) erscheint Theoderich als verdammtter Keger; B. selbst zuerst bei Paulus Diaconus (*Muratorii rer. Ital. script.* I, 1, 103) als *vir catholicus*, bei Ado von Vienne (*BM* 1677, p. 798) als *pro catholica pietate* getötet. Nach einer alten *Vita* (die aber vor dem karoling. Zeitalter nicht verfaßt sein kann) wäre B. in Pavia ehrenvoll in der Krypta der Kirche begraben und von den Provinzialen als der heil. Severin verehrt worden. Diese Notizen, mit Ausnahme der letzten, tragen das Gepräge der Legende. Aber B. soll auch in einer Reihe vom Mittelalter zum Teil sehr beachteter Schriften sein christlich-orthodoxes Bekenntnis beurkundet haben, nämlich 1. in einer Schrift *de sancta trin.*, 2. in einer *Abh. u. d. T. Utrum pater et filius et sp. sanct. de divinitate substantialiter praedicentur*, 3. in einer desgl. u. d. T. *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint*, 4. *de fide catholica* und 5. *lib. contra Eutychen et Nestorium*. Aus dem Inhalte, sowie der philosophischen Richtung und religiösen (nicht christlich gearteten) Stimmung der unzweifelhaft echten Schriften (besonders *de consolat.*) erhellt jedoch, daß denselben höchst wahrscheinlich keine einzige dieser Schriften angehört, obgleich es nicht zweifelhaft ist, daß er seinem äußeren Bekenntnis nach Christ war. Nr. 4 legt ihm erst Thomas Aqu. bei, Nr. 2 freilich (abgesehen von der sogleich zu erwähnenden Urkunde) schon Hincmar v. Rheims, und Nr. 1 schon Alcuin, 1—3 auch mehrere alte Handschriften, von denen eine möglicherweise aus dem 8. Jahrh. herrührt. Indessen diese allerdings verhältnismäßig alte Tradition ist doch nicht alt genug, um die innere Unwahrscheinlichkeit der Autorschaft des B. aufzuwiegen, zumal da es so manche Severini (auch Boëthii, s. die gen. Schr. von Jourdain S. 350 f.) gab, welche mit diesem B. Severinus verwechselt werden konnten. Ein schwerwiegendes, ja entscheidendes Zeugnis für die Echtheit der in dem von H. Usener (Leipzig) 1877 herausgegebenen „*Anecdoton Holderi*“ enthaltenen den Boëthius betreffenden Notiz („*Scriptis librum de sancta trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium*“) feststünde. Denn diese Urkunde, welche sich in einer aus dem 10. Jahrh. stammenden Handschrift fand, enthält einen Auszug aus einem bisher unbekannt gebliebenen Briefe Cassiodors, der genau wissen mußte, was Boëthius geschrieben hatte. Indessen wenn einmal so starke innere Gründe gegen die Selbstigkeit des Verf. der Schrift *de consolatione* und des Urhebers jener theol. Schriften vorliegen und auf der anderen Seite nur eben die in Rede stehende Urkunde wirklich ins Gewicht fällt, so wird man, ohne einen Gewaltstreich zu begehen, annehmen dürfen, daß auf irgend einer Station der weiten Reise vom 6. bis ins 10. Jahrh. gerade die in Frage stehenden Worte nachträglich in den Text aufgenommen worden sind, während dieselben ursprünglich Randglosse eines Abschreibers waren, der zu jenem Auszuge, den er kopierte, bereits Notizen mitbrachte, welche ihm wesentlichen aus derselben Quelle stammten, wie die Boëthius-Legende.

F. Kisch.

Bogakty, Karl Heinrich von, gest. 1774. — G. v. B.'s Lebenslauf von ihm selbst beschrieben. Halle 1801. — G. Frant, Geschichte der Protestantischen Theologie, Leipzig 1875, III, 200 f. — A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexicon, Gotha 1879, II, 430 f. — P. Pfeffel in der AbW, Leipzig 1876, III, 37—39.

Karl Heinrich v. Bogakty gehört zu den fruchtbarsten und geschäftigsten Erbauungs- 6
schriftstellern der evangelischen Kirche aus der Schule des halle'schen Pietismus. Seine
von ihm selbst 1764 verfaßte und von Dr. G. C. Knapp herausgegebene Lebensbe-
schreibung ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der späteren pietistischen Periode
und gewährt ein lehrreiches Bild von dem Leben und Treiben in den frommen Kreisen
jener Zeit. — B. war geboren am 7. Sept. 1690 zu Jantowe, einem seinen Eltern 10
gehörigen Gute in der Standesherrschaft Militisch in Niederschlesien. Bald nach seiner
Geburt trat sein Vater in kaiserliche Kriegsdienste, und die Erziehung des Sohnes
blieb allein der Mutter, einer gebornen v. Kalkreut, überlassen, die eine in der Schule
der Leiden gereifte fromme Christin und fleißige Veterin war. Ihr Einfluß weckte
auch in ihm frühe den Trieb zum Gebet, der zeitweilig in ihm lebendig war, und 16
schon in seinen Kinderjahren durch viele Erfahrungen von Gebetserhörung bekräftigt
wurde. Nach seiner Schulzeit brachte ihn seine Mutter in seinem 14. Jahre als Vagen
an den Hof des Herzogs zu Sachsen-Weissenfels, wo er auch unter den Zerstreuungen
des Hoflebens und den Anfechtungen lasterhafter Genossen seinen frommen Sinn be-
wahrte. Nach einigen Jahren wurde er mit dem frommen Grafen Heinrich XXIV. von 20
Reuß-Köstritz bekannt, der ihn bewog, sich noch zum Studium zu bestimmen, und ihm
dazu die nötige Unterstützung versprach. Schon 20 Jahr alt arbeitete er nun noch
mehrere Jahre, seine mangelhafte Schulbildung zu ergänzen und ging dann Ostern
1713 nach Jena, um Jura zu studieren. Einige Besuche in Halle brachten ihn mit
den dortigen Theologen in Berührung, denen er anfangs mit großem Vorurteil nahe, 25
von denen er aber bald sich innig angezogen fühlte. Besonders machten ihm einige
Predigten und Erbauungstunden Frandes, sowie ein Gebet, das dieser beim Abschied
mit ihm hielt, den tiefsten Eindruck, und erweckte ihn zu dem Vorsatz, „sich nun dem
Herrn zum ganzen Opfer und Eigentum hinzugeben“. Von solchen Eindrücken be-
wogen, ging er Ostern 1715 ganz nach Halle, wo er neben seinen juristischen Studien 30
auch den Vorträgen der Theologen mit lebhafter Teilnahme beiwohnte, und in nahem
persönlichen Umgang an Frände, Anton, Freylinghausen und andere dieses Kreises
sich angeschlossen. Als bald darauf seine Mutter starb, und sein Vater sich gänzlich
von ihm loslagte, weil er dessen Befehl, in kaiserliche Kriegsdienste zu treten, nicht zu folgen
vermochte, fühlte er sich wie durch eine Stimme Gottes darauf hingewiesen, sich 35
der Theologie zu widmen, zu der ihn längst seine Neigung hingog, und studierte nun
noch zwei Jahre in Halle, unter viel Gebet und mit großem Segen für sein inneres
Leben. Aber bei seinem angestrengten Fleiße wurde er so elend, daß er 1718 nach
Schlesien zurückkehren mußte, und es zeigte sich, daß seine Leibeschwachheit ihm nicht
gestatten werde, in ein Predigtamt einzutreten. So suchte er denn auf anderen Wegen 40
seine Gaben dem Reiche Gottes dienstbar zu machen. Seine Verbindungen mit vielen
adeligen Familien Schlesiens gaben ihm Gelegenheit, in diesen Kreisen als geistlicher
Führer eine an vielen gegnete Wirksamkeit zu üben. Einige Jahre brachte er in
dem schlesischen Dorfe Glaucha, mitwirkend bei der Errichtung eines Waisenhauses zu,
und lebte dann von 1740 an dem dem Pietismus ganz ergebenen Hofe zu 45
Saalfeld in nahem erbaulichen Umgange mit dem herzoglichen Paar, das ihn als Seel-
sorger und Gewissenrat ehrte; nach dem Tode des Herzogs wählte er 1746 Halle
zu seinem Aufenthaltsort, wo ihm der jüngere Frände eine freie Wohnung auf dem Waisen-
hause einräumte. Hier verbrachte er nun seine übrige Lebenszeit, besonders mit Ab-
fassung erbaulicher Schriften beschäftigt. Daneben hielt er Erbauungstunden für 50
Studierende, und stand mit einem zahlreichen Kreise besonders jüngerer Leute in er-
baulichem Umgange, machte auch öftere Reisen zu frommen adeligen Familien in der
Nähe und Ferne, die ihn zur Pflege ihres Seelenheils zu sich beriefen. Trotz seiner
Schwächlichkeit erreichte er ein hohes Alter, hatte aber in seinen späteren Jahren mehr
und mehr den Schmerz, mit der hereinbrechenden Aufklärungsperiode ein neues Geschlecht 55
aufkommen zu sehen, dem seine Schriften nicht mehr zur Erbauung, sondern nicht
selten zum Spott und zum Argernis dienten. Doch blieb sein Geist ruhig und heiter,
und sein Geist war auch bei der zunehmenden Entkräftung stets auf den gerichtet, dessen
Dienste und Verherrlichung er sein ganzes Leben gewidmet hatte. Im freudigen Auf-
sehen auf ihn entschlief er sanft, 84 Jahr alt, am 15. Juni 1774. 60

B. war kein Mann von glänzenden Gaben, aber mit dem ihm verliehenen Maße ist er ein gefegneter Mitarbeiter am Reiche Gottes geworden. Seiner ernstesten Frömmigkeit und seinen lauterer Gesinnungen und Absichten mußten auch seine Gegner Gerechtigkeit widerfahren lassen. — Seine Schriften sind der treue Ausdruck seiner Persönlichkeit, wie sie denn auch meistens durch die Erfahrungen und Zustände seines inneren Lebens veranlaßt und aus seinem eigenen Bedürfnis verfaßt wurden. Tragen sie auch das Gepräge der etwas eng begrenzten und methodisch zuge schnittenen Frömmigkeit der pietistischen Schule, so giebt ihnen doch die Entschiedenheit und Innigkeit des Glaubens, der tiefe Ernst und der Reichtum geistlicher Erfahrung, die in ihrem überall aus dem lebendigen Quell des göttlichen Wortes geschöpften Inhalte sich aussprechen, bleibenden Wert, und deshalb ist auch mit dem wiedererwachenden Glauben das Erbauungsbedürfnis gern zu denselben zurückgekehrt. Am meisten verbreitet und gefegnet ist unter ihnen das „guldene Schatzkästlein der Kinder Gottes“, welches er schon auf der Univerſität zu seiner eigenen Erbauung verfaßte und 1718 in Breslau druden ließ, und das dann in halleſchen Waiſenhaus vielfältig in mehrfach erweiterter Gestalt wieder aufgelegt worden ist (zulezt 1887 in 59. Aufl. Halle, Waiſenhaus). Unter seinen übrigen zahlreichen Schriften gehören zu den gelesentsten die ausführlichern Betrachtungen über das Schatzkästlein unter dem Titel: Tägliche Hausbuch der Kinder Gottes, zuerst 1748/49 2 Teile, 5. Aufl. 1839/42. Seine umfangreichste Schrift sind die Betrachtungen über das ganze NT, 1755—61, 7 Teile.

Als Liederdichter gehört B. zu den bedeutendsten der späteren pietistischen Periode, und viele seiner Lieder sind im Kirchengesange heimisch geworden. Auch von seinen Liedern gilt, daß sie der Ausdruck seines inneren Lebens, die Frucht seiner geistlichen Erfahrungen und Zustände sind. Während aber gerade darin ihre anziehende und erbauliche Kraft liegt, fehlt doch dabei oft die objektive, gemeindegemäße Haltung des Kirchenliedes, und viele derselben sind deshalb wegen ihres subjektiven Tones mehr für die Privatandacht als für den Gemeindegesang geeignet. Hoher Schwung und Reichtum der Gedanken zeichnet sie weniger aus, als die Wärme und Innigkeit der Empfindung, der Ernst und die Tiefe der gläubigen Sehnsucht, und die edle Einfachheit des Ausdrucks, dessen biblische Färbung jedoch bei der Vorliebe für alttestamentliche Bilder und Anspielungen zuweilen die rechte Volkstümlichkeit vermissen läßt. Die Lieder erschienen gesammelt unter dem Titel: Übung der Gottseligkeit in geistlichen Liedern zuerst Halle 1749, und in 3. Auflage, auf 411 vermehrt, 1775. Eine Auswahl von 150 geistlichen Liedern nebst Lebenslauf gab Johannes Claassen heraus (Stuttgart 1888).

Drpander † (Georg Müller).

Bogomilen s. d. A. Katharer.

Bolingbroke s. d. A. Deismus.

Bolivia, eine aus dem vormaligen Gesamtgebiet des spanischen Kolonialbesitzes in Südamerika hervorgegangene Republik, umfaßt 1334 200 qkm mit etwa 2 020 000 Bewohnern. Diese Zahl ist nur eine ungefähre, weil die Indianerbevolkerung noch größtenteils, besonders im Nordosten des Landes, wo noch eine Art Romabismus derselben herrscht, nicht einem verlässigen Zensus unterstellt werden konnte. Immerhin wird ein Anwachsen der Kopfzahl nicht zu bezweifeln sein, nachdem diese trotz der Abtretung der großen Küstenprovinz an Chile im J. 1884 offenbar nicht zurückging (sie wird nach den vorhandenen 8 Departements ausgegliedert). Es werden etwa 500 000 Mischlinge und ebensoviele Abkömmlinge der Spanier und spanisch gewordenen Europäer, sodann eine Million Indianer als Bestandteile der Gesamtheit angenommen. Nur sehr wenige andere Europäer finden sich außerdem in den Städten vor. Immerhin leben etwa 150 Seelen deutscher Abstammung als Ingenieure, besonders Kaufleute (welche namentlich den Handel mit dem Auslande, voran England, besorgen) u. a. in den verschiedenen Städten. Doch konnte dies um so weniger zu einer Gemeindeförmung oder dergleichen etwa von seiten der Evangelischen führen, weil die römisch-katholische Kirche ausschließlich zu öffentlicher Kultusausübung durch die Verfassung berechtigt ist. Sie wird von dem Erzbischof von Sucre (der Hauptstadt) und seinen drei Suffraganen zu Santa Cruz de la Sierra (am Ostabhange des Hochlandes, 1605 eingerichtet), zu la Paz (seit 1608) und zu Cochabamba (seit 1847) verwaltet, und vier Klerikalseminarien bestehen für Heranbildung der Priester. Die Anzahl der anderen Bildungsanstalten ist

ohne Zweifel zu groß für das vorhandene Bedürfnis und die verfügbare Leistungsfähigkeit (6 „Universitäten“, 16 Mittelschulen). Für die Indianer giebt es 70 Schulen, in welchen Pfarrrgeistliche lehren, dazu noch 160 Schulen, welche unter 34 Missionsstationen stehen. Diese wurden von verschiedenen Mönchsorden geschaffen, hauptsächlich von Jesuiten, welche schon im vorigen Jahrhundert bis zur damaligen Auflösung des Ordens die Mehrtheit der Eingeborenen für die christliche Religionsübung gewonnen hatten. Von der einheimischen Kirche kann bei deren Mittellosigkeit allerdings wenig für die besonders den nordöstlichen Indianerstämmen zu widmende Missionsthätigkeit gesehen. W. Gög.

Holland, Johann f. d. A. Acta martyrium 1. Bd S. 148, 11 ff. 10

Bolsce, Hieronymus, gest. 1584. — France protestante. 2. Aufl., Bd II Art. Bolsce; H. Fazy, Procès de Jérôme Bolsce . . . dans les Mémoires de l'Institut national genevois T. X 1865. Zu beachten auch: Les actes du procès dans Opera Calvini (Baum, Cunig und Reuß) T. VIII S. 141 ff.; Roget, Histoire du peuple de Genève, Bd III S. 157. 15

Jérôme-Hermes Bolsce, zu Paris geboren, ein ehemaliger Carmeliter-Mönch, wurde in Paris um der Kühnheit seiner Predigtweise willen beunruhigt und flüchtete nach Italien zu Renata von Ferrara. Im Jahre 1550 war er Arzt des Herrn von Falais, eines mit Calvin befreundeten Edelmanns, der in Veigy (Chablais), nahe bei Genf, wohnte. Bolsce liebte, sich mit dogmatischen Dingen zu beschäftigen. Auf wiederholte Aufforderungen hin erinnerte ihn die „Ehrwürdige Compagnie“, daß seine Einwendungen gegen die Lehre von der Prädestination durch die hl. Schrift verdammt wären. Er schien sich zu fügen; aber 7 oder 8 Monate später, am 16. Oktober 1551, veranlaßte Bolsce eine neue Diskussion. Es geschah in der sog. Kongregation, in welcher jeder das Recht hatte, das Wort zu ergreifen, nachdem einer der Pastoren eine biblische Stelle ausgelegt hatte. Calvin wendete während einer ganzen Stunde alle seine Kraft auf, um ihm durch Stellen aus der Bibel oder aus Augustin zu beweisen, daß die ewige Erwählung in der Kirche seit ihrem Anfange durch alle gelehrt worden sei, welche sie aufbaut hätten. Bolsce wurde alsbald verhaftet und in das Gefängnis geführt, weil er sich wider die Lehre aufgelegt hätte, welche in der Stadt gelte. Die Diener am Worte verlangten von dem Räte, daß er über eine Reihe von 17 Fragen verhört werde. Bolsce verteidigte sich, indem er sagte, daß die Lehre der Prädestination im Widerspruch mit den Lehren der Schrift stünde, sonst aber halte er in den Schriften Calvins alles übrige für heilig. Er klagte selbst Calvin an, „die Schrift schlecht zu verstehen“ und „gegen sie zu reden“. 35

Wenn der Magistrat Calvin unrecht gab, so hörte dieser auf, der zuverlässige und anerkannte Ausleger des Wortes Gottes zu sein, d. h. er verlor die Autorität, welche die Grundlage des politisch-religiösen Regiments der Stadt war.

Der Rat war in Verlegenheit; er ging deshalb auf den Vorschlag der Geistlichen ein, daß die Fragen, Antworten und Rückantworten der zwei Parteien schriftlich aufgeführt ins Lateinische übertragen und an die Schweizer Kirchen gesandt werden sollten, um deren Ansicht zu erhalten.

Die Antworten liefen im Anfange des Dezember ein; sie verurteilten nur schwach die Auflehnung Bolsces. Doch zeigten die Baseler sich strenger als die Berner und Züricher; sie erklärten rund heraus, daß Bolsce in sophistischer Weise seine Sache ausführe und in mehreren Punkten von Ketzerei angesteckt sei. Die Pastoren Neuenburgs erklärten ebenfalls, obgleich nicht offiziell um Rat gefragt, Bolsce für ein Werkzeug des Satans.

Am 21. Dezember gab Bolsce die Erklärung ab, daß er sich an die Entscheidung der Kirchen halten werde. Am Tage darnach verurteilte ihn der Rat zu immerwährender Verbannung, da er Ärgernis erregende Worte veröffentlicht, die Diener am Worte geschmäht und sie angeklagt habe, eine falsche Lehre zu predigen.

Der Prozeß fand einen bedeutenden Wiederhall in der Fremde. Bolsce mußte sich nach Thonon (Chablais) zurückziehen, das damals von Bern abhängig war. Er erneuerte die dogmatischen Verhandlungen, indem er Calvin den Vorwurf entgegenhielt, er mache Gott zum Urheber der Sünde. Um die Wirkung dieser Anklagen abzuschneiden, stellte Calvin an den Rat von Bern die Forderung, Bolsce aus seinem Gebiete auszuweisen. Nun lehrte Bolsce nach Paris zurück. Auf der Nationalsynode

in Orleans (1562) widerrief er seine Irrtümer, dann strebte er eine Stelle als Diener am Worte in der Schweiz an; aber schon auf der Nationalsynode von Lyon (1563) wurde er auf die Liste der abgesetzten Pastoren gesetzt und als „Insamer Lügner und Apostat“ bezeichnet. Er war nun in Lausanne als Arzt thätig, wurde aber auf Anregung Bezas von dort ausgewiesen. Nach einem Aufenthalte in Wimpelgard lehrte er nach Frankreich zurück, schwur den Protestantismus ab und ließ sich als Arzt zuerst in Belleville sur Saône, dann in Autun nieder. Hier verband er sich mit den Carmelitermönchen des Ortes und begann die Abfassung seiner Abhandlungen gegen die Reformatoren. Man sah ihn in Lyon im J. 1577. Er ist wahrscheinlich im J. 1584 da selbst gestorben.

Schriften: 1. *Le Miroir, envoyé de Vérité au Roi Charles neuvième* . . (1562, 31 Bl 12ⁿ), an den König gerichtet, um eine Reformation der Kirche zu veranlassen. 2. *Histoire de la vie, moeurs, actes, doctrine, constance et mort de Jean Calvin, jadis ministre de Genève, gewidmet dem ehrwürdigsten Erzbischof, Herrn der Straße in Lyon und Primas von Frankreich, Lyon, J. Patrasjon 1577, 8^o, 26. Kap. u. 143 S.* Dieses Werk, wiederholt herausgegeben, selbst noch in unsern Tagen, ist ein Gewebe von Verleumdungen, auf welche kein ernstler Geschichtschreiber sich zu berufen gewagt hat. Durch dieses Buch hat sich Volsce am berüchtigsten gemacht. 3. *Histoire de la vie, moeurs, doctrine et deportemens de Th. de Beze, dit le Spectable, grand ministre de Genève, Paris, Guil. Chaudière 1582, pet. in 8^o* (in gemäßigter Weise verfaßt). Das ganze Leben Volsces zeigt ihn als einen unruhigen, eiteln Geist, wenig scrupulös seine Nachsicht durchzusetzen und mächtige Gönner zu erlangen. Eugène Choisy.

Bona, Johannes, gest. 1674. — Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae*, 2. Bd 2. Aufl., Jnnbr. 1892, S. 301 f.

Der als liturgischer Schriftsteller bekannte Kardinal Bona ist am 19. Okt. 1609 zu Mondovi in Piemont geboren, trat 1625 in den Cisterzienserorden ein, wurde 1669 Kardinal und starb am 28. Oktober 1674. Seine Hauptwerke sind: *Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia*, Rom 1653; *Rerum liturgicarum libri II*, Rom 1671. Die erste Gesamtausgabe seiner Werke erschien zu Antwerpen 1677; Hurter zählt 10 weitere Gesamtausgaben auf. Hand.

Bonaventura, Johannes Fidanza, gest. 1274. — Nach einer ersten Ausgabe B. Opp. 4 voll. Argentor. 1495 fol. wurden seine Werke unter Aufsicht römischer Karbinäle und auf Befehl Sixtus V. vollständig gesammelt: *Opp. omnia* Rom. 1588—1596, 8 voll. f. Spätere Ausgaben sind: Mogunt. 1609. — Lugd. edd. Ph. Borde, Laur. Arnaud, 1668 fol. (editio Gallica post Vaticanam et Germanicam). — Venet. 1751. 13 voll. 4^o. Paris 1863 f., 15 Bde (ed. M. C. Beldier). Begonnen wurde 1882 eine neue Ausgabe in Lieferungen *Ad Claras Aquas* (d. h. in Clairac). Ein Supplementum in drei Foliobänden gab Bonelli zu Trient heraus. — Spezialausgaben: B. *Tractatus et libri quam plurimi per M. Flach*. Argent. 1489. — *Perlustratio in IV. libr. Sententt. Norimb.* 1495. — *Comment. in libros Sententt.* Lugd. 1515. 2 voll. (von Semler beschrieben). — *Opusculorum Tom. I.* II. Lugd. 1619. — *Sermones de tempore et de sanctis* Zwoil. 1479. 1481. — *Breviloquium Norimb.* 1472. — per A. Sorg Augustensem 1476. Rom. 1596. — Lugd. studio L. Cavalli 1642, 1668. — *Bonav. opuse. selecta*, 2 Faszisfel, Brixiae 1854. — *Breviloqu. et itinerar. mentis ad Deum*, ed. Hefele, 3. Ausg. Tübingen 1862. — *Breviloqu. ed. Ant. da Vicenza*, 2. Aufl. Freib. 1881. Eine Sammelschrift aus B.s Werken ist die *Summa theologica*, quam collegit P. Trigosus, Lugd. 1616. — Die ältere Litteratur über B. s. in Hambergers *Zuvers.* Nachr. Bd IV, S. 432. Dazu besonders: Oudini *Dissert. de B. in Comm. de scr. eccles.* III, p. 373; Wadding, *Annales Minorum* III, p. 310, IV, p. 12; *Hist. lit. de la France* XIX, 267 f. und die *AS Antv.* Jul. III, 811 f. *Neuere Litteratur*: Bened. Bonelli: *Prodromus ad omn. opp. S. Bonaventurae*, Bassani 1767; W. A. Hollenberg, *Studien zu Bonav.*, Berlin 1862; Berthäumer, *Gesch. des h. Bonav.*, ins Deutsche überf. Regensburg 1863; Vicenza, der h. Bonav., aus dem Italien. übersetzt von Zeiler, Paderborn 1874; Borgognoni, *Le dottrine filosofiche di B.*, Rom. 1874. Vgl. auch Pamfilo da Magliano, *Storia compendiosa di S. Francesco e dei Francescani*, Rom. 1874, I, c. 21. Einzelnes: W. A. Hollenberg, *Bon. als Dogmatiker*, in *ThStZ* 1868, I.; Jos. Krause, *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismis nota defensa*, Monaster. 1868. — Jean Richard, *étude sur le mysticisme speculatif de St. Bon.*, Heibelberg 1869; Fidelis a Fanna, *Scraphici Doctoris doctrina de Romani Pont. primatu et infallibilitate*, Taurini 1870; Jos. Krause, *Lehre des h. Bonav. über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen*, Paderborn 1888; M. Limbourg, *Die Prädestinationalehre des h. Bonav.*, in *ZfTh.* 1892, IV.

Bonaventura ist der kirchliche Name des hochgefeierten Scholastikers und Mystikers, des Franziskaners Johannes Fidanza. Derselbe stammte von armen, aber frommen Eltern (Hist. lit. de la France XIX, 267) und ward 1221 zu Bagnorea (im ehemaligen Kirchenstaate) geboren. Als Kind soll er einst heftig erkrankt von seiner Mutter der Fürbitte des Franz von Assisi empfohlen, für den Fall der Genesung durch Ge-
 lübde dem Orden desselben geweiht, und nach wirklich eingetretener Genesung mit dem
 Zuruf „Welch Glück“ (O buona ventura) begrüßt worden sein. Bei dieser Gelegen-
 heit soll er auch seinen neuen Namen („Glückskind“) empfangen haben. Wahrscheinlicher
 ist jedoch, daß Bonaventura, woraus die Griechen *Εὐτυχος* machten, sein Ordens- oder
 Klostername war (so Hase). Eingetreten in den Minoritenorden ist er vermutlich im
 Jahr 1238 (so Bonelli, Neander und Magliano), nicht erst, wie Wadding behauptet,
 1244 oder 1243. Sehr bald entwickelte der begabte Jüngling neben einem vordringenden
 Wissenstrieb auch religiöse und asketische Neigungen, in denen er durch die Schriften
 des h. Bernhard und anderer Mystiker bestärkt wurde; und als Mitglied des Ordens,
 in den er sich hatte aufnehmen lassen, bot er alles auf, um durch Beweise der Demut
 (humilitas) dem Stifter desselben ähnlich zu werden; er wurde Pfleger der Aramen
 und Tröster der Gebeugten und stellte an sich selbst die Forderung, sich in Liebe zu
 jedermanns Nächst zu machen. Seine gelehrte Laufbahn sollte dadurch nicht gehemmt
 werden. Zur Vollendung seiner Studien 1242 oder 1243 nach Paris gelangt, genoss
 er hier noch etwa drei Jahre den Unterricht des Alexander Halesius († 1245), vielleicht
 auch den des (in demselben Jahre verstorbenen) Johannes de la Rochelle (de Rupella),
 erhielt, vierundzwanzig Jahre alt, die Baccalaureuswürde, sowie die Erlaubnis, im
 Kloster Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden zu halten, und setzte dieselben
 von 1248—1255, in welchem Jahre die Universität ihre Vorlesungen suspendierte, an
 dieser unter Hinzunahme von Vorträgen über die h. Schrift als Licentiat fort, die
 Doktorwürde erlangte er jedoch infolge der Streitigkeiten der Universität mit den Bettel-
 orden erst im Jahre 1257. Aber der Ruf seiner Sittenstrenge übertraf noch den der
 Gelehrsamkeit, daher ber dem Halesius über ihn in den Mund gelegte Ausspruch: In
 fratre B. Adamus non peccasse videtur.

Als General seines Ordens, wozu er 1257 ernannt wurde, hielt er sich im Wider-
 streite der Laxen und der Strengen zur Partei der Gemäßigten. Gleich am Morgen
 nach seinem Amtsantritt schrieb er der Partei der Laxen ein Reformprogramm vor (s.
 B. Sabatier, Leben des h. Franz von Assisi, übersetzt von M. L., Berlin 1895,
 S. XLV f.). Noch unerbittlicher war er aber gegenüber der Gegenpartei, welche
 sich an die Ideen des Abtes Joachim von Fiore hielt. Die Anhänger dieses
 Schwärmers forderte er vor ein geistliches Gericht nach Civita della Pieve, wo ihrer
 eine Verurteilung zu lebenslänglicher Kerkerhaft hartete. In Narbonne, wo 1260 zum
 erstenmal unter seinem Vorhitz das General-Kapitel zusammentrat, erhielt B. den Auf-
 trag, eine neue Lebensbeschreibung des h. Franz zu verfassen (s. dessen „Legenda
 sancti Franc.“, Lugd. ed. opp. t. 7, p. 274 f.). Indem er sich dieser Aufgabe ent-
 lebte, lieferte er „eine Art offizieller oder kanonischer Biographie“ (Sabat. a. a. O.
 S. XLVII), die von dem Generalkapitel in Pisa (1263) bestätigt, von dem in Paris
 (1266) sogar für die allein authentische in dem Sinne erklärt wurde, daß alle früher
 entstandenen Legenden über Franciscus gewaltsam unterdrückt werden sollten. Sie ver-
 rät einen großen Sammelfleiß, auch ein gewisses Maß von Kritik, aber ihr großer
 Mangel ist die Unbestimmtheit, in welcher der Charakter des Heiligen verschwimmt, der
 zwar als großer Wunderthäter erscheint, dessen Originalität jedoch nicht zum Ausdruck
 kommt. Die genannten und die übrigen Ordenskonvente (in Assisi 1269, in Pisa 1272)
 gaben dem B. zu mancherlei Reformen Veranlassung, seine eigenen mündlichen Grund-
 sätze erhellen aus der Schrift: Determinationes quaestionum circa regulam Fran-
 cisci. Der Kampf der Akademiker gegen die Bettelmönche war seit 1254 im vollen
 Gange, er endigte 1260 zu Gunsten der letzteren mit der Verbannung des Wilhelm
 von St. Amour. Gegen diesen richtete unter anderen Verteidigern auch B. in der
 Schrift De paupertate Christi eine ausführliche Apologie, in welcher das freiwillige
 Betteln als Darstellungsmittel seliger Vollkommenheit mit zahlreichen, zum Teil aller-
 dings sehr gesuchten und sophistischen Gründen gerechtfertigt wird. Ruhm und Ansehen
 des Mannes mußten unter solchen Erfolgen noch höher steigen. Clemens IV. bot ihm
 1265 das Erzbistum von York an, welches er jedoch ablehnte; nach dem Tode dieses
 Papstes sollen die Kardinäle, uneinig über die Wahl des Nachfolgers, sich vorzüglich
 auf Anraten B.s für Gregor X. entschieden haben (1271). Dieser letztere war es denn

auch, welcher ihn 1273 zum Kardinal und Bischof von Albano erhob und gleichzeitig nach Lyon auf das den Unionsverhandlungen mit den Griechen gewidmete Konzil berief. Die Rede, welche er als Kardinal im Mai 1274 vor der Synode hielt, wirkte ergreifend auf die glänzende Versammlung; aber es war seine letzte That und bald sollte er den Mühen seines Lebens erliegen; geliebt und geehrt wie wenige seines Zeitalters, starb er schon in der Nacht vom 14. zum 15. Juli desselben Jahres und wurde im Beisein des Papstes Innocenz V. und des gesamten Konzils mit höchsten Ehren bestattet. Seinem Orden galt er schon damals als Heiliger und sein Grab als wunderthätig; aber die kirchliche Heiligspredung erfolgte erst 1482 unter Sixtus IV., Sixtus V. nahm ihn 1587 in die Zahl der großen Kirchenlehrer auf, und die Nachwelt stellte ihn als Dr. Seraphicus dem Dr. Angelicus (Thom. Aqu.) zur Seite.

Als Scholastiker steht B. gegen die Fruchtbarkeit und philosophische Denkkraft des Thomas von Aquino wesentlich zurück, und als Mystiker besitzt er nicht die Selbstständigkeit der Viktoriner; was ihn auszeichnet ist das Umfassende seines Geistes, in welchem die ganze religiöse Gedanken- und Gemüthswelt seines Zeitalters Aufnahme und Gestalt gefunden, die gefühlvolle und doch stets vom Verstand ermäßigte Wärme und phantasiereiche Innigkeit seiner Schriften, das Gleichgewicht, in welchem er den scholastischen, mystischen und astetischen Bestandtheil seiner Denkart zu einander zu erhalten wußte, und die Liebe zur heiligen Schrift.

Sein scholastisches Prinzip nötigt ihn zuerst, das gesamte System des Wissens auf die Theologie zurückzuführen (De reductione artium ad theologiam). Nach diesem Gesichtspunkt soll sich die Menge der Wissens- und Erfahrungsfächer gliedern; ein äußeres Licht erzeugt die sieben mechanischen Künste, ein anderes sinnliches (das lumen inferius) ist auf die Formen der Natur, ein inneres auf die intelligibeln Wahrheiten gerichtet, die wieder rationaler, natürlicher und moralischer Art sein können, so daß aus diesen Unterschiedsverhältnissen ein System der Wissenschaften von der Grammatik bis zur Metaphysik, Otonomik und Politik hervorgeht. Nun folgt erst das vierte obere Licht der heiligen Schrift, die Quelle der beseligenden Wahrheit. Da aber die Eröffnungen der Schrift drei Hauptgegenstände betreffen, die Erzeugung und Menschwerdung des Logos, die Lebensordnung und das Bündnis Gottes mit der Seele und da diese Stücke wieder Beziehungen zulassen auf die Hervorbringung des Wortes überhaupt, auf Wissen, Wollen und Wirken, auf die Unterschiede des Schönen, Nützlichen und Dauerhaften, auf Vernunft, Begehren und Affect: so ergibt sich, wie die heilige Schrift überall Anknüpfungspunkte darbietet für die ganze Reihe der mechanischen, sinnlichen, philosophischen und moralischen Erkenntnisse, die endlich in dem Ziel der Theologie ihre Vollendung finden. Die Theologie selbst wird zwar durch ihren Gegenstand speculativ, aber der Zweck der menschlichen Besserung macht sie überwiegend praktisch, oder wie B. sagt, sie ist *affectiva, quae illuminat intellectum et movet affectum* (Summa theologiae Bonaventurae coll. P. Trigosus p. 2). Auch ist sie zwar durchaus auf Offenbarung gegründet, aber dergestalt, daß ihre übernatürlichen Mittheilungen den Zutritt des natürlichen Denkens und der Philosophie gestatten, und von dieser macht auch B. in den Beweisen des Daseins und der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit reichlichen und zuweilen glücklichen Gebrauch. Das scholastische Lehrsystem hat er in verschiedenen Formen bearbeitet, im Centiloquium populär und mit einer Tugendlehre verbunden, mehr wissenschaftlich demonstrativ in dem für jene Zeit trefflichen, mit inhaltsvoller Bündigkeit abgefaßten Brevisloquium, nach Baumg. Crusius vielleicht der besten Dogmatik des Mittelalters, welche von dem Prinzip der heiligen Schrift als des Mittels zur vollkommensten Gottes- und Weltkenntnis ausgehend sieben Hauptmaterien (De Trinitate Dei, de creatura mundi, de corruptela peccati, de incarnatione Verbi, de gratia Sp. s., de medicina sacramentali et de statu finalis iudicii) des christlichen Glaubens umfaßt und nach üblichen Kategorien, z. B. esse, fieri und operari, abhandelt.

Im ganzen schließt sich B. in der Dogmatik an seinen Lehrer Alexander Halesius an, während Duns Scotus der franziskanischen Theologie eine andere Richtung gab. Von letzterem unterscheidet sich B. durch die Neigung, nicht ohne Noth sich auf die nackte Autorität der Kirche oder auf die Willkür des allmächtigen Gottes zurückzuziehen und das Magische im Supernaturalen einigermaßen einzuschränken. Daher der Versuch, die Nichtigkeit der Welt, die für Thomas und für Duns ein bloßer Glaubenssatz war, mit rationalen Gründen zu stützen; ferner die Leugnung der Immaculata conceptio der Maria, deren Heiligung (im Mutterleibe) er erst nach der Empfängnis erfolgt sein

läßt. Was die Anthropologie betrifft, so beweist B. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht, wie Thomas, aus der Immaterialität und Einfachheit derselben (erstere nahm er nicht an, betrachtete vielmehr die Seele als ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen), vielmehr durch Hinweisung auf die Thatfache, daß die menschliche Seele nur in dem ewigen Besitze des höchsten Gutes ihre Seligkeit finde (s. Schwane, DG. der mittl. Zeit, 1882, S. 348). Die *Justitia originalis* betrachtet er als ein Attribut des natürlichen, anerschaffenen Zustandes Adams. Nach der Schöpfung läßt er aber in doppelter Weise die übernatürliche Gnadenwirksamkeit hinzugetreten sein, nämlich einmal die *gratia gratum faciens*, deren Adam bedurfte, um zur Leistung (de condigno) verdienstlicher Werke befähigt zu werden, für die er übrigens selbst durch ein Verdienst *de congruo* (per bonum usum naturae) sich erst hatte disponieren müssen; sodann die *gratia gratis data*, die ihm eine übernatürliche Kontemplationsgabe verliehen haben soll (s. Schwane a. a. D. S. 384). Der Mangel der *just. original.*, welcher von Adam auf die Nachkommen überging, macht nun nach der formellen Seite hin das Wesen der Erbsünde aus (während die materielle Seite derselben die Kontupiscenz ist), innoivert aber für sich allein noch keine Schuld; Schuld entsteht vielmehr erst dadurch, daß die von Gott geschaffenen individuellen Seelen bei ihrer Vereinigung mit dem Fleisch, wenn auch nicht mit freiem Willen, doch infolge der Kontupiscenz sich in die Aneignung des Fleisches begeben, anstatt dasselbe zu beherrschen (s. Schwane a. a. D. S. 403). — Die Herrschaft der Sünde nun und des Teufels über den Umstand und Nothstand, dessen Beseitigung Gott bei der Inkarnation des Sohnes im Auge hatte; ohne den Sündenfall, lediglih zur Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts, würde Christus nicht Mensch geworden sein und als Erlöser die Schmerzen auf sich genommen haben, die er weit tiefer empfand, als irgend ein anderer (In Sentent. III, dist. 16, a. 1 qu. 2). Schlechthin notwendig war nun freilich die Herbeiführung der Erlösung und Veröhnung auf dem Wege der stellvertretenden Genuehtuung des Gottmenschen für Gott nicht, wohl aber höchst angemessen. Was sodann die Aneignung des Heils durch die Sacramente anlangt, so nimmt B. nicht an, daß diese eine unmittelbare und physische Wirksamkeit besitzen oder die Gnade substantialiter enthalten. Nicht einmal causaliter, sondern nur instrumentaliter läßt er die Gnade durch die Sacramente in Wirksamkeit gesetzt werden. Er nimmt nämlich an, daß durch das kirchliche Handeln, durch den Vollzug des äußeren Aktes Gott bewogen wird, seine Gnade im gegebenen Momente wirken zu lassen, so daß also die Gnade von dem obersten Arzte per sacramenta nur geschöpft werden soll (s. Harnad, DG. III, 1890, S. 468). Im Abendmahl erklärt B. das „hoc“ als das Brot, (nicht, wie Thomas, als die Accidenzen des Brotes), die forma des Sacramentes ist nach ihm die an Gott gerichtete Auforderung seitens des Priesters (ohne eigne Mitwirkung), die Verwandlung zu vollziehen, welche übrigens sowohl hinsichtlich der materia als hinsichtlich der forma des Brotes zustande komme. Werden aber die Accidenzen zerstört, so wird nach B. die Substanz des Brotes wiederhergestellt und Tiere, die etwa konsekriertes Brot fressen, genießen nicht den Leib des Herrn. Bei der ersten Abendmahlsfeier soll Christus zwar seinen sterblichen (also nicht den verklärten) Leib genossen haben, dieser soll jedoch als eucharistischer bereits impassibiler gegenwärtig gewesen sein (s. Harnad a. a. D. S. 491 f.). Was die Taufe betrifft, so hebt B. hervor, daß dieselbe nicht nur die Sündenvergebung bewirke, sondern auch die Eingiehung der übernatürlichen Tugenden. Die ohne dieselbe gestorbenen Kinder läßt er zwar der himmlischen Seligkeit und der Anschauung Gottes, aber nicht jeder Art von natürlicher Seligkeit verlustig gehen. Die Firmelung, das Beichtgebot und die letzte Ölung läßt er nur mittelbar von Christus selbst herrühren. Für das Bußsakrament, lehrt er, genügte unvollkommene Reue (*attritio*), die jedoch durch Beichte und Absolution zur vollkommenen (*contritio*) werde. Wo letztere schon vorhanden sei, erfolge übrigens die Absolution unmittelbar von Gott, nicht erst beim Bußsakrament, welches in diesem Falle nur deklariere. Der Ablass aber sei eine Ergänzung des Bußsakraments, wodurch die noch übrig gebliebenen zeitlichen Sündenstrafen abgeführt werden. Das Fegfeuer ist ihm einerseits nicht nur ein sinnliches; andererseits macht er einen Versuch, auch für die reinen Geister und abgechiedenen Seelen die Möglichkeit einer Bestrafung durch das materielle höllische Feuer darzutun.

Aufmerksamkeit verdient das im Breviloquium entworfene Weltbild mit seinen irdischen und überirdischen Abstufungen, seinen trinitarischen Linien, welche sich im Menschen bis zur Ebenbildlichkeit Gottes verdeutlichen. Ungeachtet seiner vorherrschend

religiös-dogmatischen Interessen wird B. in seinem mit Recht berühmten Kommentar in IV libros sentent. auch auf die spekulativen Probleme hingeleitet. Hier ist B. Realist und im Besitz der platonischen und areopagitischen Tradition, während er im übrigen doch auch von dem Einflusse des Aristoteles — namentlich in dialektischen Fragen — stark berührt ist. Das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten soll ideell bestimmt werden. Die Idee der Kreatur ist ihrer Einheit nach in Gott gesetzt und sachlich nicht verschieden von dessen Wesen. Gott trägt, weil er allein Grund und Vorbild der Erkenntnis des Allgemeinen ist, die Universalien, welche den Übergang zu den Einzel-
 5 sachen bilden, in sich. Damit aber hieraus kein Pantheismus gefolgert werde, läßt B. die Idee dadurch vervielfacht werden, daß Gott sein eigenes Wesen als ein auf die verschiedenste Weise in der Endlichkeit nachahmbares und darstellbares anschaut, also die Vielheit der idealen Vorbilder von seiner eigenen Einfachheit und Einheit ablöst. Bei Erklärung der Individuen fragte sich, ob deren numerische Verschiedenheit der Materie oder der Form als den beiden möglichen Erklärungsgründen zugehöre. B. ent-
 15 scheidet sich für die vermittelnde Annahme; die Individuation soll aus der Verbindung beider entstehen, so daß die Form von der Materie angeeignet wird, wie erst das Zusammentreten des Wachses mit dem Gepräge ein Siegel bildet. Aber alle theologische Spekulation reicht nicht hin, den Menschen mit Gott zu vereinigen, sie bedarf vielmehr der Ergänzung durch andere Bindemittel, wie der That, so des Gefühls und Gewissens,
 20 der Begehrung, der Betrachtung und des Affekts. Diese Voraussetzung bildet den Uebergang zu derjenigen mystischen Kontemplation, welcher B. seine geistige Begabung mit besonderer Vorliebe gewidmet hat. Am deutlichsten wird in dem bekannten, oft herausgegebenen und schon von Gerjon hochgepriesenen Itinerarius mentis in Deum der Prozeß der Seelenerhebung und zwar nach der von Richard von St. Victor gegebenen
 25 psychologischen Anleitung vorgezeichnet. Drei Stufen dienen zur Erreichung des höchsten Gutes und Genusses der Seligkeit, welchen daher auch der Cyclus einer dreifachen, nämlich der symbolischen, eigentlichen und mystischen Theologie entspricht. Ausgegangen werden muß von der Anschauung der sichtbaren Welt als eines göttlichen Spiegelbildes, dann folgt die Einkehr in das eigene Innere und zuletzt der Aufschwung zu dem Absoluten selber. So führt der Weg von der äußeren Sinnenwelt (sensualitas) in die subjektive Werkstätte des Geisteslebens (spiritus), und endlich zu der höchsten Vernunft (mens), die den Menschen über die Schranken seiner selbst erhebt. Und indem jede dieser Stufen wieder in sich geteilt wird, entsteht eine Stala von sechs nach Seelenfunktionen benannten Graden oder Stationen der Kontemplation: sensus,
 35 imaginatio, — ratio (Verstand), intellectus, — intelligentia, synderesis (Gewissen). Die Ausföhrung dieses Programms ist sinnreich. Die ersten beiden, durch Sinn und Einbildungskraft vermittelten Grade lassen den ganzen Reichtum weltlicher Eindrücke in die Seele eingehen und mit ihnen das Bild der Schönheit, Ordnung und Heilsamkeit, welches den Schöpfer in der Natur offenbart. Die folgenden,
 40 Verstand und Vernunft geknüpft werden, erschließen in dem Mikrokosmos des Menschen ein wunderbares Zusammensein geistiger Vermögen, ein trinitarisches Verhältnis von Gedächtnis, Verstand und Wille.

Im natürlichen Menschen repräsentiert noch besonders die Dreiteiligkeit der Philosophie (die in ph. naturalis, rationalis und moralis zerfällt) eine Art von Dreieinigkeit; im wiedergeborenen erhöht sich die Wahrheit des trinitarischen Abbildes, wenn die heilige Schrift im Geiste die drei theologischen Tugenden erzeugt. Der letzte Aufschwung aber erhebt durch die höchste Intelligenz zum Hinblick auf das reine, einfache und absolut thätige Sein der Gottheit, und durch das Gewissen oder die Synderesis zu der Betrachtung der unendlichen, sich ewig mittelenden und in der Einheit der drei
 50 Personen wirksamen Güte. Das sind die sechs Stufen des wahren Iyrons Salomos, noch fehlt aber, — und dies ist selbstständige Zuthat B.s — der excessus mentalis et mysticus, der Sabbatgipfel der sechsfachen Reifearbeit. Dieser gleicht einer stillen, über jedes einzelne Wissen und Erklären hinausliegenden geheimnisvollen Einkehr in Gott. Hiermit ist die Gattung dieser mystischen Kontemplation im allgemeinen bezeichnet. Dieselbe Seelenübung und Seelenerhebung eröffnete jedoch ein weites Feld. Im Soliloquium, das sich an Hugos von St. Victor Schrift De arrha animae anschließt, soll die Seele von dem Bewußtsein der Schuld und Gnade stufenweise zu dem Genusse der himmlischen Freude emporsteigen. Das ganze Thema von der Seelenwallfahrt gestattet mancherlei Variationen; um so leichter konnten ähnliche Beschreibungen des kontemplativen Heilsweges, die nicht von B.s Hand herrührten, ihm dennoch

beigelegt werden. Die Abhandlungen: Stimulus amoris, Diaeta salutis, De septem verbis Domini und ähnliche moralisch-asketische wie De quatuor virtutibus cardinalibus, De regimine animae, De pugna spirituali und andere sind ihm entweder abzuspreden oder doch zweifelhaften Ursprungs. Auch die oftgenannten Meditationes vitae Christi werden für unecht erklärt. Echt scheinen die meisten Predigten sowie von den sehr zahlreichen biblischen und exegetischen Arbeiten zu beiden Testamenten mindestens die Kommentare zum Koheleth, zum B. der Weisheit und zu den Evangelien Luc und Jo, aber sie gehen über den hermeneutischen Standpunkt der Zeitgenossen nirgends hinaus. Auch einige schöne Gedichte, Psalterien, Lobreden auf die hl. Jungfrau und vieles Liturgische haben Aufnahme gefunden, und die zahlreich vorhandenen Handschriften bieten noch eine Nachlese. Zu den kritischen Untersuchungen über Echtheit und Unechtheit, welche in diesem Falle besonders nötig waren, ist eigentlich erst in der in der Venetianischen Ausgabe enthaltenen Diatriba historico-chronologico-critica der Grund gelegt. Bonelli setzte dieselben zwar fort (im Prodomus, s. oben), jedoch vorzugsweise, um der, wie er meinte, zu weitgehenden Sceptis jener Diatriba 15 entgegenzutreten. Vgl. auch Fidelis a Fanna: Ratio novae collectionis operum omn. sive editorum sive anedotorum ser. Doct. Bonaventurae, Taurini 1874. (Gaf. †) F. Rieth.

Bonifatius I., Papst, 418—422. — Jaffé 1. Bd. S. 52; Vita Bonif. I. im lib. pontif. ed. Duchesne, 1. Bd. Paris 1886, S. 227; Baron. ad. ann. 418 Nr. LXXIX u. ad ann. 419 20 Nr. I—XXXVIII. Vgl. die im 1. Bd. S. 237, 14 angeführten Werke von Bower 2. Bd. S. 46; Gesele 2. Bd. 2. Aufl. 1875 S. 122 ff. u. S. 133 ff.; Gregorovius, 1. Bd. 3. Aufl. 1875 S. 170 ff.; v. Reumont, 2. Bd. 1867 S. 28; ferner Langen, Geschichte der röm. Kirche, Bonn 1881, S. 763 ff.; Lorenz, Papstwahl u. Kaisertum, Berlin 1874, S. 13 ff., gegen ihn Böppfel in HJ 1877 S. 125; Le Quien, Oriens christianus, Paris 1740, tom. III p. 9 ss.; W. G. L. 25 Biegler, Versuch einer prag. Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrhunderten der christl. Kirche, Leipzig 1748, S. 312 ff.; Rothensee, Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd. I, S. 273 ff.; A. Böhler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864, Tl. I, S. 69 u. 119; Hergenröther, Pörius, Patr. v. Const. Bd. I, Regensburg 1867, S. 46; Jungmann, Dissertationes selectae, 2. Bd, Regensb. 1881, 30 S. 217.

Nach dem Tode des römischen Bischofs Zosimus wurde am 27. Dez. 418 der Archidiacon Eulalius von einem Teil des Klerus und Volkes im Lateran zum Bischof gewählt. Er fand die Anerkennung des Stadtpräsidenten Symmachus und wurde am 29. Dezember ebenfalls im Lateran konsekriert. Seine Wahl war jedoch nicht unumwid- 35 sprochen. Denn am 28. Dez. hielt der opponierende Teil des Klerus in S. Theodora eine neue Wahlversammlung. Hier wurde der Presbyter Bonifatius, der Sohn des römischen Priesters Jocundus, gewählt. Sein Anhang konsekrierte ihn am Tage darauf in S. Marcellus. Dem Berichte des Symmachus entsprechend bestätigte der Kaiser Honorius Eulalius als rechtmäßigen Bischof. Bonifatius mußte Rom verlassen. Allein hier- 40 gegen remonstrierte sein Anhang; er legte dem Kaiser den Sachverhalt nochmals vor und bat um die Bestätigung des B. als des Gewählten der Majorität. Nun berief Honorius zur Entscheidung des Streits für den 8. Febr. 419 ein Konzil nach Ravenna; daselbe ging jedoch, da die Bischöfe sich nicht verständigen konnten, unverrichteter Sache auseinander. Bis zum Zusammentritt einer weiteren Synode am 1. Mai 45 verfügte darauf der Kaiser, sollten Bonifatius und Eulalius Rom nicht betreten. Während ersterer dieser Anordnung nachkam, betrat letzterer am 18. März 419 die Stadt. Der Kaiser ließ ihn auffordern, Rom wieder zu verlassen. Da er sich auch jetzt nicht fügte, wurde er gewaltsam entfernt. Und nun erkannte Honorius Bonifaz als rechtmäßigen Papst an. Derselbe hielt am 10. April 419 seinen Einzug in Rom. 50 Diese Vorgänge führten zu einer Regelung des Verfahrens bei zwiespältigen Wahlen: Honorius verordnete auf Antrag des Papstes, daß künftighin in solchen Fällen keiner der Gewählten den Stuhl Petri besteigen dürfe, sondern der römische Klerus eine Neuwahl vorzunehmen habe (Phillips, Kirchenrecht, 5. Bd S. 746; Hinschius, Das Kirchenrecht d. Rath. und Prot., 1. Bd S. 218 A. 3). Wo Bonifatius I. in die Streitig- 55 keiten der Bischöfe eingriff, zeigte er eine aner kennenswerte Gerechtigkeit und Mäßigkeit. Der Klerus von Valence bejähete den dortigen Bischof Maximus grober Vergehen; Bonifatius verwies die Angelegenheit an eine gallische Synode, behielt sich indes die Bestätigung des Synodalurteils vor (Jaffé 349). Da er ferner das Privileg, welches Papst Zosimus in dem Streite um die Metropolitanwürde in Südgallien (s. 2. Bd 60

5. §. 57, 28) dem Bischof Patroclus von Arles 417 erteilt hatte: die Bischöfe in der provincia Viennensis, Narbonnensis prima und secunda zu weihen (Jaffé 328), als im Widerspruch mit früheren kanonischen Bestimmungen erlassen ansah, so scheute er sich nicht, dasselbe dadurch teilweise aufzuheben, daß er das Ordinationsrecht des Bischofs

8. Hilarius von Narbonne in der provincia Narbonnensis prima 422 anerkannte (Jaffé 362). In sehr langwierige Verhandlungen wurde er mit dem Patriarchen von Konstantinopel verwickelt. Als nämlich einige illirische Bischöfe mit einer Klage gegen den zum Metropolit von Korinth gewählten Bischof Perigenes von Patras bei dem päpstlichen Bicar für Illirien, dem Bischof Rufus von Thessalonich, nicht durchbringen

10. konnten und sich auch von seiten des Papstes keiner günstigen Antwort zu erfreuen hatten, wandten sie sich an Atticus, den Patriarchen von Konstantinopel; dieser erwirkte nun von Kaiser Theodosius II. 421 ein Edikt, welches Illirien unter die kirchliche Jurisdiktion von Byzanz stellte. Schwerlich hätte Bonifatius I. mit seiner Einsprache

15. (März 422) am byzantinischen Hofe irgend welchen Erfolg erzielt, wenn nicht der abendländische Kaiser Honorius sich bei Theodosius II. erwandt und die Kassation des Erlasses bewirkt hätte. Von seinem Vorgänger hatte Bonifatius I. endlich einen peinlichen Streit mit der afrikanischen Kirche überlommen (s. den A. Jofimus). So wenig als jener vermochte er die Anerkennung des Rechtes der Appellationen des römischen Bischofs zu erreichen. Im Gegenteil wiederholte die kirchlag. Synode v. 419 den

20. 17. Kanon der Synode von 418, welcher den Priestern, Diakonen und niederen Klerikern die appellationes ad transmarina iudicia überhaupt verbot (Cod. can. eccl. Afr. 28 u. 125), und machte die definitive Zulassung der Appellation von Bischöfen von dem Nachweise abhängig, daß die betr. Vorschrift nicänisch sei: sie gehört bekanntlich der Synode von Sardica an (c. 5, Mansi 3. Bd S. 830 f.).

25. Bonifatius starb am 4. September 422; er wird den Heiligen der römischen Kirche beizählt.

Böppfel † (Haud).

Bonifatius II., Papst, 530—532. — Jaffé 1. Bd S. 111; vita Bonifatii II. und Agap. I. im lib. pont. ed. Duchesne 1. Bd, Paris 1886, S. 281; Amelli, Documenti inediti relat. al pontif. di Felice IV e di Bonif. II in der Scuola cattol. 21. Bd. Vgl. die

30. im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walsh S. 120; Bower 3. Bd S. 341; Gregorius 1. Bd S. 329; Hefele 2. Bd 2. Aufl. S. 737; ferner Langen, Geschichte der röm. Kirche, Bonn 1885, S. 305; Jungmann, Dissertationes select. 2. Bd, Regensb. 1881, S. 330; Duchesne, La succession du pape Felix IV, Rom 1884; ders. in den Mélanges d'archéol. et d'hist. 3. Bd 1883 S. 239; W. C. L. Ziegler, Versuch einer pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen, Leipzig 1798, S. 315; Rothenf. Der Primat des Papstes, Mainz 1836, Bd I,

35. S. 422 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd I, Regensburg 1850, S. 128 ff.; Hinschius, das Kirchenrecht der Kathol. und Protejt., Berlin 1869, Bd I, S. 227; Bazmann, Die Politik der Päpste, Tl. I, Elberfeld 1868, S. 30f.; Ewald im N. A. 10. Bd S. 412; Rommjen, ebenda S. 581 und 11. Bd S. 361.

40. Nach dem Tode des Papstes Felix IV. (Mitte Sept. 530) erfolgte eine zwiespältige Wahl. Die eine Partei erhob, der Anordnung des sterbenden Papstes Felix folgend, den Archidiacon Bonifatius, einen Goten, und ließ ihn in der Basilika des Papstes Julius am 22. Sept. 530 weihen; die andere zahlreichere, wählte den Dioskur, einen Griechen, dessen Weihe am gleichen Tag in der Basilika Konstantins

45. stattfand. Der römische Senat mischte sich in den Streit, indem er, offenbar unter Bezug auf die Anordnung des Papstes Felix, bei hohen Vermögensstrafen verbot, daß jemand bei Lebzeiten eines Papstes über die Ordination eines Nachfolgers verhandle. Doch das Schisma erlosch bald, da Dioskur schon am 14. Oktober 530 starb. Das Pontificalbuch erzählt, daß Bonifatius II. nach dem Tode seines Gegners

50. mit großer Hestigkeit gegen dessen Anhänger vorting. Er setzte ein Verbammungsurteil auf, in welchem er das Anathema über ihn aussprach, zwang — das erzählt der Biograph Agapets I. — die widerstrebenden Kleriker zur Unterschrift und legte diese Urkunde (N. A. XI. S. 368) im Archiv der Kirche nieder. Noch nach fünf Jahren war die Erbitterung des römischen Klerus über diesen Gewaltakt nicht erloschen (vgl.

55. d. A. Agapet I. Bd I S. 237, 26). In das Pontifikat Bonifatius' II. fällt der Abschluß der sog. semipelagianischen Streitigkeiten. In einem Brief an Cäsarius von Arles erklärte er sich gegen die Meinung, daß der Mensch auch ohne Beihilfe der Gnade, allein aus sich selbst zum Glauben an Christum gelangen könne; zugleich bestätigte er, dem Wunsche des Cäsarius folgend, die Beschlüsse der Synode von Oranges (Jaffé

60. 881). In seiner Amtsführung zeigte er sich eifrig bemüht, die päpstlichen Rechte in

ihrem bisherigen Umfange zu erhalten resp. zu erweitern. Als der Bischof Stephan von Larissa in Thessalien, der von dem Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel seines Amtes verlustig erklärt worden war, nach Rom appellierte, suchte er die früheren, seit hundert Jahren abhanden gekommenen Rechte des römischen Stuhls auf die illirische Kirchenprovinz wieder geltend zu machen. Doch die Verhandlungen der in dieser An-
 gelegenheit im Dez. 531 zu Rom abgehaltenen Synode scheinen wirkungslos geblieben zu sein, denn bald darauf hat der Patriarch von Konstantinopel an Stelle Stephans einen andern zum Metropolit von Larissa bestellt. Ebenjowenig Glück hatte Bonifatius II. mit der von ihm auf einer römischen Synode getroffenen Bestimmung wegen der Wahl seines Nachfolgers. Er ließ nämlich den römischen Klerus eidlich geloben,
 und schriftlich versprechen, daß er nach seinem Tode den Diakon Vigilius zu seinem Nachfolger erwählen würde. Allein damit griff er in das Recht des gotischen Königs ein; wahrscheinlich wurde er von ihm zu dem Schritte genötigt, von dem das Papstbuch berichtet: er bekannte sich auf einer Synode als Majestätsverbrecher, lästerte die Wahl des Vigilius und verbrannte in Gegenwart des Klerus und Senats die von den Klerikern unterzeichnete Urkunde. Der Tod Bonifatius' II. fällt in den Oktober des Jahres 532.
 Böpffel † (Haud).

Bonifatius III., Papst, 607. — Jaffé 1. Bd. S. 220; Vita Bonif. III. im lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd. S. 316; Paulus Diaconus, Histor. Langob. IV, 36 etc. Vgl. die im 1. Bd. S. 237, 14 angeführten Werke von Walsh S. 142; Bower, 3. Tl., 2. Aufl. S. 635 ff.; Gregorius, 2. Bd. 3. Aufl. S. 102; Hefele, 3. Bd. 2. Aufl. S. 64; ferner Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1885 S. 500; J. M. Lorenz, Examen decreti Phocae de primatu Rom. pont. Argentor. 1790; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Riß u. Feis, 2. Bd. Mainz 1837, S. 2 ff.; Damberger, Synchr. Gesch. d. Kirche und der Welt im MA., 1. Bd. Regensburg 1850, S. 316 ff.; Hergenröther, Photius, Patr. v. Konst., 1. Bd. Regensburg 1867, S. 195; Bazmann, Die Politik der Päpste, 1. Tl., Esberfeld 1868, S. 149 ff.

Bonifatius, von Geburt ein Römer, war, bevor er den Stuhl Petri bestieg, Diakon und, wie sein Vorgänger Sabinian, Apokrifarius am Hofe von Konstantinopel. Als solchen hatte ihn Gregor d. Gr. im Juli 603 zu dem Usurpator Phokas gesandt (Jaffé 1906, 1908, 1910, 1921). Wahrscheinlich weilte er noch in Konstantinopel, als die Wahl auf ihn fiel, denn nur so erklärt es sich, daß seine Konsekration fast ein Jahr (19. Febr. 607) nach dem Tode seines Vorgängers (22. Febr. 606) erfolgte. Daß er als päpstlicher Nuntius mit Phokas freundliche Beziehungen unterhielt, läßt sich aus einer, den römischen Ansprüchen ungemein günstigen Entscheidung des Phokas folgern. Es ist bekannt, daß der Patriarch Joh. Tejunator, dadurch daß er sich den Titel eines episcopus universalis beilegte, einen langwierigen Streit mit dem römischen Stuhl heraufbeschworen hatte. Als Gregor den Bonifatius mit der Gesandtschaft an den Kaiser Phokas betraute, war es eine der Aufgaben, die er ihm zuwies, den Streit über den Titel episcopus universalis zu einer günstigen Lösung zu führen: Gregor beanspruchte ihn nicht für sich, aber er wollte ihn auch nicht im Munde des Patriarchen von Konstantinopel dulden. Der liber pontificalis, Paulus Diaconus und Beda Venerabilis berichten nun, daß Phokas Rom als „caput omnium ecclesiarum“ anerkannt habe. Dieses Faktum darf nicht gezeugnet, aber ebenjowenig in tendenziöser Weise als die wichtigste Grundlage aller römischen Primatsansprüche angesehen werden; es kann nur als Spezien päpstlicher Politik gelten, die es nicht verschmähte, selbst von einem der verbrecherischsten Herrscher, den die Geschichte kennt, sich Vorrechte erteilen zu lassen. Endlich berichtet die Biographie des Papstes von einer Synode in der Peterskirche, welche in Bezug auf die Papst- und Bischofswahl bestimmte, daß niemand bei Lebzeiten des Papstes oder eines Bischofs von einem Nachfolger reden, oder einen Anhang für sich werden dürfe, und daß erst am dritten Tage nach der Beizehung „vom Klerus und den Söhnen der Kirche“ zur Neuwahl geschritten werden solle. Bonifatius III. starb am 12. November 607.
 Böpffel † (Haud).

Bonifatius IV., Papst 608—615. — Jaffé 1. Bd. S. 220; Vita Bonif. im lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd. Paris 1886, S. 317; Paul. Diac., Hist. Langob. IV, 36, 55 S. 160 ed. Waip; Beda, Hist. eccl. gentis Angl. II, 4, S. 70 ed. Holder. Vgl. die im 1. Bd. S. 237, 14 angeführten Werke von Walsh S. 143, Bower 4 Bd. S. 32; Gregorius 2. Bd. 3. Aufl. S. 102, Hefele 3. Bd. 2. Aufl. S. 64; ferner Bazmann, Die Politik der Päpste 1. Bd. S. 150; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1885 S. 501.

Bonifatius IV., folgte nach einer 10 monatlichen Balanz am 15. Sept. 608 Bonifatius III. auf dem Stuhle Petri. Wie sein Vorgänger stand er in einem freundlichen Verhältnis zu dem Kaiser Phocas, von dem er das Pantheon in Rom sich erbat, und auch erhielt, um diesen der Göttermutter Cybele und allen Göttern geweihten Tempel in eine Kirche der Mutter Gottes und aller Märtyrer umzuwandeln. Als Heraklius, der im J. 610 den Phocas stürzte, geeignete Wege zur Ausöhnung mit den Monophysiten suchte, scheint Bonifatius IV. auf diese Vermittlungspläne eingegangen zu sein; darauf weist ein Schreiben Columbas von Bobbio (c. 613) hin, der dem Papste vorhält, daß man ihn „haereticorum receptor“ und Beschützer derer nenne, die „in Christo duas substantias non esse credunt“. Gewaltig kühn ist die Sprache Columbas; „Sorget“, ruft er Bonifatius IV. zu, „daß Ihr nicht Eure Würde durch irgend eine Verlehrtheit verliert, denn nur so lange wird die Gewalt Euch verbleiben, als die rechte Lehre besteht“ (Col. ep. 4). An den Geschichten der angelsächsischen Kirche, dieser Schöpfung Gregors d. Gr., scheint Bonifatius IV. regen Anteil genommen zu haben. Dem Bischof Mellitus von London, der auf einer 27. Febr. 610 zu Rom behufs Regelung des mönchlichen Lebens abgehaltenen Synode zugegen war (Mansi X, S. 503), übergab er Briefe an den Erzbischof Laurentius von Canterbury und den gesamten angelsächsischen Clerus, sowie an den König Wilbert und das englische Volk, stellte ihm auch ein Verzeichnis der von der Synode gefaßten Beschlüsse zu (Holstenius, Collectio Romana bipartita, Romae 1662, tom. I, p. 146. Jaffé 1990; gegen die Echtheit Hefele, S. 64 ff., Langen, S. 505). Auch zu der Kirche Galliens hatte Bonifatius IV. Beziehungen; dem Metropolitane Florian von Arles schickte er auf Bitten des Frankenkönigs Theodorich das Pallium, indem er jenen aufforderte, die Simonie zu bekämpfen, und diesem für seine bisherige Sorge um kirchliche Dinge reiches Lob spendete. Er starb am 25. Mai 615.

Jäppfel † (Gaud).

Bonifatius V., Papst 619—625. — Jaffé 1. Bd S. 222; Lib. pontif. ed. Duchesne 1. Bd. Paris 1888, S. 321; Beda, Hist. eccl. gent. Angl. II, 7 ff. Ausgabe von Holzer S. 76 ff. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Bower, 4. Bd S. 37 ff., Gregorovius 2. Bd S. 122; ferner Schrödl, Das erste Jahrhundert der englischen Kirche, Passau 1840, S. 57, 65 ff.; Lappenberg, Gesch. v. Engl. 1. Bd, Hamburg 1834, S. 146; Bazmann, Die Pol. der Päpste 1. Bd, Elberf. 1868, S. 158 f.; Langen, Gesch. der römischen Kirche, Bonn 1885, S. 506.

Der Lib. Pont. berichtet, daß Bonifatius V. ein geborener Neapolitaner gewesen, als Papst oftmals seine Friedfertigkeit und Barmherzigkeit bewiesen und eine Reihe von Bestimmungen über die Befugnisse der verschiedenen Ordines im Clerus erlassen habe. Wichtigere erfahren wir durch Beda, der nicht nur meldet, daß Bonifatius V. ermunternde Schreiben an den Erzb. Mellitus von Canterbury und den Bischof Justus von Rochester gerichtet habe, sondern der auch drei Briefe an Justus, König Adwin von Northumbrien und seine Gemahlin Adilberga in sein Geschichtswerk aufgenommen hat. Der erstere ist das Begleitschreiben bei Übersendung des Palliums, nachdem Justus 624 das Bistum Canterbury erhalten hatte. In dem Brief an Adwin weist B. auf die Wichtigkeit der Götzen hin und fordert den König auf, den Christenglauben anzunehmen; Adilberga endlich, eine christliche Prinzessin aus Kent, wird ermahnt, alles zu thun, um ihren Gemahl für die Kirche zu gewinnen; die Briefe an die Königin und den König waren von kostbaren Geschenken an beide begleitet. Die wichtigste Urkunde B.s hat Wilhelm von Malmesbury aufbewahrt. Es ist ein Schreiben an Justus aus dem Jahre 625, durch welches Canterbury für alle Zukunft zum Metropolitanisitz Britanniens erhoben wird (Jaffé 2007 vgl. Bd I S. 521, 52). Bonifatius V. starb am 25. Okt. 625.

Jäppfel † (Gaud).

Bonifatius VI., Papst 896. — Jaffé 1. Bd S. 439; Annal. Fuld. 3. 896 MG SS 1. Bd S. 412; Flodoardi, Vers. de pont. Rom. ASB III, 2 S. 605; Bazmann, Die Politik der Päpste 2. Bd, Elberf. 1869, S. 70; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1892 S. 303.

Bonifatius, der Sohn des Römers Hadrian, wurde im April oder Mai 896 nach dem Tode des Papstes Formosus durch eine Volksbewegung auf den Stuhl Petri erhoben, obgleich er von Papst Johann VIII. zweimal wegen unsittlichen Lebens seiner geistlichen Würden beraubt worden war. Er starb schon nach 15 Tagen.

Jäppfel † (Gaud).

Bonifatius VII., Papst 974. 984—985. — Jaffé 1. Bd S. 485; Watterich, Pontif. Rom. vitae, 1. Bd S. 66; Herimanni Augiens. chron. in MG SS 5. Bd S. 116 ff.; Gerberti acta concil. Remens. a. a. D. 3. Bd S. 672. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 genannten Werke von Bower Bd VI, S. 322, Gregorius 3. Bd 2. Aufl. S. 393 u. 406, Pfeife 4. Bd 2. Aufl. S. 632 und 635; ferner W. Giesebrecht, Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto II, Erv. VIII, S. 141 ff.; Danberger, Synchr. Gesch. d. Kirche u. d. Welt, Bd V, Regensb. 1852, S. 216 ff., S. 352 ff.; Ferrucci, Investizioni . . . su la persona et il pontificato di Bonif. VII., 1856 (Ferrucci will Bonif. VII. von allen ihm Schuld gegebenen Verbrechen reinigen); Gfrörer, Gregor VII., 5. Bd, Schaffhausen 1860, S. 473 ff. und 544 ff.; Bagmann, Die Pol. der Päpste, 2. Bd, Elberf. 1869, 10 S. 126 und 131 f.; W. v. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 1. Bd, 4. Aufl., Braunschweig 1873, S. 588 und 630; Langen, Gesch. der römischen Kirche, Bonn 1892 S. 364 und 369.

Nach dem Sturze Benedikts VI. wurde von Crescentius dem Führer der Adelspartei, der römische Diakon Bonifatius mit dem Zunamen Franco, zur päpstlichen Würde erhoben (Juni 974). Eine seiner ersten Thaten war, daß er seinen Vorgänger umbringen ließ. Er selbst konnte sich nur sechs Wochen in seiner Stellung behaupten; dann gab er sie verloren und floh nach Konstantinopel. So lange Otto II. lebte und die von ihm eingesetzten Päpste, Benedikt VII. und Johann XIV. schützte, weilte Bonifatius mehr als 9 Jahre in Byzanz. Raub war aber Johann XIV. mit dem Tode 20 Ottos II. (7. Dez. 983) die Hauptstütze genommen, so hielt der Flüchtling den Zeitpunkt für gekommen, seine Ansprüche auf den päpstlichen Stuhl von neuem geltend zu machen. Nach Rom zurückgekehrt, gelang es ihm, im April 984 sich Johanns XIV. zu bemächtigen; er ließ ihn in die Engelsburg werfen und entweder Hungers sterben oder vergiften. Nach 11 Monaten ereilte dieses „monstrum horrendum“ auf dem 25 Stuhle Petri, wie ein Zeitgenosse Bonifatius VII. nennt, ein ähnliches Geschick, wie er es zweimal seinen Vorgängern bereitet; er starb, wahrscheinlich ermordet, im Sommer 985: der Haß seiner Feinde suchte Befriedigung in der Schändung der Leiche: man durchbohrte sie, schleifte sie durch die Straßen; vor dem Reiterstandbild Marc Aurels ließ man sie liegen. Daß die Kaiserin Theophano den Befehl, Bonifatius umzubringen, 30 erteilt habe, ist eine Annahme Gfrörers, die in den Quellen keinen Anhalt besitzt.

Äpfel † (Gaud)..

Bonifatius VIII., Papst, 1294—1308. — Quellen: Digard, Faucon, Thomas, Les registres de Bonif. VIII., Paris 1884 ff.; Potthast 2. Bd, S. 1923 ff.; Fojse, Analecta Vaticana, Jnnsbr. 1878, S. 167 f.; v. Pflugk-Harttung, Iter Ital. Stuttg. 1883; W. Schmidt, 35 Päpstl. Urk. und Regesten aus den Jahren 1295—1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen . . . betr. (Gesch.-An. d. Pr. Sachsen 21. Bd); Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Kultur-Gesch. 3. Bd, Wien 1882, S. 347 ff.; ZfZ 1883, S. 586 ff. Auserweitigte Aftenstücke in den Fortsetzungen der Annal. eccles. des Baronius von Bovius, Spondanus und Haynathus. Molinire, Inventaire du tresor du saint siege sous Bonif. VIII., in der 40 Bibliothèque de l'école des chartes 1882, p. 277 sq.; 1884, p. 31 sq.; 1885, p. 16 sq.; Müny und Frothingham, Il tesoro della basilica di S. Pietro in Vaticano dal XIII. al XV. secolo, im Archivio della societa Romana di Storia patria 1883, t. VI, p. 1 sq.; Ehrle, Zur Geschichte des Schages, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh., im 22. Bd, 45 S. 1 ff.; derselbe, Die päpstl. Registerbände des 13. Jahrhunderts ibid., 2. Bd, S. 1 ff.; Diekamp, Zum päpstl. Urkundenwesen von Alexander IV. bis Joh. XXII. in d. Mt des Inst. f. öst. Gesch., 3. 4. Bd S. 497; Kattenbrunner, Röm. Studien a. a. D. 5. Bd S. 213 ff.; Ninte, RD 1895, S. 171 ff.; Zaugg, Die päpstl. Kanzleiordnungen v. 1200—1500, Jnnsbr. 1894. Rifol. Specialis, Hist. sicula bei Muratori, Rerum Ital. scr. X, p. 690 ss.; G. Villani, Historie fiorentine bei Muratori XIII, p. 348 ss.; Ptolomäus von Lucra, Histor. eccles. bei Muratori XI, p. 1202 ss.; Bernardus Guidonis, Vitae pontif. Rom. ibid. t. III, I, p. 670 ss.; Ferrretus v. Vicenza, Hist. rer. in Italia gestarum etc. ibid. t. IX, p. 967 ss.; Annales Parmenses maiores in MG SS XVIII, S. 715 ss.; Franciscus Pipinus, Chronicon bei Muratori, t. IX, p. 735 ss.; Dino Compagni, Istoria fiorentina galt lange als wertvolle Quelle, ist aber von Scheffer-Bohorsch als Fälschung erwiesen (Scheffer-Bohorsch, Florentiner Studien, 55 Leipzig 1874, S. 45 ff.; derselbe, Die Chronik des Dino Compagni, Leipzig 1875); Chronicon Colmar. in MG SS XVII, p. 263 ss.; Annales Eberhardi archidiaec. Ratisponens. in MG SS XVII, p. 599; Johannes Victoriensis, Chronicon Carinthiae bei Boehmer, Fontes rer. Germ. I, p. 334 ff.; Guilelmus de Nangiaco Chronicon ap. Bouquet. Recueil des historiens des Gaules et de la France t. XX, p. 577 ss., auch MG SS XXVI S. 674 ff.; 60 Petrus episc. Lodovensis, tractatus pro extirp. haer. Alb. ap. Duchesne, Hist. Franc. scr. t. V, p. 787 ss.; Nicol. Trivetus, Chronicon in der Ausgabe des Thomas Hog, Lond. 1845, p. 334 ss.; Walteri de Hemingburgh, Chronicon de gestis regum Angliae in

- der Ausgabe von Hamilton, tom. II, London 1849, p. 39 ss.; Rishangeri chronica ed. by Riley, Lond. 1865, p. 145 ss., conf. auch p. 483 ss., etc.
- Litteratur: A) betreffend die Stellung Bonifatius' VIII. zu den Fürsten und den Staaten Italiens: Petri, Memorie Prenevine, Roma 1795; Eugenheim, Gesch. d. Entstehung und Ausdehnung des Kirchenstaates, Leipz. 1854, S. 201 ff.; Canale, Nuova istoria della Repubblica di Genova, Firenze 1860, p. 65 ss.; Jesele, Die Restitution der Colonnas im Jahre 1304 in der *ThD* S. 1866, S. 405 ff.; Dentje, Die Denkschr. der Colonna gegen B. VIII. im *AKG* 5. Bd S. 493 ff.; Scheffer-Boichorst, Florent. Stud., Leipz. 1874, S. 131 ff. u. 150 ff.; G. Capponi, Storia della Repubblica di Firenze t. I, Firenze 1875, p. 91 ff. 2c.; Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis B. VIII. Freib. 1896. B) betreffend die Stellung Bonifatius' VIII. zu Dänemark: Suhm, Hist. af Danmark, Kjøbenhavn 1812, S. 229 ff.; Dahlmann, Gesch. v. Dänem., Bd I, Hamburg 1840, S. 425 ff.; Karup, Gesch. der katbol. Kirche in Dänem., aus dem Dänischen übersetzt, Münster 1863, S. 76 ff. C) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Ungarn: Mailath, Gesch. der Magyaren, Bd II, 2. Aufl., Regensb. 1852, S. 1 ff.; Fejler, Geschichte v. Ungarn, Bd I, 2. Aufl. (von E. Klein), Leipzig 1867, S. 451 ff., Bd II, Leipz. 1869, S. 3 ff. D) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Polen resp. Böhmen: Palady, Geschichte v. Böhmen, Tl. II, Abt. I, Prag 1847, S. 351 ff.; Caro, Gesch. Polens, Bd I, Gotha 1863, S. 12 ff.; Schlessinger, Gesch. Böhmens, Prag 1869, S. 134. E) betreffend die Stellung Bonifat. VIII. zu Deutschland: Lidnowsky, Gesch. des Hauses Habsburg, Bd II, Wien 1837, S. 119 ff.; Troyjen, Albrecht I. Bemühungen um die Nachfolge im Reich, Leipzig 1862, S. 53 ff.; Knopp, Gesch. der Wiederherstellung und des Verfalls des heil. röm. Reiches Buch VI, Berl. 1862, S. 167 ff., 202 f., Buch VII, S. 75 ff., 118 ff.; Müde, Albrecht I., Gotha 1866, S. 101 ff., 119 ff.; V. Lorenz, Deutsche Gesch. im 13. und 14. Jahrhundert, Bd II, Abt. II, Wien 1867, S. 557 ff. und 628 f.; Vindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern 1. Bd, Stuttgart 1890, S. 110 ff.; Bergengrün, Die polit. Beziehungen Deutschlands zu Frankreich während der Reg. Adolfs von Nassau, Straßb. 1884 S. 44 ff.; Engelmann, Die Anspr. der Päpste auf Konfirmation bei d. deutschen Königswahlen, Breslau 1886, S. 60 ff. F) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu England: R. Pauli, Gesch. von England, Bd IV, Gotha 1855; Tytler, The History of Scotland, Edinb. 1864; vol. I, S. 67 ff.; G) betreffend die Stellung Bonif. VIII. zu Frankreich: P. Dupuy, Hist. du differend entre le pape Bonif. VIII. et Phil. le Bel, Paris 1655; Buscaeus, Historia universitatis Parisiens. tom. III, Paris 1666, p. 513 ff. und tom. IV, Paris 1668, p. 1 ss.; Mdr. Baillet, Hist. des démêlez du pape Bonif VIII. avec Phil. le Bel, 2. ed. Paris 1718; V. Flathe, Gesch. der Vorkämpfer der Reform., Tl. II, Leipz. 1836, S. 27 ff.; M. Michelet, Hist. de France in Oeuvres de Michelet, t. III, Bruxelles 1840, p. 388 ss.; M. Bailly, Mémoire sur un opuscule anonyme etc. in den Mémoires de l'Institut national de France: Académie des inscriptions et belles lettres, tom. XVIII, pars II, Paris 1849, p. 435 ss.; G. Phillips, Kirchengesch., Bd III, Regensburg 1848, S. 239 ff.; M. Kervyn de Lettenhove, Hist. de Flandre, t. II, Bruges 1853, p. 38 ss.; Kervyn de Lettenhove, Recherches sur la part, que l'ordre de Cîteaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Bonif. VIII. et de Phil. le Bel, Bruxelles 1853; Guettée, Hist. de l'église de France, t. VI, Paris 1856, p. 233 ss.; Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rom, Paris 1858, p. 26; Gosselin, Die Macht des Papstes im Mittelalter, aus dem Französischen überf., 2. Aufl., Münster 1859, Bd II, S. 260 ff.; Edg. Boutaric, La France sous Phil. le Bel, Paris 1861, p. 88 ss.; J. K. Kraus, Regidius von Rom in Oesterreich. Vierteljahrsschrift für kath. Theol., Jahrg. I, Wien 1862, S. 20 ff.; Boutaric, Les idées modernes chez un politique du XIV. siècle in der Rev. contemp. 1864, p. 417 ss.; Schwab, Zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts in *TD* S. 1866, S. 1 ff.; Greil, Zur Geschichte des 14. Jahrhunderts ibid., Tüb. 1866, S. 645 ff.; Schwab, Über einen neu entdeckten Grund des Verfahrens Phil. gegen Bonif. VIII., ibid., Tüb. 1867, S. 232 ff.; Z. Bergengrüber, Kath. Kirche und Christl. Staat, 2. Ausg., Freib. i. Br. 1873, Abt. II, S. 319 ff. (eine Apologie des Verfahrens Bonif. VIII. geg. Phil. IV.); W. Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat, Stuttgart 1877, S. 30 ff.; Michael, Die Rolle Rogarctis 2c. in der *FT* 16. Bd (1892); Murry, La bulle Unam Sanctam, in der Rev. des questions histor. 1879; Desjardins, La bulle Unam Sanctam, Lyon 1880; Berchtold, Die Bulle Unam sanctam, München 1887; Fournier, Les conflicts de juridiction entre l'église et le pouvoir séculier (1180—1328), in der Rev. des questions histor., 1880, p. 449 sq.; Roquinain, Philippe le Belle et la bulle Auscultat filii, in der Biblioth. de l'école des chartes, 1883, p. 393 sq.; Digard, Bonifac. VIII. et les recteurs de Bretagne, in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. III, fasc. 4, 5; Thomaz, Les lettres à la cour des papes (1290—1423), Rome 1884. H) betreffend die polemischen Schriften über das Verhältnis v. Staat und Kirche: W. Lehler, Der Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstl. Absolutismus im Anfang des 14. Jahrh., Leipzig 1870, S. 12 ff.; ders., Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformation, Leipz. 1873, Bd I, S. 98 ff.; Friedberg, Die mittelalterl. Lehren über das Verhältnis von Staat u. Kirche in *BR* 1869, Bd VIII, S. 79 ff.; S. Kiezler, Die liter. Widerfacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Heiligen, Leipz. 1874, S. 139 ff.

Allgemeine Litteratur über Bonifatius VIII.: J. Kubeus, Bonif. VIII. e familia Cacetanorum principum Romanus pontifex, Romae 1651; Arch. Vomer, Unpart. Historie der röm. Päpste, übers. von R. Rambach, Bd VIII, S. 232 ff.; Schroedf, Christliche Kirchengeschichte Bd 26, Leipzig, 1797, S. 522 ff.; Bland, Gesch. der Christl. kirchl. Gesellschaftsversammlung, Bd V, Hannover 1809, S. 12 ff.; C. Höfler, Rückblick auf Bonifat. VIII. und die Litterat. seiner Gesch. in den *MM*, Bd III, Abt. III, 1843, S. 3 ff.; L. Tosji, Storia di Bonifazio VIII. e de' suoi tempi, 2 Bde, Monte Cassino 1846 (durchgängig eine Verherrlichung Bonif. VIII.); Wisemann, Abhandlungen über versch. Gegenst., Bd III, S. 170 ff.: Papst Bonifat. VIII. (gleicher Tendenz wie das vorgenannte Werk); Damberger, Synchr. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd XII, Regensburg 1851, S. 95 ff.; W. Drumann, Gesch. Bonifatius VIII., 2 Tle., Königsberg 1852 (kritisch, hin und wieder allzu eingenommen gegen Bonif.); Christophe, Geschichte des Papsttums während des 14. Jahrhunderts, Bd I, Paderb. 1853, S. 62 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 326 ff.; Chantrel, Bonif. VIII., Paris 1862; Gelele, Conziliengesch. Bd VI, 2. Aufl. von Knöpffer, Freiburg i. Br. 1890, S. 281 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Bd II, Berlin 1867, S. 618 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 5. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 502 ff.; Wattenbach, Gesch. des röm. Papsttums, Berl. 1876, S. 216 ff.; Jungmann, Dissertat. selectae in hist. eccles. VI. Regensb. 1886; Souchow, Die Papstwahlen von Bonif. VIII. bis Urban VI., Braunsch. 1888; Schulz, Peter von Rurhone in d. *RAW* 17. Bd. S. 363; Balan, Il processo di Bonifazio VIII. Rom 1881; Buschbell, Prof. fidei 20 in d. *RAE* 10. Bd (1896) S. 291.

Benediktus, Sohn Loffreds, stammte väterlicherseits aus dem in Anagni wohnhaften Geschlecht der Gaetani, mütterlicherseits aus dem Hause der Grafen von Segni; er widmete sich wahrscheinlich zu Paris dem Studium des bürgerlichen und kanonischen Rechts und erlangte die Doktorwürde. Seine kirchliche Laufbahn begann er als Kanonikus von Lodi, erhielt dann Pfürden in Lyon und in Rom, wurde später Advokat, darauf Notar der römischen Kurie. 1281 freierte ihn Martin IV. zum Kardinaldiakon von S. Nicolaus in carcere Tulliano und 10 Jahre später Nikolaus IV. zum Kardinal-Presbyter des Titels S. S. Sylvestri et Martini. Als Kardinal wurde Benedikt mit den verschiedensten Legationen betraut (s. Botthast S. 1923). Unter Nikolaus IV. und Cölestin V. nahm er im Kardinalskollegium einen hervorragenden Platz ein. Als Cölestin V. sich mit dem Gedanken der Abtattung und der Rückkehr in die Einsamkeit beschäftigte, hat ihn Benedikt Gaetani in seinem Entschlusse bestärkt; er verfaßte die Abtattungssformel. Und ihm fiel auch Cölestins Erbe zu; denn nachdem dieser am 13. Dezember 1294 seiner päpstlichen Würde entsagt und die Kardinäle zur Neuwahl aufgefordert hatte, vereinigten sich bei der im Castel nuovo bei Neapel am 24. Dez. vorgenommenen Wahl die Stimmen fast aller Wähler auf ihn. Die Einmütigkeit ist nur erklärlich, wenn Benedikt sich mit Karl II. von Neapel, der eine große Partei im Konklave besaß, vorher verständigt hatte. Noch bevor er sich krönen ließ, widerrief Bonifatius VIII., so nannte sich Benedikt als Papst, eine Reihe Verleihungen seiner beiden Vorgänger Cölestin V. und Nikolaus V., entsetzte alle Erzbischöfe und Bischöfe, die ohne Zustimmung der Kardinäle von Cölestin ihre Würde empfangen hatten, und brach dann mit der gesamten Kurie von Neapel, wo ihn Karl II. vergeblich zu halten suchte, nach Rom auf. Hier wurde er am 23. Januar 1295 mit großem Pomp in St. Peter geweiht und gekrönt.

Bald nahm Bonifatius VIII. Stellung zu den Streitigkeiten, die damals Fürsten und Völker entzweiten. Zunächst wollte er zwischen Benedik und Genua Frieden stiften (13. Febr. 1295), doch Genua ließ seine Ermahnungen unbeachtet und als es sich endlich 1299 mit Benedik vertrat, suchte es nicht um die päpstliche Vermittlung nach. Dann lag ihm Sicilien am Herzen, welches sich 1282 vom französischen Joch befreit, Peter III. von Aragon zum König gewählt und damit sich vom päpstlichen Lebensverband losgesagt hatte. Wohl zeigte sich der Sohn und Nachfolger Peters, Jakob II., nachdem er durch den Tod seines älteren Bruders König von Aragon geworden war, bereit, auf Sicilien zu verzichten. Doch diesen Erfolg machte der jüngere Bruder Jakobs II., Friedrich, zu Schanden, indem er dem Rufe der Sicilianer folgte und sich 1296 als König von Sicilien krönen ließ. Weder der oftmals wiederholte päpstliche Bann, noch die vereinten Waffen Karls II., Bonifatius' VIII. und Jakobs II., noch der von der Kurie zu Hilfe gerufene Karl von Valois konnten Sicilien zur Unterwerfung bringen. Friedrich erlangte 1302 einen vorteilhaften Frieden und 1303 die päpstliche Anerkennung. Toscana, insbesondere Florenz, wurde damals durch den Kampf zwischen den Parteien der Schwarzen und Weißen in Unruhe gehalten. Jene gingen Bonifatius VIII. um seinen

Schutz an. Aber die Sendung eines päpstlichen Legaten und das von diesem über Florenz verhängte Interdikt blieben wirkungslos. Dem Abgesandten der Florentiner Weißen, Dante Alighieri, gelang es nicht, den Einfluß der Schwarzen am päpstlichen Hofe zu brechen. Von jenem Aufenthalt des Dichters in Rom datiert seine tiefe Erbitterung gegen Bonifatius VIII. Im Einverständnis mit den Schwarzen setzte 1301 der Papst Karl von Valois unter dem Namen eines Friedensfürsten zum Statthalter von Toscana ein; aber nach einer fünfmonatlichen Misregierung mußte der bald vom Papste unter die Oberaufsicht des Kardinals Matthäus von Aquaparta gestellte Valois Florenz wieder verlassen; sein einziger Erfolg war, daß er durch seine Unbesonnenheit und Gewaltthätigkeit die letzten Sympathien für den Papst zerstört hatte. Nur in Süd-Italien und in einzelnen Städten Mittel-Italiens schaltete der Papst damals nach seinem Gutdünken. Karl II. von Neapel wurde aus einem Beherrscher des Papsttums ein Diener der Kurie; Pisa, Velletri, Orvieto, Terracina übertrugen Bonifatius VIII. die höchste Municipalgewalt, indem sie ihn zum Rektor oder Podesta ernannten. Aber in Rom selbst regte sich eine dem Papst feindliche Partei, deren Führer die Kardinäle Jakob und Peter Colonna, Ontel und Nefse, waren. Mag auch der Versuch Bonifatius' VIII., einen zwischen den beiden Kardinalen und ihren Verwandten ausgebrochenen Güterstreit zu schlichten, jene noch mehr gegen den Papst eingenommen haben, der Grund ihres oppositionellen Verhaltens lag tiefer: sie mißbilligten den engen Anschluß an Karl II. von Neapel, und unterstützten heimlich die Ansprüche des Hauses Aragon auf Sicilien. Am 10. Mai 1297 beraubte sie der Papst aller ihrer kirchlichen Würden, und am gleichen Tage sagten sie sich von ihm förmlich los, indem sie die Abdankung Cölestins für unzulässig, seine Erhebung für unrechtmäßig erklärten und an ein allgemeines Konzil appellierten. Bald fanden sie Bundesgenossen an den Mönchen aus dem Eremitenorden des Papstes Cölestin. Nachdem Bonifatius seinen beiden Gegnern und mehreren Gliedern ihrer Familie alle Rechte und Besitzungen abgesprochen, ließ er einen Kreuzzug gegen sie predigen und ihre Burgen angreifen; schließlich trotzte nur noch Palestrina dem päpstlichen Heere. Bonifatius forderte die Übergabe auch dieser Feste, ob bedingungslos, wie Tosti, Wisemann, Höfler, Hefele u. behaupten, oder unter dem Versprechen der Zurückgabe Palestrinas und der anderen Rastelle nach vollzogener Demütigung, wie Drumann, Gregorovius u. annehmen, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Im September 1298 unterwarfen sich die Colonna. Als nun Bonifatius VIII. 1299 Palestrina mit seinen Palästen und Kirchen von Grund aus zerstören, die verfehnte Familie aber nicht wieder in ihre früheren Rechte und Besitzungen einweisen ließ, erhobten die Colonna auf Grundlage des oben erwähnten angeblichen Versprechens Bonifatius' VIII. gegen ihn die Anklage des Treubruchs und griffen von neuem zu den Waffen: aber ihre Scharen wurden zerstreut, sie selbst mußten fliehen und fanden teils in Sicilien, teils in Frankreich Aufnahme. Ihre Güter wurden unter ihre Gegner, die Orsini und die Gaetani, verteilt. Die letzteren hatte der Papst schon früher reichlich versorgt, denn seinen Bruder Lojfred Gaetani ließ er durch Karl II. von Neapel zum Grafen von Caserta erheben, den Sohn desselben, Petrus, ernannte er zum Pfalzgrafen des Lateran. Dieser kaufte sich später die herrlichsten Besitzungen Latiums für eine durch B. zusammengebrachte Totalsumme von 10 Millionen Thaler.

Bald nach dem Antritt seines Pontifikats wurde der Papst in die schwersten Kämpfe mit den außeritalienischen Staaten verwickelt. König Erich VIII. von Dänemark hatte im J. 1294 den Erzbischof von Lund, Joh. Grand, gefangen setzen lassen, angeblich wegen einer gegen seinen ermordeten Vater gerichteten Verschwörung, thatsächlich aber, um den Angeklagten zur Zahlung einer größeren Summe zu nötigen. Als der Papst hiervon Kunde erhielt, beauftragte er am 25. August 1295 Jarnus, einen Erzpriester von Carcassonne, sich nach Dänemark zu begeben, dort entweder die Befreiung und Restitution des Erzbischofs zu erwirken, oder den König mit dem Bann, das Land mit dem Interdikt zu belegen. Obwohl diese Kirchenstrafen 1296 verhängt wurden, unterwarf sich Erich VIII. doch erst 1302. Aber auch dann war der Sieg des Papstes nur ein teilweiser, denn er sah sich genötigt, den Erzbischof von Lund nach Riga zu versetzen und dem Legaten Jarnus das valante Erzbistum zu verleihen.

In den ungarischen Thronwirren erhob Bonifatius VIII., „da er von dem Herrn über Könige und Reiche gesetzt sei, dem Unrecht zu steuern“, und da Ungarn noch dazu „aus besonderen Gründen dem apostolischen Stuhl gehöre“, den Anspruch, die Krone zu vergeben. Im Jahre 1300 sandte er den Enkel der Königin Maria von Sicilien, Karl Robert, den Ungarn als Herrscher; diese aber hielten zunächst an Andreas III.

fest, und wählten nach dessen Tode den Sohn des Königs Wenzel II. von Böhmen als Ladislaus V. zum König. Weber die Sendung des Kardinalbischofs Nikolaus v. Ostia noch die Verhängung des Interdikts fruchtete etwas; ja ein Teil der ungarischen Bischöfe beantwortete letzteres mit einer Exkommunikation Bonifatius' VIII. Zwar schien es 1302, als ob König Wenzel die Ansprüche seines Sohnes auf Ungarn dem Papst zur Begutachtung vorlegen wollte, und konnte Bonifatius VIII. die beiden Prälaten vor seinen Richterstuhl laden; aber im entscheidenden Augenblick gaben die Gesandten des Königs von Böhmen die Erklärung ab, daß ihr Herr sich einem päpstlichen Richterspruch nicht unterwerfen werde. Auch diesen, mit so großem Pathos angefügten Streit vermochte Bonifatius zu keinem glücklichen Austrag zu bringen. Er starb 10 in dem Augenblick, da Wenzel und Philipp IV. von Frankreich sich gegen ihn zum gemeinsamen Kampfe vereinigten. Noch auf einem anderen Gebiet begegneten sich Bonifatius und Wenzel. In Polen war nach der Absetzung des Königs Wladislaw (1300) Wenzel zum Herrscher gewählt worden. Bonifatius VIII. glaubte für den Vertriebenen, der bei ihm Schutz gesucht, eintreten zu müssen, zumal da „der römischen Kirche, wie jeder 15 wisse, Polen gehöre“ und der Böhmentönig ohne päpstliche Genehmigung das Land in Besitz genommen habe. Aber Wenzel kam dem Befehl, den Titel eines Königs von Polen abzulegen, nicht nach, vererbte ihn vielmehr auf seinen Sohn.

Eines größeren Erfolgs durfte sich Bonifatius in seinem Kampfe mit Deutschland rühmen. Hier fand er auf dem Thron Adolf von Nassau vor. Dieser hatte sich durch 20 den Nürnberger Vertrag vom 21. August 1294 verpflichtet, Eduard I. von England in seinem Krieg gegen Philipp IV. mit Waffengewalt zu unterstützen. Dadurch treuzte er die politischen Absichten des Papstes; denn dieser wollte den Frieden zwischen Frankreich und England herstellen. Demgemäß erließ er am 23. Mai 1295 eine Anzahl von Schreiben nach Deutschland, an den König und an die drei geistlichen Kurfürsten. 25 Den ersteren forderte er zur Niederlegung der Waffen auf und machte ihm herbe Vorwürfe darüber, daß er ihm seine Wahl nicht angezeigt habe; den letzteren gebot er, dem König bei dem Krieg jede Hilfe zu versagen. Als Adolf im Sommer des Jahres durch Boten dem Papst seinen kindlichen Gehorsam versichern und um die Gunst des apostolischen Stuhls bitten ließ, gewährte ihm der Papst diese in Form einer Erlaubnis, 30 sich nach seinem Belieben einen Beichtvater zu wählen, einen tragbaren Altar mit sich führen zu dürfen u., setzte aber unterdes durch seine Legaten, den Erzbischof von Reggio und den Bischof von Siena, am deutschen Hofe seine Bemühungen für den Frieden fort, und gebot von sich aus allen drei Königen auf die Dauer eines Jahres einen Waffenstillstand, den er 1296 auf zwei weitere Jahre erneuerte. Endlich forderte er 35 am 18. August 1296 die Fürsten auf, sich seinem Schiedspruch zu unterwerfen. Diese gingen auf seine Forderung insoweit ein, daß er als *privata persona et Benedictus Gaytanus* seinen Spruch fälle; nur Adolf sandte keine Bevollmächtigten nach Rom. Der Papst entschied am 27. Juni 1298 den Streit, indem er Adolf und Philipp auf- 40 forderte, nicht über ihre Grenzen hinauszugreifen und diese, wo sie etwa verletzt seien, wieder herzustellen. Die Nachricht von dieser Entscheidung empfing König Adolf nicht mehr; am 23. Juni 1298 von den deutschen Kurfürsten wegen Mißverwaltung des Reichs entsetzt, verlor er im Kampf mit seinem Nebenbuhler Albrecht von Osterreich am 2. Juli 1298 das Leben. Bonifatius suchte aus diesen Ereignissen Gewinn für die päpstliche Macht zu ziehen: er erkannte Albrecht nicht an, ließ ihn aber die An- 45 erkennung hoffen, wenn er sie durch Zugeständnisse erkaufte (s. *Pothast* 24953 v. 13. Mai 1300). Als dann die Kurfürsten in Zwist mit dem König gerieten, gab er den Erzbischöfen von Mainz, Köln und Trier den Auftrag, in Deutschland zu verkündigen, daß er Albrecht, Herzog von Osterreich, der „sich wider König Adolf“ empört habe, und sich jetzt als „römischer König benehme“, auffordere, vor ihm innerhalb 6 Monaten seine Un- 50 schuld und seine Rechte auf den deutschen Thron darzuthun, denn dem Papst stehe das Recht zu: „die Person des zum römischen Könige Erwählten zu prüfen“ und ihn „wegen Untauglichkeit zu verwerfen“ (*Pothast* 25036 v. 13. Apr. 1301). Aber der König überwand die ungetreuen Fürsten. Im März 1302 schickte er eine Gesandtschaft nach Rom mit großen Anerbietungen, besonders auch mit der geforderten Rechtfertigung. Daß sie 55 dem Papste genügend schien, bewirkte wohl zumeist seine Lage Frankreich gegenüber: er erkannte Albrecht als römischen König und künftigen Kaiser an, um ihn gegen Philipp benützen zu können (*Pothast* 25234 v. 30. Apr. 1303). Albrecht erkaufte seine Anerkennung durch den Verzicht auf den Bund mit Philipp IV. und erwiederte sie durch eine Gegenerklärung vom 17. Juli 1303, in der er anerkannte, daß der „apostolische 60

Stuhl das römische Kaisertum von den Griechen auf die Deutschen übertragen und den Kurfürsten das Recht gewährt habe, den römischen König zu wählen“. Auch schwor er dem Papste und seinen Nachfolgern gehorsam zu sein und in dem Zeitraum der nächsten fünf Jahre weder nach der Lombardei noch nach Lusicien einen Reichsvicar zu schicken. 5
 Billani, Tolemeo von Lucca u. berichten, daß Bonifatius, als der Kampf zwischen ihm und Philipp IV. den Höhepunkt erreicht, dem deutschen Könige Frankreich als ein ansehnlich päpstliches Lehen zum Geschenk gemacht habe, welches sich aber Albrecht anzunehmen weigerte. Urkundlich läßt sich eine so weitgehende Verleihung nicht nachweisen. Eine Bulle vom 31. Mai 1303 besagt nur, daß die Geistlichkeit, der Adel 10
 und die Kommunen derjenigen am linken Rheinufer und an der Rhone gelegenen Gebiete des deutschen Reichs, welche Philipp bereits an sich gerissen oder eben mit Frankreich zu verbinden suchte, aller der von ihnen zum Schaden des deutschen Königs eingegangenen Verpflichtungen entbunden sein sollen (Vothhast 25253).

Einen kräftigeren Widerstand als Deutschland setzte der König und das Parlament 15
 von England den Übergriffen Bonifatius' VIII. entgegen. Als Eduard I. 1298 zum zweitenmal Schottland sich unterworfen hatte, verwandte sich Bonifatius VIII. für die Freiheit der Schotten, indem er zugleich auf Schottland, als ein Besitztum der römischen Kirche, Anspruch erhob und den König wegen Antastung dieses päpstlichen Lehens vor seinen Richterstuhl forderte. Eduard I. legte 1301 die päpstliche Bulle 20
 dem Parlament vor. Die Antwort des englischen Volkes war fest und würdig: „Schottland ist nie ein Lehen der römischen Kirche gewesen, der König wird daher nicht vor Eurem Richterstuhl erscheinen, wollte er es, wir würden es nicht dulden“. Ebenso unumwunden erklärte dann der König am 7. Mai dem Papste, daß er von Schottland nicht abstehen werde. Stillschweigend mußte sich Bonifatius diese empfindliche Zurückweisung gefallen lassen, denn unterdessen war der große weltgeschichtliche Streit zwischen ihm und Frankreich ausgebrochen. In ihm scheiterten die Ansprüche Bonifatius VIII. 25
 auf eine weltbeherrschende Stellung Roms.

Philipp der IV., der Schöne, war ein Herrscher, der völlig dem Typus entspricht, den Machiavelli später in seinem Fürsten gezeichnet. Er kannte nur ein Gesetz: das, 30
 welches der Eigennutz diktierte. Zur Erreichung seines Ziels, sich zum unumschränkten Alleinherrscher zu erheben, und die Macht sowohl des Adels als auch der hohen Geistlichkeit zu brechen, war ihm kein Mittel unerlaubt. Wo Gewalt nicht ausreichte, wußte er durch Verschlagenheit und Klugheit die Wege zu ebnen und dabei doch den Schein zu wahren, als ob er im Namen der gestränkten Ordnung und des verletzten Rechts, 35
 ja selbst im Namen der beleidigten Kirche handle. Waren auch die Beziehungen des Papstes zu Philipp im Beginn seines Pontifikats die besten, so mochten doch schon die vorhin berührten Aufforderungen Bonifatius' VIII. zum Einstellen der Feindseligkeiten gegen England den stolzen Fürsten unangenehm berührt haben. Als dann 1296 der Klerus von Frankreich und England sich über die von Philipp IV. und Eduard zum 40
 Zweck der Kriegsführung auferlegten Steuern bei Bonifatius beklagte, erließ dieser am 25. Februar 1296 die Bulle Clericis laicos, die in ihrem Eingang sich der „allgemein belastenden, und darum auch allgemein verletzenden, der Würde und Klugheit des apostolischen Stuhls nicht angemessenen“ (Hefele S. 291) Phrase bediente, daß die Laien stets Feinde des Klerus gewesen und auch noch jetzt seien, und dann in ihrem 45
 weiteren Verlauf alle Fürsten, welche ohne Einwilligung der Kurie die Geistlichkeit besteuern, mit dem Bann bedrohte. Während Eduard nach anfänglichem Widerstand 1297 erklärte, es dürfe ferner keine Steuer ohne Zustimmung des Klerus erhoben werden, antwortete Philipp auf die päpstliche Drohung mit einem Verbot der Ausfuhr alles gemünzten und ungemünzten Silbers u., d. h. der Überfendung aller in die päpstliche 50
 Kasse fließenden Summen (August 1296). Hierauf trat Bonifatius zuerst in der Bulle Ineffabilis amoris vom 25. September 1296 seinen Rückzug an, der in zwei Briefen vom 7. Februar 1297 an den König und zuletzt in zwei an die französischen Bischöfe gerichteten Schreiben vom 28. d. M. und vom 22. Juli 1297 in eine Flucht auszuarten drohte. Hier erklärte er, daß die Bulle Clericis laicos nicht zur Anwendung kommen solle, wenn die Geistlichkeit der Krone freiwillig ein Geschenk mache, sich auch nicht auf Notfälle beziehe, wann aber ein Notfall eingetreten, solle der König 55
 von sich aus bestimmen, ja er selbst, der Papst, würde nicht anstehen, zum besten des französischen Reichs das Besitztum der römischen Kirche zu opfern. Als er vollends am 11. August 1297 die Kanonisation Ludwigs IX. vollzog, schien das Einvernehmen mit Philipp IV. wieder hergestellt. Doch schon die freundliche Aufnahme, die die vom 60

Papst prostrubierten Glieder der Familie Colonna bei Philipp fanden, drohte die Beziehungen wieder zu trüben, zumal da Philipp den maßlosen Verdächtigungen, welche die Vertriebenen auf den sittlichen Charakter des Papstes häuften, willig sein Ohr lieh. Ferner mehrten sich seit 1299 die Klagen des Papstes über das von dem König mißbrauchte Regalienrecht. Endlich im Jahre 1301 kam der Ingrimim zwischen Bonifatius VIII. und Philipp IV. zu einem heftigen Ausbruch. Die neue Fehde drohte mit um so viel größerer Schroffheit geführt zu werden, als beide Kämpfer nach jenem ersten Sieg des Königs und dem Rückzug Bonifatius' VIII. ihre Forderungen noch höher geschraubt und die letzten Konsequenzen ihres Standpunktes gezogen hatten. Des Papstes Selbstbewußtsein war durch das Jubiläum des Jahres 1300, zu dem hunderttausende von Pilgern nach Rom gewallfahrtet waren, auf eine Höhe gestiegen, daß er alle Könige und Fürsten tief unter sich sah. Erklärte doch damals ein Kardinal in einer vor Bonifatius gehaltenen Rede, der Statthalter Christi sei zugleich geistlicher und weltlicher Herrscher und die Kirche habe die Pflicht, zugleich mit dem geistlichen und weltlichen Schwert die zu belämpfen, welche diese doppelte Herrscherstellung des Papstes nicht anerkennen wollten. Dürfen wir von der Umgehung Philipps IV. auch nur annähernd auf diesen selbst zurückschließen, so sind seine Pläne im Jahr 1300 nicht weniger hochfliegend gewesen. In diesem Jahre wurde dem König eine Denkschrift überreicht, betitelt: „Summaria brevis et compendiosa doctrina felicitis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Francorum“. Ihr Verfasser war wahrscheinlich der Igl. Advokat Pierre Dubois; er entfaltet das Programm einer französischen Weltmonarchie. Er weiß dem Könige anzugeben, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln Konstantinopel, Deutschland, Spanien, Ungarn, die Lombardei, Neapel und Sicilien, Frankreich unterworfen werden könnten. Seine Forderung in Bezug auf Rom lautete: Säkularisierung des Patrimoniums Petri; die Sache des Papstes sei es, Sünden zu vergeben, zu predigen und zu beten, nicht aber als weltlicher Herrscher durch Kriegsführen ein schlechtes Vorbild zu geben. Mögen auch Philipps eigne Pläne nicht ganz so hochfliegend gewesen sein, der königliche Ratgeber hätte seine Ideen nicht zu Papier gebracht, wenn er nicht gewußt, daß sie seinem Herrscher sympathisch gewesen. Die äußere Veranlassung, daß die Verstimmung zwischen Bonifatius und Philipp in offene Feindschaft umschlug, war die Sendung Bernhards von Saisset, Bischofs von Pamiers, eines Franzosen, als päpstlichen Nuntius (1301) nach Paris, um Philipp zum Kreuzzug und zur ausschließlichen Verwendung des von der Kirche erhobenen Zehnten für diesen Zweck zu ermahnen. Schon die Wahl des Gesandten kam einer Herausforderung von Seiten des Papstes gleich, war doch Bernhard von Saisset wegen vieler Reibungen am Hofe Philipps IV. eine mißliebige Persönlichkeit. Auch damals scheint er einen anmaßenden Ton gegen den König geschlagen zu haben. So lange er am königlichen Hofe als päpstlicher Gesandter weilte, tastete Philipp ihn nicht an, aber nachdem er nach Pamiers zurückgekehrt war, ließ er ihn nach Paris vorladen und ihm den Prozeß als Hochverräter und Majestätsbeleidiger machen. Der Gerichtshof sprach ihn schuldig und forderte seine Verhaftung und Absehung. Bis die letztere vom Papst erwirkt war, übergab ihn der König dem Erzbischof von Narbonne zur Überwachung. Kaum erfuhr Bonifatius VIII. von dieser Behandlung seines Gesandten, als er am 5. Dezember 1301 seine augenblickliche Freilassung behufs einer Reise nach Rom unter Androhung des Bannes, verlangte. An demselben Tage forderte er alle französischen Bischöfe, die hervorragendsten Äbte, die Doktoren der Theologie, die Magister des kanonischen und weltlichen Rechts und die Abgeordneten der Kapitel auf, persönlich am 1. November 1302 in Rom zu erscheinen, um ihm ihren Rat in Angelegenheiten der französischen Kirche zu erteilen, und machte in der Bulle Auscultate sibi dem König unter heftigen Vorwürfen hievon Anzeige; auch forderte er ihn auf, persönlich zu dieser Gerichtsitzung einzufinden, oder seine Bevollmächtigten zu senden. Motiviert war dies Verlangen durch den Hinweis, daß Gott den Vikar Christi „über die Könige und Reiche gesetzt habe“, wodurch er die Befugnis besitze „anzuordnen, was zur Abschaffung der Mißstände und zu einer guten Verwaltung des französischen Reichs nützlich sei“. Wohl ließ Philipp nun den Bischof von Pamiers frei, erteilte ihm aber, wie auch dem päpstlichen Nuntius den Befehl, Frankreich innerhalb einiger Tage zu verlassen. Dann griff er zu einer für die Kurie gefährlichen Waffe, er berief auf den 10. April 1302 die Barone, Prälaten und auch die Vertreter der Städte zu einem Reichstag nach Paris. Hier legte er ihnen eine päpstliche Bulle vor, nicht die echte Bulle Auscultate sibi, diese war sofort nach ihrer Übergabe verbrannt worden, son-

dern eine gefälschte, welche die päpstliche an Schroffheit im Ausdruck um vieles über-
 bot. Nachdem die Barone und die Vertreter der Städte erklärt hatten, daß sie dem
 König in seinem gerechten Kampf gegen Bonifatius mit Gut und Blut beistehen
 wollten, sahen sich auch die Prälaten zu einem ähnlichen Gelöbniß genötigt. Ihre
 5 Bitte, zu der nach Rom berufenen Synode reisen zu dürfen, wurde rundweg abge-
 schlagen. Gesandte der drei Stände brachten diese Beschlüsse nach Rom. In ihrer
 Gegenwart erklärte der Kardinal-Bischof von Porto: „Die *jurisdictio temporalis* steht
 de jure dem Papste zu als Vicar Christi und Petri, aber nicht quantum ad usum
 et executionem“; der Papst selbst aber ließ sich in einer — von Boutaric mit Unrecht
 10 angezweifelt — Allocution zu der Drohung hinreißen, er werde den König, den er
 einen „Loren schalt, bei andauerndem Widerstand „wie einen Troßbuben (*garçon*)“
 absetzen. Trotz dieser Schroffheit der Form, zeigten sich übrigens sowohl der Kardinal-
 Bischof als auch der Papst in ihren Reden bestrebt, den Eindruck der früheren Bullen
 abzuschwächen, indem sie sich auf den, freilich überaus dehnbaren Satz zurückzogen, daß
 15 der König in weltlichen Dingen *ratione peccati* dem Papst unterthan sei. Erreicht
 wurde dadurch nichts; Philipp schritt zu weiteren feindseligen Maßregeln fort: gegen
 Schluß des Jahres 1302 ließ er durch seine Gesandten in Rom erklären, er sehe alle
 Befugnisse Bonifatius' VIII. als Schiedsrichter in dem Streit zwischen Frankreich und
 England für erloschen an. Nun ermahnte der Papst Eduard I. nicht mehr zum Frieden,
 20 sondern zum Krieg, konnte es aber nicht verhindern, daß die bisherigen Feinde 1303
 sogar ein Bündnis schlossen. Zu der römischen Synode, die Bonifatius am 30. Oktober
 1302 eröffnete, fand sich trotz der durch den König bereiteten Hindernisse eine nicht un-
 bedeutende Zahl französischer Prälaten ein. Als das Resultat der Synode dürfen wir
 die Bulle „*Unam sanctam*“ ansehen, deren Verfasser wahrscheinlich Regidius Colonna
 25 (s. Bd I S. 202, 10) gewesen ist. Die Theorie von den beiden Schwertern ward
 hier mit den Worten: Beide Schwerter sind in der Gewalt der Kirche, das geistliche
 und das weltliche, jenes muß von der Kirche, dieses für die Kirche, aber „*ad nutum*
 et *patientiam sacerdotis*“ geführt werden, zu einem Ausdruck gebracht, der sachlich
 nichts neues enthält, aber den furalistischen Anspruch in schärfster Form aussprach.
 30 Indem der Papst am Schluß dieser Bulle erklärte, daß alle Menschen um ihrer Selig-
 keit willen dem römischen Pontifex sich unterwerfen müssen, und diejenigen, welche seiner
 Gewalt widerstreben, Manichäer schalt, häufte er zu den Beleidigungen gegen den
 König noch den einen Nachkommen des hl. Ludwig am tiefsten verletzenden Vorwurf
 der Ketzerei. Doch Philipp verstand seinen Haß zunächst unter dem Schein des Ein-
 35 gehens auf päpstliche Vermittlungsversuche zu verbergen. Als Bonifatius das Vergeb-
 liche seiner Bemühungen einsah, trug er seinem Kardinal-Legaten am 13. April 1303
 auf, Philipp mitzuteilen, daß er infolge der Hinderung der französischen Bischöfe, die
 römische Synode zu besuchen, ausgeschlossen sei von der Gemeinschaft der Gläubigen
 und der Sakramente. Der Überbringer dieses Auftrags ward in Frankreich verhaftet,
 40 und der Kardinal-Legat hielt es für geraten, sofort zu fliehen. Am 13. Juni 1303
 ließ der König eine ausgewählte Versammlung von französischen Geistlichen, Baronen
 und Juristen zusammentreten. Hier wurde der offene Kampf begonnen, indem Wilhelm
 du Plessis eine Art Anklageschrift gegen Bonifaz verlas: Die Kirche entbehre des
 rechtmäßigen Oberhauptes, da Bonifatius sein Amt erschlichen habe und den Stuhl Petri
 45 durch zahllose Verbrechen entweihe. Diese zählte er am folgenden Tage in einer Schrift
 auf, welche den Papst in 24 Punkten mehrfacher Ketzerei, der Begünstigung des
 Götzendienstes, des Verkehrs mit Dämonen und Wahrsagern, der traffesten Simonie, des
 Blutdurstes, des unerlaubten Umgangs mit seiner Nichte, der Sodomie, der Ermordung
 Cölestins, der Verachtung des Bußsakraments und der Fasten, der Geringschätzung des
 50 gesamten Geistlichen- und Mönchs-Standes u. beschuldigte, Verleumdungen, welche von
 den italienischen Gegnern des Papstes dem französischen Hofe zugetragen worden waren.
 Auf diese Anklage hin beschloß die Versammlung, an ein allgemeines Konzil zu appella-
 liren, vor dem sich der Papst verantworten möge. Von allen Korporationen und allen
 Klassen der Gesellschaft liefen unzählige Zustimmungen, teils freiwillig, teils aber auch
 55 infolge von Zwang, zu diesem Beschluß der Versammlung ein. Sollte die Citation
 des Papstes vor ein Konzil nicht eine leere Drohung bleiben, so mußten Mittel gefun-
 den werden, um ihn zu zwingen, der Aufforderung Folge zu leisten. Für diesen
 Zweck arbeitete in Italien Wilhelm Rogaret von Toulouse, der Vizelanzler Philipps.
 Mit ihm verband sich Ciarra Colonna, ein Glied der vom Papst geächteten römischen
 60 Adelsfamilie. Mit Gold gewannen sie die Barone der Campagna, die Bonifatius

wegen der Begünstigung seiner Nepoten, der Gaetani, haßten. Selbst in Anagni, wo sich die Kurie damals aufhielt, hat Rogaret hervorragende Männer der Bürgerschaft und der päpstlichen Umgebung in die Verschwörung hineingezogen. Unterdessen hatte sich Bonifatius zum äußersten entschlossen, am 8. September 1303 sollte Philipp in der Kirche von Anagni gebannt werden. Die Bulle war schon ausgestellt und vom Papst unterschrieben; allein zur Verkündung des Bannes kam es nicht. Denn in der Morgenämmerung des 7. September drang Rogaret mit seinen Genossen und einigen hundert Mann Bewaffneter durch die von Verrätern geöffneten Thore in die Stadt Anagni. Da Verhandlungen zu keinem Ergebnis führten, und da Bonifaz unbeugsam jedes Zugeständnis zurückwies, wurde er in seinem Palast als Gefangener behandelt. Doch dauerte diese Lage nicht lange. Am 9. September erhoben sich die Bürger von Anagni für ihn; Rogaret und Ciarra Colonna flohen. Bonifaz konnte am 25. Septbr. nach Rom zurückkehren. Dort ist er wenige Wochen später, am 11. Oktober 1303, gestorben.

Nicht in der Gefangennahme und dem Tod des Papstes liegt seine Niederlage, sondern in der Thatfache, daß die geistlichen Waffen, die er verwandte, dem erregten französischen Nationalgefühl gegenüber völlig verjagten. Der staatliche Gedanke erwies sich als mächtiger, denn der kirchliche. Diese Niederlage Bonifatius VIII. erschütterte das Ansehen des Papsttums in seinen Grundfesten. Mit einem an die Zeiten des Inoestitutstreites erinnernden Eifer wurde die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat erörtert und die völlige Unabhängigkeit der Staatsgewalt vertreten. Die bedeutendsten Wortführer dieser Ansicht sind die Verfasser der Disputatio super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commissa, als welchen man bisher Wilhelm Occam ansah, gegen dessen Autorität aber Kiezler gewichtige Bedenken geltend gemacht hat, und der Dominikaner Johann von Paris in seinem tractatus de potestate regia et papali.

Bonifatius VIII. war kein unbedeutender Mann. Fast achtzigjährig, als er die päpstliche Würde erhielt, hat er während seiner Amtsführung nie eine Spur von der Schwäche des Alters gezeigt: so unbeugsam wie sein Wille, so klar und folgerichtig waren seine Gedanken. Sein ganzer Sinn aber stand auf Herrschaft. Daß er ein Jurist war, verleugnet seine Auffassung des päpstlichen Amtes nirgends. Hier erinnert er an Gregor VII. Kämpfe konnten ihm deshalb so wenig erspart sein als diesem. Aber im Kampfe zeigte er weniger sittliche Hoheit als Gregor, geschweige denn als Männer wie Nikolaus I. und Innocenz III. Das oft wiederholte Wort von Mähler: Sollte das Papsttum von der Höhe, die es im 12. und 13. Jahrhundert erstieg, wieder herabsteigen, so konnte das nicht auf eine ehrenvollere Weise geschehen als unter Bonifatius VIII., ist schief. Auch sonst klebt mancher Matel an der Persönlichkeit dieses Papstes. Er trug kein Bedenken, die Steuern und Zehnten, die er behufs Wiedergewinnung des h. Landes aufgelegt, zu seinen Kriegen und Kämpfen zu gebrauchen. Auch ist der Vorwurf nicht unbegründet, daß er die Vorrechte seiner Stellung benützte, um möglichst viel Geld und Geldeswert zusammenzubringen in der Absicht, das Haus der Gaetani mit fürstlichem Glanz zu umgeben. Wo er den Frieden, wie zwischen England und Frankreich, vermittelte, geschah es nicht ohne den klar hervortretenden Hauptzweck, sich als den obersten Schiedsrichter der Völker hinzustellen. Konnte er von der Zwietracht der Fürsten für sich Vorteil erwarten, so reizte er den einen gegen den andern, wie z. B. Albrecht I. und Eduard I. gegen Philipp IV. Dagegen muß eine objektive Kritik die von seinen Gegnern oftmals wider ihn geschleuderte Anklage eines un sittlichen, den schamlosesten Ausschweifungen ergebenden Lebens völlig bei Seite liegen lassen, sie wird von keinem glaubwürdigen Zeugen bestätigt. Ebenso unberechtigt ist die Anschuldigung der Kezerei. Gewiß hatte Clemens V. guten Grund zu dem zweifelhaften Lob, das er Bonifatius spendet, wenn er ihn einen Vertilger der Häretiker nennt. Denn wir wissen, daß er die Gesetze Kaiser Friedrichs II. gegen die Kezer nicht bloß bestätigte, sondern noch verschärfte; schwere Verfolgung erfuhr besonders der Orden der Cölestiner-Eremiten; er wurde aufgehoben. Der hervorragendste Mönch aus diesem Kreise, Fra Jacopone da Todi, der Dichter des Stabat Mater, büßte seine Widersehllichkeit bis zum Tode Bonifatius' VIII. im Kerker.

Einen großen Einfluß auf die Weiterbildung des kanonischen Rechts gewann Bonifatius durch die Herausgabe des sogen. liber sextus 1298; er enthält seine Dekretalien und die seiner Vorgänger bis auf Gregor IX. und sollte eine Fortsetzung bilden zu den fünf Büchern, die der letztgenannte 1234 hatte zusammenstellen lassen.

Zum Ruhm gereicht es Bonifatius, daß er nach dem Vorbilde der Universität von Bologna zu Avignon und zu Fermo, in der Mark Ancona, Hochschulen für Theologie, die beiden Rechte, für Arzneiwissenschaft und die freien Künste errichtete. Vor allem hat er sich ein Anrecht erworben auf die Dankbarkeit Roms durch die Neubegründung der von Karl von Anjou 1265 gestifteten römischen Universität (1303). Unter seinen die Gesamtkirche betreffenden Bestimmungen ist endlich die Bereicherung des latholischen Festkalenders zu erwähnen; 1294 befaß er die Gedenktage der 4 Evangelisten, der 12 Apostel und der 4 großen Kirchenlehrer jährlich mit doppeltem Offizium zu be-
gehen. Söpffel † (Sautl).

- 10 **Bonifatius IX., Papst 1389—1404.** — Quellen: Vita Bonifacii IX. bei Muratori, *Rer. Ital. scr. t. III, II*, S. 830; Gobelinus Persona, *Cosmodromium* bei Meibom, *Scr. rer. Germ. I*, S. 316 ss.; Minerbotti, *Cronica*, bei Tartinius, *Scr. rer. Ital. collect. II ad annum 1390* ss.; Matthaeus de Cracovia, *tractatus de squaloribus Romanae curiae* bei Walsh, *Monimenta medii aevi*, fasc. I, S. 3 ss.; Sozomenus Pistoriensis, *Specimen historiae* bei Muratori, t. XVI, S. 1140 ss.; Dietrich von Nieheim, *De schismate liber II*, c. 6 ff.; *Ausg. v. Erler*, *Op.* 1890 S. 129 ff.; Salviani, *Cronica o memoire dall' anno 1398 al 1411* bei (Luigi) *Delizie degli eruditi Toscani t. XVIII*, S. 199 ss.; Platina *de vitis pontific. Roman.* in der *Köln. Ausgabe* von 1626 S. 257 ss. 2c.; siehe auch die bei Papst Clemens VII. und Benedict XIII. a verzeichneten Quellen. Die hierher gehörigen wichtigen Bullen und
- 15 *Altenstücke* finden sich bei Raynaldus, *Annal. eccles. ad ann. 1390—1404*; Janßen, *Frankfurt's Reichsstorrepondenz*, Bd. I *Freib.* 1863, S. 526 ff.; *Beizsäder*, *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 2 f., *München* 1874, S. 369 ff., 417 ff. 2c.; *Deutsche Reichstagsakten* unter König Ruprecht 1. u. 2. Bd, *Gotha* 1882—85; v. *Plügel-Hartung*, *Iter Italicum*, *Stuttg.* 1883; *Döllinger*, *Beiträge zur polit., kirchl. und Kulturgeschichte* 3. Bd *Wien* 1882 S. 361; *Monumenta Vaticana hist. regni Hung. illustr.* 3. u. 4. Bd, *Peist* 1888 f.; *Boner*, *Hist. der Päpste*, übers. v. *Rambach*, 9. *Fl.* 1772 S. 3 ff.; *Christophe*, *Geschichte des Papstt.* während des 14. *Jhrh.s* übers. v. *Ritter*, 3. Bd 1854 S. 86 ff.; *Eugenheim*, *Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats*, 1854 S. 310; *Creighton*, *History of papacy* 1. Bd 1882 S. 98 f.; *Jungmann*, *Dissertationes selectae* 6. Bd 1886 S. 272; *Pastor*, *Gesch. der Päpste* seit d. *Ausg. des M.* 1. Bd 1886 S. 128; *Behenberg*, *Die gr. Kirchenvers. des 15. und 16. Jhrh.s* 2. Bd 1845 S. 43 ff.; *Hebele*, *Conciliengesch.* 6. Bd 2. *Ausf.* 1890 S. 812; v. *Reumont*, *Gesch. der Stadt Rom*, 2. Bd 1867 S. 1096; *Gregorovius*, *Gesch. d. Stadt Rom im M.* 6. *Bd* 4. *Ausf.* 1893 S. 326; *Du Puy*, *Hist. du schisme*, 1654; *Maimbourg*, *Hist. du grand schisme d'Occident*, 1678; *Lindner*, *Gesch. des deutschen Reichs* unter König
- 20 *Wenzel* 2. Bd 1880 S. 307; *ders.*, *Deutsche Geschichte* unter den *Habsburgern* und *Luzemb.* 2. *Bd* 1893 S. 170 ff.; *Höfler*, *Kuprecht v. d. Pfalz*, 1861 S. 136 u. 6.; *Aschbach*, *Gesch. Kaiser Sigmunds* 1. *Bd* 1838 S. 136; *Häußer*, *Geschichte der rhein. Pfalz*, 1. *Bd* 1845 S. 208; *Frey*, *Verh. mit der Curie über die Approbation Kuprechts*, 1886; *Helmolt*, *König Kuprechts Zug nach Italien* 1892; *Winkelmann*, *D. Konzug Kuprechts*, 1892; *Palady*, *Gesch. v. Böhmen* 3. *Bd* 1. *Abt.* 1845 S. 57; *Schwab*, *Joh. Gerson*, 1858 S. 118; *Th. Müller*, *Frankreichs Unionsversuch* unter d. *Regentschaft* des *Herzogs v. Burgund* 1881; *Noël Valois*, *La France et le grand schisme* 2. *Bd* 1896 S. 157.

Peter Tomacelli aus einem Adelsgeschlechte Neapels stammend, wurde von Urban VI. zum Kardinaldiakon, später zum Kardinalpriester ernannt. Als dieser Papst am 15. Okt. 1389 gestorben war, wurde er in einem kurzen Konklave am 2. Nov. 1389 gewählt; er nannte sich Bonifatius IX. Es fehlte ihm an Bildung und Geschäftsgewandtheit, aber er galt als geistig, leutselig und sittenrein. Sein hauptsächlichstes Ziel war die Wiederherstellung der päpstlichen Gewalt in Rom und dem Kirchenstaat. Nicht ohne Erfolg hat er daran gearbeitet. Zwar nötigten ihn die Römer 1392, die Stadt zu verlassen, nach Perugia und von hier nach Assisi zu gehn, aber da sie fürchteten, der Papst könne auf die Dauer seinen Sitz verlegen, riefen sie ihn 1393 zurück. Nur unter der Bedingung, daß sie auf einen großen Teil ihrer Freiheiten verzichteten, folgte er ihren Bitten. Eine neue Empörung gab ihm 1398 die willkommenere Gelegenheit, die republikanischen Freiheiten der Stadt gänzlich zu zerstören. Auch im größten Teil des Kirchenstaates gelang es ihm das Ansehen des Papsttums wieder herzustellen. Das Glück blieb ihm auch Neapel gegenüber treu. Dort lagen die Verhältnisse infolge der wirren Politik Urbans VI. sehr ungünstig. Clemens VII. und Ludwig II. von Anjou glaubten die Zeit gekommen, das Königreich ganz zu erobern. Bonifatius trat jedoch in die engste Verbindung mit König Ladislaus und dank seiner Unterstützung errang dieser schließlich den Sieg über den französischen Prinzen. Dadurch war Neapel für die Obedienz Roms gewonnen.

Die Beseitigung des Schismas hoffte B. mit Hilfe der politischen Mächte zu erreichen. Zuerst setzte er seine Hoffnung auf den deutschen König Wenzel, den er zur Kaiserkrönung nach Rom aufforderte. Aber dieser war durch Unruhen im Reich sowie in seinen Erblanden viel zu beschäftigt, als daß er vorderhand an einen Romzug hätte denken können. Sodann richtete er eine Gesandtschaft an Karl VI. von Frankreich 1392, um ihn von der Obedienz Clemens' VII. abzuzeihn; aber sie blieb ohne Erfolg. Ebenso der gleiche Versuch in Castilien. Die Aussicht auf Beilegung des Schismas, die der am 16. Sept. 1394 erfolgende Tod Clemens' VII. eröffnete, zerstörte die Kardinäle zu Aignon durch die von ihnen schon am 28. September vollzogene Wahl Benedikt' XIII. Bonifatius und Benedikt waren gleich fest von der Rechtmäßigkeit ihres Pontifikats 10 überzeugt: daran scheiterten die Versuche der politischen Mächte, sie zum Rücktritt zu bewegen. Das Auserste, wozu Bonifatius sich verstand, war das schwerlich ernstgemeinte Versprechen der Abdantung für den Fall, daß auch der Gegenpapst die via cessionis betrete (1398). Wohl die Geneigtheit Wenzels, auf die französischen Pläne zur Beilegung des Schismas einzugehen, bewog Bonifatius IX. 1400 den Kurfürsten von 15 Mainz, Köln und Pfalz, als sie Wenzel absetzen und einen neuen König wählen wollten, seine Unterstützung nicht geradezu zu verlagen. Da er um dieselbe Zeit dem Könige versicherte, er werde auf seiner Seite ausharren, ja ehe er in die Absehung willige, für ihn sein Blut vergießen, so ist einleuchtend, daß er durch Zögern und Zweideutigkeit die Gefahr, die in der Spaltung des Reichs für ihn lag, umgehen wollte. Im August 1400 20 wurde Wenzel des Reichs verlustig erklärt und Ruprecht von der Pfalz zum König gewählt. Auch jetzt lehnte der Papst seine sofortige Anerkennung ab; er wollte abwarten, wie der Kampf um die Krone verlaufen werde. Als sich dann Ruprecht weigerte, irgendwelche Erklärungen in Bezug auf das fernere Verharren bei der Obedienz Bonifatius' IX. in den bei der Kaiserkrönung abzulegenden Eid aufzunehmen, so 25 schienen sich die Beziehungen zwischen beiden ganz zu lösen. Aber die Furcht, daß Ruprecht sich völlig an Frankreich anschließen werde, führte Bonifatius 1403 zur Bestätigung der Absehung Wenzels und zur Anerkennung Ruprechts. Im Jahre darauf, am 1. October 1404, ist Bonifatius gestorben.

Während seines Pontifikats hat er sich einen schlechten Ruf erworben; allgemein 30 beschuldigte man ihn unerzätlicher Habgucht, Begünstigung seiner Nepoten, simonistischer Vergebung der Pfründen, einer maßlosen Steigerung in der Mißwirtschaft mit den Annaten und des schmutzigen Handelns mit den Jubiläums-Indulgenzen.

Äpfel † (Gaud).

Bonifatius (Winfrid Wynnfrith), gest. 755. — Quellen: hauptsächlich die Vita des 35 Hilbold, übersetzt von W. Arndt (in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit Bd 13) 1888 und die Epistolae et sermones St. B., herausg. v. Serarius 1605, von Würdtwein 1790, Giles 1842, MSL 99. Bd, Jaffé (Bibl. rer. Germ.) 1869; Dümmler in MG Epist. 3. Bd 1892 S. 231 ff. Vgl. dazu Dünzelmann in d. ZbW 13. Bd S. 3 ff.; Pfahler, Bonif. Briefsammlung, 1882 und Kürnberger, Aus der Pinterlassenschaft des B. und Burghard 1888. 40 B. Carmina in MG Poet. aev. Car. 1. Bd 1881.

Litteratur: Die Monographien von Lenzner 1602, Seiters 1845, J. P. Müller 1869, Berner 1875, Fischer 1882, Pfahler 1880, Fuß 1880, Ebrard, B. der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festland 1882; Loofs, Zur Chronologie der auf die fränk. Syn. bez. Briefe, 1881; derselbe, in ZbW 1882, Hahn, Jahrb. des fränk. Reichs 1863, 15 und Bonifaz und Lul 1883; Elsner, Jahrb. des fränk. Reichs 1871. Außerdem die Kirchengeschichten Deutschlands von Kettberg, Friedrich und Gaud, und Ebert, Gesch. der Lit. des RA im Abendland 1. Bd 2. Aufl. 1889 S. 653 ff. — Weitere Litteratur bei Potthast, Wegweiser 2. Aufl. S. 164 ff. und 1216 ff.

Bonifatius' Leben und Wirken ist vielfach in Dunkel gehüllt, weshalb auch die 20 Urteile über ihn sehr verschieden lauten. Man vermag nicht einmal mit Sicherheit seine Abkunft zu ermitteln und wie er zur Veränderung seines eigentlichen Namens Winfrid oder Wynnfrith gekommen ist. Ohne sich auf Vermutungen oder Streitfragen einzulassen, will die nachfolgende Darstellung lediglich die allgemein anerkannten Thatsachen zusammenfassen. 55

Aus einem vornehmen angelsächsischen Hause in Wesssex abstammend und etwa in der Zeit zwischen 675—683 geboren, hat B. seine erste geistliche Bildung im Kloster Adescaucstre (Exeter?) empfangen, ist dann in das Kloster Mhutselle eingetreten, wo er unter dem gelehrten Abt Wynnbercht gründliche Studien machte und sich eine bedeutende Kenntnis der Bibel und der Kirchenräter aneignete, und mit der Leitung 60

der Klosterschule betraut wurde. Er erfreute sich nicht nur der Gunst seines Abtes und der Klosterbrüder, sondern ist auch in weiteren Kreisen ausgezeichnet worden, als ihn eine Synode mit Aufträgen an den Erzbischof von Canterbury betraute. Seine Begabung als Prediger, sein Verständnis für kirchliche Fragen, seine gelehrten Interessen erwarben ihm überall Freunde. Männer wie Aldhelm, Erzbischof Berchtwald, Bischof Daniel blickten auf ihn mit Vertrauen und Hoffnung, sein Kloster hatte Ursache stolz auf ihn zu sein. Gleichwohl vermochte die Heimat ihn nicht festzuhalten. Wie so viele seiner Landsleute und wie in früherer Zeit die Mönche der albrittischen oder irischottischen Kirche über das Meer hinüber gezogen waren, um auf dem Festland an dem Werte der Heidenbekehrung und Ausbreitung der Kirche zu arbeiten und in Kampf und Tod die Krone des Himmelreichs zu gewinnen, so trieb es auch ihn hinaus in die Fremde. Dort sahen die stammverwandten Sachsen noch immer in heidnischer Finsternis wartend auf den Aufgang des ewigen Lichts und näher noch lag das friesische Land, dessen edles Volk durch Willibrord zwar dem Christentum angenähert war, wo aber der trohige Rabbod soeben mit roher Gewalt die christlichen Priester vertrieben, ihre Kirchen zerstört und die Missionsarbeit eines Jahrzehnts vernichtet hatte. Das war es wohl, was B. veranlaßte, gerade nach Friesland zu gehn, mit Rabbod selbst zu verhandeln und mit frischem Mut das Werk zu beginnen. Im Frühjahr 717 kam er in Begleitung von Genossen, wohl ausgerüstet, unter dem Segen und dem Gebete seiner Klosterbrüder herüber; aus unbekanntem Gründen kehrte er aber schon im Herbst nach Nhtselle zurück, allerdings nicht um da zu bleiben, sondern um ein Weiteres vorzubereiten, sonst hätte er gewiß die für ihn bei seiner Jugend doppelt ehrenvolle Wahl der Mönche zum Nachfolger Wynbrechts angenommen. Im folgenden Frühjahr zog er von neuem aus, diesmal ging sein Weg durch das Frankenreich nach Rom, und er ist niemals wieder nach England zurückgekehrt, obwohl er zeitlebens mit alten und neuen Freunden und Freundinnen in engem brieflichen Verkehr verblieb. Der Aufenthalt in Rom währte vom Herbst bis zum Frühjahr. Papst Gregor II. besprach mit ihm wiederholt die Vorschläge, die er vor den päpstlichen Stuhl gebracht hatte, und beauftragte ihn schließlich als Missionar nach Thüringen zu gehn, wo bereits Willibrord Verbindungen angeknüpft hatte. B. verpflichtete sich, die Laufe nach römischer Form und Ordnung auszuführen und an den Papst zu berichten, wenn er auf Schwierigkeiten stoßen sollte. Es kam darauf an, daß der nordwärts von den heidnischen Sachsen, südwärts von dem Herzogtum Baiern, im Osten von den Slaven begrenzte, in Mitteldeutschland gelegene jüngste Teil des Frankenreichs gewonnen würde. Es war dies um so nötiger, als hier längst nicht mehr das bloße Heidentum herrschte, sondern von irischottischen oder albrittischen Missionaren, deren einer, der h. Kilian, in Würzburg erschlagen worden war, eine mehrfach von der römischen Ordnung abweichende Form des Christentums eingeführt worden war.

Die Schilderung, welche B. von den religiösen Zuständen Thüringens entwirft, selbstverständlich von seinen römischen Grundanschauungen beeinflusst, nach denen nur in der Übereinstimmung mit Rom das Heil zu finden ist, hebt die Zuchtlosigkeit des Klerus, die kirchliche Unordnung und Verwilderung scharf hervor, beklagt die Vermischung heidnischer und christlicher Sitte im Leben der Thüringer, beschuldigt christliche Priester der Teilnahme am Wotansopfer und klagt, daß die Laufe sogar von Heiden erteilt würde und daß das Heidentum unter den Augen der Priester weiter wuchere. Dabei mußte er die Erfahrung machen, daß das Volk zu den von ihm angegriffenen Priestern stand, und wie schwer es sei, hier erfolgreich einzuschreiten.

Auf einer Reise zum Majordomus Karl Martell erfuhr B., daß Rabbod gestorben und Friesland wieder offen sei. Sofort eilte er auf diese Kunde den Rhein hinab nach Friesland, wo inzwischen auch bereits Willibrord seine Thätigkeit wieder aufgenommen hatte. Willibrord hätte wohl gern gesehen, wenn sein jugendlich eifriger Landsmann zu seiner Hilfe bei ihm geblieben wäre, doch zog es B., mit Berufung auf den ihm von Gregor II. erteilten Auftrag, vor, wieder nach Ostfranken zurückzugehen, nicht sofort nach Thüringen eilend, sondern vorerst in Hessen verweilend. In Hessen war vermöge naher und langjähriger Beziehungen zum Frankenreich das Christentum nicht unbekannt, aber durch die jährlich sich wiederholenden Einfälle der heidnischen Sachsen und wohl auch insolge Vernachlässigung seitens der fränkischen Kirche am Aufkommen verhindert. B. fand hier leichte Arbeit und für die Missionspredigt große Erfolge. Dank der Unterstützung zweier christlicher Grundherren konnte er in Amöneburg für sich und seine Gefährten eine Zelle schaffen als Zufluchtsort

und Mittelpunkt der Befehrsarbeit. Es erfolgten zahlreiche Tausen, sodaß er den Papst davon durch einen besonderen Boten benachrichtigte, woraufhin er selbst nach Rom gerufen wurde.

Bei diesem zweiten Aufenthalt in Rom wurde B. zum Bischof geweiht. Er leistete den in Rom gebräuchlichen Treueid mit dem für die deutschen Verhältnisse berechneten Zusatz: den Verkehr und die Gemeinschaft mit Priestern, die gegen die alte Ordnung der h. Väter wandeln würden, nach Möglichkeit meiden, andernfalls aber seinem apostolischen Herrn sofort getreulich Mitteilung machen zu wollen. Gleichzeitig wurde ihm eine Sammlung kirchlicher Vorschriften zu gewissenhafter Befolgung eingehändigt. Die hier übernommene Verpflichtung hat B. zeitlebens vor Augen gehabt und sich 10 ängstlich bemüht, ketzerischen und schismatischen Priestern und Bischöfen schroff und hart zu begegnen. Wenn ihn später der Verkehr am fränkischen Hofe mit romfeindlichen Bischöfen und Großen zusammenführte, hat er das beinahe wie eine Sünde und Schuld empfunden. Die kanonischen Satzungen gegen „abtrünnige“ Priester zur Geltung zu bringen setzte er sich als vornehmste Aufgabe seines Wirkens. B. hat vier Päpsten 15 gedient, außer Gregor II. dem klugen, zielbewußten und energischen Gregor III., von diesem hochgeschätzt als tapferer Vorkämpfer weitschauender Papstpolitik, darnach den Päpsten Zacharias und Stefan II., ohne nähere Beziehungen zu letzterem, mit jenem aber keineswegs immer einverstanden und zufrieden. Wenn sich in den folgenden zwei Jahrzehnten das Ansehen des römischen Stuhls im Frankenreich zu einer geistigen 20 Herrschaft ausgestaltete und der fränkische Klerus in freier Unterwerfung sich in Abhängigkeit von dem Papst begab, so ist dies, neben der Gunst der äußeren Verhältnisse, das Verdienst des Mönchs von Hutselle.

Bei seiner Rückkehr von Rom überbrachte B. dem Majordomus ein Empfehlungsschreiben des Papstes, worauf er einen Schutzbrief erhielt. Die Aufgabe, welche ihm 25 der Papst gestellt hatte, bezeichnete der Geleitsbrief aus der römischen Kanzlei näher: In erster Linie Befehrsung der Heiden in Ostfranken, in zweiter jedoch auch noch die andere, nämlich Rückführung der in Irrtum verfallenen und Zurechtweisung der vom rechten Glauben abgewichenen Christen, die im wahren katholischen Glauben befestigt werden sollen. Wer die Tragweite dieses letzterwähnten Ausdrucks zu ermessen vermag 30 und die kirchliche Lage der betreffenden Länder kennt, vermag sich ein Bild von der kirchenpolitischen Mission des B. zu machen. Dem Klerus und Volk von Thüringen und Hessen wurde in einer besonderen päpstlichen Bulle die Anerkennung des neuen Bischofs zur Pflicht gemacht. Von dem vierten Sendschreiben des Papstes, das B. den heidnischen Sachsen überbringen sollte, hat er niemals Gebrauch zu machen Gelegenheit 35 gehabt.

B. fand zunächst in dem östlichen Franken genug zu thun, als er hier fertig war, wurde er in Baiern beschäftigt und bald darauf an den Hof Karlmanns und Pippins zur Ordnung der fränkischen Kirche berufen. Er begann in Hessen mit der Firmung der Neubekehrten und Fortsetzung der Missionspredigt. Jetzt fällt die Donnerreiche, an 40 ihre Stelle tritt ein Kirchlein, das überwundene Volk befehrt sich. Zu spät kommt der Einspruch des Nachbarbischofs (Mainz?), der Hessen für sich beansprucht, der Papst und der Majordomus vermitteln zu Gunsten des römischen Bischofs. — Hierauf wendet sich B. nach Thüringen. Die landsässigen christlichen Priester — man nimmt an: Schüler der albritischen Missionare — widersehen sich der Autorität des Bischofs und 45 der Einführung römischer Kirchengesetze. Umsonst. Die durch ein päpstliches Schreiben begrüßten Stammeshäupter christlichen Bekenntnisses befolgen die Ermahnung, dem Bischof zum Bau eines Hauses behilflich und sonstwie immer förderlich zu sein. Es entsteht das erste Kloster in Thüringen, Ohrdruf (724). Viele Orte Thüringens erheben den Anspruch, daß ihre Kirchen von B. begründet seien, — auch dann wenn diese Ansprüche unbegründet sind, ein Beweis dafür, wie weit der Bischof im Lande 50 umhergekommen und wie hoch sein Ansehen gewesen ist. Die geistige Überlegenheit, der unermüdlige Eifer und die Energie, über welche er gebot, verschafften ihm einen vollständigen Sieg über seine Gegner. Noch war kein Jahrzehnt vergangen, als B. die neue Kirchenprovinz Hessen-Thüringen dem Papste zu Füßen legen konnte. 55 Zum Dank für diese Leistung erhob ihn Gregor II. zum Erzbischof und rüstete ihn damit gleichzeitig zum Werkzeug für größere Unternehmungen. Doch ehe diese in Angriff genommen werden konnten, lag B. alles daran, die Bevöllerung in den neugewonnenen Gebieten mit dem rechten Geiste zu durchdringen und zur wahren katholischen Sitte zu erziehen. Zu dem Ende unternahm und vollführte er eine Reihe von 60

Klostergründungen, darunter auch drei Frauenklöster, deren Leitung angelsächsischen Mönchen und Nonnen übertragen wurde. Die Unterstützung, welche B. schon immer von England her gefunden hatte, bestand ja nicht bloß in Geld, Büchern, Kirchengeräten u. dgl., sondern vor allem in lebendigen und zum Teil sehr bedeutenden Hilfstäften, die aus den heimatlichen Klöstern herzuеilten, um Deutschland Anteil an der höheren Bildung zu geben, die England bereits besaß. Wadere Männer und Frauen drängten sich förmlich dazu, in den Dienst des Apostels der Deutschen zu treten. In den Klöstern, auf den Burgen und Höfen der Edlen, in den kirchlichen Ämtern begegnet man diesen Gehilfen der Mission als Äbten und Äbtissinnen, Lehrern und Erziehern, Priestern und Bischöfen. Namen wie Tella, Lioba, Egbert, Willibald, Witto, Lul u. v. a. sind eng mit der kirchlichen Kulturgeschichte Deutschlands verwachsen. Auch die später (741) in Hessen-Thüringen aufgerichteten drei Bischofsitze, Würzburg, Buraburg (bei Amönaburg) und Erfurt, von denen freilich nur der erstere Bestand gehabt hat, wurden von Angelsachsen eingenommen, Erfurt wohl von B. selbst.

Man möchte erwarten, daß nach Abschluß der Missionsarbeit in Mitteldeutschland B. seine Schritte nunmehr nordwärts zu den heidnischen Sachsen lenken würde; allein dies ist nicht der Fall, vielmehr richtet er sein Augenmerk auf Baiern. Schon vor zwanzig Jahren hatte der Baiernherzog mit Rom über Anschluß der bairischen Kirche verhandelt; allein es war seitdem nichts in dieser Richtung geschehen. Die irischottischen Abtisklöster und Priester setzten ihre Wirksamkeit ungehindert fort neben Männern wie Biuilo in Passau, der seine Bischofsweihe in Rom empfangen hatte, in den Klöstern galt vielfach noch die Columbaregel, die hierarchische Gliederung fehlte ganz, der Mangel an klerikaler Disziplin hatte mancherlei Ubelstände zur Folge. Man wird nicht irre gehn, wenn man das Eingreifen des B. in die bairischen Verhältnisse auf einen Befehl des Papstes selbst zurückführt. Bei seinen kirchlichen Visitationen und in Verhandlungen mit geistlichen und weltlichen Herren verschaffte er sich die erforderliche Kenntnis der Verhältnisse, um dem Papste weitere Vorschläge machen zu können. Dies geschah bei der dritten Anwesenheit in Rom (738). Es war die Absicht, die bairische und allemannische Kirche in eins zusammenzuziehen und auf einer gemeinsamen Synode der beiderseitigen Bischöfe die Dinge in Fluß zu bringen. Als Legat und päpstlicher Bilar mit besonderer Vollmacht ausgerüstet lehrte der Erzbischof nach Baiern zurück, trat mit Herzog Odilo in Verbindung und nahm die Reorganisation der bairischen Kirche alsbald mit gewohntem Eifer in die Hand. Es gelang wider Erwarten, die vier Bistümer Passau, Regensburg, Freising und Salzburg mit vertrauenswürdigen Männern zu besetzen, die Klöster zu reformieren, die kanonischen Satzungen zur Geltung zu bringen und die widerstrebenden Elemente im Klerus zu beseitigen. Ein paar Jahre genügten dazu. Nur von den allemannischen Bischöfen und von der gemeinsamen Synode läßt sich nichts hören. Auch blieb das Aufsichtsrecht des Legaten nicht unbetritten; der altbritische Abtiskloster Virgilius von Salzburg hat späterhin noch einen harten Strauß mit ihm ausgefochten und sich trotz der in Rom erhobenen Anklage wohl zu behaupten gewußt.

Inzwischen war im Frankenreiche eine große Veränderung vor sich gegangen. Nach dem Tode Karl Martells, der für Rom und die Kirche wenig übrig hatte, war das Majordomat auf dessen im Kloster erzogenen Erben übergegangen. In Ostfranken regierte Karlmann, der, später selbst Mönch geworden ist, und jetzt sofort B. herbeirief, zum Erzbischof seines Landes bestellte und zu einer tief einschneidenden Wirksamkeit benutzte. Es lassen sich diese Dinge nicht in das Einzelne verfolgen, aber um so größer stellt sich das Gesamtergebnis dar. Seit langer Zeit war keine Synode gehalten worden. 742 fand in Gegenwart und unter dem Einfluß des B. die erste auftragsmäßige Synode statt, an der sich allerdings nur ein alemannischer Bischof beteiligte und bei der auch die Bischöfe Gewielieb von Mainz und Milo von Trier fehlten. Trotzdem und vielleicht gerade deswegen kamen hier höchst wichtige Beschlüsse zu stande, die im folgenden Jahre zu Leutins ihre Bestätigung und Erweiterung und nur in einem Punkte, bezüglich der Rückerstattung der in Laienhänden befindlichen Kirchen- und Klostergüter, eine Abschwächung fanden. Soweit der Widerstand der weltlichen Großen, einzelner Bischöfe und des in seinen Lebensgewohnheiten angegriffenen Volkes zuließ, wurden diese Beschlüsse von Karlmann energisch durchgeführt. Es handelte sich dabei in erster Linie um Ausrottung der Überreste des Heidentums, Beseitigung der im Lauf der Zeiten eingerissenen kirchlichen Unordnung und Verweltlichung des Klerus, des weiteren aber auch um Verdrängung der Columbaregel aus den Klöstern, Aufhebung der Wander-

bischöfe und Entfernung der als unwürdig erachteten irischottischen Priester, Verbot der Priesterehe, Einführung des römischen Eherechts, Herstellung straffer Disziplin, bischöfliche Beaufsichtigung der Priesterschaft und Abänderung einer Reihe von Vollsitten. In gleicher Weise ordnete 744 die Synode zu Soissons für Westfranken die kirchlichen Verhältnisse. B. stand auch hier an maßgebender Stelle und hatte die Genugthuung, die hierarchische Ordnung, die Reform des Klerus und die Provinzialsynoden angenommen zu sehn. Pippin, der B., soweit es die Politik gestattete, freie Hand ließ, konnte freilich nicht alle Schwierigkeiten überwinden. Vor allem konnte er die Rückerstattung der Kirchengüter, mit denen einst Karl Martell die Großen des Reiches belehnt und sich verpflichtet hatte, nicht durchsetzen, wenn er auch bereit war, die Rechtsansprüche der Kirche zu wahren. Er konnte auch nicht hindern, daß die abgesetzten Priester, die sich weigerten, in das Kloster zu gehn, weiter amtierten, ebenso wenig konnte er die Grundherren, die ihre Rechte vertragen, zwingen, den Anforderungen des B. zu entsprechen. Das Volk aber begriff im Westen so wenig wie im Osten, daß ein verheirateter Priester oder Bischof untüchtig zum Kirchengendienst oder daß die Ordination Bedingung für die Wirksamkeit religiöser Handlungen sei und einen character indelebilis habe. Auch das schien dem Volke unendlich, daß die Gültigkeit der Taufe von dem Exorzismus, der Abrenuntiation, der trinitarischen Formel und der Anwendung des Kreuzzeichens abhängig sein sollte. Niemand hatte je daran Anstoß genommen, daß ein Bischof Waffen trug, zur Jagd ging und mit in den Krieg zog. Aber geradezu unerträglich fand man die neuen Ehegesetze, welche die in Frankreich gebräuchliche Verwandtenehe verboten und die kirchliche Trauung forderten, ebenso wie die Häufung der Festtage, das Verbot von Pferdesleich und anderen Rationalgerichten, kurz diese ganze gesetzliche Bevormundung des häuslichen und öffentlichen Lebens. Man schalt auf den „Fremden“, es bildete sich eine mächtige Gegenpartei an den Höfen Karlmanns und Pippins, hochangesehene und vornehme Männer, wie der Laienbischof Milo arbeiteten mit allen Mitteln gegen die sogenannte „kirchliche Reform“. B. hatte einen schweren Stand, ohne doch einen Schritt zurückzweichen. In dieser Hinsicht hat der Prozeß gegen die Bischöfe Clemens und Aldebert ein besonderes Interesse. Derselbe zog sich durch mehrere Jahre und B. hatte nicht eher Ruhe, als bis sie in allen Instanzen verdammt, auch vom Papst auf einer römischen Synode, und beseitigt waren. Zuletzt mußte auch Gewielieb von Mainz weichen, ein waffentkundiger Herr, der eigenhändig in Blutrache einen Sachsen getödet hatte.

Es war ein großer Schritt vorwärts, als die gemeinsame fränkische Synode von 745 die Einheitslichkeit der „reformierten“ Kirche in beiden Landesteilen zum Ausdruck brachte, wobei dem Erzbischof als Metropolit der Kölner Sitz zugesichert wurde. Daß hernach ein anderer und nicht B. Köln erhielt und zwar trotz der Bestätigung des Papstes, war für B. eine große Enttäuschung. Er mußte sich mit Mainz begnügen. Es war ihm mit Köln um die Nähe von Friesland zu thun gewesen, wohin er jetzt nach Willibrords Tod seine Blicke richtete. In Mainz hatten die Gebiete von Thüringen-Hessen den Vorzug seiner unmittelbaren Fürsorge, und hier war er auch unsern seinem geliebten Kloster Fulda. Fulda, 744 begründet, entstand damals in der „Wüste Buchonia“ unter der lebhaftesten Teilnahme des Erzbischofs, der sich von Pippin dazu Grund und Boden erbeten und seinen Schüler, den späteren Abt Sturm, zum Studium in italienische Klöster ausgesandt hatte. Es sollte eine Musteranstalt werden und ist es auch geworden. B. hat für Fulda auch jenes Privileg erworben, durch welches ihm Freiheit von jeder bischöflichen Aufsicht und unmittelbare Unterordnung unter den Papst zugesichert wurde. Nirgends wollte B. lieber als in Fulda. Da hat er gebaut, gelehrt, gebetet, geruht; da sollte auch sein Grab sein.

Als 747 die zur Synode versammelten fränkischen Bischöfe vereint mit B. eine Erklärung unterzeichneten, in welcher sie die päpstlichen Rechte und Gewalten feierlich anerkannten und die förmliche Unterwerfung des fränkischen Klerus unter Rom vollzogen wurde, sah er sich am Ziel. Der Papst Zacharias dankte ihm dafür und pries Gott, daß er jene Bischöfe alle einmütig zur Gemeinschaft der h. Mutterkirche zurückgerufen habe und begeugte auch sonst seine Freude über das feste Band, das nun zwischen der fränkischen Kirche und Rom geknüpft sei sowie über die Befestigung derselben zu dem Schützer und Meister, dem Apostelfürsten Petrus und über die Angliederung an die h. apostolisch-katholische Kirche, deren Haupt der Papst.

Es sind übrigens zwischen B. und Zacharias mitunter auch weniger freundliche Worte gewechselt worden. B. hatte zeitweilig seine eigene Meinung, was ihm in Rom

sehr verübelt wurde und geradezu verdrießlich war die Auseinandersetzung wegen der Pallienverleihung an drei neufränkische, von B. geweihte Erzbischöfe. Mit dem Papst Stefan hat B. kaum nähere Beziehungen gehabt. B. scheint ihn nicht einmal gesehen zu haben, als der Papst persönlich bei Pippin im Frankenreich erschien. Die Verhältnisse hatten sich vor dem Staatsreich Pippins wesentlich verändert. Es ist höchst un-
 5 wahrscheinlich, daß B. bei der Erhebung Pippins zum König anwesend gewesen ist. Der Verkehr am Hofe war ihm lästig geworden. Es scheint nur brieflich, und durch den Abt und Hofkaplan Fulrad mit dem Könige verhandelt worden zu sein. B. lebte der Verwaltung seiner Diocese, der Sorge für seine Klöster, Kirchen, Priester und Mönche,
 10 und der Vorbereitung der Mission in Friesland. Um diese Zeit nahm er nämlich den Gedanken an die Fortführung und Vollendung von Willibrords Werk allen Ernstes auf. Er bestellte, kraft erhaltener Vollmacht, Lul zu seinem Nachfolger in Mainz und begab sich 754 nach Friesland. Coban wurde zum Bischof von Utrecht eingesetzt und diese Anordnung gegen den Widerspruch Kölns aufrecht erhalten. Im Winter ist B. wieder
 15 in Mainz. Ein großer Missionszug geht im Frühjahr 755 wieder Rheinabwärts. B. ist von Todesgedanken erfüllt. Am 5. Juni, am Morgen des zur Firmung der Neubekehrten bestimmten Tages, wird er mit seinen Gefährten im Lager am Flüsschen Borne von den Heiden überfallen und, als er mit dem Evangelienbuch in den Händen aus dem Zelt heraustritt, erschlagen. So endet er als Märtyrer in dem Lande, in dem
 20 er vier Jahrzehnte zuvor als Missionar begonnen. Sein Leichnam ruht in Fulda. Die Sage hat, wie sein Leben, so auch seinen Tod verherrlicht. Eine englische Synode ernannte ihn bald darnach zum Schutzpatron der englischen Kirche neben dem h. Gregor und Augustin. Pius IX. hat 1875 angeordnet, in den Räten der Gegenwart in Deutschland und England seinen Namen besonders eifrig anzurufen. — Die dem B. zugeschriebenen Vitae Lebuini und Levini sind unecht, ebenso eine Reihe anderer ihm beigelegter Schriftstücke, vielleicht auch die Sermones. A. Werner.

Bonifatius-Verein. Bonifatiusbuch oder St. Bonifatius und sein Verein, 2. Aufl. Paderborn 1873; Gams. Der Bonifatiusverein in Süddeutschland 1850—1880, Paderb. 1880; Bonifatiusblatt, Paderborn 1853 ff.; Schlesiſches Bonifatius-Vereins-Blatt, Breslau 1860 ff.

30 I. Die Begründung des Bonifatius-Vereins. — Während seit dem 30 jährigen Kriege bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts die einzelnen Konfessionen abgeschlossen für sich lebten, trat mit Anfang dieses Jahrhunderts eine Verschiebung der konfessionellen Verhältnisse und eine Mischung der Konfessionen ein, so daß es jetzt wohl kaum eine
 35 einzige Gemeinde, wenigstens in den Städten giebt, welche rein katholisch oder rein protestantisch ist. Durch den wachsenden Handels- und Geschäftsverkehr, durch die Eisenbahnen und das Fabrikwesen, durch die Freizügigkeit kamen viele Katholiken an protestantische Orte, und die Seelenzahl fast aller katholischen Pfarreien in Gegenden, welche vom Bahnverkehr abliegen oder keine Industrie treiben, nahm bedeutend ab. Andererseits stieg die Zahl der zugewanderten Katholiken in bisher reinprotestantischen Landes-
 40 teilen außerordentlich. Durch Mischehen und mangelnde geistliche Versorgung gingen der römischen Kirche viele Seelen verloren. Gams (a. a. O. S. 5) beziffert diesen Verlust für die Jahre 1802—1850 in Norddeutschland auf eine Million, in Süddeutschland auf 100 000; die historisch-politischen Blätter (Bd 68, S. 45) veranschlagten denselben für die Zeit von 1802—1870 auf mehr als 500 000 Seelen! Zunächst war es der „
 45 Kaerius-Verein“, welcher sich auch der „Missionen“ in Deutschland mit regem Eifer annahm, er denn noch jetzt gemeinsam mit dem Bonifatius-Verein arbeitet. Aber als seine eigentliche Aufgabe betrachtete er doch die Heidenmission; ebenso war es einer schnellen Hilfe hinderlich, daß sich sein Vorstand in Lyon befand. Auch durften bis zum Jahre 1848 keine Kirchen oder Schulen ohne Genehmigung der Regierung errichtet werden. Das Jahr 1848 brachte der römischen Kirche größere Freiheit,
 50 und nun begann eine Blüte des katholischen Vereinswesens. Schon die beiden ersten Katholikenversammlungen in Mainz (1848) und Breslau (1849) beschäftigten sich mit der Gründung eines besondern Vereins zur Beseitigung der kirchlichen Nothstände in der Diaspora. Aber erst auf der dritten Generalversammlung zu Regensburg (Herbst 1849) kam derselbe zu stande. Döllinger entwarf die Statuten des Vereins, an dessen Spitze
 55 Graf Josef von Stolberg, der Sohn des bekannten Konvertiten Friedrich Leopold von Stolberg, trat. Der Verein stellte sich unter dem Schutze des hl. Bonifatius, „denn wie durch ihn die Segnungen des Christentums unserm deutschen Vaterlande zuerst gebracht wurden, so soll er dem frechen Unglauben und dem modernen Heidentum gegen-

über nur darin seine Kraft, und darin seinen Ruhm suchen, daß durch ihn, als durch ein Werkzeug in Gottes Hand die Wahrheit der katholischen Lehre der Vaterland erleuchte, unser Vaterland erwärme, unser Vaterland durchbringe“. § 1 der Satzungen sagt: „der Bonifatius-Verein bezweckt die Unterstützung der in protestantischen Gegenden Deutschlands wohnenden Katholiken in Beziehung auf Seelsorge und Schule“. Noch im Winter 1849—50 empfahlen eine Anzahl Erzbischöfe und Bischöfe den Verein durch besondere Hirtenbriefe. Am Bonifatiusstage 1850 fand in Fulda die erste Generalversammlung des Bonifatiusvereins statt und auf der IV. Katholikerversammlung in Linz (1850), wo auch die Statuten revidiert und endgiltig festgestellt wurden, wurde bestimmt, daß die Generalversammlung des Bonifatiusvereins gleichzeitig mit der Katholikerversammlung stattfinden solle. Sitz des Centralvorstandes wurde Paderborn, „von Gott wohl so gefügt, weil jene Orte, von welchen die Reformation ihren Ausgang genommen — Eisleben und Wittenberg gehören zur Diocese Paderborn — in derselben liegen. Von wo die Krankheit, von dort auch die Heilung“ (Bonifatiusbuch S. 37). Am 21. April 1852 genehmigte Pius IX. den Verein und stattete ihn mit Ab-

II. Weitere Entwicklung. — Zunächst ging es mit dem Verein nur langsam vorwärts, weil man vielfach befürchtete, derselbe thue dem Kaveriusverein Abbruch. In Bayern lehnten die Bischöfe zuerst die Einführung des neuen Vereins völlig ab mit Rücksicht auf den dort bestehenden, dieselben Ziele wie der Kaveriusverein verfolgenden Ludwigs-Mission-Verein. Derselbe änderte 1863 seine Satzungen dahin, daß ein Drittel seiner Einnahmen für die Missionen in Deutschland verwendet werden sollte. Während der Verein in Oesterreich unter der Leitung von Sebastian Brunner größere Fortschritte machte, schien er seit dem Jahre 1853 in Deutschland ganz ins Stocken zu geraten, so daß 1857 eine Anzahl Bischöfe in einem gemeinschaftlichen Hirtenbriefe den Bischöfen Deutschlands und Oesterreichs die Sache des Vereins dringend ans Herz legte. Derselbe breitete sich allmählich immer mehr aus; 1870 schloß sich der Adalbertus-Verein der Diocese Ermland an den Bonifatiusverein an. Besonders rühmig war der zweite Präsident des Vereins, Bischof Conrad Martin von Paderborn, welcher in 2 Schriften (1868 und 1882) es dem katholischen Deutschland als erste Pflicht hinstellte, den Bonifatius-Verein zu unterstützen.

III. Die Gewinnung von Mitteln. — Auf mannichfache Weise sucht der Bonifatius-Verein die für seine Arbeit erforderlichen Mittel zu erhalten: 1. durch Kirchenkollekten; 2. durch Einigungen für bestimmte Missionen, derart, daß eine Anzahl wohlthätiger Personen sich durch besonderes Statut verpflichtet, auf eine Reihe von Jahren (10 oder wenigstens 5) das Gehalt für den Geistlichen einer bestimmten Mission aufzubringen; 3. durch Schenkungen von Kapitalien an den Verein auf Lebenszeit, in Form eines Leibrentenvertrages; 4. durch den „nach dem Vorgang der liberalen Sechtereine“ 1885 gebildeten Bonifatius-Sammelverein, welcher kleine, scheinbar wertlose Gegenstände, wie Cigarrenabschnitte, Staniokapseln, Kork u. sammelt. Dieser Sammelverein, der seine besondere Fürsorge den katholischen Waisenhäusern und Kommunitantenanstalten zuwendet, konnte schon im ersten Jahre 28548 Mk. nach Paderborn abliefern; seine weiteren Einnahmen betragen 1889/91: 279906,50 Mk., 1892/94: 275216,27 Mk.; 5. durch die Erträge der Bonifatius-Druckerei und des Bonifatius-Antiquariats in Paderborn; 6. durch Verbreitung der Bonifatiusblätter und wiederholte Darlegung der Ziele des Bonifatius-Vereins in der katholischen Presse. Schon auf der ersten Generalversammlung wurde die Herausgabe einzelner Flugblätter beschlossen, welche zunächst nach Bedürfnis, dann seit 1861 sechsmal und seit 1866 11 mal erschienen. Aus ihnen ist das Paderborner Bonifatiusblatt hervorgegangen, dessen Auflage 1860 2700, 1873 22000, 1895 28400 Exemplare betrug. Seit 1860 giebt daneben der schlesische Bonifatius-Verein ein „Schlesisches Bonifatius-Vereins-Blatt“ heraus; 7. durch Interessierung der studierenden Jugend. 1866 und 1867 erschienen eine Anzahl Artikel „Deutschlands katholische Jugend und der Bonifatiusverein“, welche an 200 Professoren und Religionslehrer versandt wurden. Im Jahre 1867 bildete sich ein akademischer Bonifatiusverein in Münster, dann auf anderen Universitäten, auch in Greifswald. Am Piusfest 1869 übernahmen die akademischen Bonifatiusvereine den Bau einer katholischen Kirche in Greifswald; 8. Hand in Hand mit dem Bonifatiusverein gehen eine Anzahl anderer Einzelvereine, wie der gelegentlich der Breslauer Katholikerversammlung (1872) gebildete „Bonifatius-Verein katholischer Edelleute Schlesiens“, welcher jährlich 2025 Mk. für die Berliner Diaspora spendet; ferner der von Münster ausgegangene Bonifatius-

Paramentenverein katholischer Damen“ und der gleichfalls aus Damen bestehende, in Aachen gebildete „Salesianische Missionsverein für die Diaspora Deutschlands“.

Die Einnahmen des Bonifatius-Vereins betragen: 1849/51: 22419 Thlr.; 1859: 50566 Thlr.; 1869: 132115 Thlr.; 1877/79: 1547222 Mk.; 1892/94: 5233702 Mk.; 1895: 3073579,28 Mk., und dem gegenüber steht für das Jahr 1895 eine Ausgabe von 1852128,69 Mk. Es wurden in diesem Jahre unterstützt im ganzen 705 Missionsstationen mit 1160166,67 Mk. Ein größerer Teil wurde dem Dotationsfonds überwiesen. Seit seinem Bestehen bis zum Schlusse des Jahres 1895 hat der Bonifatiusverein zur Errichtung sowie zur Erhaltung früher errichteter Kirchen und Schulen in protestantischen Orten die Gesamtsumme von 20936847,21 Mk. ausgegeben und zwar: zu laufenden jährlichen Unterstützungen der Missionen und Schulen 7997435,16 Mk., zur Erwerbung von Grundstücken und Herstellung von Kirchen, Pfarr- und Schulgebäuden 9494593,17 Mk., zur verzinslichen Anlegung 3444798,88 Mk.

IV. Arbeitsgebiet und letzte Ziele. — Das Werk des Bonifatius-Vereins erstreckt sich auf Deutschland mit Oesterreich und der Schweiz, neuerdings auch auf Dänemark. In Deutschland sind besonders ins Auge gefaßt: Schleswig-Holstein, Oldenburg, Hannover, die Lippe'schen Fürstentümer, Teile von Westfalen, Hessen-Kassel, die sächsischen Herzogtümer, Königreich und Provinz Sachsen, Braunschweig, Mecklenburg, die Provinzen Pommern und Brandenburg sowie Teile der Provinzen Schlesien und Preußen. Allein für Berlin bewilligte der Bonifatiusverein 1892 95378 Mk., 1893 84579 Mk., 1894 50637 Mk. Für Bayern handelt es sich (vgl. Gams S. 116 f.) darum, die nördlichen und südlichen katholischen Teile Bayerns durch eine Brücke zu verbinden. Als Hauptstation dieser Brücke, welche von Forchheim bis Eichstätt gehen soll, ist Nürnberg gedacht; andere Stationen sollen Erlangen, Bayreuth, Rothenburg a. T. werden. Als letztes Ziel erklärt das Bonifatiusbuch (S. 102): „der Bonifatius-Verein wird erst dann seine Aufgabe gelöst haben, wenn in jeder protestantischen Stadt oder in jedem protestantischen Städtchen und stellenweise auch in den protestantischen Dörfern katholische Kirchen und Schulen gegründet sein werden“.

G. Frey.

Bonivard, Franz, gest. 1570. — Franz Bonivard, Prior von St. Viktor bei Genf, der Gefangene von Chillon, Poet, Historiker u. s. w., ist geboren um 1493 in Seggell an der Rhone. Der Zweig der Familie, aus welcher er entsprossen, besaß schon im 15. Jahrhundert unter savoyischer Oberlehensherrlichkeit mehrere Herrschaften und, nach damaligem kirchlichen Mißbrauche, auch fast erblich einige geistliche Benefizien, wie die Abteien von Bignorol und Bagerne, ein Kanonikat an der bischöflichen St. Peter'skirche von Genf, und daselbst auch die Priorei von St. Viktor, welche ihres Altertums wegen dem Inhaber einen angesehenen Rang in der Diocese verlieh. Als jüngerer Sohn für den Kirchendienst bestimmt, hatte Bonivard auf den künftigen Besitz aller dieser Benefizien gezählt, mußte aber mit dem einzigen Priorat von St. Viktor vorlieb nehmen, da es den Intriguen des Herzogs Karl von Savoyen gelungen war, über das übrige zu verfügen und zwar teilweise zu Gunsten seines unehelichen Vetter's Johann von Savoyen, des damaligen Fürstbischofs von Genf. Die Kränkung, die Bonivard dabei erlitt, muß man berücksichtigen, um sein nachheriges Verhalten, wie auch seine schriftlichen Leistungen richtig zu beurteilen.

Die ersten Folgen dieser angeblichen Spoliation waren, den jungen Geistlichen mit den Genfer Patrioten zu befreunden, welche damals ihre Rechte und Freiheiten gegen die Übergriffe des Hauses Savoyen verteidigten. Vielleicht hätte ihn auch ohnedem seine humoristische Neigung zu Abenteuerern zu dieser Partei hingezogen, an deren Spitze, die Elite der Genfer Jugend (Berthelier, Levrier, Bezanton, Hugues u.), ja selbst Geistliche und Domherren sich befanden. Jedenfalls ist aber vieles abzurechnen von dem, was er selbst dreißig Jahre später über sein damaliges Auftreten sowie über seine frühzeitige Reformationsgeinnung erzählt. Es brauchte ohnehin nicht viel, um in beiden Hinsichten das Mißtrauen des argwöhnischen Herzogs Karl zu erregen.

Wie dem auch sein möge, hielt es Bonivard für ratsam, Genf zu verlassen, als der Herzog daselbst seinen Einzug hielt, um das eben abgeschlossene Bündnis Genfs mit der Stadt Freiburg aufzuheben. Zwei savoyische Herren, die sich ihm als Begleiter angeboten, benutzten unterwegs seine Angst, um ihm den Verzicht auf seine Priorei abzuwingen, und lieferten ihn dennoch dem Herzoge aus, der ihn nach Genf abführen ließ. Auf den Rat des dortigen Kastellans schrieb Bonivard an den Herzog einen

demüthigen Brief, um sich bei ihm zu entschuldigen, wurde aber erst nach 20 Monaten freigegeben.

Unterdessen war der Inhaber der Priorei von St. Viktor gestorben, und der Papst hatte darüber zu Gunsten eines in Rom wohnenden Neffen, Leonardo Tornabuoni, verfügt. Erst nach der Plünderung Roms im Jahre 1527, machte Bonivard Anstalten, um wieder in den Besitz derselben zu gelangen. Ubrigens hatten sich neuerdings die Umstände günstig für ihn gestaltet, denn Genf hatte sich im vorigen Jahre von Savoyen losgerissen und seine politische Freiheit durch ein Bündnis mit Bern und Freiburg befestigt. Selbst der neue Fürstbischof, Pierre de la Baume, war damals dem Herzoge feind. Von großer Wichtigkeit war es also für Genf und die Schweiz, daß die Priorei von St. Viktor nicht in savoyische Hände geriet.

Leider stellte es sich aber bald heraus, daß der rechtmäßige Titular Tornabuoni keineswegs, wie B. angenommen hatte, in Rom angekommen war, was dann auch durch die Klagen eines Bevollmächtigten desselben bestätigt wurde. Dies brachte Bonivard wieder zum Schwanken zwischen dem Herzog, der ihn mit eiteln Versprechungen hinhielt, und den verbündeten Städten Genf, Freiburg und Bern, denen er versprach, zu Gunsten ihrer Spitäler auf die Priorei zu verzichten, wenn ihm nur der Genuß der Einkünfte zugesichert würde. Nun hatte aber in Bern die Reformation begonnen; die Genfer waren mit ihrem Fürstbischof entzweit und dieser hatte sich mit den sogenannten Löffelritten verbündet, einer adeligen savoyischen und burgundischen Genossenschaft, die auf eigene Faust mit Genf Krieg führte. Die Mönche von St. Viktor wurden verdächtigt, es heimlich mit dem Feinde zu halten, und wirklich versuchte es der Herzog wieder, auch den Prior für sich zu gewinnen. Bonivard aber, der ihm nicht traute, zog vor, sich ebenfalls in das kriegerische Getümmel zu werfen, das damals um Genf herum brauste. Er erzählt weitläufig in seinen Chroniken von dem persönlichen Anteil, den er daran genommen. Da es ihm aber nur um Wiedereroberung seiner Ländereien zu thun war, und dieses eigenmächtige Eingreifen die mißliche Lage der Dinge nur noch mehr verwickelte, erklärten sich Bern und Freiburg entschieden gegen dieses Treiben, und die Genfer Regierung verbot es ihm am Ende getadezu, sorgte aber auch dabei für einen Unterhalt.

Nun überfiel ihn auf einmal die Sehnsucht, seine greisen Eltern in Genf zu besuchen, und der Herzog, der davon hörte, gewährte ihm und seiner Dienerschaft dazu einen Geleitsbrief, der übrigens Bonivard nicht hinderte, seine Reise heimlich anzutreten, was den unständigen Prior wiederum bei den Genfern verdächtig machte. Von allen Seiten Gefahr spürend, besuchte er bald darauf den Schultheißen von Freiburg, der ihm verwandt war. Er fand bei ihm den savoyischen Statthalter der Waadt, der mit Einwilligung des Herzogs den Geleitsbrief auf einen Monat verlängerte, jedoch unter der Bedingung, Genf zu vermeiden, in welche Bedingung B. nur insoweit einging, als dieselbe ihn nicht hinderte, sich der Stadt genug zu nähern, um sich mit einigen Bürgern derselben zu besprechen. Er hielt nämlich darauf, die Genfer über seine Absichten auf die Priorei von St. Viktor zu beruhigen. Obendrein hatte er aber auch in Lausanne dem dortigen Bischof, Sebastian von Montfaucon, seine Priorei angeboten, falls die Städte Genf, Freiburg und Bern auf die Schenkung derselben für ihre Spitäler verzichten wollten — und wenn auch der Herzog die Donation annullieren wollte, welche seinerseits Tornabuoni von derselben Priorei an die Kapelle vom Schweißtuche in Chamberg gemacht hatte.

Bald darauf begab sich Bonivard von Lausanne nach Moudon, wo eben eine Art von Landtag abgehalten wurde und wo ihn die anwesenden savoyischen Adeligen sehr gut empfingen. Des andern Morgens aber, 26. Mai 1530, wurde er auf seinem Rücktritt nach Lausanne plötzlich von einer bewaffneten Mannschaft überfallen und nach dem am östlichen Ende des Genfer Sees gelegenen Schlosse Chillon geführt. In den zwei ersten Jahren wurde der Gefangene ziemlich artig behandelt und bewohnte ein eigenes Zimmer; allein nach einem Besuche des Herzogs in Chillon im Jahre 1532 brachte man ihn in jenes unterirdische Gewölbe, welches Byron durch sein Gedicht über die Qualen eines fiktiven Gefangenen berühmt gemacht hat. Obgleich Bonivard selbst dem englischen Dichter eine gänzlich unbekannte Größe war, so entstand doch daraus die Lokalltradition, nach welcher der Prior eng an einen Pfeiler des Gewölbes geschmiedet worden wäre. Die letzten vier Jahre, die er daselbst zubrachte, waren ohnedem elend genug. — Als nun im Frühjahr 1536 die Berner das Waadtland eroberten und Genf entsetzten, schlug auch für Bonivard die Stunde der Befreiung, und die Genfer, die an der Ein-

nahme des Schlosses von der Seeseite teilgenommen hatten, führten den Prior nach Genf zurück, wo er mit Freuden aufgenommen wurde.

Während seiner Gefangenschaft waren Priorei und Kirche von St. Viktor, samt den Vorstädten Genfs, zur Verteidigung der Stadt geschleift worden und die Einkünfte hatte die nun protestantische Regierung dem Spital zugewiesen. Bonivard wurde als 5 Ersatz freie Wohnung, eine Pension von 200 Thalern und ein Sitz im Räte der Zweihundert angeboten, unter der Bedingung, daß er ehrbar innerhalb der Stadt wohnen würde; er erhielt obendrein noch 20 Thaler zur Deckung seiner Schulden. Da aber diese Freigebigkeit seinen Ansprüchen keineswegs entsprach, wandte er sich wieder an die 10 Berner, die gerne jede Gelegenheit benutzten, sich in die Genfer Angelegenheiten zu mischen. Durch ihre Vermittlung bekam er noch 800 Thaler zur Tilgung seiner Schulden und andere Vorteile. Es ist zu bemerken, daß diese Schulden sich periodisch erneuerten, ohne die freigebige Nachsicht der Regierung zu erschöpfen. Ein gleiches ward ihm für seinen anfangs lieberlichen Lebenswandel zu teil.

15 Der gewesene Prior heiratete viermal und niemals glücklich; zuerst eine habgüchtige Bernerin, dann zwei Genfer Witwen, zuletzt, als beinahe Siebziger, eine ehemalige französische Nonne. Diese letzte Ehe endigte bald mit einer fürchterlichen Katastrophe. Die Frau wurde des Ehebruchs angeklagt mit einem ehemaligen Mönche, den Bonivard in seine Dienste genommen. Beide gestanden auf der Folter Verbrechen ein, welche 20 durch ihren Prozeß keineswegs erwiesen sind. Bonivard selbst erklärte, daß er ihnen nichts dergleichen vorzuwerfen habe. Demungeachtet wurde, nach damaligem Rechtsverfahren, der Mönch enthauptet, die Frau in einen Sad genäht und in der Rhone ertränkt. — Bonivard selbst starb kinderlos 1570 in einem Zustande, der an Kindlichkeit grenzte. Zu seinem Erben setzte er die Stadt Genf ein, unter der Bedingung, seine 25 Schulden zu zahlen. Demnach reduzierte sich die Erbschaft auf die, teilweis ihm geliehenen oder geschenkten Bücher des Verstorbenen, der unter diesem Titel als Gründer der Genfer Bibliothek gegolten hat.

Bonivard ist ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen und besonders dieser Eigenschaft hat er die Schonung zu verdanken, die man ihm angedeihen ließ. Schon 1517 schon 30 wir ihn mit dem Titel *poëta laureatus* geschmückt. Jedoch wurden die meisten seiner Schriften erst in unserem Jahrhundert durch den Druck veröffentlicht. Aufzuzählen sind: Sein Gedicht auf den Tod des Berner Schultheißen Hans von Erlach (1539); eine französische Uebersetzung der Schrift von Postet, de Magistratibus Atheniensibus (1543), von der aber nur die *épître dédicatoire* sich erhalten hat; eine französische Uebersetzung der Chronik von Stumpf (1549—50), zu welcher er einiges neues hinzusetzte, namentlich die Erzählung von seiner Gefangenschaft in Chillon und der Einnahme dieser Burg. Dem Sebastian Münster war er behilflich mit der Notiz, die derselbe über Genf in seiner Kosmographie mitgeteilt hat (1548); ferner ist zu nennen: Ein 35 Traktat vom Adel, von den Zehnten und Frohndiensten *κ.*; *Advis et devis de l'état ecclésiastique et de ses Mutations*; *De la source de l'idolâtrie et Tyrannie papale etc.*, enthaltend ein Kapitel über *les difformes Réformateurs*, worin er auch einige Gegner der Päpste, namentlich Heinrich VIII., nicht schont; *Advis et devis des langues*; *l'Amartigénée* (1562—63). Andere Schriften und Poesien sind nur durch den Titel bekannt.

45 Von größerer Wichtigkeit sind die Chroniken und geschichtlichen Werke, die Bonivard auf Antrag der Genfer Regierung, natürlich also zu Gunsten der herrschenden Partei, verfaßte, und welche dennoch auch erst in unserem Jahrhunderte durch den Druck bekannt wurden. Die *Chroniques*, im J. 1551 zu Ende gebracht, umfassen die Geschichte Genfs bis zur Reformation. Was wir jetzt unter einem Geschichtswerke verstehen, darf man freilich darin nicht suchen, noch weniger in der Schrift, die B. nach dem blutigen Siege der calvinistischen französischen Partei über die altgenferische und schweizerische Partei (1555) verfaßten mußte, betitelt *De l'ancienne et nouvelle Police de Genève*. Obgleich die Irrtümer, die Widersprüche und die spöttelnden Uebertreibungen, die sich in diesen Werken vorfinden, schon damals den Machthabern Genfs zu bedenklich schienen, um sie zu veröffentlichen, so haben doch diese Schriften, welche 55 Jahrhunderte lang nur privilegierten Männern zugänglich waren, auf die Genfer Geschichtschreibung einen sehr nachteiligen Einfluß ausgeübt. Denn so entstand allmählich für die Geschichte Genfs im 16. Jahrh. eine Art von konventioneller Legende, deren grobe Mißgriffe und falsche Anschauungen erst nach und nach durch die Arbeiten der 60 neuen kritischen Schule getilgt werden können.

Es ist zu bedauern, daß in der Stellung des besoldeten Geschichtschreibers an eigentliche geschichtliche Unparteilichkeit nicht zu denken war. Denn inmitten der Fehler Bonivards bemerkt man einen klaren gesunden Verstand, eine Gewandtheit, eine Schärfe des Blicks, die auf wirkliche Staatsklugheit schließen lassen. Desto weniger aber kann man ihm die Haltung verzeihen, die er als Bürger und Schriftsteller gegen seine früheren Freunde und Wohlthäter sich aufdringen ließ.

Doch behalten Bonivards Schriften ihren litterarischen Wert. Sie zeichnen sich aus durch fließenden Stil, durch Klarheit der Diktion, sowie durch das malerische des Ausdrucks. Was der strenge calvinistische Geist an ihnen aussetzte, ist gerade dasjenige, was jetzt für uns den größten Reiz dieser Schriften ausmacht, nämlich die aneddotische Darstellung, die Socialität, die beißende postenreiferische Laune, die ihm vielleicht eine Vergeltung boten für den Zwang, den der mutwillige Prior sich im alltäglichen Leben gefallen lassen mußte.

Bonizo, Bischof von Sutri, † 14. Juli 1090 — E. A. Vogel, *De Bonizonis episcopi Sutrini vita et scriptis*, Jenae 1858; J. Fennes, *De fide, quae Bonizonis 15 libro ad amicum tribuenda sit*, Diss. Bonnae 1865; A. Krüger, *Bonizonis liber ad amicum num ea fide dignus sit, quam illi recentiores scriptores tribuere solent*, Diss. Bonnae 1865; J. Saur, *Studien über Bonizo*: *PhD VIII* 1868 S. 397—464; B. Martens, *Ueber die Geschichtschreibung Bonithos von Sutri*: *PhD S* 1883 S. 457—483; J. Lehmgrübner, *Benzo von Alba*, Berlin 1887, S. 129—151; E. Steindorff, *Jahrbücher 20 des deutschen Reichs unter Heinrich III.*, 1. Bd Leipzig 1874 S. 457—462, 2. Bd 1881 S. 473—482; G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V.*, 1. Bd Leipzig 1890, 2. Bd 1894; W. v. Giesebrucht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit* 3. Bd 5. Aufl. 1890; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 2. Bd 6. Aufl. 1894 S. 223 f.; E. Dümmler, *MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI 25 et XII conscripti*, tom. I Hannoverae 1891 p. 568—571, 629 ff.; J. v. Pflug-Hartung, *Beiträge zur Kritik von Bonizo, Lambert und Berthold*: *RA XIII* 1888 S. 327—341; C. Holder-Egger, *Berichtigung zur Bonizo- und Beno-Ausgabe*: *RA XIX* 1894 S. 680 bis 682; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2. Aufl. Berlin 1896 Bd I S. 166; B. Martens, *Gregor VII.*, sein Leben und Wirken, Leipzig 1894; C. Wirbt, *Die Publi- 30 zität im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894; derselbe, *Die Wahl Gregors VII.*, Warburg 1892.

Bonizo (Bonitho), wahrscheinlich ca. 1045 in Cremona geboren, schloß sich schon als junger Kleriker der patarenischen Bewegung in seiner Vaterstadt und dann in Piacenza an (Benzo v. Alba ad Heinrich IV. lib. I c. 21, *MG SS XI* p. 607 f., vgl. 35 oben Bd 2 S. 605). Nachdem er im J. 1074 nach Rom gekommen war, vielleicht infolge des Konflikts mit dem Bischof Dionysius von Piacenza (Gregorius VII. *Registrum II* 26), eröffnete sich ihm durch die Erhebung zum Bischof von Sutri (1075 oder 1076) ein größerer Wirkungskreis. Im Frühjahr 1078 finden wir ihn als päpstlichen Legaten in der Lombardei, wo er die Thomaskirche zu Cremona weihte, dann hat er nachweislich 40 an der römischen Novembersynode desselben Jahres teilgenommen, welche über Berengar von Tours verhandelt hat. Als eifriger Parteigänger Gregors VII. (Bernold, *chronic. SS. V* p. 437, um Ostern 1082 von Heinrich IV. gefangen genommen, geriet er in die Gewalt des Gegenpapstes Wibert von Ravenna. Zwar gelang es ihm zu entfliehen, aber in sein Bistum ist er wohl nicht mehr zurückgekehrt. Nach Zeiten bitterer Not 45 hat er bei der Gräfin Mathilde von Tuscien 1085 Zuflucht gefunden und in ihrem Gefolge der Bestattung des Bischofs Anselm von Lucca (vgl. oben Bd 1 S. 572) in Mantua am 18. März 1086 beigewohnt (Bardo, *vita Anselmi* c. 40 *MG SS* p. XII 24), um bald darauf, wohl noch im Sommer desselben Jahres, von der patarenischen Partei in Piacenza zum Bischof dieser Stadt gewählt zu werden. Da dies in unkanonischer 50 Weise geschah, hat Anselm, der Metropolit von Mailand (1086—1093), sich geweigert, ihn zu inthronisieren, aber Bonizo vermochte sich zunächst zu behaupten und dann durch Papst Urban II., dessen Briefe aus dem Jahr 1088 (*Jaffé* nr. 5354—5366, ed. *Swald*: *RA V* S. 353f.) einen Einblick in diese Verhältnisse gewähren, seine Einführung zu erwirken. Mag dieselbe noch 1088 oder erst 1089 erfolgt sein, jedenfalls 55 hat er seines Erfolges nicht lange sich erfreuen können: ein Aufstand der kaiserlichen Partei bereitete ihm ein schauerliches Ende (Bernold, *Chronik* 1089, *SS V* p. 449; Rangerius, *vita Anselmi ep. Lucensis* 6900 ff., vgl. Overmann, *RA XXI* 1896 S. 420). Der Tag der Katastrophe war der 14. Juli (Grabinschrift: Ughelli, *Italia Sacra II* p. 210; *Nekrologe* von Cremona und Piacenza: *RA III* S. 316, *V* 60 S. 439), vielleicht der des Jahres 1090.

Die bedeutsamste der Schriften Bonizos, sein Liber ad amicum (ed. Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum, tom. II, Berolini 1865, p. 603—689; E. Dümmler, post editionem Jaffeanam rec. MG, libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, Hannoverae 1891, p. 571—620; MSL 150 p. 803—856), ist nach dem Tode Gregors VII. (23. Mai 1085) und vor der Erhebung Viktors III. (24. Mai 1086) verfaßt und wendet sich an einen „Freund“ (nicht die Gräfin Mathilde sondern ein unbekannter Kleriker), welcher ihm zwei Fragen gestellt hatte: 1. quid est quod hac tempestate mater ecclesia premitur nec liberatur; 2. si licuit vel licet christiano pro dogmate armis decertare. Auf die erstere antwortet Bonizo mit der These: mater ecclesia tum maxime liberatur, cum premitur, tum maxime crescit, dum minuitur, und sucht dieselbe durch eine weit ausholende geschichtliche Skizze zu begründen, welche fast das ganze, 9 Bücher umfassende Werk ausfüllt. Umso kürzer ist die Beantwortung der zweiten Frage gehalten, welche in bejahendem Sinne entschieden wird. Von dem sechsten Buch an, in welchem der Verfasser die Mitte des 11. Jahrhunderts erreicht, ist das Freundbuch die Darstellung eines Zeitgenossen und hat als solche historischen Wert. Es gehört zu den hervorragendsten schriftstellerischen Leistungen der gregorianischen Partei und zeigt, wie in dem Schwinkel eines ihr eifrig ergebenden Politikers die Zeitgeschichte sich dargestellt hat. Wenn in Deutschland Ber-
 10 nold von St. Blasien (vgl. oben Bd. 2 S. 642 f.) die meisten Streitfragen jener Zeit in besonderen Traktaten behandelt hat, werden dieselben von Bonizo wenigstens im Fluge gestreift. Mag es sich um die Bannung und Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. handeln oder um Priesterölibat und Simonie, geht man den verwidelten Kontroversen über den Wert der von simonistischen und verheirateten Priestern gespendeten Sacra-
 25 mente nach oder interessiert man sich für die Aufwieglung der Laienwelt gegen diese geächteten Geistlichen, verfolgt man das Problem der Laieninvestitur oder untersucht das Verhältnis von Staat und Kirche oder sammelt die Stimmen der Zeitgenossen über Gregor VII., immer stößt man auf den Namen B.s. Als Quelle für die Ermittlung eines geschichtlichen Tatbestandes ist er dagegen nur mit großer Vorsicht zu bewerten,
 30 denn es sind ihm nicht nur starke Flüchtigkeiten und Irrtümer nachgewiesen worden, sondern sogar offenbare Geschichtsfälschungen (z. B. die Leugnung des Kaisertums Karls d. Gr.; der Bericht über die Drohungen Gregors VII. gegen den deutschen König, wenn dieser seiner Wahl zum Papst zustimme; die Darstellung der Vorgänge in Canossa). Das Interesse an einer objektiven Berichterstattung ging B. vollständig
 35 ab, ihm war die Geschichte lediglich ein Beweismittel. Auch dort, wo er als Historiker zu schreiben scheint und vielleicht als solcher sich gefühlt hat, machte sein Subjektivismus und seine prononcierte Parteilichkeit sich geltend, war er thätlich Tendenzschriftsteller. — Der, nicht erhaltene, liber in Hugonem schismaticum hat nach Bonizos eigener Angabe (Decretum lib. IV c. 109) Urbani pontificis acta et eius victoria behandelt und setzt offenbar die Vertreibung Wiberts von Ravenna (Clemens III.)
 40 aus Rom am 8. Juni 1089 voraus. Da wir unter dem Adressaten den Kardinal Hugo Candidus zu vermuten haben, welcher bei der Wahl Gregors VII. eine entscheidende Rolle gespielt hat und dessen Vertrauen genoß (Reg. I, 6), dann aber sich zur Opposition schlug (Worms, Brixen) und den Papst auch litterarisch bekämpfte (Lambert von Hersfeld, Annales a. 1076 MG SS V p. 242), so ist der Verlust dieser Streitschrift beklagenswert. — Diesen publizistischen Arbeiten folgte, also im Jahre 1089 oder 1090, das große kanonistische Werk Decretum, aus welchem A. Mai, Novae bibliothecae tom. VII, Romae 1854, pars III p. 1—75 Exzerpte veröffentlicht hat. Das-
 45 selbe umfaßt 10 Bücher (I de baptismo; II de episcopis; III de ordinationibus; IV de excellentia romanae ecclesiae; V de secundi ordinis sacerdotibus; VI de monachis; VII de regibus et iudicibus et de his qui in laicali ordine in sublimitatibus sunt constituti; VIII quomodo subditi vitam debeant instituere; IX liber medicinalis sive poenitentialis; X de iudiciis criminum) und ver-
 50 dankte nach dem Epilog (p. 74) der Bitte eines sacerdos Gregorius (cum a me exegisses, . . . ut brevem ac compendiosam dictationem ac sanctorum authenticis canonibus tibi componerem) seine Entstehung. — Von geringerer Bedeutung ist der libellus de sacramentis, welchen er Walter, dem Prior des Klosters Leno in der Brixener Diözese gewidmet hat (ed. Muratori, Antiquitates italicae medii aevi, Mediolani 1740 col. 599—606). — Der noch ungedruckte, einem Abt Jo-
 60 hannes zugeeignete, achtbändige Paradisus (excerptum sententiarum mirifici doctoris

Augustini) scheint seine erste Schrift gewesen zu sein (vgl. libelli de lite I 629); ihre Zugänglichkeit würde nicht nur für die Beurteilung von B.s Gelehrsamkeit (über das Verhältnis zu Anselm von Lucca vgl. libelli I 630) von Bedeutung sein, sondern vor allem für die Frage nach dem Einfluß Augustins auf das Zeitalter Gregors VII. Carl Mirbt. 5

Bonnus, Hermann, gest. 1548. — S. Hamelmann, Opera genealogico-historica, Lemgo 1711; R. S. Starke, Kurz gefaßte Lebens-Beschreibung derer Lübedtschen Herren Superintendenten, Th. I. Lübed und Leipzig 1710; ders., Lübedtsche Kirchen-Historie, Ab I Hamburg 1724; L. Grote, BZh 1866 S. 435 ff.; B. Spiegel, S. Bonnus?, Göttingen 1892 (dazu G. Kawerau in LZ 1892, 524 ff.; G. Vossert in ThZ 1892, 260 ff.). Bei Spiegel 10 im Anhang auch Reudrud elischer Schriften des B.

Geboren 1504 zu Quadenbrück im Fürstentum Osnabrück als Sohn des Ratsherrn Arnold Bonnus (Gude?), besuchte er nach Hamelmanns Angabe die Münstersche Schule, wo er aber kaum noch den Unterricht des 1513 nach Altmaar abziehenden Mummellius genossen haben kann. Von hier scheint er sich nach Treptow in Bugenhagens Schule begeben zu haben. Sicher wissen wir nur, daß er 13. April 1523 in Wittenberg immatrikuliert wird und in nähere Beziehung zu Luther und Melancthon tritt. Von hier geht er (1525?) nach Greifswald, wo er Magister geworden sein wird; leider fehlen in der dortigen Matritel die Eintragungen der Jahre 1525—38, so daß nur die vage Notiz erhalten geblieben ist, daß er einer der drei Männer gewesen sei, die in dieser Zeit die dortige Universität aufrecht erhalten hätten (Publ. d. Preuß. Staats-Archive 52, 201). Peter Schwabe und Johann Apinus werden als die beiden andern genannt. Eine Berufung in ein Lehramt an der Stralsunder Schule an die Seite des Apinus zerstückte sich, er erhielt aber (1527?) auf Empfehlung seines Freundes P. Schwabe eine Anstellung in Gottorp als Präceptor des Prinzen Johann (geb. 25. 1521), des Sohnes Friedrichs I. von Dänemark. Eine für diesen entworfene latein. Grammatik gab er hernach von Lübed aus in den Druck; sie fand schon um ihrer Verwendung des niederdeutschen Dialekts willen in Norddeutschland weite Verbreitung. Recht unsicher ist eine Notiz bei Mathesius (Historien von Luthers Leben, Nürnberg 1568 Bl. 71 b), daß Bonnus 1529 in Wittenberg sich aufgehalten und dort als Opponent in Luthers Disputation über das Abendmahl fungiert haben solle; ist doch ihm selbst seine Angabe zweifelhaft, wie ein beigefügtes „ist mir recht“ beweist. In helleres Licht ist erst seine Lübeder Thätigkeit für uns gerückt. 1530 zum Rektor berufen, wird er bald darauf (9. Februar 1531) durch Bugenhagen bei der Organisation der Lübeder Kirche zum „Superintendenten“ ersehen und ist fortan bis an sein Ende der feste, milde und besonnene Leiter der Kirche dieser Hansestadt gewesen und hat in den evangelischen Kirchen Norddeutschlands ungetrübten Ansehens sich erfreut. Hamburg bemüht sich 1532 darum ihn als Pastor zu gewinnen; Lüneburg beruft ihn 1534 zu sich als Superintendenten, in den Tagen, als er durch Wullenweber zeitweise vom Amte suspendiert worden war; aber da sich in Lübed die Verhältnisse günstiger gestalteten, zog er vor, hier zu bleiben, und Lübed wollte ihn nicht ziehen lassen. Auf dem Konvent der 6 freien Reichs- und Seestädte Lübed, Bremen, Hamburg, Rostock, Stralsund, Lüneburg zu Hamburg 15. April 1535, um über das Verhalten gegen Papisten, Wiedertäufer und Sakramentierer gemeinsame Beschlüsse zu fassen, vertrat er seine Stadt und scheint an der Formulierung der Beschlüsse hervorragenden Anteil gehabt zu haben. Auf Bitten der Stadt Osnabrück beurlaubte ihn 1543 Lübed, und er durfte hier mit Einwilligung des Bischofs Franz von Waldeck reformieren und eine AD. aufsetzen, die des Bischofs Bestätigung erhielt (Richter, RDD. II 23 ff.; vgl. auch de Wette V 580, Bugenhagens Briefwechsel S. 257). Dieser ließ ihn Ostern 1543 zu sich nach Iburg kommen und mit seinem Domprediger Johann von Nachen kontroverspredigten halten; der Erfolg war für die evangelische Sache so günstig, daß Bonnus jezt auch im Stift Osnabrück (auch in seiner Vaterstadt) reformieren und zu diesem Zwecke eine Landkirchenordnung verfassen durfte (bei Spiegel S. 182 ff.). Dem Versuch des Bischofs, diese Reformation auch auf die Münstersche Diözese auszudehnen, widersetzte sich das Domkapitel in Münster mit Heftigkeit, doch hat Bonnus wenigstens in einzelnen Grenzgebieten dieser Diözese (z. B. in Delmenhorst) noch evangelische Ordnungen aufrichten können. Für das ganze niederländische Gebiet ist er von Bedeutung durch seinen plattdeutschen Katechismus, Magdeburg 1539 (bei Spiegel S. 158 ff.) und vor allem durch seine Verdienste um das plattdeutsche Kirchenlied. Das Magdeburger GB. von

1543, das Lübeder von 1545, ein Parchimer von 1547 und noch mehrere spätere niederdeutsche G.B. enthalten Lieder „gecorrigeret durch Mag. H. Bonnum“; es sind das alles vermehrte Ausgaben des Slüterischen Rostoder G.B.s von 1531, und es scheint, als wenn Bonnus nach Slüters Tode die weitere Redaktion des niederdeutschen G.B.s übernommen habe. Wie weit er dabei selbst als Dichter resp. Uebersetzer latein. Lieder thätig gewesen ist, wie weit nur als Korrektor bereits vorgefundener Lieder, ist schwer zu entscheiden. Sein eignes Werk scheint das Lied „Fred gifft ons leue Here“ zu sein, dessen Altostichon „Fredderit Koning tho Denmerd“ ergibt. Wie dem deutschen Kirchengesange wendete er auch dem latein. Kirchenliede seine Sammler- und Korrektorenthätigkeit zu, denn die Hamburger Beschlüsse von 1535 hatten dem latein. Psalmen- und Hymnengesang einen weiten Spielraum im evang. Gottesdienst gewährt. Seine Sammlung der „Hymni et Sequentiae“ erschien jedoch erst nach seinem Tode, Lübed 1559.

- Aus seiner Thätigkeit für die Stadt und Gemeinde in Lübed selbst ist sein mutiges Auftreten gegen die demokratische Veränderung der städtischen Verfassung durch Jürgen Wullenweber in seinem Memorial „an den unordentlichen Rath“ 1534 hervorzuheben (Spiegel S. 147 ff.), das seine zeitweilige Suspension vom Amte durch den Nachhaber zur Folge hatte, ferner seine 1539 verfaßte, deutsch und lateinisch mehrfach aufgelegte „Chronika der taiserl. Stadt Lübed“ mit der Tendenz, das Gefährliche an den jüngsten Veränderungen der Verfassung aufzuweisen, daher am ausführlichsten in diesem letzten Teile, dabei aber mit völliger Zurückstellung seiner eignen Person und Schicksale; Wullenweber selbst wird dabei von ihm als durch Marcus Meyer aufgestachelt und verführt dargestellt. Wie durch die Beschlüsse von 1535 die Augsbürgische Konfession offiziell als Lehrnorm für die Lübeder Kirche festgestellt war, so wehrte Bonnus in den nachfolgenden Jahren mit Erfolg ebenso den Wiederherstellungsgelüsten der päpstlich Gesinnten im Rate (Bürgermeister Brömse) wie der Propaganda des Täufertums. Sein Superintendentenamnt verpflichtete ihn u. a. zu „lateinischen Prediktionen aus der heil. Schrift für die Gelehrten und besonders für die anderen Präbiliten“ (Lübeder A.D. Bl. Aiiij). So las er 1538–40 über die Apostelgeschichte. H. v. Seelen hat das Wichtigste daraus abgedruckt in seinen Athenae Lubecenses IV (1722) S. 58 ff., ferner in seiner Bibliotheca Biblica I 1725, II 1729. Aus weiteren Vorlesungen stammten seine Enarrationes succinctae, 1571 vom Sohne herausgegeben; das sind lateinische Erläuterungen der Sonntagsepisteln; ferner die Institutiones de modo et ratione orandi, von demselben im gleichen Jahre ediert; die Handschrift seiner nach des Sohnes Urteil besten Vorlesung, einer fortlaufenden Erklärung des A.T.s, die Draconites veröffentlichen wollte, war verloren gegangen. Von seinen Predigten ist nur eine vor der Königin von Dänemark in Kloster Reinfeld niederdeutsch gehaltene (Lübed 1546; bei Spiegel S. 194 ff.) uns erhalten geblieben. Die Hamburger Beschlüsse hatten bestimmt, daß in der Predigt fleißig die „Exempel der Heiligen“ herangezogen werden sollten. Demgemäß edierte er 1539 seine Farrago praecipuorum exemplorum de Apostolis, Martyribus, Episcopis et Sanctis Patribus veteris Ecclesiae, enthaltend Lebensbilder der Apostel und Märtyrer aus der Historia tripartita, dann Beispiele aus den Vitae Patrum, am Schluß die Vita Pauli Eremitae, Hilarionis und Malehi. Auch eine lat. Ausgabe des Chronicon Carionis zur Förderung geschichtlicher Studien der Jugend (1539) sei erwähnt. — Noch bemühte sich der König von Dänemark, ihn für ein ansehnliches Kirchengamt (wahrscheinlich das Bischofsamt in Schleswig) zu gewinnen, aber er blieb seinem Lübed treu, wo er am 12. Februar 1548 nach kurzer Krankheit starb und unter großer Teilnahme der ganzen Stadt in der Marienkirche seine Ruhestätte hinter dem Altar fand. Von 4 seiner Kinder sind Nachrichten erhalten, mit ihnen aber starb das Geschlecht des Lübeder Reformators aus, dem zwar nicht hervorragende Gaben, aber treue, fromme und tüchtige Hingabe an seinen Beruf ein gesegnetes Andenken geschaffen hat. **H. Rawerau.**

Bonofus und Bonofianer. R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés V Paris 1735 (S. 708–711); Gb. B. N. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Hezereien u. s. w. III Leipzig 1766 (S. 598–625); A. Helfferich, Der westgotische Arianismus, Berlin 1860; C. Binding, Das Burgundisch-Romanische Königreich I Leipzig 1868; C. Z. v. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. II u. III Freiburg i. B. 1875 u. 77.

Aus einem bald nach der Synode von Capua (Winter 391 auf 392; vgl. Tillemont, Mémoires X, note 41 sur S. Ambr., éd. de Venise p. 753f.) geschriebenen

Briefe [des Siricius von Rom oder] eines unbekanntem italischen Bischofs an Anysius von Thessalonich „und die übrigen illirischen Bischöfe“ (Jaffé Nr. 261; Mansi III, 674 f.) erfährt man über einen Bischof Bonosus, dessen Sitz nicht angegeben ist, folgendes. Kläger — anscheinend Nachbarbischöfe — waren gegen B. aufgetreten. Seine facta vel . . . (scripta? vgl. Walch 604 Anm. 4) hatten diese Klage veranlaßt. Wir übersehen die Anklage nicht. Die Behauptung, daß Maria nach Jesu Geburt dem Josef Kinder geboren habe, ist das Einzige, was der Brief als Schandthat des Bonosus erkennen läßt. — Vor der zur Beilegung des Schismas in Antiochien (vgl. den A. Meletius) vom Kaiser Theodosius veranlaßten Synode zu Capua kam die Angelegenheit zur Sprache. Doch überließ die Synode die richterliche Entscheidung den 10 Nachbarbischöfen „des Angeklagten und der Kläger“, speziell den macedonischen Bischöfen. Diese suspendierten zunächst den Bonosus, sorgten für eine interimistische Verwaltung seines Bistums. Bonosus fragte nun bei Ambrosius an, ob er die Suspension durchbrechen dürfe; dieser mahnte zur Geduld. Die Bischöfe aber zögerten mit dem definitiven Urteil. Ein Urteil des Schreibers unserer Quelle wäre ihnen lieb gewesen. Doch 15 dieser erklärte ihnen, ihm gezieme es nicht quasi ex synodi auctoritate iudicare; sie selbst hätten die Pflicht, ein Urteil zu fällen und „weder den Klägern noch dem Angeklagten“ die Möglichkeit eines Entkommens zu lassen.

So zart pflegte man „Ketzer“ sonst nicht anzufassen. Es müssen Verhältnisse mit im Spiele gewesen sein, die wir nicht ahnen können. Es zu leugnen, daß Maria stets 20 Jungfrau geblieben sei, schon das war nach dem Urteil der Zeit ein Verbrechen (vgl. den A. Helvidius). Ambrosius de instit. virg. 5, 35 (opp. II. 257 = MSL 16, 314 B) erwähnt mit Entrüstung, daß „ein Bischof“ — wahrscheinlich meint er Bonosus — dieses „Sakrilegs“ angeklagt werde. Um so zweifelloser folgt aus der Behandlung des Bonosus, daß er weiterer, noch ärgerer „Ketzerien“ damals nicht schuldig gewesen 25 sein kann.

Etwa 20 Jahr später hören wir mehr aus zwei Briefen Innocenz' I., einem an Marcian v. Raissus (nordwestlich von Sardica), und einem jüngern an die Bischöfe Macedoniens (Jaffé Nr. 299 anni 409 u. Nr. 303 anni 414; Mansi III 1057 f. und 1058—63). Bonosus ist, das zeigt sich hier, durch das definitive Urteil seiner Mit- 30 bischöfe verurteilt worden, hat dann eine eigene Kirchengemeinschaft gegründet. Die von ihm Ordinierten hatte man, „damit nicht ein großes Ärgernis entstünde“, soweit sie es wünschten, als Aleriter wieder in die Kirche aufgenommen. Innocenz gestattet dies nur bei den von Bonosus vor seiner Verurteilung (ante damnationem) Ordinierten, falls sie relicto et damnato ejus errore zur Kirche zurückkehren (ep. ad Marc.); die 35 später von B. Geweihten sollen bei Wiederaufnahme in die Kirche ihre Würde verlieren (ep. ad episc. Maced. c. 5). — Worin der error des Bonosus bestete, erfährt man nicht.

Übermals 20 Jahre später (431) werden von Marius Mercator (Nestor. blasphem. capit. app. 15 ed. Baluze p. 165 f. = MSL 48, 928) als solche, die dem Ecion 40 gefolgt seien, genannt: Marcell, Photin et ultimis temporibus Sardicensis Bonosus, qui a Damaso papa praedamnatus est (vgl. Damas. ad Paulin. Jaffé Nr. 235, Sahn Bibliothek der Symbole 2. Aufl. § 127, 5, 3. Aufl. 199, 5; Walch 619 f.). Daß es sich um denselben Bonosus handelt wie im Vorigen, darf als sicher angenommen werden (vgl. Ceillier). Marius Mercator lehrt demnach, wenn man seinen Angaben 45 trauen darf, a) daß Bonosus Bischof von Sardica war, und b) daß sein nach 392 immer mehr ausgewachsender „Arctum“ ihn schließlich in dynamistisch-monarchianische Bahnen hatte einmünden lassen.

Von dem Schicksal seines Anhangs auf der Balkanhalbinsel hört man nichts weiter. Daß im Jogen. Decretum Gelasii (Jaffé Nr. 700) Photin und Bonosus verbunden 50 genannt sind als solche, qui simili errore defecerunt (epp. Rom. pontif. ed. A. Thiel I 1858 S. 469), kann der Nachricht des Marius Mercator über die Ketzeri des Bonosus zur Bestätigung dienen, beweist aber — ganz abgesehen von dem Dunkel, das über der Entstehung des Decretum ruht (vgl. den A. Gelasius) — für den Fortbestand der Kirchengemeinschaft des Bonosus nichts. Dasselbe gilt von dem Anathem, 55 das Vigilius von Rom in seiner Encyclika von 5. Februar 552 (Jaffé Nr. 931) und in seinem Constitutum vom 14. Mai 553 (Jaffé Nr. 935) gegen Bonosus ausgesprochen hat (Mansi IX, 54 D und 97 D). Und wenn Gregor I. in der ep. ad Quiricum (Jaffé Nr. 1844; ed. Ben. ep. 11, 67 tom. II, 1167 C) wirklich die „Bonosiaci“ neben den Kataphrygern als Ketzer genannt hat, die der Neutaufer be- 60

dürften, weil sie nicht an Christum den Herrn glaubten — die Ausgabe des Registrum in den MG wird diese Frage entscheiden —, so würde auch dies für das Vorhandensein von Bonosianern nur eine schwache Stütze sein und für die örtliche Fixirung derselben gar nichts bedeuten.

- 5 Anders steht es mit der mehrfachen Erwähnung der Bonosiaci oder Bonosiani bei spanischen oder südgallicischen Schriftstellern. Bei dem spanischen Bischof Audentius (Ende des 4. Jahrh.), der nach Gennadius (de vir. ill. 14 MSL 58, 1068) gegen Manichäer, Sabellianer und Arianer maximeque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc Bonosiaci dicuntur, ein Buch de fide adversum haereticos schrieb, ist freilich die Erwähnung der Bonosiaci wohl nur auf Rechnung des Gennadius zu setzen. Allein für Gennadius selbst beweist seine Nachricht, daß er Bonosianer kannte. Auch in de ecel. dogm. 52 (MSL 58, 993) erwähnt er die Photiniani, qui nunc vocantur Bonosiani (zum Text vgl. Walsh S. 611), und bemerkt, daß sie beim Übertritt neu getauft werden müßten. Wenig später spricht Avitus von Vienne in zwei längst bekannten Stellen von ihnen. Contra Eutych. haer. II = ad reg. Gundob. ep. 3 (MG aut. antiqu. VI, 2 p. 26, 27 ann. 512) nennt er die Eutychianer weit schlimmere Ketzer als die Bonosiaci; in der ältern Schrift c. Arrianos 19 (ib. 8, 27) bemerkt er demselben Könige Gundobad (470—516) gelegentlich, daß man die Taufe der Bonosiaci anerkenne. Dieselbe entgegenkommende Haltung gegenüber der Taufe der Bonosiani zeigt can. 17 der sogen. 2. Synode von Arles (Mansi VII, 880), die zumeist in die Zeit zwischen 443 und 452 gesetzt wird (Hefele II, 298; oben A. Arles 2 Bd S. 59, 45 ff.). Die dritte Synode von Orleans i. J. 538 (can. 34 al. 31, MG LL. conc. 1, 83, Mansi IX, 19) läßt erkennen, daß die Bonosiaci zu ihnen Übertretende neu taufte. Gewiß hat man damals auch ihre Taufe nicht anerkannt. Etwa gleichzeitig polemisierte nach Isidor von Sevilla (de vir. ill. 33 ed. Arev. VII, 156 f. = MSL 83, 1099 f.) Justinian von Valencia in Spanien (DchrB VII, 538; vgl. Hefele II, 708) in seinem verlorenen — und zwar (dies gegen Helfferich S. 35—49) ganz verloren — liber responsonum (vgl. P. Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, 2 S. 137) contra Bonosianos, qui Christum adoptivum filium et non proprium dicunt. Und während in Gallien die Synode von Elidh i. J. 626 oder 627 die jüngste Erwähnung der Bonosiaci giebt (can. 5 MG I. c. S. 197; vgl. Hefele III, 77), und zwar eine Erwähnung, die ihr Seltenwerden bezeugt, hat man in Spanien, wo in der gleichen Zeit Isidor sie unter den Häretikern nennt (ethym. 8, 5, de haeresibus, 53 ed. Areal. 3, 357 f. = MSL 82, 302), noch 50 Jahre später auf sie Rücksicht genommen: die Erklärung der Toletaner Synode von 675, daß Christus filius dei natura, non adoptioe sei (Mansi IX, 133 C), kann sich nur gegen die Bonosianer richten, denen auch Isidor (ethym. a. a. O.), wie Justinian v. Valencia, nachsagt, daß sie Christum filium dei adoptivum, non proprium asserunt (vgl. den A. Adoptianismus Bd I, 183, 21 f.). Dagegen kann die Erwähnung des Bonosus — nicht der Bonosianer — im adoptianischen Streit (ep. episcop. Hisp. 18 MSL 101, 1330 und Elip. ad Fidel. bei Heterius und Beatus ad Elip. I, 44 MSL 96, 919 A; vgl. A. Adoptianismus I, 183, 24 ff.) ein Fortbestehen der Bonosianer im Spanien des 8. Jahrhunderts nicht beweisen, und die mittelalterliche Behauptung, daß der Adoptianismus eine Erneuerung der Häresie des Bonosus gewesen sei (Paulus de haeres. 43 ed. princ. bei Dehler, Corpus haeresiol I, 318), ist keine Widerlegung wert. Seit dem endenden 7. Jahrhundert sind die Bonosianer verschwunden.

Daß aber ihre Erwähnung im südlichen Gallien und im Spanien des 5. bis 7. Jahrh.s nicht aus der Konfervierung eines alten Ketzer Namens verstanden werden kann, sondern das Vorhandensein von Bonosianern in jener Zeit und in jenen Gegenden bezeugt, ist mit Recht längst angenommen (vgl. Walsh). Vollends evident wird dies durch eine Stelle des Avitus, die erst seit der neuen Ausgabe seiner Werke in den MG (1883) für diese Frage in Betracht kommt, während man vordem an der betr. Stelle (ep. 31 ad Sigismund. anni 514—16 a. a. O. S. 62, 16) „bonorum“ statt (des von Binding I, 218 not. 753 schon conjiicirten) „Bonosiacorum“ las. Diese Stelle lehrt zugleich, wann die Bonosianer nach Südfrankreich kamen, und löst das Rätsel, das die Zweispältigkeit der Überlieferung in Bezug auf die Amentennung ihrer Taufe aufgibt. In einem schwerverständlichen Satzgefüge, das ich deshalb übersehe, schreibt hier Avitus dem von ihm für den Katholizismus gewonnenen Sohne des arianischen Königs Gundobad: „Daher möchte ich, sobald als möglich wissen, ob mein Herr, Ew. Gnaden Vater,

zufällig jene Ordination erwähnt hat, welche die aus höllischen Schlupfwinkeln hervorgezogene peitilenzialische Irrlehre der Bonosiaci (Bonosiacorum pestem) zwischen die streitenden Katholiken und Arianer (als dritte Partei) einschob, bezw. ob noch heute jener bedauerliche Glaube oder vielmehr Heuschelglaube vorhanden ist, der, da er nicht in den Gemüthern, sondern in Urkunden ausgeprägt ist, durch ein Vergessenwerden der 5 Verprechung (lies statt litterata promissio mit cod. L: liturata promissio) allmählich (naturgemäß) zum alten Glauben seiner Kirche zurückgezogen wird. Gewiß, wenn sie (diese Irrlehre der Bonosianer) noch jetzt, wie sie begonnen hatte, in der arianischen Kirchengemeinschaft aufzugehen fortfährt, so wird unser Triumph unter Eurer Herrschaft noch glänzender, da, wenn zwei Häresien zu einer verschmolzen sind . . . , sowohl 10 die Zahl der Sondertirchler als auch die der Sondertirchen sich verringert.“ Diese Stelle lehrt, daß König Gundobad die Hand dazu geboten hat, daß durch Bestellung eines bonosianischen Aleriters (Bischofs) eine besondere bonosianische Kirchengemeinschaft in Burgund entstand. Des Königs urkundliche Verprechungen bürgten für ihren Bestand. Sie rekrutierte sich aus den Arianern. Daraus erklärt sich die Stellung des 15 Gennadius zu ihrer Taufe, selbst wenn Massilia damals burgundisch gewesen sein sollte (Arnold, Caesarius von Arles, Leipzig 1844 S. 190). Avitus kam durch entgegengekehrte Beurteilung ihrer Taufe den Bonosianern entgegen, sei es allein aus Rücksicht gegen den König, der ihnen zeitenweise geneigt gewesen zu sein scheint, sei es aus Politil. In der That begannen die Bonosianer in der Arianer-Kirche wieder auf- 20 zugehen, gegen Ende der Regierung Gundobads hoffte Avitus, sie würden ganz verschwinden, falls der König seine Verprechungen in Vergessenheit geraten ließe. Daß diese Hoffnung ihn trotz, schon deshalb, und vielleicht allein deshalb, weil die Bonosianer nicht mehr nur auf Burgund beschränkt waren, zeigt die weitere Geschichte. Und daß gegenüber den bei ihrer Meinung bleibenden Bonosianern unter katholischem 25 Regiment die Spannung die alte, ja verstärkte Schärfe erlangte (conc. Aurel. III, vgl. oben), ist begreiflich.

Nur eine Instanz läßt sich gegen diese Darstellung geltend machen: das angeblich um 450 gehaltene Konzil von Arles und seine Anerkennung der Bonosianer-Taufe. Allein der Einwand wird zu einer Bestätigung. Denn schon von anderer Seite und ohne jede 30 Rücksicht auf die Bonosianer ist mit Recht die schon im vorigen Jahrhundert ausgesprochene These geltend gemacht, daß jenes zweite Konzil von Arles nie gehalten sei, die canones desselben nichts andres darstellten als eine „im endenden 5. Jahrhundert“ veranstaltete Sammlung älterer Synodalbestimmungen (Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I 1894 S. 141 Anm.). Can. 17 wird erst damals ent- 35 standen sein.

Noch waren die Bonosianer im arianischen Burgunder- und Westgotenreiche Abkömmlinge des Bonosus von Sardica? Der Name Bonosus ist nicht selten gewesen (vgl. Balch S. 602 Anm.; Chevalier, Répertoire des sources historiques s. v. Bonosus; dazu z. B.: Eutrop. Brev. 9, 17, 1 MG aut. antiqu. II. 160, 6; vita 40 Severini 35, 1 ib. I, 24, 29; Venant. Fort. carm. V, 1 ib. IV, 1 S. 103, 24; vita Epifani 35 ib. VII, 88, 28). Dennoch ist wahrscheinlich der Doctor eponymos der Bonosianer kein anderer als der Zeitgenosse des Ambrosius. Denn Sidor sagt ausdrücklich, die Bonosianer seien a Bonoso quodam episcopo exorti (ethym. a. a. O.), und im Burgunderreich ist die pestis Bonosiacorum nicht entstanden, da 45 sie Avitus als ab infernalibus latebris excitata bezeichnet. Da nun den Gegenden, wo Bonosus von Sardica wirkte, zu seiner Zeit Westgoten nachbarlich nahe saßen, da mithin Beziehungen zwischen den Westgoten Südalliens und jenen Gegenden geblieben sein können, das Überpringen der Lehre des Bonosus von der Ballanhalbinsel in das den Westgoten benachbarte Burgunderreich also sehr wohl möglich ist, und da die Lehr- 50 weise der Bonosiaci zu einer Ableitung derselben von Bonosus von Sardica — so wie ihn Marius Mercator schildert — sehr wohl paßt, so fügt sich alles wohl zusammen, wenn man die Bonosianer von Bonosus von Sardica ableitet und dem Bericht des Marius Mercator Vertrauen schenkt.

Looßs.

Boos, Martin, gest. 1825. — J. Gohner. M. Boos 1831.

Martin Boos ist in der Christnacht 1762 zu Huttenried an der schwäbisch-bayrischen Grenze geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Bauer und Martin das vierzehnte unter seinen sechszeßn Kindern. Als nach vier Jahren Vater und Mutter an einer epidemischen Krankheit plötzlich weggestorben waren, nahm die älteste, 18 jährige Schwester

den Martin auf den Rücken und hochte ihn herein nach Augsburg, um ihn dem Oheim, dem geistlichen Rat und Fiscal Kögel, zur Erziehung zu überbringen. Der Oheim nahm ihn auf und schickte ihn vom 8. Jahre ab in die Schule. Durch fleißiges Beten und Studieren rang es der Knabe seinem Oheim ab, daß dieser nach langem Schwanken

5 zwischen dem Schusterhandwerk und dem Studium der Theologie in das letztere für seinen Neffen einwilligte. Besonders ward er dadurch bestimmt, daß Martin die Anfangsgründe der lateinischen Sprache auf eignen Antrieb heimlich gelernt hatte. So vollendete er in Augsburg bei den Exjesuiten den Schulkursus. Auf Befehl des Oheims sollte er die Universität Dillingen beziehen. Seine Lehrer widersezten sich

10 diesem Plane so gut sie konnten. Namentlich schilderten sie Dillingen als einen für junge Leute gefährlichen und bösen Ort, wo sie ihre Religion verlieren könnten. Sie wollten ihn in Augsburg behalten. Aber der Oheim, welcher den Jesuiten nicht sonderlich Freund war, beharrte bei seinem Entschlusse. So hat denn Boos unter der Führung von J. M. Säiler (s. d. A.), Zimmer und Weber vier Jahre Theologie studirt. Als

15 er sein Examen rühmlich bestanden und die erste Messe gelesen hatte, gab sein 70 jähriger Oheim vor großer Freude ein dreitägiges Scheibenschießen. Der junge Priester mag an dieser Nachfeier seiner Primiz wenig Freude gehabt haben, denn der Herr hatte ihn bereits in seiner Studentenzeit gefunden. Ich beschreibe seinen innern Lebensgang mit seinen eigenen Worten: „Ich habe mir (ein Thor redet) entsehrlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben. Ich lag 3. B. Jahre lang, selbst zur Winterszeit, auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir stehen; ich geizelte mich bis aufs Blut und krönte meinen Leib mit Cilicien; ich litt Hunger und gab mein Brod den Armen; jede müßige Stunde brachte ich in der Domgruft zu; ich beichtete und kommunizierte fast alle 8 Tage. Kurz ich war so fromm, daß mich die Exjesuiten und Studenten in

25 Augsburg einstimmig zum Präfelt der Kongregation erwählten. Ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber ja wohl leben! Der Herr Präfelt fiel bei aller Heiligkeit immer tiefer in die Selbstsucht hinein, war immer traurig, ängstlich, loßfängend &c. Der Heilige schrie immer in seinem Herzen: „Infelix ego homo! Quis me liberabit?“ und kein Mensch antwortete ihm: „Gratia Domini nostri Jesu Christi“. Kein Mensch gab dem Patienten das Kräutlein ein: Justus ex fide vivit“. Und als es ihm einmal eingegeben ward, und ich mich besser befand, lam die ganze Welt mit aller ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichen Ansehen daher, und wollten mir weiß machen, ich hätte Gift gegessen, Gift gespien und alles vergiftet, man müsse mich hängen, ertränken, einmauern, verbrennen, davonjagen &c. Ich weiß

30 keinen elendern und furchtsamern Menschen als mich, und doch bin ich Hasenfuß der Welt fürchterlich und widerlich. Ich wäre erstaunlich gern still, unbekannt und unberühmt; aber es hilft nichts, ich bin im Orient und Occident bekannter als Sch . . . h . . . Sieh, das ist circa mein Lebenslauf. Wenn ich einmal tot bin, so sage der Welt: Ich lasse sie grüßen und ich habe ihr kein ander Kräutlein eingeben wollen, als dieses: daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Das habe mir und andern geholfen, daß sie aber kein Vertrauen zu mir und meiner Medizin gehabt hatte, dafür kann ich nicht“. — Das ist der Text zu seinem ganzen Leben. Er hatte die Gerechtigkeit aus Gnaden gefunden. Dazu hatte ihm der Herr eine überaus einfältige, praktische, herztreffende Weise gegeben. Er entwickelte der Gemeinde, daß sie in allen ihren Werken: Fasten,

45 Wallfahrten, Almosengeben, Beichten, Kommunizieren weder Grund noch Gewißheit der Seligkeit habe. Sie hänge den Kopf, seufze, suche und finde nicht. Nie werde ihr die Antwort gegeben: „Es ist nun genug“. Immer bleibe die Frage übrig: „Was soll ich noch thun?“ Frieden würden sie erst finden, wenn sie den Christus für uns, d. h. das teure Verdienst Jesu Christi im Glauben ergrieffen, und um seiner Gerechtigkeit, um seines heiligen Lebens und Sterbens willen selig werden wollen. Dann sei es genug. Aus dem Christus für uns müsse dann allewege der Christus in uns erwachen; aus dem Glauben müsse die heilige Nachfolge, der neue Gehorsam entstehen. — Wo er mit dieser Predigt auftrat, da fing es auch an zu brennen. Den treuesten Leuten in den Gemeinden war der Stein vom Herzen genommen, ihrem eignen

55 Sehnen waren Worte gegeben, eine Erweckung folgt auf die andere, eine Christenfreude und ein Ernst der Heiligung ward angezündet, daß es eine Herzenslust ist, in jene Werkstätten des heiligen Geistes hineinzublicken. Das blieb denn auch nicht in der Gemeinde, in welcher Boos gerade arbeitete. Er war ein helles Licht auf dem Leuchter. Er mußte sich, obgleich er bis an sein Ende in der katholischen Kirche blieb, auch einig

60 mit den gläubigen Evangelischen, und stand in vielfacher Korrespondenz mit ihnen. —

Natürlich widerstrebt in jeder Gemeinde der katholisch-gesetzliche Teil. Er hängt sich an die benachbarten Geistlichen, welche als Ankläger des Ketzers auftraten. Da geht es denn an Beschlagnahme seiner Papiere, Verhöre, geistliche Exercitien, geistliches, einmal ein Jahr langes, Gefängnis und Enthebung vom Amte. Wiederholt begegnet er uns als heimatloser Flüchtling auf der Landstraße. Gewaltig wußte sich der blöde Mann zu verteidigen. Die Schrift, St. Augustinus und die bessern Stellen des Tridentinums mußten für ihn reden. Nie konnte man eine wirkliche Schuld auf ihn bringen. Alle seine Abweichungen von der Praxis der toten Werke wußte er als gut katholisch zu erhärten. Seine Treuen aus den Gemeinden standen in den Verhören neben ihm und bekräftigten seine Aussagen mit den neuesten Zeugnissen. Aber er mußte fort, denn es graut dem Tode vor dem Leben. So ist er in Baiern an fünf Orten Kapellan oder Kanonikus gewesen. — 1799 verließ er Augsburg, schwamm auf einem Floße den Lech hinunter in die Donau, und stellte sich dem edlen Bischof Gall von Linz in Oesterreich, einem Gefinnungsgenossen Sailer's, für ein geistliches Amt zur Disposition. Gall wußte bereits von ihm, nahm ihn mit Freuden auf, und bestellte ihn erst als Kooperator zu Leonding und dann zu Waldneukirchen. Von da erbat ihn sich der Pfarrer Bertgen, der Freund des Bischofs, zum Kapellan auf seine Pfarrei Peyerbach. Endlich ward er auf Bertgens Empfehlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Nähe von Linz. Die Jahre von 1799—1810 sind Boos' Friedensjahre. Wo er es angriff, da regten sich die Lotengebeine. Feinde fanden sich auch; aber aus Scheu vor dem Bischof wagten sie sich nicht hervor. 1807 starb Gall. An seine Stelle trat der schwache Sigismund von Hohenwarth. Aber noch lebte Bertgen, welcher im Lauf der Jahre Domscholastikus und zuletzt Regierungsrat ward. Er schützte den treuen Zeugen noch mit fester Hand. Eine im Jahr 1810 gegen Boos erhobene Anklage schlichtete er zu dessen Gunsten. Als aber dieser letzte irdische Hort im Jahre 1812 seine Augen geschlossen hatte, da brach die Verfolgung mit aller Macht los. Die Seele derselben war ein benachbarter, dem Boos scheinbar befreundeter Geistlicher, welchen nach der reichen Pfarrei gelüftete. Die Klage ging von Linz nach Wien an die Hofstelle. In dieser Zeit streckte Sailer aus Baiern herüber seine Hand noch einmal dem Freunde nach. In einem Gutachten von ihm über Boos heißt es: „Ich trete heute (1811) in mein 60. Jahr und würde zittern vor Gottes Richterstuhl zu erscheinen, wenn ich vor meinem Tode nicht laut bekennete: Die große Angelegenheit des frommen Boos ist aus Gott“. In Wien wurde die Angelegenheit gewissenhaft behandelt. Selbst der Kaiser Franz hatte sich darüber vollständigen Bericht erstatten lassen. Er gab etlichen Männern aus Gallneukirchen, welche ihn auf einer Reise in der Nähe von Linz aufsuchten, die Antwort: „Liebe Kinder, euer Pfarrer Boos ist kein Irrehrer“. Vom Sept. 1813 bis Sept. 1814 war noch einmal Ruhe. Um sie zu erhalten, sollte er Moral, oder wie er sich ausdrückt, einen ver-Moseten, gehörnten Christus predigen. Das hat er allerdings nicht gethan. Daher sehen wir ihn denn im Juli 1815 wieder als Verklagten in Linz vor dem Konfistorio und im Februar 1816 in eine Zelle des Carmeliterklosters eingesperrt, so daß er nicht an die Luft durfte. Noch einmal nahm sich die Hofstelle in Wien seiner an, und noch einmal sprach sie ihn frei von aller Ketzerei, Schwärmerei und sonstiger Anklage. Die weitere Untersuchung wurde, um den Märtyrer den Händen seiner Feinde zu entreißen, dem Bischof von Wien übergeben, „wenn es Boos anders nicht vorzöge, lieber auszuwandern“. Er wählte das letztere, zog wieder in sein Vaterland Baiern, und fand dort in der Nähe von München auf dem Lande bei einem begüterten Freunde Aufnahme. Um nicht müßig zu sein, unterrichtete er die Kinder. Ob er nun gleich ohne Amt in aller Stille lebte, drohete dennoch die Verfolgung aufs neue. Nur seinem angesehenen Freunde verdankte er es endlich, daß er nicht eiltig den Flüchtlingsstab wieder in die Hand nehmen mußte. — Aber Gott hatte ihm doch noch einen Arbeits- und Ruheposten für sein Alter aufgehoben. Im Jahre 1817 berief ihn die preussische Regierung als Professor und Religionslehrer nach Düsseldorf, und im Juni 1819 versetzte sie ihn als Pfarrer nach Sagn. Dort fand er hartes Erdreich. Die rheinischen Kohlenbrenner waren unempfindlicher als seine österreichischen Bauern. Anfangs fehlte es ihm auch an der alten seligen Amtsfreudigkeit. Wer dann aber in Wahrheit sagen kann: „An diesen Bergen ist fast kein Pläschen, wo ich nicht schon oft auf meinem Angesichte lag und weinte und flehte, daß mir der Herr wieder die Gnade gebe, mit Freudigkeit meinen Mund aufzuthun und mit Segen zur Erweckung der Herzen sein Wort zu verkündigen“, dem wird die Amtsfreudigkeit gegeben. Sie wurde ihm gegeben. Er ist auch am Rhein

mancher Seele ein Vater Christo geworden. Am 29. Aug. 1825 ist er in dem Herrn entschlafen. In seinen 4000 Getreuen zu Gallneukirchen hat man das Leben mit List und Gewalt töten wollen. Den treuen Kapellan Leopold hat man nach Ungarn versetzt, den Ankläger des Boos (Brunner) hat man zum Pfarrer gemacht. Es ist doch umsonst gewesen. Auch heute ist der Brunnen des Lebens, wie der Unterzeichnete aus eigener Erfahrung weiß, in der Gemeinde nicht vertrocknet. D. Fr. Ahlfeld †.

Boquinus, Petrus (Pierre Bouquin) gest. 1582. — Autobiographische Mittheilungen zur Verteidigung gegen Heshus in seiner Brevis notatio praecipuarum causarum diuturnitatis controversiae de coena domini 1576 (ed. 2. 1582 p. 140—179); Melchior Adam, Vitae eruditiorum 1618 (ed. 3. 1706. Vol. II: vitae theol. exter. p. 72 ff.); Colomesius, Gallia orientalis 1665 (in Col. opp. ed. Fabricius 1679 p. 32 f.); Freher, theatrum virorum eruditione clarorum 1688 p. 253; Bayle, dict. hist. 1. Bd s. v.; Altung, Histor. eccl. palatinae 1701 p. 164 ff.; Struve, Pfälz. Kirchen-Historie 1721, passim; La France protest. 2. éd. II p. 875 ff.; Gooszen, de Heidelbergische Cat. 1890 p. 6 ff.

Boquinus stammt aus der französischen Provinz Saintonge, nach anderen Angaben aus der Guienne. Das erste sicher überlieferte Datum seines Lebens ist seine Promotion zum Doktor der Theologie, am 23. April 1539, bei der Universität zu Bourges im Herzogtum Berry. Dort gehörte Boquin dem Karmeliterorden an, zuletzt als Prior. Seine evangelische Überzeugung trieb ihn, dem Kloster zu entfliehen. Ende 1541 weilte er in Basel, dann kurze Zeit in Leipzig und Wittenberg, wo er durch Empfehlungsschreiben sich bei dem längst verehrten Luther und namentlich bei Melanchthon einführte. Der Plan, mit einem Freunde und Schüler in Pommern zusammentzutreffen, wurde aufgegeben, als Bucer von Melanchthon einen Theologen erbat, welcher in Straßburg die Vorlesungen des kürzlich von dort geschiedenen Calvin fortsetzen möchte. Da der in erster Linie gewünschte Schotte Alejus (I, 336 ff.) grade nicht anwesend war, so ging auf Melanchthons Rat Boquin. Er traf September 1542 in Straßburg ein und interpretierte während der Ferien den Galaterbrief. Als bald darauf Martyr ankam und Bucer wegen der Kölner Reformation Straßburg für einige Zeit verließ, entfernte sich Boquin aus nicht ganz durchsichtigen Gründen. Er begab sich nach Bourges, über Basel und Genf, wo Calvin ihn von dieser verdächtigen Rückkehr abzubringen suchte. In Bourges lebte er bei einem dem Evangelium nicht ganz abgeneigten Bruder, von Hoffnung für den Sieg des Protestantismus in Frankreich erfüllt. Er hielt unentgeltliche Vorlesungen über hebräische Sprache, dann auch über die heilige Schrift. Als die Königin Margerete von Navarra gelegentlich der Hochzeit ihrer Tochter Jeanne d'Albret ihr Herzogtum Berry possidierte, nahm Boquin Anlaß, der Mutter eine Abhandlung De necessitate et usu sacrarum litterarum und der Tochter eine solche De spirituali sponso Jesu Christo zu überreichen. Daraufhin empfing er eine Jahrespension und wurde unter Zustimmung des Erzbischofes zum Prediger an der Kathedrale bestellt. Seine Pension wurde ihm auch belassen, als die Schwester Heinrichs II., Margarete, Herzogin von Berry wurde. Dieser präferierte er eine Abhandlung De homine perfecto. Bei den noch ungeklärten kirchlichen Verhältnissen darf die Haltung Boquins in Bourges nicht als Abfall vom Evangelium beurteilt werden. Jedenfalls ruht die durch Heshus verbreitete Angabe, er habe das Mönchsgewand wieder angelegt, auf Verleumdung. Aber über jeden Zweifel erhaben steht Boquin nicht da: nicht bloß, daß Männer wie Calvin, Farel, Beza und andere sich höchst mißtraulich äußern (Calv. opp. ed. Reuß XV p. 661, 666, 670, XVI p. 585, 592 f.), auch seine eignen Mittheilungen, die auch sonst sich nicht durch unbedingte Klarheit auszeichnen, lassen Verdacht zu. Doch brachte ihn seine Lehrweise zuletzt in Gefahr; das Predigtamt wurde ihm entzogen, und er hatte sich vor dem Pariser Obergericht und seinem Erzbischof zu verantworten. Nicht ohne Schwierigkeiten entfloh er 1555 nach Straßburg. In den dort beginnenden konfessionellen Wirren waren sämtliche Älteste der französischen Gemeinde nebst dem Prediger Garnerius ihres Amtes entsetzt worden. Boquin übernahm unter dem Schutze des Rates provisorisch die verwaltete Stelle: die Gemeinde sträubte sich auf das heftigste gegen ihn wegen seiner Vergangenheit, und weil er mangels einer legitimen Berufung als ein Werkzeug der lutherischen Partei erscheinen mußte. Als im August Petrus Alexander als ordentlicher Pfarrer bestellt wurde, blieb Boquinus noch längere Zeit in Straßburg, hier und dort eine Beschäftigung suchend (Calv. opp. XVI p. 82, 136). Auf eine Empfehlung Marbachs gestützt und durch die Vermittelung des lutherisch gesinnten Kanzlers

v. Mindwitz hat er sich selbst dem Kurfürsten Otto Heinrich angeboten, welcher zur Hebung der theologischen Fakultät in Heidelberg damals vergeblich Martyr und Musculus zu gewinnen suchte. Er wurde „bis auf andere und stattlichere Vernehmung“ verfuhrungsweise angenommen (Hauß, Gesch. der Univ. Heidelb. II p. 29 f.) und trat im März 1557 sein Amt mit einer unbedeutenden Rede De Pauli ad Timotheum epistolae in (Frankf. 1557). Der viel ungetriebene und vielleicht eben deshalb in Charakter und Überzeugungen bisher nicht ganz gefestigte Mann wuchs in ehrenhafter Weise in seine Stellung hinein und erhielt 1558 die dritte theologische Professur. Seinen Standpunkt in der werdenden konfessionellen Spaltung nahm Boquin immer klarer bei der reformierten Partei. Noch zu Otto Heinrichs Zeiten wurde er des Zwinglianismus verdächtig (Kludhohn, Briefe Friedrich des Frommen I p. 140). Thatsächlich eignete er sich immer mehr Calvins Gedanken an, dessen Rat er gelegentlich begehrt (Calv. opp. XIX p. 595 ff.), und dessen Katechismus er ins Griechische überseht. In dem Strahburger Streite über die Perseveranz 1561 votiert er in Calvins Sinne gegen seinen früheren Gönner Warbach (Schweizer, Centraldogmen I p. 140). Bei diesen Gefinnungen behauptete er unter Friedrich III. (seit 1559) nicht nur als einziger der früheren Heidelberger Theologen seine Stellung, er rückt auch an die Spitze der Fakultät und wird Mitglied des 1560 begründeten reformierten Kirchenrates. Sein Name erscheint in alle pfälzischen Kirchenfachen verflochten. Doch wird seine thatsächliche Bedeutung weit überschätzt (besonders bei Gooßen a. a. D.). Die eigentlichen Träger der Bewegung waren jüngere und originalere Männer, wie Ursin und Olevian. Noch am meisten im Vordergrund steht er bei der fünfjährigen Disputation über das Abendmahl im Juni 1560, in welcher er als Defen der theologischen Fakultät gegen die Sachsen Märlin und Stöbel auftritt, jedoch mit so kräftiger Unterstützung des Zwinglischen Mediziners Crast, daß die Lutheraner spotteten, ihre schwachen Gegner bedürften des Arztes (Seifen, Gesch. der Ref. zu Heidelb. 1846 p. 98 ff. Ein Bericht Olevians in Calv. opp. XVIII p. 191 ff.). Boquins Theses, quae veram de coena Dom. sententiam . . . continent &c. erschienen im Druck nebst kurzer Erläuterung (Heid. 1560). Andere Schriften in gleicher Sache folgten: Examen libri, quem D. Til. Heshusius nuper scripsit de praesentia corporis Chr. in coena Dom. (Bas. 1561); Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας* (Heidelb. 1561); stellt im Anschluß an Melanchthons Gutachten von 1559 opp. IX p. 962 die Frage trefflich in einen größeren Zusammenhang, vgl. Hepp, Dogmatik des deutschen Protest. im 16. Jahrh. II p. 312 f., III p. 81); Justa defensio adv. injustam vim Heshusii et Villagagnonis de judicio P. Melanchthonis ad electorem palatinum misso de coena Dom. (Heid. 1562); Canones, quibus defenditur *διάνοια* in verbis Christi: Hoc est corpus meum, item assertio ritus frangendi et in manus sumendi panis eucharistici (Heid. 1563); De una et ea perpetua totius Christi praesentia in sua ecclesia peregre agente thesium sectiones 25 (Heid. 1565). Im übrigen nahm Boquin neben dem Hofprediger Diller an der verspäteten Gesandtschaft nach Poissy 1561 teil, doch hauptsächlich, weil er des Französischen kundig war (Kludhohn I p. 208. Sein Bericht p. 215 ff.). Beim Religionsgespräch zu Maulbronn 1564 (s. d. A.) war Boquin beteiligt, ohne irgend hervorzutreten Mit dem Tode Friedrichs III., dem er eine dankbare Lobrede hielt (Oratio de vita et morte Fred. III. Heid. 1577) war seine und der übrigen reformierten Theologen Zeit für Heidelberg vorüber. Boquin, Ende 1577 seiner Stelle enthoben, wurde 1578 Professor und Prediger in Lausanne. In seinen letzten Jahren schrieb er polemische Werke: Adsertio veteris et veri christianismi adversus novum et fictum jesuitismum (Heid. 1579); Apodeixis anti-christianismi, qua christianismum veram religionem, pharisaismum christianismo contrarium, papismum pharisaismo simillimum esse ostenditur (Gen. 1583), wie er schon früher eine kleinere polemische Schrift geliefert: Defensio ad calumnias doctoris cujusdam Avii in evangelii professores (1558). — Boquin starb mitten in rüstiger Arbeit 1582 eines unerwarteten Todes, mit den Worten: „Domine, suscipe spiritum meum!“

G. F. Karl Müller.

Bora, Katharina von, Luthers Ehefrau, gest. 1552. — Genealogia Lutherorum a Dr. M. Luthero deducta in den Consiliis Wittenberg. IV.; Jo. Fr. Mayeri, De Catharina Lutheri conjuge Diss. Hamb. 1698 und öfter (deutsch Frankfurt und Leipzig. 1724); Dav. Richter, Genealogia Lutherorum, Berlin und Leipzig. 1738, 8^o; Chr. W. Fr. Wald, Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora, 1. Th. 2. Aufl., Halle 1752, 2. Th. 1754;

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. 3. H. III.

Kreuzler, Denkmäler der Reform., Abt. I, Leipzig 1817; W. Beste, Die Geschichte Katharinas v. Bora, Halle 1843; Fr. G. Hofmann, Katharina v. Bora oder Luther als Gatte u. Vater, Leipzig 1845; Seidemann, 3bTb 1874, S. 546 ff.; derselbe, Luthers Grundbeiß, 3bTb 1860, S. 475 ff. Die Hauptschmähschrift ist: Eusebii Engelhards (Michael Auen) Lucifer Wittenbergensis oder der Morgenstern von Wittenberg, 2 Teile, Landsberg 1747. 1749. Genauere Nachweisungen s. Hofmann S. 190 ff. — Ueber das Geschlecht Luthers vergl. Richters Genealogia. — Beste S. 113 ff. Besonders: Nobbe, Stammbaum d. Familie des Dr. M. Luther, Grimma 1846. Außerdem die Lutherbiographien von Köstlin, Kolbe, Torneth, Berger.

Katharina von Bora stammte aus dem alten Geschlechte derer von Bora zu Klein-
 10 Laufzig (and. unrichtig Lausitz, Klein-Lausitz) bei Bitterfeld in Meissen. Ihre Mutter war Anna v. Bora, aus dem Geschlechte derer v. Haubitz oder Haugwitz; der Name des Vaters ist nicht bekannt. (Verschiedene Vermutungen s. bei Walsh I, 295; II, 15; Hofmann, S. 63, Anm. 40. — Ueber J. J. Bogels Versuch, sie in einem jedoch nicht gedruckten Werke Prosapia Lutherina als Tochter eines Leipziger Bädere
 15 Simon Bores oder Born darzustellen, vgl. Walsh II, 11.) Sie wurde geboren 29. Jan. 1499 (dieses Datum liest eine von Joh. Adr. Gleich bekannt gemachte Denkmünze. Vieler, Geistliches Denkbild, Wittenb. 1733. Vorrede; Walsh II, 6). Im 10. Lebensjahre wurde sie in das Cistercienserkloster Nimsch gebracht und legte 1515 die Gelübde ab. Von der Verfehrtheit des Klosterlebens überzeugt, entfloß sie,
 20 da die Bitten an ihre Verwandten um Befreiung aus dem Kloster vergebens waren, unter Luthers Mitwissen und Leonhard Koppes, Ratsherrn von Torgau (dem Luther die Schrift: „Ursache und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mügen, April 1523“ zuschrieb), listiger Hilfe mit acht andern Nonnen in der Nacht des Sonnabends vor Ostern (4.—5. April) 1523 aus dem Kloster. Am dritten Oftertage (7. April)
 25 kamen sie nach Wittenberg. Luther nahm sich ihrer an, veranstaltete zu ihrer einseitigen Unterstützung eine Kollekte, schrieb an die Verwandten, und als diese die Aufnahme verweigerten, brachte er sie „bei ehrlichen Leuten“ unter. Katharina kam zu Philipp Reichenbach, damals Stadtschreiber, nachher Bürgermeister von Wittenberg, „da sie sich stille und wohl verhalten“ (Wittenb. Bericht). Luther dachte allerdings daran,
 30 sie zu verheiraten, an seine eigene Ehe mit ihr noch nicht. Die Liebe des Hieronymus von Baumgärtner, eines Nürnberger Patriziers, zu ihr (vgl. den Brief Luthers vom 12. Okt. 1524, De Wette II, 553; V, 402) scheint nicht dauernd gewesen zu sein. Einen Antrag des Dr. Rasper Glaz, Vitars in Drlamünde, soll Katharina Amsdorf gegenüber mit der Äußerung abgelehnt haben, Glaz werde sie nie heiraten, wohl aber
 35 sei sie bereit, mit ihm oder mit Luther eine christliche Ehe einzugehen (bei Scultetus, Annales evang. I, 274). Doch ist diese Nachricht nicht hinreichend verbürgt (vgl. Kolbe II, 197). Noch im Anfange des Jahres 1525 dachte Luther nicht an seine eigene Vermählung. Die erste Andeutung findet sich in einem Briefe an Spalatin vom 10. April 1525 (de Wette II, 643). In einem Briefe an Bidel vom 4. Mai
 40 (De Wette II, 655) wird Katharina zum erstenmal von Luther als die genannt, die er „dem Teufel zum Troh“ zur Ehe nehmen wolle. Unter den Stürmen gerade des Jahres 1525, als der Bauernkrieg das Evangelium in die größte Gefahr brachte, die durch den Tod Friedrichs des Weisen (5. Mai) noch vermehrt wurde, reiste der Entschluß rasch. Der Spott der Gegner, Luther wage selbst nicht zu thun, was er andern
 45 zu thun rate, trug ohne Zweifel dazu bei. Gerade jetzt wollte Luther seinen Feinden zeigen, daß „es doch etwas sei mit der Freiheit eines Christenmenschen“ (Kolbe II, 200). Am 13. Juni wurde die Ehe im Hause Luthers (nicht, wie oft angegeben, im Hause Reichenbachs) geschlossen. Luther hatte dazu Bugenhagen als Stadtpfarrer, Dr. Jonas, den Juristen Dr. Apel und Lucas Kranach mit seiner Frau geladen.
 50 Bugenhagen vollzog die Trauung in der damals üblichen Form. Ueber den Akt finden sich viel unrichtige Angaben, die sich auf eine hundert Jahre nachher gegebene falsche Darstellung der Wittenberger Theologen (Consilia theol. Wittenb. IV, 17 ff.) stützen. Das Richtige giebt ein Brief des Jonas vom 14. Juni (Briefwechsel herausg. von Kawerau I, 94) und ein Brief Melanchthons vom 21. Juni (Corp. Ref. I, 753;
 55 W. Meyer SM, philosophisch-philolog. Klasse 1876, I S. 5). Darnach ist nicht zu bezweifeln, daß Luther am 13. Juni (nicht am 27.) und zwar (gegen Friedbergs Ansicht in seiner Schrift über das Recht der Eheschließung) kirchlich getraut ist. Am 14. Juni folgte ein Frühmahl in kleinerem Kreise (Brief des Jonas vom 14.), erst am 27. ein größeres Hochzeitsmahl, zu dem Luther auch seine Eltern und auswärtige Freunde ein-
 60 lud. (Ueber die Trauung vgl. v. d. Harbt, De annulo doctorali et pronubo Lutheri.

Helmst. 1703; Küster, Nachricht von des sel. D. L. Verlöbnißringe, Berlin 1741. — Der im Braunschweiger Museum aufbewahrte Ring ist ein späteres Geschenk von Freunden).

Fragen wir, was Luther bewogen hat, den folgenschweren Schritt zu thun, den seine Gegner bis auf diese Stunde gegen sein Werk ausgenutzt haben und den auch seine Freunde zum Teil (namentlich der zaghafte Melancthon) nicht billigten, so hat gewiß seine eigene Lage mitgewirkt. Er wohnte fast allein in dem verlassenen Kloster ohne Pflege, deren er bei seiner Kränklichkeit bedurfte, und ohne aufheiternde Gemeinschaft, die ihm, der ohnehin zum Trübsinn neigte, Bedürfnis war. Dazu kam der Wunsch seines Vaters und auch eine aufsteigende Neigung zu Katharina. Aber Verleumdung ist es, wenn von seiten seiner Feinde behauptet ist, die Schönheit Katharinas (sie war gar nicht eigentlich schön) habe ihn gefangen genommen. Die Hauptsache bleibt doch, er wollte seinem Zeugnis für den Ehestand als einer göttlichen Ordnung, seinen Feinden zum Trost, durch seine eigene Ehe das Siegel aufdrücken. Das hat er gethan, obwohl er wußte, welche Ursache zu lästern er den Feinden der Reformation gab, in der vollen Zuversicht, damit dem Evangelio zu dienen, und in der gewissen Hoffnung, daß die Engel dazu lachen und die Teufel weinen würden. Er hat damit, wie Berger (I, 506) mit Recht sagt, „einen stillen Lebensort gegründet, an dem sich dem Evangelium eine neue Heimat bereiten sollte, die jungen Herzen dem Höchsten verlangend aufzuschließen, und einen stillen starken Strom sittlicher Kräfte in die Welt zu leiten: das evangelische Pfarrhaus“.

Das Glück der Ehe hat durch keine der zahlreichen Schmähungen und Verleumdungen angefaßt werden können. Luther selbst bezeugt in seinem Testamente „seiner lieben treuen Hausfrauen“, daß sie ihn „als ein fromm, treu ehrliches Gemahl allzeit lieb, wert und schön gehalten“. Sie war ihm „ein fromm treu Weib, auf welche sich des Mannes Herz verlassen lann“, eine sorgsame Hausfrau, eine treue Krankenpflegerin. „Sie hat“, sagt Luther, „wie ein frommes Weib nicht allein meiner treulich gepflegt, sondern mir auch wie eine Magd gedienet.“ Sie war ihm „willfährig, gehorsam, gefällig“ (Luther an Stiefel, 11. Aug. 1526; vgl. De Wette III, 125) und er achtete sie höher „als das Königreich Frankreich oder der Benediger Herrschaft“ (Waldh XXII, 1724). Mit den Kindern kam Freud und Leid. Am 7. Juni 1526 brachte sie ihrem Manne den Erstgeborenen, Hans oder Johannes, der, immer ein Sorgenkind, später die Rechte studierte und eine untergeordnete Stellung in der kurfürstlichen Kanzlei fand. Ihm folgte am 10. Dez. 1527 ein Töchterchen Elisabeth. Elisabeth starb schon am 3. Aug. 1528, wurde jedoch durch ein zweites Töchterchen Magdalena (geb. d. 4. Mai 1529) ersetzt, ein Kind, das sich vortrefflich entwickelte, und an dem die Eltern große Freude hatten. Dann folgte Martin, geb. am 7. Nov. 1531, Paulus geb. am 28. Jan. 1533, der begabteste von Luthers Söhnen, nachher Leibarzt Johann Friedrichs II. zu Gotha, dann bei den Kurfürsten August und Christian I. zu Dresden († 8. März 1593), endlich am 17. Dezember 1534 wurde das sechste, letzte Kind geboren, Margareta. Die Kinder, deren Erziehung vorwiegend der Vater leitete, nur daß seine Strenge hie und da durch der Mutter Milde gemäßigt wurde, brachten viel Freude, aber auch an schwerem Leid fehlte es nicht. Luthers häufige Krankheit, Katharinas Kränkeln vor der Geburt Elisabeths, ihre schwere Krankheit im Jahr 1540 (Waldh I, 243), Krankheiten der Kinder, das war „des Ehestands Beschwerung“, von der Luther mehrfach redet. Am tiefsten wurden beide Ehegatten getroffen durch den Tod Magdalenas, die am 20. Okt. 1542 vierzehn Jahre alt ihnen entrißen wurde. Katharina war besonders schwer getroffen. Luther tröstete sie mit den Worten: „Liebe Rätze, bedenke doch, wo sie hinkommt; sie kommt ja wohl“.

Der Witwenstand, der sieben Jahre währte, brachte für Katharina viel Not und Kummer. Das von Luther hinterlassene Vermögen soll etwa 9000 Gulden betragen haben, doch war es zum größten Teil in wenig ertragreichen Grundstücken angelegt (vgl. über die verschiedenen Berechnungen Hofmann S. 119; Ruhmer, Über die Vermögensumstände Ls, Leipz. 1791; Seidemann, Luthers Grundbesitz). In seinem Testamente vom 6. Jan. 1542 (De Wette V, 422; Dolefschall, Ls Testament 1887) hatte Luther seiner Frau ein Leibgedinge ausgesetzt, das Haus Bruno, das dem letzten Prior des Augustinerklosters Eberhard Brisger, dem es der Kurfürst geschenkt hatte (es wurde von Bruno Bauer, Pfr. zu Dobich verwaltert, daher der Name) gehörte, von dem es Luther 1531 kaufte, das Gütchen Zülsdorf (Zeilsdorf, Zoldorf), das den Brüdern Katharinas gehört hatte und diesen, als sie in Not gerieten, für 610 fl. abgekauft war,

und die Becher und Kleinodien 1000 fl. wert. Für den Unterhalt der Familie reichte das nicht aus, zumal noch 450 fl. darauf lasteten. Doch fehlte es anfangs nicht an Unterstützung. Der Kurfürst ließ der Witwe sofort hundert Gulden auszahlen und wies weitere 2000 Gulden den Vormündern für die Kinder an, für welche Summe
 5 das Gut Wachsorf (Seidemann a. a. D., S. 530 ff.) erworben wurde. Eine gleiche Summe versprachen die Grafen von Mansfeld. Sie wurde aber nicht ganz ausbezahlt, sondern einstweilen verzinst. Bei K.s Tode waren noch 1000 Gulden rückständig. Außerdem setzte Christian III. von Dänemark ihr einen Gnabengehalt von 50 Thalern
 10 Dänem. II, 266; Hofmann 123). So hätte Katharina in ruhigen Zeiten ihr Auskommen gehabt, der Schmalkaldische Krieg störte ihre Ruhe. Obwohl Luther in der Meinung, „die vier Elemente würden sie zu Wittenberg nach seinem Tode nicht wohl
 15 leiden“, schon zu seinen Lebzeiten gewünscht hatte, Katharina möge sich von da weggeben (Brief vom 28. Juli 1545; De Wette, V, 753), so blieb sie dennoch vorerst da. Die veränderten Umstände berechtigten sie zu dieser Nichtachtung des Wunsches
 20 ihres Gatten, erst der unglückliche Ausgang des Krieges vertrieb sie mit vielen andern. Sie flüchtete mit ihren Kindern, in der Absicht, nach Kopenhagen zu gehen, kam jedoch nur bis Gifhorn, von wo sie auf die Nachricht, es sei allen Ausgewanderten gestattet, frei heimzukehren, wieder nach Wittenberg zurückging. Dort erwartete sie Mangel. Der
 25 Kurfürst konnte sie nicht mehr unterstützen, das Jahrgeld von Christian III. blieb aus, die kleinen liegenden Gründe wurden mit Abgaben überlastet. Sie mußte Geld aufnehmen, auf ihre Kleinodien als Pfand leihen; die Vermietung ihres Hauses an Kostgänger gewährte ihr ein kümmerliches Auskommen. Melanchthon und Bugenhagen
 30 verwandten sich für sie bei Christian III.; da die Gesuche ohne Erfolg waren, schrieb sie selbst am 6. Okt. 1550 (Schumacher II, 268; Hofmann S. 129) und 8. Januar 1552 (Schumacher II, 269; Hofmann S. 131), welches Gesuch Bugenhagen 11. Jan. unterstützte. So erfolgte endlich eine Unterstützung, wie das nach dem Tode der Mutter
 35 abgefaßte Dankschreiben Johannes Luthers vom 28. Jan. 1553 (Schumacher II, 171; Hofmann 132) zeigt. Katharina selbst sollte sie nicht lange genießen. Als im Jahr 1552 in Wittenberg die Pest ausbrach, so daß die Universität nach Torgau verlegt werden mußte, folgte Katharina, als schon ihr Haus von der Krankheit angesteckt war,
 40 mit ihren Kindern dahin. Auf der Reise wurden die Pferde scheu, K., um die Kinder besorgt, sprang aus dem Wagen und fiel in den Graben. Schreck, Erkältung und die heftige Erschütterung zogen ihr eine Krankheit zu, die bald in Auszehrung überging, an
 45 der sie am 20. Dez. 1552 in ihrem Hause an der Schloßgasse in Torgau sanft und selig verschied. Ihr letztes Gebet galt der lutherischen Kirche und ihren Kindern. Unter der Teilnahme der Universität, welche Paul Eber als Vize-Rektor durch ein Programm (s. Mayer, p. 63) dazu eingeladen, wurde sie am folgenden Tage in der Stadtkirche
 50 begraben (über den Leichenstein und dessen Abbildung vgl. Beste, S. 90, Anm. 1). — Von seiten mancher römischer Schriftsteller ist Katharinas Andenken durch zahlreiche Schmähungen und bis in die neueste Zeit immer neu wiederholte grundlose Verleumdungen besudelt worden, aber ihre reine Gestalt, wie die Reinheit und das Glück ihrer
 55 Ehe haben keine Schmähungen zu beslecken vermocht. Katharina war eine einfache christliche Hausfrau. Gelehrsamkeit und glänzende Gaben des Geistes besaß sie nicht, doch beweist sie in allem, was wir von ihr hören, einen hellen Blick, wie Luther auch
 60 manches mit ihr besprach. Im Evangelio war sie fest gegründet, mit Ernst las sie die Schrift (Luther an Jonas 28. Okt. 1535 bei De Wette IV, 645; vgl. Werke XXII, 24), Luther selbst bezeugt ihren starken Glauben (Werke XXI, 1065), wie ihr Wort bei Luthers schwerer Krankheit 1527 denselben beweist: „Mein liebster Herr Doktor,
 65 ists Gottes Wille, so will ich euch bei unerm liebem Gott lieber, denn bei mir wissen“. Ihr ganzes Wesen zeigt Festigkeit und Entschlossenheit, ein Selbstgefühl, in dem sie sich eines Amsdorf oder Luthers wert achtete, das aber leicht vom Reide in Stolz umgedeutet werden konnte, wie sie Luther selbst früher für stolz hielt (Tischr. S. 309). Eine Neigung, ihren Willen durchzusetzen, verrät sich öfter, wie es denn nicht bloß
 70 Scherz war, wenn sie Luther bisweilen seinen „Herrn Rätze“ nannte. Die Verwaltung des Hauswesens überließ ihr Luther so ziemlich ganz, ohne sich seiner Herrschaft im Hause zu begeben. Er konnte ihr auch mit Vertrauen alles überlassen, denn sie war eine gute Hausfrau, genügsam und verständig. Bei Luthers großer Gastlichkeit war ihre Sparsamkeit doppelt wert, seine oft allzugroße Freigebigkeit mußte sie weise zu
 75 mäßigen. Der Vorwurf des Geizes wie der Verschwendung ist grundlos; daß sie auch

im Witwenstande verständig wirtschaftete, beweist der Erbscheidungsrezeß der Kinder (vgl. Richter S. 398 ff.; Beste S. 126). Luthern war sie in vielen Krankheiten eine sorgsame Pflegerin, den Kindern eine treue Mutter, wie sie in Sorge um die Kinder den Tod fand. Über ihr äußeres Ansehen stimmen die Berichte nicht ganz überein. Römische hatten ein Interesse, ihre Schönheit über das Maß zu erheben. Die Ab- 5 bildungen (vgl. über dieselben Beste S. 131; Hofmann S. 168 ff.; Jos. Heller, Lukas Kranachs Leben und Werke, Bamberg 1821) zeigen ein einfaches deutsches Frauen- gesicht, nicht „wunderhübsch“, wie Erasmus sagt, um anzudeuten, daß ihre Schönheit Luther gefangen genommen habe, aber doch fein und edel, kräftig und gesund, mit etwas stumpfer Nase und starken Backenknochen. G. Uthhorn D. 10

Borborianer, Borboriten, Bardeliten s. d. A. Gnostiker.

Bordelumsche Kotte, die. Vgl. Acta historico-ecclesiastica T. V (Zl. 29) p. 653 sqq. u. Anhang p. 1014 sqq. — T. VII (Zl. 39) p. 381 sqq.

Von den ungelunden Elementen, welche gleichzeitig mit den pietistischen Bewegungen zum Vorschein kamen, hatte vornehmlich Schleswig-Holstein dadurch zu leiden, daß man 15 an manchen Orten aus weltlichen Absichten den Sekten geradezu Thür und Thor öffnete. Längere oder kürzere Zeit haben sich die Bourignon, Dippel, Edelmann und andere in den Schleswig-holsteinischen Herzogtümern aufgehalten. So begegnet uns auch in Bordelum im Bredstädtischen (Amt Flensburg) um 1739 eine separatistische Partei von 15 bis 20 Personen unter einem sächsischen Kandidaten David Bär (Bähr), dem schon ein 20 anderer Kandidat, Borjenius, dabelst vorgearbeitet hatte, indem er, aus Reue über sein wüßtes akademisches Leben zum Pietismus getrieben, nun auf freiem Felde Bußpredigten hielt. In Bordelum haben die Separatisten ihr Wesen getrieben, bis im genannten Jahre die beiden dortigen Pastoren sie anlagten. Bei dem Verhör vor dem Kon- sistorium zu Flensburg ergab sich, daß sich die Angeklagten für Heilige hielten, die es 25 weiter gebracht hätten, als Paulus nach Rö 7, 24. In diesem Bewußtsein und in der Meinung, für ihre Handlungsweise durch besondere Eingebungen Gottes bestimmt zu werden, mißten sie die Kirche als ein Teufelshaus und verachteten ihre Sakramente; als „Reine“, denen alles rein sei, verwarfen sie die Ehe und lebten in freiem geschlechtlichen Verkehr; zur Bestreitung ihrer materiellen Bedürfnisse aber hatten 30 sie eine Art Gütergemeinschaft eingeführt. Das Ergebnis der Untersuchung veranlaßte den König Christian VI. zu dem Edikt vom 11. Juni 1739, nach welchem über die Führer der Sekte Zuchthausstrafe verhängt, die eines unzüchtigen Lebens Überführten nach den Gesetzen bestraft und die übrigen ermahnt werden sollten. Der Führer, Bährs und Borjenius, konnte man sich indes nicht bemächtigen; während dieser auf den Inseln 35 der Nordsee Propaganda machte, dann aber vorzog, sich in Borgum zu verheiraten und als Privatmann zu leben, hatte Bähr, nachdem er einem Ehemann seine Frau entführt, in Jena Zuflucht gesucht. Erst später als er, von dort ausgewiesen, sich wieder im Holsteinischen sehen ließ, wurde er in das Zuchthaus zu Glückstadt gebracht, wo er unter harter Behandlung verlähmte, so daß man ihn entlassen mußte. Er starb, unbelehrt, in 40 einem elenden Zustande 1743 in Bredstädt. Seine Anhänger aber haben dem Pastor von Bordelum noch viel zu schaffen gemacht. (B. Klose †) Paul Tschackert.

Boreel, Adam, gest. 1666. — Sandius, Biblioth. Antitrinit. Freistadii 1684, p. 144; G. Arnold, Kircken- und Aegerhistorie, Franck. 1715, III S. 67 ff.; De la Rue, Geletterd Zeeland, Middelb. 1734, S. 13—15; [Van Nimwegen] Historie der Rhynsburgsche Ver- 45 gadering, Rott. 1775, S. 91 ff.; Le Long, Boek-Zaal der Nederduytsche Bybels, Amst. 1732; S. 842 f.; J. Goornbed, Summa Controversiarum (ed. 1^a p. 429—434, ed. 2^a p. 463 bis 562); Nicéron, Mémoires, XXVIII p. 69. Litteratur: Benthem, Holländ. Kircken- und Schulen-Staat, 3^{tes} u. 4^{tes} B. 1698, I, S. 895 f.; Paquet, Mémoires p. servir à l'hist. litt. des Pays-Bas, Louvain 1765, I, p. 42 s.; Nagtglas, Lebensberichten von Zeeuwen, Middelb. 50 1890, I, 58; Van Slee, De Rynburger Collegianten, Haarlem 1895, S. 138 ff. u. 5.; die Verz. von Moréri und Van der Aa s. v.

Adam Boreel von Duinbete, 1603 zu Middelburg in Seeland aus abligem Ge- schlecht geboren und 1666 zu Amsterdam gestorben, ein gelehrter Mann, besonders in der hebräischen Sprache geübt (die Provinzialstaaten verliehen ihm sogar i. J. 1646 die 55 Octroi zur Herausgabe eines talmud. Traktats) war ein religiöser Individualist, dessen 1645 erschienene Schrift Ad legem et ad testimonium Aufsehen erregte. Er betrachtete die Heilige Schrift als die einzige Glaubensnorm, leugnete die Autorität der Befennt-

nisse und Katechismen, verwarf das Kirchenamt, lehrte die gänzliche Freiheit und Gleichheit der Gemeindeglieder, und erklärte, die Kirche sei seit dem Tod der Apostel von Christo gänzlich abgefallen, und Absonderung sei deshalb pflichtmäßig. Belämpft wurde er von S. Warenius in diss. theol. de usu et honore sacri ministerii, von Hoornbeek in der apologia pro ecclesia christiana non apostatica, und als V. darauf 1653 ein Propempticum pacis schrieb, in der Summa Controversiarum 1653 und 1658. Sie warfen ihm vor, seine Irrtümer aus Pucci, Seb. Franl und dem deutschen Korrektor Eusebius Meißner in Leyden geschöpft zu haben. Aus Middelburg nach Amsterdam übergesiedelt, gefellte er sich zu den Kollegianten (s. d. N.), gründete mit De Breen und a. c. 1646 das Amsterdamer Kollegium und verkehrte freundschaftlich mit Galenus Abrahams, Prediger der freisinnigen Mennoniten-Gemeinde, der ihm auch das Abendmahl erteilte, und nach seinem Tode seinen schriftlichen Nachlaß bewahrte. Boreel verfaßte noch 1. De veritate historiae evangelicae concatenatio aurea Christiana 1677 (auch holl.), 2. Tractatio de fraterna religione, 1664 MS (auch holl.), 3. Vraagstukken, Amst. 1664, 4. Das Ev. Matth. und der Brief an die Röm. Griechisch mit holl. Uebers. Amst. 1693, 5. Scripta A. Borellii posthuma, Cosmopoli 1683, 6. Ein geistliches Lied, Lusthof der Zielen. Harl. 1686. Seine Anhänger, die Borelijsten (von Stouppa, Traité de la religion des Hollandois, Utr. 1673 und im Cammerenkrygh 1663 erwähnt), haben wohl nie eine besondere Gemeinschaft gebildet. Kleyn †.

Bornholmer, die. — G. N. Cornelius, Svenska kyrkans historia efter reformationen (Upsala 1887) II, 210f.; R. Petersen, Fra det svenske Kirkelev (Kopenhagen 1895) 252f.; P. Madsen, „Bornholmerne“ eller den saakaldte luth. Missionsforening (Kopenhagen 1886); Storjohann, Nyevangelismen, populaert fremstillet (Christiania 1890); R. J. Olsen, Hvad er Nyevangelisme? (Bergen 1892).

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind in mehreren Gegenden Schwedens religiöse Richtungen aufgetaucht, die in höchst einseitiger Weise das Evangelium von der freien unverdienten Gnade Gottes in Christo hervorthoben. Um das Jahr 1805 bildeten sich in der Piteå-Gemeinde (in Norrland) die sogenannten „Nya Läsare“ (d. i. neue Leser), die im Gegensatz zu den alten „Läsare“, welche die lutherische Lehre festhaltend, ihre Erbauung in Luthers Schriften und Arndts „wahren Christentum“ gesucht hatten, Arndt verwarfen und die Behauptung aufstellten, der seligmachende Glaube könne sich sehr wohl bei solchen finden, in deren Herzen die Liebe zur Sünde und zur Welt noch ungebrochen herrschte. Desgleichen verwarfen sie jede Hervorhebung des Gesetzes als Verführung zu pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Mit besonderer Vorliebe zogen sie die Stellen der Schrift ans Licht, die von Sünde und Schwäche der Heiligen berichteten. Im Laufe der Zeit kam es zwischen dieser Partei, die anfangs von einem verabschiedeten Soldaten, Erik Stålborg, geleitet wurde, und der Staatskirche zu einem endgiltigen Bruch. Zuletzt erklärten die „neuen Leser“, die Prediger der Staatskirche ver kündigten die Lehre des Teufels.

In den vierziger Jahren trat der finnische Prediger Frederik Gabriel Hedberg, später Probst und Prediger an der Gemeinde Kimito im Erzbistum Åbo, mit ähnlichen neu-evangelischen und antinomistischen Behauptungen auf. In einer Schrift über „Vietismus und Christentum“ beschuldigte er Spener und seine Anhänger, sie hätten gelehrt, daß der Mensch in gewissem Sinne rein und heilig sein müsse, bevor er zu der unverdienten Gnade in Christo Vertrauen fassen könne. Hedberg scheint die Menschen im allgemeinen als eine Schar gnadenhungriger Seelen, die nach der Erlösung seufzen, betrachtet zu haben. Solche dürfe man nach der „biblischen Heilsordnung“ nicht fragen: „Hastest du die Sünde und willst du sie fernerhin meiden?“ sondern nur: „Bist du ein Sünder, weißt du dich außer Stande, dir selbst zu helfen, willst du geheilt werden, willst du die Gnade und Vergebung der Sünden unentgeltlich in Empfang nehmen?“ 1846 bildete sich sowohl in Stockholm wie in Helsingland eine Partei von „Hedbergianern“, die von Reue und Buße nichts wissen wollten und jede Ermahnung zur Besserung als ein Hindernis für die Seligkeit, einen Auswuchs schlimmer „Werthelehre“ betrachteten. „Die Lehre von der Gnade“, sagten sie, „muß so gepredigt werden, daß klar hervortritt, daß die unverdiente Gnade in Christo einem jeden zu teil wird, der da glaubt, selbst wenn er die Sünde nicht so ernstlich haßt oder sich nicht ernstlich vornimmt, sie zu meiden“.

Ein ähnlicher Gedankengang trat in Stockholm in einem Kreise frommer Männer und Frauen auf, die sich um Karl Olof Rosenius (geb. 1816, gest. 1868) sammelten. Rosenius hatte in Upsala Theologie zu studieren begonnen, war aber durch körperliche Schwäche und Armut genötigt worden, das Studium wieder aufzugeben. Er wurde darauf Hauslehrer. Als solcher erlebte er heftige innere Kämpfe. In diesen suchte er 5 Trost und Hilfe bei dem Methodistenprediger Georg Scott, der in der schwedischen Hauptstadt einen bedeutenden Einfluß ausübte. Methodist ward Rosenius jedoch nie; von Kindheit an war er mit Luthers Schriften vertraut und wollte bis zu seinem Tode dessen echter Jünger verbleiben. Das, was hauptsächlich Rosenius mit Scott verknüpfte, war ein brennender Eifer für die Ausbreitung des Reiches Christi. 1840 zog er nach 10 Stockholm, um in Gemeinschaft mit Scott für des Herrn Sache zu arbeiten. Aber schon 1842 mußte Scott Schweden verlassen, und Rosenius blieb allein zurück als geistiger Vormund einer Schar Erweckter. Er fing an, eine religiöse Zeitschrift herauszugeben: „Pietisten“ (d. i. der Pietist), welche eine außerordentlich große Verbreitung fand. 1857 ward ihm erlaubt, in der englischen Kapelle, in der Scott gepredigt hatte, als Verküm- 15 digter des Gotteswortes aufzutreten. Die Kapelle bekam jetzt den Namen „Bethlehemskirche“. Von da ab übte Rosenius durch seine Predigten, durch den „Pietist“ sowie durch eine Menge kleiner Schriften einen bedeutenden Einfluß auf das religiöse Leben seines Vaterlandes aus.

Ogleich Rosenius seine Zeitschrift „der Pietist“ nannte, war er doch nichts weniger 20 als ein Pietist. Die Gesekesrichtung des alten Pietismus war ihm zuwider. Dagegen verweilte er in der Predigt, wie in seinen Schriften immer wieder bei der Gnade Gottes in Christo. Die in Schweden so tiefe Nachwirkung des Herrnhutismus war ihm ein geistiger Jungbrunnen. Mit seinem Freunde Hedberg, der gleichfalls von dem Herrnhutismus stark beeinflusst war, ward Rosenius jedoch nie ganz einig. Hedberg gegen- 25 über erinnerte er daran, daß nicht das Evangelium von nöten, sondern daß „alle Schrift von Gott eingegeben nütze“ ja notwendig sei „zur Lehre, zur Strafe u. s. w.“ Aber seine eigene Verkündigung drehte sich immer um das „süße Evangelium“. Er schrieb an Hedberg: „Das Blut Christi ist vergossen zur Vergebung der Sünden. O, es steht ja geschrieben: *εὐς ἀρεσων ἀμαρτιῶν*! Und das — das gilt auch mir! Das ist 30 mein einziger Trost im Glauben, und das soll meine Religion sein: *εὐς ἀρεσων ἀμαρτιῶν*!“ Er konnte von der Verderbtheit der menschlichen Natur in den stärksten Ausdrücken reden, aber die Sünde war in seinen Augen doch eher ein Unglück oder eine Plage als ein Versehen, eine Schuld. Ferner hob er die Bedeutung der Versöhnung durch Christus so stark hervor, daß er sagen konnte: „Die Sünden aller Menschen sind 35 vergeben, getilgt, bedekt, bevor sie sich bekehrten und glauben.“ Derartige Ausdrücke hat er jedoch später zum Teil widerrufen; in seiner Auslegung des Römerbriefes kann er z. B. es als eine Irrung bezeichnen, wenn „Seelen auf den Gedanken kommen, daß unsere Rechtfertigung unabhängig vom Glauben ist und ein- für allemal für die ganze Welt im Tode Christi gesehen ist“. Aber trotz dieser und ähnlicher Retraktationen 40 muß man von ihm sagen, daß er viele zu einer im hohen Grade mißlichen Verwechslung von Versöhnung und Rechtfertigung verleitet hat. Im hohen Grade mißlich muß auch die milde Nachsicht genannt werden, die er, namentlich in seinen „Briefen über geistige Materien“ Sündern gegenüber an den Tag legte. Als rechtes Kennzeichen eines Kindes Gottes erkannte er es, wenn jemand unter dem Druck der Sünde leidet, 45 und von den Sünden der Gläubigen konnte er das Wort gebrauchen: „Gott der Herr führt die Seinen wunderbar“. Die Sacramente hatten für ihn nur geringen Wert; der Einfluß Scotts hat ohne Zweifel dazu beigetragen, seinen Blick für ihre Bedeutung abzustumpfen.

Der Hedbergianismus und die Schriften des Rosenius riefen in den fünfziger und 50 sechziger Jahren in vielen Gegenden Schwedens eine neuevangelische Richtung hervor, die, wie es so zu geschehen pflegt, weit über die Meister hinausging. Die Aussprüche des Rosenius wurden, ohne daß man sie sich immer genau überlegt hatte, aus dem Zusammenhang herausgerissen oder zugespitzt, selbst von den Predigern, die sich dem Neuevangelismus angeschlossen hatten. Die Anhänger des letzteren sagten: „Gott hat 55 in und mit der Versöhnung der Welt ihre Sünden vergeben oder die Welt gerechtfertigt“. „Verden i Kristo retfaerdig er vorden“ (d. i. die Welt ist in Christo gerechtfertigt worden), so heißt es in einem Gesangvers, der in den Versammlungen der neuevangelischen Richtung ein geflügeltes Wort wurde. Der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist für den Neuevangelismus die Botschaft, daß die Sünden vergeben 60

sind; es handelt sich nur darum, daß alle davon Kenntnis erhalten, und daß sie es für wahr halten. Der Glaube besteht demnach wesentlich darin, die Zusage des Evangeliums für wahr zu halten und dadurch die Gabe der Sündenvergebung entgegenzunehmen. „Was für ein Unterschied,“ so fragte ein Kolporteur des Neuevangeliums in einer Ansprache, „besteht zwischen dir, der du dich in Sünden und Ausschweifungen ergehst, und mir, der ich meinem Heiland in der Heiligung des Lebens zu folgen mich befehlige? Kein anderer als der, daß ich weiß, daß ich die Vergebung der Sünden habe, während du es nicht weißt“. Ein neuevangelischer Prediger rief von der Kanzel herab: „Der Säufer im Rinnstein und die Hure mitten in ihrem Laster sind dem väterlichen Herzen Gottes ebenso nahe, wie der Gottesfürchtige auf seinem Bettstempel.“

Der schwedische Neuevangelismus hat nicht nur in Schweden Profelyten erworben, sondern auch in Norwegen und unter den Mitgliedern der amerikanischen Missouri-Synode. Einen besonders gut verbreiteten Ackerboden fand derselbe jedoch auf der dänischen Insel Bornholm. Von da aus hat er seine Fingarme über einen Teil von Dänemark ausgestreckt; er hat dort Eingang gefunden in Gemeinden, in denen die Prediger mittelmäßig waren, teils in Gegenden, in denen das „süße Evangelium“ durch eine einseitige Gesetzespredigt in Schatten gestellt worden war, nicht selten auch da, wo die Wogen des Parteikampfes hoch gingen.

Ein junger Prediger, P. V. Trandberg, war nach einer kurzen Thätigkeit als Kapellan in Jütland 1860 als Pastor nach Bornholm, seiner Heimat, gekommen, um dort christliches Leben zu wecken. Er war stark beeinflusst von Sören Rierkegaard, hatte daneben auch durch einen Aufenthalt in Hermannsburg bei Ludwig Harms Eindrücke empfangen. Eine Zeit lang war er Vikar bei einem bornholmschen Prediger, der zugleich Mitglied des Reichstags war; später wirkte er auf der Insel ohne festes Amt. Er war ein gewaltiger Wapprediger, der die Menschen zu packen, zu wecken, fast zu hypnotisieren verstand. Als ihm ein Gesuch um allgemeine Predigtfreiheit in den Kirchen der Insel abge schlagen worden war, fing er an, die Staatskirche anzugreifen. Im Verein mit dem Freiprediger Grunnet († 1897) reiste er auf der Insel umher und predigte, oft unter freiem Himmel, vor großen Versammlungen. Am Johannistage 1863 sagte er auf einer großen Versammlung in einem Walde Bornholms der dänischen Volkskirche als der Wohnung der großen Hure Lebewohl. Er brach den Stab über das Staatskirchentum, weil in ihm Staat und Kirche vermischt wären, weil die Gemeinden bei der Wahl der Prediger nicht mitwirkten, und weil am Altartische keine Kirchenzucht ausgeübt werde. Darauf wurde eine Freigemeinde gestiftet, die schon im Oktober 1863 gegen 1000, später mehrere Tausende Mitglieder zählte. Trandberg begann darauf Laienprediger zu entsenden. Einigen von diesen erlaubte er, im Notfalle die Sacramente zu verwalten. Es wurden für die freie Gemeinde 4 Kapellen auf der Insel gebaut (in Öster Marie, St. Ols, Aker und Nexö); außerdem richtete man in mehreren Privathäusern Betsäle ein.

Dem schwärmerischen und nur wenig organisatorisch veranlagten Trandberg wurde es selbstverständlich nicht leicht, den bunten Haufen, der sich um ihn scharte, im Zaume zu halten. Es entstanden Streitigkeiten in den Gemeinden, und die Laienprediger fingen an, sich der Bevormundung zu entziehen. In seiner Not wandte sich Trandberg an den von Grundtvig stark beeinflussten Wilhelm Birkebal, Prediger einer Wahlgemeinde auf Fünen. Unter seinem Einflusse fing er an, den Taufbund und seine Bedeutung hervorzuheben. Als bald verlor man das Vertrauen zu ihm: im Jahre 1870 konnte er in dem Umkreise einer Meile keine 20 Familien finden, die sich ihm derart angeschlossen hätten, daß er eine Wahlgemeinde hätte gründen können (s. d. A. Dänemark). 1872 gelang es ihm zwar, die vom Wahlgemeindegesetz geförderten Bedingungen zu erfüllen, aber schon 1877 zog er sich zurück, um zunächst als Prediger der inneren Mission in Dänemark, später als Lehrer an dem Predigerseminar der Independanten in Chilago und Freiprediger in Amerika seine Arbeit für das Gottesreich fortzusetzen.

Nur einer von den Laienpredigern Trandbergs besaß besondere Gaben: der Grobschmied Christian Möller aus Könnö. Aber er ward schon 1864 von der schwedischen neuevangelischen Richtung gewonnen und 1866 von Grunnet ordiniert, mit dem er freilich später brach, um sich voll und ganz dem Rosenius anzuschließen. Auf Bornholm fand der schwedische Neuevangelismus großen Anhang, so daß seine Anhänger in Dänemark in der Regel die „Bornholmer“ (auch wohl „Möllarianer“) genannt werden. Der Norweger Traasbahl, der Schwede Oskar Ahnfelt und der dänische Schuh-

macher Andersen arbeiteten in Nordseeland, in Kopenhagen, auf Lolland und Falster und in Westjütland. Selbst über die Südgrenze Dänemarks wanderten die Kolporteurs und Prediger dieser Richtung. Im Jahre 1869 wurde der „lutherische Missionsverein zur Förderung des Evangeliums in Dänemark“ gebildet, und im Jahre 1881 bildete sich ein ähnlicher Verein für Schleswig und Holstein mit dem Hauptstift in Flensburg, geleitet von dem Herrnhuter Chr. Bau. 1876 baute der Verein in Kopenhagen ein großes Missionshaus, das ihm auf über 80000 Kronen zu stehen kam. Gegenwärtig besitzt er auch außerhalb der Residenz mehrere Missions-Häuser und -Säle.

In den Statuten des lutherischen Missionsvereins heißt es: „der Verein bekennt sich in Einem und Allem zum Worte Gottes in der heiligen Schrift und zu den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche. Sein Zweck ist, dahin zu wirken, daß die Lehre, die wir in unserem lutherischen Bekenntnis haben, für möglichst viele Seelen Leben und Wirklichkeit werde“. Die Mittel, durch die er wirkt, sind „die Verkündigung des Gotteswortes im allgemeinen, Versammlungen zum Zwecke der Mission, Verbreitung von Schriften, Hausbesuche und Sonntagschulen“. Die nötigen Geldmittel werden durch Nähereine und freiwillige Beiträge aufgebracht. Zur Erbauung der Mitglieder des Vereins hat Chr. Möller unter dem Titel: „Geheimnisse in Gesetz und Evangelium“, eine Sammlung der Schriften des Rosenius in dänischer Übersetzung veranstaltet.

Nach den Statuten sollte man urteilen, daß der lutherische Missionsverein eine ähnliche Stellung einnehme wie die „Gemeinschaften“ Württembergs; aber er tritt der Volkskirche gegenüber oft äußerst polemisch auf. Er hält in der Regel seine Versammlungen zu der Zeit, wo der Gottesdienst der Volkskirche stattfindet, und nicht selten greift er in heftigster Weise die Predigt wie die sonstigen Einrichtungen der Volkskirche an. „Es giebt keinen einzigen Prediger in Dänemark, der da weiß, was Christentum ist“, so kann man die „Borholmmer“ sagen hören. Dieses harte Urteil gründet sich auf der Überzeugung, daß die dänischen Prediger allzumal „Gesetzesprediger“ seien, die die freie Gnade, wie sie unerdient und ohne Bedingungen, ja ohne Entlassung und Glauben geschenkt wird, nicht kennen. Wir brauchen das Gesetz nicht zu erfüllen; Christus hat es für uns erfüllt. Jede Erwähnung der Entlassung ist Gesetzespredigt, ist die „Dede Mojis über der freien Gnade“. Kurz, das Evangelium des Neuevangelismus bestehe darin: „Die Welt ist durch Christus gerechtfertigt worden“. „Gott“, sagen die Borholmmer, „ist dir ebenso gnädig, wenn du hurst, säufst, stiehst, wie wenn du auf deinen Knien dein Gebet mit inbrünstiger Andacht verrichtest.“ Man sollte denken, daß diese Lehre eine antinomistische Praxis hervorrufen würde. Das ist jedoch nicht der Fall. Die „Borholmmer“ sind in der Regel fromme, ernste Menschen und ihre antinomistische Theorie geht für gewöhnlich in eine nominalistische, an den Pietismus erinnernde, Praxis über. Diese Praxis ist darum auch bisweilen ein Band geworden zwischen den „Borholmern“ und der sogenannten „inneren Mission“ in Dänemark. Der dänische Neuevangelismus scheint die Taufe etwas höher zu achten als der schwedische, aber ihm fehlt die Klarheit über ihre Bedeutung als Bad der Wiedergeburt, und er weist alles Neben über einen Taufband ab. Seine Mitglieder empfangen die Taufe und das Abendmahl in der Volkskirche; ihr geistiger Schwerpunkt liegt aber in den Zusammenkünften in ihren Missionshäusern.

Trotz der großen Mißdeutungen, die der Richtung der „Borholmmer“ eignen, ist dieselbe jedoch für nicht wenige im dänischen Volke eine der Formen geworden, unter der ihnen lebendiges Christentum entgegengelommen ist. Es sind nicht immer ihre Irrtümer, sondern nicht selten die ihr eignenden Wahrheitsmomente, die ihre Propaganda gefördert haben.

Fr. Nielsen.

Borowski, Ludwig Ernst von, gest. 1831. — Ausgew. Pred. und Reden in den J. 1762—1831 gab nach B.s Tode heraus sein Onkel R. L. Volkmann, Königsberg 1833. Die Sammlung wird eingeleitet durch den Versuch einer Schilderung: Borowski als Prediger, von Kahle und eine wenig eindringende biograph. Mitteilung von Ed. Eßerreich S. 3—47; am Schluß ein Verzeichnis der gedruckten Schriften B.s. Unter diesen beleuchtet die Abhandlung über liturg. Formulare bes. der luth. Gemeinden in Preußen, Königsberg 1789, eine theol.-kirchl. Seite seiner Bildung; die Darstellung des Lebens und Charakters Juman. Kants, ebend. 1804, läßt sein Verh. zu Kant erkennen. In den Mittelpunkt seiner religiösen Ueberzeugungen führen die Predigten ein. Auf seine kircheregimentliche Thätigkeit fallen Streiflichter durch Briefe Borowski's im 5. Bd der Sammlung: Aus den Papieren des Ministers u. s. w. Th. von Schön, Berlin 1882. Sein Verhältnis zu Friedrich Wilhelm III. wird durch eine An-

zahl von Briefen des Königs (veröffentlicht von Kawerau Ev. Anz. 1870) bezeugt. Die Leichenrede, gehalten von Ludwig Aug. Kähler, ist gedr. Königsberg 1831 bei Unger. Ein Nachruf des Konsistoriums und des Prov.-Schulkollegiums in der Königl. Königl. Preuß. Staats-, Kriegs- und Friedenszeitung Nr. 200; wohl von demselben. Biogr. Skizze von Erbham in AdB. 3. 177 und von Kahlé in Dtsch.-Ev. Blätter, 15. Jahrg. S. 11. Ein Stich von Knorr, gedr. von Hampe, herausg. von Küster zeigt B. 8 Bild.

Unter den Männern der preuß. Landeskirche, deren Wirksamkeit in das vorige und unser Jahrhundert fällt, ist wohl nur einer, dem es beschieden gewesen, noch unter den Feldzeichen Friedrichs zu predigen, in schon beginnendem Greisenalter die Erhebung des Vaterlandes mit der Frische eines Jünglings zu fördern und zu feiern, an der Vertiefung des religiösen Lebens thätig Anteil zu nehmen, um zuletzt auf eine 70 jährige Amtsführung zurückzublicken: Ludwig Ernst v. Borowski.

Die Borowskis, einst eine wohlhabende polnische Familie, sollen um ihres Glaubens willen aus ihrem Vaterlande nach Preußen ausgewandert sein. Dem Hoffürsten, Andr. Ernst Borowski in Königsberg wurde am 17. Juni 1740 ein Sohn geboren, dessen Lebensgang die stolze Bewunderung des Vaters wurde. Noch nicht 15 Jahre alt bezog er die Universität Königsberg. Unter dem leuchtenden Gestirn Kants stand seine Bildung. Er war einer seiner frühesten Schüler, blieb ihm auch später nah und in dankbarer Verehrung zugethan, ohne religiös von ihm abzuhängen. Zwar überzeugte er sich, daß Kants Moral mit der christlichen nicht im Widerspruch stehe; aber er urteilte doch 1792 in seiner Biogr. Kants S. 87, die Motive seien bei der christlichen anderswoher genommen. Auch rühmte er es als Einfluß Kants, daß die jungen Theologen gelernt hätten, der „falschen, windigten, viel prahlenden und nichts fruchtenden Aufklärung auszuweichen“, nicht um Kants System nachzubeten, sondern um über alles, folglich auch über Theologie tiefer nachzudenken. S. 85 f. Dabei entging ihm nicht der Mangel in Kants Verhältnis zur Offenbarung und zur h. Schrift. Er wünschte, daß der große Denker die Bibel, „die Urkunde des Christentums“ nicht nur als ein leidliches oder gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweisung geschätzte, daß er Jesus nicht nur für ein personifiziertes Ideal der Vollkommenheit, sondern für den hinlänglich beglaubigten Gesandten und Sohn Gottes, für den Heiland der Menschheit laut und öffentlich deklariert hätte, daß er das Gebet nicht für eine unwürdige Handlung gehalten, daß er, den in der Jugend die liturgisch formulierten Kirchengebete erschütterte, auch später dem Kultus beigewohnt haben möchte. S. 198 f. Von theologischen Schriftstellern haben Borowski wohl Supranaturalisten am meisten angezogen. Sads verteidigter Glaube der Christen belebte in ihm, wie in dem jüngeren Bruder Kants, mit dem zusammen er jenes Buch las, den Hang zum theologischen Studium. In rednerischer Hinsicht kam es ihm zu Gute, daß er als Student schon 1756 Mitglied der von Friedrich II. 1743 gestifteten Königl. deutschen Gesellschaft wurde. Hopprediger Quandt und Prof. Rogall wurden hier die Bildner seines Stils. Früh regte sich in ihm der Trieb zu litterarischem Schaffen. Ein Gedicht des Sechzehnjährigen über den freudigen Geist ist gedruckt worden.

Noch nicht voll 18 Jahre alt wurde er von Kant an den General von Knobloch als Hauslehrer empfohlen. Dann veranlaßte die Empfehlung des Generalfeldmarschalls von Kunheim, dem er wegen seiner berebten Predigt aufgefallen war, seine Berufung zum Feldprediger. Anfänglich durch den russischen Gouverneur Suwarow hintertrieben, wiederholte sich dieser Ruf 1762, und der jugendliche Feldprediger trat, nachdem Probst Süßmilch ihn am 5. Juli ordiniert, am 2. September im Feldlager zu Sorau sein Amt beim Regiment Ledwald an. Seine Antrittspredigt war eine freimütige von Talent und Eifer zeugende Apologie des Predigtamts in Anschlag an den Text 1 Sa 12, 20—24. Streifte er hier das eigentümlich Christliche nur, so trat es kurz aber bestimmt in der Friedenspredigt hervor, die er am 12. April 1763 zu Bartenstein hielt. Predb. S. 22. 26. 30. Und wie durch seinen christlichen Ernst und Takt und seine Beredtsamkeit hatte er sich auch durch Geistesgegenwart und Entschlossenheit Achtung erworben.

Er blieb bis 1770 in dieser Stellung. Dann bewirkte des Süßmilchs Einfluß, daß er zum ersten Prediger und Erzpriester d. i. Superintendenten von Schaafen in Ostpreußen berufen wurde, an eine Gemeinde, die sich aus 40 Ortschaften sammelte. Nach 12-jähriger durch Ordnungsliebe und pünktlichen Fleiß ausgezeichneter Wirksamkeit gelangte er, 1782 vom Königsberger Magistrat als Patron berufen, in die Neuroßgärtische Pfarrstelle. Aber zu der Gunst dieser Wendung, die ihn in seine Vaterstadt zurückführte, wurde bald der

tieffte Schmerz seines Lebens gefügt. Seine Frau, die Mutter seiner 7 Kinder, starb ihm 38 Jahre alt. Er trug diesen Verlust und spätere, als seine Söhne und seine Lieblings Tochter hinstarben, mit Ergebung in Gottes Willen. Seine Arbeitslust und -kraft litt nicht darunter. Sein Bestes reifte unter solchen Fügungen aus. Seine Predigtgabe war ihren Anfängen getreu geblieben, hatte aber durch Vertiefung in die Schrift gewonnen, an der er lernend und weiterforschend hing, die er auch in den Wochengottesdiensten einmal durchgepredigt hat. Seine theologische Bildung erstreckte sich auch aufs Liturgische, wie eine der preussischen Agende von 1789 angefügte ausführliche Abhandlung beweist. Für immer weitere Gebiete nahmen ehrenvolle Aufträge den tüchtigen Mann in Anspruch. 1793 wurde er in die Königl. Spezial-Kommission für Kirchen und Schulen berufen und war ein thätiges Mitglied; 1804 erhielt er den Titel eines Konsistorialrats.

Inzwischen zogen die Wetter über Deutschland herauf, die sich besonders auch in Ostpreußen entluden. Das wurde die größte Zeit in Borowskis kirchlichem Tagewerk. König Friedrich Wilhelm III. und Luise, die von 1807—1809 in Königsberg residierten, richteten an seinen Predigten ihre Herzen auf. Man hörte den Donner der Kanonen, als B. am 14. Juni 1807 auf der Kanzel ermahnte: Habt Glauben an Gott, denn er ist und bleibt getreu (Predd. S. 72); 8 Tage darauf, als Königsberg von den Franzosen eingenommen worden war, ging er im Anschluß an 2 Chr 20, 12 dem Gedanken nach: Wie gut wir uns befinden würden bei dem Entschlusse: Wir wissen nicht, was wir thun sollen, aber unsere Augen sehen, Herr, nach dir. Predd. S. 71. In den folgenden 2 Jahren des Unglücks bildete sich zwischen dem greisen Prediger und dem Herrscherpaar ein Verhältnis aus, in welchem Verehrung und Pietät auf beiden Seiten gezollt und empfangen wurde. Religiöse Betrachtungen, welche die Königin in stillen Stunden aufzeichnete, teilte sie B. mit; ein Wort, das sie kurz vor seinem Ende niedergeschrieben, flocht er in die Gedächtnispredigt ein, die er Schmerzerfüllt am 19. Juli 1810 zu halten hatte. Pred. S. 127. Ein länger fortgesetzter Briefwechsel zwischen dem Prediger und dem Könige galt der Unvergeßlichen.

Schon 1809 erweiterte sich der Kreis der Pflichten. Er erhielt mit dem Titel eines Oberkonsistorialrats und als Direktor bei der Geistlichen und Schul-Deputation so größeren Einfluß auf das religiöse Leben wie auf das Schulwesen der Provinz. Auch das Recht die Kandidaten zu ordinieren wurde ihm übertragen. 1812 feierte er sein 50 jähriges Amtsjubiläum. Der König ernannte ihn zum Generalsuperintendenten. Die mit Schön gewechselten Briefe lassen erkennen, daß seine Kraft noch nicht verfallen war. Er bemühte sich um die Herstellung einer litauischen Bibel (Schön 5, 47f. 59), folgte den neuen Bestrebungen auf dem Gebiet des Volksschulwesens, an dessen Reform in Pestalozzischem Geiste man damals unter hochgespannten Hoffnungen Hand legte, wendete sich aber auch gegen die Überschätzungen und redete einmal unmutig von dem „verwünschten Elementarschulmethodewesen“ (Schön 5, 59). Ebenso achtete er unter Anklagen gegen Neologie auf den Zusammenhang zwischen der Universitäts-theologie und dem kirchlichen Leben (ebenda S 59). Endlich blieb er auch den Fragen der staatlichen Reformen nah und durfte gnädiger Aufnahme und Antwort gewiß sein, wenn er dem Könige in Briefen Klagen und Wünsche vortrug (Schön 5, 44f. 55f. 58). Dieser bezeugte ihm sein Vertrauen auch in weiteren Ehren. 1815 berief er ihn zum Oberhofprediger an der Residenzschloßkirche; 1816 ernannte er ihn zum Bischof, 1829 zum Erzbischof der evangelischen Kirche seiner Lande. In diesen letzten 16 Jahren war der Hochbetagte als Präsident der Bibelgesellschaft und des Missionsvereins, der im Januar 1822 gegründet worden war (Schön 5, 132) noch thätig. An der Herstellung der Agende hat er nicht Anteil genommen. Gegen Schön sprach er sein Bedauern aus, daß der König in rein geistlichen Sachen sich selbst zu viel zutraue; doch erkannte er dessen Absicht an, der Wetulanz mancher ungeistlicher Geistlichen entgegenzutreten; nahm in einem „Käffonnement über die neue Agende“ sich des Guten an, das sie enthielt, äußerte aber sein Mißfallen an dem weitläufigen Ordinationseid, in dem die Ordinanden auf die Agende als auf ein symbolisches Buch schwören müßten (Schön 5, 128 ff.). Das betraf gerade die Funktion, der er außer der Predigt sich bis zum Erlöschen seiner Lebenskraft widmete. In den Ordinationsreden ist sein Alter wie seine Jugend, alles frisch und geistreich. Predd. 313 ff. Noch in den Phantasien seiner letzten Krankheit war sein Geist mit den Ordinandenden beschäftigt. 92 Jahre alt starb er 1831 an Luthers Geburtstag. Bei der Beerdigung am 22. November bezeugte Konf.-Rat D. L. Aug. Rähler, welcher ihm vor dem Ende das hl. Abendmahl gereicht, in der Leichenrede seine

Demut, Dankbarkeit, Milde und Pflichttreue. Die Züge des Berewigten zeigt ein Stich aus der späteren Zeit seines Lebens. Aus einem vollen Gesicht blicken die klugen großen Augen unter hochgeschwungenen Brauen würdevoll ernst, doch ohne astetischen Zug. Das halbblange glatte an den Enden ein wenig gewellte weiße Haar, in der Mitte gescheitelt, bedeckt die Seiten der hohen Stirn. Das Ganze von dem Typus des vorigen Jahrhunderts.

Hermann Hering.

Borrhäus, Martin, genannt **Cellarius**, gest. 1564. — Die Artikel **Borrhäus** oder **Cellarius** in den bekannten Encyclopädien, z. B. Melch. Adam, vitae germ. theol. 1620 p. 399 ff., Feijsser, Eloges des Savans 1694 I, 238 f., Bayle, Dict. hist., 1702 I, 653, 10 *Jöcher Gelehrtenlexikon* 1750 I, 1259. J. Hartmann in *AbB* III, 179, B. Riggensbach *RE* III, 166 f. — fußen auf gelegentlichen brieflichen Äußerungen von Luther, Melancthon, Speratus, Bucer, Capito, Zwingli, auf der Melancthonbiographie des Joachim Camerarius p. 48 und auf der Profopographie des Heinrich Pantaleon 1565 III, 381. Einen fortlaufenden biographischen Faden gewährt erst die kürzlich aufgefundenen narratio de Martini Borrhai vita 15 Ms. Basil. A. 2. II 22. Eine durch diesen Fund veranlaßte ausführliche Monographie über B. fand sich fast fertig in dem Nachlaß von † Bernhard Riggensbach vor und soll auf 1899 veröffentlicht werden.

Das Geburtsjahr ist 1499. Die Heimat Stuttgart. Der Elternname wohl **Burreß** oder **Borrhus**, später mit symbolischer Anspielung auf die Nordreise oder auf die Stürme, 20 die sein Leben durchbrauß haben, zu **Borrha-us** (= *βορραῖος* nach dem attischen *βορραῖος*, also der „Wettermann“, „Nordmann“) latinisiert. Von einem gelehrten und hochgestellten Verwandten **Simon Cellarius** erzogen und adoptiert, nannte sich B. jedoch bis gegen sein 40. Jahr ausschließlich **Cellarius**, ein damals häufiger Gelehrtenname; mit dem 24. Januar 1519 in Heidelberg immatrikulierten **Mag. Johannes** 25 **Cellarius** aus Gnodsstett (Matr. d. Univ. Heidelberg, her. v. Toeple, I, 517) hat ihn Melch. Adam verwechselt. Von seinem 13. bis in sein 20. Jahr studierte B. in Tübingen, wo er 1515 zum magister artium promodierte (Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen, her. von Roth S. 588). Bei **Stadian** und **Stöffler** erwarb er sich philosophische und mathematische Bildung. Theologisch war er damals noch ganz in den Anschauungen der mittelalterlichen Schulscholastik befangen; dennoch schloß er mit dem um zwei Jahre älteren freisinnigen **Melancthon** innige Freundschaft. 1520/21 studierte B. unter dem alten **Reuchlin** in Ingolstadt griechische und semitische Sprachwissenschaft. Er will sich der akademischen Laufbahn widmen und promoviert unter dem 35 Defanat des **Johannes Ed** zum **Baccalaureus** der Theologie. Ein persönliches Zerwürfniß mit **Ed**, dessen Anhänger er gewesen war, führt ihn nach **Wittenberg**, wo ihn der unterdessen berühmt gewordene **Melancthon** bei sich wohnen und in seiner Privatschule den mathematischen Unterricht erteilen ließ. So lernte B. den **Marcus Stübner** kennen und kam vollständig in den Bann dieses, wie es scheint, äußerlich sehr einnehmenden Schwärmers. Seine eigentliche Erleuchtung und innere Befreiung führt B. 40 auf die Lektüre von **Luthers** de libertate christiana zurück und nach **Luthers** Rückkehr von der **Wartburg** war B. durch die acht Predigten von der Persönlichkeit des Reformators überwältigt. Aber im Ubereifer seines Glaubens an **Stübner** erklärte er sich mit diesem solidarisch und verließ, nachdem er sich gegen **Luther** ungebührlich betragen hatte, **Wittenberg**, an dessen Hochschule er am 7. April 1522 immatrikuliert wurde (Alb. acad. Vit. 110), bereits wieder vor dem 22. April (Lutherbriefe ed. 45 *De Wette*, II, 178, 181). Er begab sich nach **Stuttgart** und von da nach der **Schweiz**, trieb sich dort namentlich mit **Manz** herum (Brief des B. an **Detolampad**, bei **Herzog** II, 303 f.), trat jedoch vor **Zwinglis** Disputation mit den **Täufern** 17. Januar 1525, an der er hätte teilnehmen sollen, seine große Reise nach **Osterreich**, **Polen** und **Preußen** an, vielleicht als **Sendling** der **Anabaptisten** an die in jenen Gegenden zerstreuten **Waldensergemeinden**. In das eben evangelisch gewordene **Preußen** war ihm das Gerücht von **Wittenberg** her zuvorgekommen. **Speratus**, **Briesmann**, ja **Herzog** **Albrecht** in eigener Person hatten ein wachames Auge auf ihn. B. hatte ein Verhör bei **Hofe** zu bestehen und wurde, ohne eigentlich verhaftet zu sein, unter die persönliche Aufsicht 55 des **Bischofs** **Georg** von **Polenz** zu **Balga** am **frischen Haff** gestellt und dann zu einer scheinbar freiwilligen **Klausur** (in **Rönigsberg**?) veranlaßt, wo er seine theologischen Ansichten zu Papier brachte. Das vom **Fürsten** darüber eingeforderte amtliche Gutachten fiel so aus, daß man den abenteuerlichen **Gast** mit **Glimpf** loszuwerden suchte. Er mußte einen **Revers** ausfertigen, in dem er versprach, unermüdet nach **Witten-** 60 **berg** aufzubrechen und sich **Luthern** zu stellen (Urkunden zur Reformationsgeschichte des

Herzogtums Preußens, her, von Ischadert in den Publicationen aus den preußischen Staatsarchiven Bd 44 S. 150 f.). Die Audienz mit Luther, 1526, umfaßte namentlich die Prädestination, den Wertunterschied zwischen Altem und Neuem Testament und die eschatologischen Weissagungen Christi. Die theologische Selbstständigkeit des 27 Jährigen erfüllte Luther mit Achtung; er lud ihn ein, zu bleiben. Da jedoch der beginnende Abendmahlsstreit eine Verengung von Luthers Duldsamkeit besüchtigte, und B. auch in der Auffassung des Abendmahls sich allerlei vorbehielt, siedelte er, nun für immer, nach Süddeutschland über. In Strazburg gewann er die Herzen von Capito und Bucer, die ihn den Schweizern Zwingli, Haller, Farel gegenüber überschwänglich lobten. 1527 ließ er sein Erstlingswerk *De operibus Dei* im Druck ausgehen, das Capito mit einer schmeichelhaften Vorrede versah. B. tritt uns hier bereits als abgeklärter Charakter entgegen (die nähere Würdigung der Schrift bei Alex. Schweizer, *Centraldogmen I*, 135 bis 138). In den folgenden Jahren konnte sich B. ganz seinen Lieblingsstudien widmen, da ihn eine reiche und glückliche Heirat mit einem Edelfräulein von Uttenheim jeder Sorge entthob. Auf den Gütern seiner Frau im Unterelsaß lebend unterließ er mit den Strazburgern freundschaftlichen Verkehr. Der Tod der Gattin stieß ihn in die Not zurück, auch in die äußere. Mittellos kam er 1536 nach Basel, wo um dieselbe Zeit auch Kinder eines ähnlichen Geistes wie Karlstadt und Seb. Frank Ruhe fanden. Wahrscheinlich hat er damals durch den Namenswechsel den Wendepunkt in seinem Leben andeuten wollen. Seinen Unterhalt mußte er sich erst mit Glaserarbeit verdienen. Doch thaten seine Freunde, namentlich Simon Grnäus, alles, um ihn an die Universität zu bringen. Eine zweite Heirat brachte ihn in bessere Verhältnisse. Er betätigte sich zunächst als Schriftsteller, immatriculirte sich 1538, erhält 12. Dezember 1541 die halbe Professur der Rhetorik, wird 1542 in den Rat der Artistenfakultät aufgenommen und konnte 1544 den erledigten Lehrstuhl für altes Testament übernehmen. Das Rektorat bekleidete er zu dreien Malen (Thommen, *Geschichte der Universität Basel*, 1889, S. 108 f.). In der Bürgerschaft galt er als Sonderling. Castellios und Curios ähnliche Schicksale schlossen ihn namentlich mit diesen zusammen. Mit ihnen verfaßte er die unter dem Titel *Martin Bellius* bekannte Streitschrift gegen Calvin im Servethandel. Er war ein anregender, um seine Schüler auch persönlich besorgter Lehrer und schrieb daneben fleißig erst an seinen humanistischen, dann an seinen biblischexegetischen Arbeiten (ein Verzeichniß seiner Schriften geben *Athenae Rauricae* p. 25 f.), doch sind seine litterarischen Verdienste noch kaum gewürdigt worden. Zu seiner Erholung versuchte er sich gerne in alchymistischen Experimenten, mit denen er theologische Speculationen verband. Von Gestalt war er klein und unterseht. Anfangs October 1564 erlag er der großen Pestepidemie. Seine dritte Frau setzte ihm im Kreuzgang des Münsters ein Grabmal und schenkte seine 167 Bände starke Bücherammlung der Bibliothek.

Theologisch ist B. nur schwer einzugliedern. Seine schroffe Ablehnung der Kindertaufe gemahnt noch an Anabaptismus, während seine ausschließliche Betonung der Prädestination ihn zum Reformirten stempelt. Er ist eine jener im 16. Jahrhundert nicht seltenen Gelehrtennaturen, die recht verständlich erst werden, wenn man sie mit modernen Maßen mißt. B. wollte um jeden Preis er selber bleiben und wurde so eine ausgesprochene Individualität, in der ein Hang zum Religiösen die sonst vielfache Begabung beherrschte. Religion war ihm Privatsache; er drängte die eigene niemandem auf, wollte aber auch einen fremden Glauben sich nicht ungeprüft aneignen, selbst den Luthers nicht. Als sich das Ungestüm seiner jungen Jahre verlor, zeigte sich, daß er kein Schwärmer war. Unablässig hat er an sich gearbeitet und nach wunderlichen Ansängen etwas Ganzes und Erfreuliches aus sich gemacht. Rein bahnbrechender Geist, nicht biegsam, vielleicht sogar eigensinnig, aber sehnuchtsvoll und von tiefem Gemüt ist er mit seinem Stück selbsterlebter Religion schließlich still seiner Wege gegangen.

Carl Albr. Bernoulli.

Vorromäus, Karl, gest. 1584. — Über sein Leben liegen Darstellungen vor von Bascapi, *De Vita et rebus gestis C. B.*, Ingoist. 1592; Giussani, *Vita di S. Carlo*, Rou 1610 u. ö.; (deutsch durch Klische, Augsburg 1836); Touron, *La Vie de*. Paris 1751; Sailer, *Der h. K. B.*, ein Büchlein für den Clerus, Augsb. 1823; Dieringer, *Der h. B.* und die Kirchenverbesserung f. Zeit, Röm 1846; De Vit, *Vita di San C. B.* 1858. An Reichhaltigkeit werden alle diese Schriften übertroffen durch das zahlreiche neue Documente enthaltende sichtlich approbierte Werk von Aristide Sala, *Documenti circa la vita e le Opere di San C. B.* 3 Bde, Mailand 1857—61, an welches sich Antonio Sala, *Biografia di San C. B.*, ebd. 1858, anschließt. Von da ab ruht die Forschung; auch das sonst pomphaft ge-

- feierte Jubiläum von 1884, als Gegenstück zum Lutherjubiläum gemeint, hat zwar Traktate, aber keine nennenswerte literarische Frucht gebracht mit Ausnahme von Sylvain, *Hist. de Saint Ch. B.* 3 Bde, Mailand 1884. Dieses Werk bietet, obwohl seinem Verfasser historische Schulung und objektives Urteil über das, was der Protestantismus ist und will, völlig abgeht, doch eine ganz angenehme und durch die Benützung des ungedruckten Briefwechsels B.s auch instruktive Lektüre. Zwei H. Beiträge aus 1893 verzeichnet *ZhZB XIII*, S. 282. Eine beachtenswerte Charakteristik B.s s. in Hilliger, *Die Wahl Pius V. zum Papste*, Leipzig 1891 S. 33 ff. — B.s opera omnia erschienen in Mailand 1747.
- 10 Carlo Graf Borromeo, Kardinal und Erzbischof von Mailand, wurde am 2. Okt. 1538 auf dem väterlichen Schlosse zu Arona am südlichen Ende des Lago maggiore geboren. Seine Eltern, Giberto Borromeo und Margarita aus der mailänder Familie de' Medici, nicht mit den florentinischen Medici verwandt, aber Schwester des späteren Papstes Pius IV., leiteten selbst seine erste Erziehung. Schon frühe verriet der Knabe, von dem noch ein Porträt mit merkwürdig ausgeprägtem Zuge der Schwermut erhalten
- 15 ist, Anlage und Neigung zum Priesterstande. Seine Spiele zielten auf den Dienst des Altars ab, und mit zwölf Jahren erhielt er bereits durch Resignation seines Oheims, Giulio Cesare Borromeo, eine Pfründe in Arona. Mit sechzehn Jahren bezog er die Universität Pavia und widmete sich vornehmlich dem Studium der Rechtswissenschaft. Niemand mochte ahnen, welche Laufbahn dem schüchternen Jünglinge, welcher das
- 20 lärmende Treiben der Studenten floh und bei der allgemein herrschenden Sittenlosigkeit in jener Stadt sich durch fleckenlosen Wandel auszeichnete, noch bevorstand. Durch den Tod seines Vaters gezwungen, seine Studien auf kurze Zeit zu unterbrechen, kehrte B. 1559 nach Pavia zurück, um dort feierlich als Doktor der Rechte proklamiert zu werden. Noch in demselben Jahre trat das Ereignis ein, welches für seine Zukunft
- 25 entscheidend werden sollte, nämlich die Wahl seines Oheims zum Papste. Pius IV. berief ihn sofort nach Rom; nachdem er ihn zum apostolischen Protonotar und zum Referendar der Signaturen ernannt hatte, übertrug er dem 22 jährigen Jünglinge in dem Zeitraume von zehn Tagen die Würde eines Kardinaldiakonus und das Erzbistum Mailand. Der Nepotismus, den eben Paul IV. mit blutiger Hand ausgerottet
- 30 hatte, schien so unter seinem Nachfolger wieder aufzuleben. Aber es zeigte sich bald, daß der Nepotismus in diesem Falle das Interesse der Kirche förderte, statt ihm entgegen zu treten, und über allen Meid und Spott triumphierte das sittenreine Leben und die musterhafte Amtsführung des jungen Kardinals. „Man weiß nicht anders, als daß er rein von jedem Flecken ist; er lebt so religiös und giebt ein so gutes Beispiel,
- 35 daß er nichts zu wünschen übrig läßt.“ In diesen Worten des damaligen venetianischen Gesandten in Rom spricht sich das allgemeine Urteil aus. Seine Erholung bildeten abendliche Unterhaltungen mit Gelehrten über Philosophie und Litteratur des Altertums. In B.s Wohnung im Vatikan versammelte man sich; die uns erhaltenen, 1748 herausgegebenen „Noctes Vaticanae“ tragen davon ihren Namen (vgl. Sprotte, z.
- 40 *Gesch. d. h. R. B.*, Oppeln G. Pr. 1893). Der unerwartete Tod seines Bruders Frederico 1562 hatte auf B. den Einfluß, daß er sich nun ganz der Welt entzog, auch diesen wissenschaftlichen Beschäftigungen entsagte und, da er trotz der hohen geistlichen Ämter, die er bekleidete, bisher die Priesterweihe nicht erhalten hatte, sich dieselbe heimlich und gegen den Willen der Seinigen erteilen ließ. „Ich habe eine Braut
- 45 gewonnen, die mir stets teuer sein wird“, antwortete er dem Papste und seinen übrigen Verwandten, welche gewünscht hatten, daß er heiraten möge, um den absterbenden Stamm der Familie fortzupflanzen. Noch vor dieser entscheidenden Wendung hatte er sich auf das tätige an der Restauration der katholischen Kirche beteiligt. Es schien, als ob der Geist des Giovanni Pietro Caraffa (s. d. Art. Paul IV.) auf ihn über-
- 50 gegangen sei. Wie dieser, so lebte auch er nur in dem einen Gedanken, der Kirche ihre alte Macht zurückzuerobern. Die Geschäfte des am 18. Januar 1562 wieder eröffneten Trienter Konzils gingen durch seine Hand; unerbittlich bestand er auf möglichst scharfer Fassung sowohl der Disziplinar- als auch der Glaubenssätze. Zugleich leitete er die Verwaltung eines Teiles der im Laufe des 16. Jahrhunderts gewonnenen
- 55 Gebietsteile des Kirchenstaates, der Romagna, der Marken und Bolognas. In der auswärtigen Staats- und Kirchenpolitik geschah nichts ohne sein Vorwissen; über mehrere Orden, die der Franziskaner, Karmeliter und Malthejer, hatte er das Protektorat; in der Inquisitionskommission nahm er eine hervorragende Stellung ein. Diese umfangreiche und wirkungsvolle Thätigkeit konnte B. nur entfalten, solange sein Oheim lebte und ihm unbedingt alles anvertraute. Er selbst aber unterbrach sie. Mit Erfolg hatte er darauf gebrungen, daß die Satzungen des Trienter Konzils die „Residenz“ der

Bischöfe in ihren Sprengeln fordern sollten. Jetzt wollte er selbst als Erzbischof von Mailand diesem Gebote nachkommen. Die Jesuiten hatte er vorausgeschickt, im Dezember 1564 hatten sie das von ihm eingerichtete Haus bezogen. Sein eigener Beichtvater, Ribera, gehörte dem Orden an. Im September hielt er seinen festlichen Einzug in Mailand, aber bald mußte er nach Rom zurückeilen, um den Papst in seinen Armen verschiedeⁿ zu sehen und dem Konklave beizuwohnen, aus welchem Pius V. hervorging. Ganz in Übereinstimmung mit diesem Manne, den der erbitterte Volkswitz den „frä Michele dell' Inquisizione“ nannte, hat er dann die Reform des Mailänder Sprengels in die Hand genommen. Dieser war der ausgedehnteste in ganz Italien. Die Zahl seiner Suffraganbischöfe belief sich auf 15, die der Kirchen auf 1220, die der Klöster auf 170. 10 Ein Teil des venetianischen Dominiums, Genuas und der Schweiz gehörte dazu. Den Alerus fand B. in Unwissenheit und Trägheit versunken. Aller Orten errichtete er Kollegien und Seminarien, um dem zu steuern. Die strengste Kirchenzucht führte er ein und richtete ihre Spitze zunächst gegen die Geistlichkeit selbst. Die geeigneten Mitarbeiter brachte er aus Rom mit, wohin er sich von Zeit zu Zeit begab, wie denn 15 der heilige Philipp Neri scherzend von ihm sagte, „er sei ein sehr geschickter Menschenlieb“. Die Jesuiten, denen er 1567 eine eigene Parochie in Mailand überwies, waren seine vorzüglichsten Werkzeuge. Kein Wunder, daß er bei solcher Gesinnung und solchen Helfern die Reform innerhalb der Kirche mit Strenge durchführte und das gesunkene Ansehen des Priesterstandes wieder herstellte. Der Versuch einer Belebung synodaler 20 Arbeit sollte dem nämlichen Zwecke dienen (vgl. Sprotte, die Synod. Thätigkeit des h. R. B., Doppelb. G. Pr. 1885). Mit gleichem Eifer ließ B. sich die Reform der religiösen Orden angelegen sein. Die Barnabiten unterstützte er, die Theatiner, in deren Regel sich zuerst Ziel und Politik der kirchlichen Reaktion aussprachen, rief er nach Mailand. Einen neuen Orden der „Oblati“ stiftete er. Zahlreiche Klöster, be- 25 sonders von Nonnen, besuchte und reformierte er selbst. Er achtete es nicht, daß seine Strenge ihn der Nachsicht der entarteten Mönche aussetzte. Als er am Abend des 26. Okt. 1569 in seiner Hauskapelle mit den Seinigen versammelt war, traf ihn vom Eingang her ein Schuß, ohne ihn zu verletzen. Der Mordversuch ging von drei höheren Geistlichen aus dem Humiliatenorden (s. d. Art.) aus, die einen Laienbruder dazu 30 gedungen hatte. Es half nicht, daß B. sich selbst für die Mörder bei dem Governatore verwendete. Aber die Rettung des Kardinales pries man laut als ein Wunder.

Es zeigte sich bald, daß alle diese Reformen nur Vorbereitungen für ein weiteres Vorgehen B.s sein sollten. Im Mailändischen hatten sich, wie in ganz Italien, die reformatorischen Lehren verbreitet. Ohne Schonung ging B. gegen sie vor. Statt der 35 machtlosen Edikte seiner Vorgänger führte er nun einen eigens dafür vorgebildeten Alerus und die Scharen der Mönche ins Feld. Mit der weltlichen Macht schloß er ein Bündnis und brachte so die Inquisition zur Blüte. Überall war er selbst auf dem Platze. Dreimal visitierte er unter stets zunehmenden Gewaltthätigkeiten das Veltlin, und bis in die höchstgelegenen Orte des Engadins stellte er den Evangelischgesinnten 40 nach. Kaufleute ließ er als verdächtig aufgreifen, die protestantischen Prediger vertrieb er oder lieferte sie der Inquisition aus. Gegen einen von diesen wiederholte sich der obige Mordanfall fast ganz unter denselben Umständen, nur daß der Mörder der Partei des Kardinals selbst angehörte und daß man die Rettung nicht als ein Wunder pries. Während die Schweizer Kantone sich nur zu furchtsam und nachgiebig zeigten und 45 ihr ganzes Land mit Jünglingen des von B. in Mailand gestifteten helvetischen Seminars überziehen ließen, trat die venetianische Regierung allein den Übergriffen B.s sowohl bei der Verfolgung der Hexen in Valcamonica, als auch bei der Reform in Brescia entgegen. In Mailand selbst aber blieb B.s persönlicher und amtlicher Einfluß un- 50 beschränkt. Sein Ansehen erreichte den Gipfel, als er 1576 mit selbstloser und helden- mütiger Hingabe der schrecklichen Seuche entgegentrat, vor welcher der Governatore feige das Feld geräumt hatte. Bis heute nennt der dankbare Volksmund jene Heimführung „la Peste di San Carlo“ — „so groß ist die Macht hingebender Liebe“, setzt 55 Alessandro Manzoni hinzu. (Vgl. die Pest des heil. Karl B. Von Max Lofsen, Histor. Taschenbuch für 1874.) Die Akten der fünf Provinzialkonzilien und der elf Diöcesan- synoden, welche B. während seiner Amtsführung in Mailand veranstaltete, sind 1599 u. ö. herausgegeben worden. Bestimmt, die straffere kirchliche Disziplin, wie die Trienter Beschlüsse sie forderten, zunächst in der Mailänder Kirchenprovinz durchzuführen, sind die Synoden als Vorbilder für die meisten italienischen Sprengel von dem größten 60 Einfluß gewesen. Nach einem Leben voll Mühe und Arbeit fand B. 1584 ein frühes

Grab. Seiner lehtwilligen Verfügung entgegen hat man ihm im Dom zu Mailand ein kostbares Denkmal errichtet; seine kolossale Bildsäule, auf der Höhe über Arona errichtet, schaut weit hinaus auf See und Land. Die dankbare Kirche hat ihn 1610 kanonisiert. B. ist damit der Heilige der Gegenreformation geworden, deren Wesen er mehr als je ein anderer zum Ausbrud gebracht und deren Förderung er zum Hauptzweck seines Lebens gemacht hatte. Sein Gedächtnistag fällt auf den 4. November.

Benrath.

Borromäus, Schwestern d. h. f. d. A. Schwestern, barmherzige.

Borromäusverein f. d. A. Piusverein.

- 10 **Bosheit.** In der Ponerologie (als Teil der Dogmatik) hat der Begriff der Bosheit eine verschiedene Bedeutung, je nachdem er in univertellem oder individuellem Sinne gebraucht wird. Im ersteren Sinne bezeichnet er das Sündenverderben nach Seiten seiner gottwidrigen Aktivität (Gen 6, 5; Ps 94, 23; 107, 42; Jer 13, 11; Jer 2, 19 u. f. w.). Wenn nämlich dem Sündenzustand ein Moment der Entschuldbarkeit innewohnt, insofern er auf Unwissenheit ruht (Rö 4, 15. 5, 13. Jo 9, 41), und Mitleid wecken kann, soweit er aus unvermeidlichen Ursachen sich erklärt und Elend im Gefolge hat, so findet er als Widerspruch zur gottverliebten religiösen und sittlichen Anlage des Menschen die Verurteilung (Rö 1, 20. 32), die seine Lobeswürdigkeit ergiebt: und diese tritt im Begriff der Bosheit hervor (Jer 18, 8; 22, 22; 35, 5; Ez 18, 26; 33, 13). Trägt aber die Sündigkeit nach der einen Seite den Charakter der Passivität, nämlich der Schwäche und Trägheit in Einsicht und Willen (Geistlosigkeit), so hebt der Begriff der Bosheit nach der andern Seite (Geistwidrigkeit) mehr die Aktivität sündiger Zuständigkeit hervor in falscher Verstandes- und Willensrichtung, die in sich beharren und sich durchsetzen will (Rö 1, 29; Jer 9, 3). Im Gegensatz zur theocentrischen Lebensbestimmtheit, die der Mensch gewinnen soll, ist die Bosheit der idiozentrische Habitus des Selbstgefühls, in dem der natürliche Mensch sich mit der sündigen Richtung seiner Triebe identifiziert und identifizieren will (1 Ro 5, 8; Ti 3, 8; Jer 8, 6).
25 Trotz des Hervortretens der Verwerflichkeit und Verdammlichkeit (Ps 94, 23; Jer 13, 11) ist dem Begriff eigentümlich auch der Gesichtspunkt der Inhärenz des Sündenverderbens in der menschlichen Natur, also der Unausrottbarkeit (Jer 6, 7; 8, 6; 9, 2; Na 3, 19). Natürlich kann von der B. im dargelegten Sinne auch hinsichtlich einzelner gesprochen werden, da sich die Sündigkeit jedes Menschen sowohl unter individuelle wie unter univertelle Beleuchtung stellen läßt, je nachdem die persönliche Verantwortlichkeit oder das Symptomatische des allgemeinen Sündenverderbens in den Vordergrund tritt (Ti 3, 8; 1 Pi 2, 1; Wei 2, 21).

- In individueller Hinsicht ist die Bosheit die Gefinnung der Lieblosigkeit, die mit Freude am Inhalt bösen Thuns in der absichtlichen Schädigung anderer eine Steigerung des eigenen Selbstgefühls erlebt (Est 8, 3; Ps 54, 7), also mit der sündigen Störung des Wohlbefindens anderer nicht sowohl das Unlustgefühl des Schuldbewußtseins, als
40 das Lustgefühl der Selbstdurchsetzung verbindet (Mt 22, 18; Kol 3, 8; Eph 4, 31). R. Rothe (Ethik III, § 720) faßt die B. als Steigerung der Lieblosigkeit zu Haß, sieht in ihr den Haß als Untugend des univertell bestimmten Selbstbewußtseins und bestimmt sie als den haßvollen Sinn, näher Verstandesinn, der im Verhältnisse zum Nächsten auf das diesem Nachteilige sinnt, den geraden Gegensatz des Wohlwollens.
45 Aber Äußerung immanenter Bosheit gegen den Nebenmenschen ist denkbar ohne speziellen Haß gegen ihn. Und Bosheit ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Selbstgefühles und Triebes, mag gelegentlich auch durch die Intensität der B. raffinierte Verstandesthätigkeit in Bewegung gesetzt werden. Wildheit, Quälsucht, Rachsucht, Väterung, Grausamkeit sind Befundungsformen der B., Zerstörungslust und Schadenfreude erhalten sie durch sie ihre besondere Färbung. Wenn im Alter die B. leicht in die hinterhältige und verschlagene Form der Lüge oder des heimtückischen Welens übergeht, so eignen doch Bosheitsünden vorwiegend dem rücksichtslosen Übermut der angriffslustigen Jugend. Schon hieraus erhellt, daß das oft gehörte Urteil, die
50 Bosheit bezeichne den höchsten Grad des Sittlichbösen, unrichtig ist. In psychologisch unwahrer Übertreibung ist diese Ansicht von Wuttke (Sittenl. II, § 163, 196) so vertreten, daß er die B. als Lust am Bösen, als Haß gegen Gott bestimmt; diese sollte dem Reime nach aller Sünde zu Grunde liegen, „unmittelbar und notwendig

zur Böswilligkeit führen, die das Böse an sich will, weil der Boshafte an ihm seine Lust hat“. Hierzu ist Wuttke dadurch geführt, daß er alle Sünde als „auf Haß und Feindschaft gegen alles ihr gegenüberstehende, also gegen Gott und alles Göttliche“ ruhend ansah, und ferner Haß gegen das Gute, das Göttliche, den Gottgesandten trotz Jo 16, 2; Jr 23, 34 u. f. w. mit dem Haß gegen Gott identifiziert. Er verkennt hierbei, daß die Sünde sich fast stets mit Ausrube, Beschönigung und Selbstbelugung verbindet, die dem Bösen einen Schein des Guten oder wenigstens Zulässigen giebt, und, soweit ein Bewußtsein der Verwerflichkeit vorhanden ist, nicht gethan wird, weil die Handlung böse ist, sondern trotzdem sie böse ist. Ein Thun des Bösen aber nicht mehr aus Lust am materiellen Inhalt der Handlung, sondern an der formellen Bestimmtheit derselben als bösen, mit andern Worten ein Thun des Bösen, weil es böse ist, ist nicht mehr menschlich, sondern satanisch, und ist nur denkbar in Zuständen sich selbst aufgebender Verzweiflung oder in seelische Zerrüttung übergehender Verstocktheit. Indem Wuttke der B., wie er sie faßt, selbst satanischen Charakter zuschreibt, stellt er die Ubertriebenheit seiner Auffassung ins Licht, die den psychologischen Stufenunterschieden des Ethischen nicht gerecht wird. Selbst derjenige, der bewußt Gott den Abschied giebt, um auf bösem Wege seine Zwecke zu erreichen (Richard III.), thut im allgemeinen das Böse nicht aus Lust am Bösen als solchem, sondern weil er meint auf anderem Wege seinen Willen nicht durchsetzen zu können, obgleich er böse ist.

Die alte schon seit Augustin übliche Unterscheidung von Unwissenheits-, Schwachheits- und Bosheitsünde hat ihre Berechtigung in Bezug auf den univiersellen Begriff der B. und hat den Wert, Grade der Zurechnung festzustellen, ergiebt aber keine Real-einteilung von Sünden. Thomas von Aquino (summ. th. II, p. 76ff.) betrachtet ignorantia, infirmitas, malitia, als causae peccati in speciali interiores und bestimmt die malitia als causa peccati ex parte voluntatis. Bei Joh. Gerhard (loc. II de pecc. art. 19ff.) findet sich die Unterscheidung als Einteilung der peccata actualia verwandt, wozu sie gar nicht geeignet ist, indem er als peccata involuntaria diejenigen bestimmt, die ex ignorantia vel infirmitate, als voluntaria, die, welche ex destinata animi malitia et contumacia perpetrantur. Diese mangelhafte Einteilung setzt sich in verschiedenen Formen bis in die Gegenwart (z. B. Luthardt) fort. Reinhard (Moral, 5. A. 1. Bd S. 387) zählt als unvorzügliche oder Nachlässigkeitsünden (pecc. negligentiae) auf Versehen, Unwissenheits-, Schwachheits-, Uberteilungsünden und stellt ihnen vorzügliche oder Bosheitsünden (pecc. proaeretica) entgegen, für deren Grade er Vergehung, Verbrechen, Missethat, Frevelthat anführt. Baier (Comp. theol. pos.) erinnert an Thomas, wenn er die Einteilung als entworfen ansieht ratiōne causae efficientis, Hase (Hutt. red.) giebt sie ratiōne culpae; so treten die psychologisch ursprünglich maßgebenden Gesichtspunkte gelegentlich hervor. Neuere haben die verworrene Einteilung, in der verschiedenartige Gesichtspunkte vermischt sind, fallen lassen. Aus dem Gesichtspunkt der religiös-sittlichen Einsicht kann man unterscheiden Unwissenheitsünde und Sünde wider besseres Wissen, aus dem der Passivität und Aktivität Schwäche und Bosheit. Richtig ist ferner nach der Beteiligung von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung an der Handlung die individualistische Einteilung in wissenschaftliche und unwissenschaftliche Sünden und in peccata vol. und invol. Aber unrichtig ist die Vermischung der verschiedenartigen Betrachtungsweisen.

L. Kemme. 45

Bosio, Anton, geb. auf der Insel Malta um das J. 1576, gest. zu Rom 1629 j. d. A. Katalomben.

Bosnien, kirchl. Statistil j. d. A. Oesterreich, kirchl. Statistil.

Boso, Bisch. von Merseburg j. d. A. Merseburg.

Boso, Cardinal, gest. 1178. — Boso war ein Engländer, der wahrscheinlich unter Eugen III. nach Rom kam; vom 6. Nov. 1149 bis 3. Mai 1152 bezeichnet er sich als s. Romanae ecclesiae scriptor (s. Jaffé 2. Bd. S. 21). Hadrian IV. ernannte ihn im Anfang seines Pontifikats, wahrscheinlich also noch 1154, zu seinem Rämmerer, und erhob ihn zum Kardinaldiakon von S. Cosma e Dam. (vita Hadr. bei Batterich Pont. Rom. vitae II, S. 336), unter Alexander III. wurde er Cardinalpresbyter von S. Pudenciana. Als solcher unterschreibt er eine Reihe päpstlicher

Bullen vom 18. März 1166 bis 10. Juli 1178 (s. Jaffé 2. Bd. S. 145). Kurz darnach scheint er gestorben zu sein. Er war ein entschiedener Anhänger der kirchlichen Politik Hadrians und Alexanders. Über die von ihm verfaßten Papstbiographien s. d. A. *Liber pontificalis*.

- 5 **Bossuet, Jacques-Bénigne**, gest. 1704. — *WW* vielfach herausgegeben: Benedictig 1736—1757, 10 Bde; Versailles 1814—1819, 43 Bde; Paris 1864—1867, 30 Bde; *Oeuvres inédites*, Paris 1881—1883, 2 Bde; Leoubarbi und Langsdorff. Die Predigt der Kirche, 23. Bd, Leipzig 1893. — Bausset, *Histoire de B.* Paris 1814, in deutscher Uebersetzung v. M. Feder, Sulzb. 1820—21, 3 Bde; Tabaraud, *Supplément aux hist. de B. et de Fénelon*, Paris 1822; Le Dieu, *Mémoires sur la vie et les ouvrages de B.* 4 Bde, Paris 1856—57; Réaume, *Histoire de B. et de ses oeuvres*, Paris 1869; Laurent, *Vie de Bossuet*, Paris 1880; Lotheissen, *Geschichte der französl. Litt.* im 17. Jahrh. 3. Bd 1883, S. 333; Gurter, *Nomenclator litterarius* 2. Bd, 2. Aufl., 1893 S. 727; De la Broise, *B. et la Bible*, Paris 1891; Döllinger und Reusch, *Geschichte der Moralfreitigkeiten*, 1. Bd 1889, S. 273 ff.; Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris 1892, S. 2 ff.; In-

gold, *B. et le Jansenisme*, Paris 1898.

Jacques-Bénigne Bossuet, geboren zu Dijon den 27. September 1627, gehörte einer in der Magistratur ausgezeichneten Familie an. Nachdem er seine erste Bildung im Jesuiten-Kollegium seiner Geburtsstadt erhalten, vollendete er seine Studien im
20 Kollegium von Navarra zu Paris; er schloß sich der damals neuen cartesianischen Philosophie an; in der Theologie dagegen befolgte er das System des Thomas von Aquino und faßte große Bewunderung für Augustin, in dessen Schriften er, wie er so sagen pflegte, Aufschluß fand über alles; gleichwohl bekämpfte er später dessen Lehre bei den Jansenisten. Im 16. Jahre verteidigte er seine erste These. Der Ruf seines Talents
25 war in der großen Welt bereits so bedeutend, daß er eines Abends in einer Gesellschaft bei der Marquise de Rambouillet aufgefordert wurde, eine Predigt über einen angegebenen Gegenstand zu improvisieren; voll des Selbstvertrauens, das ihn sein ganzes Leben nicht verließ, begann er sich einige Augenblicke und hielt dann eine Rede, die allgemeinen Beifall fand. 1648 verteidigte er seine zweite These in Gegenwart des
30 Prinzen von Condé, dem er sie gewidmet hatte. 1652 wurde er Priester und Doktor der Theologie, nachdem er schon als achtfähriges Kind die Tonjur erhalten. Hierauf verweilte er einige Zeit zu Saint-Lazare unter der Leitung des Vinzenz von Paula. Schon früher mit einer reichen Pfüründe in Metz versehen, begab er sich in diese Stadt, predigte häufig, schrieb eine Widerlegung des Katechismus des reformierten Predigers
35 Paul Ferry 1655, wurde von der Königin Mutter veranlaßt, für die Befehrigung der Mehrer Protestanten thätig zu sein, und öfters nach Paris gerufen, um vor dem Hofe seine, des Beifalls einer mehr litterarisch als sittlich gebildeten Gesellschaft immer sichere Berebhamkeit glänzen zu lassen. 1659 wurde er Erzbischof in Paris. Es gelang ihm, den Feldherrn Turenne und den Marquis von Dangeau zu befehlen. Im Auftrag des
40 Erzbischofs von Paris suchte er die Nonnen von Port-Royal zur Unterschreibung des den Jansenismus verdammennden Formulars zu bewegen; durch die bei dieser Gelegenheit bewiesene höfliche Milde erwarb er sich das Vertrauen Nicoles und Arnoulds. Nachdem er die Grabrede der Königin, Anna von Osterreich, gehalten und mit der Korrek-
45 tion der jansenistischen Uebersetzung des *MT.* beauftragt worden war, erhielt er, 1669, das Bistum von Condom in der Gascogne; in eben diesem Jahre hielt er die Grabrede der verwitweten Königin Maria Henriette von England und 1670 die ihrer jugendlichen Tochter Henriette, Gattin des Herzogs von Orleans. Noch im Jahr 1670 übertrug ihm der König die Erziehung des Dauphin; Bossuet entsagte deshalb seinem Bistum und widmete sich seinem neuen Berufe bei einem trügen, weichlichen Jögling
60 mit mehr Eifer als Geschick und Erfolg. Er schrieb für denselben den *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, den *Discours sur l'histoire universelle* und die *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Letztere, die erst nach seinem Tode erschien (Paris 1709, u. ö.), ist von untergeordnetem Interesse; sie besteht nur aus aneinandergereihten, durch kurze Betrachtungen verknüpften Bibelstellen und bleibt durchgängig ohne praktische Anwendung. Die beiden andern Werke
65 jedoch gehören zu den berühmtesten, die Bossuet geschrieben hat. Die *Introduction à la philosophie, ou traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, gleichfalls erst nach seinem Tode erschienen (Paris 1722, u. ö.), entwickelt auf klare, methodische Weise unter Einfluß der Lehren Descartes' die Elemente der Psychologie und
60 die Lehre von der Existenz Gottes. Die kleine Schrift diente lange in den fran-

jösischen Vöcken, nebst Descartes Discours sur la méthode, dem philosophischen Elementar-Unterricht zur Basis. Auch der Discours sur l'histoire universelle wurde als klassische Schrift in den Schulen gelesen und erklärt. Das Werk erschien zuerst Paris 1681 (übersetzt von Cramer, Schaffhausen 1775). Es besteht aus drei Theilen; der erste ist vorzugsweise chronologisch, um die Hauptepochen bis auf Karl den Großen zu bestimmen; im zweiten wird die Geschichte der Juden und die der Einführung des Christentums erzählt, woran sich Betrachtungen über dieses letztern Wahrheit schließen; der dritte behandelt die Entstehung und den Fall der großen Weltreiche. Bossuet versucht eine Philosophie der Geschichte durchzuführen, nach dem allerdings wahren, aber einseitig angewandten Prinzip, daß die Vorsehung die Schicksale der Menschen leitet; die wirklichen Triebfedern der Begebenheiten häufig mißkennend, opfert er die menschliche Freiheit völlig auf, um alles als von Gott gewollte Ordnung darzustellen, so daß man gesagt hat, er maße sich an zu sprechen, wie wenn er selbst im Rate der Gottheit geseßen.

Während dieser Arbeiten und der Erziehung des Dauphin beschäftigte sich B. zugleich mit den Protestanten, in deren Belehrung er seinen größten Triumph gesehen hätte. Unter seinen polemischen Schriften verdienen hervorgehoben zu werden, weniger wegen der überzeugenden Kraft der Argumente, als wegen des Bestrebens, in glänzender Form den Katholizismus als äußerst bequem darzustellen: die schon früher verfaßte und oben schon angebeutete Réfutation du catéchisme de Paul Ferry (Mey 1655, Paris 1729); die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris 1671, und öfter, ins Lateinische, Deutsche, Englische, Holländische, Italienische übersetzt), welche großes Aufsehen erregte und um so leichter unter den Vornehmen Proselyten machte, da sie den Katholizismus zu empfehlen wußte als einfach zu glauben und leicht zu üben, im Gegenjatz zu dem den Geist verwirrenden Protestantismus; der Traité de la communion sous les deux espèces (Paris 1682 u. ö.), bestimmt zu beweisen, daß das Abendmahl unter einer Gestalt immer in der Kirche erlaubt gewesen, daß es also keinen Grund ausmache, sich von dieser zu trennen, und daß man andererseits denjenigen, welche besonderen Wert auf beide Gestalten legen, diesen Gebrauch zur Not gestatten könne, da auch er sich schon früh in der Kirche finde. Wir fügen hier gleich noch die Histoire des variations des Eglises protestantes bei, obgleich sie erst später erschien, als B. schon Bischof von Meaux war (2 Bde, Paris 1688 u. ö.). Dieses Werk führt mit Geschid und Lebendigkeit, aber auch mit weniger verstecktem Parteilhaß, als in den bisher genannten Schriften, ein oft gebrauchtes und ebenso oft widerlegtes und auf den Katholizismus selbst angewandtes Argument durch. Die Veranlassung dazu war der Vorwurf, den der reformierte Theologe La Bastide dem Bossuet gemacht hatte, er sei nicht einig mit der katholischen Kirche in der Darstellung der Lehre und habe selbst in seinen Ansichten mehrmals gewechselt. Dieser Vorwurf bezog sich namentlich auf die Exposition de la doctrine catholique, welche selbst von strengeren Katholiken, die in die scheinbaren Konzessionen Bs nicht eingehen wollten und seinen glimpflichen Mitteln die wirksamern der Verfolgung u. s. w. vorzogen, getadelt worden war, als stelle sie die Lehre der Kirche nicht nach ihrem wirklichen Wesen dar. B. suchte sich weniger gegen seine katholischen Gegner, zu denen unter andern der Pater Maimbourg gehörte, als gegen die Protestanten zu verteidigen, indem er den Vorwurf gegen sie selber lehrte, und aus der Verschiedenheit der protestantischen Glaubensbekenntnisse und dem Wechsel der individuellen Meinungen die Falschheit der neuen Kirche zu beweisen suchte, da ihr ein Hauptmerkmal, das der Uebereinstimmung in der Lehre, fehle; die römische Kirche dagegen sei die wahre, weil sie unwandelbar sei in ihrem Dogma und für diese Unwandelbarkeit Garantien besitze, welche jeder andern sich christlich nennenden Gemeinschaft abgehen. Bei Bekämpfung des Protestantismus sucht B., sowie Nicole und andere katholische Polemiker jener Zeit, das Ansehen der kirchlichen Autorität dadurch zu erheben, daß er die Vernunft, welche seinem Vorgeben nach, das einzige Kriterium der Protestanten in Glaubenssachen ist, als höchst unsicher darstellte und ihre Unfähigkeit behauptete, zur wahren religiösen Idee durchzubringen. Die reformierten Theologen klagten deshalb ihre Gegner des Pyrrhonismus an.

1678 hatte B. eine Konferenz mit dem reformierten Prediger Claude. Es war nämlich eine protestantische Hofdame, eine Nichte Turennes, Fräulein von Duras, durch die Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique in ihrem Glauben wankend geworden; sie bat deshalb Claude, er möchte in ihrem Beisein mit B. die streitigen

Punkte besprechen. Die Konferenz wurde mit großer Ruhe abgehalten, blieb aber, wie gewöhnlich, ohne andern Erfolg, als daß beide Teile sich den Sieg zuschrieben und daß Fr. v. Duras sich zu der Kirche bekehrte, die ihr bequemer schien. B. veröffentlichte die Verhandlung unter dem Titel: *Conférence avec Mr. Claude* (Paris 1682); da dies gegen die Verabredung mit Claude geschah, so gab auch dieser seine Relation heraus (*Réponse au livre de Mr. l'évesque de Meaux intitulé conférence etc.* Charenton 1683). 1681 erhielt B., nach Beendigung der Erziehung des Dauphin, das Bistum von Meaux, in dessen Verwaltung er einen rühmlichen Eifer bewies; die Belehrung der Protestanten seines Sprengels war eine seiner Haupt Sorgen; er schrieb zu diesem Zwecke seine *Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse*, pour les exhorter à faire leurs Pâques, et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres (Paris 1686) und seinen in der katholischen Kirche sehr geschätzten *Catéchisme de Meaux* (Paris 1687 u. ö.).

Im Jahre 1682 leitete B. die Versammlung des französischen Alerus, welche der König zusammenberufen, um eine Erklärung abzugeben in dem Streite mit dem Papste über die königlichen Prärogativen und die sogenannten Freiheiten der gallitanischen Kirche (s. d. A. Gallitanismus). Er gilt als Verfasser der vier von dieser Versammlung angenommenen Sätze, welche nachher zum Staatsgesetze wurden und denen zufolge die Könige von Frankreich in weltlichen Dingen von der geistlichen Macht unabhängig sind, und das Ansehen der allgemeinen Konzilien festgehalten wird. Im Auftrage Ludwigs XIV. schrieb er ein ausführliches Werk, um die Erklärung des Alerus gegen die erfolgte päpstliche Verdammung zu verteidigen. Es erschien jedoch erst nach seinem Tode unter dem Titel: *Defensio declarationis celeberrimae quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus* (Luxemb. 1730, 2 Bde, französisch, Paris 1735, 2 Bde). Nach dem Erscheinen der *Histoire des variations*, 1688, hatte B. dieselbe gegen die scharfen und meist gründlichen Widerlegungen von Jurieu (s. d. A.) und von J. Basnage (s. Bd II S. 441, 39—58) zu verteidigen; die Streifchriften, die er in dieser Sache, von 1689—1701, herausgab, sind gesammelt Littich 1710, 2 Bde. So erschien B. durch seine ganze Thätigkeit, besonders auch durch seinen Anteil an der Revotation des Edikts von Nantes, die er, in seiner Lobrede auf den Kanzler Lestellier, für den schönsten Gebrauch des königlichen Ansehens erklärte, als der Vorkämpfer der katholischen Kirche in Frankreich. Als in Deutschland die Idee auftauchte, beide Kirchen wieder zu vereinigen, und der Abt von Loccum Walthar Molanus (s. d. A.) mit dem österreichischen Bischof Spinola unterhandelt und seine hierauf bezüglichen Schriften herausgegeben hatte, wandte sich Spinola an B. und bat ihn um seinen Rat. Mit Einwilligung des Königs ging B. darauf ein. Durch seine feinen Künfte brachte er den schwachen Molanus zu immer weiterem Nachgeben. Zuletzt wurde von dem braunschweigischen Hofe Leibniz veranlaßt, mit dem französischen Polemiker in Verbindung zu treten; es entspann sich zwischen beiden ein mehrjähriger Briefwechsel, in welchem außer den theologischen auch philosophische Fragen abgehandelt wurden, der aber zu keinem Resultate führte (s. d. A. Leibniz).

Eine Angelegenheit anderer Art nahm kurz darauf die Kräfte des thätigen Bischofs von Meaux in Anspruch und beschäftigte ihn während seiner letzten Jahre. Der Quietismus der Frau v. Guyon (s. d. A.) hatte am Hofe und unter der höheren Geistlichkeit zahlreiche Anhänger gefunden. Intriguen verschiedener Art, aus welchen hervorgeht, daß außer B.s Orthodoxie auch sein Ehrgeiz beleidigt war, bewogen ihn, die schwärmerische Dame und deren Beschützer, Fénelon (s. d. A.) aufs Bitterste zu verfolgen. Er schrieb gegen sie seine *Instruction sur les états d'oraison*, où sont exposés les erreurs des faux mystiques de nos jours (Paris 1697), worin der Quietismus gründlich, aber lieblos, widerlegt wird; er replizierte mit Heftigkeit auf die von Fénelon gegebenen Erklärungen und Antworten und bekämpfte leidenschaftlich dessen *Maximes des saints*, welche allerdings den Quietismus lehren, aber in einer edlern Gestalt, indem sie ihn auf das Prinzip der reinen uneigennütigen Liebe zu Gott gründen; er scheute sich nicht, von vertraulichen, nicht der Öffentlichkeit bestimmten Mitteilungen Fénelons Gebrauch zu machen, um seine *Relation sur le quietisme* zu verfassen (Paris 1698); er ging noch weiter, er erlangte, daß die *Maximes des saints* von dem Papste verdammt und deren Verfasser von des Königs Hofe entfernt wurden. Fénelon unterwarf sich; aber selbst diese allzu demüthige Nachgiebigkeit befriedigte seinen Gegner nicht, der den Widerruf nicht gründlich genug fand; dagegen klagte die öffentliche Meinung

ihn selber des Stolzes und der Unverfönglichkeit an. Ludwig XIV. überhäufte ihn seinerseits mit Ehren; 1697 erhob er ihn zum Staatsrat, 1698 zum aumönier der Dauphine, Herzogin von Burgund. Die Versammlung der Geistlichkeit von 1700 beherrschte er nicht minder als die frühere; durch seinen Einfluß wurde die laxe Moral der sogenannten neuen Kasuisten, d. h. der Jesuiten, gerügt und der wieder auftauchende Jan- 5 senismus zurückgebrängt; die von der Versammlung angenommene Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani (Paris 1701) hat ihn zum Verfasser. Immer bedacht, die Reinheit der Kirchenlehre zu wahren, obgleich er sich früher dem Vorwurf ausgesetzt, sie nach seinen Zwecken eingerichtet zu haben, schrieb er 1702 eine Instruction sur la version du NT. imprimée à Trévoux, worin er dem gelehrten 10 Verfasser dieser Uebersetzung, Richard Simon, ohne Grund, aber mit desto mehr Leidenschaftlichkeit vorwirft, den Pelagianismus, den Socinianismus und dergleichen zu begünstigen. Einer zweiten Instruction über die Version fügte er eine Abhandlung über die Lehre des Grotius bei (Paris 1703). Seine letzte, während der Krankheit, die sein Leben endete, verfaßte Schrift ist eine Erklärung von Jes 7, 14 und Ps 21 (Paris 15 1704), sur l'enfantement de la Vierge et sur la passion et le délaissement de notre Seigneur. Er starb zu Paris den 12. April 1704.

B. hat seiner Kirche bedeutende Dienste geleistet; auch ist man in Frankreich gewöhnt, ihn, mit Labruyères Worten, den letzten der Kirchenväter zu nennen. Seine außerordentliche litterarische Thätigkeit hat sich auf die verschiedensten Gebiete erstreckt; 20 er ist gleich berühmt als Redner, als Historiker, als Dogmatiker und als Polemiker. Ein umfassender Blick, ausgebreitete Kenntnisse, eine reiche Phantasie, vereint mit einer schönen, erhabenen, harmonischen Sprache, haben seinen Werken allgemeine Anerkennung verschafft, nicht nur bei den Katholiken, sondern, für einige wenigstens, auch von 25 seiten der Protestanten. Gewöhnlich wird er an die Spitze der französischen Kanzelredner gestellt und seine Discours funèbres als Meisterwerke oratorischer Kunst gepriesen. Wir können jedoch dieses Urtheil nicht unbedingt wiederholen. Es mögen allerdings Meisterwerke sein, aber sie sind es mehr in litterarischer Hinsicht, als vom Standpunkte des Wesens der christlichen Predigt aus betrachtet; trotz der Erhabenheit der in mehreren derselben ausgedrückten Gedanken, trotz der unleugbaren Tiefe des Gefühls 30 und der Reinheit des Geschmacks, erscheinen sie doch eher als die Erzeugnisse eines die Pracht Ludwigs XIV. widerstrahlenden Höflings, denn als Werke eines vorurteilslosen Dieners des göttlichen Worts; es fehlt B. jener evangelische Freimut, der zu den reichsten Quellen der christlichen Beredsamkeit gehört. Nicht mit Unrecht hat schon Arnauld von ihm gesagt, er habe nie den Mut gehabt, dem Könige eine Vorstellung zu machen; 35 und es ist eben auch nur Schmeichelei, wenn einer seiner neueren Biographen behauptet, B. sei im Schmeicheln ein Christ geblieben.

Was von seinen eigentlichen Predigten übrig ist, wurde von seinen Zuhörern nachgeschrieben, da er zu improvisieren pflegte; nur die sechs Grabreden sind vollständig von ihm ausgearbeitet. Nach dem Urtheile Laharpes haben die Predigten B.s nur mittel- 40 mäßigen Wert; dies ist jedoch der Fall nicht; denn obgleich unvollendet, besitzen sie die nämlichen Eigenschaften, wie die berühmtesten Werke des Bischofs von Meaux. Weniger methodisch als Bourdaloue und weniger innig als Massillon, hat er mehr Schwung der Rede und eine überraschende Tiefe der Gedanken. Einzelne Stellen aus seinem Panégyrique de S. Paul gehören zu den schönsten Erzeugnissen der christlichen 45 Beredsamkeit.

So erscheint uns B. als einer der ausgezeichnetesten unter den Männern, die das Jahrhundert Ludwigs XIV. verherrlicht haben; sein bleibender Ruhm gründet sich aber mehr auf die Schönheit seiner Sprache, als auf den innern, Epoche machenden Gehalt seiner Werke. Denn betrachtet man ihn nach den verschiedenen Seiten seiner Wirksam- 50 keit, so kann nicht gesagt werden, er habe durch die Macht oder Hofheit seines Geistes sein Jahrhundert beherrscht; er steht nicht höher als dieses, er ist weder ein beredter Verkündiger einer neuen Zeit, noch ein mutvoller Verteidiger der Wahrheit einem gesunkenen Geschlechte gegenüber. So mächtig auch der Einfluß war, den er, vom Hofe begünstigt, in einzelnen Richtungen ausübte, so war er doch nur der Repräsentant 55 zu seiner Zeit in Frankreich herrschenden Tendenz. Diese personifizierte sich in Ludwig XIV. Des Königs Streben ging nach absoluter Alleinherrschaft, nach Einheit der Staatsgewalt und des leitenden Willens. Dieses Streben spiegelte sich wie in andern seiner Zeitgenossen, so auch in B. ab; er ist der Diener, das Organ desselben; er rechtfertigt es durch theologische Gründe und führt es auf allen Gebieten durch. Aus 60

diesem Streben erklärt sich, wie ein König, der die Gewissensfreiheit so grausam verfolgte, nichtsdestoweniger dem Papste widersprach und die ultramontanen Anmaßungen bekämpfte; er wollte in seinem Lande Einheit der Regierung, darum wollte er von der Einmischung des Papstes nichts wissen. B. wollte nichts anderes; seine ganze Thätigkeit hatte kein anderes Ziel, als dem königlichen Willen durch seine Gelehrsamkeit und die Schönheit seiner Rede zu dienen. Während er die Protestanten bekämpfte, weil sie die Einheit zerrissen, bekämpfte er zugleich zu Gunsten des königlichen Absolutismus den päpstlichen Supremat. Auch in seiner Konstruktion der Weltgeschichte giebt sich dieses Streben kund; überall erblickt man darin den Geist Ludwigs XIV. hinter dem Geiste Gottes versteckt. Die Theokratie ist, nach B., die ideale Regierungsform; die Könige sind von Gott eingesetzt und nur ihm Rechenschaft schuldig; ihnen gegenüber haben die Unterthanen kein Recht. B. glaubt dies aus der Geschichte und der Offenbarung zu schließen, während er nur dem Zuge folgt, der damals alles in der absoluten Monarchie zu verschlingen drohte.

G. Schmidt †.

Bost, Paul-Ami-Isaac-David, gest. 1874. — Bost, ein anerkannter Führer des sogenannten Réveil in den Ländern französischer Zunge, wurde den 10. Juni 1790 in Genf geboren. Sein Vater, der von den französischen Flüchtlingen abstammte, war arm, und unterhielt dürftig seine Familie als Kantor in den öffentlichen Gottesdiensten und mit Privatunterricht; er hatte aber eine heitere und einfache Frömmigkeit; er war Mitglied der kleinen Brüdergemeinde, die sich, seit Zinzendorfs Besuch im J. 1741, in Genf gebildet hatte. Der segnete Einfluß, unter welchem Ami so heranwuchs, wurde durch einen vierjährigen Aufenthalt in Neuwied gestärkt. Seine eigentliche Bildung aber wurde sehr vernachlässigt, und soviel er auch studierte, blieb alles für lange Zeit nur oberflächlich. Er selbst (in seinen Mémoires I, p. 25) beschreibt seinen damaligen Zustand „als ein wahres Chaos“, wobei er allerlei durchmachte und erlebte: „Zweifel, Zeiten des Unglaubens, alle Abstufungen des Rationalismus, mitten unter einem Wirrwarr von Liebhabereien, inhaltlosen Arbeiten, Litteratur, Musik, Ehrsucht, schlechte Lektüre, Hinneigung zum Katholizismus, innige Sympathie für die Brüdergemeinde, mystische Schwärmerei und weltliche Gelüste“.

Die 4 Jahre, die Bost in der Genfer Fakultät, wo die Bibel so gut wie nie aufgeschlagen wurde, der Theologie widmete, trugen zu der Entwicklung seines Glaubens gar wenig bei; und obgleich sein Gewissen durch den Besuch von Frau von Krüdener (1813) etwas erschüttert wurde, so empfing er doch mit einem sehr kalten Herzen die Ordination (1814). In demselben Jahre heiratete er. Weber er selbst noch eiliche seiner Freunde konnten sich mit dem leeren Formalismus der offiziellen Gottesdienste begnügen. Nach langem Zögern beschlossen sie eine Art von Privatandachten unter sich zu veranstalten. „Solche Augenblicke, schreibt sein Amtsbruder Guërs (Le 1^r réveil et la 1^o Eglise indépendante p. 65), gehören zu den seligsten unseres Lebens.“ — Es war zugleich das erste noch unbemerkte Auftauchen der Dissidenz.

Eine Hilfspredigerstelle in Moutiers-Granval (Kanton Bern) wurde 1816 unserm Bost angeboten. Er nahm sie an und arbeitete dort eifrig und treu 2 Jahre lang. Dem letzten Jahre seines dortigen Wirkens schreibt er seinen festen Glauben an die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung zu. Eine Gemeinde aber war ihm zu eng; er sehnte sich nach der Freiheit eines Missionars. Im J. 1818, unter der Leitung der London continental Society, fängt er die zahlreichen Evangelisationsreisen an, die ungefähr 35 Jahre seines Lebens ausfüllen sollten.

Nach der ersten dieser Reisen (Schweiz und Elßaß) sagt sich Bost von der Genfer Nationalkirche los, und zwar in einer Schrift (Genève religieuse en Mars 1819), von der Herr v. d. Holz hat mit Recht sagen können, sie trage „die Spuren der leidenschaftlichen Aufregung des ersten Kampfes“ (die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrh. S. 165). Ubrigens ist dies der Charakter von fast allen polemischen Schriften Bosts. So zum Beispiel, kaum in Straßburg angesiedelt, das zuerst das Centrum seiner Mission bildete, greift er den Prof. Haffner wegen seiner eben erschienenen Vorrede einer neuen Bibelausgabe aufs heftigste an und beschuldigt ihn der Unbesonnenheit, Unverschämtheit, Unwissenheit und Falschheit. Im folgenden Jahr (1820) finden wir ihn in Colmar; er predigt mit unermüdlichem Mut, bildet kleine Privatversammlungen, giebt gegen einen rationalistischen Pfarrer zwei rasch aufeinander folgende Broschüren heraus, gründet das damals ganz neue Werk der Kolportage und wird endlich von der Regierung, die soviel Lärm beunruhigte, aus Frankreich ausgewiesen. Nun fängt für ihn ein noch un-

stäreres Leben an. Unter dem Druck der Armut und mit einer schon zahlreichen Familie reiste er, immer predigend, nach Offenbach, Frankfurt a/M., Hanau, Friedrichsdorf und Karlsruhe.

Das Jahr 1825—1826 war für Bost ein wichtiges. Er befand sich zu jener Zeit in Genf, wo die Dissidenz organisiert war und wo er in der freien Kirche des Bourg-de-Jour eine Pfarrstelle angenommen hatte. Die Nationalkirche aber bot alles auf, um ihre Mitglieder vor dem Réveil zu bewahren. Unter anderem hatte sie eine gar heftige Predigt des Pfr. Chenevière „gegen die Sektierer“ viermal wiederholen und nachher drucken lassen. Bost kann nicht umhin: er muß antworten. Unter dem Titel: Défense de ceux des fidèles de Genève qui se sont constitués en église indépendante, 10 contre les Sectaires de cette ville“ (September 1825) beweist er, daß die echten Mitglieder der Kirche nur diejenigen sind, die das Evangelium beibehalten haben, daß also die Nationalkirche nur eine Sekte sei, weil sie es weggeworfen und dem Arianismus Thor und Thüre aufgethan hat. Die Wirkung war ungemein groß. Bost wurde wegen Verleumdung in Anklagezustand versetzt. Am 4. Januar 1826 kam die Sache 15 zur Verhandlung; Bost verteidigte sich selbst und wurde freigesprochen. Da aber der Generalprokurator appellierte, begann die Verhandlung von vorne, und zwar vor dem obersten Gerichtshof. Abermals legte Bost selbst den Beweis seines Rechtes dar, und wurde von der Anklage der Verleumdung freigesprochen; nur verurteilte ihn der Gerichtshof zu 500 Frks. Geldstrafe „wegen beleidigender Ausdrücke gegen eine offizielle 20 Körperschaft“ — nämlich die Compagnie des Pasteurs.

Bei dieser Gelegenheit war eine Vereinigung der verschiedenen und gewissermaßen getrennten Elemente der freien Kirche sichtbar; insonderheit gab Malan dem Angeklagten einen edlen Beweis der Brüderlichkeit. Doch legte bald darauf Bost seine Stellung in der Kirche des Bourg-de-Jour nieder, gründete eine neue Gemeinde in Carouge 25 bei Genf, löste sie nach zwei Jahren auf und fing noch mehreres an: so z. B. 1838 gründete er und redigierte allein das politisch-religiöse Blatt l'Espérance, und gab es im folgenden Jahre auf. Er wurde 1840 auf sein Verlangen in die Genfer Geistlichkeit wieder aufgenommen, ohne doch etwas von seinen früheren Beschuldigungen zurückzunehmen. Da er sich aber von jeder offiziellen Stelle fern gehalten sah, so nahm er 30 eine Berufung nach Asnières und Bourges (Frankreich) gerne an, wurde darauf als Gefängnisprediger der Maison centrale zu Melun ernannt und arbeitete dort segensreich bis 1848. Zwischen 1849 und 1851 finden wir Bost mehrmals in Genf, dann auch in Nîmes, Neuchâtel, Jersey, endlich in Paris, wo er sein Zelt für eine längere 35 Zeit aufschlägt. Seine letzten Jahre hat er in der Anstalt von La Force, bei seinem Sohne John, zugebracht. Dort auch feierte er sein letztes irdisches Fest. Es war dies seine diamantene Hochzeit, im August 1874. Von seinen zehn Söhnen waren 8 zugegen. „Liebet euch einander“ war sein den zahlreichen Gästen oft wiederholtes Lebewohl — und auch: „Ich bin zu Zeiten etwas hart gewesen, habe aber meine Feinde nie gehaßt noch verachtet. Hab' ich es gethan, so hab ich es vergessen. Aber ich hatte 40 Unrecht, ich bedauere es“. Der wackere fromme Greis ging einige Monate darauf, am 14. Dezember 1874, in seine himmlische Ruhe ein.

Bost war, im wissenschaftlichen Sinne des Worts, kein Theolog, auch kein ausgezeichneter Prediger, aber durch und durch Evangelist und Missionar. Sein Glaube trug den stark ausgedrückten Stempel der calvinistischen (obchon in einigen Beziehungen, 45 besonders in der Prädestinationslehre gemilderten) Orthodoxy. Es lag nicht in seinem Charakter, lange bei demselben Unternehmen und an demselben Platz zu bleiben; auch hat er vieles angefangen und nicht sehr vieles Dauerhafte gegründet. Überall, wo er durchgereist ist, hat er in unwandelbarer Liebe zu seinem Herrn und Heiland die Grundwahrheiten des Heils verkündigt und es sind hunderte von Seelen durch ihn erweckt 50 worden. „Sein Eifer, der seine Ermüdung kannte — sagt treffend v. d. Goltz a. a. O. S. 179 — seine Entschiedenheit, die durch keine Rücksicht sich dazu bewegen ließ, das Zeugnis abzuschwächen, seine Begeisterung, die etwas Zündendes in sich hatte, erwarben ihm Eingang und Freunde“.

Als Komponist und Dichter christlicher Lieder erwarb sich Bost einen guten Ruf 55 ob er gleich in dieser Beziehung gewiß nicht soviel geleistet hat, wie Malan. Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir, mit Auslassung der weniger wichtigen, folgende hervor: Genève religieuse 1819; Défense de ceux des fidèles de Genève etc. (siehe oben); Histoire des frères moraves 1831; Sur la primauté de Pierre et son épiscopat, 3 brochures 1832; Histoire générale de l'Établissement du 60

christianisme 1838 (eine ziemlich umgearbeitete Übersetzung von Blumhardts Missionsgeschichte); Les prophètes protestants 1847; Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux 1854—1855. Ed. Barde.

Bottari, Giovanni Gaetano, geb. zu Florenz 15. Jan. 1689, Rustos der vatikanischen Bibliothek, gest. 1775, s. d. N. Katalomben.

Bouhours, Dominikus, geb. zu Paris 15. Mai 1628, gest. daselbst 27. Mai 1702, Mitglied der Gesellschaft Jesu; er übersetzte das N. ins Französische s. S. 135, 44; seine Schriften sind verzeichnet bei de Bader und Sommervogel, Bibliothèque de la compagnie de Jésus. I S. 1886 ff. Haud.

¹⁰ **Bouquet, Martin**, geb. 6. Aug. 1685 zu Amiens, gest. zu Paris 1754, Benedictiner der Kongregation von St. Maur, bekannt durch seine Opposition gegen die Bulle Unigenitus (s. d. N. Jansen, Jansenismus), um die Geschichtsforschung hoch verdient durch die Sammlung der Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum, deren 8 erste Bände er 1738—1752 herausgab; den 9.—13. Bd veröffentlichten nach seinem ¹⁵ Tode andere Mitglieder der Kongregation (1757—1786). Nach der Revolution wurde die Arbeit durch M. J. J. Brial wieder aufgenommen (Bd 14—19 1806—1833). Seit dem 20. Band wird die Herausgabe durch die Académie des inscriptions geleitet (Bd 20—23 1840—1894). Haud.

Bouquin, Pierre s. Boquinus S. 320, 7.

²⁰ **Bourdalou, Ludwig**, gest. 1704. — Die erste und vollständige Sammlung der Werke B.s ist von P. Bretonneau Paris 1707 in 14 Bden herausgegeben. — Fenguère, Bourdaloue, sa prédication et son temps, Paris 1874; Lauras, Bourd., sa vie et ses oeuvres, Paris 1881, 2 Bde; Votheisen, Geschichte der franz. Litteratur im 17. Jahrh. 3. Bd 1883 S. 349; Kotze, Geschichte der Predigt 1881 S. 394 f.; Schriftenverzeichniss bei de Bader und Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus 2. Bd 1891 S. 5 ff.

Ludwig Bourdaloue, geb. 20. August 1632 zu Bourges, Mitglied der Gesellschaft Jesu. Nachdem er einige Jahre lang alte Litteratur, Rhetorik, Philosophie und Moraltheologie doziert, wurde er von seinen Obern, die sein ausgezeichnetes Rednertalent erkannte, mit dem Predigen beauftragt, zuerst in der Provinz, dann 1669 zu Paris. ³⁰ Ludwig XIV., damals in seinem höchsten Glanze, verlangte den gefeierten Redner zu hören; seit 1670 predigte dieser während einer Reihe von Jahren vor dem Hof, bald zu Aodent, bald in den Fasten. Nach der Revolution des Edikts von Nantes wurde er nach Languedoc geschickt, um die Protestanten zu bekehren; er bewies hier eine ³⁵ Mäßigung, die damals ein seltenes Beispiel war. In seinen letzten Jahren widmete er sich zu Paris den Armen, den Spitalern und Gefängnissen. Er starb 13. Mai 1704. B. machte seinem Orden Ehre: er war streng in seinen Sitten, mild gegen andere ohne die gefährliche Nachsicht, die sein Orden gestattete; so wurde er selbst von den Gegnern dieses letztern geachtet. Seinen Ruf als Prediger verdankt er weniger der Fülle und Lebendigkeit der Rede, als der Klarheit seiner Darstellung und der ⁴⁰ logischen Kraft seiner Beweise. Trefflicher Dialektiker, weiß er seinen Gegenstand auf die mannigfachste Weise zu entwickeln und die Einwürfe bald wirklich, bald scheinbar gründlich zu widerlegen; zuweilen wird er aber auch zu künstlich in seinem Plane und trocken in der Ausführung. Er hat weder die Pracht Bossuets, noch die Innigkeit und Tiefe Massillons, übertrifft aber beide durch die Stärke der Beweisführung. Er ist ⁴⁵ der eigentliche Reformator der französischen latholischen Predigtweise; als er sein Amt begann, erging sich diese noch dem damaligen Geschmade zufolge in unnützen Spitzfindigkeiten und pflegte sich abwechselnd in affektiert hochtrabender oder trivial lächerlicher Sprache auszudrücken. G. Schmidt †.

Bourignon de la Porte, Antoinette, gest. 1680. — Quellen und Litteratur. Toutes ⁵⁰ les Oeuvres de Mme. Anthoinette Bourignon contenues en dix-neuf volumes, Amsterd. 1686 (diese Gesamtausgabe ist hergestellt durch Vereinigung der Restexemplare der Einzelbrände ihrer seit 1668 erschienenen Schriften; daher findet sich nicht in allen Exemplaren die gleiche Reihenfolge, auch sind bei einzelnen Schriften Exemplare verschiedener Auflagen benutzt). Viele Schriften auch in niederländischer und in deutscher Übersetzung. Briefe handschriftlich in ⁵⁵ Kopenhagen, vgl. John Erichsen, Udsigt over den gamle Manuskript-Samling i det store

Königliche Bibliothek, Kopenhagen 1786 S. 20. Ihr Leben hat sie selbst zweimal beschrieben: 1663 in *Reveln* unter dem Titel *La Parole de Dieu ou sa vie intérieure* (1634—63); 1668 in *Amsterdam La vie extérieure* (1616—1661). Ihr Jünger *Pierre Boiret* hat hinzugefügt: *Sa vie continuée, reprise depuis sa naissance et suivie jusqu'à sa mort*. Mit einer gleichfalls von Boiret verfaßten *Préface apologétique*, touchant la personne et la doctrine de Mme. B. füllen diese *Vitae Tom. I u. II* der *Oeuvres*. In ihnen haben wir — für die Zeit bis 1661 als einzige Quelle! — die Legende ihres Lebens, die sie ihren Gläubigen vorgelesen hat; auch Boiret reproduziert wesentlich ihre eigne Darstellung ihrer Taten, in kritischer Vergötterung der „allergöttlichsten und reinsten Seele, die nach Christus aus Erden gewesen“ (II 585). Vgl. ferner (S. V. v. Sedendorf) in *Acta eruditorum Lips.* 1686 p. 9 ff.; 10 Joh. Roller, *Isagoge ad hist. Chersonesi Cimbricae*, Hamb. 1691 II 151 ff.; ders., *Cimbria litterata* II 85—103; P. Bayle im *Dictionnaire hist. et crit.* I s. v.; J. D. Feustling, *Gynaeceum haeretico-fanaticum*, Frankfurt-Leipzig 1704 S. 188 ff.; E. D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetische Christenthum*, Leipzig 1710 I 386 ff.; J. G. Walch, *Hist. u. theol. Einleitung in die Rel.-Streitigkeiten* . . . außer der ev. luth. Kirche², Jena 1733 S. 620 ff.; A. Aebeling, *Gesch. der menschlichen Karrheit*, T. 5 Leipzig 1787; vor allem aber Ant. von der Linde, *A. B., das Licht der Welt*, Leiden 1895 (dazu G. Kameran in *OgM* 1895 S. 426 ff.). Über die Verhältnisse auf Vorstrand: A. Heimreich, *Nordfriesische Chronik*, Tondern 1819 II 174 ff.; A. F. Camerer, *Vermischte hist.-polit. Nachrichten*, Hlensburg 1758 S. 334; Edermann in *ZdG* 1813. f. schl.-hol.-lauben. *Gesch.* 25 (1895) 154 ff. 20

Die Schwärmerin stammt aus katholischem begüterten Bürgerhause in der damals spanisch-niederländischen Stadt *Ryssel* (*Ville*), wo sie am 13. Januar 1616 geboren wurde. Entstellt durch eine mit der Nase verwachsene Oberlippe, die erst eine kleine Operation lösen mußte, behauptet sie von der Mutter als *Aschenbrödel* zurückgesetzt worden, gleichwohl seit jener Operation ein beauty ausgewachsen zu sein. Von Menschen 25 mißachtet, gewinnt sie die Einsamkeit lieb und spürt „les attraites de Dieu“. Freilich wird sie eine Zeit lang durch die ältere Schwester in weltliches Wesen hineingezogen und man umschmeichelt sie jetzt; mehrere junge Männer verlieben sich in sie und begehren ihre Hand, und die Eltern wünschen eine gute Partie für sie; aber sie spürt eine Aversion gegen die Ehe. Auch empfindet sie jetzt inmitten der Vergnügungen die innere 30 Einsprache Gottes: „Kannst du einen Liebhaber finden, der vollkommener wäre als ich?“ Als die Eltern eindringlicher ihr zur Verheiratung zusehen, will sie *Carmeliterin* werden; aber der Vater verweigert die Erlaubnis dazu. Bald erkennt sie aber auch, daß in den Klöstern die wahren Christen nicht zu finden sind und beschließt, auf andere Weise „die Welt zu verlassen“. Sie entzieht sich dem gemessigen Leben, beginnt auf 35 eigene Hand ein streng asketisches Leben; auf ihre Gebetsfrage, was sie thun solle, erhält sie die göttliche Antwort: „au désert!“ Als der Vater Ostern 1636 eine Heirat für sie ernstlich betreibt, verläßt sie in männlicher Pilgertleidung heimlich das Haus, um eine wüste Gegend in *Italien* (!) aufzusuchen. Sie erzählt eine abenteuerliche Geschichte, wie unterwegs ihr Geschlecht entdeckt worden, sie von Soldaten aufgegriffen, 40 in höchster Gefahr der Vergewaltigung von einem Dorfpfarrer beschützt und wochenlang von ihm in einem Nebenraum der Kirche eingeschlossen gehalten worden sei, bis der Vater ihren Aufenthalt erfährt und sie auf einige Monate bei den *Augustinerinnen* in *Tournay* unterbringt. Da sie sich weigert, dort einzutreten, nimmt sie der Vater ins Haus zurück. Als er neue Heiratsprojekte für sie hat, begiebt sie sich nach *Mons* in 45 *Hennegau* unter den Schutz des *Erzbischofs*. Dieser gestattet ihr, in *Blaton* sich mit anderen Jungfrauen zu „evangelischem Leben nach der Weise der ältesten Christen“ zu verbinden; aber der Plan wird durch schlechte Christen verhindert, sie bleibt als *Pensionärin* bei den *filles de Notre Dame* in *Mons*, beredet hier eine Anzahl Jungfrauen, sich ganz an sie anzuschließen „pour embrasser l'esprit evangelique“; aber 50 als eine von ihnen dem *Beichtvater*, einem *Jesuiten*, ihr Vorhaben berichtet, bringt dieser den *Erzbischof* wider sie auf. Sie nimmt gereizt Abschied von ihrem früheren Beschützer, dem gegenüber sie sich auf Gottes *Inspiration* beruft, und haßt seitdem auch die *Jesuiten*. Sie geht nach *Lüttich*, um dort eine *Kongregation* nach ihren Gedanken einzurichten; aber als sie ihre Anhängerinnen dorthin holen will, haben die *Jesuiten* 55 dieselben umgestimmt. So giebt sie auch das *Lütticher Projekt* auf und kehrt nach einigem Hin- und Herwandern ans Sterbebett ihrer Mutter (*Juli* 1641) nach *Ryssel* zurück. Den dringenden Bitten des Vaters giebt sie widerstrebend nach und bleibt bei ihm; aber als er sich wieder verheiratet, verläßt sie das Elternhaus und strengt mit ihrer Schwester einen Prozeß gegen ihren Vater wegen Herauszahlung des mütterlichen Vermögens an, in dem aber der Vater den Sieg behält; sie sieht sich daher genötigt, ihren Lebensunterhalt durch Handarbeiten zu erwerben, bei einsamem Leben in einem

kleinen Häuschen auf dem Kirchhof in der Vorstadt. Die Kriegsläufe 1646 vertreiben sie von dort; nach wechselndem Aufenthalt lehrt sie noch einmal 1648 nach Kassel ans Sterbebett des Vaters zurück. Als bald nach seinem Tode strengt sie, die sich rühmt „avoir délaissé tous les biens du monde pour suivre la pauvreté de Jésus Christ“, gegen die Stiefmutter den Prozeß an auf Herausgabe des ganzen väterlichen Erbes; Gott selbst offenbart ihr: „poursuivez votre droit, vous en aurez besoin pour ma gloire!“ Sie gewinnt den Prozeß, treibt die Stiefmutter mittellos aus dem ihr zugesprochenen Hause und ärgert sich noch darüber, daß sie auch noch die Sporteln für die Advokaten der verlierenden Partei zahlen muß. Jetzt schleicht sich in ihr Vertrauen ein bedenklicher Freund der Mystik, Jean de St. Saulieu, der mit vielen Schmeicheleien und geistlichen Gesprächen sie bewegt, die Leitung einer Anstalt zur Erziehung von Waisenmädchen zu übernehmen (1653), daneben aber auch sie mit Heiratsanträgen par amour ou par force beschäftigt; aber merkwürdigerweise erschütterten auch seine größten Zudringlichkeiten ihr Vertrauen zu keinem geistlichen Rat nicht. 1658 stellte sie die Anstalt unter bischöfliche Klausur und Augustinerregel nach erfolgtem Zerwürfnis mit Saulieu, weil dieser seine Liebe ihr denn doch gar zu gewaltsam aufdrängen wollte — nebenbei hören wir freilich auch, daß er eine ihrer Pflegebefohlenen verführt hatte und nun ehelichen mußte (Tom. I 194). Da nimmt 1662 ihre Thätigkeit als Oberin ein Ende mit Schrecken. Vor einer vom Magistrat unternommenen Untersuchung ihrer Verwaltung flüchtet sie in ein Asyl für Totschläger; auch hier nicht sicher, flieht sie nach Gent. Sie selbst behauptet dabei ihre völlige Unschuld und bezieht dagegen ihre sämtlichen Zöglinge, mit dem Teufel Bündnisse geschloffen, alle Orgien des Hexensabbaths aufgeführt und ihr mit Gift nach dem Leben gestanden zu haben, hat auch wirklich durch ihre Bezichtigungen die armen Kinder ins Gefängnis und in die Gefahr peinlichen Prozesses gebracht, läßt aber zugleich erkennen, daß man sie selbst grausamer Behandlung der Mädchen beschuldigte und daß ihre Dienerin verhaftet wurde, weil sie eins der Mädchen so gezüchtigt hätte, daß dieses gestorben sei. Große Erbitterung und schwerer Verdacht muß gegen sie vorhanden gewesen sein, daß der Magistrat es wagte, gewaltsam die Klausur ihres Hauses zu brechen. In Gent sucht sie — vergeblich — rechtsgelehrten Beistand für ihren Handel mit dem Magistrat von Kassel. Diese Bemühungen führen sie auch nach Mecheln, wo sie Mai 1663 in dem Superior der Dratorianer Christian de Cort ihren ersten Anhänger findet. Gott offenbart ihr, daß sie das Sonnenweib der Offenbarung ist, das unter körperlichen Schmerzen geistliche Kinder gebären wird; sie ist das Senforn, dessen Zweige sich noch bis zum Himmel ausbreiten werden; sie wird den evangelischen Geist wieder erwecken und ihre geistlichen Kinder zu kommunistischer, priesterloser Gemeinschaft um sich sammeln. Der Antichrist ist erschienen und herrscht in der Kirche, auch in den Klöstern; aber sie selbst ist die zweite Erscheinung des Menschensohnes auf Erden. Wahnwitzig entfüllt sich ihr Kirchenerneuerungsprogramm in ihrer Comparaison de la seconde naissance de J. Chr. avec la premiere: eine Jungfrau muß abermals gleich Maria in ihrem Geiste das evangelische Leben empfangen; diese Jungfrau muß Männer gebären als die Grundsteine des neuen Kirchenbaus, sie muß verfolgt und vertrieben werden, aber in der Fremde wird das „zweite Kind“ Anbetung und Beistand finden wie das Jesuskind von den hl. 3 Königen u. s. w. (in Tom. I vor La parole de Dieu). Jetzt schreibt sie auch ihre erste Biographie (La parole de Dieu) nieder. Gespräche, die sie mit ihrem „Erstgeborenen“ de Cort hält, erscheinen hernach (1679) als La lumière du monde (Oeuvres Tom. VI u. VII). Hier finden wir neben der Botschaft von ihrer eignen Person, als der vollkommenen Inhaberin des heiligen Geistes, die das Verständnis der ganzen hl. Schrift besitz, ohne sie je gelezen zu haben — eine plumpe Unwahrheit! — schärfste Beurteilung der römischen Kirche, ihrer Lehre und Institutionen, Verwerfung der Kindertaufe, Vertauschung der kirchl. Trinitätslehre mit der Trias Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit. Wo die Zufluchtsstätte für die Heiligen Gottes in den Tagen der nahenden Endkatastrophe sein wird, ist ihr noch nicht offenbart. Sie erteilt aber ihren Anhängern den Rat, ihr irdisches Gut ja nicht zu ver-schenken, sondern zur eigenen Erhaltung aufzubewahren. Auch in Versen offenbart ihr Gott die bestehenden Strafgerichte (1666 in Tom. XVII). Sie kommt in Verkehr mit Janfenisten, lehnt aber mit Entschiedenheit deren Prädestinationlehre ab. Als sie sich überzeugt, daß ein Prozeß gegen den Magistrat in Kassel aussichtslos ist, verläßt sie 1667 Flandern und Brabant und siedelt mit de Cort nach Amsterdam über. Hier kann sie an den Druck ihrer Offenbarungen gehen, kommt hier in Verkehr mit Angehörigen der

verschiedensten Kirchen, findet auch im alten Amos Comenius einen Bewunderer, aber trotz mancher Berührungspunkte fühlt sie von allen sich abgetoßen: die Mennoniten trachten ihr noch zu sehr nach irdischen Gütern, die Quäker nehmen ihre eigenen Einbildungen für Eingebungen des Geistes, Labadie will noch nicht von einer Sonderkirche ablassen, während doch keine Kirche der Welt zur Zeit vom hl. Geist regiert wird, auch will er sie seiner Leitung unterwerfen, woraus zu sehen, daß er von der „Kindschaft“ noch weit entfernt ist. Auch ein Briefwechsel mit Anna Maria v. Schürmann führt zu keiner Verständigung; mit dem Schwarmgeist Quirinus Ruhlmann findet eine kurze, eine etwas längere Berührung mit Christ. Hoberg statt, der etwas von ihren Schriften ins Deutsche übersehte, aber ihr bald unbequem wurde. Nun hatte aber de Cort aus für ihn sehr triftigen, freilich sehr weltlichen Gründen den Schlupfwinkel entdeckt, an dem Gott die neue Gemeinde bergen wollte; es war die Nordseeinsel Nordstrand. Diese war im Oktober 1634 von einer schweren Sturmflut zertrümmert worden. Da die überlebenden Bewohner nicht im Stande waren, das Eiland durch neue Eindeichungen dem Meere wieder abzutrocknen, so wendete man sich an holländische Unternehmer. Dort fand sich 1652 ein Konsortium, dem ein Herzog Octroi auf der einzudeichenden Insel außer allem zu gewinnenden Lande die volle Gerichtsbarkeit, das Patronat, auch freie Religionsübung für Katholiken und Reformirte einräumte. Schon 1654 war Christian de Cort durch Verwandte bewogen worden, sein Geld hineinzusteden; er kaufte die Zehnten der Insel, dann einen bedeutenden Theil des Landes selbst, und wurde 1656 von den Hauptpartizipanten auf 14 Jahre zum Direktor der Eindeichungen und Verwalter ihrer Gerechtsame erwählt. Für die nun von ihm ausgeführten Deicharbeiten gaben außer seinen Verwandten auch die Dratorianer in Wecheln bedeutende Gelder her. In arger Geldnot trat er 1664 den Patres seine Rechte auf Nordstrand ab, wofür sie seine Schulden zu decken versprochen, da sie aber damit säumten, erwirkte er 1667 die Aufhebung dieses Kontraktes. Da er aber dem Dratorium und andern Gläubigern das vorgestreckte Geld nicht zahlen konnte, wurde er 1669 bei einem Besuch in Amsterdam verhaftet. Der Herzog reklamirte ihn vor sein Gericht in Schleswig. Auf nicht völlig klare Weise kam er in Freiheit — es scheint, als wenn A. B. durch Bestechung des Richters dabei beteiligt gewesen ist — und begab sich nach Nordstrand, wo er aber schon am 24. Oktober 1669 an einem Schlagfluß starb — in A. B.'s Phantasie wurde eine unheimliche Vergiftungszene daraus. Zur Erbin hatte er A. B. eingesetzt, die Dratorianer legten aber sofort auf seinen Besitz und seine Rechte auf die Insel die Hand. Bedenkt man, daß er schon damals als er sich an A. B. angeschlossen, ein nahezu bankrotter Mann war, so drängt sich die Frage auf, ob es ihm dabei um ihre Offenbarungen oder um ihre Kapitalien zu thun gewesen ist. Wenn er ihr Nordstrand als das Refugium der Kinder Gottes pries, so erregte er zugleich ihre Spekulationslust — ein Theil ihres Geldes war bereits dorthin geflossen, als sie jetzt durch sein Testament seine Erbin wurde. Die Befreiung de Cort's aus dem Schuldgefängnis hatte inzwischen für A. B. Verdrießlichkeiten gebracht, so daß sie fast ein Jahr in Amsterdam in geheimem Versteck zubrachte. Währenddessen entschloß sie sich, kühn de Cort's Erbschaft auf Nordstrand anzutreten. Brieflich verklagte sie (5. Juli 1670) die Dratorianer beim Herzog von Holstein als Diebe und forderte ihre Austreibung und ließ zugleich eine gedruckte Philippica gegen deren Vertreter auf Nordstrand, Vater Patin, ausgehen und bedrohte ihn mit dem Herzog. Da ihr in Amsterdam der Boden zu heiß wurde, Verhaftung ihr drohte, sie auch Unannehmlichkeiten mit einem Übersetzer ihrer Schriften hatte, entwich sie nach Haarlem; auch hier nicht sicher, beschließt sie — natürlich wieder auf direkten Befehl Gottes — im Sommer 1671, mit ihren „Kindern“, nachdem sie diese einen Pakt hat unterzeichnen lassen, indem sie A. B. als ihre „geistliche Mutter“ anerkennen und nur aus ihrem Munde Gottes Befehle anzunehmen geloben, nach Nordstrand auszuwandern. Daß dieser Entschluß zunächst aus dem Verlangen entsprang, von der Erbschaft möglichst viel zu retten, ist unzweifelhaft. War ihr auch durch ein Urtheil vom Mai 1671 die Erbschaft abgesprochen worden, so erreichten doch auch die Dratorianer nicht, daß sie einfach im Besitz blieben, sondern es wurde 1672 Konkurs über de Cort's ganzen Nachlaß eröffnet. A. B. zog über Tönning nach Schleswig, um sich dem Hofe zu nähern, schadete sich aber durch taktlose Klagen über die herzoglichen Richter. Im August 1672 zog sie nach Husum, um Nordstrand möglichst nahe zu sein, wo sie noch selber Land ankaufte und von ihren friesischen Anhängern die dafür geeigneten ansiedelte. Man hätte sie in Frieden gelassen, wenn sie nur ihre Erbschaftsfrage betrieben hätte. Nun aber richtete sie in Husum eine eigene Druckerei

ein und ließ ihre Schriften auf den Jahrmärkten vertreiben. Dazu wurde sie jetzt von verschiedenen Seiten litterarisch angegriffen und erwiderte in Streitschriften. Der Quäker Benjamin Furly hatte in Amsterdam 1671 den Kampf gegen sie eröffnet, sie antwortete mit ihrem Advertisement (Tom. X) 1672. Es folgte der reformierte Messerschmied

5 Joh. Berdendal in Altona 1672 mit überaus grobem Angriff auf das „alte Weib“, das wahrscheinlich eine Zauberin sei; sie wehrte sich im „Zeugnis der Wahrheit“ 1673 (Tom. XI), d. h. einer Sammlung von Ehrenerklärungen aus dem Kreise ihrer Anhänger, doch Berdendal polterte weiter. Auch der Labadist Peter Voon war in

10 2 Schriften gegen sie aufgetreten, dem sie freilich „aus Schonung“ nicht öffentlich geantwortet hatte, über den sie nur brieflich ihrem Verdruß Luft machte. Aber durch dies alles war man nun auch in Schleswig argwöhnisch geworden. Der Schleswiger Domprediger G. H. Burchard ließ die „Warnung“: „Christliche gründliche Anmerkungen über die groben Irrtümer der N. B.“ (Schleswig,, März 1674) ausgehen und forderte die Obrigkeit zum Einschreiten auf. Die Regierung, gestützt auf ein Votum der Rieler

15 Theologen, schritt ein, konfiszierte ihre Presse in Husum samt 50 Ballen ihrer Schriften. Sie begab sich daher aus dem herzoglichen in den königlichen Anteil nach Flensburg; hier erhob sich nicht nur W. Wolfg. Duw, Pastor an St. Johannis zum Zeugnis gegen sie (Apocalypsis haereseos, Hamb. 1675), sondern schon vor ihm griff auf königl. Restrikt (Glückstadt) der Rat gewaltsam zu, ließ 27. April 1674 ihre Schriften durch den Henter

20 öffentlich verbrennen, und da sie selbst entwichen war, ihren Buchführer feierlich das Land verschwören. Gleichwohl ließ man sie jetzt wieder in Schleswig ihr Domizil suchen; sie verhielt sich ruhig und reichte 11. März 1675 ein gut orthodoxes Glaubensbekenntnis ein, das „nur durch das interessant ist, was nicht darin steht.“ Ihre Flucht aus Schleswig nach Hamburg im Frühjahr 1676 steht im Zusammenhang mit der Vertreibung des Herzogs Christian Albrecht durch die Dänen, der um dieselbe Zeit nach

25 Hamburg in die Verbannung ging. Jetzt ließ N. B. ihre Gegenstücke gegen den gehähten Burchard ausgehen („Probier-Stein“, Amsterdam. Tom. XIV); der aber replizierte in einer „Notwendigen wiederholten Erzählung dessen, welches mit der bekannten Schwärmerin N. B. vorgegangen“ (Schleswig 1677) und ging ihrer Unwahrhaftigkeit

30 kräftig zu Leibe. In Hamburg wohnte sie 15 Monate in Verborgenheit. Hier suchte der Mystiker Pierre Poiret sie auf und blieb fortan in ihrem Gefolge; als auch hier ihr Weiblen gefährdet war, entwich sie über Emden und Aurich (Juni 1677) zu Baron Dodo von Anpphausen auf Lütetsburg. Dieser hatte sie in Hamburg kennen gelernt, war von ihr gewonnen und hatte Gelder für den Druck ihrer Schriften hergegeben.

35 Eine „Fremdenherberge“ wurde eingerichtet, als deren „Vorsteherin“ sie fungierte, ihre Leute wurden von dem ergebener Baron als seine eigenen Bediensteten nominell angestellt, um ihre Übersiedelung möglichst unauffällig zu machen. Mit ihm verfuhr sie das bedenkliche Geschäft, daß sie ihm — unter Verschweigung der Sentenz von 1671? — ihre Erbanprüche auf Nordstrand, die nicht mehr existierten, für 60000 Gulden und für

40 ihre Verpflichtung, die Cort's Schulden zu zahlen (!), verkauft. Hatte sie ihn einfach betrügen wollen oder bei den veränderten politischen Verhältnissen darauf spekuliert, daß der vornehme Herr beim dänischen Könige doch vielleicht noch Erfolg haben werde? Jedenfalls wurde er mit seinen erkauften Ansprüchen bei Hofe gründlich abgewiesen. Aber eine neue Katastrophe nahte. Der von ihr in Hamburg angelockte, verschrobene

45 Artillerie-Oberst La Coste verklagte sie am 13. März 1679 beim geistlichen Ministerium in Norden in optima forma als Zauberin und schilderte sie dabei auf Grund dreijähriger Anhängerschaft als höfartig, verlogen und geizig. Anpphausen spielt bei diesem Versuch, sie dem Gericht zu überliefern, eine sehr zweideutige Rolle. Sie verließ sein Gebiet und hielt sich auf dem Lande verborgen. Da aber Verhaftung drohte, flüchtete

50 sie September 1680 über Emden und Gröningen nach Franeker. Ihre Krankheit hinderte sie Amsterdam noch zu erreichen; sie starb 30. Oktober in Franeker. Um ihren Nachlaß aber stritten die drei ihrer Getreuen, die sie zu Universalerben eingesetzt hatte, mit Anpphausen, der nichts herausgeben wollte, und der ostfriesischen Regierung, die das Gut der Kezerin bereitwilligst konfiszierte, soweit es nicht Anpphausen gelang, etwas

55 für sich zu erbeuten; die drei Testamentserben gingen leer aus.

Es ist überflüssig, im einzelnen auf die Lehrsätze ihrer quietistischen Mystik einzugehen, wenn sie auch durch diese besonders ehrliche Quäker und Mennoniten und allerlei andere nach solcher Speise lüsterne Seelen angelockt hat. Von wirklicher Bedeutung war für sie nur das Eine, daß sie selbst als Braut des hl. Geistes Trägerin der Offenbarungen und daß daher ihrer Stimme zu gehorchen sei. Das Andere haben ihre Zeit-

genossen und auch Spätere (z. B. Klose in *JhJh* 1851, S. 506 ff.) viel zu ernst genommen. Es trägt nichts Originales an sich; auf viele Parallelen mit Dav. Jorisschen Sätzen hat schon Burghard 1674 und wieder 1677 aufmerksam gemacht. Richtig hat La Coste ihr Hochmut, Verlogenheit und Geiz nachgelagt. Möchte man sie wesentlich als Schwärmerin oder als Geistesranke betrachten, so spricht dagegen ihre Verschlagenheit in allen Geldgeschäften und die offenkundige, berechnende Unwahrhaftigkeit, mit der sie ihre Wünsche in göttliche Offenbarungen umzusetzen versteht. Charakteristisch ist, daß sie fast nur Männer in ihre Kreise zieht, diese, wenn sie verheiratet sind, ihren Frauen entfremdet, an solchem Vergehen ihre Lust hat und ihre Befriedigung in ihrer launenhaften Herrschaft über diese Männer sucht. Aber fast keiner erträgt auf die Dauer ihr Regiment; sie fallen einer um den anderen ab. Selbst der ihr treu gebliebene Poiret spielt als Herausgeber ihrer Schriften nach ihrem Tode eine nicht ganz klare Rolle. Poiret aber hat der Nachwelt ihr Leben mit soviel frommem Aufputz gezeichnet, daß das wahre Bild schwer zu erkennen war. Wer will freilich entscheiden, wo in einem solchen Leben die hysterische Schwärmerin und die abenteuerende Betrügerin sich abgrenzen? Durch ihre zahlreichen Schriften mit ihrem Prophetentum, ihren Visionen und göttlichen Eingebungen, sowie dem mystischen Halbdunkel hat sie noch eine Zeit lang Leser angelockt, die an ihre Inspiration glaubten. Ihre Gemeinde ist schon bei ihren Lebzeiten so fluktuierend gewesen, daß sie bei ihrem Tode sich in nichts auflösen mußte. G. Kawerau. 20

Bouthillier, J. A. de Rancé s. d. A. Trappisten.

Bower, Archibald, gest. 1766. — J. S. Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern 10. Bd 1756 S. 452 ff.; Dictionary of national biography 6. Bd 1886 S. 48 ff.

Archibald Bower, ein religiöser Parteigänger von zweideutigem Charakter, ist 1686 zu Dundee in Schottland geboren. Nachdem er das schottische Kollegium zu Douai besucht, begab er sich nach Italien, trat in Rom 1706 in den Jesuitenorden und wirkte dann an verschiedenen Orten als Lehrer in Jesuitentollegien. In Macerata war er zugleich Konsultor der Inquisition. Im Jahr 1726 verließ er den letzteren Ort, floh heimlich nach England und trat nach einigen Jahren des Zweifels und der Ungewißheit zur anglikanischen Kirche über. Nach seiner eigenen Angabe war die Flucht Folge seiner veränderten Ausrzeugung und seines Widerwillens gegen Inquisition und Jesuitismus; nach der Aussage seiner Widersacher rührte sie von der Furcht vor der bevorstehenden Strafe wegen Unenthaltbarkeit und gebrochener Gelübde her. In England wurde er zuerst Mitarbeiter an der *historia litteraria*, einer periodischen Schrift, und bearbeitete dann (seit 1735) für die große englische „*Welthistorie*“ (die unter Baumgartens Leitung auch ins Deutsche übertragen wurde), die römische Geschichte, ein Werk ohne besonderen Wert. Durch die Gunst Lord Littletons und einiger anderer angesehenen Gönner wurde Bower im J. 1748 bei der Bibliothek der Königin angestellt und noch mit einem anderen Amte betraut, und war, nachdem er sich mit einer Frau von Stand und Vermögen verheiratet, literarisch thätig bis zu seinem Tode, der ihn in seinem 80. Lebensjahre am 3. Sept. 1766 erreichte. Sein bekanntestes und als Materialiensammlung noch jetzt brauchbares Werk ist seine „*Geschichte der Päpste*“ (London 1750—1766 7 Bde), die auch in einer deutschen Uebersetzung bekannt gemacht wurde (Magdeburg 1751—1780 in 10 Quartbänden von Rambach). Nach seiner eigenen Angabe hat Bower dieses Werk schon in Italien begonnen und zwar in der Absicht, das Papsttum als ein von Christus herrührendes und von dem hl. Geist geleitetes Institut darzustellen, ist aber durch das Forschen in den Schriften der Apostel und Kirchenlehrer von der Nichtigkeit desselben überzeugt und zum Austritt aus der römischen Kirche bewogen worden, eine Angabe, die schon deshalb zweifelhaft erscheint, weil ihm nachgewiesen wurde, daß er die ersten Bände nicht aus den Quellen geschöpft, sondern aus Tillemonts Kirchenmemoiren ausgezogen habe. Da er während seines englischen Aufenthaltes abermals mit den Jesuiten in Verbindung trat und dem Orden von Zeit zu Zeit namhafte Geldsummen übermachte, so traf ihn der Verdacht der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit, ein Verdacht, der sich in heftigen Streitschriften und ehrenrührigen Anklagen kundgab, und durch seine eigene schwache und gezwungene Verteidigung nicht widerlegt wurde. G. Weber †.

Boyle, Robert, gest. 1691 und die Boyle'sche Stiftung. — Dictionary of national biography 6. Bd 1885 S. 118; Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841 S. 139f., 214f.

Robert Boyle, Sohn des Grafen von Cork, Richard Boyle, wurde auf Bismore Castle in Irland am 25. Januar 1627 geboren. Nachdem er in der Schule zu Eton seine Vorbildung empfangen hatte, begab er sich 1638 nach dem Kontinent. Im J. 1644 in die Heimat zurückgekehrt, lebte er eine Zeit lang auf seinem Landhöz zu Stalbridge, mit naturwissenschaftlichen Versuchen beschäftigt, von 1654 an in Oxford, im Umgang mit gelehrten Freunden; 1668 begab er sich nach London, wo er bei seiner verwitweten Schwester, Lady Ranelagh, bis zu seinem Tode 1691 blieb. Robert Boyle war nie verehelicht, hat auch niemals ein Amt bekleidet, noch einen Titel angenommen, obwohl er mehr als einmal Pair des Reichs hätte werden sollen. Er widmete seine ausgezeichneten Geistesgaben und Kräfte teils den Naturwissenschaften, teils dem Reiche Gottes. Seine Abhandlungen und Werke zur Naturwissenschaft, sämtlich auf Grund exakter empirischer Forschung bearbeitet, verbreiteten sich über die verschiedensten Gebiete der Natur, und wurden von den kompetentesten Männern so hoch geschätzt, daß man Robert Boyle als den Erben des Geistes von Franz Bacon ansah, in dessen Todesjahr er selbst geboren war.

So lange Boyle in Stalbridge lebte, war er Mitglied einer gelehrten Gesellschaft, die er „das unsichtbare Kollegium“ nannte, und aus welcher, als einem Samenorn, die Londoner Akademie der Wissenschaften (the Royal Society) 1662 hervorgegangen ist. Von seinem 14. Jahre an war Boyle überzeugt, daß die Religion, wenn sie überhaupt etwas ist, alles ist, und bewies fortdauernd den thätigsten Eifer für die Sache seines Erlösers, kraft einer vollendeten Harmonie zwischen Naturforschung und christlicher Frömmigkeit. Boyle hat zahlreiche theologische Abhandlungen geschrieben, welche größtenteils in innerem Zusammenhange stehen mit seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten. Aber er hat seine reichen Mittel auch in anderer Weise zur Förderung des Reiches Gottes verwendet, indem er z. B. die 1647 gestiftete Gesellschaft für Ausbreitung des Evangeliums in Neu-England reichlich unterstützte, auf seine Kosten das Neue Testament in irischer Sprache, die Evangelien und Apostelgeschichte in malajischer Sprache, Pocodes arabische Uebersetzung von Grotius, De veritate rel. chr., drucken und verbreiten ließ. In seinem Testamente fand sich ein bedeutendes Vermächtnis, dessen Zinsen im Betrag von 40—50 Pfund Sterling je einem Prediger zufallen sollten, der in einer von den Testamentsexekutoren zu bestimmenden Kirche 8 Predigten (im Januar bis Mai, und September bis Oktober) wider die Ungläubigen (Heiden, Juden und Muhammedaner, Deisten und Atheisten) halten würde; theologische Differenzen zwischen den Christen selbst sollten in diesen Predigten nicht berührt werden. Hervorragende Theologen Englands haben, infolge dieser Stiftung Boyles, vom Jahre 1692 an je 8 Predigten apologetischen Inhalts gehalten und dieselben drucken lassen, z. B. Richard Bentley, Samuel Clarke, Thomas Burnet, van Mildert (1802 f.). Einen Auszug aus solchen Predigten gab Gilbert Burnet 1737 in 4 Bänden heraus. G. Lechler †.

Brachjahr s. d. A. Sabbath und Jubeljahr.

Bradwardina, Thomas von, gest. 1349. — Sein theologisches Hauptwerk: De causa dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses II. 3 ist von Henricus Savilius (London 1618 Fol.) herausgegeben; die Einleitung orientiert über sein Leben. Außerdem wurde eine Anzahl seiner mathematischen Werke gedruckt, vgl. hierzu Cantor, Gesch. d. Mathematik II (1892), 102 ff., sowie Curpe in d. Zeitschrift für Mathematik und Physik Bd XIII, Supplm. (1868), S. 81 ff.; Valeus im Scriptorum illustr. Brytannicae catalogus, 1557, I, p. 436 führt außer einigen mathemat. und dem citierten theol. Hauptwerk noch folgende Schriften des Bradw. an: De praesentia et praedestinatione I. 1; Comment. Sentent. II. 4; Placita theologica; De sancta Trinitate; De praemio salvandorum; Summa theologica; Sermones per annum, letztere sämtlich in je einem Buch; dazu: aliaque plura composuit und die Bemerkung, die Summa befinde sich in der vatif. Bibliothek. Montfaucon (Bibl. I, 101a führt an: Braduandini (sic) opera. Von den zuletzt erwähnten Werken ist m. W. nichts gedruckt, die von Valeus angeführte Summa aber ist sicher identisch mit „de causa dei“, denn der Titel lautet oft auch Summa de causa dei, s. die Vorrede v. Savil. p. 3 und Cod. Paris. Latin. 3153, vgl. Bibl. Mazarine Catal. I, 422, 901 (387). — Ueber Bradw. handeln: Flacius, Catalogus testium veritat. (Frankf. 1573) p. CCLXXVII ff.; Schröckh, Christl. Kirchengesch. Bd XXXIV (1802), 226 ff.; Milner, Geschichte der Kirche Christi (deutsche Uebers.) IV, 93 ff.; Lechler, De Thom. Bradw. comment. Lips. 1862; Lech-

ler, Joh. v. Wiclif und die Sorgesch. d. Reform. I (1873), S. 229 ff.; Dictionary of national biography VI (1886), p. 216 ff.; Werner, Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters 1883, S. 337 ff.

Thomas von Bradwardina (Bradwardinus, die Schreibung des Namens schwankt, Bravardinus, Bragwardinus, Bradewardina) tritt uns zuerst im J. 1325 als „Proctor“ der Universität Oxford entgegen. Daraus kann gefolgert werden, daß er ca. 1290 geboren ist. Von seinem Leben wissen wir weiter, daß er in Oxford studierte und dort dem 1274 gestifteten Merles College angehörte. Er betrieb nicht nur philosophische und theologische, sondern auch mathematische und astronomische Studien. Auf letzteren Gebieten hat er eine Reihe von Arbeiten geliefert, die ihm einen dauernderen Ruhm als seine theol. Werke eingetragen haben. Noch bevor er sich den eigentlich theol. Studien zuwandte, erlebte er unter dem Eindruck von Rö 9, 16 eine Belehrung (darüber s. unten). Als Doktor der Theologie hat er längere Zeit in Oxford dociert. Später wurde er Kanzler an der Paulskirche zu London. Vom Jahr 1339 an hat er Eduard III. als Beichtvater auf seinen Feldzügen nach Frankreich begleitet. 1349 wurde Bradw. zum zweitenmal zum Erzbischof von Canterbury erwählt. Er nahm diesmal die Wahl an, in Avignon erhielt er die Bischofsweihe, starb aber bereits etliche Wochen nach seiner Rückkehr von dort, am 26. August 1349. Die Zeitgenossen haben den frommen Mann mit dem Ehrennamen des Doctor profundus geschmückt, Wiclif, Joh. Gerson und noch Klacius ihn mit hoher Verehrung genannt.

Wir haben es speziell mit seinem großen Wert de causa dei zu thun. Freunde haben ihn um die Veröffentlichung seiner aus seinen Vorlesungen bekannten antipelagianischen Anschauungen gebeten. Er willfahrt, wiewohl er sich als Elias den 850 Saalspriestern gegenüber fühlt. Ein Traum hat ihn gestärkt. Die Theologie wie die Kirche seiner Zeit ist zum Pelagianismus abgefallen: totus paene mundus, ut timeo et doleo, post hunc (Pelagius) abit et erroribus eius favet, dum fere omnes communiter aestimant solius liberi arbitrii viribus se posse declinare a malo, facere bonum, servare mandata, mereri gratiam, perseverare finaliter, facere se praedestinatum et de numero salvandorum, vel si qui pauci auxilio dei et eius coefficientia speciali se reputent indigere, se et suum liberum arbitrium deo divinoque libero arbitrio superbissime anteponunt (de causa dei I, 31 p. 602, vgl. I, 35—39). Rainiten sind sie, die an Gott verzweifeln und auf ihr eigenes Verdienst schauen (I, 1 p. 22). Die persönliche Erfahrung hat B. eine andere Auffassung geschenkt: in scholis philosophorum raro solebam quicquam audire de gratia . . . sed tota die audivi, quod nos sumus domini nostrorum actuum liberorum. Rö 9, 16 schien irrig zu sein. Postea vero adhuc nondum theologiae factus auditor praedicto argumento velut quodam gratiae radio visitatus . . . videbar mihi videre a longe gratiam dei omnia bona merita praecedentem tempore et natura, scil. gratiam dei voluntatem (I, 35 p. 308). Diese religiöse Einsicht will B. auch theoretisch festhalten. Das geschieht im Anschluß an die Lehre Augustins. Die Weise der Darstellung ist die scholastische. Rationibus et auctoritatibus, wie man seit Abälard sagte, wird bewiesen (Praef. p. 3. I, 10 p. 195; c. 39 p. 325 f. 351; 40 p. 368; 44 p. 1. 379. 402. 407; 46 p. 427. II, 2 p. 446; 14 p. 511. III, 53 p. 872). In der Weise der Scholastiker wird dabei ein kolossaler litterarischer Apparat in Bewegung gesetzt. Wenngleich viel davon übernommen ist, 45 gewinnt man doch den Eindruck einer großen Belesenheit in der philosophischen, historischen und theologischen Litteratur. Die Beweisform erinnert hier und da an den Mathematiker. Theologie und Metaphysik sind für B. ungetrennt. Zum Schluß ruft er die Kirche auf, ihr Urteil zu sprechen: flexis genibus cordis mei imploro ecclesiam praecipue Romanam, quae summa auctoritate vigere dignoscitur et spiritu sapientiae gubernari, quatenus ipsa determinare dignetur, quid circa praemissa catholicae sit tenendum, non enim sine periculo in talibus aberratur (III, 53 p. 872).

Wir stellen die Hauptgedanken des Wertes zusammen. Gott ist summe perfectus et bonus (I, 1 p. 1), und zwar actus bonus, purus a potentialitate imperfecta (p. 2). Dieser actus purus ist in seinem Wesen vernünftiger Wille (I, 8 p. 189 f.), als Selbstwille determiniert er sich selbst und wird nicht vom Intellekt bestimmt (I, 21). Dieser Gott ist die causa prima, der Urheber und Erhalter alles Daseienden, das absolute principium essendi et movendi (I, 2 p. 146). Dies geschieht nun aber in der Weise, daß er per se und immediate allem Sein und Ge-

geschehen gegenwärtig ist (I, 2 p. 162 f. c. 3 p. 169). Somit kann niemand etwas
 thun oder kann nichts geschehen, Gott ihue es denn oder bewirte das Geschehen (I, 3
 p. 171. II, 29. 30). Nicht eine bloße göttliche *permissio* ist anzunehmen, sondern
 eine *volutio dei actualis et positiva* (I, 32 p. 282 ff.). Die göttliche *providentia*
 5 ist *procul volentia* oder *praevolentia voluntatis* (I, 27 p. 261). Somit ist der
 göttliche Wille die Ursache von allem und in allem wirksam und gegenwärtig (II, 20
 p. 541; c. 30 p. 578). Gott kommt überall und immer ein *commovere* mit zeit-
 licher und sachlicher Priorität zu, auch wo es sich um den menschlichen Willen handelt
 (I, 4 p. 172 ff.; c. 31 p. 273. II, 29 f. p. 567 ff.). Der göttliche Wille ist weiter
 10 unveränderlich (I, 23). Alles Geschehen beruht also auf einer unwandelbaren *necessitas*
antecedens (I, 25). Daher: *vix igitur meo iudicio aliqua utilior aut effi-*
cacior oratio in quibuscunque prosperis vel adversis . . . quam quod homo
ex toto corde . . . in omnibus et singulis domino semper dicat: fiat vol-
untas tua (p. 249). — Aus dieser metaphysischen Grundanschauung ergibt sich als
 15 Konsequenz, daß der Mensch durch sein Handeln auf den göttlichen Willen nicht ein-
 zuwirken vermag. Alle Verdienste und Gebete vermögen ihn nicht zu ändern (I, 23
 p. 241). Weber kann, wie die Pelagianer wollen, jemand sich die *prima gratia* ver-
 dienen (I, 37 ff.), noch sich durch sein Verdienst eine Mehrung der Gnade erwerben
 (I, 39 p. 338 ff.), noch endlich wird in Voraussicht von *merita futura* jemand Gnade
 20 zugeteilt (p. 363). Das Zeitliche wirkt nicht auf Gott ein, Lohn und Strafe, Selig-
 keit und Verdammnis sind von Ewigkeit vorherbestimmt. Das führt zur Prädestination.
 B. lehrt sie in schroffster Weise. Sie ist *praedeterminatio voluntatis divinae circa*
creaturam rationalem und zwar *gemina praedestinatio*. Hierfür werden Stellen
 aus Augustin, Ißidor und Anselm angeführt (I, 45 p. 421 f.). Die Verleihung der
 25 Gnade beruht auf der Prädestination: *praedestinationis effectus sunt collatio gra-*
tiae in praesenti, iustificatio a peccato, bona merita, finalis perseverantia et
beatitudo perpetua in futuro (p. 422). Die Gnade wird eingeteilt in die *gratia*
increata oder die *voluntas dei* und den Effekt derselben im Menschen d. h. die *gratia*
creata seu gratis data, nämlich ein *habitus animae a deo gratis infusus* (I, 23
 30 p. 247; c. 40 p. 364. 376). Dieser ist von jener abhängig: *aeternaliter gratuito*
me dilexit et aeternaliter gratiam iustificatricem tempore placito coram eo mihi
gratis conferre disposuit, sine tempore placito veniente gratis infundere gra-
tiam iustificantem mihi iniusto etc. (I, 43 p. 406).

Die entwickelten Gedanken scheinen in einen konsequenten Determinismus auszu-
 35 laufen: *omnia quae evenient, evenient de necessitate causae primae . . . omnia*
illa evenient de voluntate divina quae respectu omnium volutorum est non
impedibilis . . . et ideo necessaria et inevitabilis in causando (III, 27 p. 704).
 Nun hat aber B. sowohl Gedanken vorgetragen, welche dem Determinismus zuwider-
 laufen, als auch sich gegen letzteren ausgesprochen. Er hat die Wirklichkeit des freien
 40 Willens behauptet (II, 1. 2 p. 443 ff.) und der These, daß der Mensch nur *necessitate*
handle, die andere entgegengesetzt: *deum posse necessitate quodammodo om-*
nem voluntatem creatam ad liberum imo ad liberrimum actum suum (III, 1
 p. 637). Man vergleiche den menschlichen Willen Christi, der frei und doch ganz von
 seinem göttlichen Willen *necessitirt* war (III, 1 p. 640). Allein — ähnlich wie bei
 45 Augustin — wird hierdurch eine Inkonsistenz offenbar. Die *necessitas antecedens*
 läßt die Willensfreiheit nur in dem Sinn zu, daß der Mensch an sich Notwendiges in
 der Form der Kontingenz ausführt. Im übrigen lehrt B. mit Augustin, daß der freie
 Wille (auch vor dem Fall) das Gute wähle und in ihm beharre nur vermöge der
 50 *gratia*, wobei die *gratia creata* noch ein *auxilium speciale* voraussetzt (II, 4. 5.
 8 ff.). Letzteres ist der göttliche Wille (II, 6 p. 489. II, 13 vgl. oben). — Hinsicht-
 lich des Bösen sagt B., daß sein Vorhandensein auch auf Gott zurückgeführt werden
 müsse (*vult ergo peccatum esse* I, 34 p. 294). Hiermit soll aber Gott nicht zum Ur-
 heber der Sünde gemacht werden. Das Böse als solches ist als *privatio essentialis*
 zu verstehen (I, 26. II, 3 p. 467; 18 p. 537). Alles Seiende ist aber als solches
 55 gut. Als Seiendes wäre also auch das Böse gut, sofern solche Privationen am Seienden
 zur Ordnung desselben gehören. Insofern geht es auf Gott als die *causa prima*
zurück. Dagegen ist der einzelne böse Akt als solcher nicht etwas von Gott Gewolltes,
 hat uns doch Gott zu sündigen verboten. *Deus necessitat quodammodo ad actum*
 60 *peccati secundum substantiam ipsius actus, non ideo tamen videtur conse-*
quens, quod ipse necessitat ad peccatum (III, 29 p. 739). Auch hier entgeht

B. nicht den Konsequenzen seines Determinismus. — Den für die mittelalterliche Ethik maßgebenden Begriff des meritum hat er in der Weise Augustins und Thomas' so verstanden, daß Gott meritum nostrorum sibi placentium operator ist (II, 34 p. 628. I, 35 p. 308).

Das sind die Hauptgedanken. B. ist wirklich Augustiner, aber sein philosophischer Determinismus hängt auch mit Thomas, seine Betonung des göttlichen Willens mit Duns Scotus zusammen. Er ist Determinist, ohne es sein zu wollen; er arbeitet in in dem sprödesten Begriffsmaterial, aber ihn leitet ein persönliches Bedürfnis und sein religiöser Glaube. Praemissis discreta consideratione pensatis, quis non timore concutitur, quis non amare succenditur, quis patientia non armatur, quis non ad humiliationem infimam, ad orationem sedulam et ad gratiarum actionem continuum provocatur? (II, 34 p. 626). Er hat augustinisch empfunden und gedacht. Wie Augustin hat er die überkommenen Lehren und Institutionen nicht angefaßt, aber er hat wie jener das dogmatische Interesse reduziert auf den Gesichtspunkt: Gott und die Seele. So ist wenigstens nach der uns vorliegenden Schrift zu urteilen. Das Urtheil über die Einzelheiten seines theologischen Standpunktes ist offen zu lassen bis zum Bekanntwerden der eingangs erwähnten Schriften. Aber die geschichtliche Bedeutung des Mannes wird schon jetzt dahin bestimmt werden dürfen, daß B. zu den mächtigsten Vorsehern der augustinischen Bewegung im ausgehenden M. gehört. Diese Bewegung hat mitgewirkt zu der Auflösung der Scholastik und zu einem neuen Verständnis der christlichen Lehre vom Standort des persönlichen Glaubens her. Insofern verdient B. den Platz, den ihm Flacius unter den testes veritatis angewiesen hat, allerdings mit der Beschränkung, in der überhaupt diese Bezeichnung zu brauchen ist. H. Seeberg.

Brahma Samadsch (Brahmo Somadsch ist die bengalische Form). Quellen: 25 Indian Mirror (Zeitschrift), Kalk. 1861—80, Sunday Mirror, do. do. 1880—82; The Liberal and the New Dispensation, do. 1881 ff.; Theistic Annual., do. 1872 ff.; Theistic Quarterly Review do. 1879 ff.; J. Hesse, Der Brahma Samadsch, oder die indische Reformbewegung, Baseler Wiss. Magazin 1876, 385 ff.; L. J. Frohnmeyer, Neuere Reformbestrebungen im Hinduismus, ib. 1888, 129 ff.; Sir C. U. Aitchison, The Brahma Somaj, Church Miss. 30 Intelligencer 1893, 161 ff.; Census of India 1891, 165.

Brahma Samadsch eine christliche Religionsgemeinschaft in Indien, vertritt die modernen Bestrebungen zur Reform der polytheistisch gestalteten Hindu-Religion. Im Verlauf seiner Entwicklung ist der B. S. mehrfach zerpalten; der Name wird jedoch noch immer zur Bezeichnung der neuerlichst recht geschwächten Bewegung (Brahmaismus [— ois —]) gebraucht. Der Stifter Ram Mohan Raja [Rai] (nach engl. Schreibung „Ram Mohun Roi“), geb. 1774, stammte aus einer orthodoxen Brahmanenfamilie, studierte in der muhammedanischen Akademie zu Patna, wo er den Glauben an die Hindugötter einbüßte, den man ihm vergeblich in der Brahmanenschule zu Benares wieder beizubringen suchte. Später studierte er in Tibet den Buddhismus, sodann warf er sich auf den Koran und auf die Bibel, wozu er Hebräisch und Griechisch lernte. Von den Einflüssen der englischen Kultur auf Indien war er begeistert. Vor dem Christentum hatte er Hochachtung, besuchte oft den (presbyter.) Gottesdienst und war dem D. Duff bei Gründung seiner Schule behilflich. Doch kam er nie über einem mit Pantheismus verquickten Rationalismus hinaus. Er wollte aus den Weden (richtiger aus den Upanishad, jüngeren pantheistischen Schriften) einen reinen für alle Menschen gültigen Monotheismus auf den Leuchter stellen. Er eiferte gegen heidnische Ansitten, z. B. gegen die Witwenverbrennung, ließ aber die Kaste unberührt. Sein bekanntestes Buch (1820) hat den Titel: Die Gebote Jesu, ein Führer zu Friede und Seligkeit. Schon 1816 stiftete er die Atmija Sabha, eine kleine Gesellschaft, die 1840 zum Brahma Samadsch erweitert wurde. Ein Jahr später finden wir ihn als politischen Agenten in England, wo er besonders bei den Unitariern begeisterte Aufnahme fand. Er starb nach kurzer Krankheit in Bristol (26. September 1833).

Die kleine Gemeinde in Kallutta, welche der Stiftungsurkunde gemäß ihre Gottesdienste ohne irgend ein Bild und ohne Opfer mit Gesang, Gebet und Ansprache hielt, war durch den Tod des Stifters sehr geschwächt und der völligen Auflösung nahe. Auf neue gestärkt wurde die Reformpartei durch die Gründung der Latwabodhini Sabha (wahrheitsforschende Gesellschaft) 1839, als deren Führer, sich bald Babu Debendra Nath Tagor hervorthat. Mit dieser verschmolzen die Reste des B. S. — Die weitere

Entwicklung entfernt sich merklich von allen europäischen und christlichen Einflüssen und gestaltet sich national und pantheistisch, angeblich zur reinen Religion der Weden zurücklehrend. Eine nähere Erforschung der letzteren aber bringt große Enttäuschung. Es folgt ein Umschwung zum Deismus. Die Gesellschaft wird 1862 reorganisiert als **Abdi Samadsch** (ursprünglicher S.), nachdem der genannte Führer in dem Buche *Brahma Dharma* sein Religionsystem veröffentlicht hatte. Er proklamiert folgende Grundsätze: 1. Es ist nur ein Gott, der Schöpfer aller Dinge. 2. Dieser Gott ist die Personifikation von Weisheit, Ewigkeit, Freude und Güte. 3. In seiner Anbetung besteht die Seligkeit hier und dort. 4. Diese Anbetung besteht in der Liebe zu Gott und in dem Bestreben ihm Freude zu machen. Als Quell der Religion wird, im Gegensatz zu allen Offenbarungsurkunden, die Vernunft, vor allem der Fels der Intuition betrachtet.

Daneben wandte sich trotz aller Resultate der Wedenforschung eine andre Reformpartei unter ganz willkürlicher Auslegung den alten heiligen Hinduſchriften zu, der **Arja Samadsch**, gegründet von *Danamanda Saraswati*, einem Panditen, der 1883 in hohem Alter in *Wschmir* starb. Von seinen Anhängern fielen manche wieder in den Hinduismus zurück, andere schlossen sich den Spiritisten (*Ocott* und *Frau Blawakty*) an. Immerhin aber erhielt sich die Sette und fand nicht wenig Anhänger, die sich in ihrem Wahne, daß die Weden nicht nur die reine theistische Religion, sondern alle Ergebnisse der modernen Kultur enthalten, nicht irre machen lassen.

Den beiden letztgenannten Gesellschaften aber wurde Konkurrenz gemacht durch den bedeutendsten der modernen Hindureformer: *Babu Reschab Ischander Sen*, geboren 19. November 1838. Er stammte aus einer der geachteten Familien *Kalluttas* von der Kaste der Ärzte. Bei reicher Begabung eignete er sich in den englischen Schulen eine weitgehende europäische Bildung an. Er begeisterte sich für englische Dichter und spielte z. B. die Rolle des *Hamlet* mit Auszeichnung. Er vertiefte sich auch in philosophische Schriften. Sein religiös angelegtes Gemüt drängte ihn jedoch die Leere auszufüllen, welche die religionslose Schule durch Zerstörung des alten Hindu Glaubens in ihm zuwege brachte. Er wurde ein fleißiger Bibelleser. Von der hl. Schrift hat er löstliche Worte gesagt. Endlich nach vielem Ringen erfuhr er eine Sinnesveränderung, die er als die Belehrung seines Herzens bezeichnet. Bald darauf fiel ihm eine Schrift des *B. S.* in die Hände und er trat in den *Abdi S.* ein (1858).

Seine Stellung an einer Bank in *Kallutta* gab er auf, um ganz der religiösen Wiedergeburt Indiens zu leben. Mit glühendem Eifer suchte er die Reform über das ganze Land zu verbreiten; durch seine zündenden Reden wurden in *Bombay*, *Madras* und im *Pandschab* und anderwärts Gemeinden gegründet. Er wirkte als erste Missionar des *S.* Anfänglich mit *Debendra N.* einträchtig zusammen arbeitend, zerfiel er mit demselben durch sein mutiges Vorgehen gegen die sozialen Schäden des Heidentums, Kaste, Heiratsordnung u. s. w. Er vertrat den Fortschritt, jener die konservative Richtung. 1865 kam es zum Bruch. Der Verfall des *Abdi S.* war damit besiegelt. Der neue „*Brahma Samadsch* von Indien“ aber entfaltete ein wunderbares Leben. In religiösen Versammlungen wurden große Scharen ergriffen. — Einzelne bis zur Verzückung, wie auf methodistischen Meetings. *Reschab* wurde 1866 weltberühmt durch eine Rede („*Jelus Christus — Europa und Asien*“), in der er freisprechend in seiner Begeisterung dem Christentum so nahe kam, daß sein Uebertritt als einzige Konsequenz erschien. Darüber erschroden und von seinen Anhängern bedrängt lenkte er ein. Hätte *R.* nur die Bibel gelesen, so hätte er an diesem Punkte vielleicht die letzte Schranke überwunden. Aber er hatte das Christentum vorwiegend in der rationalistischen Fassung der *Unitarier* (z. B. *Parkers*) kennen gelernt, die ihn hinderte, in den tiefsten Kern desselben einzudringen. Schon einige Monate später hielt er einen Vortrag über „*Große Männer*“, in dem von der einzigartigen Bedeutung *Jesu* für das Wohl der Menschheit nichts vorkommt. Er rühmt ihn neben *Muhammed*, *Ischaitanja*, *Luther* u. a. Sein Standpunkt wird eine eklektische Zusammenfassung alles Großen und Guten, was sich in den verschiedenen Religionen findet. Als Schlagwort gelten ihm: „*Vaterſchaft Gottes und Bruderſchaft aller Menschen*.“ Allem Dogmatischen abhold, legt er das Hauptgewicht auf den inneren Verkehr des Menschen mit Gott durch Meditation und Kontemplation. Es läßt sich nicht bestreiten, daß ein frischer Strom religiösen Lebens von diesem merkwürdigen Manne ausging. Bedeutungsvoll war seine Reise nach England 1870, wo er viel gefeiert wurde, und in zahlreichen Vorträgen mit offenem Blick in die neuen Verhältnisse manch treffendes Wort gesprochen hat. Auch in Deutschland

fand er viel Beifall bei Anhängern des Protestantenvereins und konnte Verbindungen anknüpfen, die weiter gepflegt wurden. — Als Frucht der Reise erschienen allerlei praktische Bestrebungen: Mäßigkeits-, Wohlthätigkeits-Vereine, die Verbreitung billiger guter Litteratur, Bemühungen zur Hebung des weiblichen Geschlechts, ein Theologenseminar u. s. w. Doch auch der ihm gestreute Weibbrauch scheint nachgewirkt zu haben trotz seiner sonst unverkennbaren Demut. Er wird sich allmählich seiner besonderen Aufgabe als Religionsstifter bewußt.

In der weiteren Entwicklung des B. S. v. J. wird er konservativer und entfernt sich mehr von den europäischen Einflüssen. Eine fortschrittliche Richtung tritt ihm gegenüber, die, als er entgegen seinen früheren Grundfätzen seine 13 jährige Tochter an einen 16 jährigen Rascha-Sohn verheiratet (1878) seine meisten Anhänger zur Trennung von ihm bewog. Es bildete sich der „Sadharan Brahma Samadsch“ (Allgemeiner B. S.) der sofort eine presbyteriale Verfassung annahm, und einen neuen Anseh machte, eine theistische Kirche über ganz Indien zu verbreiten. Bei Keschab waren die unbedeutenderen Glieder der einstigen Gemeinschaft zurückgeblieben, über die er eine päpstliche Autorität gewann. Immer tiefer gerät er in einen trüben Nihilismus. Er proklamiert die Lehre von der „Mutterchaft Gottes.“ Endlich tritt er als Stifter der neuen Weltreligion (New Dispensation) hervor (1881) und zwar angeblich in göttlichem Auftrage. Er lehrt: 1. Ein Gott, eine Schrift, eine Kirche; 2. Ewiger Fortschritt der Seelen; 3. Gemeinschaft der Propheten und Heiligen; 4. Vaterschaft und Mutterchaft Gottes, Brüderschaft der Männer, und Schwesternschaft der Frauen; 5. Einheit von Erkenntnis und Heiligkeit, Liebe und Arbeit, Asketik in ihrer höchsten Entwicklung und 6. Loyalität gegen den Souverän. Dazu wurde ein sonderbarer Ritual mit Fahnenfest, mystischen Tänzen u. dergl. eingeführt, wozu später auch Abendmahl und Taufe kamen.

Die neue Kirche trug den Keim zu ihrer Verkümmern in sich. Keschab verirrete sich immer mehr in seinem Eklektizismus. In seinen letzten Kundgebungen klingt freilich immer noch etwas hindurch von der Liebe zu Christo aber alles wird überwuchert von der Idee der göttlichen Mutterchaft. Er starb am 8. Januar 1884. Sein Nachfolger Babu Protap Ishandra Mofundar belam einen schweren Stand gegenüber einer Partei, welche dem geschiedenen Führer fast göttliche Ehre erweisen wollte. Nur durch einen Kompromiß vermochte er eine neue Spaltung abzuwenden.

In neuester Zeit macht der Brahmaismus wenig von sich reden. Der B. S. v. J. beschränkt sich größtenteils auf Bengalen und zählt nach dem letzten Zensus nur 3051 Seelen, während der Arya Samadsch unter den europäisch gebildeten Beamten und Kaufleuten besonders in den Nordwestprovinzen und im Pandschab gegen 40 000 Anhänger hat. Gegenüber den 2 Millionen Heidenchristen sind diese Zahlen nur gering. Es mag freilich im Verborgenen noch viele Anhänger des Brahmaismus geben, die aus Furcht, ihre soziale Stellung zu verlieren, ein offenes Bekenntnis nicht wagen. Zur christlichen Mission stehen die Reformen größtenteils freundlich. Uebertritte zum Christentum aus ihren Kreisen sind sehr selten. Immerhin aber dürfte die Bewegung indirekt einigermaßen mitwirken, dem Christentum in Indien die Wege zu bahnen.

H. Grundemann.

Brainerd, David, geb. 20. April 1718 zu Haddam, gest. 9. Oktober 1747 zu Northampton, Missionar unter den Indianern Nordamerikas s. d. N. Missionen, protestantische.

Brandenburg, Bistum. — Codex diplom. Brandenb., herausg. von Niesel I. 8 Berlin 1847; Spicker, Kirchen- und Ref.-Gesch. der Mark Brandenburg. 1. Th. Berlin 1839; Röpte und Dümmler, Kaiser Otto d. Gr., Leipzig 1876 S. 167 ff.; Giesebrecht, Kaiserzeit 1. Bd 3. Aufl. S. 332; Hauck, AG Deutschlands 3. Bd S. 103 f.; Breßlau, in den Forschungen 3. brandenb. u. preuß. Gesch. 1. Bd (1888) S. 386 ff.; Sello a. a. D. 5. Bd (1892) 515 ff.

Die Gründung des Bistums Brandenburg erfolgte im J. 948 durch Otto d. Gr. (s. die Stiftungsurkunde, MG Dipl. 1 S. 187 Nr. 105); der damals gebildete Sprengel umfaßte das ganze Gebiet zwischen der Elbe im Westen, der Oder im Osten, bis an die schwarze Elster im Süden und einschließlich der Uckermark im Norden. Das Bistum ursprünglich zu Mainz gehörig, wurde im J. 968 dem Erzstift Magdeburg untergeordnet (CD Brand. VIII, 2 S. 436 Nr. 2). Allein der Aufstand des Jahres 983 löste es thatächlich auf (Thietm. chron. III, 17 S. 58). Es wurden zwar Bischöfe

ernannt; aber sie waren nur Titularbischöfe. Erst die Überwältigung der Wenden im Laufe des zwölften Jahrhunderts und die deutsche Einwanderung brachten das Bistum zum Leben.

Bischofsreihe: Thietmar 948—?, Dobilo?—980, Foltmar I. verjagt 983, Wigo vor 1004 — nach 1017, Ezilo, Lizio vor 1023 — nach 1030, Danward vor Oktober 1049 — 26. September 1063, Foltward, Thiedo vor 11. Juni 1069 — nach 13. Juli 1085, Foltmar II., Hartbert vor 1102 — nach Februar 1122, Ludolf vor Dezember 1125 — nach 1136, Lambert? — 18. Januar 1138, Wigger 1138 — 30. Dezember 1159 (?), Willemar 1160—1173, Sigfrid I. 1173—1180, Balderam 1180—1190, Alexius 1190—1192, Norbert 1192—1205, Balduin 1205—1216, Siegfried II. 1217—1220 (?), Gernand? — 1241, Ruotger 1241—?, Otto 1252 (?)—?, Heinrich I. 1263—1277 (?), Gebhard 1278(?)—1287, Heidenreich 1287 — nach 5. März 1289, [Dietrich], Bollrad 1296—1302, Friedrich 1303—1316, Johann I. ?—1324, Heinrich II., Ludwig 1327—1347, Dietrich I., Dietrich II. ?—1393, Heinrich III. ?—1406, Henning 15 ?—1413, Johann II. ?—1420, Stephan 1421—1459, Dietrich III. 1460—1472, Arnold ?—1485, Joachim 1486—1507, Hieronymus 1507—1523, Dietrich IV. 1523 bis 1526, Matthias 1527—1544.

Hand.

Brandopfer f. Opferkultus des A. I.

Brant, Sebastian, gest. 1521. — Der Bibliographie bei G. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, Paris 1879, 1, 189—333. 2, 340—373 sowie bei R. Goedeke, *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung* 1^a (1884), 383—392 ist hinzuzufügen ein deutsches Gedicht auf die Schlacht bei Salyn (in Deutsch-Lothringen), Basel 1493, f. A. Schlossar in der Beilage zur *Wiener Abendpost* 1877 Nr. 222, und eine Sammlung der Straßburger Privilegien, über die G. Wolfram im *Jahrbuch f. Gesch., Sprache und Litteratur Elsaß-Lothringens* 1 (1885), 106 berichtet. Die bei Ph. Wadernagel, *Kirchenlied* 2 Nr. 1364 abgedruckte deutsche Version des Pange lingua wird in einer Ashburnham-Hs. Brant beigelegt, f. R. Frieß, *Deutsche Hss. in England* 1 (1896), 7. Vgl. endlich E. Steinmeyer *AbB* 3, 256. — Ausgaben des Narrenschiffs: die beste von Fr. Jarnde, Leipzig 1854, vgl. dazu seine Mitteilungen zur Vorgeschichte des Narrenschiffs, Leipzig 1869/71; spätere von R. Goedeke, Leipzig 1872, und von F. Bobertag (*Kürschners Deutsche Nationalbibliothek*, 16). Neubrud der *Kostoder Umarbeitung* von 1519 durch R. Schröder, Schwerin 1892. Übersetzung mit Reproduktion der Holzschnitte nach der Originalausgabe von 1494 durch R. Simrock, Berlin 1872: über diese Holzschnitte und ihren Autor handelte zuletzt W. Weisbach, *Der Meister der Bergmannschen Löffzin und Albrecht Dürers Beziehungen zur Basler Buchillustration* (Studien zur deutschen Kunstgeschichte Heft 6, Straßburg 1896). — Das Verhältnis zwischen Narrenschiff und Narrenbeschwörung erörtert R. Kieß, *Quellenstudien zu Th. Murners satirisch-didaktischen Dichtungen* 1, *Berliner Diss.* 1890.

S. Brant, dessen Name einer der berühmtesten in der Vorgeschichte der Reformationszeit ist, war im Jahre 1457 zu Straßburg geboren als der älteste Sohn eines Gastwirts Diebolt Brant; er verlor den Vater schon, als er erst zehn Jahre alt war. Da es ihn auf die gelehrte Laufbahn trieb, bezog er, nur durch Privatunterricht vorbereitet (denn eine öffentliche Schule, die hiefür taugte, besaß damals seine Vaterstadt noch nicht), im J. 1475 die Universität zu Basel, die den strebsamen Jüngling wohl durch den Glanz und die Fülle ihrer ersten Blüte anlocken durfte und ihn festhalten sollte auf Jahrzehnte lang. Ein frisch pulsierendes Leben der Wissenschaft empfing und umgab ihn hier: abermals erwachte der alte Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, aber hier und jetzt in solcher Wendung, daß es eigentlich ein Kampf gegen alle Scholastik war, und wesentlich damit verbunden, ja damit zusammenfallend, der neue Humanismus; über ihm Lehrer und ihm zur Seite Genossen der bedeutendsten Art, und neben dem allem in der schwungvoll betriebenen Buchdruckerei ein beständiger Anreiz zu schriftstellerischer Thätigkeit, einer Thätigkeit, zu der ihn schon frühzeitig auch das äußere Bedürfnis nötigte. Brant wählte das Studium der Rechte und ward auch 1477 Baccalaureus in dieser Fakultät, nicht gerade mit Neigung: er zog es anfangs vor, sich freier und allgemeiner in der Litteratur, in Philosophie und Poesie umzuthun, und erst da er einsehen lernte, daß damit allein das Leben nicht zu führen und die Abfassung lateinischer Empfehlungsgedichte, womit ihn die Buchdrucker Basels gern ihre neu herausgegebenen Werke begleiten ließen, kein sicherer Erwerb sei, nahm er es ernstlicher mit der Jurisprudenz und erlangte im J. 1484 den Grad eines Licentiaten, 1489 den eines Doctors beider Rechte. Mit dieser bestimmteren Gestaltung des Berufes ist sichtlich auch ein volleres Behagen in die ganze Wirksamkeit Seb. Brants gekommen:

denn eher so als etwa daraus, daß er mit seiner Verehelichung im J. 1485 neue Bedrängnis über sich gezogen habe, wird die litterarische Fruchtbarkeit zu erklären sein, womit er von nun an neben den rechtswissenschaftlichen Vorlesungen, die er hielt, ein Buch nach dem anderen schrieb und drucken ließ, und nun auch eigene Bücher und Bücher größeren Umfangs, nicht mehr bloß Vorreden und Schlußverse zu fremden Werken. Und es waren das theils, seinem Amte gemäß, juristische Arbeiten, auf Deutſch, wie auf Lateinisch, theils auch, indem die alte Vorliebe keineswegs erstickt, sondern nur in Schranken gewiesen war, Arbeiten von dichterischer Art, diese mit Übergewicht des Deutſchen. In solcher Stellung und mit solchem Wirken hat Brant das Jahrhundert zu Basel voll ausgelebt: da erweckte in ihm eine Reise, auf der er Straßburg und die Brüder und noch die betagte Mutter und manchen Freund wieder sah, der ihn zurückwünschte, stärker als je den Zug nach der Stätte der Geburt und der Jugendjahre, und so heimisch er auch in Basel geworden, er bewar sich in Straßburg um das erledigte Amt eines Syndikus und erhielt dasselbe, da außer seinem eigenen Ruhm noch die Verwendung Joh. Geilers das Gesuch unterstützte, zu Anfang des Jahres 1501. Hier, in der Vaterstadt, lebte er noch zwei Jahrzehnte, immer noch litterarisch, mehr aber und bedeutender in seinem Amte thätig, von Kaiser Maximilian mit seinem Vertrauen und der Ernennung zum Rat beehrt, dann auch von der Stadt durch Erhebung zu ihrem Schreiber ausgezeichnet; er starb am 10. Mai 1521.

Überblickt man aber die lange Reihe der Schriften, die den Namen Sebastian Brants auf dem Titel tragen, sei es, daß er selbst sie verfaßt, sei es, daß er sie nur herausgegeben habe, man wird mit Ausnahme einer einzigen sonst keine darunter finden, die seinen Namen für längere Zeit oder gar für immer berühmt gemacht, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur und ein Anrecht auf Nennung auch in dieser Encyclopädie erworben hätte. Dies alles gilt nur von der einen, dem Narrenschiff von 1494.

Mit dem Ausgange des Mittelalters, mit der Zerrüttung all der bisherigen Verhältnisse in Staat und Kirche, in Sitte und Gesellschaft, die am empfindlichsten das Herz Europas, Deutschland, traf, war in die deutsche Litteratur ein vorwaltender satirischer Zug gekommen, ein Hang, alle Dinge dieser Welt und das Leben wie den Tod mit dem Lachen des Spottes, mit dem bitteren Hohne der Ironie zu betrachten und darzustellen, und vornehmlich dieser Zug, der einseitig verfolgt, stets von der Kunst abführen wird, trägt Schuld daran, daß damals auch die Litteratur, daß namentlich die Poesie so tief verfiel. Den stärksten Widerhall nun, mit der vollsten Zusammenfassung all der bunt durcheinander klingenden Töne, hat jene Zeitstimmung, wenn wir absehen von den Reimen und Bildern des Totentanzes, in dem genannten Gedicht Seb. Brants gefunden. Wohin der Dichter nur sein Auge lenkt, in beiden Geschlechtern, in allen Altern, in allen Ständen gewahrt er nichts als Nartheit: nach alttestamentlicher Weise aber ist ihm unterschiedslos sowohl der ein Narr, der von der göttlichen, als der von der menschlichen Weisheit abirrt, sowohl der Glaubens- und der Sittenlose, als der Unkluge Thor; und wie es damals noch allgemeiner Sitte war als jetzt, daß die Leute zur Fastnacht als Narren durch die Gasse liefen, und hie und da auch Sitte, daß man dabei einen Umzug mit einhergerollten Schiffen hielt, so erscheint ihm nun das Leben wie eine große Fastnacht, und Narr auf Narr, Mensch auf Mensch wird vorgeführt, um in das Narrenschiff mit einzusitzen und auch nach Narragontien zu fahren. Sebastian Brant war aber deshalb so zum Wortführer seiner Zeit berufen, und es ward diese Dichtung unter all dem Vielen, das er geschrieben, deshalb das Gelungenste, weil in seinem ganzen eignen Wesen und Thun altes und neues ebenso trümmerhaft durcheinander lagen, wie in der Welt außer ihm, und das Ergebnis der allgemeinen Zerrüttung und Fäulnis, eine unfertige, ruheloſe, friedloſe Gährung voraus in ihm selbst arbeitete. Wohl nahm der gewaltige Zug des Humanismus auch ihn mit sich fort, auch ihn erfüllte Bewunderung und Nachseherung gegenüber dem klassischen Altertum, und die meisten und treffendsten Sentenzen des Narrenschiffs und nicht wenige Beispiele, die er dazu bringt, rühren aus den alten Dichtern und Philosophen her, und wohl empfand sich auch er als ein Glied des Gelehrtenadels, den die Einführung des römischen Rechts gegründet und dem Adel der ritterlichen Geburt an die Seite gestellt, ja noch über denselben erhoben hatte: dennoch will er zugleich dem Volk und der Deutſchheit nahe bleiben: die Erneuerung des Freidank, die er zwar später als das Narrenschiff, erst im J. 1508 verfaßt, beweist uns, wie gut er auch die heimatischen Quellen zu schätzen gewußt; die überwiegend größere Fülle seiner An-

schauungen und seine Hauptgedanken schöpft er doch aus der Gegenwart, aus dem, was unmittelbar und lebendig ihn umgab: Beispiel die vielen, bald bewußten, bald wohl auch unwillkürlichen Bezüge auf das damalige Basel; sein Deutsch, obwohl sichtlich an der klassischen Latinität gebildet, ist darum doch nicht so mit Ungelentigkeit und bis zum Unverstand latinisirt, wie dicht vor ihm bei Niclas von Wyle und nach ihm bei ⁵ Suttin, und so wenig rechnet er sein Gedicht bloß auf gelehrte Leser, daß er sogar auf solche rechnet, die nicht zu lesen verstehen, und um solcher ganz ungelehrten willen es mit Bildern schmückt, deren Beschauung das Lesen ersetzen könne: dieselbe Rücksicht und Absicht, wie sonst bei den offenen Bogen, die er zahlreich ausgehen ließ, mit ¹⁰ Bildern und lateinischen oder deutschen Versen auf Zeitereignisse. So stellt nun das Narrenschiff einen gleichmäßig wiederkehrenden Wechsel dar von Bild und Text, von malerischer und dann von dichterischer Schilderung und Betrachtung dieser Nartheit; freilich zerfällt dadurch das Gedicht in lauter zusammenhanglose Stücke, ist nur wie ein Rondelet von fliegenden Blättern jener Art, und ihre Anordnung geschieht durchaus ¹⁵ nach Zufall, ohne Plan: schwerlich aber wäre der Verfasser auch im Stande gewesen, den reichen mannigfaltigen Stoff mehr abzurunden und einheitlich als Ganzes zu gestalten. Und wohl auch war Brant in Folge beider, seiner humanistischen Bildung und seines offenen teilnahmewollen Blickes in Zeit und Volk, nicht unberührt geblieben von den großen neuen Gedanken, die seit Hus und dem Basler Konzil sich immer lebhafter regten und immer weiter hinaus, immer tiefer griffen: er rügt ohne Scheu die ²⁰ Gebrechen in dem äußeren Leben der alten Kirche, den Unglauben und die Unsitte, denen sie nicht steuert, die kindisch verkehrte Gelehrsamkeit, die ja ihr nur dient: aber er scheut sich, er hält zurück, wo es in diesen Dingen auf das Innere und auf Höheres geht, ja er steht für das Alte mit streithaftem Eifer ein, und wie er in lateinischer ²⁵ Dichtung die Jungfrau Maria und die Heiligen Roms übergeschwänglich hat lobpreisen mögen, so beklagt er im Narrenschiff mit Zorn, wie St. Petri Schifflein schwankte, und schilt die Reher und sieht von dem vielen Bücherdrucken auch nach dieser Seite hin nur Unheil.

Wollen wir aber Sebast. Brant, gerade ihn besonders, deshalb tabeln, daß er mit ³⁰ seinem Denken und Dichten so auf halbem Wege und inmitten seines Zeitalters stehen blieb und nicht die Kraft oder nicht den Mut besaß, ihm vorauszuweilen? Das ist überall nur den Wenigsten und den Auserwählten verliessen, und ihn mag noch eigens der Umstand entschuldigen, daß seine allernächste Umgebung sich nicht anders als er verhielt und sie sein Verhalten noch mitbestimmte. Der Gelehrtenkreis Basels, die ³⁵ Professoren seiner hohen Schule haben sich noch, da die Reformation der Kirche bereits voll angebrochen war, mit zäher Beharrlichkeit gegen sie gestäubt und ihr, die einen mit Bedenklichkeit, die anderen mit offener Feindschaft entgegenwirkt. Seine Zeitgenossen sprach der Dichter, eben weil er so getreu den Sinn und die Stimmung der ⁴⁰ Mehrzahl aussprach, auch im höchsten Grade an, und die Verehrung, ja Bewunderung, die sie ihm seines Wertes wegen zollten, war so groß, daß sie nachhaltig von ihnen sich auf die folgenden Geschlechter fortvererben und dasselbe noch auf diese maßgebend wirken konnte. Nicht genug, daß auf die erste Ausgabe von 1494 alsobald wiederholte ⁴⁵ neue Originalausgaben in Basel, Nachdrücke an anderen Orten kamen, die Teilnahme gab sich vielleicht noch deutlicher in den mehrfachen Überarbeitungen, die das Gedicht immer noch zeit- und volksgemäßer machen sollten, besonders bezeichnend aber in der ⁵⁰ lateinischen Übertragung kund, die Jakob Locher Philomusus im J. 1497 davon fertigte: bezeichnend für Sebastian Brant, dessen deutsche Reimverse nur deshalb so leicht in lateinische Hexameter umzusetzen waren und dazu reizten, sie umzusetzen, weil hinter ihnen solch ein starker und hell durchscheinender Kern des Humanismus lag; bezeichnend ⁵⁵ für die Zeit, deren Gelehrte ein Erzeugnis der Litteratur viel besser zu würdigen wußten und es lieber genossen, wenn es in der Sprache ihrer Gelehrsamkeit ihnen dargeboten ward. Und während die Volksmäßigkeit, die gleichwohl dem Narrenschiff mit innewohnte, es Geiler von Kaisersberg angemessen erscheinen ließ, im Jahre 1498 sogar eine Reihe von Predigten daran anzuknüpfen, und im Jahre 1519 ganz am ⁶⁰ anderen Ende Deutschlands, zu Rostock, eine niederdeutsche Überlegung gedruckt ward, trug die lateinische von Locher den Ruhm des Dichters noch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, und es ward auf ihrem Grunde das Narrenschiff 1501 noch einmal von Jodocus Badius Ascensius in lateinische Verse gebracht, von anderen schon seit 1497 wiederholentlich ins Französische und ins Englische und noch im Jahre 1635 ⁶⁵ ins Niederländische.

Hier überall haben wir noch das Narrenschiff selbst in Umarbeitung, in Übersetzung, in homletischer Kommentierung vor uns: aber auch die freiere Nachbildung hat sich seiner bemächtigt, um uns gleichfalls zu bezeugen, welchen Eindruck und Einfluß das Gedicht auf die Mitlebenden und noch die Späteren geübt. Eine Schrift z. B., welche zu Strazburg im J. 1497 die geistliche St. Ursula-Bruderschaft veröffentlichte, „von S. Ursulen-Schifflein“, folgt unverkennbar in Bild und Wort dem erst kurz vorher erschienenen Narrenschiffe; noch entschiedener knüpft Thomas Wurner, der jüngere Landsmann Brants, in seiner Narrenbeschwörung (1512) an das Narrenschiff an: nicht nur erklärt er, Brant habe die Narren auf seinem Schiff ins Land gebracht, sie müsse jetzt er mit seiner Beschwörung wieder hinausbannen, sondern er übernimmt auch aus der Ausgabe des Narrenschiffs von 1512 die Mehrzahl der Holzschnitte, nur daß er sie geistvoll und originell umdeutet. Es würde zu weit abführen, wenn ich auch diejenigen Nachwirkungen des Gedichtes, die nicht so unmittelbar zu dessen Bibliographie und nicht so zu der Biographie des Verfassers gehören, noch des ferneren alle verfolgen wollte: es genüge, daran zu erinnern, welche eine hervorragende Rolle die Gestalt des Narren, d. h. die personifizierte Thorheit und Unsitte und Gottlosigkeit in der Dichtkunst, noch viel mehr aber in der zeichnenden Kunst des ganzen 16. Jahrh.s, in den Holzschnitten, z. B. von Hans Schaeufelin und Hans Burgmaier, spielt: es ist Sebastian Brant, der ihr zuerst und zumeist diesen Stempel aufgedrückt hat.

Wilhelm Wackernagel †. Scherer † (Steinmeyer). 30

Brasilien. — Litteratur: M. Schanz, Das heutige Brasilien, Hamb. 1893; G. Stüper, Das Itajahythal u. Goslar 1887; Constitution of the Rep. of the United States of Brazil.

Nach der Enthronung des Kaisers Dom Pedro II. (am 15. Nov. 1889) erfolgte die Herstellung einer föderativen Republik der „Vereinigten Staaten von Brasilien“, aus 20 „Staaten“ und dem Gebiete der Hauptstadt Rio de Janeiro bestehend. Dieselben umfassen 8,361,350 qkm mit 14,068,000 Bewohnern, nach der im J. 1890 durchgeführten Volkszählung. Diese kann allerdings für das Innere größtenteils nur auf Schätzung beruhen, da manche der Indianerstämme mit der Staatsverwaltung noch in keine Berührung gekommen sind, wie solche im tiefsten Binnengebiet bis in die neueste Zeit z. B. noch keinerlei Kenntnis der Metalle besaßen. Auch sonst kann bei der weiten Verstreung der Bewohner über große Einzelgebiete seitab der Küstenländer eine sorgfältige statistische Erhebung nicht erwartet werden. So beträchtlich auch die Einwanderung von Leuten europäischer Abkunft erscheint, so findet doch zugleich eine empfindliche Auswanderung statt. Hieraus erklären sich Vorgänge, wie der Kontrakt der Centralregierung (im J. 1893) mit einer „Compania Metropolitana“, welche binnen 10 Jahren 1 Million Immigranten herbeizuziehen versprach (aus Europa und aus portugiesischen und spanischen Kolonien); ebenso wurde 1892 den Chinesen und Japanern freie Einwanderung gewährt. Zur Zeit weist die Bevölkerung ihrer Abstammung nach wahrscheinlich eine kleine relative Mehrheit für Portugiesen und portugiesische Abkömmlinge auf, während nach dem Zensus von 1872 noch für die Mischlinge eine etwas höhere Zahl erhoben wurde als für die portugiesische Bevölkerung. Die weiße Bevölkerungszahl wird zu rund 6 Millionen Seelen, die der Mischlinge zu 5, der Neger (Nachkommen von Sklaven und befreite Sklaven seit 1888) zu 2 $\frac{1}{2}$, der Indianer zu 0,5 Mill. Seelen angenommen. Unter den Weißen beträgt die Zahl der Deutschen (einschließlich der österröischischen und anderer nicht aus dem Reiche stammender Deutscher) etwa 150 000, in den Städten allerdings größtenteils infolge Verheiratung mit Portugiesinnen und Italienerinnen zu Entfremdung ihrer Familie von unserer Nationalität geneigt. Dagegen herrschen in zahlreichen politischen Gemeinden die Deutschen vor, ebenso in einigen Städten, wie auch kompaktere Bruchteile in wichtigen Seestädten aus Deutschen bestehen. Es sind vor allem die zwei südlichsten „Staaten“ (Rio Grande do Sul, Santa Katharina), sodann die nächsten Küstenländer bis zur weiteren Umgebung von Rio d. J., wo sogenannte Kolonien entstanden, von Deutschen ins Leben gerufen, fortentwickelt und größtenteils von ihnen noch mit einer Bewohnermehrzahl behauptet. Einzelne wuchsen zu Städten heran: vor allem Blumenau (14 000 Deutsche), Joinville (3000 D.), Santo Leopoldo (4000 D.). In Seestädten, wie Porto Alegre, auch Rio Grande, Pelotas, Desterro, sind durch Besitz und Bildung die Deutschen ein bedeutender Teil der Bevölkerung.

Der Konfession nach sind diese deutschen Ansiedler und Nachkommen von solchen zu mehr als zwei Dritteln evangelisch. Besonders in den Kolonien, d. h. kleinen

Territorien für eine geringe Zahl von politischen Gemeinden oder nur für eine einzige, vielfach von Einzelgehöften besetzt, besteht zumeist auch eine kirchliche Gemeinde, freilich oft erst nach langer kirchlicher Anarchie zuwege gebracht. Auch in den Städten kam es mehrerenorts nur mit Mühe zu einer geordneten kirchlichen Gemeindeverfassung. Hiebei war die früher bestehende bevorrechtete Stellung der katholischen Kirche ein schweres Hindernis. Heute ist nach Art. 72, § 3—7, der Konstitution von 1890 Trennung von Staat und Kirche, Aufhebung jedes Vorrechtes eines religiösen Bekenntnisses (daher Civilehe, weltlicher Volksschulunterricht und Friedhofbesitz der politischen Gemeinde) bestimmt. Nur für den Unterhalt der katholischen Geistlichen tritt der Staat auch weiterhin ein. Den Protestanten und Deutschen, insbesondere in den „Kolonien“ und deren Städten, ist es bei ihrem meist befriedigenden Wohlstand in der Regel nicht schwer, selbst für Geistliche aufzukommen, wie sie auch zahlreiche Schulen ins Dasein riefen und erhalten, obwohl sie zugleich zu jenen des Staates steuern müssen. Die Pfarreibezirke sind meist sehr ausgedehnt, zuweilen über die ganze betr. „Kolonie“; etliche der letzteren besitzen an verschiedenen Orten Kirchen, aber nur einen Geistlichen. Diese werden von der Kirchengemeindevertretung gewählt, ohne daß freilich ausnahmslos ein durchgeführtes und durch eine den europäischen Anforderungen entsprechende Prüfung abgeschlossenes akademisches Studium unerlässlich wäre. Die Mehrzahl jedoch ist durch den Berliner Oberkirchenrat empfohlen oder durch die Rheinische Missionsgesellschaft vorgebildet. Noch umschließt nicht in jedem der Staaten mit mehreren evangelischen Gemeinden ein synodales Band deren Gesamtheit. Doch haben sich die meisten, beistädtischen Gemeinden einer Art Fürsorge des preussischen Oberkirchenrates unterstellt, wie auch die von demselben für die Diaspora herausgegebenen kirchlichen Bücher (Gesangbuch u. a.) unter den etwas über 60 organisierten Pfarrgemeinden große Verbreitung besitzen.

Die katholische Kirche erfreut sich einer altbegründeten Organisation, wenn auch keineswegs eines großen materiellen Wohlstandes. Die neue republikanische Verfassung beseitigte auch das Ernennungsrecht der Bischöfe durch den Kaiser, brachte aber allerdings zugleich das Verbot des Jesuitenordens im Lande und das der Neubegründung von Orden und Klöstern überhaupt (Art. 72 § 8). Der Erzbischof von Bahia (San Salvador Bahia des Todos os Santos) ist Metropolit über 11 Suffraganbistümer und 12 Generalvikare, unter welchen rund 2000 Seelsorgelleriker stehen. Die Bischofsitze sind: Rio, Olinda (Pernambuco), Fortaleza (Ceara), São Luiz de Maranhão, Belém (Pará), São Paulo, Marianna und Diamantina, Gopaz, Cuyabá, São Pedro do Rio Grande do Sul. Die Zahl der Klöster ist bereits seit Jahrzehnten gering und wird zur Zeit 70 betragen.

Braßberger, Immanuel Gottlob, gestorben 1764 als Spezialsuperintendent in Nürtingen. Seine Postille „Evangel. Zeugnisse der Wahrheit zur Aufmunterung im wahren Christenthum“, die zum erstenmal im J. 1758 erschien, wird auch jetzt noch gelesen. Die 85. Aufl. erschien 1883 zu Reutlingen. Haut.

Braun, Johann Wilhelm Joseph, geb. den 27. April 1801 zu Gronau, studierte 1821—1825 zu Bonn, wurde 1829 außerord., 1833 o. Professor der Theologie daselbst und starb den 30. September 1863. Über seine Beteiligung am Hermes'schen Streit und seine darauf bezüglichen Schriften s. d. A. Hermes. Er gab mit J. H. Achterfeld (gest. 1877) die Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie heraus, 1832 bis 1852. Sonst ist zu erwähnen seine Bibliotheca regularum fidei, Bonn 1844 und eine Anzahl archäologischer Abhandlungen besonders über römische Altertümer der Rheinlande, zum Teil in den Bonner Jahrbüchern erschienen. Haut.

Braunschweig. Das Herzogtum umfaßt 3690 qkm und zählt 403773 Bewohner, darunter 380 682 Angehörige der evang.-luth. Landeskirche, 2972 Reformierte, 16419 Katholiken, 1635 Israeliten, außerdem separierte Evangelische, Freireligiöse u. a.

Die seit 1568 im Lande aufgerichtete lutherische Kirche erhielt erst 1709 (bezw. 1657) eine umfassende Kirchenordnung, in welcher die vom Landesherrn ausgeübte Episcopalgewalt durch die Kompetenzen des neben das Geheimratskollegium selbstständig gestellten Konsistoriums genauer umschrieben wurde. Die Leitung der einzelnen Teile der Landeskirche kam schon 1755 und 1764 an 6 Generalsuperintendenturen, deren heutigen Sitz Wolfenbüttel, Braunschweig, Helmstadt, Schoningen, Gandersheim und

Holzminden sind. Das Staatsverfassungsgesetz der Landschaftsordnung vom 12. Okt. 1832 änderte an der bestehenden Ordnung thatsächlich wenig, insofern dessen Bestimmungen nur in genauerer Fassung die Kirchengewalt in der ev.-luth. Kirche dem Landesfürsten zusprach, welcher dieselbe unter Mitwirkung und Beirat des mit evangelischen Geistlichen und Laien besetzten Konsistoriums ausübt. Für die Ausübung der kirchlichen Rechte in Bezug auf das Kirchenwesen der einzelnen Gemeinden wurde zwar gleichzeitig die Bestellung von Kirchenvorständen in Aussicht gestellt; jedoch erst infolge des Gesetzes vom 20. November 1851 wurde die Einrichtung ins Dasein gerufen. Diese Gemeindekirchenbehörde hat sowohl bezüglich des kirchlichen Dienstes und Lebens als bezüglich der finanziellen Angelegenheiten beträchtliche Verwaltungsrechte. In erstergenannter Hinsicht steht den Mitgliedern des Kirchenvorstandes, Kirchenverordnete genannt, zu, nach Vereinigung mit einer gleich großen Anzahl von eigens gewählten Gemeindevertretern die Wahl der Geistlichen vorzunehmen, wo der Gemeinde ein Wahlrecht zusteht. Wo dies nicht der Fall, hat der Kirchenvorstand die Votation der vom Landesfürsten oder von Patronen bestellten Geistlichen vorzunehmen. Dieser Votation können sich Gemeinden unter Hinweis nicht nur auf moralische Gebrechen, sondern auch auf unzureichende Begabung mit Suspensivwirkung weigern. Die Zahl der Kirchenverordneten steigt sich nach der Bewohnerzahl von 4 bis zu 16. Die Wahl geschieht durch verschlossene Stimmzettel (seit 1873; vorher nach einer Vorschlagsliste des Kirchenvorstandes mit doppelter Zahl der zu wählenden Kirchenverordneten und durch mündliche Erklärung) bei sechsjähriger Dauer der Funktion der Gewählten und dreijähriger Wahlperiode, gemäß welcher die Hälfte der Körperschaft erneuert wird. Bei einer vom Kirchenvorstand erklärten Notwendigkeit von besonderen Geldleistungen der Gemeinde für kirchliche Bedürfnisse hat derselbe sich an die Gemeindebehörde zu wenden, welche sich solcher Anforderung erst dann entziehen kann, wenn ihr auf einen diesbezüglichen Returs die Landesregierung zugestimmt hat.

Erst nahezu zwanzig Jahre nach Organisation der Pfarr- (auch Filial-) Gemeinden mittels der Kirchenvorstandsordnung kam ein synodales Verfassungsgesetz zuwege. Am 31. Mai 1871 wurde die Errichtung einer Landesynode und eines Synodalausschusses auf Grund von Beratungen einer Pfarlsynode gesetzlich festgelegt. Die Synode setzt sich nach diesem Gesetze aus 12 geistlichen und 16 weltlichen Abgeordneten von 7 Wahlkreisen und je 2 geistlichen und weltlichen Mitgliedern landesfürstlicher Ernennung zusammen. Die Wahl wird von Wahlmännern vorgenommen, welche von den Kirchenverordneten mittels verschlossener Stimmzettel eine Stimmenmehrheit erlangten, in jeder Gemeinde je nach der Zahl der im Kirchenvorstand stimmberechtigten Geistlichen. Von der Zustimmung der Synode hängt jede Änderung, authentische Interpretierung und Neufassung von Kirchengesetzen ab, welche sich „auf die Lehrordnung, den Kultus und die Disziplin oder auf die Verfassung der Kirche beziehen“, während „der Inhalt des Bekenntnisses keinen Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung bildet“, wohl aber die Einführung von Agenden, Katechismen, Gesangbüchern. Die Sitzungen der Synode sind öffentlich. Der Synodalausschuss besteht aus je 2 geistlichen und weltlichen Mitgliedern und einem fünften aus einem der beiden Stände. Er hat mit dem Konsistorium zu beschließen bei Verweigerung von Votationen durch einzelne Gemeindevertretungen und bei Disziplinierung von Geistlichen und Religionslehrern.

Bald nach der Einrichtung von Landesynoden kam es auch zu jener von Synoden der einzelnen Superintendenturen oder „Inspektionen“, in dem betr. Gesetze vom 6. Januar 1873 Inspektionssynoden genannt. Die gleichzeitig erfolgte Kirchenvisitationsordnung bestimmt für jedes Kirchspiel der „Inspektionen“ Visitationen nach je 2 Jahren, für die Stadt Braunschweig jährlich eine solche in einer der dortigen Kirchengemeinden. Auch ein weltlicher Visitator kann vom Landesherrn beigegeben werden. Als maßgebend für die richtige Verwaltung der Kirchenlehre gilt das Corpus doctrinae Julium, in welchem jedoch die Konkordienformel nicht enthalten ist.

Diesen Ordnungen unterstehen 28 Superintendenturen oder Inspektionen mit 230 Pfarreien und 428 kirchlichen Gebäuden, darunter 333 Kirchen. In diesen hat vielfach der Gottesdienst noch seinen ausgeprägten lutherischen Charakter in seinen liturgischen Formen behalten, wie in der Reihe der Kirchengebäude sich sowohl eine Anzahl altromanischer und älterer gotischer Kirchen vorfindet als auch würdige Neubauten aus den letzten Jahrzehnten. Wie für den Kirchengdienst der Geistlichen ein Predigerseminar zu Wolfenbüttel unter der Leitung des Konsistoriums besteht, so sind auch kirchliche Vereine vorhanden, zunächst ein Gustav-Adolfverein mit vier Zweigvereinen,

ein ev.-luth. Missionsverein, und zwar mit Zweigvereinen; sodann wirkt ein Diakonissenhaus, das Marienstift, welches auch Krankenpflegerinnen für die Rheinische Missionsgesellschaft und den Johanniterorden ausbildet. Als eine Art evangelischen Frauenlofters erweisen sich die Anstalten zu Marienberg bei Helmstädt, verdienstvoll durch Töchtererziehung, Krankenpflege und Paramentil (Sitz des „Niederländischen Paramentenvereines“). Eine rege Wirksamkeit zeigt sich namentlich auch im „Evangelischen Verein für das Herzogtum Braunschweig“, welcher außer seinem Vereinshaus auch fünf Herbergen zur Heimat besitzt. Er versorgt die Kolportagevereine der Inspektionen, gründete den Evang. Männer- und Jünglingsverein, zwei Frauenvereine, einen Magdalenenverein und einen Verein zur Fürsorge für entlassene Sträflinge. Als Wohlthätigkeitsanstalten aber werden durch Spenden von anderen Sekten ein Rettungshaus bei Braunschweig und die Abiotenanstalt bei Erkerode erhalten. Für die verschiedensten Zwecke der inneren Mission wurden von vermögenden Kirchentassen Mittel gewährt, und zwar nicht nur an die eigene sondern auch an anderen Gemeinden.

Im ganzen jedoch ist das kirchliche Leben im Lande minder rege als in vielen anderen deutschen Landeskirchen oder preussischen Generalsuperintendenturen. Einigermassen aufsteigende Entwicklung lassen aber immerhin die statistischen Thatfachen bezüglich der Teilnahme an kirchlichen Handlungen und der Werthaltung der Konfession erkennen. Wir finden

20		Lebend Geborene	(unehel.)	Laufen	(Prozent)
	1880	11 842	(1173)	11 001	(92,89)
	1885	12 612	(1257)	11 744	(94,94)
	1890	13 341	(1328)	12 352	(94,78)
	1895	14 130	(1477)	13 284	(95,85)
25	Eheschließungen	Darunter	gemischte Ehen	Traunngen	Darunter gemischte Paare
	1880	2737	131	2538	52
	1885	3185	178	2974	93
	1890	3421	246	3002	128
	1895	3486	240	3186	132
30	Sterbefälle	Kirchl. Beerdigungen	Konfirmationen	Kommunizanten	
				männl.	weibl.
	1880	8327	2531	6112	44 260 53 093
	1885	8158	3034	6289	35 837 42 812
	1890	9020	4335	6942	44 367 57 660
	1895	8495	4395	7802	48 181 63 766
35		Übertritte	Austritte	Seelenzahl	
	1880	4	4	348 420	
	1885	18	4	357 648	
	1890	54	14	403 773	
	1895	50	9	411 377	

Selten haben wenig Eingang im Lande gefunden. Baptisten und Anhänger der Brüdergemeinde (letztere mit einer Missionsstation in Braunschweig) finden sich in geringer Zahl da und dort. B. G. G.

Brautexamen. — Richter, Lehrb. des kath. und evang. Kirchenrechts, 8. Aufl. v. Dove und Kahl, Leipz. 1886, S. 1127 und 1133; Friedberg, Lehrb. des kath. und evang. Kirchenrechts, 4. Aufl. Leipz. 1895, S. 421 und 424.

Brautexamen ist die Prüfung verlobter Personen, welche der Pfarrer vor dem Aufgebot und der Kopulation zu veranstalten hat, um sich davon zu überzeugen, daß aus kirchlichen und rechtlichen Gründen der beabsichtigten Ehe kein Hindernis entgegensteht, namentlich ob die Nupturienten ihre religiösen Pflichten im Hausstande kennen. Eine allgemeine Bestimmung darüber für die römisch-katholische Kirche enthält das Rituale Romanum tit. VII. de sacramento matrimonii: „Parochus admonitus de aliquo matrimonio in sua parochia contrahendo cognoscat, . . . an uterque (vir et mulier) sciat rudimenta fidei, cum ea deinde filios suos docere debeant“. Danach haben die Ritualien und Statuten der einzelnen Diöcesen genauere Festsetzungen erlassen. Eine ähnliche Vorschrift für die evangelische Kirche enthält die heilige Kirchenordnung von 1657, reipristiniert durch Ausschreiben vom Januar 1854. In Schweden ist durch die dortige Kirchenordnung ebenfalls ein besonderes Verhör der Verlobten (giftsförhör, lysnings förhör) vorgeschrieben (s. v. Schubert, Schwedens

Kirchenverfassung, Bd II, Greifswald 1821, S. 92. 93) u. a. Ebenso Württemb. Konsistorialerlaß vom 3. Juni 1827. Im übrigen kennt die heutige evangelische Kirche ein besonderes Brautexamen nicht. Mejer † (Jacobson †).

Brautführer. Fast bei allen Völkern findet sich schon in frühesten Zeit die Sitte, daß Verlobnis und Ehe in Gegenwart von Verwandten und Freunden geschlossen werden; darauf bezieht sich auch wohl die Erwähnung des Freundes des Bräutigams (*ὁ φίλος τοῦ νυμφίου* Jo 3, 29) und der dem Bräutigam entgegenziehenden Jungfrauen (Mt 25, 1f.). Der Gebrauch eines oder mehrerer Brautführer, einer *παράνυμφος* (paranymphe) für die Braut, eines *παράνυμφος* (paranympus) für den Bräutigam blieb im Orient allgemein. Sie werden als Assistenten bei der Trauung den Taufpaten (*ἀνάδοχοι*) verglichen und wie diese als geistliche Verwandte angesehen. Wenngleich ohne diese Wirkung ist die Einrichtung auch im Occidente angenommen. Die vierte karthagische Synode von 398 can. 13 (im Dekret c. 33 dist. XXIII. und c. 5 Can. XXX. qu. V) bestimmt: Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote a parentibus suis vel a paranympis offeruntur. Vgl. c. 1 Can. XXX. qu. V; c. 4. Can. XXX. qu. V. In Deutschland dürfte die Sitte, daß ein Brautführer, mit Begleitern, die Braut zur Trauung geleitet, der Rest der deutschen Rechtsgewohnheit sein, daß der Mundherr der zu Verheiratenden sie in das Mundium des Mannes überlieferte. Mejer † (Jacobson †).

Brautkranz. — J. J. Wader, De coronis sacris et profanis, praesertim nuptiarum libellus in Gravii thes. antiq. Rom. VIII S. 1408; Bingham, Origines s. antiq. eccl. 9. Bd. 1729, S. 343; Augusti, Denkwürdigkeiten 9. Bd S. 319; Winterim, Denkwürdigkeiten 6. Bd 2. Abt. S. 131; Kraus, REnc. der chr. Altert. 1. Bd 1882 S. 383f.; Frieberg, Lehrb. des kath. u. evang. Kirchenrechts 4. Aufl. Spz. 1895 S. 290.

Im Gegensatz wider Heiden und Juden verwarfen die Christen der ersten Jahrhunderte die Anwendung von Kränzen zum Schmuck bei der Heirat (Just. Ap. I, 9; Tert. Apol. 42, de cor. milit. 5, 13f.; Clem. Al. Paed. II, 8 u. a.); später hingegen nahmen sie dergleichen nicht bloß an, sondern legten dem Kranz eine besondere Bedeutsamkeit bei. In der griechischen Kirche wurde es üblich, daß der Priester bei der Trauung beiden Brautleuten Kränze oder Kronen (*στέφανος*) aufsetzte, so daß hiernach der ganze Trauakt Krönung (*στεφάνωμα, ἀκρονθία τοῦ στεφανώματος, officium coronationis*) genannt wurde (Eucholog. ed. Goar S. 110). Das Gesetz bestimmt, daß nur sittlich Reine, welche die erste Ehe eingehen, getränkt werden sollen (*μὴ στεφανώσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον*), indessen ist die Krönung der eine zweite Ehe Schließenden nicht schlechthin unstatthaft: Entschcheidung des Nicetas, Metropolitens von Heraklea (Eucholog. S. 118; Leunclavius jus Graeco-Romanum I, S. 310). — Im Occident ist dem Kranz oder der Krone als Brauttschmuck eine so große Wichtigkeit darum beigelegt worden, weil der Gebrauch des Schleiers vorgezogen wurde. Hierauf deuten schon Ambrosius, Isidorus, das Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren vom J. 866, cap. 3 u. a., welche auch in das Dekret c. 3. 7. 8. Can. XXX. qu. V. übergegangen sind. In Deutschland indes ist der Gebrauch von Brautkränzen allgemein verbreitet, so daß kirchliche und weltliche Gesetze darüber eigene Festsetzungen gegeben haben, nach welchen geschwächten Frauenzimmern, ebenso bisweilen auch Witwen, die eine zweite Ehe eingehen, der Brautkranz bei der Trauung versagt wird. Für die Praxis ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Frage, ob und in wieweit der Geschwächten der Kranz zu gestatten sei, heutzutage sich seltener nach gesetzlicher Vorschrift, als nach lokalem Herkommen entscheidet, und daß nur da, wo dies Ortsherkommen vollkommen zweifellos ist, der Geistliche den Gebrauch, ohne eine Injurie zu begehen, verbieten kann.

Mejer † (Jacobson †).

Brautring. — J. Kirchner, De annulis, Lugd. Bat. 1672; P. Müller, De annulo pronubo, Jena 1711.

Der Ring ist ein altes Symbol vertragsmäßiger Vereinbarung (sponsionis, arrae, vgl. lex 11. § 6. Dig. de actionibus emti venditi. XIX, 1. l. 17. § 5 D. de praescriptis verbis. XIX, 5), insbesondere unter Personen, welche einander die Ehe versprechen (Gen 38, 18; Plinius, Hist. natur. XXXIII, 1 u. a.). Auch die Christen bedienten sich dieses Symbols schon in den ersten Jahrhunderten bei der Eingehung

von Verlöbniſſen. So ſpricht Tertullian (Apolog. 6) von dem unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Daß noch im ſiebenten, ja im neunten Jahrhundert Brautringe bei den Verlöbniſſen, nicht beim Abſchlusse der Ehe ſelbſt, gebraucht wurden, ergeben Iſidorus († 636), De officiis II, 19 (c. 7. § 3 Can. XXX. qu. V.): quod in primis negotiis annulus a sponso sponsae datur, und Nikolaus I. ad cons. Bulg. 3 (c. 3 Can. XXX. qu. V): post, quam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei annulo insignitum desponderit etc. ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Später wird der Ring aber auch bei der Trauung ſelbſt angewendet, wie dieſes viele Zeugniſſe ergeben. (Zal. Grimm, Deutſche Rechtsaltertümer, S. 177. 178. 432). Es erfolgte ein Ringwechſel. So wird das Tragen des Ringes im zwölften Jahrhundert ein Zeichen der wirklichen Vermählung (c. 11. X. de praesumptionibus [II. 23] Gregor IX. a. 1170); indes wird auch noch ſpäter der Ring zur öffentlichen Verlobung gebraucht (annulo desponsationis publice subarrare. c. 10. X. de sent. et re iudicata. [II. 27] Clemens III. a. 1190). Die Formen, unter denen die Übertragung des Ringes erfolgt, ſind lokal verſchieden. Nach dem Rituale Romänum wird der für die Braut beſtimmte Ring vom Prieſter benediziert, und vom Bräutigam der Braut an den vierten Finger der linken Hand geſteckt. Es wird dieſer als Ringfinger gewählt, da nach der Anſicht der Alten ſich in ihm eine Ader befindet, die mit dem Herzen in Verbindung ſteht (Gellius, Noctes Atticae X, 10; Iſidorus de officiis l. c.: quarto digito annulus inseritur, quod in eo vena quaedam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat). Bei den Evangelischen iſt das Wechſeln der Ringe allgemein üblich. (M. J. B. die Brandenburg-Nürnberg. Kirchenordnung von 1553, in Richters Sammlung B. I S. 210 u. v. a., ſowie die neueren Agenden.) Mejer † (Jacobſon †).

25 **Bray, Guy de** (Guido de Brès), geſt. 1567. — Literatur: Dr. L. A. van Langeraad: Guido de Bray: Zyn leven en werken. Bydrage tot de Geschiedenis van het zuid-Nederlandsche Protestantisme. Ziezikzee 1884; Dr. W. C. van Manen: Guy de Bray: Opsteller van de Belydenisse des Gheloofs der Gereformeerde Kercken in Nederland. Amsterdam 1885.

30 **Guy de Bray** wurde 1522 in Mons geboren. Sein Vater hieß Johann; von ſeiner Mutter, einer echten Tochter der Kirche, wurde er erzogen; ſie beſtimmte ihn Glasmaler zu werden und unter ihrem Einfluß, hing er anfänglich mit ganzem Herzen an dem Katholizismus, dem er ſich jedoch durch „continuelle lecture des escritures“ allmählich zwiſchen ſeinem 18. und 25. Jahre gänzlich entfremdete. Als im Jahre 1548 in Mons eine Verfolgung der Reformgeſinnten ausbrach, flüchtete er nach England. Von dort kehrte er 1552 zurück und nahm nun ſeinen Wohnſitz hauptſächlich in Kſjel (Ville). Hier predigte er, zuerſt nur vor wenigen, bald jedoch ſtrömte man von allen Seiten zuſammen, um den geliebten Prediger zu hören. Warnend ließ er ſeine Stimme beſonders auch gegen die Wiedertäufer ertönen, die niemals ſeine Gunſt erlangt haben. Leider währte der blühende Beſtand der Gemeinde nur kurze Zeit, denn 40 im J. 1556 wurde ſie ſo heftig bedrängt, daß ihr Untergang nahe ſchien. Viele wurden gefangen geſetzt, einzelne getötet und de Bray mußte flüchten. Zu Kſjel gab er ſein erſtes Buches heraus: „Le Baston de la Foy“, das er als „den Stab des Glaubens“ ſeinen Freunden in die Hände legte. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß de Bray von Kſjel nach Gent zog; doch kann er nicht lange dort geweſen ſein, weil wir ihn noch 45 in der erſten Hälfte des Jahres 1556 in Frankfurt a. M. antreffen, wo er vermuthlich die Belanntschaft des Verlegers Crespin machte und auch mit Calvin zuſammentraf. Ob er ſich von Frankfurt nach der Schweiz begab, iſt ſchwer zu beweifen; daß er aber dort geweſen iſt, ſteht unumſtößlich feſt.

50 Im Anfange des Jahres 1559 lehrte de Bray wieder in den Süden Niederlands zurück und heiratete noch in demſelben Jahre Katharine Ramon, welche ihm am 31. Auguſt 1560 einen Sohn ſchenkte, dem er den Namen Iſrael gab. Die meiste Zeit verlebte er in Doornik (Tournay) (woſelbſt er ein Haus in der Parochie St. Brize bewohnte), und von hier aus bediente er Kſjel und Valenciennes; auch Antwerpen und Mons wurden von dem eifrigen Mann beſucht, der, überall, wo er 55 hintam, helfend und tröstend auftrat. Als Gelehrter war er weithin bekannt, vielfach wurde er auch von ausländiſchen Freunden um Rat gefragt. Niemand richtete man an ihn vergebens eine Bitte. Immer fand man ihn bereit, Aufſchlüſſe zu geben. Auf ſeinen Reiſen mußte er die größte Vorſicht beobachten; er benutzte allerlei Verkleidungen; viele wußten nicht einmal ſeinen Namen, ſie kannten ihn nur als Jerome. Sein Wohnhaus in

Doornik hat einer seiner Freunde für ihn gemietet; ein anderer Gefinnungsgenosse verhalf ihm zu einem Studien-Versteck; es war ein etwas zerfallenes Gartenhaus, dicht an der Stadtmauer, in welchem seine Bücher von Calvin, Luther, Melancthon, Decolampadius, Zwingli, Bucer, Bullinger einen Platz gefunden hatten. Hier schrieb er seine vielen Briefe, hier überdachte er seine Unternehmungen, hier entstand unzweifelhaft das Niederländische Glaubensbekenntnis.

Geraume Zeit hatte er in Doornik verbracht, als ein Ereignis eintrat, das große Folgen hatte. Es war der öffentliche Gesang der Psalmen Marots am Abend des 29. und 30. September 1561. Dadurch wurde eine Untersuchung herbeigeführt; es erschien eine Kommission, welche verschiedene Personen verhaften ließ. In den Ber-¹⁰hören wurde de Brays Name genannt, und natürlich geschah nun alles, um zu erkunden, wer und was er sei, wo er sich aufhalte und was dies hier sei (nämlich die Versammlung). Einer der Gefangenen, der ihn kannte, bezeichnete ihn als einen „homme de quarante ans ou environ, hault de stature, pasle de face et assez maigre et long visage, la barbe thirante sur le roussart, avec les epaules hautes, is un groz doz et mal en ordre avec un manteau noir à collet rabattu.

Inmitten aller dieser Untersuchungen und Gefahren wagte de Bray den kühnen Versuch, seinen Gefinnungsgenossen, wenn möglich Recht zu verschaffen. Es sollte die Regierung, es sollte der König Kenntnis von ihrem Glauben erhalten, sie sollten sehen, daß sie keine Ungläubigen, sondern Gläubige wären. Ohne Klaviß nachzuahmen²⁰ hatte de Bray, indem er die im Jahre 1559 zu Paris festgestellte Konfession der reformierten Kirchen in Frankreich benutzte, eine neue Konfession de Foy in 37 Artikeln verfaßt, die er vermutlich in Rouen hatte drucken lassen, zum mindesten sind aus diesem Orte Exemplare dieses Buches nach Doornik gekommen. Vor dem Druck hatte er sie einigen in der Nachbarschaft wohnenden Freunden, vielleicht auch dem Konfistorium²⁵ in Antwerpen mitgeteilt; daß aber die Konfession de Foy vor ihrem Erscheinen dem Urteil einiger in- und ausländischer Gottesgelehrten, darunter selbst Calvin unterbreitet wurde, ist eine nicht zu beweisende Behauptung; man vgl. des Verfassers akademische Dissertation Guido de Bray. Zieijzee 1886. S. 93—155.

Dieses Glaubensbekenntnis nun versuchte de Bray in die Hände der Obrigkeit³⁰ zu bringen. Nachdem es an die Statthalter in Brüssel gekommen war, warf er es in der Nacht vom 1. auf den 2. November 1561 eigenhändig mit einem nicht unterzeichneten Schreiben in einem versiegelten Paket über die Mauer in den innern Hofraum des Schlosses von Doornik. Am folgenden Morgen gelangte das Paket in die Hände von Floris de Montigny, Herrn von Montmorency, dem Befehlshaber des Schlosses. Der Brief,³⁵ eine warme Verteidigung enthaltend, nahm sich kräftig der Sache der unrechtmäßig Verfolgten an, die weder Wüstlinge noch Wiedertäufer wären, aber brave, fromme Leute. Wie vorauszusetzen war, verfehlte er sein Ziel, zwar wurde er mit dem Glaubensbekenntnis am 19. Dezember an Philipp II. gesandt; aber einen besseren Zustand für die Reformgesinnten bewirkte er nicht.

Was die Konfession selbst betrifft (von der eine Übersetzung ins Holländische erschien, im J. 1562 in Emden gedruckt, und eine deutsche, 1566 bei J. Mayer in Heidelberg), so ist sie, so richtig bemerkt worden ist, ein kostbares Zeugnis des Glaubens des Schreibers und seiner Gefinnungsgenossen in deren Namen er sie herausgab. Die Form ist bescheiden, durchaus entsprechend dem Ziel, welches de Bray im Auge hatte.⁴⁵ Ohne Hochmut, ohne Schelten und Schmähungen auf andere ist sie vielmehr ein Zeugnis des eigenen Glaubens; man findet keine hinterhältigen, scharfen Ausbrüche; ebensowenig Kunst. Gewiß ist sie eine durchgehende Bekämpfung der römisch-katholischen Lehre; aber der Name Rom ist nicht einmal genannt. Sie ist nicht negativ, nicht ungläubig,⁵⁰ aber positiv, sie ist gläubig.

Die schnell auf einander folgenden verschiedenen Ausgaben zeigen den großen Beifall, den de Brays Arbeit fand. Durch sie wurden rings im Lande Tausende und Zehntausende für den Glauben gewonnen. Wäre das nicht der Fall gewesen, so würde sie nicht so schnell eine maßgebende Lehrformel geworden sein. Es würde hier zu weit führen, darzustellen, wie sie innerhalb nur weniger Jahre verpflichtende Kraft in diesen⁵⁵ Landen erhielt. Nachdem wir berichtet haben, wie sie entstand und wie sie durch de Bray zur Kenntnis der Regierung gelangte, sehen wir die Lebensgeschichte des Verfassers fort.

Daß nach dem Ereignis in der Nacht vom 1. auf 2. November 1561 die Unter-⁶⁰suchung verschärft wurde, ist natürlich, und ebensowenig ist es zu verwundern, daß de Bray

als Verfasser der „Konfession“ und als Schreiber des Briefs angesehen wurde. Er begriff dies und verließ die Stadt, in derselben alle seine Bücher und Papiere zurücklassend, vielleicht in der Hoffnung, sie später zurück zu erhalten. Dies geschah jedoch leider nicht. Am 10. Januar 1562 wurde alles gefunden, seine Bücher, Predigten, seine ganze

5 Korrespondenz: wie glücklich, daß er fort war.

Von Doornik zog er nach Amiens, von hier vielleicht nach Antwerpen; sicherlich ist er im J. 1564 einige Tage in Brüssel gewesen, um mit dem Prinzen Wilhelm von Oranien über religiöse Angelegenheiten zu reden, er nahm in dieser Zeit in Meh-
10 ter teil an Unterhandlungen über eine mögliche Versöhnung der Calvinisten und Luthera-
ner. In dem zuletzt genannten Jahre wohnte er in Sedan als Prediger von Henri Robert de la Maré, Herr von Bouillon. Von diesem sicheren protestantischen Verbleib schrieb er am 10. Juli 1565 seinen Brief an das Konsistorium in Antwerpen (vgl. Guido de Bray, Beilage A. S. III—VIII).

Im Sommer 1566 wurde de Bray durch das Konsistorium von Antwerpen
15 aus Sedan gerufen. Er zögerte nicht, nach seinem geliebten „Weinberge“ zu gehen, predigte in St. Tron, wo die Aeligen versammelt waren, und kam am Abend des 3. August 1566 nach Valenciennes. Dorthin folgte er einer Einladung von Peregrin de la Grange, vom 26. Juli. Nun richtete man die Frage an ihn, ob er nicht neben
20 ihn in diese Stadt als Prediger übersiedeln wollte. Auf seiner Reise nach
Valenciennes predigte er auch in Doornik hinter der Abtei „Aux nonnains“.

In seiner neuen Gemeinde, wo er eine Besoldung von 50 Pfund (vls.) erhielt, nahm er bei Charles de Liévin, Herrn von Famars, Wohnung und begann bereits am 10. sein Werk. Wertwürdig war die Veränderung, welche innerhalb kurzer Zeit auf dem religiösen Gebiete in Valenciennes stattgefunden hat. Mehr als $\frac{1}{2}$ der Einwohner
25 waren zur Partei der Reformation übergegangen.

Predigte de Bray anfangs unter freiem Himmel, so trat er nach dem Bilder-
sturme vom 24. August, am 25. in der St. Johanniskirche auf. Der Vorfall erregte in hohem Maße die Entrüstung der Statthalter und als der Versuch durch gütliche
30 Verordnungen etwas zu erreichen, mißglückte, begann im Dezember 1566 die Belagerung
der Stadt, welche mit der Übergabe derselben an Roircames, am 23. März 1567
endigte. De Bray wußte sich mit seinen Mitpredigern zu verstecken und in der Nacht vom 28. auf den 29. März zu flüchten; aber nur wenige Stunden nach der Flucht wurden sie zu St. Amand gefangen genommen, gefesselt wurden sie nach Doornik ge-
bracht, um endlich am 16. April wieder in Valenciennes anzukommen. De Bray ertrug
35 mit der größten Geduld sein Leiden, mit Besorgnis jedoch dachte er an seine Frau
und seine fünf Kinder, welche sich in Sedan befanden.

Aus seinem Gefängnisse schrieb er noch einige Trostbriefe an seine Gattin und an seine alte Mutter. Sie sind ergreifend schön und gönnen uns einen tiefen Einblick in sein edles Gemüt, und sind zugleich ein herrliches Zeugnis sowohl für seinen Glauben,
40 als auch für den Adel seines Charakters. De Bray wurde ebenso wie Peregrin de la Grange verurteilt: „d'estre pendu sur le marché devant la maison de ville,“
und am 31. April wurde das Urteil vollzogen. Sein Leichnam wurde, nachdem er den größten Teil des Tages am Galgen gehangen hatte, endlich auf dem nicht weit von der Stadt gelegenen „Mont d'Anzin“ beerdigt.

45 De Brays Leben ist ein Leben voll von Mühe und Arbeit gewesen; dies war ihm aber kein Hindernis, um auf seinem Posten treu auszuhalten und zu arbeiten, was seine Hand zu arbeiten fand. Es war ein Charakterbild von Ernst, Einmütigkeit, Sittlichkeit und die Worte des Apostels Paulus (1 Ko 15, 10) konnte er zu den seinen machen: „Von Gottes Gnade bin ich, das ich bin, und seine Gnade ist nicht vergeblich
50 an mir gewesen, sondern ich habe vielmehr gearbeitet denn sie alle: nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“

Mit Stolz mögen die südlichen Niederländer dieses großen Sohnes der Reformation sich rühmen.

Außer den schon mitgeteilten Schriften de Brays gab er noch folgende heraus:
55 La racine, fondement des anabaptistes, ou rebaptisez de notre temps. Dieses Werk erschien im J. 1565 und ist eine fortgebende Bestreitung der Anabaptisten, gegen welche religiöse Sekte er als ein gewaltiger Streiter bekannt war. Dieses Buch zeigt von ebenso großer Belesenheit, wie auch von ausgedehnter Geschichtskennntnis de Brays. In demselben Jahre, in welchem La racine erschienen war, gab er auch noch
60 heraus: Histoire notable de la trahison et emprisonnement de deux bons et

fidèles personnages en la ville d'Anvers: C'est assavoir de Christophe Fabri, ministre de la Parole de Dieu en ladite ville, et d'Olivier Bouck, professeur en langue latine en la très-fameuse et très renommée université d'Heydelberch. — Von diesem höchst seltenen Buch, dessen Titel de Bray nicht als Übersetzer, sondern als Verfasser angiebt, ist ein Exemplar in der Bibliothek de la société de l'histoire du Protestantisme Français (Bulletin Historique et Littéraire. Paris 1893 S. 56 ff.).

De Bray war auch Mitarbeiter an dem „Märtyrerbuch“ von Crespin.

Leffertst.

Dr. L. A. van Langeraad.

Bredling, Friedrich, gest. 1711. — Joh. Moller (der Neffe B.s), Cimbria literata III, 72f.; G. Arnold, Kirchen- und Kespergeschichte (Frankfurt 1729) III, 148 f. u. IV, 1103f.; Ph. J. Spener, Consilia Latina, III passim.; G. Franke, Gesch. der protest. Theol. II, 118f.; A. Mitsch, Gesch. des Pietismus II, 1, 128, 146; L. J. Roltesen, Fr. Bredling, Et Bidrag til Pietismens Udviklingshistorie (Kopenhagen 1893).

Friedrich Bredling wurde im Pastorat zu Handewitt (Hanved) bei Flensburg 1629 geboren. Sein Geburtstag kann nicht angegeben werden, da das Pastoratsarchiv im dreißigjährigen Kriege durch Feuer zu Grunde ging. Seine Familie stammt aus Bredlum, wo sein Urgroßvater geboren und später Pastor war. Der Vater, Mag. Jens Hansen Bredling, war einer der Pastoren, welche von Johann Arndt beeinflusst worden waren, und grübelte früh und spät darüber, wie er „den Schaden Josephs 20 heilen“ könne. Der Generalsuperintendent zu Flensburg, Stephan Kloß, war kein Gönner des mystisch veranlagten Pastors, und nachdem der alte B. einige Predigten über die Bußpsalmen ausgegeben hatte, erhoben diejenigen, die ihn bisher im Verborgenen des „Weigelianismus“ beschuldigt hatten, laut ihre Stimmen. Der König, Friedrich III., schähte aber den Handewitter Pastor hoch, und wenn er in jene 25 Gegend zu den Jagden kam, lehrte er oft im Pfarrhose Jens Bredlings ein.

17 Jahre alt wurde Fr. B. auf die Universität zu Kofstock gesandt, die damals, namentlich durch Prof. Joachim Lüttemann, den Lehrer Heinrich Müllers und Chr. Schwerts, ein entschiedenes Gepräge Arndtscher Frömmigkeit trug. Von dort reiste B. weiter nach Königsberg, wo der Syntretismus vorherrschend war; nach 30 einem dreijährigen Aufenthalt an diesem während der Kriegszeiten sicheren Orte kam er nach Helmstädt, wo er seinen Verwandten und Landsmann, den berühmten Georg Calixt, antraf. Hierauf ging er nach Wittenberg, wo er eine kurze Zeit bei Calow und Quenstedt Zuhörer war, später nach Leipzig und Jena und zuletzt nach Gießen, wo er von dem medizinischen Professor Tadius wohl empfangen wurde, der „ein 35 großer Gönner der rechten theosophia magica et chymia“ war. Dort gemann er 1653 mit Ruhm den Magistergrad, und kurz nachher schrieb er eine Disputation: de unione fidelium et communione sanctorum und eine Rede, in welcher er sich Weigel zu kritisieren erlaubte, obgleich er noch nicht die geringste Kenntnis von seinen Schriften hatte. Trotz der Kritik von Weigel witterte die Gießener Orthodoxie doch 40 Weigelianismus in der Rede und forderte Berichtigungen in derselben. Darauf wollte B. sich nicht einlassen und nahm die Disputation zurück, um sie 1662 in Amsterdam unter dem Titel: Mysterium magnum. Christus in nobis, auszugeben. Die Widerwärtigkeiten, welche B. bei den Theologen zu Gießen hatte, brachten ihn in nähere Verbindung mit Tadius, der sich freute einen Schüler gefunden zu haben, den 45 er in penetralia et centra rerum omnium einführen könne. Der junge B. vertiefte sich in Hermes Trismegistos, Paracelsus und Jacob Böhme, und der vormalige Arndtsche Mystiker wurde nach und nach Theosoph.

Ein gewaltsamer Bruch im Inneren Bredlings stand aber noch bevor. Um in die geheime Weisheit tiefer einzudringen ging er nach Hamburg, wo er leichten Zutritt 50 zu den litterären Schächten der Mystik zu finden erwartete. Hier traf er einen Apotheker-gejellen an, der ihm Joachim Bettes „Antichristentum“ lieh und ihn einigen frommen Vätern zuführte, die zum Lesen von Luthers und Taulers Schriften zusammenzukommen pflegten. Bettes „priesterloses Christentum“ machte einen tiefen Eindruck auf B. Nun meinte er die Vereinigung mit Christus zu erleben, die er früher nur vom Hörensagen 55 getannt hatte, und er fühlte, Bette habe Recht, wenn er meinte, daß die Gottlosigkeit und Thorheit der Geistlichen die Hauptschuld trügen an dem antichristlichen Wesen, das sich in der Christenheit breit machte. Von Hamburg reiste er, „von dem pharisäischen Wesen der Welt bekehrt“ nach Straßburg, der Stadt Taulers, und von da weiter auf

der alten „Paffengasse“ nach Amsterdam, um die geheimen Freunde Christi aufzsuchen, die sich ebenfogut zu verbergen verstanden wie die „Gottesfreunde“ des Mittelalters.

In Amsterdam predigte er der großen lutherischen Gemeinde mit bedeutendem Erfolg, und dort traf er mit dem „Universalinkretisten“ Chr. Hohburg (Elias Prätorius) zusammen, der ohne nach Konfession zu fragen mit allen Glaubensbrüderschaft schloß, und sagte, daß der bestehenden Kirche Christus der große Unbekannte sei. Von ihm lernte B. „die Wissenschaft der Wissenschaften“, die Kunst, „die Schrift auf alle Stände und Personen zu applizieren“, und er sah sich später als denjenigen an, der das Werk Hohburgs fortsetzen sollte.

Als er 1656 ins väterliche Pfarrhaus zurückkehrte, war er ganz verändert, und viele schüttelten den Kopf über den jungen Schwärmer, der überall reformieren wollte und große Unglücksfälle in Aussicht stellte. 1657, während des Schwedentrieges, predigte er für Klob, der sich gegen Norden geflüchtet hatte; als aber der Generalsuperintendent zurückkam, erhielt B. für seine Arbeit nur geringe Anerkennung. 1659 wurde er doch ordiniert, um der Gehilfe seines Vaters zu werden, mit der Zusage, demselben im Amte nachzufolgen. Er vernichtete aber selbst alle seine Zukunftsaussichten als Pastor in Schleswig, als er kurz nach seiner Ordination: „Gottes Worte an das ehrwürdige Konfistorium in Zlensburg“ schrieb, welche Schrift er in erweiterter Form als Speculum seu Lapis Lydius“ der Offenlichkeit vorlegte. Jene Schrift war gewissermaßen ein Anlauf zu Speners „Pia desideria“, sie verhält sich aber zu der berühmten Vorrede Speners wie ein stürmisches Wetter zu einem stillen Abend; denn B. hat für die Schäden der Kirche ein viel schärferes Auge als für die Heilmittel dagegen. Seine Zuschrift an das ehrwürdige Konfistorium in Zlensburg erregte die größte Erbitterung bei Klob und vielen anderen Geistlichen, und im März 1660 wurde B. von einer Synode in Zlensburg seines Amtes entsetzt und dem Stadtvogt übergeben, der ihn jedoch aus der Stadt ent schlüpfen ließ.

B. ging nun wieder nach Amsterdam, und schrieb dort eine Selbstverteidigung an den König Friedrich III. gerichtet; sie enthielt die ungestümsten Angriffe gegen die dänischen Geistlichen im allgemeinen und gegen Klob im besonderen. Einen treuen Freund gewann er zu Amsterdam in Amos Comenius, und es geht wie ein Hauch vom dem milden mährischen Bischofe durch sein nächstes Buch „Das ewige Evangelium“. Diesem folgten aber andere mit Blich und Donner.

Am Schlußse des Jahres 1660 wurde B. des luth. Joh. Jac. Fabricius' Nachfolger als Pastor zu Zwolle, wo eine kurze aber glückliche Zeit für ihn anfang. Wie sein Vorwese er für den Unterricht in der christlichen Kinderlehre besonders eifrig thätig, und 1662 gab er eine Katechismuserklärung, Modus catechizandi, heraus, welche Spener sehr hochschätzte. 1663 schrieb er Religio libera, ein Beweis für die Notwendigkeit der Religionsfreiheit auf der Schrift gegründet, und im folgenden Jahre gab er dem bekannten Baron von Welz, der nach Surinam ziehen wollte, als „Apostel der Heiden“, die Ordination. In Zwolle besuchte ihn auch Gichtel, der, so lange er unter dem persönlichen Einfluß B.s stand, voller Bewunderung für ihn, später aber sein bitterer Gegner war.

Die Abille in Zwolle bekam ein jähes Ende, als B. ein junges, gemüthstrantes Mädchen, das er bei sich ins Haus aufgenommen hatte, heiratete. Jene Ehe erregte den Unwillen vieler in der Gemeinde, der Klatzsch kam in Bewegung, und 1668 wurde B. entlassen. Während der folgenden vier Jahre lebte er ohne Amt und ohne Einkünfte in Zwolle, 1672 ging er aber wieder nach Amsterdam. Dort und (nach 1690) in Haag verlebte er, mit Korreturlesen und mit der Fortsetzung seiner eigenen Verfasserthätigkeit sich beschäftigend, seine letzten Jahre. Bis zum letzten Augenblicke lag er der mystischen Theologie, die seine Jugendliebe war, ob, und als Jacob Böhme von Abr. Calow angegriffen wurde, fand der Schuster von Görlich in B. einen Verteidiger. Bis auf zulezt stand B. in lebhaftem Briefwechsel mit hervorragenden Männern, wie Spener und Gottfried Arnold. Nach und nach hatte B. auch Gelegenheit gefunden, sich mit kirchengeschichtlichen Studien zu beschäftigen, und er scheint selbst die Absicht gehabt zu haben, eine Kirchengeschichte zu schreiben. Als er „die erste Liebe“ G. Arnolds gelesen hatte, sah er ein, das sei der Mann für das Werk, das gethan werden sollte, und es war zum Teil durch B.s Antreiben, daß G. Arnold die Lust und den Mut zum Schreiben seiner „Unpart. Kirchen- und Rehergeschichte“ bekam. B. stand ihm mit vielen einzelnen Mitteilungen getreu zur Seite, und er hat zu dem Werke Arnolds mehrere Beiträge geliefert. Eine vollständige Darstellung der neueren Kirchengeschichte

Hollands (IV, 752 f.) ist „dem alten und in solchen Sachen sehr erfahrenen“ Fr. B. zu verdanken; er ist auch der Verfasser eines *catalogus testium veritatis post Lutherum* (IV, 1089 f.), und vier kleinere Schriften von ihm sind in den Anhängen zu Arnolds Kirchengeschichte (IV, 1110 f.) aufgenommen worden.

Es wurde B. oft recht schwer, das tägliche Brot zu gewinnen, er hatte aber einfluß- und geldreiche Gönner. Die Königin Maria von Oranien gab ihm jährlich 400 Gulden, damit er sie in seine Gebete aufnehme; und selbst nach dem Tode Marias bezahlte Wilhelm III. diese Pension. Später gingen von Spener, Canstein und der verwitweten Kurfürstin Anna Sophie von Sachsen Unterstützungen ein. Trotz der oft sehr ärmlichen Umstände waren die letzten Jahre B.s doch glücklich. Es war ihm eine große Freude zu hören, daß der Pietismus in seiner heimathlichen Gegend Wurzel faßte, und daß die neue Frömmigkeit durch mehrere seiner Verwandten gefördert wurde. Am 16. März 1711 starb er, 82 Jahre alt. Er war wie Gichtel sagte „ein Feuergeist“ gewesen, zum Niederreißen mehr als zum Aufbauen befähigt; trotz seiner Schwäche ist er aber ein Glied in der Kette der mystischen Naturen gewesen, durch welche für 16 Speners „*pia desideria*“ und die Forderung „der heiligen Priesterschule“ der Boden bereitet wurde. Fr. Rietsen.

Breithaupt, Joachim Justus, gest. 1732. — Litteratur: Das gesegnete Gedächtniß des sel. Abt Breithaupt in den zu Magdeburg und Halle ausgerichteten Denkmalen u. ans Licht gestellet von Gotth. Aug. Francke, Halle 1736, Fol., worin auch die von ihm selbst verfaßte und schon von Chr. Vol. Leporin in der *Memoria Caplatoniana* 1725 herausgegebene Lebensbeschreibung und Baumgartens *Memoria incomparabilis theologi J. J. B.* enthalten sind. Vgl. auch die hieraus geschöpfte Charakterbeschreibung in den Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Halle 1777, 5. Bd., S. 34–63; Was in der Abt, Leipzig 1876, 3. Bd., S. 291; G. Frant, *Gesch. der Prot. Theologie*, II. Teil, Leipzig 1865, S. 144; G. Kramer, *N. S. Francke*, Halle 1880, 1. Teil, S. 67, 73 u. 5.; A. Ritschl, *Gesch. des Pietismus*, III. Bd., 1. Abt. (Bonn 1884), S. 385, 395 ff. 405 (Wehrsystem) u. 5. 2. Abt. (Bonn 1886), S. 49; A. F. W. Fischer, *Kirchenlieder-Lexicon*, Gotha 1879, II, 431; B. Schrader, *Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle*, I. Teil, Berlin 1894, S. 24 f., 47, 69, 132, 226 f.; Vollständiges Register über die „Unschuldigen Nachrichten“ 1701–1740, 4 Bde.; Allgemeines historisches Lexicon (von Buddeus, Leipzig 1730), Tl. I, S. 650, Tafel 3 enthält B.s Bildnis.

Joachim Justus Breithaupt, der erste Professor der Theologie an der neugeifteten Universität Halle und der erste einflußreiche Vertreter der theologischen Richtung, durch welche die halle'sche Fakultät in der Anfangszeit ihres Bestehens für die evangelische Kirche und Theologie so bedeutend geworden ist. Er war im Februar 1658 zu Nordheim in der Provinz Hannover, wo sein Vater Pastor und Superintendent war, geboren und wurde nach dessen frühem Tode von seinem ältesten Bruder, Rektor in Schöningen, erzogen. Nachdem er in Helmstädt studiert hatte, wurde er 1680 Konrektor in Wolfenbüttel; bald aber durch die Pest von dort vertrieben, ging er nach Kiel, wo er unter Rorholt nochmals eifrig theologische Studien trieb, auch als Privatdozent sich habilitierte. Nachher hielt er sich einige Zeit in Frankfurt bei Spener auf, dessen persönlicher Umgang für ihn von entscheidendem Einfluß für sein ganzes Leben wurde. Als Professor der Homiletik nach Kiel zurückberufen, ging er dann 1685 als Konfistorialrat und Hofprediger nach Meiningen, wo er von dem frommen Herzog Bernhard kräftig unterstützt, bald eine überaus segensreiche Wirksamkeit gewann, konnte aber nicht umhin, schon 1687 einer Berufung nach Erfurt, die er als einen göttlichen Ruf erkannte, zu folgen, und wurde dort Pfarrer an der Predigerkirche und Senior der evangelischen Geistlichkeit in Stadt und Land, erhielt auch bei der Universität die Professur der Theologie Augsburgischer Konfession und nahm in Kiel die theol. Doktorwürde an. Hier wurden seine Predigten, seine Erbauungsstunden, seine Katechisationen und seine eindringlichen Vermahnungen im Beichtstuhl für viele eine Erweckung zum lebendigen Christentum, er mußte aber auch, je mehr der Einfluß seines Wirkens hervortrat, um so heftigere Anfeindungen sowohl von einer Gegenpartei unter den Evangelischen, als von Seiten der Katholiken erleiden. Besonders seitdem A. S. Francke, 1690 als Diakonus an die Augustinerkirche berufen, durch seinen Feuereifer eine große Bewegung hervorgerufen hatte, wurde auch Br. immer heftiger angefochten; der Rat nahm gegen ihn Partei und verbot ihm seine privaten Erbauungsstunden, und als er, nachdem Francke im Sept. 1691 von der kurmainzischen Regierung aus Erfurt vertrieben worden, auf der Kanzel gegen die diesem widersähere Ungerechtigkeit zeugte, wurde seine 60

Stellung auch der Regierung gegenüber so mißlich, daß er kein Bedenken tragen konnte, dem gleichzeitig ergangenen Ruf nach Halle als Prof. der Theol. und Direktor des theol. Seminars zu folgen. Die sonst übliche Abschiedspredigt wurde ihm vom Erfurter Räte unterlagert. Schon im November 1691 eröffnete er in Halle die ersten theologischen Vorlesungen. Bald darauf begann auch der auf sein Anraten nach Halle berufene Franke als Professor der orientalischen Sprachen und Pastor an der Glauchaischen Kirche seine Wirksamkeit, und beide blieben von da an für das übrige Leben als treue Mitarbeiter verbunden.

Geraume Zeit hindurch war Breithaupt der einzige theologische Dozent und hatte die schwierige Aufgabe, in seinen Vorlesungen das gesamte Gebiet des theologischen Studiums zu umfassen. Erst bei der Einweihung der Universität 1694 erhielt er an Joh. Wilh. Baier einen Amtsgenossen, der aber, weil seine Orthodoxie mit Breithaupts und Frankes Richtung nicht zu harmonieren vermochte, schon 1695 Halle wieder verließ und durch den jener Richtung ganz ergebenen Paul Anton ersetzt wurde, worauf dann 1698 auch Franke in die theologische Fakultät einrückte. Es war ein schöner Verein, diese drei Männer, die unter einander ein Herz und eine Seele waren und durch die Liebe Christi gleicherweise sich gedrungen fühlten, mit allen ihren Kräften dem Heil der Kirche zu dienen. Es bestand zwischen ihnen die herzlichste Vertraulichkeit, ihr Wirken war ein durchaus gemeinsames, alle Sorgen und Aufgaben ihres Amtes berieten sie miteinander, und tamen in jeder Woche einen Abend ausdrücklich dazu zusammen, um sich gegenseitig zur treuen Ausrichtung ihres Berufes zu stärken und miteinander zu beten. Die Aufgabe und das Ziel ihrer Wirksamkeit fanden sie sich in Speners *piis desideriiis* vorgezeichnet, und richteten demnach ihre ganze Thätigkeit darauf hin, wie es Breithaupt bereits in seiner Inaugurationsrede aussprach, das von Luther begonnene Reformationswerk fortzusetzen, und die abermals in den Formen einer toten Orthodoxie erstarrte Kirche zu der lebendigen Quelle des göttlichen Wortes und dadurch zu dem lebenskräftigen Glauben der Reformatoren zurückzuführen. So kam es ihnen also vor allem darauf an, „nebst dem notwendigen Wissen das Gewissen ihrer Zuhörer zu einer gründlichen Erbauung anzuleiten“, und durch Unterweisung im biblischen Christentum den Gemeinden fromme und eifrige Prediger des Evangeliums zu erziehen. Auf die bei den damaligen Universitätsstudien so sehr vernachlässigte Schriftauslegung wurde deshalb vorzügliches Gewicht gelegt, und dieselbe teils in kurzfristigen Lektionen über die ganze Bibel, teils statarisch in gründlicher wissenschaftlicher und zugleich praktisch erbaulicher Erklärung einzelner Bücher auf das fleißigste getrieben. Nicht minder wurde bei dem Vortrag der Dogmatik darauf gesehen, dieselbe überall auf die Schrift zurückzuführen und die Glaubenslehren für das Herz erwecklich und fruchtbar zu machen, und so auch die Moral, wenn auch selbstständig, doch immer in enger Beziehung zur Glaubenslehre und als praktische Anwendung derselben vorgetragen. Neben den wissenschaftlichen Vorlesungen wurde durch besondere astetische und paränetische Lektionen, sowie durch die von den Professoren regelmäßig gehaltenen Predigten für die Erbauung der Studierenden gesorgt, auch die älteren derselben selbst zur erbaulichen Auslegung des göttlichen Wortes in den unter Breithaupts Direktion des Sonntags Nachmittags stattfindenden Andachtsstunden angeleitet. Nächstdem waren die Professoren bemüht, durch persönliche Einwirkung den Studierenden in ihren Studien, wie in ihrem Christentum förderlich zu werden und sie vor allen Abwegen zu bewahren. Namentlich geschah dies in den an drei Nachmittagen der Woche stattfindenden Fakultätskonventen, in denen jeder Theologe halbjährlich sich einzufinden hatte, um über seine bisherigen Studien Auskunft zu geben und seinen ferneren Studiengang sich einrichten zu lassen, jedem auch freistand, in besonderen Fällen sich Rats zu erholen oder für seinen Seelenzustand Lehre und Trost zu erbitten, und wobei auch diejenigen, gegen welche etwas zu erinnern war, vorgeladen und väterlich ermahnt wurden. (Vgl. Dr. Rapp: „Speners und Frankes Klagen über die Lehrinstitute der lutherischen Kirche, ihre Verbesserungsvoor schläge und Anstalten zur Ausführung derselben in Halle“, — in der Zeitschrift Frankens Stiftungen, Halle 1792 u. f., 2. Bd.) Solche treue Bemühungen der frommen Lehrer konnten nicht ohne Frucht bleiben; sie sind durch die große Zahl gläubiger Prediger, die aus dieser Schule hervorgingen, zum reichen Segen für die evangelische Kirche geworden, und die Geschichte der Kirche hat das Gedächtnis jener Männer gegen die gehässigen Anfeindungen, welche sie zu ihrer Zeit erfahren mußten, gerechtfertigt und zu Ehren gebracht.

Die geplante Berufung Breithaupts nach Hamburg als Nachfolger des Seniors Winckler kam nicht zu stande; sie hatte den Edzardischen Lehrstreu zu Folge. Dagegen

wurde Br. 1705 unter Beibehaltung seiner Professur zum Generalsuperintendenten des Herzogtums Magdeburg und 1709 zum Abt von Kloster Bergen ernannt, und mußte seitdem sich der umfangreichen Amtsgeschäfte wegen mehr in Magdeburg als in Halle aufhalten, weshalb ihm 1709 bei der Universität Joachim Lange beigeordnet wurde. Auch in diesen Ämtern stiftete er großen Segen durch seine eifrigen Bemühungen um Verbesserungen des Schulwesens und der Katechisation und um Einführung regelmässi-
ger Kirchenvisitationen, wofür er heilsame Verordnungen der Regierung erwirkte. Über die
Prediger führte er sorgfältige Aufsicht und nahm jede Gelegenheit wahr, auch den ein-
zelnen, je nachdem sie dessen bedurften, mündlich oder schriftlich mit Rat, Unterweisung
oder Ermahnung zu Hilfe zu kommen. Besonders schwer drückte ihn die Sorge, nur
würdig vorbereitete Kandidaten in das Predigtamt einzuführen. Bei der Prüfung der-
selben sah er vor allem darauf, ob der Kandidat die Heilswahrheit, die er predigen
solle, an seinem eigenen Herzen erfahren habe. Deshalb trat er auch mit dem Gewicht
seiner Persönlichkeit für die Verordnung des Königs Friedrich Wilhelm I. ein, nach
welcher bei den jungen Theologen die Bewährung in einem rechtschaffenen Christentum
geprüft und im Zeugnis hervorgehoben werden sollte. Die tüchtig befundenen Kandi-
daten bereitete er zur Ordination mit dringenden Ermahnungen vor unter viel Gebet
und Thränen; Unwürdige zu ordinieren ließ er durch nichts sich bewegen, denn er
fürchtete, mit ihnen verdammt zu werden. — Unter allen diesen so viel umfassenden
Sorgen und Aufgaben sah er es als eine Erholung an, wenn er zeitweise wieder zu
seiner akademischen Thätigkeit zurückkehren konnte, und er ließ sich oftmals, wenn er
von Gichtschmerzen gelähmt war, auf seinem Lehrstuhl in das Auditorium tragen. Er
starb 74 Jahr alt nach kurzer Krankheit am 16. März 1732 zu Kloster Bergen, nach-
dem seine beiden jüngeren Mitarbeiter Franke und Anton schon um mehrere Jahre ihm
vorangegangen waren.

Breithaupt war ein Mann lebendigen Glaubens und dabei von lauterer Einfalt
und tiefer Demut, in der er auch bei seinen Ehren und Würden innerlich in dem Ge-
fühl geistlicher Armut gebeugt blieb und andere höher achtete als sich selbst. Bei einem
brennenden Eifer für die Sache Gottes und unerschütterlicher Beharrlichkeit in dem, was
er als Gottes Wissen erlante, besaß er doch große Milde und Freundlichkeit, und
wußte, obwohl von Natur zur Heftigkeit geneigt, in beständigem Aufblick zu Gott stets
eine ruhige Fassung des Gemüths und eine Mäßigung zu bewahren, mit der er nicht
selten auf den ungeschickteren Eifer seiner Freunde wohlthätig einwirkte, und die auch in
der großen Geduld, mit der er die vielen Angriffe seiner Gegner, wie auch seine körper-
lichen Schmerzen ertrug, sich bewährte. In besonderem Maße besaß er die Gabe des
Gebetes; er brachte, wenn ihn etwas besonders bewegte, manchmal ganze Nächte im
Gebet zu, betete auch täglich zu bestimmten Stunden für die Kirche, für König und
Obrikeit, für seine Freunde und die seiner Fürsorge Befohlenen namentlich, und so
auch mit besonderem Ernst für seine Feinde. In seinem Wandel und seiner ganzen
Lebensweise übte er eine ernste Selbstverleugnung, bei der er auch im Leiblichen an der
größten Einfachheit und Mäßigkeit festhielt, nicht selten, wenn er um die Not der Kirche
bekümmert war, sich ein Fasten auferlegte, und unter Versagung aller weltlichen Lust
zu seinem Vergnügen sich nur zuweilen den Besuch eines Gartens und die Übung des
Klavierspiels gestattete. Seine Verleugnung ging sogar bis zu dem entscheidenden Grund-
satz, als ein Fremdling in der vergänglichsten Welt kein Eigentum zu erwerben; alles,
was er von seinem beträchtlichen Einkommen nicht zu seiner Nothdurft gebrauchte, ver-
wendete er zu Wohlthaten, besonders für arme Studenten. Auch seine äußere Erschei-
nung war eine überaus ehrwürdige, die auch weltlich gesinnten Menschen eine heilige
Schau einflößte. Ubrigens war er ehelos geblieben, weil, wie er sagte, seine vielen wichtigen
Geschäfte ihm nicht verstattet hatten, eine für ihn passende Lebensgefährtin zu suchen,
und er es dann als Gottes Fügung ansah, daß er „allein sorge, was dem Herrn an-
gehört“.

Von Breithaupts Schriften sind neben seinen zahlreichen Predigten, Disputationen,
Programmen, Verteidigungsschriften besonders die Institutiones theologicae (zuerst
Halle 1694, 2 Bde 8°, und dann in erweiterter Bearbeitung 1723, 2 Bde 4°, er-
schienen und 1732 durch einen 3. Teil, Instit. theologiae moralis, vervollständigt)
und der zum Lehrbuch bestimmte Auszug derselben, Theses credendorum et agen-
dorum fundamentales (Halle 1700, 5. Aufl. 1722), zu nennen, die, während im
Dogma der Standpunkt der orthodoxen Kirchenlehre treu festgehalten wird, unter Ver-
meidung unfruchtbarer Speculationen die Glaubenslehren in biblischem Gewande darzu-
-

stellen, und die Anwendung derselben für das Herz und das Leben nachzuweisen suchen. — Auch für die Poesie war er nicht ohne Talent; viele seiner lateinischen Gedichte, mit denen er sich zur Erholung beschäftigte, gab er in einer Sammlung Poemata miscellanea, partes VI. Magdeb. 1720, heraus, und einige Kirchenlieder von ihm haben in den Gesangbüchern Aufnahme gefunden. Dreyander † (Georg Müller).

Breitinger, Johann Jakob, Vorsteher der zürcherischen Kirche von 1611—1645, der 7. seit Zwingli. — Originalakten im Kirchenarchiv (Staatsarchiv), Kopien in Acta ecclesiastica VI. VII. VIII. der Stadtbibliothek Zürich. — Die von B. herausgegebenen Tractschriften sind verzeichnet bei Hottinger, Schola Carol. p. 74, und bei Leu, Helvet. Lexikon, N. B. — Später sind gedruckt worden: a) in Miscell. Tigur. I—III (1722/24) Auszüge aus B.'s Autobiographie, seine Akten zur Dortrechter Synode und 43 Synodalreden aus den Jahren 1613—1643; b) in Simlers Urkundenammlung II, 1 (1767) das Bedenken betreffend die Wiedertäufer; c) bei J. J. Wirz, Urkundliche Verordnungen zc. (1793) eine Anzahl öffentlicher Ordnungen; d) bei Kehrbach, Mitth. d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- und Schulgesch. V (1895), 2. Heft, die Ordnung betr. die Landeschulen von 1637, herausg. v. U. Ernst. — Kurze Biographien B.'s von J. C. Lavater, Histor. Lobrede (1771) und von G. R. Zimmermann, Die Zürcher Kirche (1878) S. 143/84. Manche, zum Teil eingehende Beiträge in Zürcher Neujahrsblättern (Chorherren 1786 und 1815, Stadtbibliothek 1844, Hülfsgesellschaft 1846/47 und 1862). Hauptwerk ist J. C. Wörstler, B. u. Zürich (1873). Neuere Litteratur 20 im Text.

Seit Bullinger ist B. der erste namhafte, überhaupt einer der bedeutendsten Vorsteher der Kirche Zürich. Er hat der Reformationskirche die Gestalt gegeben, die sie im ganzen bis in die neuere Zeit bewahrt hat.

B., geboren am 19. April 1575, entstammte einer wohlhabenden Bürgerfamilie der Stadt Zürich. Er verlor früh den Vater, entwickelte sich anfangs langsam und entschloß sich mehr seiner Mutter zu Liebe als aus eigener Neigung zum geistlichen Berufe. Erst etwa mit dem 17. Altersjahre begannen sich die Geistesgaben, nun überraschend, zu entfalten. Von 1593—96 brachte er auf deutschen und holländischen reformierten Hochschulen zu, trat 1597 in den Stand der zürcherischen Geistlichkeit ein und verehelichte sich mit Regula Thommann, einer vorzüglichen Frau, deren Name im Segen geblieben ist. Während mehrerer Jahre versah B. von der Stadt aus eine kleine Landfiliäle; eine Zeit lang widmete er sich auch dem Schuldienst. Mit dem Jahr 1611 wird sein Wirken bedeutender. Bewundernswerte Hingabe in der großen Pest dieses Jahres brachte ihm die Wahl zum Diakon durch die Stadtgemeinde St. Peter ein. Schon nach zwei Jahren erlor ihn der große Rat zum Pfarrer am Großmünster und damit zum obersten Geistlichen der zürcherischen Kirche, 1613; bald folgte noch die Würde des Schulherrn, 1614. Von da an bis zu seinem Tode im Jahr 1645 sind Kirche und Staat in weitgehendem Maße durch B.'s Einfluß bestimmt worden. Es trug viel zur Befestigung seiner Autorität bei, daß er im Jahre 1618 als Abgeordneter Zürichs an der großen reformierten Synode von Dortrecht teilnahm (s. d. A.) und sich dieses Auftrags mit Würde und Geschick, auch ganz im Sinne der ausschließlichen Orthodoxie entledigte, welche diese Synode beherrschte. Als Vertreter der zürcherischen Mutterkirche in Holland hoch angesehen, wurde B. zur Abfassung der Synodalbeschlüsse beigezogen; sie deden sich mit einem von ihm vorher entworfenen, von den schweizerischen Städten angenommenen Bekenntnis. Mit großen Ehren wurde der Antistes bei seiner Heimkehr empfangen. Sein Ansehen war fortan in der ganzen reformierten Schweiz ein unbedingtes. Wertvoll sind seine Aufzeichnungen und Akten zur Geschichte der Synode (Wolfensberger, B.'s Reise nach den Niederlanden 1618/19, im Zürcher Taschenb. 1878).

B. ragt nicht hervor durch religiöse oder theologische Originalität. Seine Gaben waren eher staatsmännische, natürlicher Verstand und praktisches Geschick, Talent für Organisation und Verwaltung. Damit hat er, nach Jahrzehnten des Stillstandes und der Erstarrung, ungemein anregend auf die Kirche gewirkt. Mit vielseitigster Initiative verband er kluge Umsicht und zähe Ausdauer. Auch Schul- und Armenwesen, weiterhin das gesamte Volksleben, sind durch ihn bestimmt worden, und auf das politische Regiment übte er allmächtigen, einmal fast verhängnisvollen Einfluß aus. Wachsam und fest vertrat er seine Kirche gegenüber anderen Bekenntnissen. Den Grund seines Ansehens bildete dabei stets die eigene vortreffliche Führung des Pfarramtes. Seine Predigten waren, ohne eben tief zu gehen, belebt von natürlicher Frische der Empfindung und bei aller Verständlichkeit warm, anschaulich, martig und fesselnd. Am Krankenbett erwies

sich B. als trotstreicher Beter; sein Fleiß in der Seelsorge und Armenpflege, sein weiser Rat in privaten und öffentlichen Dingen, sein Geschick, mit Leuten aller Art, besonders auch mit jungen Leuten, umzugehen, ohne seiner Würde zu vergeben, der Freimut, mit dem er den Großen entgegentrat, das alles erweckte ihm Vertrauen.

Als das bedeutendste Zeugnis von B.s Wirken haben sich seine Synodalreden 5 erhalten; man kann sie als Ausführungen zu seiner „Reformation der Kirchendiener“ vom Jahre 1628 betrachten. Durch diese Reden suchte B. vor allem auf Hebung des geistlichen Standes hinzuwirken. Die vielfachen Gebrechen, die er an ihm sah, und das lebhafteste Bewußtsein, daß Zürich die Mutterkirche der Reformation in weitem Umkreis war, wirkten dabei zusammen; auch durch Einführung von Synodalspredigten, je von 10 mehreren Landgeistlichen an den verschiedenen Stadtkirchen gehalten, wollte er in ähnlicher Weise einen Ansporn geben (seit 1636). B. hielt seine Reden an den jährlich zweimal abgehaltenen Synodalversammlungen. Sie sind Muster von Pastoralweisheit jeder Art; mit großem Ernst und Freimut gehen sie auf alle Seiten der geistlichen Lebens- und Amtsführung ein. Dadurch, und durch die Streiflichter auf die religiös- 15 sittlichen Zustände im allgemeinen, sind sie eine wertvolle kulturgeschichtliche Quelle geworden. B. hat die Reden gegen Ende seines Lebens sorgfältig in einem Band zusammengeschrieben.

Die in den Reden entwickelten Gedanken vertrat B. mit großer Ausdauer im 20 praktischen Wirken. Davon zeugen die überaus zahlreichen, in Konzepten vorhandenen Briefe an einzelne Amtsbrüder, sowie viele heilsame Reformen in Leben und Verwaltung der Kirche. Die seit der Reformation bestehende, von Zeit zu Zeit revidierte Präbitalenordnung hat bis in die Neuzeit nie so erhebliche Änderungen erfahren wie im Jahr 1628 auf Grund zweier „Vorträge“ B.s vor dem Rat (Simler I, 3 S. 1018—20). Der Kirchengesang, den Zürich im 16. Jahrhundert noch entbehrt und 25 erst seit 1598 eingeführt hatte, ist durch B. recht eingebürgert worden. Es wurde im Jahr 1615 ein neues Psalmbuch geschaffen; man sang es in anderthalb Jahren durch und fing dann wieder von vorne an; B.s Verzeichnis der Nummern und Verse für jeden Sonntag liegt noch im Kirchenarchiv. Hatte sich bisher meist nur die Jugend an Gesang beteiligt, so begann nun, seit 1619, auch die Gemeinde, und zwar vierstimmig, 30 mitzusingen. Die Liturgie verdankt B. eine Bereicherung durch Stücke, die zum Teil bis heute geblieben sind, so das Leihengebet, mittelbar eine Frucht des Pestjahres 1611, und das Morgengebet nach der Predigt von 1638. Angesporn durch den Eifer der katholischen Kirche für die Christenlehre hat B. sich ausbauend und mit erfreulichem Erfolge der Kinderlehre angenommen, wie wiederholte Verordnungen, 35 von 1613, 1628, 1637/38 und 1643, zeigen; laut der letztern sollen namentlich alle Katechumenen der Ordnung nach an gewissen Sonntagen in ihren Pfarrkirchen geprüft werden. In der protestantischen Welt stehen derartige Bemühungen vor Spener vereinzelt da. Unter den Eindrücken des dreißigjährigen Krieges und der Leiden von Glaubensgenossen verschiedener Länder wurde seit 1619 ein Fast- und Bettag ein- 40 geführt („Bedenken“ der Geistlichkeit b. Wirz I S. 49/51) und seit 1638 jährlich im Herbst, am Jahrestag der Zürcher Kirchweih den 11. September, begangen, unter Ablehnung aller Kirchweihfeste als eines katholischen Sauerteigs; B.s Bemühungen, alle schweizerischen Kirchen zur Feier am gleichen Tage zu vereinigen, führten noch nicht zum Ziel; aber später ist aus jenem Anfang der eidgenössische Dank-, Buß- und Bet- 45 tag entstanden. Um mehr Ordnung in das Ehwesen zu bringen und den häufigen Fällen von Heimatlosigkeit zu steuern, führte B. die Eheverbindung ein (eine Verordnung für die Stadt schon von 1611 bei Wirz I S. 113, Note b). Zum Schutze der Sonntagsfeier wurde die Unsitte beseitigt, Hochzeitsgelage auf diesen Tag zu verlegen, während andererseits dem Bedürfnis des Volks nach Erholung und Freude an Sonn- 50 und Festmactagen verständige Rechnung getragen wurde; so trat B. dem Versuch der Geistlichkeit entschieden und mit Erfolg entgegen, als sie 1640 die Nachtage der hohen Feste als Menschenfahung und wegen Mißbrauchs wie in andern reformierten Kirchen abschaffen wollte; er mochte besonders dem jungen Volk seine Freude gönnen. Seit 1634 führte man aufs B.s Anregung in den zürcherischen und den von Zürich abhängigen 55 Gebieten der Ostschweiz die Pfarrbücher ein, in welchen die Familien und ihr religiöser Stand zu notieren war, „mit Angabe, wie alt ein jedes, und was es könne beten im Katechismus, im Psalmengefang, und was noch mehr zur Religion dienet“. Diese Aufzeichnungen, damals zu kirchlichen Zwecken erhoben und alle drei Jahre zu Händen des Antistes eingezogen, sind später als eine Art Bevölkerungsstatistik früher Zeit be- 60

kannt geworden (vgl. S. Daszynska, Die Bevölkerung von Zürich im 17. Jahrh., ein Beitrag zur histor. Städtestatistik 1892). Mit 1638 heben die Pfarrovisitationen an. Endlich hat B. das reichhaltige Antikstitutions- oder Kirchenarchiv gegründet, indem er mit den bereits amtlich verwahrten die viel größere Menge von Urkunden vereinigte, die von den Männern der Reformation her in Privatbesitz geblieben, nach seiner Ansicht aber ein öffentliches Gut waren (vgl. im Registerband den „Gruß an seinen Nachfolger“, bei Mörkhofer S. 50f.).

Im Dienste der Kirche stand damals die Schule. Das nächste Interesse mußte B. an den Gelehrtenschulen der Stadt nehmen, weil an ihnen die Geistlichen vorgebildet wurden. Hier ist auch sein Einfluß am meisten nachweisbar. Er drang darauf, daß diese Schulen mehr leisten und anregender wirken. Daß man unlängst die zwei städtischen Gymnasien der Reformationszeit verschmolzen hatte, erschien ihm als ein Rückschritt; er setzte wieder die Trennung durch, vom Betteiser gute Frucht erhoffend (1634). Besonders verdienstlich war B.s unablässige und sehr erfolgreiche Sorge für das Stipendienwesen. Nach einer Verwandten seiner Frau heißt noch heute eine städtische Stiftung „Thomannischer Stipendienfond“. Für bedürftige Studenten entstand ein zweites Alumnat, bis zur Neuzeit die Pflanzstätte tüchtiger Geistlicher. — Ein Fortschritt ist in jener Zeit auch bei der Volksschule bemerkbar. Erst jetzt nahm die Zahl der Schulen auf dem Lande allgemein zu, und nahm sich ihrer der Staat ökonomisch und durch einheitliche Organisation kräftiger an. B. half eifrig mit. Nachdem wiederholt und nachdrücklich die Pfarrer zur Mitarbeit in jeder Weise, namentlich auch durch eignes Schulhalten, beigezogen worden (1611, 1628 ff., vgl. Wirz I S. 125 f.), erließ man 1637, wie es scheint zum erstenmal im Gebiet von Zürich, eine „Durchgehende Schulordnung für die Schulen der Landschaft“. Sie ist ein Denkmal gewissenhaften, verständigen und humanen Geistes; so heißt es darin gleich im Anfang: „der Schulmeister soll ein Kind anders nicht, als wäre es sein eigen, in die Schule aufnehmen“ (vgl. Rehrbach a. a. O., dazu Ernsts A. bei Hunziler, Gesch. der Schweiz. Volksschule 1881, S. 111/17).

Ihatkräftig nahm sich B. auch des Armenwesens an, überzeugt, daß hier nur größere Opfer helfen; er sagt einmal: „si nihil dederis — nüt die ganze Bibel!“ Die Wohlthätigkeit empfing durch ihn kräftige Anregung. Schon 1621 regte er eine Art Statistik der Armen an. Dann verfaßte er, auf Begehren des Bürgermeisters, sein „Gutachten der Bettler und Armen halber“, 1623; die zweckmäßigen und humanen Vorschläge und der Takt gegen alte Schäden verdienen alle Anerkennung (Abdruck bei Mörkhofer S. 85/89). Aus Anlaß weiterer Ausführungen im Jahre 1626 macht B. den bemerkenswerten Vorschlag von Korrektionshäusern für verwahrloste junge Leute. Auch zum Besten der Zucht- und Krankenhäuser tritt er wader ein (Stüde aus Ordnungen betr. fremde Kranke von 1636 bei Wirz I S. 440 f., betr. Arme auf dem Lande von 1628/29 und 1634 ebenda S. 506/8).

Stets behielt B. die Hebung von Zucht und Sitte im Volk vor Augen; er suchte alte Ansitten und Reste katholischer Bräuche auszumerzen, der Roheit und dem Unmaß entgegenzutreten, die üblen Einflüsse der Kriegszeit im angrenzenden Reich fernzuhalten. Dergleichen Bestrebungen fanden dann in obrigkeitlichen Erlassen ihren Ausdruck, so gegen das Zutrinken 1632 (Wirz II S. 140/42), gegen den Aufwand in Kleidern 1616 und 1628 (S. 161/63), gegen den Aufwand bei Hochzeiten und Leichenfeiern 1621, 1628, 1640 (S. 165 f., 172) u. s. w. Wenn es heute engherzig erscheint, wie B. gelegentlich gegen Schauspiel und Kunstpflege auftritt, so entsprach das im Zeitalter des Konfessionalismus der streng reformierten Anschauung der „Ehrbarkeit“.

Wachsam gegenüber den Hoffnungen und der Propaganda des Katholizismus setzte B. doch ein weitherziges Vertrauen in den Bestand seiner Kirche; er ist fern davon, sie, z. B. gegen katholische Litteratur, ängstlich abzuschließen, oder Unziemlichkeiten gegenüber Angehörigen der andern Konfession zu dulden. Von den Unionsversuchen des Schotten Duraeus versprach er sich nichts. Den Reformierten war er weithin ein starker Beschützer. Die Opfer, die er selbst durch sein gastliches Haus, und die Zürich in Stadt und Land Jahrzehnte lang für verfolgte Glaubensgenossen gebracht hat, sind großartig; es ist ein Lichtstrahl, der in eine dunkle Zeit der Schweizergeschichte fällt. „Kein anderer Schweizer hat sich lebenslang mit gleicher Kraft, gleicher Ausdauer und gleichen Erfolgen einem so unermüdeten und wirksamen Liebesdienst gewidmet“ (Mörkhofer, Gesch. der evang. Flüchtlinge in d. Schweiz, 1876). In den Wirren Graubündens hat sich diese Hilfe besonders bewährt. Den flüchtigen Weltlinern wurde in Zürich ein eigener

Gottesdienst eingerichtet. Auch anderer bedrohter Kirchen der Schweiz, im Thurgau, Toggenburg, Rheintal, hat sich B. angenommen, ebenso bedrängter Gebiete Deutschlands; für die letzteren wurden von 1624—42 nicht weniger als 27 Kollekten im Gesamtbetrage von gegen 35000 Gulden erhoben. Den Wiedertäufern will er wehren, hält aber die Obrigkeit vor peinlichen Strafen zurück und hilft in harter Zeit zu freierer Anschauung. 5

Die persönliche Überlegenheit, durch Begabung und hohe Bildung bedingt, namentlich aber das konfessionelle Interesse, veranlaßten den Kirchenmann zu vielfachen Eingriffen in das politische Gebiet. Die amtliche Stellung, zumal die Predigt, bot ihm dazu Gelegenheit; die Art, wie er der Obrigkeit begegnet, ist manchmal ganz ungebührlich. 10 Am merkwürdigsten erscheint B.s Verhalten zu den kriegsführenden Mächten im Reich während des dreißigjährigen Kriegs. Es ist erst neulich, im vollen Gegensatz zu der früheren, noch von Mörihofer vertretenen Ansicht, nachgewiesen worden, daß B. das Haupt einer schwedischen Partei in Zürich war, und daß es nicht an ihm lag, wenn die Schweiz nicht in den dreißigjährigen Krieg verwickelt worden ist. Im Zusammenhang 15 damit steht die damals ausgeführte Neubefestigung der Stadt Zürich; man kann sie recht eigentlich als das Werk B.s bezeichnen (B. Schweizer, Gesch. der Schweiz, Neutralität 1895, S. 211—254). Daß eine solche Politik bei einem Eidgenossen des 17. Jahrhunderts sich weniger mehr rechtfertigen läßt als zur Zeit Zwinglis, die vom religiösen Interesse ganz beherrscht war und den Gedanken der Neutralität noch nicht kannte, ist 20 richtig; doch steht in diesen beiden Hinsichten B.s Zeit der ältern noch näher als der unsrigen, und wir dürfen sie nicht mit modernem Maßstab messen. Das Mitgefühl für zerrutene Religionsverwandte, so mächtig angeregt, daß es in politischen Bedenken eine „zaundernde Klugheit“ und einen „schmähligen Mangel an Liebe und Treue“ empfindet (vgl. den Aufruf B.s im Namen der zürcherischen Geistlichkeit an die Berner, Mörihofer S. 170ff.), ist ein idealer Zug in einem trüben Zeitraum schweizerischer Geschichte. 25
Emil Egli.

Bremen, Bistum. — Ehme und von Bippen, Bremisches NB., Bremen 1873; Dehio, Geschichte des Erzb. Hamburg-Bremen 2 Bde Berlin 1877; Hauck, RG Deutschlands 2. Bd Leipzig 1890 S. 33. 30

Der Ursprung des Bistums Bremen liegt in der Missionsthätigkeit Willehads (s. d. A.) an der untern Wefer. Karl d. Gr. ließ ihn am 15. Juli 787 in Worms zum Bischof weihen (Chron. Moiss. 3. d. J. MG SS 1. Bd S. 298). Als Sprengel erhielt er die Gaue Wigmobia, Lara, Riuftri, Alsterga, Nordenbi und Wanga (ib.) d. h. das sächsische Land zu beiden Seiten der Wefer von der Mündung der Aller an, nördlich bis an die Elbe und westlich bis an die Hunte, und das friesische Land von der Wesermündung bis an die Küste westlich von Norden. Er nahm seinen Sitz in Bremen. Die definitive Konstituierung des Bistums erfolgte nach der Unterwerfung der Sachsen im Jahre 804 oder 805 durch die Erhebung Willerichs, eines Schülers des Willehad, zum Bischof von Bremen (Adam Gesta Ham. eccl. pontif. I, 15 S. 14). Der Sprengel behielt den früheren Umfang. Das Bistum trat wahrscheinlich schon damals unter Köln. Dadurch daß es nach Leuderichs Tod (24. August 845) Anstalt übertragen wurde (s. 1. Bd S. 576, 1), verlor es seine Selbstständigkeit: es wurde dauernd mit Hamburg verbunden. 40

Bischöfe: Willehad 787—789, Willerich 804 oder 805—838, Leuderich 838 bis 845. 45
Hauck.

Bremen, Kirchliche Statistik. Der Freistaat Bremen umfaßt außer der eigentlichen Stadt noch die Hafenstädte Vegeßak und Bremerhaven, sowie ein Landgebiet von 25—26 ha (4—5 Quadratmeilen). Die Einwohnerzahl, in den letzten Jahrzehnten bedeutend gehoben, enthält nach der (im folgenden stets zu Grunde gelegten) Reichszählung vom 2. Dezember 1895: 195 510 Menschen und besteht hauptsächlich aus Anhängern des christlich evangelischen Bekenntnisses, neben welchen die Juden, wie auch die römischen Katholiken und Anhänger anderer Bekenntnisse verhältnismäßig nur gering an Zahl sind. 50

Die evangelische Kirche zählt 184360 Glieder (1890: 170 046), wovon sich 120 362 Lutheraner, 55 240 Reformierte und 8758 Unierte nennen. Sie hat keine gemeinsame kirchliche Organisation, vielmehr steht nur die Staatsbehörde an ihrer Spitze, und diese verwaltet deren äußere Angelegenheiten durch eine Kommission, welche zu-

gleich für Schulwesen und Bildungssachen zu sorgen hat. Die einzelnen Gemeinden in Stadt und Land befinden sich völlig zusammenhangslos neben einander. Früher hatte die das Meiste umfassende reformierte Kirche ihre Vertretung in „Ministerium“ der Prediger und die Lutheraner waren organisch mit dem Dom verbunden. Aber unter den geänderten Verhältnissen zu Anfang dieses Jahrhunderts (Wachstum der Lutheraner, Neubildung von Gemeinden u. s. w.) und durch die bürokratischen Eingriffe der Staatsbehörde ist die bisherige Ordnung beseitigt und eine neue rechtzeitig verfaßt. 1876 ward eine solche wieder versucht und zu dem Zwecke eine „Kirchenvertretung“ berufen, doch scheiterte der Versuch am Widerspruch der positiv gerichteten Gemeinden, welche mit den liberalen nicht zusammengehen wollten. Die Kirchenvertretung besteht seither nur aus den letzteren. Im übrigen haben die Einzelgemeinden freie Bewegung bei Wahlen und andren Einrichtungen. In der Stadt giebt es 132230 Evangelische. Sie sind in 10 Gemeinden mit 22 Pastoren vereint, nämlich der Dom mit 5 Pastoren, U. L. Frauen 2, Martini 1, Stephani-Wilhadi 2 (2 Kirchen), Ansgarii 2, 15 Remberti 2, Michaels 1, Friedenskirche 2, St. Pauli 3 (2 Kirchen), St. Jacobi 1. Daneben giebt's 1 Prediger für die Strafanstalt (in Oslebshausen), 1 für Krankenanstalt und Armenhaus und 1 für Diakonissenhaus, sodaß im ganzen 25 Geistliche da sind. Die Gemeinden sind an Größe sehr verschieden: der Dom, früher die einzige lutherische Kirche, umfaßt noch immer die meisten Glieder, danach die anwachsenden Vorstadts- 20 gemeinden. Für die älteren Stadtgemeinden wäre die Lage am ungünstigsten, wenn die früheren Ortsgrenzen noch beständen; aber da diese 1860 durch Senatsbeschluß so gut wie aufgehoben sind und die Konfession, ob lutherisch, reformiert oder uniert, wenig mehr geachtet wird, kann sich jede Gemeinde auf Kosten der übrigen vergrößern, was durch eifrige Prediger, Gemeindefürsoren u. s. w. auch mehrfach geschieht und manch 25 unangenehme Folgen nach sich zieht. Unter den Nebenstädten enthält Vegeack bei 3791 Einwohnern 3606 Evangelische, die 1 Gemeinde unter 1 Pastor bilden, Bremerhaven hat bei 18144 Einwohnern 16773 Evangelische, für die 2 Kirchen da sind, 1 uniert mit 2 und 1 lutherische mit 1 Pastor. Das Landgebiet zählt unter 32442 Einwohnern 31751 Evangelische. Dieselben bilden 12 Gemeinden (bis vor 5 Jahren 11), 30 Wittelsbüren-Burg mit 2 Kirchen und 1 Pastor, Rablینگhausen mit 1 Kirche und 2 Pastoren, Gröpelingen, Walle, Wasserhorst, Borgfeld, Oberneuland, Halsted, Arten, Huchting, Seehausen mit je 1 Kirche und 1 Pastor. Unter diesen sind die meisten von Alters her reformiert, nur Seehausen lutherisch und Horn sowie Halsted uniert. Die evangelische Kirche Bremens ist reich an Liebesthätigkeit (äußere und innere Mission, 35 sowie zahlreiche Vereine) und ersetzt durch freie Bewegung vielfach den Mangel äußeren Zusammenhangs, leidet aber daneben sehr durch die schroff getrennten kirchlichen Parteien (Protestantenverein und Evangelischer Verein). — Die römischen Katholiken, 8637 im ganzen Staat, haben in Stadt Bremen und in Bremerhaven je 1 Kirche mit einigen Geistlichen. Außerdem giebt es noch 191 Baptisten, 199 Methodisten, 262 Irvingianer 40 (Apostolische Gemeinde) und 691 Deutschkatholiken. Endlich 947 Juden.

Die kirchlichen Handlungen sind unter den Evangelischen trotz Fehlens jeglichen Zwanges im ganzen festgehalten, besonders Taufen, Konfirmationen und Kopulationen, während die Kommunionen gegen früher bedeutend abnahmen und kirchliche Beerdigungen in der eigentlichen Stadt nur noch von einem Teil der Bevölkerung gewünscht werden. 15 Nach letzter Schätzung betrug die Zahl der Taufen und Konfirmationen 94%, der Kopulationen 95%, der Kommunionen 15%, und der kirchlichen Beerdigungen 52%.

Brenz, Johann, gest. 1570. — Quellen für Leben und Lehre sind vor allem seine Werke, von denen eine leider unvollendete Gesamtausgabe in 8 Foliobänden zu Tübingen 1576—1590 erschien; Briefe und Bedenken von ihm sind in großer Zahl handschriftlich vorhanden; vieles gedruckt in Th. Pressels Anecdota Brentiana, Tübingen 1868; im Corpus Reform. u. a. a. O. Beiträge zur bayer. RG ed. Kolde 1, 273, 2, 34; Bl. BGG 1890, 70; Theolog. Stud. a. W. 3, 191, 193, 321; 7, 9 ff. Biographien von J. Heerbrand, Oratio funebris etc., Tübingen 1570; Veytschlag, Gall 1731 (unvoll.); Hartmann und Jäger, J. W. 55 (größtenteils nach ungedr. Quellen), Hamburg 1840—1842, 2 Bde.; J. Hartmann in den Vätern und Begr. der luth. K., Bd VI; Elberfeld 1862; außerdem vgl. Pfaff, Acta eccl. Wirt., Tübingen 1720; Schnurrer, Erläuterungen; Kugler, H. Christoph v. B.; Stälin, Würt. Gesch. Th. IV, 1873; Schneider Württb. Ref. Gesch. 1897, Württb. RG 1893; Wosiert, Das Interim in Württb. 1894, Theol. Stud. a. Württb. 1, 178 ff., 2, 220, 3; Württb. Gesch. 60 Quellen I, 1894; Bl. f. Württb. RG 1892, 19. Ueber seine theol. Anschauungen s. die Litt. zur Gesch. des prot. Lehrbegriffes; über seine Abendmahlslehre bes. Pfland, Schmid, Dieckhoff,

Steig; über seine Christologie Baur, Dörner und bes. Thomajus, Christol. II, 398 ff., Dö II, 408 ff.; über seinen Katedisimus Kaluer und v. Jezschwiz; über seine Predigtweise Beste, Kanzelredner I, 193; Nothe, Geschichte der Predigt ed. Trümpelmann; über seine kirchenrechtl. Anschauungen und Kirchenordnungen Richter, evang. KD. und dessen Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; Kitzsch in der Briegerischen Zeitschr. 1877; Westermayer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Visitation und R.-Ordnung 1528 bis 1533, 1894.

Johann Brenz, der lutherische Theolog und schwäbische Reformator, ist geboren den 24. Juni 1499 in der schwäbischen Reichsstadt, jetzt württembergischen Landstadt Weil. Seine Eltern, Martin Brenz, 24 Jahre lang Schultheiß, und Katharina geb. Hennig, waren auf die sorgfältige Erziehung ihrer Kinder (außer Johann noch zweier jüngerer Söhne) bedacht. Nachdem Brenz den Schulunterricht in Weil und Baihingen genossen, bezog er 1514 die Universität Heidelberg, wohin damals der Zug der studierenden Jugend von Schwaben ging. Desolampad, dem B. sich mit besonderer Liebe anschloß, war sein Lehrer im Griechischen, Schnepf in der Philosophie und Rhetorit; Hebräisch lernte er bei dem Spanier M. Adriani. Im Jahre 1516 wurde er Baccalaureus, widmete sich dann besonders dem Studium des Plato und Aristoteles; bearbeitete 1517 für Desolampad ein Register zu dessen Ausgabe des Hieronymus; 1518 wurde er Magister und trat zum Studium der Theologie über. Luthers 95 Thesen waren in dem Kreise, dem Brenz angehörte, mit Bewunderung aufgenommen worden. Als Luther selbst im April 1518 nach Heidelberg kam und seine Disputation hielt, machte diese auf die studierenden Jünglinge solchen Eindruck, daß sie ihn in seiner Wohnung besuchten, seine weitere Belehrung sich ausbaten und er von ihnen die Hoffnung aussprach: sie werden die Träger der von den Alten verworfenen evangelischen Lehre werden. Bald darauf begann Brenz als Regens der Bursa der Realisten Vorlesungen über philologische (unter seinen Schülern im Griechischen war Buher) und philosophische Fächer, sowie über das Evangelium Matthäi, die so zahlreich besucht wurden, daß der Raum im Kontubernium nicht hinreichte und das große philosophische Auditorium gewählt werden mußte. Das war den Anhängern des alten Systems zu viel; das Halten theologischer Vorlesungen wurde ihm unterlagt. 1520 wurde er Kanonikus an der Heiliggeistkirche, nach dem er vom Bischof zu Speyer die Priesterweihe erhalten und in seiner Vaterstadt die erste Messe gelesen. Jetzt durfte er auch Vorlesungen über biblische Bücher halten, und nicht bloß predigen, sondern den Studierenden praktische Anleitung zum Predigen geben. Luthers kleinere reformatorische Schriften, bes. sein Kommentar zum Galaterbrief 1519, und Melancthons loci (1521) erregten sein hohes Interesse. In Heidelberg machten bei der Nähe die Verhandlungen des Wormser Reichstages besonderes Aufsehen; auch Brenz kam in Verdacht: 1522 wurde eine Unteruchung gegen ihn angestellt wegen Neuerung in Glaubenssachen, und er war froh, daß er im Sommer d. J. einem Ruf als Prediger in die Reichsstadt Hall in Schwaben folgen konnte (8. September 1522). Noch bis 1523 las er von Zeit zu Zeit Messe, doch mit der Erklärung, daß er sie nicht als Opfer für Lebende oder Verstorbene betrachte. Weit entfernt, gegen das Hergebrachte in stürmischer Weise aufzutreten, ging er mit großer Besonnenheit vor: Bekanntschaft mit dem Wort Gottes, Glauben und als dessen Frucht die rechte Liebe zu pflanzen, sah er als seinen Beruf an. Der Glaube müsse das Wort aufnehmen, nicht bloß als vom Munde des Predigers ausgehend, sondern als von Gott kommend, die Seele zu speisen und zum Leben zu führen. Innigste Vertrautheit mit der hl. Schrift und eine seltene Fertigkeit im Ausdruck kam ihm zu statten. Reich an Bibelstellen und Bibelklärungen sind seine Vorträge, treffend seine Verdeutschungen, unabhängig von der erst später erscheinenden lutherischen Bibelübersetzung. So edel seine Sprache ist, so sehr sucht er seine Gedanken durch unmittelbare Lebensbeziehungen dem Verständnis der Hörer nahe zu bringen. Nach einleitenden Vorträgen über Glauben, Liebe, Seligkeit tritt er (1523) dem Heiligendienst entgegen; wir bedürfen bei Gott keinen Mittler, denn den einigen Herrn Jesus Christus; durch ihn haben wir zu Gott ein unerschrocken, frisch, frei Herz. Von der Kirche lehrt Brenz (in einer Predigt vom Jahre 1523: „die recht war christenlich Kirch und derselben Haupt u.“), sie sei die Zahl der auserwählten Gläubigen, Laien wie Priester; diese Kirche kann nicht irren, denn sie trägt den unmittelbaren Lehrmeister, den hl. Geist, in sich. Wie sie ein verborgener geistlicher Leib ist, so hat sie auch kein weltliches, sichtbares Haupt. Nicht auf Petri Person baute Christus seine Kirche, sondern auf den Glauben; in seiner Person hätte sie ein strohernes Fundament; der Fels ist Christus selbst, Petrus heißt so nur als Bekenner des rechten Felsen.

Brenz erregte durch solche Predigt das größte Aufsehen und Widerspruch bei den zahlreichen Klosterleuten; er antwortete mit aller Ruhe. Insbesondere zeigte er jetzt den Widerspruch der Messe mit der Einsetzung Christi, weil sie dem Willen Christi entgegen und nur nach menschlichem Willen geschehe, so richte sie nichts aus und sei kein wahrhaftes 5 Sacrament. Jetzt muhten die Mönche weichen. Die sittenlosesten schickte man dem Bischof nach Würzburg, nachdem man ihre Konkubinen entlassen. Das Kloster der Barfüßer wurde 1524 in Schulen umgewandelt, deutsche und lateinische, die Einkünfte zu Befoldungen für Lehrer verwendet. Indessen erlitt die Organisation des Kirchenwesens eine leidige Unterbrechung durch den Bauernaufbruch (1525), der die Stadt in große 10 Gefahr brachte. Die Aufständischen hatten eine Reihe von Dörfern um Hall schon genommen und waren vor die Stadt gezogen mit der Forderung der Ubergabe: Hall hatte es seinem Reformator zu danken, daß es nur vom Schreden berührt wurde. Brenz, der im Bauerntrüge ebenso wie in den päpstlichen Bullen ein Satanswerk sah, um das Reich Christi zu hindern, hielt dem sich empörenden Volk wie den Fürsten und 15 Herren als das einzig richtige Maß das Wort Gottes entgegen. Den Bauern, die von christlicher Liebe, Freiheit und Brüderschaft sprachen, erklärte er: hierzu wären auch wir mit Leib und Gut geneigt, wo die rechten Mittel, sie zu erobern, fürgewendet würden; aber mit Rache und Auslehnung wider die Obrigkeit wird dies nicht erreicht. Hier ist vor allem Geduld, Liebe zu Gott, williger Gehorsam nötig. Wie Brenz den 20 Mißverstand christlicher Freiheit strafft, so führt er den Herren zu Gemüt, wie sie sich christlich zu halten haben gegen die Unterthanen. Er führt den Grund der Empörung großenteils auf das Verhalten der Obrigkeiten selbst zurück: sie haben Anlaß gegeben mit unfehligem, herbem Regiment, und aus Übermut und Eigennutz mehr an den Unterthanen, denn Gottes Ehre und Befehl gesucht. Seine Prüfung der 12 Artikel der 25 Bauernschaft ist ein Meisterwerk von Auseinanderlegung der Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen. Sie steht dem Gutachten Luthers und Melancthons würdig zur Seite und jenem noch voran durch die größere Ruhe und streng biblische Grundlage (s. Predigt vom Gehorsam der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, gehalten im März 1525; und Rathschlag über die zwölf Artikel, an Pfalzgraf Ludwig über- 30 sandt im Juni 1525). Als die Bauern angriffen, riet Brenz, man soll sich ihnen nicht ergeben, denn wenn man ihnen willfähr, werden sie mehr haben wollen; man soll sich nur aufs schärfste wehren. Der Schreden des Geschühes jagte sie auseinander. Aber nachher riet er auch dringend zur Milde, da weitaus die meisten wider Willen zu dem Unternehmen gezwungen worden. Nach wiederhergestellter äußerer Ruhe konnte Brenz 35 nun an die Regelung des Kirchenwesens gehen, wobei er Ad. Weß in Crailsheim zu Rate zog. Weihnachten 1525 wurde das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgeteilt. Verleugung der Einsetzungsworte, allgemeine Aufforderung zum Sündenbekenntnis ging voran; Ermahnung, nun in Liebe sich als Glieder Eines Leibes zu beweisen, Dank- 40 sagung und Segen folgte nach. Ostern 1526 erschien die erste Kirchenordnung für die Stadt Hall und das hallische Land (s. bei Richter RDD. I, 40 ff.). Brenz weist das Recht der Obrigkeit nach, christliche Einrichtungen zu treffen; sie habe es von Amtswegen und als Mitgenossin der Kindschaft Gottes. Christus habe drei Stücke befohlen, Predigt, Taufe, Abendmahl. Die letzten Unruhen haben bewiesen, zu welcher Zerrüttung die Vermischung des Wortes Gottes mit menschlichen Satzungen führe. Daher müsse 45 es lauter und rein von aller menschlichen Zuthat gepredigt werden. Dies zu fördern, seien die Reichsstädte durch ihren Eid zu Gott verpflichtet, wie durch ihren Eid gegen den Kaiser, da hierdurch der Zerrüttung am besten gesteuert werde. Wolle der Kaiser etwas Christliches und Göttlicheres aufrichten, so wolle man jedergeit gehorchen. Nun werden die einzelnen Gottesdienste, vor- und nachmittags, bestimmt, statt der Früh- 50 messe eine Art Bibelstunde namentlich als Jugengottesdienst, statt der Totenmesse Begleitung der Leiche auf den Kirchhof und Gedächtnispredigt. Hinsichtlich der Kirchengucht erinnert Brenz, wie in der ersten christlichen Zeit, da das weltliche Regiment zur Bestrafung der Bösen noch in der Heiden und Juden Händen gewesen, die Bischöfe und Väter für gut angesehen, eine solche Ordnung zu halten, daß aus der Gemeinde etliche 55 ältere redliche Männer (Presbyter) bestellt werden, die auf die Kirche fleißig Achtung geben und die, so ärgerlich leben, ermahnen, wenn aber Ermahnung und auferlegte Buße nichts helfen, sie unter Vorwitz des Bischofs in den Bann thun. Seit aber die weltliche Gewalt in der Gläubigen Händen ist, sei es passend, daß die Obrigkeit zum Pfarrherrn oder Prediger etliche Personen aus der Bürgerchaft verordne, die eine 60 Synode halten und den Gesetzesübertreter ermahnen. Der bischöfliche Bann und Synode

sei bisher schier mehr eine Erlaubung der Sünde gewesen, denn Strafe; daher es vonnöten sei, eine nützliche christliche Ordnung aufzurichten, damit der Sünder durch Entziehung der kirchlichen Wohlthaten zum Bewußtsein komme, daß er sich aus der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen habe, aber auch versichert werde, daß die Gemeinde nicht aufhöre, für ihn zu bitten. Hieran schließt sich eine Etheordnung, Schulordnung und Armentafelordnung an; denn, wie Brenz schon sagt: „die Armen seien der christlichen Kirche hoch verwandt“.

Auch an dem Verdienst der Reformation um besseren Jugendunterricht nahm Brenz redlichen Anteil. In der von ihm dem Rat zu Anfang des Jahres 1526 übergebenen Schulordnung finden wir noch keinen besonderen Katechismusunterricht erwähnt. Dagegen folgten schon 1527—1528 seine: „Fragstück des christlichen Glaubens für die Jugend zu Schw.-Hall“. Der Catechismus minor enthält die Fragen an die Kinder über Taufe, Glauben, Gebote, Vater-Unser, Nachtmahl, der Cat. major die Auslegung zur Belehrung für die Erwachsenen. Schon 1529 war dieser älteste Katechismus der evangelischen Kirche ins Lateinische übersetzt. Brenz spricht sich in der Vorrede zu seinem späteren großen Katechismus (1535) dahin aus, daß er manches in jenen kleinen lateinischen Schriften nicht mehr zu billigen vermöge. Immerhin aber zeichnen sie sich durch Einfachheit, Rindlichkeit und Wärme aus und waren von reichem Segen begleitet.

Hatte Brenz nach dem Bisherigen im nächsten Kreise und unter den Pfarrern der Umgegend bis Ingelfingen und Blaufelden eine segensreiche praktische Thätigkeit entwickelt, so sollte er durch seine Beteiligung an den Lehrstreitigkeiten der Zeit auch in weiterreichende Bewegungen hineingezogen werden. Schon in die ersten Jahre seines Wirkens in Hall fällt die Teilnahme am Abendmahlsstreit. Anlaß hierzu gab ihm zunächst 1525 Detolampads Schrift de genuina verborum: hoc est corpus etc. expositione (s. d. A. Detolampad). So treffend dessen Polemik gegen die Transsubstantiationslehre und andere in der Kirche eingerissene Mißbräuche war, so wenig konnten sich Brenz und seine Amtsbrüder in Schwaben (namentlich Schnepf, Lachmann, Hsenmann, Gräter), denen er seine Schrift zuschickte, von ihrem mit Luther wesentlich übereinstimmenden Standpunkt aus mit seiner symbolischen Auffassung des *W* vereinigen. Obwohl persönlich Detolampad verpflichtet, fühlten sie sich doch gedrungen, ihm gegenüber die reale Bedeutung des Sacraments ausführlich zu verteidigen in dem von Brenz verfaßten, am 21. Oktober 1525 zu Hall von 14 Theologen unterzeichneten Syngamma suevicum, in welchem sie hauptsächlich zu beweisen suchten: daß das Wort Christi beim Abendmahl als das Wort göttlicher Machtvollkommenheit und göttlich untrüglicher Verheißung die That d. h. die wirklich reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi verbürge und in sich schließe. Fände man in diesem Wort einen Tropus, so sei seine ganze Lehre, der ganze äußere Christum in Frage gestellt. Christum, obwohl zur Rechten Gottes sitzend, habe sich und seine Segnungen uns nicht entzogen; wie er im Wort uns den heil. Geist mitteilt, so im Abendmahl seinen Leib und sein Blut und damit die himmlischen Güter der Vergebung der Sünden und der Heiligung. Wir sehen, wie Brenz und seine Genossen das Wort Christi zugleich die schöpferische Macht und Selbstoffenbarung des verherrlichten Erlösers ist. Durch dies Wort allein, nicht durch die Intention des Genießenden, ist die in den sinnlichen Elementen gegebene übersinnliche Gnadengabe verbürgt; nicht der Glaube macht das Sacrament, sondern die Kraft Gottes, die durch das Wort der Verheißung wirksam ist. „Das Wort bringt den Leib Christi in das Brot, macht dieses zum corpus corporale Christi.“ Wie wenig sich Brenz durch diesen Widerspruch in der Hochschätzung seines Gegners irren machen ließ, spricht er in einem Brief an Buher aus, den er versichert, daß er trotzdem den Detolampad aufs höchste verehere. Dieser äußerte sich empfindlich über die Schrift der schwäbischen Theologen, versuchte jedoch noch einige Jahre eine Vereinigung mit ihnen, wie namentlich auf dem Gespräch zu Bern 1528; auch die Straßburger suchten vergeblich Brenz zu Zwinglischen Ansichten hinüberzuziehen, der die Bundesgenossenschaft eines *Jal.* Strauß abwie. Es war besonders Brenz' Einfluß, durch welchen die lutherische Abendmahlslehre im nördlichen Schwaben und in Franlen zu herrschendem Ansehen gelangte. Die mit Brenz innig verbundenen Prediger im Kraichgau, in Heilbronn und im Hohenloheschen waren dafür. Melancthon lobt ihre Standhaftigkeit; Luther schrieb eine Vorrede zu der durch Agritola verfertigten Übersetzung des Syngamma, in welcher er die Schrift bestens empfiehlt. Als Landgraf Philipp durch das Marburger Gespräch eine Hebung des Zweispalts herbeizuführen suchte, erschien auf

- seine und des Markgrafen Georg von Brandenburg Veranlassung auch Brenz bei dem Gespräch, über dessen Verlauf wir zwei Berichte von ihm besitzen (s. Anecdota Br. S. X). Er selbst beteiligte sich wenig dabei, unterzeichnete aber die 15 Artikel, über die man sich verständigte. Zum erstenmal seit Heidelberg sah er Luther hier persönlich, auch den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg lernte er kennen und spricht den Wunsch aus, daß dieser Fürst, der durch die Schule des Unglücks umgewandelt und für das Evangelium begeistert sei, wieder in sein rechtmäßiges Erbe eingesetzt werde. Brenz selbst machte auf die übrigen, wie Melancthon an Jonas schreibt, einen sehr günstigen Eindruck.
- 10 Unterdessen stand Brenz nicht bloß mit zahlreichen Geistlichen in der Nähe und Ferne, sondern auch mit vielen der Reformation geneigten Rittersn und Edelleuten, z. B. Dietrich von Gemmingen, Hans Landshad zu Nedarsteinach, in lebhaftem Verkehr. Wichtiger wurde sein Verhältnis zu Markgraf Georg von Brandenburg, der zuerst im Mai 1529 ein Gutachten über die Klosterreform in der Markgrafschaft von Brenz erbat und ihn im Mai 1530 mit seinen eigenen Theologen auf den Reichstag in Augsburg nahm. Ehe er aber dorthin abreiste, hatte B. noch schwere Kämpfe in Hall, das 1529 auf dem Reichstag zu Speyer nicht gewagt hatte, der Protestation der evangel. Stände beizutreten. B. trat mannhaft auf. Die Ungläubigen mußten aus dem Rat treten. Die Laien in der Gemeinde wurden ausgerüstet. Obwohl sich Brenz für kräftige Rüstung zum Krieg wider die Türken ausspricht, klagt er doch über die dadurch nötig werdende Schatzung für die Unterthanen, die man durch größere Sparsamkeit, Weidung der Hoffart, unnötigen Bauens, Bankettierens u. dgl. hätte meiden können. Die besten Mauern seien ein fromm göttlich Leben und gute Nachbarn; dagegen soll man öffentliche Feste, Tänze u. dgl. abthun, den Betrügereien, Schwören, Unzucht, der Verachtung des Evangeliums mit Nachdruck begegnen. Er erließ öffentliche Ermahnungen von der Kanzel und ließ eine Reihe von Bußpredigten erscheinen (1530), zu welchen Luther eine Vorrede schrieb. Die zahlreichen Briefe, die Brenz von Augsburg aus an Ikenmann schreibt (gebr. im C. Ref. II, S. 92 ff.), geben ein lebendiges Bild der dortigen Bestrebungen und Erfolge. Den Bemühungen des Landgrafen Philipp für eine Vereinigung mit den Zwinglianern trat Brenz mit Melancthon entschieden entgegen, da dies die Duldung der evangelischen Lehre durch den Kaiser gefährden würde (11. Juni): sie schätzen manche Zwinglianer als Freunde, Brüderchaft aber können sie mit ihnen ohne Argerniß nicht schließen, und müssen die Sache Gott befehlen: menschliche Hilfe vermöge nichts. Auch an Luther schrieb Brenz von Augsburg aus und teilte ihm seine schweren Besorgnisse mit; Luthers Antwortschreiben vom 30. Juni ist eines der schönsten Denkmale der Glaubenskraft und klaren Voraussicht des großen Reformators, wie seiner hohen Achtung vor Brenz. In den nach Übergabe der Konfession und Verlesung der Konfutation (August 1530) niedergelegten Ausschuß wurde evangelischerseits auch Brenz gewählt. Melancthon rühmt seine Tüchtigkeit in den Worten: „er wollt lieber den einigen Brentium bei sich im Concilio haben, denn keinen andern Theologen, denn da wäre Verstand und Beständigkeit, Rat und That bei einander“. Zum Lohn für seine aufopfernde Mühe bei den so peinlichen Verhandlungen mußte sich Brenz mit seinen Genossen der Verleugnung des Glaubens beschuldigen lassen: er setzte sich darüber weg im Bewußtsein seiner unerschütterlichen Treue gegen das evangelische Bekenntnis. Aber zuzugeben ist, daß B. sich stark von dem ängstlichen Melancthon und seinen Zugeständnissen beeinflussen ließ. Dem Rat zu Hall riet er, den unbilligen Reichstagsabschied nicht anzunehmen, sondern mit einer Protestation dagegen an ein künftiges Konzil zu appellieren, denn in Glaubenssachen sei der Kaiser kein Richter (s. Anecd. Br. S. 98 ff.). Zur Annahme der Augustana ließ der Rat sich erst nachträglich bewegen.
- Die wichtige Frage: ob man dem Kaiser der Religion halber bewaffneten Widerstand thun und sich in ein Verteidigungsbündnis einlassen dürfe, verneinte Brenz aufs Bestimmteste. Er sah das römische Reich als eine Ordnung Gottes an; dessen oberstem Stand, dem Kaiser, seien die mittleren Stände ebenso unterthan, wie der dritte, der gemeine Unterthan, ihnen. Man sage: der Kaiser verfolge das Wort Gottes; aber den Glauben, als eine Gabe Gottes, vermöge er nicht auszurotten. Zum Bekenntnis habe der Christ den Mund, nicht das Schwert; seine Pflicht sei, bekennen und leiden (vgl. die schönen Bedenken in dieser Angelegenheit, reich an Belegen aus der biblischen Geschichte Anecd. Br. 44 ff., 123 ff.). Hall und Ansbach traten nicht in den Schmal-
- 60 kaldischen Bund.

Wie Brenz in dem Abendmahlsstreit auf Luthers Seite stand, so trat er ihm unbedingt bei in der Lehre von der Kindertaufe gegenüber den wiedertäuferischen Bestrebungen. Entschieden erklärte er sich aber gegen das Strafverfahren des Staats in dieser Angelegenheit. Gesetze der Glaube nur mit dem Herzen, er sei recht oder un- 5 recht, so gebühre der Obrigkeit nicht, ihn zu bestrafen, da sie nicht Herr über die Gewissen sei. Breche er aber herfür, daß man sich öffentlich oder heimlich zusammenrotte und ein neu Lehramt aufrichte, da wills anfahren der weltlichen Obrigkeit gebühren, solches zu wehren, nicht als Richter der Lehre, sondern des Unfriedens und öffentlichen 10 Aergernisses, das daraus entstehe. Brenz hatte, wie Luther, sein Bedenken gegen die Todesstrafe wegen Irrlehre, besonders mit Rücksicht auf das Beispiel der Papisten und der Juden vor Christi Zeit. Während Melancthon (1536) die Wiedertäufer dem Schwert verfallen sein läßt, trennt Brenz bestimmt Aufruhr und Lehre; nur im ersteren Fall ist Tod zu erkennen. Auf seinen Antrag beschränkte sich der Rat auf eine Warnung vor dem in der Nähe sich rührenden Wiedertäuferthum.

Über das Verhältnis der Kirche zum Staat bemerkt er: die Kirche ohne den 15 Staat wäre die Liebe der Mutter ohne die Zucht des Vaters; der Staat ohne die Kirche Gesetz ohne Evangelium. Den Staat hält nicht die äußere Gewalt zusammen, sondern das Leben des Glaubens in den Gemütern, die Anerkennung der Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung. Nicht minder bedarf jener der Fürbitte der Kirche. Beide Regimente kommen eins dem andern zu statten, wie Leib und Seele, von denen ja 20 auch eins mit dem andern leidet. Im Nothfall könne wohl auch eines das Amt des andern versehen, da der Christ Priester und König zugleich sei. Daraus fließe das jus reformandi des Staats, das Recht, Irrlehrer abzusehen und bessere Lehrer zu bestellen. War so das Einschreiten des Staats in die Kirchenfachen durch den Nothstand wie aus der Idee des geistlichen Priestertums gerechtfertigt, so bedurfte es nicht minder der 25 Sicherung der Selbstständigkeit der Kirche gegen jenen. Brenz sprach für die Fortdauer der bischöflichen Gewalt, wenn sie sich zur Einigkeit des Glaubens herbeilasse; da dies aber an ihrem Widerstand gegen die Reformation scheiterte, so fragte sich, wem die Kirchengewalt anvertraut werden soll. In den Reichstagsabschieden waren der Territorialgewalt sehr umfassende Befugnisse eingeräumt. Brenz wollte in monarchischen 30 Staaten dem Landesherrn die Anstellung der Prediger zuweisen, doch unter Zustimmung der Gemeinden; in den Reichstädten hielt er die Zustimmung des Ausschusses für genügend; die Landgemeinden mußten sich damit begnügen, zu der alljährlich zu haltenden Synode je zwei oder drei Abgeordnete zu schicken, die die vorgelommenen Aergernisse anzugeben hätten. Auch dem Markgrafen Georg rät Brenz einen senatus 35 presbyterorum als Handhaber der Kirchenordnung an, da der Bischof nicht christlich gefinnt sei und die fürstliche Kanzlei mit weltlichen Dingen zu thun habe. Diesen Sendherren (Synodalmitgliedern) überließ Brenz die Bestrafung der Vergehen gegen die Kirche und christliche Sitte. Die Strafen waren Almosen, Fasten, Verbot des Waffentragens, Ausschließung vom Sacrament. Ein Kirchentafeln soll errichtet werden, 40 nicht für weltliche Zwecke, sondern zur Steuer der Armen; seine Verwaltung könne man der weltlichen Obrigkeit überlassen. Mit allem Ernst eiferte Brenz gegen die Benutzung der Stiftungen für weltliche Zwecke; „hätten die Stifter weltlichen Nutzen schaffen wollen, so würden sie ohne Zweifel das Rathhaus wohl gefunden haben“. Stiftungen von Messen für Verstorbene und ähnliche für den evangelischen Gottesdienst 45 zu verwenden, sei den Willen der Stifter nicht entgegen, die ja eine fromme Handlung beabsichtigt haben. Auch in der Ehegesetzgebung geht Brenz auf die Bestimmungen des Wortes Gottes zurück, nimmt die ilterliche Gewalt gegen das kirchliche Dispensationsrecht in Schutz; verwirft das päpstliche Eherecht; beschränkt die verbotenen Verwandtschaftsgrade auf die dringendsten Fälle; Ehescheidung ist bloß im Fall des Ehebruchs 50 zulässig; Wiederverheiratung des Geschiedenen zu erlauben. Auf Ehebruch und Nothzucht folge Todesstrafe. Gegen die Anwendung der Folter sprach er sich als göttlichem und menschlichem Recht zuwiderlaufend aus. Zins darf man nehmen, wenn das Geld zu einem Kauf u. dgl. aufgenommen werde; andernfalls soll die Liebe über 55 das Geliebene nichts nehmen.

Gegen Ende des Jahres 1530, nach seiner Rückkehr von Augsburg, verheiratete sich Brenz mit Margarete, geb. Gräter, Witwe des Rats Wegel. Sie gebar ihm sechs Kinder, von welchen drei den Vater überlebten, zwei Töchter: Sophie, nachher an Dr. Bidembach, Abt von Bebenhausen, und Barbara, an Dr. Theoderich Schnepf, Professor in Tübingen, verheiratet, und der Sohn Johannes, Professor zu Tübingen. 60

Damals stand Brenz in lebhaftem Briefwechsel mit Melancthon, auch mit Luther, besonders über die Rechtfertigungslehre, an deren übereinstimmender Fassung den Wittenbergern alles gelegen war. Was seine schriftstellerische Thätigkeit in dieser ersten Lebensperiode betrifft, so gab er außer dem Syngramma und den Katechismen, sowie einer Anzahl kleinerer Schriften praktischen und erbaulichen Inhalts, einen Kommentar zum Hiob 1527, zum Ewang. Johannis 1528, Hosea und Prediger 1529, Amos 1530, 22 Türkenpredigten 1532 heraus. In der Vorrede zum Amos spricht Luther die höchste Anerkennung der Brenz'schen Schriften und dieser insbesondere aus: mit Brenz's Schriften verglichen eklein ihn die seinigen an. Brenz's Geist sei viel lieblicher, sanfter, ruhiger, sein Ausdruck gewandter, klarer, anziehender. Von dem vierfachen Geist des Elias sei ihm der Sturmwind zu Theil geworden, der Berge zerreiße und Felsen zerschmettere, Brenz dagegen das sanfte Säufeln. Namentlich schätze er das hoch, daß Brenz das Hauptstück, die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so treu und rein vortrage. In den nächsten Jahren erschienen noch seine 122 Homilien über die Apostelgeschichte 1534 (mit Zueignung an Abt Schopper von Heilsbronn) und der Kommentar zu den Büchern der Richter und Ruth 1535.

Mit dem Markgrafen Georg blieb Brenz in stetem Verlehr. 1532 begab er sich selbst auf 6 Wochen nach Nürnberg, um gemeinschaftlich mit A. Osiander an die Kirchenordnung für Brandenburg-Ansbach wie für das Nürnberg'sche Gebiet die letzte Hand anzulegen, die dann zu Anfang des Jahres 1533 in Wirksamkeit trat. Die Kirchenordnung wurde von Dr. Ed. aufs heftigste angegriffen, von Osiander verteidigt: ihre beste Rechtfertigung war, daß sie die Mutter verschiedener anderer Kirchenordnungen geworden ist. In dem bald nachher in Nürnberg entstandenen Streit zwischen Osiander, der die Privatbeichte verlangte, und den übrigen Geistlichen nebst dem Rat, welche die allgemeine Beichte und Generalabsolution wollten, trat Brenz im wesentlichen auf Osiander's Seite, besonders aus dem Grunde, weil sonst kein Unterschied sei zwischen Absolution und Predigt; jene müsse eine Applikation der gemeinen Predigt auf das Individuum sein; doch unterwarf er sich gern dem Urtheil der Wittenberger Theologen (vgl. Möller, Osiander S. 173 ff.).

Mit Ab. Weiß half Brenz die Reichsstadt Dinkelsbühl bei der Berufung ihres ersten evangel. Pfarrers und der Einführung der Reformation 1533 beraten. Wichtiger noch als die bisherigen Beziehungen wurde Brenz' Einwirkung auf die Reformation des Kirchen- und Schulwesens in dem Herzogtum Württemberg. Der Wunsch, den Brenz in Warburg ausgesprochen, war erfüllt, Herzog Ulrich 1534 siegreich in sein Fürstentum zurückgekehrt und dem Coangelium eine wichtige Thüre aufgethan. Obwohl zunächst Blarer und Schnepf sich in die Reformation des Landes theilten, so wurde Brenz im Sommer 1535 nach Stuttgart berufen, theils zu Verhandlungen über die Abendmahlslehre, theils um die von Schnepf verfaßte (erste) württembergische Kirchenordnung durchzusehen, was er mit gewohnter Sorgfalt ausführte. Die Vorrede von Brenz ist der zur Nürnberg'schen KO. sehr ähnlich. Ein nicht geringer Theil des Inhalts ist seinen Entwürfen wörtlich entnommen, namentlich ist der angehängte kleine Katechismus sein Werk. In letzterem ist die Anordnung der sechs Hauptstücke: Taufe, Glaube, Gebet, Gebote, Abendmahl, Schlüsselgewalt die bekanntlich von Luthers Einteilung verschiedene Brenz'sche, die Erklärung ist mehr dem Luther'schen Ausdruck angepaßt, ganz wie noch jetzt im württembergischen Katechismus und Konfirmandenbüchlein. Endlich legte Brenz dem Herzog noch eine Visitations- und Eheordnung vor, wonach jährlich die Kirchen durch weltliche und geistliche Verordnete zu visitieren seien, um sich von der Reinheit der Lehre und Übung der Zucht zu überzeugen, daneben aber auch die ökonomischen Verhältnisse, Kirchengebäude, Stiftungen, Schulen und Thätigkeit der Amtleute zu prüfen. Nachdem 1536 Melancthon aus Anlaß eines Besuchs in Tübingen auf die notwendigen Reformen aufmerksam gemacht, kam Brenz auf das dringende Ersuchen des Herzogs nach Tübingen und trat, nachdem er dem Tag in Schmalfalden (Febr. 1537) angewohnt und Bugenhagen bevollmächtigt hatte, die Artikel für ihn zu unterzeichnen, im April seinen Posten als herzoglicher Kommissär an. Es war keine geringe Arbeit, die seiner wartete. Da es nicht gelang, sogleich einen tüchtigen Theologen zu gewinnen, so entschloß sich Brenz selbst zur Haltung von Vorlesungen, predigte fleißig, brachte die ins Stoden geratene Ertheilung von akademischen Würden wieder in Gang, benutzte aber auch die Gelegenheit, selbst noch mathematische Vorlesungen zu hören. Von Tübingen aus wohnte er der in Urach gepflogenen Verhandlung über die Bilder (Sept. 1537) an, und erklärte sich bloß für die Abschaffung der ärgerlichen; denn falls

man alle beseitigte, würde ein großes Geschrei entstehen, auch läme die Universität in den Verdacht des Zwinglianismus und könnte großen Abgang erleiden. Brenz hatte die besonnensten Ansichten über den Wert der Kunst für die Religion. Wie Gesang und Musik, tragen auch passende Bilder frommer Personen und denkwürdiger Begebenheiten zur Belebung des Gottesdienstes bei. Das mosaische Bilderverbot gehe nicht auf solche, sondern auf den gottlosen Mißbrauch. Im April 1537 lehrte Brenz nach Hall zurück, wohnte im Juni 1540 dem Hagenauer Gespräch, gegen Ende des Jahres dem Wormser, April 1541 dem Regensburger an, obwohl von solchen Verhandlungen mit dem katholischen Gegenpart sich nichts versprechend. In Hall galt es immer noch, Reste des alten Kirchenwesens zu beseitigen. Nachdem er das Ruralkapitel mit Hienmann als Superintendenten erneuert und eine Visitation, der zwei Ratsglieder und er selbst anwohnten, eingeführt hatte, erschien 1543 die neue „Kirchenordnung für das hallische Land“, ein besonders wichtiges, selbstständiges Werk. Dem Kirchenjahr und seinen einzelnen Teilen, wie den Perilopen, ist hier besondere Sorgfalt gewidmet. Unter den Feiertagen finden wir auch Michaelis und Allerheiligen. Die Taufe muß im öffentlichen Gottesdienste geschehen. Welchen Wert Brenz auf den Katechismus legte, sprach er in demselben Jahre in seiner Vorrede zu Melancthons Katechismus aus: Man soll die Jünglinge nicht abhalten vom Studium der Alten; aber erst wenn ein christlicher Grund gelegt sei, gewinne dieses Gebäude Bestand. Wie unsere Vorfahren die Kinder zu Hause die 10 Gebote, den Glauben und das Vater-Unser haben herlesen lassen, durch welchen Hauskatechismus der Herr in der schrecklichen Finsternis seine Kirche erhalten, so müsse man jetzt die Kinder die Anfangsgründe der christlichen Frömmigkeit auswendig lernen lassen. In demselben Jahre erschien sein Kommentar zum Wipplingerbrief und zum B. Eißer, 1544 die Homilien de poenitentia und der Kommentar zum Leviticus. Vergebens hatte ihn 1542 Herzog Moritz für die Universität Leipzig zu gewinnen gesucht. Er lehnte den Ruf, wie einen erneuten nach Tübingen, ab, schlichtete dagegen von Hall aus den in Wömpelgard zwischen Tosianus, dem zwinglisch gesinnten Prediger des Grafen Georg, und dem lutherischen Pfarrer Engelmann entstandenen Abendmahlsstreit, indem er dem letzteren des Friedens wegen zu ruhigem Auftreten rät. Seine Teilnahme für die Reformation in Köln bewies Br. durch die Widmung seiner Homilien über das Ev. Joh. an Kurfürst Hermann 1545.

Zum Regensburger Gespräch, Januar 1546, kam Brenz mit Schnepf. Am 17. Februar, den Tag vor Luthers Tod, schrieb er diesem, wie die Ausgleichung des Zweifels mit so unredlichen Gegnern nicht zu erwarten sei. Da kam die Nachricht vom Tod des teuren Mannes, die ihn aufs Wehmütigste stimmte. „Ach, daß ich Wassers genug hätte, schreibt er an Amsdorf, zu beweinen die Verlassenen der Töchter meines Volkes! Ihr sagt: Christus lebt ja noch; wohl, aber sein auserwähltes Rüstzeug ist uns entzogen. Großer Leute Tod ist insgemein kein guter Vorbote“. Im Juli, als der Kriegsstrom schon auszubrechen drohte, ließ er seine Erklärung des Galaterbriefs als ein Denkmal für Luther erscheinen. Bei seiner Lehre wolle er bleiben und nie die Segnungen, die von ihm ausgegangen, mißkennen.

Das erwartete Unglück brach schnell herein. Brenz hatte seine Ansicht über den Widerstand infolge der bisherigen Erfahrungen dahin modifiziert, daß er gegen den Markgrafen von Brandenburg nicht bloß die Zulässigkeit der Hilfsverweigerung für den Kaiser, falls er die Evangelischen mit Krieg überziehen wolle, aussprach, sondern selbst Verteidigungsmaßregeln für erlaubt erklärte. Hall war 1538 dem Schmalkalb. Bund beigetreten. Als der siegreiche Kaiser am 16. Dezember nach Hall kam, gerieten Brenz' Papiere, Briefe und Predigten in die Hände der Kaiserlichen. Brenz mußte fliehen, erst auf einen hohen Turm in der Stadt, sodann, am Thomastag abends, mit Hinterlassung von Gattin und sechs Kindern, in fremdem Gewand bei strenger Kälte in Feld und Wald. Er klagte bitter über die Haller, daß sie ihn, der ihnen 24 Jahre lang, unter Ablehnung so vieler ehrenvoller Berufungen, treu gedient, und so viele Gebete für sie zu Gott emporgelassen, auf solche Weise haben verjagen lassen. Er warf seine Sorge auf den Herrn; könne er zurückkehren, so danke er dem Herrn, mehr um der Kirche als um seiner selbst willen; wo nicht, so sei die Erde des Herrn. Auf das Verlangen des Rats kehrte er zurück; doch nicht auf lange. Das Interim erschien; Brenz nennt es den Interitus; der Kaiser sei aufs Offenbarste belogen, wenn man ihn versichere, das Abendmahl unter einer Gestalt sei seit der Apostel Zeiten in Gebrauch und den ordinierten Geistlichen das Heiraten verboten gewesen. Es sei ein Irrtum zu glauben, die Interimisten werden die Lehre der Evangelischen stehen lassen, wenn man

nur ihre Ceremonien annehme. Brenz und Menmann erklärten dem Rat, sie lassen sich die angeforderten Änderungen im Gottesdienst nicht gegen ihr Gewissen aufdrängen. Als Brenz' Gutachten in die Öffentlichkeit kam, verlangte Granvella seine Auslieferung. Vom Ratszimmer, in welchem der kaiserliche Kommissär das Begehren ausgesprochen, schickte ihm Ratsherr Büschler einen Zettel mit den Worten: Fuge Brenti cito, citius, citissime! Am Abend seines 49. Geburtstages, 24. Juni 1548, nachdem er noch gepredigt und mit seiner Familie zusammengewesen, eilte er zur Stadt hinaus. Gleich nachher rückten die spanischen Soldaten in das Haus, ihn festzunehmen. Seine totkrankte Frau muß mit den Kindern ausziehen, Brenz zum zweitenmal sich unter freiem Himmel umhertreiben, den Tag über in dichtem Wald, nachts an einem unbelannten Ort, wo er mit den Seinigen betet, und dann zu Herzog Ulrich eilen. Ein Preis ist auf seinen Kopf gesetzt. Er will doch zurückkehren, wenn es der Rat mit ihm wagen will. Dieser erklärt es für eine Unmöglichkeit. Am 15. September schrieb Brenz sein Abschiedsschreiben an den Rat, in dem er für alle Gutthaten dankt, um die Vierteljahrsbesoldung bis Michaelis und um die zugesagten Stipendien für seinen Sohn bittet, auch Weib und Kinder seinem Schutz empfiehlt. Der Rat sagt ihm unter dem 22. dies freundlich zu. In diesen Tagen sah er seine Frau zum letztenmal. Verschiedene Berufungen, die er in dieser Zeit von Herzog Albrecht von Preußen und durch Cranmer von England erhielt, schlug er aus. Herzog Ulrich hatte ihn an der Grenze abholen und in ein sicheres Versteck auf die Burg Hohenwittlingen bei Urach bringen lassen. Hier schrieb er die Erklärung des 93. und 130. Psalms: „Joanne Wittingio auctore“. Als der Herzog vernahm, daß auch in Württemberg auf Brenz gefahndet werde, schickte er ihn über Straßburg nach Basel, wo Brenz am 1. Oktober ankam, wohlwollende Aufnahme fand, und an seinem Kommtar über den Jesajas arbeitete. Daß er hier mit dem nachherigen Herzog Christof zusammentraf, war eine Führung von besonderer Wichtigkeit. Hier erhielt er die Trauerkunde vom Tod seiner Gattin; Christof nahm die beiden älteren Töchter an seinen Hof. Die verwaiste Lage der übrigen ließ dem Vater indes keine Ruhe; er eilte, keine Gefahr scheuend, nach Stuttgart, wohin er sie bringen ließ. Da erhielt Herzog Ulrich von der Herzogin von Baiern, Maria Jakobäa, die Nachricht von neuen Nachstellungen gegen Brenz, der sich nun in den obersten Teil eines Hauses flüchtete hinter einen Holzstoß, wohin nach der Sage jeden Tag eine Henne ein Ei legte, von dem er sein Dasein fristete, bis die Spanier wieder abzogen. Von hier begab er sich auf die Burg Hornberg bei Calw auf den Schwarzwald, wo er unter dem Namen eines Bogts Engster (von *εγκανιστος* = gebrannt, Brenz) bei anderthalb Jahr zubrachte (s. Stälin, S. 468). Im Herbst 1550 rief ihn Ulrich nach Urach, wo unterdessen sein Kollege Menmann die Stadtpfarrstelle erhalten hatte; da Brenz nicht sicher genug war, brachte er einige Zeit beim Pfarrer in dem abgelegenen Mägerlingen zu. Im September 1550 verehelichte er sich zum zweitenmal mit der Tochter Menmanns, Katharina, mit der er bis zu seinem Tod in der glücklichsten Ehe lebte, und die ihm 12 Kinder gebar. Nach Ulrichs Tod, im November 1550, rief ihn Christof in seine Nähe (obgleich R. Karl V. noch im September 1551 seine Entfernung verlangte), um sich namentlich seines Rats wegen Besichtigung des Trienter Konzils zu bedienen. Brenz urteilte von diesem: es werde ein Verhör werden, wie Raiphias Christum, die Hohepriester Petrus und die andern Aposteln verhört haben! Doch konnte man die Nichtbesichtigung als Verachtung, Ungehorsam oder Feigheit auslegen; daher solle man mit einer einfachen Protestation ein freimütiges Bekenntnis der reinen Lehre verbinden. Er arbeitete selbst nach einer Verständigung mit den Straßburgern zu Dornstetten mit 10 andern württemb. Theologen die *Confessio württembergica* aus (im Mai und Juni 1551, gedruckt 1552; über die Ausgaben ders. s. Schnurrer S. 214; Stälin S. 504), die Melanchthons und der Sachsen Billigung erhielt. Die im Oktober 1551 nach Trient geschickten Räte überbrachten die Konfession (23. Januar 1552), wurden jedoch mit den nachgesandten Theologen nicht gehört, da „man von denen keinen Unterticht annehme, die den Vätern Gehorsam schuldig seien“. Im März 1552 schickte der Herzog eine zweite Gesandtschaft, worunter Brenz selbst, nach: man hielt sie hin, bis sie den 8. April unerrichteter Dinge wieder heimzog; bald hernach, den 20. April, sprengte Moriz, Kriegszug die Versammlung auseinander. Inzwischen hatte Herz. Christof das Interim abgeschafft; bald darauf gab ihm der Passauer Vertrag zur Neuordnung des Kirchenwesens freie Hand. Im Januar 1553 wurde Brenz, der bisher noch kein festes Amt in Württemberg bekleidete, sondern an verschiedenen Orten — in Stuttgart, Tübingen, Sindelfingen, Ehningen — als

Ratgeber des Herzogs in Kirchensachen sich aufgehalten und wiederholte Berufungen nach Preußen, Dänemark, Magdeburg, Augsburg ausgeschlagen hatte, zum Probst und ersten Prediger an der Stiftskirche zu Stuttgart, der höchsten kirchlichen Würde des Landes, und zugleich zum lebenslänglichen herzoglichen Rat ernannt (s. den Bestallungsbrief vom 24. September 1554 in Anecd. Br. S. 388). Fortan blieb er der treue, mit dem höchsten Vertrauen beehrte Berater und Diener seines Fürsten in allen kirchlichen und Schulanangelegenheiten: so 1554—1555 bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden, 1556 bei den Verhandlungen mit Lasco, 1557 beim Frankenthaler Gespräch mit den Täufern und beim Wormser Kolloquium, 1558 bei dem Frankfurter Rezejß, 1559 wegen der vorgeschlagenen Synode unter den augsbургischen Konfessionsverwandten, 1561 wegen der erneuten Unterschrift der Conf. Aug., 1562 wegen Beilegung der dogmatischen Spaltungen, 1563 wegen des Heidelberger Katechismus, 1564 beim Maulbronner Gespräch, den kryptocalvinistischen Streitigkeiten, den Kontordienverhandlungen u. s. w. Insbesondere aber war er Herzog Christophs rechte Hand, Berater und Konzipient bei der Organisation des Württembergischen Kirchen- und Schulwesens 1551 bis 1559: nachdem eine Reihe einzelner Gesetze und Ordnungen (The-, Armenlasten-, Visitations-, Kloster-Ordnung u. s. w.) erschienen war, wurden dieselben schließlich in einen Codex zusammengefaßt: Die große Kirchenordnung, oder wie sie ursprünglich heißt: Summarischer und einfältiger Begriff u. s. w. vom 15. Mai 1559 mit der Confessio Wirtemb. vom Jahr 1552 an der Spitze. Diese stimmt mit der Conf. Aug. wesentlich überein, ist aber in den zwischen der evang. und röm. Kirche strittigen Lehren bestimmter und vollständiger, und bei aller Entschiedenheit doch ausgezeichnet durch Klarheit, Milde und Besonnenheit. Gleichzeitig erschien auch Brenz' großer Katechismus (Cat. pia et utili explicatione illustratus), von Brenz zunächst bloß handschriftlich entworfen und an Amtsbrüder mitgeteilt, herausgeg. von Caspar Gräter von Gundelsheim, gedruckt 1551 zu Frankfurt in lateinischer Sprache, deutsch Frankfurt 1552 fol.; Hall 1554, 4°, damals von lutherischen Zeloten als ein liber schismaticus aufs heftigste angegriffen, von anderen hochgeschätzt und noch heute eine reiche Quelle der Belehrung und Erbauung (neue Ausg. von Schüz, Leipzig 1852). — Die WAO. von 1559 übte wie die frühere von 1536 großen Einfluß auf andere Landeskirchen, bes. die braunschweigische und sächsische, aus. Sie weist in ihrer Vorrede sehr entschieden das Vermeinen zurück, als stehe der weltlichen Obrigkeit allein das weltliche Regiment zu, läßt jedoch den Gemeinden das Recht, die vom Kirchenregiment ernannten Geistlichen aus „ehehaften“ Gründen zu rekurieren. Die Übung der Kirchenzucht, schon früher dem Gemeindefollegium und den einzelnen Geistlichen entrückt, ward der Oberkirchenbehörde überlassen, auf deren Anordnung „der Bann“ auf kürzere oder längere Zeit erfolgte und von der Kanzel bekannt gemacht wurde. Einen von Caspar Ujzer und J. Andrea 1554 im September gestellten Antrag auf eine strengere, der calvin. Praxis nachgebildete Zuchtordnung hatte Brenz entschieden zurückgewiesen: Christus befehle dem Petrus nicht bloß 7 mal zu vergeben; dem Prediger gebühre nur die Censur durch die Predigt und Aufforderung zur Buße, auch Abmahnung vom Abendmahl; die wirkliche Ausschließung fordere einen ordentlichen gerichtlichen Prozeß, zu dem nur die Gesamtkirche ermächtigt sei.

Von dem Vorwurf, der Brenz von späteren, wie selbst von J. A. Bengel, gemacht wurde, er habe zur Schmälerung des Kirchenguts geholfen, ist er freizusprechen. Zwar übertrug der Herzog die Verwaltung desselben nicht der Kirche, sondern der weltlichen Obrigkeit, d. h. den weltlichen Gliedern des Kirchenrats, jedoch als unantastbares Eigentum der Kirche und ohne die Vermischung mit Staatsgelbern zu gestatten (Näheres bei Stälin S. 749 f.). Der Kirchenrat bildete die oberste geistliche Verwaltungsbehörde, die sich durch Zuziehung der Generalsuperintendenten (Prälaten) zum Synodus erweiterte, in welchem die Ergebnisse der Visitationen u. a. beraten wurden. Brenz ließ sich noch besonders die Klosterschulen (niedere Seminarier) angelegen sein; die Einrichtung und erste Studienordnung dieser theologischen Vorschulen, die sich bis heute so segensreich erwiesen, ist vornehmlich sein Werk (Ordnung vom 29. Januar 1556). Er visitierte sie selbst und hielt bei seiner alljährlichen Anwesenheit Vorträge über die Psalmen.

Unter seinen späteren gelehrten Streitigkeiten sind noch zu nennen die mit dem Dominikaner Peter a Soto, Prof. in Dillingen, der 1552 die württembergische Konfession angriff (in seiner Assertio fidei, Köln 1552, 4°). Es wurde Brenz ein Leichtes, gegen den Asotus, wie er seinen Namen bezeichnend schreibt, seine Konfession, unter-

stützt von Beurlin, Iſenmann, Heerbrand und Andrea zu verteidigen. Er appelliert einfach an das Anſehen der Schrift, ja Chriſti ſelbſt, den jener nicht ſchone. Brenz' Apologie (Apologia Confessionis Christophori ducis W., Frankfurt 1555, 1556, 1561) faßt nahe an 600 Foliolen und wurde durch Berger auch ins Italieniſche überſetzt.

5 Einen ähnlichen Streit hatte er 1558 mit Biſchof Joſius von Ermeland. Wichtiger war ſeine Beteiligung an den oſiandriſchen Streitigkeiten. Brenz erklärte von Anfang (Bedenten vom 5. Dezember 1551 und Brief an Melancthon vom 6. November 1552), Oſiander entferne ſich weniger von der Lehre als vom Ausbruch Luthers, verweiſt ihn aber beſonders auf Rö 4 und warnt beide Teile, daß ſie nicht durch ihre Bitterkeit

10 allermeiſt die Gerechtigkeit verlieren. Eine Synode württembergiſcher Geiſtlichen ſprach ſich im Juni 1552 ähnlich aus. Bald muß ſich Brenz gegen die Wut der Königsberger, wie gegen die Wittenberger wehren. Nach Oſianders Tod warnt er Junl vor dem gefährlichen Irrtum ſeiner Lehre vom „Gerechwerden“. Sein vermittelndes Auftreten in dieſem Streit, den er für einen bloßen Wortſtreit (bellum grammaticale)

15 erklärt, brachte Brenz wenig Dank und viele Anfechtung: ſeine verſöhnlichen Vorſchläge wurden zurückgewieſen, ja ſelbſt die Verleumdung blieb ihm nicht erſpart, als hätte er ſich vom Herzog von Preußen beſtehen laſſen (ſ. die Urkunden in den Anecdota Br. und bei Möller, Oſiander und die Art. Beurlin Bd. 2 S. 673, 28 und Oſiander).

Gegen Schwenkfeld, der in Schwaben ſein Weſen getrieben, empfahl Brenz ein

20 entſchiedenes Verfahren: er wurde des Landes verwieſen, der Verkauf ſeiner Schriften verboten, gegen ihn ſelbſt 1554 ein Haftbeſehl erlaſſen. Als im Mai 1556 Laſco nach Stuttgart kam und ſeine Übereinstimmung mit der C. Aug. darthun wollte, veranſtaltete Brenz auf Beſehl des Herzogs eine Disputation mit ihm (22. Mai), hielt ihm ſeine Ubiquitätslehre entgegen und wollte die calvinisierende Abendmahlslehre

25 Laſcos nicht als lutheriſch-rechtgläubig anerkennen (Stälin S. 650 f.). Auch im Lande ſelbſt regte ſich ähnliches; daher erging 1558 auf Brenz' Betreiben ein ſtrenges Edikt gegen Sacramentierer und Wiedertäufer und im Dezember 1559 erließ die Stuttgarter Synode unter Brenz' Vorſitz ein „Bekentnis und Bericht der Theologen in Württemberg von der wahrhaftigen Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes Chriſti im hl. Nach-

30 mahl“ (gedr. bei Pfaff, Acta et scripta Eccles. Wirteb.), in welchem, ohne daß das Wort Ubiquität genannt iſt, die reale Präsenz Chriſti im Abendmahl und die mündliche Nennung des Leibes und Blutes Chriſti durch die Empfänger des heil. Mahles ausdrücklich gelehrt und auf die Teilnahme der menſchlichen Natur an der göttlichen Allgegenwart begründet wird. Melancthon, kurz vorher von Herzog Chriſtof durch ein

35 von Brenz verfaßtes Schreiben wegen ſeiner Lehre von der physica locatio corporis Chriſti in coelo und der hierin liegenden Leugnung der wahren und weſentlichen Gegenwart Chriſti im Nachmahl zur Rede geſtellt (3. November 1559 ſ. in Anecd. Br. S. 461), rächt ſich an den Abbates Wirtembergens durch die ſpöttiſche Bezeichnung ihres Bekenntniſſes als „Hedinger Latein“ (1. Februar 1860, Corp. Ref. IX,

40 S. 1034); der Verkehr zwiſchen den beiden alten Freunden (ſ. den letzten Brief von Brenz an Melancthon vom Jahre 1559 in Anecd. Br. S. 469) ſcheint ſeit dieſer Zeit abgebrochen zu ſein.

Noch einmal nahm Brenz, beſ. im Blick auf die Bewegungen in der benachbarten Pfalz (vgl. die Briefe von Brenz Anecd. Br. S. 475 ff.) ſein altes Thema auf

45 in einem Gutachten an den Kurfürſten über Jo 6 vom 19. Oktober 1560, beſonders aber in den Schriften de personali unione duarum naturarum 1560, sententia de libello Bullingeri 1651, de divina majestate Domini nostri Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562 und endlich in der ſpeziell gegen Bullinger gerichteten Recognitio doctrinae de vera majestate Christi 1564. In dieſen ſeinen

50 dogmatiſchen Hauptſchriften hat Brenz, an die Grundgedanken der Lutheriſchen Chriſtologie anknüpfend, den Begriff der unio personalis in Chriſto mit voller Konsequenz durchzuführen verſucht bis zur Annahme einer abſoluten Omnipräsenz des Leibes Chriſti als eines nicht erſt mit der Himmelfahrt begonnenen, ſondern bereits mit der In-

55 nation gegebenen Seinsverhältniſſes — eine Lehrweiſe, die durch Brenz und Andrea die eigentlich ſchwäbiſche geworden iſt, anderwärts aber nur nicht bloß bei den Schweizern und Philippiſten, ſondern auch bei den niederſächſiſchen Lutheranern den entſchiedenſten Widerpruch fand (vgl. hierüber beſonders Dörner, Thomafius x. und den Artikel Ubiquität). Doch war Brenz bei aller Entſchiedenheit der eigenen Überzeugung weit entfernt, ſeine Anſichten anderen aufzudrängen oder Andersdenkende zu verdammen

60 (vgl. ſein Verhalten gegen Matth. Alber, Anecd. Br. S. 470), ſondern ſtets geneigt,

von anderen das Beste zu denken (ebendaf. S. 501), zu Frieden und Versöhnung von Herzen bereit und unermülich in allem, was zur Erbauung der christlichen Kirchen und der rechtlichen göttlichen Einigkeit dienlich (S. 534). Lebhaft verwendete sich Brenz für die Waldenser, noch lebhafteren Anteil nahm er an den protestantischen Bewegungen in Frankreich, zumal da Herzog Christof mit einem Bündnis mit R. Anton von Navarra umging. Brenz erklärt ein solches (Juni 1561) für bedenklich; es könnte leicht gegenüber dem Kaiser als Auflehnung erscheinen. Leider scheiterte die bessere Absicht Antons, die er namentlich durch Veranstaltung des Gesprächs zu Poissy (s. d. A.) bethätigte, theils an der calvinischen Richtung Bezas, theils an dem Widerstand der Sorbonne und hohen französischen Geistlichkeit. Nochmals fand eine Zusammenkunft in Zabern statt, bei der H. Christof nebst Brenz, von französischer Seite der Herzog von Guise mit dem Kardinal von Lothringen sich einfand, Februar 1562. Wie sehr der Kardinal seinen „Vater Brenz“ der höchsten Achtung versichert und bessere Behandlung der Protestanten zusagt: es war eitel Blendwerk; schon auf dem Heimweg ließ der Herzog 60 wehrlose Protestanten, die in einer Scheuer bei Vassy zur Andacht versammelt waren, niedermekeln. Herzog Christof schrieb zwar dem Guisen „gut deutsch“, erinnerte ihn an seine den Protestanten günstigen Zusagen, und hielt ihm Karl V. vor, der auch bei seinen Verfolgungen erfahren habe, daß Gott mächtiger sei als er. Als der Herzog v. Guise in demselben Jahre durch Meuchlerhand, König Anton von Navarra im Feld gefallen war, und Prinz Condé zu besseren Hoffnungen berechtigte, wünschte Christof ihm und Frankreich Glück, das nur, wenn es eine Zufluchtsstätte der wahren Kirche werde, Ruhe bekommen werde. Die Konzepte dieser Briefe sind von B.s Hand. Auch ließ Herzog Christof 1563 eine französische Uebersetzung des Brenz'schen Katechismus eigens zu dem Zwecke veranstalten, um sie in Frankreich zu verbreiten, und übersandte Exemplare davon an König Karl IX., die Königin Katharine, den Prinzen von Condé u. (s. Stälin S. 620). Abermals getäuscht, rief Christof 1564 den Franzosen zu: „adieu France mit all seiner Untreue und Unglauben!“ — Nach Osten wirkte Brenz durch den ehemaligen illyrischen Bischof P. P. Bergerius, den Christof in Tübingen aufgenommen, wie durch den früheren Statthalter von Kärnten und Steiermark, Hans Ungnad, der in Urad seinen Sitz genommen, für Verbreitung evangelischer Schriften, besonders der Bibel, in Ländern verschiedener slavischer und romanischer Mundarten, ermahnte aber auch Berger zu größerer Milde und Vorsicht. König Maximilian begünstigte jene evangelischen Bestrebungen selbst und schickte seinen Hofprediger, Seb. Pfauser, nach Stuttgart, um mit Brenz darüber zu beraten. Die Korrespondenz mit Herzog Wilhelm von Jülich 1566/67 und mit H. Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel 1568/69 in betreff der Kirchenreformen in ihren Landen war die letzte reformatorische Thätigkeit B.s nach außen: letztere vollzog nach seiner Instruktion Jak. Andrea. Den Protestanten in Baiern, die den schwersten Verfolgungen der Inquisition ausgesetzt waren (s. d. A. Albrecht V: Bd I S. 305, 37), schickte Brenz 1564 mit Amsdorfs Trost und Ermahnungsschreiben ein Bedenken über den päpstlichen Brauch des Umgangs mit der Monstranz und über die päpstliche Messe: er fordert sie zur Standhaftigkeit im Glauben auf; das Stücklein Brot in der Monstranz sei kein Sakrament, sondern Mißbrauch und Abgötterei, und es sei vorzuziehen, das Vaterland zu verlassen, denn so Unchristliches wider Gottes Wort zu handeln.

Erwägen wir, wie Brenz sowohl in seinem nächsten Wirkungskreis, als nach außen für Aufrichtung des evangelischen Kirchenwesens, für Lehre, Bekenntnis, Zucht, Verwaltung, wissenschaftliche und praktische Anstalten thätig war, wie er bis in sein hohes Alter dem Predigtamt oblag, als Schriftsteller neben vielen kleineren eine bedeutende Anzahl umfangreicherer Werke, besonders Erklärungen der meisten biblischen Bücher herausgab, wie er in dem ausgedehntesten Briefwechsel stand, zahllose Gutachten und Bedenken abzugeben hatte, in seinem Amt wöchentlichen Sitzungen beizuwohnen und zahlreiche Amts- und Visitationstouren zu machen hatte, daneben noch die Erziehung seiner Kinder, später seiner Enkel leitete: so erscheint uns seine Thätigkeit wahrhaft staunenswert. Sie war nur möglich bei einer außergewöhnlichen Geistes- und Körperkraft. Aber sein Auheres sagt Heerbrand, er sei von hoher, schöner, heroischer Gestalt, seine Stimme tief und klangreich gewesen. Fast ununterbrochen genoß er einer guten Gesundheit. Erst mit seinem 68. Lebensjahre hörte er auf zu predigen. Seine Predigten schrieb er ausführlich, die meisten lateinisch. Sie sind ebenso gediegen, was die Textauslegung betrifft, als anziehend durch Berücksichtigung der Zeitverhältnisse: bald weist er hin auf die Gefahren von außen, wie den Türkenkrieg, bald warnt er vor den

inneren Feinden der Kirche. Nicht bloß aus der biblischen, auch aus der Profangeschichte entlehnt er passende Beispiele, und macht häufig Gebrauch von Sprichwörtern und vollständigen Redensarten. Bald sind seine Vorträge freie Homilien, bald handelt er ein Thema nach einzelnen Teilen ab. Meist sind sie kurz, einfach, schmucklos, in früheren Jahren nicht frei von allegorischen Deutungen.

Brenz hatte schon im Sommer 1566, als die Pest in seiner Nähe ausbrach, sein Testament verfaßt, dessen erster Teil, sein Glaubensbekenntnis, für die Öffentlichkeit bestimmt war, während der zweite seine häuslichen Anordnungen betraf. In den Büchern A. und M.s erblickt er einen „Sendbrief des allmächtigen barmherzigen Gottes an das menschliche Geschlecht“, dessen kurzer Inbegriff in den drei Symbolen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen, verfaßt sei. Er dankt besonders, daß ihm Gott in dieser Zeit das Leben geschenkt, wo das Licht des Evangeliums durch Luther wieder aufgegangen sei. Während ist sein Dank gegen das württembergische Fürstenhaus, das ihm Schutz und Schutz geschenkt und mit so fürstlicher Gnade ihn bedacht habe, und die Bitte, daß es Gott in seinen gnädigen Schutz nehme. B.s letzte Arbeit war die Fortsetzung der Erklärung der Psalmen; mit ihnen wolle er sein Leben beschließen. Gegen Ende 1569, ein Jahr nach Christo's Tode, wurde er vom Schläge gerührt. Zwar erholte er sich wieder, doch war seine Kraft gebrochen. Am 17. August 1570 befiel ihn heftiges Fieber; er fühlte sein Ende herannahen, ließ am 31. durch seinen Sohn, Professor in Tübingen, in Gegenwart sämtlicher Stuttgarter Geistlichen, sein Testament verlesen, beichtete, genoß mit seiner Familie und seinen Amtsbrüdern das hl. Abendmahl, und nahm, an Ps 133 und AG 20 erinnernd, rührenden Abschied. Am 11. September mittags entschlief er ohne merklchen Kampf im 71. Lebensjahre und wurde am andern Tag seiner Anordnung gemäß in der Stiftskirche in der Nähe der Kanzel beigelegt. Die Jesuiten zerstörten nach der Schlacht bei Nördlingen sein Grab und legten einen Ordensgenossen hinein.

W. Bidembach rühmt besonders sein Entferntsein von allem Stolz und hierarchischer Annäherung; seine Freundlichkeit gegen Gedrückte und Verfolgte, seine Uneigennützigkeit, wie er mit Ablehnung vieler Berufungen seinem Vaterland lieber um geringen Sold gedient, reiche Geschenke abgelehnt und trotz seiner vielen unversorgten Kinder die Armen in seinem Testament bedacht habe. Obwohl er an den Kämpfen der Zeit lebhaften Anteil nahm und für die Reinheit der evangelischen Lehre eiferte, verlor er doch nie Haltung und Anstand. Weder der Haß der Gegner noch die Stürme der Zeit vermochten seine Berufstreue zu ermüden oder seine in festem Glauben gegründete Milde und Ruhe zu trüben. Ein echt evangelischer Christ und Schrifttheolog, in welchem der speculative Zug und die eiserne Festigkeit der schwäbischen Stammesart sich paarten, sucht er die evangelische Wahrheit in alle Lebensgebiete zu übertragen, aber auch mit praktischem Takt alles fernzuhalten, was die grata et jucunda tranquillitas ecclesiarum et scholarum turbieren könnte (A. Br. S. 336). Sein vertrautes Verhältnis zu seinem Herzog, dem er nicht bloß in kirchlichen Dingen Ratgeber und Beistand war, gab später einem G. Arnold u. a. Anlaß zum Vorwurf einer der Kirche schädlichen Vielgeschäftigkeit und Möttrioepiskopie, wogegen Carolus (Württ. Anshuld 1708) ihn vertheidigt hat. Trefflich charakterisiert ihn ein Zeitgenosse Simon Scharidius (Rerum Germ. Script. ed. 1673) als einen vir pietate, doctrina multiplici, sapientia, usu rerum et experientia praestantissimus, qui ab initio renovatae religionis interfuit et praefuit deliberationibus omnibus colloquiis et conventibus, testis, custos, propagator et defensor veritatis strenuus etc. B.s Name starb 1630 mit seinem Entel Johann Hippolyt, Konj.-Rat in Ansbach, aus; zahlreich dagegen sind die Nachkommen der weiblichen Linie, die in den Familien Andrea, Bengel, Burk und vielen anderen noch heute fortlebt. Wichtiger noch ist, daß der Typus, den Brenz der evangel. Kirche Württembergs aufgeprägt hat, der Geist einer innigen, friedlichen und doch wissenschaftlich beweglichen Schrifttheologie und einer milden kirchlichen Praxis, „nicht turbirt durch fremder unruhiger und eigensinniger Köpfe Singularität oder Raptiosität“, trotz alles Wechsels der Zeiten doch bis zum heutigen Tage in derselben nicht ausgestorben ist. (Hartmann †) Boffert.

Bres, Guido de f. Bray, Guy de S. 364, 25.

Breslau, Bistum. — Stenzel, Urk. z. Gesch. des Bist. Breslau, B. 1845; Grünhagen und Kern, Regesta episcop. Vratislav. 1. Bd, Breslau 1864; Grünhagen, Regesten zur

Schlesischen Geschichte, 1. Bd, 2. Aufl. Breslau 1884; 2. u. 3. Bd 1875 und 1886; ders., Gesch. Schlesiens 1. Bd, Gotha 1884.

Das Bistum Breslau wird bei der Stiftung des Erzbistums Gnesen i. J. 1000 als bestehend erwähnt (Thietm. chron. IV, 45 S. 90). Wahrscheinlich ist es kurz vorher gegründet, wie zu vermuten nicht von Otto III., sondern von Herzog Boleslaw Chrobry von Polen. Der ursprüngliche Umfang der Diocese läßt sich bestimmen, der spätere entspricht beinahe der jetzigen Provinz Schlesien, nur gehörte das auf dem Westufer des Quets gelegene Gebiet zu Meißen.

Bischöfe: Johann c. 1000, Hieronymus gest. 1062, Johann I. 1063—1072, Peter 1074—1111, Sirosław I. 1112—1120, Heimo 1120—1126, Robert 1126—?,¹⁰ Johann II. 1141—1149, Walthar 1149—1169, Sirosław II. 1171—1198, Jarosław 1198—1201, Cyprian 1201—1206, Lorenz 1206—1232, Thomas I. 1232—1268, Thomas II. 1270—1292, Johann III. 1292—1301, Heinrich I. 1301—1319, Veit 1319—1326, Rantor 1326—1341, Pregelaw 1341—1376, Dietrich (electus), Johann (ebenso), Wenzel 1382—1419, Konrad 1419—1447, Peter II. 1447—1456, Jodoc 1456—1467, Rudolf 1468—1482, Johann IV. 1482—1506, Johann V. 1506—1520.
Hand.

Bretschneider, Karl Gottlieb, gest. 1848. — Aus meinem Leben. Selbstbiographie von K. G. Bretschneider nach dessen Tode zur Herausgabe bearbeitet von Horst Bretschneider, Gotha 1851; Neudecker in der Allg. Kirchenzeitung 1848 Nr. 38; Wüstemann, Bretschneideri Memoria 1848; AbB. 3. Bd S. 319.

Karl Gottlieb Bretschneider ist als der bedeutendste Vertreter des Systems zu betrachten, das sich zwischen Supranaturalismus und Rationalismus als sogenannter „rationaler Supranaturalismus“ in der Schwebe zu halten suchte, dabei aber doch seinen eigentlichen Schwerpunkt im Rationalismus hatte, über den es wesentlich nicht hinaus-²⁵ lam. Als Sohn eines gelehrten und verständigen Predigers, der der Crusiusischen Schule zugethan war, wurde B. den 11. Febr. 1776 zu Gersdorf im Schönburgischen geboren. Den ersten Unterricht erhielt er von seinem Vater; nach dessen Tode von seinem Oheim, dem Kantor Tag in Hohenstein. Am Ostern 1790 kam er auf das Lyceum zu Chemnitz, wo Tschirnner und Keander (der nachmalige Bischof) seine Mitschüler waren. Sein Entschluß, Theologie zu studieren, war nach seinem eigenen Ge-³⁰ ständnis bloß „Folge von Zufälligkeiten; weil sein Vater es gewollt und seiner Mutter Brüder alle Theologen waren“. Im Mai 1794 bezog er die Universität Leipzig und hörte Philosophie bei Platner, Theologie bei Beck, Reil, Burscher, Meisner und Künöl. Seine Kandidatenjahre brachte er zum Teil mit Informationen zu. Während dieser³⁵ Zeit beschäftigte er sich mehr mit den belletristischen als den theologischen Studien und versuchte sich in Poesien, ohne inneren Beruf zum Dichter. Die Beobachtung, daß er mit der kirchlichen Orthodoxie zerfallen war, machte ihn schwankend rücksichtlich seines theologischen Berufes. Der Aufschluß jedoch, den ihm Reinharbds Moral über den Religionseid gab, und die Wahrnehmung, „daß so viele und achtbare Theologen vom⁴⁰ alten Kirchenglauben weit abwichen“, beruhigten ihn wieder und bewogen ihn, das theologische Examen in Dresden zu machen. Bald darauf faßte er den Entschluß, sich der akademischen Laufbahn zu widmen. Er habilitierte sich als Docent in Wittenberg im Frühling 1804 und hielt daselbst philosophische und theologische Vorlesungen. Der Krieg von 1806 veranlaßte ihn, das akademische Leben mit dem praktischen Kirchendienst⁴⁵ zu vertauschen. Durch Reinharbds Verwendung wurde er im J. 1807 zum Obergesamtpfarrer in Schneeberg und im folgenden Jahre zum Superintendenten in Annaberg gewählt. Einen im J. 1809 an ihn ergangenen Ruf zu einer Professur der Theologie in Königsberg lehnte er ab; doch nahm er noch kurz vor Aufhebung der Wittenberger Universität den theologischen Doktorgrad auf derselben. Er disputierte den 17. August über Capita⁵⁰ theologiae Judaeorum dogmaticae aus Josephus, und von dieser Zeit beschäftigte er sich mehr als früher mit der gelehrten Theologie und schriftstellerischen Arbeiten auf diesem Gebiete. Nach dem am 3. Februar 1816 erfolgten Tod des Generalsuperintendenten Köppler in Gotha, ward er an dessen Stelle erwählt und den 14. Oktober desselben Jahres in das neue Amt eingeführt, das er bis an seinen Tod, den 22. Januar 1848,⁵⁵ verwaltet hat.

Bretschneiders litterarische Thätigkeit verbreitete sich über verschiedene Gebiete der Theologie und seine Leistungen zeugen von Gelehrsamkeit, von partiellem Scharfsinn und schriftstellerischem Talente. In der Exegeze wandte er sich zuerst den apotryphischen

Schriften des N. T. zu, zu deren Aufklärung er manches beigetragen hat sowohl durch Herausgabe und Erläuterung einzelner Bücher, als besonders auch durch sein Wörterbuch über die Apokryphen und die LXX (Liber Jesu Siracidae graecae etc. Ratisbonae 1806. — De libri Sapientiae parte priore cap. I.—XI e duobus libellis diversis conflata. Viteb. 1804. — Lexici in interpretes Graecos Vet. Test. maxime Scriptores apocryphos spicilegium. Lips. 1805). Eine Frucht dieser Studien ist seine Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des N. T.s, wovon indessen nur der erste Teil (Leipzig 1805) erschienen ist.

Rücksichtlich des N. T. haben seine in Form der Vermutung vorgetragene Angriffe auf die Echtheit des Evangeliums und der Briefe Johannis, die später wieder von anderer Seite her weit kühner erneuert wurden, Aufsehen gemacht und verschiedene Widerlegungen hervorgerufen (Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum judicis modeste subjecit C. Th. Bretschneider, Lips. 1820). Sein Wörterbuch über das N. T., das drei Auflagen erlebt hat, ist eine seiner verdienstlichsten Arbeiten (Lexicon manuale Graeco-latinum in libros N. T. Lips. 1824, — 1829, — 1840). Ebenso hat er sich auf dem Gebiete der Kirchen- und Reformationsgeschichte durch die Herausgabe der reformatorischen Werke ein bleibendes Denkmal gestiftet (Corpus Reformatorum; auch unter dem Titel: Philippi Melanthonis Opp. quae supersunt omnia Vol. I.—XXVIII, Hal. Sax. 1834 ff.; Joh. Calvini, Theod. Bezae, Henrici IV. Regis aliorumque illius aevi hominum litterarum quaedam nondum editae . . . Lips. 1835. — Vgl. auch seinen Aufsatz über die Bildung und den Geist Calvins und der Genfer Kirche im Ref.-Bl. manach 1820).

Ob Bretschneider zum Dogmatiker berufen war? daran möchte vom jetzigen Standpunkt dieser Wissenschaft aus gewisselt werden. In die Gesetze ihrer inneren Entwicklung ist er schwerlich eingedrungen; dazu fehlte es ihm an religiöser wie an spekulativer Tiefe und an dialektischer Elastizität des Geistes. Hingegen bleibt ihm das Verdienst, das historische Material zum Ausbau der Glaubenslehre mit Fleiß und Geschick zubereitet zu haben, was besonders von seinen zwei größeren dogmatischen Werken gilt: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen und reformierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen, nebst der Litt. vorzüglich der neueren über alle Teile der Dogmatik, und: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (Leipzig 1814, 1823, 1828 und 4. Aufl. 1838).

Von seinem dogmatischen Standpunkt einer nüchternen Begreiflichkeit aus mußte Bretschneider jeden spekulativen Rekonstruktionsversuch der Dogmatik als ein willkürliches Spiel mit Formeln, wo nicht als pantheistische Täuscherei verwerten, wie dies aus seiner Schrift: über die Grundansichten der theologischen Systeme in den Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheineke und Hase (Leipzig 1828) herauszulesen ist. Seine Philosophie war die logisch normierte und geschulte Philosophie des gesunden Menschenverstandes und der durch formalen Supranaturalismus temperierten modernen Aufklärung. Diesen Geist atmen seine populären Darstellungen der Glaubenslehre und die unter verschiedenen Formen erschienenen Flugchriften gegen Ultramontanismus, Pietismus, Mystizismus und orthodoxe Reaktion auf der einen, sowie auch gegen die Antirchlichkeit des Zeitalters auf der andern Seite. Die namhaftesten Schriften dieser Kategorie sind: Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leser dargestellt, Halle 1843 (in 2. Aufl. 1844, 1846); Die Grundlagen des evangel. Pietismus, Leipzig 1833; Über die Antirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland, Gotha 1820; Apologie der neuern Theologie des evangelischen Deutschlands (gegen die Schrift des Engländers Rose), Leipzig 1826; Die Theologie und die Revolution oder die theologischen Richtungen unserer Zeit in ihrem Einflusse auf den politischen und sittlichen Zustand der Völker, Leipzig 1835; Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: ob die evangelischen Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben? Leipzig 1830 (in 2. Aufl.). Zweites Sendschreiben, ebend. — Über die Grundprinzipien der evangel. Theologie und die Stufenfolge göttlicher Offenbarung in der hl. Schrift. Antwort an Herrn Prof. Dr. Aug. Hahn in Leipzig, Altenburg 1832; Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche, Leipzig 1841; Über die unbedingte Verpflichtung der evangel. Geistlichen auf die Kirchenbekenntnisse, Jena 1847; Für die Deutschkatholiken, ein Votum, 1845; Über die jetzigen Bewegungen der evangel. Kirche Deutschlands, Leipzig 1846. Dahin gehören auch

die religiösen Romane: Heinrich und Antonio oder die Profekten der römischen und evangelischen Kirche, Gotha 1826, 1827, 1828, 1831, 5. Aufl. 1843 (ins Engl. übersetzt von Morris, Baltimore 1834); Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe, Halle 1839; Clementine oder die Frommen und Abergläubigen unserer Tage, 1841. Eine vollständige Übersicht der Schriften Bretschneiders giebt die Selbstbiographie S. 196 ff.

Für die Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen, für Dent- und Lehrfreiheit hat er nach bester Einsicht und oft mit Erfolg sich ausgesprochen, und verkehrte Richtungen auf dem sozialen Gebiete freimütig bekämpft. Vgl. Aphorismen über die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland, Gotha 1819; Der Simonismus und das Christentum, Leipzig 1832 (ins Schwedische übersetzt von Stahl, 1834).

Als Prediger befolgte Bretschneider den Grundsatz, durch den Vortrag auf die sittliche Gesinnung seiner Zuhörer zu wirken; in die Tiefen des religiösen Lebens ist er auch hier nicht eingedrungen. Vgl. Predigten an Sonn- und Festtagen, Leipzig 1823. Casualpredigten und Reden, 1834. Eine große Anzahl einzelner Predigten und Reden. Über Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung, für Zweifelnde und Trauernde, Leipzig 1813; Christliches Andachtsbuch für den frommen Verehrer Jesu, Halle 1845, 1849. Die von Zimmermann in Darmstadt begründete allgemeine Kirchenzeitung hat er vom J. 1832 bis nahe an sein Lebensende redigiert; auch bei anderen Zeitschriften, sowie bei dem Brodhauschen Konversationslexikon mit Beiträgen sich beteiligt. Die nach seinem Tode von dem Sohne herausgegebene Selbstbiographie zeigt uns am deutlichsten, wie wenig Bretschneiders Theologie aus einem inneren Lebensgrunde sich hervorgebildet hat, sondern, wie er selbst äußerlich an sie gekommen ist, so wurde sie auch von ihm mehr in der Form äußerlich gelehrter Thätigkeit gehandhabt, eine Thätigkeit, die im Zusammenhang mit einer allgemein menschlichen Bildung und im Dienste einer aufrichtigen und redlichen Gesinnung anregend auf einen großen Teil der gebildeten Mitwelt wirkte und gerechten Anspruch auf die Anerkennung und den Dank der Nachwelt hat.

Hagenbach †.

Breve, Bulle, Bullarium. — Marini, diplomatica pontificia Romae 1841; Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre Bd 1. S. 67 ff. (Leipzig 1888); Phillips, Kirchenrecht 30 recht 3, 640 ff.; Friedberg, Kirchenrecht § 47.

Breve und Bulle sind schriftliche Erlasse des apostolischen Stuhls, mit Verschiedenheiten, welche sich allmählich ausgebildet haben. Die Bulle ist in mehr solenner, das Breve in einfacherer Form abgefaßt. Ob die eine oder andere Form gebraucht wird, richtet sich nach der Erwägung der Umstände des Falles. Die römischen Bischöfe bedienten sich schon früh einer doppelten Art von Siegeln. Zuerst brauchten sie Siegelringe (signacula), dazu kamen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts Siegelapfeln bezw. Siegelformen (bullae), an der Urkunde hängende Siegel, gewöhnlich von Blei, auf. Die Bullen wurden zu allen öffentlichen Schreiben gebraucht, während für die übrigen der in Wachs abgedrückte Siegelring diente. Seit dem 13. Jahrhundert zeigte der selbe ein bestimmtes bleibendes Zeichen, den Apostel Petrus aus einem Rachen das Netz werfend (Ev. Mt 5, 18, 19), daher der Name Fischerring (annulus piscatorius, s. d. A. 1. Bd 559 5 ff.). Die ältesten Bullen trugen auf der einen Seite den Namen des Papstes, auf der andern das Wort Papa. Die jetzige Form, die, nachdem sie bereits von Paul I. (a. 757) eingeführt, dann wieder verlassen war, und von Leo IX. (a. 1049) und Urban II. (a. 1087) hergestellt worden ist, hat auf dem Avers die Köpfe der Apostel Paulus und Petrus, mit der Unterschrift S. P. A. — S. P. E. (Sanctus Petrus oder Paulus Apostolus, Sanctus Petrus oder Paulus Episcopus aufgelöst), auf dem Revers den Namen des Papstes mit der Zahl. Die durch die Bulle gezogene Schnur ist bald von Seide in roter und gelber Farbe, bald von Hanf. — Diese festere Form der Ausfertigungen in forma bullae wandte man seit dem 15. Jahrh. im allgemeinen nur noch für die wichtigeren Angelegenheiten an, während für die weniger wichtigen, zuweilen indes auch für sehr bedeutende, die einfachere Gestalt des Breve — in forma brevis — üblich wurde. Die Sprache ist bei den Bullen lateinisch. Die Bulle wird auf starkes Pergament mit altgallischer Schrift geschrieben (gewöhnlich wird der Erleichterung wegen authentische Abschrift in gewöhnlichen Schriftzügen beigefügt), das Breve auf dünnes Pergament oder auf Papier, mit italienischer Schrift. Statt des angehängten Siegels ergeht es sub annulo piscatorio, welches heute ein bloßer untergedruckter Stempel ist. Jeder Erlaß beginnt in alter Weise mit dem Namen des

Papstes und einem Grufe. Beim Breve wird dem Namen die Zahl zugefügt, bei der Bulle dagegen statt der Zahl der Titel *Episcopus Servus Servorum Dei*. Den Schluß bildet beim Breve die einfache Angabe von Ort und Zeit, bei der Bulle wird die letztere in der Regel genauer nach Kalenden, Nonen, Idus und dem Regierungsjahre des Papstes angegeben, auch ein Gruf, Wunsch, Fluch u. s. w. hinzugefügt. Die solennste Form ist die, welche für die im Konsistorium (s. d. A. Kurie) erlassenen Bullen (*bullae consistoriales*) gebraucht wird. Diese werden vom Papste und den Kardinälen unterschrieben, doch wird nicht das Original sondern nur eine authentische Kopie (*transcriptum*) expediert. Bei anderen Bullen (*non consistoriales*) unterzeichnet der Papst nur das Konzept (*minuta*) während die Urkunde selbst von den verschiedenen bei der Ausfertigung mitwirkenden päpstlichen Beamten unterzeichnet wurde, die Breven aber nur von dem Sekretär der Breven (s. die Konstitution Benedikts XIV. *Gravissimum ecclesiae universae* vom 26. November 1745, in *Bullarium Magnum* ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 334 sqq.). Die Ausfertigung der Breven erfolgt nach den besonderen Ressortbestimmungen im apostolischen Sekretariat oder der Dataria, die der Bullen in der Kanzlei. Sie werden regelmäßig gegen Entrichtung einer bestimmten Taxe erteilt. Ubrigens hat Leo XIII. durch *Motu proprio* vom 29. Oktober 1878 bestimmt, daß die nichtfeierlichen Bullen mit gewöhnlicher Schrift auf Pergament geschrieben und nur mit einem roten Stempel (Bild von Petrus und Paulus und Namen des regierenden Papstes) versehen werden sollen.

Die wichtigeren Breven und Bullen sind in sogenannten Bullarien gesammelt worden. Die ältesten Sammlungen enthielten meistens nur eine kleinere Zahl päpstlicher Erlasse. Zu ihnen gehören: *Bullae diversorum pontificum* a Joanne XXII. ad Julium III. ex bibliotheca Ludovici Gomes. Romae 1550 apud Hieronymum de Chartulariis. 4°. Diese Sammlung besteht aus etwa 50 Urkunden. Dann folgt eine größere von etwa 160 Dokumenten: *quae incipit a Bonifacio VIII. et desinit in Paulum IV.*, Romae 1559, apud Antonium Bladium. Ein Bullarium von Gregor VII. an bis auf seine Zeit publizierte Gregor XIII., Rom 1579. Diese Sammlung von Cäsar Mazzutellus enthält 723 Urkunden. Demnächst veröffentlichte Sixtus V. in dem *magnum bullarium romanum* eine Sammlung aus der Zeit Leos I. bis zum Jahre 1585, Rom, durch Vaertius Cherubini, 1586, in den Jahren 1617 und 1634 neu herausgegeben und fortgesetzt bis auf Innocenz X. in drei Folio-bänden. Sein Sohn Angelus Maria Cherubini besorgte eine neue Ausgabe, die er bis auf Innocenz X. (1644) fortführte, Rom 1634 in 4 Tom. Fol. Dazu kam ein 5. Band bis zu Clemens X. (1670) von Angelus a Pantusa und Johannes Paulus a Roma, Rom 1672. — Vollständiger und weiter fortgesetzt sind folgende Sammlungen: *Bullarium Magnum Romanum* a Leone M. usque ad Benedictum XIV., Luxemburg 1727—1758, 19 Tom. fol. — *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio opera et studio Caroli Coque-lines*, Romae 1733—1748, 14 Tom. fol. Neu herausgegeben in: *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio* (cura Tomasseti), *locupletior facta novissima collectione plurim brevium epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a Leone M. usque ad praesens cura et studio collegii adlecti Romae virorum S. theol. et SS. canonum peritorum . . . auspicante E. a. R. Dom. S. R. E. card. Francisco Gaude*, 4°, 1857 bis 1872, 24 Bde. Supplement dazu Neapel 1855 f. An das Bullarium von Coque-lines schließt sich: *Bullarium Benedicti XIV.*, Romae 1754—1758, 4 Tom. Fol. (dieses erschien in neuem Abdruck mit Ergänzungen, Mecheln, 13 Tom. 8°, dazu Ergänzung: *Bened. P. XIV. Acta inedita ed. recent.* Romae 1885 p. 1 ab a. 1740 bis 43), sowie: *Bullarii Romani continuatio, summorum Pontificum Clementis XIII., Clementis XIV., Pii VI., Pii VII., Leonis XII., Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma brevis, epistolas ad principes vivos et alios atque allocationes complectens, quas collegit Andreas Advocatus Barberi*, Romae 1835 sqq. Auszüge daraus liefern Stephan Quaranta 1611, Flavius Cherubini 1623, Augustin Barboja 1634 u. a., besonders Guerra (*pontificiarum constitutionum epitome*, Venet. 1772, 4 Tom. Fol.), dazu die mancherlei Sammlungen päpstlicher Regesten.

Es giebt auch Bullarien für einzelne Päpste, Länder, Mönchsorden, kirchliche Institute u. (Jacobson †) G. Friedberg.

Brevier. — Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina* P. I. lib. II cap. LXXI sq.; Bingham, *Origines*, lib. XIII, c. IX; Van Espen, *De horis canonicis et singulis earum partibus*. Opera, Tom. 1; Binterim, *Denkwürdigkeiten*, Bd IV Tl. I S. 444 ff.; Krobt, *Brevier und Breviergebet*, Tübingen 1854, 2. Aufl. 1868; Stud, *Kathol. Liturgik*, Regensburg 1855, II S. 346 ff.; Roskovány, *de Coelibatu et Breviario*, 1861, 1877, 1881, 1888; 5
 Zchober (Mitglied der Riten-Kongregation), *Explanatio critica*, Regensburg 1891; Batiffol, *Histoire du bréviaire Romain*, Paris 1893, 2. ed. 1894. Vollständige Geschichte; Künmer, O.S.B., *Geschichte des Breviers*. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Offiziums bis auf unsere Tage, Freiburg 1893. — Ueber die Psalmen vgl. die Psalmenerkklärungen von Thalhofer. — Ueber die biblischen Lesungen: 10
 Schu, Trier 1864; E. Ranke, *Das kirchliche Perikopen-system aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie*, Berlin 1847. — Ueber die Hymnen: Kayser, Paderborn 1881, 1886. — Uebersetzung und Erklärung: Pauly, 3 Bände; Einrod, Lauda Sion; Stuttgart. Schloffer; Königsfeld (Wonn). Dreyes. *Das Officium defunctorum in homiletischen Vorträgen* erklärt von V. Friß, Ord. Carm., Regensburg 1888, desgl. von A. Höynd, Rempten 1892. — 15
 Uebersetzungen des Breviers: Janner, Regensburg 1890, 4 Bde; *Offic. hebdom. setae lat. und deutsch*, von Haberl 1887; *Offic. def. ebenso*, von Schäfer, Münster; Schott, O.S.B., *Vesperbuch, lat. und deutsch*, Freiburg 1893.

Brevier (*breviarium*), erklärt H. F. Jacobson aus dem Gegensatz von *plena-*
rium, „also eigentlich ein abgekürztes oder unvollständiges Gebetbuch oder eine ab- 20
 gekürzte Aegende für den Gottesdienst (*officium divinum*) im Unterschiede von einer
 vollständigen“. So finden sich in der That beide Ausdrücke schon urkundlich im 9. Jahr-
 hundert (s. du Cange, *Glossarium* s. v. *breviarium* und *plenaryum*). Allein es
 ist damit zwar der Gebrauch des Namens bezeugt, nicht aber dessen Ursprung erklärt,
 welcher vielmehr darin zu liegen scheint, daß man eine kurz zusammengebrängte und in 25
 liturgischen Abfürzungen praktisch geordnete Sammlung von Gebeten, die zugleich ein
 kurzer Auszug aus der hl. Schrift, aus den Kirchenvätern und dem Liederschatze der
 Kirche war, als *Breviar* bezeichnet hat. Es war dies das Handbuch für den täglichen
 ununterbrochenen Gebrauch zum Dpfer der menschlichen Gebete (*officium*) gegenüber
 dem für den Altar bestimmten Meßbuch für das sakramentale Dpfer (*sacrificium*). Längere 30
 Zeit bedeutete *Brevier* nur die Sammlung der mit roter Tinte geschriebenen Regeln
 (*rubricae*) für die Verrichtung der Liturgie, ein Direktorium. Dagegen ist die Er-
 klärung des Wortes als erst von Gregor VII. herkommend, weil dieser die vorgeschrie-
 benen Gebete abkürzte, entschieden unrichtig. Es begegnen auch die Namen *officium*
ecclesiasticum, *cursum divinum* (göttlicher Tages- und Jahreslauf), *horae cano-* 35
nicae, *synaxis* und nach dem vorzüglichsten Bestandteile *psalmodia*. Wenn der In-
 halt des Breviers nicht zu allen Zeiten derselbe war, so hat sich später in der röm-
 lath. Kirche die technische Bedeutung dahin festgestellt, daß *Brevier* das Gebetbuch
 und zwar der Inbegriff ist aller Lob-, Dank- und Bittgebete, um das Psalmengebet gruppiert
 und mit Schriftlectionen, Homilien, Sermonen und Hymnen durchflochten, welche die 40
 Kleriker vom Subdionate an jeden Tag außer der Messe zu bestimmten Stunden
 nach der Ordnung und im Geiste der Kirche zu beten haben. Ein Teil des früheren
 Plenarium aber ist das Meßbuch (*Missale*), für die Meßhandlung als den täglichen
 Hauptgottesdienst ohne die übrigen Sacramente und Sacramentalien bestimmt.

Die Idee des Breviers ist, das Gebot des Apostels „Betet ohne Unterlaß!“ in 45
 äußerer Weise zu sinnbildlichen und zu verwirklichen. Das ganze Leben des Christen
 soll als ein ununterbrochenes, gewissermaßen ewiges Gebet erscheinen, nicht nur in Ge-
 sinnung und Worten, sondern auch in Worten; zu allen Stunden und an allen Orten
 der Erde soll das Gebet der Kirche zu Gott aufsteigen. Sie betet unablässig mit ihren
 Kindern und für sie, weil auch der Versuchter beständig umhergeht und sucht, welchen er 50
 verschlinge; zugleich erfüllt sie damit die unaufhörliche Pflicht der Dankbarkeit. Hiefür
 knüpfte man an das Herkommen der jüdischen Synagoge an (Da 6, 10. 13; vgl.
 Pf. 55, 18) sowol bezüglich der Morgen- und Abendstunden (1 Chr 24, 30), als auch
 sonstiger Gebetszeiten, wofür man sehr bald eine direkte Aufforderung in der Psalm- 55
 stelle 119, 164 „ich lobe dich des Tages siebenmal.“ und im Vers 62 „zu Mitter-
 nacht stehe ich auf, Dir zu danken“ zu erblicken glaubte. Es waren zunächst die 3 Stun-
 den (dritte, sechste und neunte) 9 Uhr, 12 mittags, 3 nachmittags: worüber AG 2,
 15. 46; 3, 1; 10, 9 zu vergleichen; dazu kam noch Mitternacht, wo Paulus und Silas
 im Gefängnisse zu Philippi gebetet und Gott gelobt hatten (AG 16, 25), sowie das
 Gebet bei Anbruch des Tages und der Nacht. Der Gebrauch, die drei älteren Gebets- 60
 zeiten zu beobachten, bestand allgemeiner schon früh in der Kirche: vgl. Tertullian, de

oratione cap. 25, de jejunio c. 10; Cyprian. de orat. domin. c. 34—36, welcher übrigens auch die Morgen- und Abendstunde und das nächtliche Gebet benennt, sowie die 3., 6. und 9. Stunde: *tria statuta et legitima tempora precum etc.*; ferner Plin. ep. ad Trai. 96, 7 vgl. Tert. Apolog. c. 39: *coetus antelucani*, Clem. Alex. Strom, lib. VII, 7; Apost. Const. lib. VIII, c. 34: *Precationes facite mane, tertia, sexta, nona, vespere atque ad galli cantum*. Im 4. Jahrh. kennt, indem wir von den beiden Gregoren, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius u. absehen, bereits Athanasius de Virginitate Nr. 12—20 sieben Stunden und sagt: die aufgehende Sonne sehe das Buch, die hl. Schriften, in deinen Händen, und nach der dritten Stunde sollst du beten u.; in der Morgenzeit sprich den Psalm [noch heute derselbe] 63: „Gott, du bist mein Gott; früh wache ich zu dir“; Gregor von Nazianz empfiehlt die nächtlichen Vigilien und die abwechselnden Gefänge. Vgl. Chrysostomus Auslegg. Ps 119. — Dagegen nahm man die übrigen Stunden ordentlich und pflichtmäßig zuerst in den Klöstern an. Dies bezeugt Hieronymus, der Klosterfreund († 420), epist. 7 ad Lact., ep. 130 ad Demetr. und ep. 108 ad Eustoch., ep. 17, c. 10 epitaph. Paulae: *mane, hora tertia, sexta, nona, vespera, noctis medio per ordinem psalterium cantabant*, wie auch Augustin und vor ihm Basilius († 379), nach ihm namentlich Cassian († 432) u. v. a. Vgl. auch Rosevid. de vitis Patrum lib. I, vita Eugeniae c. 9. Aus den Klöstern gingen dann diese Gebetsstunden als ein Teil der *vita canonica*, daher kanonische Stunden genannt, auf die Dom- und Kollegiatstifter über; Benedikt fügte noch das Kompletorium hinzu (Bened. Regul. c. 16), so daß vom 6. Jahrh. an die Ordnung und Zahl der Stunden dieselbe wie heute war, und Chrodegang (c. 762) nahm alles in seine Regel auf (cap. 14 seqq. bei Harzheim, Concilia Germaniae Tom. I. fol. 102 seqq.), was in der zu Nachen 817 erneuerten Regel wiederholt (cap. 124 seqq. bei Harzheim a. a. D. fol. 504 seqq.) und allgemein im Frankenreiche verbreitet wurde. Daher finden sich jene auch in den Capitula des Hinmar von Rheims († 882) c. IX (c. 2. dist. XCI. cap. 1. X. de celebratione missarum . . . et div. officii I, 41) und sonst allgemein.

Die Zahl der Gebetsstunden wird ursprünglich verschieden angegeben und auch später noch, indem bald einzelne mit andern verbunden, bald davon getrennt werden. Gewöhnlich sieben (*Septenarium officium*, *Septenarius*), bisweilen acht (*Octonarius*). Diese Stunden sind als *horae diurnae* (*officium diurnum*) die prima (6 Uhr), tertia, sexta, nona, vespera (9, 12, 3, 6 Uhr) und als *horae nocturnae* (*officium nocturnum*) das *completorium* vor dem Schlafengehen, das aber gewöhnlich noch den Tagesstunden zugezählt wird, und die *matutina* (Mette) oder *laudes* (3 Uhr morgens), entsprechend den 4 römischen Vigilien in 3 Notturnen und die *Matutin* im engeren Sinn (die jetzigen *laudes*) geteilt. Zwischen den beiden letzteren liegt dann mitunter noch als achte Gebetszeit die Mitternacht (*nocturnum medianum*), gewöhnlich aber mit der *Matutin* verbunden; doch wurde diese nächtliche Ordnung außerhalb der Klöster nur wenig beobachtet und wurden überhaupt sehr häufig die 3 Notturnen und die *laudes* in einer Vigilie zusammenbehandelt. — Mit der Deutung der einzelnen Stunden hat man sich jederzeit und zu sehr verschiedenen Ergebnissen beschäftigt, s. bereits Cyprian; das Mittelalter suchte denselben je einen besonderen geheimnisvollen Sinn abzugewinnen und deutete sie mystisch und oft in sehr gezierter Weise aus; vgl. Hugo a. S. Viet. *specul. de eccles. myster.* c. 3.

Die für die einzelnen Stunden zu gebrauchenden Gebete nahm man anfangs meistens aus den Psalmen. Der Psalter bildete den festen Hauptbestandteil und diente dem Gebete zugleich. (Hieron. a. a. D., dazu c. 24. 33 dist. V. de consecr.). Bald belebte und individualisierte man die einzelnen Psalmen durch vor- und nachgesetzte Antiphonen, welche auf den Psalm je das besondere Licht der Zeit oder des Tages fallen lassen, und später fügte man Kollekten ein, welche der Reihe nach von den Bischöfen oder Priestern gesprochen wurden und den Zweck hatten, der Zerstreuung zu wehren und die Andacht anzuregen, daher ihre Kürze. Cassian schildert die klösterliche Praxis (institut. lib. II. c. 7) so, daß nach Beendigung eines jeden Psalms sich alle zugleich erhoben, ein wenig im Stillen beteten, sich dann nieder auf die Knie warfen, um Gott anzubeten, worauf sie sich wieder erhoben und der Vorsteher die Kollette verriehete. Daneben kamen noch andere Gebetsarten vor (Antiphonen, Responsorien, *Preces* u.). In der Folge entstanden, namentlich um das musikalische Element zu sichern, eigene Bücher, Antiphonarien, hierfür insbesondere das von Gregor I. († 604) zusammen-

gestellte (vgl. Rante, Das kirchliche Peritopensystem S. 26 f., verb. S. 12 f.), desgleichen der sog. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, für dessen Verfasser man gewöhnlich Ivo von Chartres hält († 1125). Daß neben den Psalmen und Gebeten auch Lesungen stattfanden, bezeugt schon Hieronymus, und Cassian bemerkt, daß nach je 3 Psalmen auch je 3 Lektionen gefolgt seien (lib. III c. 8).⁵ Ubrigens hatte schon das Conc. Laod. 320 (can. 17) Lesungen nach den einzelnen Psalmen angeordnet. Die Lesungen wurden theils dem Alten, theils dem Neuen Test. entnommen, bloß am Sonntage wählte man sie nämlich aus dem Neuen Test.; ursprünglich wurden dieselben beliebig durch den Bischof bestimmt und nicht selten, zumal an den Jahrestagen und Heiligentagen, schaltete man statt der hl. Schrift die Märtyrer-¹⁰ alken oder Heiligenbiographien ein. Die Aufnahme von Hymnen (Niedern in metrischer Form) begegnete längerem Widerspruch (Konzil Braga 553), besonders auch in Rom. — Nachdem die Offizien außerordentlich in die Länge gewachsen waren, verkürzte Gregor VII. dieselben zunächst für die römischen Kirchen 1074 (c. 15. dist. V. de consecr.; J. Innoc. Cironii *observationes juris canonici* [Jenae 1726, 4^o] lib. II, cap. 12), welche Form wiederholt umgearbeitet in den allgemeinen Gebrauch der Kirche überging.¹⁵ Darin waren nach Angabe des *Micrologus* bereits 3 Theile, sonntägliche, Ferial- und Votiv-Offizien, enthalten. Daneben bestanden jedoch eine Menge verschiedener Lokaloffizien und Bücher fort und es herrschte die bunteste Mannigfaltigkeit; für die Verbreitung des römischen Breviers war sehr thätig der Franziskanerorden, dessen General Haymo sich auch durch eine verbesserte Ausgabe im Auftrage Gregors IX. 1241 Verdienste²⁰ erwarb, sowie nicht minder der Franz.-General Kardinal Quignonez im Jahre 1536 durch eine Umarbeitung auf Befehl Clemens VII., nachdem modernisierende Hände an den alten Texten und christlichen Formen des Breviers vieles ungeschickt und selbst in heidnischer Weise verderbt hatten. Quignonez' Brevier suchte womöglich die ganze²⁵ hl. Schrift während des Jahres zur Verwendung zu bringen und die Reitation in vieler Beziehung zu vereinfachen und breitete sich trotz des heftigen Widerstandes, den es namentlich bei der Universität Paris fand, ebenfalls weiter aus, bis endlich Pius V. die Einheit herstellte, indem er durch die Bulle *Quod a Nobis* 1568 das abermals revidierte und restaurierte Brevier einführte und ausdrücklich nur diejenigen fortbestehen³⁰ ließ, welche seit länger als zwei Jahrhunderten im Gebrauche waren. Weitere Verbesserungen erfolgten unter Clemens VIII. durch die Bulle *Cum in Ecclesia* 1602 und unter Urban VIII. durch die Bulle *Divinam Psalmodym* 1631. Spätere Bemühungen um eine Reform, von verschiedenen Klerikern beantragt, haben keinen Erfolg gehabt. Dem jüngsten vatikanischen Konzil wurde ein dahin gehender Antrag unterbreitet, welcher auch wirklich einige Verbesserungen und Erleichterungen herbeigeführt hat.³⁵ Die Zahl der bei einzelnen Offizien zu betenden Psalmen ist offenbar noch immer zu groß. Geringere Zusätze allgemeiner und namentlich lokaler Natur haben sich bis in die neuere Zeit trotz der Gegenwirkung Roms fort und fort angelehnt. Des eigentlichen römischen Breviers suchte sich früher mit besonderer Energie die französische Kirche zu wehren, was neuerdings mehr in das Gegentheil umschlägt. — Das Brevier besteht aus 4 Theilen für die 4 Jahreszeiten, von denen jeder wieder 4 Abteilungen enthält,⁴⁰ nämlich 1. das Psalterium, Psalmen für die kanonischen Stunden der 7 Wochentage, 2. Proprium de tempore für die Feste Christi, 6. Proprium de sanctis für die Feste der Heiligen, 4. Commune Sanctorum für solche Feste, die keine eigenen Gebetsformulare besitzen. Dazu die Anhänge, das officium B. Mariae, defunctorum, psalmi graduales, ps. poenitentiales, ordo commendationis animae, benedictio mensae, itinerarium clericorum.

Die Verpflichtung zum Breviergebet, es sei öffentlich im gemeinsamen Chordienste (off. divinum publicum) oder für sich (off. privatum), besteht für jeden Geistlichen,⁵⁰ der einen höheren Ordo hat, auch wenn er kein Benefizium besitzt, nach alter Satzung (c. 9. dist. XCII. [Conc. Tolet. a. 400], Conc. Carthag. 401 can. 49; c. 13. dist. V. de consecr. [Conc. Agathense a. 506] c. 1. X. de celebr. miss. [III. 41] [Hinemar. Rhem.] c. 9. eod. [Innocenc. III. in Conc. Lateran. IV. a. 1215] Concil. Basil. a. 1435 sess. XXI. c. 8, welches zugleich verlangt, daß das Brevier reverenter verbisque distinctis gebetet werden soll). Nicht minder ist dazu, wie vorhin bei Verlust eines Theils oder des ganzen Benefiziums, ein jeder verpflichtet,⁵⁵ welcher sich im Besitze eines beneficium ecclesiasticum befindet (c. 9. X. cit. [III. 41] Conc. Basil. cit. Constit. 7. Leo X.: *Supremae dispositionis*, Pius V.: *Ex proximo Lateranensi* a. 1571 u. a.); ganz besonders aber auch diejenigen, welche durch⁶⁰

die vita religiosa oder canonica sich selbst dazu verpflichtet haben (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 12 de reform. u. a.).

Auch die griechische Kirche hat unter ihren Ritualbüchern ein Brevier (*Ώρολόγιον*, Horologium) mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, mit einem vollständigen Calendarium (Menologium) und verschiedenen Anhängen für den Kultus (s. Suicer. Du Cange s. h. v.). Zur Geschichte der griechischen Hymnologie vergleiche das grundlegende Werk des Kardinals Vitra: *Hymnographie de l'église grecque*, Rome 1867. — Über das griechische Brevier orientiert Sotolom, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, deutsch von Morosow, Berlin 1893; M. Zimmermann, *The divine office in the greek church*, London 1893; Ralzew, *Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1894.

In der evangel. Kirche hat sich öfter mit dem Institute der Domkapitel und Stifter auch ein Chor- und Sorendienst erhalten, welcher dann den Statuten gemäß wahr- 15 genommen werden muß. Dafür, aber auch noch allgemeiner benutzte man längere Zeit die Vorschläge, welche Luther in der „Ordnung gottis dienst ynn der Gemeyne, Wittenberg 1523“, in der „deutschen Messe und ordnung Gottis dienfts 1526“ u. a. gemacht hatte (Walch, *Luthers Werke*, Bd 10 S. 262 fg.; Erlanger Ausg. deutsche WB 22, 151 ff., 226 ff.). Besonders genau vergleiche man im einzelnen die Ausführung in 20 Richter, *Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, wie Bd 1, 1, 35 u. a. a. O. Von den Stunden wurden nach Luthers Rat vornehmlich die Messe und Vesper beibehalten, in verschiedener Weise mit Auszügen aus den übrigen Soren verbunden (Lossius, *Psalmodia* 1553; Ludewig, *Vesperale und Matutinale* 1589; s. *Armtnecht*, *Die alte Matutin- und Vesperordnung in der ev.-luth. Kirche, mit Vorwort von Ehren-* 25 *seuchter*, 1856), und diese sind als Nebengottesdienste nicht selten bis in die neueste Zeit in Übung geblieben oder werden gegenwärtig wiederhergestellt, wie überhaupt die luth. Kirche wieder mehr auf die altkirchlichen Weisen zurückgreift, und in ihr die Idee eines lebendigeren, innigeren und häufigeren Gottesdienstes immer mehr Boden gewinnt. Bunsen, Löhe, Petri, Hommel, Schoeberlein u. Sogar die eigentliche Breviari- 30 riensform hat man zu erneuern versucht, wie in „*Evangelisches Brevier, von G. Chr. Dieffenbach und Chr. Müller*“, 1869 in neuer Ausgabe (Gotha, G. Schölmann) und öfter erschienen, ohne daß das rechte Maß und die rechte Weise für das evangelische Bedürfnis schon gefunden wäre.

Ohne Zweifel ist in den altkirchlichen Breviarien, welche viel mehr bekannt zu 35 werden verdienen, ein hoher Reichtum an Wahrheit, Innigkeit und Glaube niedergelegt und in kunstvoller, sinnig schöner Form dargeboten; dazu führen dieselben immer direkt in die Schrift. W. Herold.

Briçonnet (Guillaume) geboren 1470 zu Paris, gestorben zu Nimans, 24. Januar 1534 (nahe Montereau Burgund). — Guy Bretonneau: *Histoire généalogique* 40 *de la maison des Briçonnets*, Paris 1620 in 4°; Toussaints du Plessis, *Histoire de l'Eglise de Meaux* 1731, 2 vol. 4°; Bulcaens: *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris 1665/73 Bd VI p. 173. — *Régistres du Parlement de Paris* A° 1895; Herminjard, *Correspondance des Reformateurs*, Paris 1878 Bd I. — France Protestante, 2. Ausgabe von S. Bordier; *Bulletin de la Soc^d d'Histoire du protestantisme français* A° 1895 N. S. Berger; 45 *Sichtenbergets Encyclopédie des Sciences relig.* N. Briçonnet, durch S. Luttermoth.

B. ist einer Adelsfamilie der Touraine entsprossen. Sein Vater, Finanzminister unter Karl VIII., ließ sich, nach dem Tode seiner Frau, ordinieren und wurde Erz- 50 bischof v. Narbonne und Kardinal. Er selbst studierte die Theologie auf dem College von Navarra, und wurde, sehr jung, zum Bischof v. Lodeve und 1507 zum Abt von St. Germain-des-prés zu Paris erwählt. 1511 wohnte er mit seinem Vater und seinem Bruder, der Bischof von Toulouse war, dem Konzil zu Pisa bei. Um diese Zeit nahm er in das ruhige Haus von St. Germain mehrere freisinnige Gelehrte auf, wie Vatable und Lefèvre (aus Etaples, Faber Stapulensis); dem letzten wurde die Sorge für die reiche Bibliothek anvertraut. Daneben versuchte Briçonnet, welcher es mit seiner 55 Pflicht als Abt ernst nahm, unter den Mönchen von St. Germain eine Sittenreform durchzuführen, was ihm aber nur unvollständig gelang. — 1516 ernannte ihn Franz I. zum Bischof von Meaux; beauftragte ihn aber alsbald mit einer Gesandtschaft, welche ihn zwei Jahre in Rom festhielt. In seinen Sprengel zurückgekehrt, suchte er auch dort die Sitten der Geistlichkeit zu bessern, und Zucht und Frömmigkeit zu fördern; zu

diesem Zwecke hielt er mehrere Synoden. Dies genügte ihm aber nicht; wahrscheinlich unter Jacques Lefèvre's Einfluß, überzeugte er sich, daß die Reform der Sitten durch eine Reformation des Gottesdienstes und des Volksglaubens bedingt war, und daß beide Reformen ohne die vollständige Veröffentlichung des Gottesworts unmöglich waren. Dabei wollte er aber von einer Reformirung der römischen Kirche durchaus nichts wissen. So ermutigte B. eifrig Lefèvre zu seinem Commentare über Paulus Episteln, und über die Evangelien, also zu seiner Uebersetzung des N. L. ins Französische.

Bei diesem Unternehmen hatte B. keine vertrautere und hilfsreichere Mitarbeiterin, als Margareta, Schwester des Königs, später Königin von Navarra. In Verfolgung seines Reformationsplans ließ er seit 1521 nach Meaux Lefèvre, Gerard Roussel, P. Karoli, Batable und Guillaume Farel und andere gelehrte Geistliche zu sich kommen; übertrug ihnen Vitar- oder Pfarrerstellen und beauftragte sie, das reine Wort Gottes in 32 Stationen seines Bistums zu predigen und französische Uebersetzungen der Evangelien und Episteln für die Fest- und Sonntage (höchst wahrscheinlich Lefèvre's Epistres et Evangelies des 52 semaines de l'An) unter dem Volke zu verbreiten.

Sobald aber Farel anfing, gegen Rom zu predigen, berief ihn B. von seinem Predigeramt ab und, um nicht in den Verdacht zu geraten, lehrerliche Lehrer zu beschützen, erließ er selbst zwei Synodalbeschlüsse (1538). In dem ersten verdamnte er Luthers Lehre von der Kirche und dem allgemeinen Priestertum und verbot seine Bücher zu lesen und zu verkaufen; in dem zweiten empfahl er, gegen einige „Neuerer, welche das Evangelium mißdeuten“, die Anbetung der hl. Maria und die Gebete für die im Fegefeuer leidenden Seelen.

Dennoch fuhr er fort französische Uebersetzungen des Psalters und der Evangelien zu verbreiten und selbst den Armen umsonst zu erteilen. Dezember 1523 berief er eine zweite Schar von Volkspredigern, Karoli, Doktor der Sorbonne, Mazurier (Martial), Arnaud und Michel Roussel. — Seine Lage war schwierig; denn einerseits gab es in Meaux wie in Zwidau ungeduldige Geister und sog. Radikale, welche alles in der römischen Kirche, zuerst die päpstliche Herrschaft und die Maria und die heiligen Bilder ohne Rücksicht abschaffen wollten; andererseits schroffe Verteidiger der alten Gebräuche, welche alles festhalten wollten. Der vorsichtige Bischof versuchte beide Extreme niederzuhalten, um seine Reform durchzuführen zu können. 26. December 1524 und 21. Januar 1525, erließ er Warnungen gegen gewisse Leute, welche eine in der Domkirche angelebte Bulle Papsi Clemens' VII. zerrissen und einige Bilder beschädigt hatten, und bedrohte sie mit der Excommunication, aber umsonst! Wenig später begannen die Franziskanerprediger (Cordelier), welche sich durch seine Maßregeln gekränkt fühlten, einen Prozeß vor dem Pariser Parlement gegen ihn, wobei sie den Bischof von Meaux als Mitschuldigen der Lutheraner und Ikonoklasten bezeichneten (März 1525 bis Oktober 1526). Ein Ausschuß von Parlamentsräten wurde beauftragt, in dem Sprengel von Meaux eine Untersuchung über den Glauben anzustellen. Diese Kommission verhörte viele Leute, verurteilte Lefèvre's Bibelübersetzung zum Feuer und unterlagte alle Predigten durch fremde Prediger (die Franziskaner ausgenommen). Da mußten Lefèvre, G. Roussel, M. d'Aranda, Karoli u. nach Strazburg und Basel entfliehen (Oktober 1525). Der Bischof blieb allein, um den drohenden Sturm auszuhalten; er fuhr demungeachtet fort, die französische Bibel verbreiten zu lassen und die Kirchenzucht zu verbessern. Während der Gefangenschaft des Königs in Madrid nahmen die Franziskaner den Prozeß gegen ihn wieder auf und trieben zu einer strengen Verfolgung der Lutheraner in Meaux. Zwei von B.'s Hilfspredigern: Jacobus Pauvan und Matthäus Saunier wurden von Meaux nach der Conciergerie in Paris gebracht; ihr Prozeß wurde auf Kosten des Bischofs vor dem Parlament geführt; nachdem die Sorbonne sie als Ketzer erklärt hatte, wurden sie zum Feuertod verurteilt. — Zwei Parlamentsräte wurden beauftragt, B. zu verhören über ein gewisses, die Evangelien in französischer Sprache enthaltendes Buch und dessen Ermahnungen und Bemerkungen“ (Lefèvre's oben- genanntes Wert).

Bricconnet wurde hange, der König und die gute Margareta waren fern in Madrid; er war nicht aus dem Holze der Märtyrer; ohne seine Grundsätze abzuschwören, gab er seine Reform auf und schrieb dem Parlament einen demütigen Brief. Franz I. kam im Frühling zurück und die Klage vor dem Parlament wurde zurückgenommen. Bricconnet starb 8 Jahre später auf seinem Schlosse zu Aumans, mit dem Rufe ein factionis Lutheranae debellator acerrimus gewesen zu sein, äußerlich ruhig, aber, wie man sagte, durch Gewissensbisse gequält, weil er seine früheren Mitarbeiter

in der evangelischen Reform verlassen. Eigentlich hatte er einen mystischen, etwas unklaren Geist und einen schwachen, schwankenden Charakter: nur zwei Dinge hat er klar gesehen: 1. Die Notwendigkeit, den Klerus zur Sitteneinheit zurückzubringen. 2. Die Pflicht, die Bibel dem Volke in der Muttersprache wiederzugeben, um es zu Christo zurückzuführen.

5 Werke: Die wenigen von B. hinterlassenen Schriften zeugen von beiden Richtungen: Synodalis oratio: Paris, bei Henri Estienne, 1520 in 4°; Synodalis oratio, Paris, bei Simon Colinäus, 1552 in 4°; Briefwechsel mit Margareta, Königin von Navarra in Handschrift, auf der Nationalbibliothek zu Paris, Nr. 337 fol. Einzelne Briefe und Fragmente finden sich in den Lettres de Marguerite d'Angoulême und Nouvelles Lettres de la reine de Navarre, herausg. von Génin Paris, 1841—1842, und in der Correspondance des Reformateurs, von Herminjard. B. soll auch die Contemplationes idiotae des Augustinermönchs R. Jordanis (XIV. Jahrh.), von Lesèvre zuerst herausgegeben, Paris 1519 in 4°, ins Französische übersezt haben.

15 G. Bouet-Haury.

Briettiner oder Brittinier (Brittinianer), ein unter Gregor IX. unweit Fano in Umbrien entstandener Einsiedlerverein, bestätigt 1234 durch den genannten Papst auf Grund einer Konstitution, welche im Punkte des Fastens und gänzlicher Fleisch-Entsagung ungewöhnlich strenge Forderungen stellte. Die auf Verschmelzung ihrer Kongregation mit den Johannboniten und mehreren andern Vereinen zur Genossenschaft der Augustiner-Eremiten ausgehenden Versuche Innocenz IV. und Alexanders IV. blieben ohne Erfolg. Eine Bulle vom J. 1260 garantierte ihre Fortexistenz (s. Potthast Nr. 17915); doch scheinen sie nie zu namhafter Bedeutung gelangt zu sein (Crusenius, Monasticon Augustinian., p. 117 ff. und danach Kolbe, D. deutsche Augustiner-Kongreg., S. 7—13).

Bridgewater-Bücher. — Der Graf Franz Heinrich von Bridgewater, geb. den 11. November 1756, gest. den 11. Februar 1829 (vgl. über ihn Dictionary of national biography Bd 17 S. 154) vermachte der Londoner Akademie testamentarisch die Summe von 8000 Pfund, um die Abfassung eines Wertes zu veranlassen, das die Macht, Weisheit und Güte Gottes, wie sie sich in der Schöpfung offenbaren, darstellen sollte. Der Präsident der Akademie bestimmte in Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Canterbury und dem Bischof von London 8 Gelehrte als Bearbeiter des Wertes. Ihre Untersuchungen erschienen 1833—1840; es sind folgende: Thomas Chalmers, The adaption of external nature to the moral and intellectual condition of man; John Ridd, The adaption of external nature to the physical condition of man; William Whewell, Astronomy and general physics considered with reference to natural theology.; Charles Bell, The hand, its mechanism and vital endowments as evincing design; P. M. Roget, Animal and vegetable physiology considered with reference to natural theology; William Budland, Geology and mineralogy considered with reference to natural theology; William Kirby, The habits and instincts of animals with reference to natural theology; William Prout, Chemistry, meteorology and the function of digestion considered with reference to natural theology. Eine deutsche Bearbeitung v. S. Hauff erschien 1836 ff. u. d. T.: Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse oder die Bridgewater-Bücher. Hauff.

45 Briefe, katholische s. katholische Briefe.

Brieffmann, Dr. Johannes, gest. 1549. — Quellen und Litteratur vollständig in D. Paul Ischadert's Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen. 1. Bd, Einleitung. Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen. 2. Bd: Urkunden, erster Teil, 1523—1541. 2. Bd: Urkunden, zweiter Teil, 1542—1549, Leipzig, S. Hirzel 1890 (in den Publicationen aus den kgl. Preussischen Staatsarchiven 43—45. Band, Leipzig, S. Hirzel 1890).

Johann Brieffmann ist nach Wigand, vita Briessmanni, am 31. Dezember 1488 zu Rottbus in der Niederlausitz geboren. Er stammte aus einer angesehenen Familie der Stadt. Über seinen akademischen Bildungsgang steht nach Ischadert's Beweisführung (1, S. 42) urkundlich fest, daß er als Franziskanermönch 1518 vom Rektor Konrad Wimpina in Frankfurt a. D. auf der dortigen Universität und am 3. Januar 1520 auf der

Wittenberger Universität immatriculiert worden ist. Dort promovierte er am 31. Oktober 1521 als Licentiat und am 21. Januar 1522 als Doktor der Theologie. Dort wurde er sogar schon am 2. Februar 1522 in den Schoß der theologischen Fakultät aufgenommen. Daß das für die Reformationsgeschichte höchst wichtige Jahr 1520 mit den großen reformatorischen Schriften Luthers auch für Briefmanns religiöse und theologische Entwicklung von großer Bedeutung geworden sei, erhellt wohl aus den bei einer von jenen Promotionen verteidigten Thesen. Da heißt es: „Nichts ist uns gefährlicher als unsere Vernunft und unser Wille“, im Gegensatz gegen die scholastische Lehre von Vernunftvermögen und Willensfreiheit. „Der feste Glaube, sagt er, wendet ab vom Vertrauen auf jegliche Kreatur und treibt allein zu Gott hin. Aus Mangel an Erkenntnis und Verehrung Gottes ist die Heiligenverehrung entstanden. Von den Heiligen Hilfe erbitten und erwarten ist Götzendienst, auch wenn man meint, Gott zu verehren. Die Beseitigung der in unseren Kirchen so sehr angehäuften Altären würde, im Glauben gesehen, ein Gott sehr wohlgefälliges Werk sein“.

Seine reformatorischen Grundanschauungen sind jetzt bereits so tief und in eigener Herzenserfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums gegründet, daß er sich mit Luther völlig eins weiß und dieser sich schon als mit ihm innig befreundet bezeugen kann. Als infolge der Ausweisung der Franziskaner seitens des Rats von Wittenberg Briefmann sich nach Rottbus in das dortige Franziskanerkloster zurückgeben hatte, setzte Luther durch Spalatin's Vermittlung es durch, daß sein vertriebener Freund nach Wittenberg gegen Ende 1522 zurückkehren durfte.

Bald darauf sah sich dieser veranlaßt, anfangs 1523 an die Gemeinde zu Rottbus ein Sendschreiben unter dem Titel „Unterricht und Ermahnung“ zu richten, aus welchem, bei sonstigem Mangel von Nachrichten über seinen inneren religiösen Entwicklungsgang, zu entnehmen ist, daß er wie viele andere, den ersten Anstoß zu neuen evangelisch-theologischen Überzeugungen durch Luthers Auftreten auf der Disputation mit Eck 1519 in Leipzig empfing.

Um dieselbe Zeit seines Aufenthaltes in Wittenberg entledigte er sich eines für ihn sehr ehrenvollen Auftrags Luthers, an seiner Statt eine Widerlegungsschrift gegen die Schrift des Franziskaners Kaspar Schatzgeyer in Nürnberg zu verfassen, worin derselbe Luthers Schrift von 1521 de votis monasticis belämpft hatte, indem er beweisen wollte, daß das Mönchtum der Bibel nicht widerstreite, und einzelne Stellen der Bibel als Zeugnisse für dasselbe mißbrauche. Er schrieb zur Verteidigung der Schrift Luthers 1523 seine responsio ad Gasparis Schatzgeyeri minoritae plicas, indem er dem Bunch Luthers, wie er an Spalatin schreibt, dem er die Schrift widmete, um so weniger widerstehen konnte, „weil er sich nicht sowohl einem Luther, als vielmehr der evangelischen Wahrheit verbunden wisse“.

In demselben Jahre wandte sich der Hochmeister des deutschen Ordens, Albrecht von Brandenburg-Kulmbach (s. d. N. Bd I S. 310), an Luther mit der Aufforderung, ihm einen Prediger des reinen Evangeliums für die Hauptstadt des Ordenslandes zu empfehlen. So erfolgte Briefmanns durch Luther vermittelte Berufung nach Königsberg seitens des Hochmeisters des deutschen Ordens (s. Bd I 313, 32).

Seine Wirksamkeit als Prediger war getragen und unterstützt von einer ehrwürdigen geistlich geweihten Persönlichkeit und übte bald einen tiefen nachhaltigen Einfluß auf seine Zuhörer aus, und dies um so mehr, als er zunächst noch in seinem Mönchsabit auf der Kanzel vor der Gemeinde erschien. Sein Dienst am Wort und sein Ansehen bei der Gemeinde wird treffend geschildert mit den Worten der Königsberger Chronik (Beler-Plainers Memorialbuch über 1519 bis 1528): „Der trieb das Wort mit großer Lindigkeit, auch möglichem Ernst. Darob viel frommer Christen waren und sich besserten. Denn er war eines frommen, ehrlichen, züchtigen Lebens und guter Sitten; deshalb er von vielen geliebt und seine Predigt gerne gehört ward.“

Ungefähr gleichzeitig mit dem Beginn seiner Predigtwirksamkeit in der Gemeinde that Briefmann einen folgenreichen Schritt zur Einführung der noch tief im römisch-katholischen Irrwahn stekenden Geistlichkeit in das helle Licht des Evangeliums durch die anonyme Herausgabe einer für die Geistlichen und sonst studierte Männer lateinisch verfaßten Schrift flosculi de homine interiore et exteriori de fide et operibus. In 110 Thesen entwickelt er im Anschluß an Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen die evangelische Lehre von der christlichen Freiheit, indem er von dem positiven Grunde der Rechtfertigung durch den Glauben aus einerseits die römisch-katholische Werttheiligkeit und Unterscheidung geistlichen oder weltlichen Standes belämpft,

andererseits gegen die Schwarmgeister die Notwendigkeit des äußeren Wortes Gottes und der äußeren Sakramente verteidigt (P. Ischadert, Johann Brieffmann floseuli etc. Gotha 1887).

Von noch größerer Bedeutung für die Begründung der Reformation in Preußen war die Einwirkung Brieffmanns auf die Pflanzung und Pflege evangelischen Glaubenslebens in dem Herzen seines Bischofs (s. Bd I S. 313, 39). Denn die reife Frucht dieser Einwirkung war zunächst ein Zwiefaches. Erstens das kräftige von evangelischem Geist durchwehte Glaubenszeugnis, mit welchem der Bischof selbst in einer Predigt am Weihnachtsfest 1525 vor die Gemeinde trat. Er that dies mit der Ermahnung, „allein an das wahrhaftige lautere Gotteswort sich zu halten und ihm allein Glauben zu geben“, und mit dem Bekenntnis nach Rö 3: „wir halten, daß der Mensch gerechtfertigt wird ohne Zuthun der Werke des Gesetzes allein durch den Glauben.“ In dieser Predigt erklärt er der Gemeinde zugleich, „daß er, der wohl allezeit selbst predigen, aber aus mancherlei Ursachen daselbe zur Zeit noch nicht thun könne, den gelehrten und der heiligen göttlichen Schrift verständigen und erfahrenen Mann, D. Johann Brieffmann, an seiner Statt verordnet habe, welcher Gottes Wort ihr fürder predigen solle“. Das andere war ein am 28. Januar 1524 von ihm als Bischof „allein von Gottes Gnaden“ gewiß unter Brieffmanns Beirat erlassenes Reformationsmandat, in welchem er das schon in jener Predigt angekündigte Gebot erteilt, fortan nur in deutscher Sprache zu taufen, da nur durch das Wort der Glaube gewirkt werde, und dem Geistlichen den Rat giebt, Luthers Schriften und dessen Uebersetzung der hl. Schrift, so weit sie bis dahin schon erschienen war, fleißig zu lesen.

Den Grund zur allmählichen tieferen Einführung des Volks in die evangelische Wahrheit und in ein wahrhaft evangelisches Gebetsleben legte eine von Brieffmann verfaßte, in der Fastenzeit 1524 erschienene Umschreibung und Erklärung des Vater Unfers im Gegensatz gegen die üblichen Mariengebete. Ferner gab er zur selbigen Zeit eine Anleitung zur evangelischen Beichte in einem „Sermon von dreierlei heilsamer Beichte für die einfältigen Laien“ im Gegensatz gegen die „Stodmeisterey“ oder „das Seelenschinden“ der Ohrenbeichte, die Aufzählung der einzelnen Sünden, die angeblich genughthuenden Leistungen und das priesterliche Mittlertum. Das alles wird meisterlich belämpft mit schriftgemäßer Hinweisung auf das alleinige Mittlertum Christi, auf die allein alle Sündenschuld um feinetwillen vergebende Gnade Gottes und auf die wahre innerliche im Glauben an Gottes Barmherzigkeit ihm und dem wahren Hohenpriester Jesu Christo mit dem Bekenntnis der Sünde zu Fuße fallende Herzensbuße und Beichte“.

Ein anderes gleichzeitiges mächtiges Glaubenszeugnis aus eigener Herzenserfahrung war sein tief in das innerste Glaubensleben hineingreifender Sermon „von der Anschauung des Glaubens und der Hoffnung“, den er über das Evangelium vom Iananäischen Weibe an Sonntag Rem. 1524 hielt und der auch außerhalb Preußens bis nach Süddeutschland unter dem Titel „Etlche Trostsprüche für die furchtsamen und schwachen Gewissen“ durch Nachdruck verbreitet wurde, ein Muster erbaulicher Schriftauslegung, die mit der ersten Strophe des ersten geistlichen Liedes Luthers schließt: Nun bitten wir den heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist.

Um die gebildeten Glieder der Gemeinde nach der Lehre Pauli in die Grundwahrheiten des Evangeliums tiefer einzuführen, hielt B. im Refektorium der Domherren öffentlich Vorlesungen über den Römerbrief. Neben der Arbeit der evangelischen Seelsorge trug er dadurch wesentlich zur Verinnerlichung des Glaubenslebens der Hörer bei gegenüber dem stürmischen Eifer im gewaltsamen Abthun alter Gebräuche und Formen und unvermittelten Einführen neuer kirchlicher Akte, wie ihn der Prediger Amandus an der Allstadt (s. Bd I S. 313, 46) an den Tag legte.

Mit Luther stand Brieffmann in stetem brieflichen Verkehr. Die beiderseitigen Briefe zeigen, wie Luther über die reformatorischen Vorgänge in Preußen stets eingehende Kenntniss erhielt und seine besondere Freude an dem kühnen Vorgehen des Bischofs zur Durchführung der Reformation und an der daran in höchstem Maß beteiligten Wirksamkeit seines Freundes Brieffmann hatte. Dieser trat einen Tag früher, als er, am 12. Juni 1524 in den Ehestand mit Elisabeth geb. Sachheim aus Königsberg und war so der erste verheiratete evangelische Pfarrer in Preußen.

Nachdem der Ordensstaat in ein weltliches Herzogtum verwandelt war, berief der Herzog Brieffmann in sein Regierungskollegium, dem auch die inzwischen nach Königsberg berufenen beiden folgenden Reformatoren, Paulus Speratus und Joh. Poliander

(Graumann), angehörten. Unter seinem Beirat kam die auf dem Landtage im Dezember 1525 angenommene neue Kirchenordnung zu stande (s. Bd. I S. 318, 35). Welch großen Anteil er daran hatte, erhellt aus der zum Teil wörtlichen Übereinstimmung mit der Gottesdienstordnung, die er später in Riga 1530 ausarbeitete. Dorthin verfolgten wir weiter seinen Lebensgang.

In Riga hatte seit 1522 die Reformationszeit durch den Syndikus der Stadt, Magister Lohmüller, und den aus Rültrin stammenden Prediger Andreas Knöplern rasch Eingang gefunden. Aber zu einer vollständigen und selbstständigen Durchführung glaubten die Rigaer eines solchen im Werk der Reformation schon rühmlich bewährten, thatkräftigen und als theologische Autorität angesehenen Mannes, wie sie ihn in Briemann gefunden hatten, zu bedürfen. Daß dieser ohne Bedenken mit Zustimmung des Herzogs dem Rufe dorthin folgte, hatte seinen Grund in dem eigentümlichen Umstande, daß er kein festes Kirchenamt an der bischöflichen Kathedrale, dem Dom in Königberg, bekleidete. Der Herzog hatte denselben infolge der Säkularisation des Ordensstaats in seinen Besitz genommen, ohne daß eine eigentliche evangelische Pfarstelle daran gegründet wurde, was erst nach Übergabe des Doms an die Stadt Kneiphof-Königsberg im Jahre 1521 geschah. Nachdem er am Michaelistage 1527 (den 29. September) seine Abschiedspredigt gehalten hatte, hielt er mit seiner Gattin und seinem Sohne Elias am 22. Oktober seinen Einzug in Riga.

Die so erfreulichen Erfahrungen hinsichtlich der Annahme des Evangeliums und der Ablegung der Ordenskleider seitens der Ordensherren in Preußen wirkten dazu mit, daß er neben der ihm eignen kräftigen, besonnenen Verkündigung des Evangeliums gegen das verderbte Ordenswesen energisch das Schwert des Geistes zog. Das Vertrauen der Stadt zu ihm zeigte sich bei dem Streit derselben mit dem Erzbischof Thomas Schöning, in welchem es sich um den Anspruch der Oberhoheit desselben über die Stadt handelte, in der Bitte um seine Vermittelung, die dann 1530 zu dem zweijährigen „Anstand“ von Dalmen führte, den auch Luther billigte und nach welchem Riga unter Anerkennung der weltlichen Obrigkeit des Erzbischofs „die Freiheit der Religionsänderung nach der untrüglichen Richtschnur der hl. Schrift“ sich vorbehielt.

Diese durch Briemann vermittelte Feststellung und der für die beiderseitigen Verhältnisse hochwichtige Umstand, daß es dem Herzog Albrecht durch Verhandlungen mit dem Erzbischof gelang, seinem jugendlichen Bruder, dem Markgrafen Wilhelm von Brandenburg, die Stellung eines Roadjutors des Erzbischofs mit dem Recht der Nachfolge zu verschaffen, waren für die weitere Entwicklung der Reformation in Riga und Liefland von großer Bedeutung. Der Markgraf Wilhelm wurde nach dem Tode Schöning's Erzbischof von Riga. Von seinem Bruder Albrecht der Wahrheit des Evangeliums zugeführt, gelangte er mehr und mehr zu evangelischer Überzeugung, trat in Verkehr mit Luther und verwaltete das Erzbistum in evangelischem Geist und Sinn.

Um die innere Entwicklung der Reformation in Riga erwarb sich Briemann bleibendes Verdienst durch die im Jahre 1530 von ihm ausgearbeitete „kurze Ordnung des Kirchengienstes samt einer Vorrede von Ceremonien“. In Fortführung der preußischen Artikel wird im Unterschied von denselben hier der Predigt eine feste und klare Stellung im Gottesdienst zugewiesen, die Elevation der Hostie im Abendmahl beseitigt und der deutsche Choralgesang in weiterem Umfang eingeführt.

Am 5. Februar 1531 wurde Briemann von der Stadt Kneiphof-Königsberg zum Pfarrer am Dom berufen. Nach fast vierjähriger Wirksamkeit in Riga trat er dort am 13. Juni 1531 wieder ein, „ehrlieh angenommen von fürstlichen Gnaden und der ganzen Bürgerschaft“.

Nicht lange nach seiner Rückkehr hatte er dringende Veranlassung, mit seinen Mitreformatoren den Kampf gegen die Schwentfeld'sche Schwarmgeisteri aufzunehmen (s. Bd I S. 319, 53). Briemann war mit Sperat und Polliander an einem vom Herzog darüber eingeforderten Gutachten beteiligt. Auf dem Rastenburger Gespräch (s. Bd I S. 320, 3) stand Briemann nebst Polliander dem Bischof Sperat sowohl als Teilnehmer an der Unterredung, wie auch in der Folgezeit unter den seelsorgerischen Einwirkungen auf den irreführten Herzog kräftig und treulich zur Seite.

Neben der Mitwirkung zur Reinerhaltung der evangelischen Lehre ist weiter die einflußreiche Stellung zu beachten, in der Briemann als Rat des Herzogs bei dem inneren Ausbau des kirchlichen Lebens thätig war. Dies geschah durch die neue Landesordnung von 1540 (s. Bd I S. 320, 40) und durch die „Artikel von Errichtung und Unterhaltung der Pfarren“ von 1540 (Bd I, S. 320, 43). Einen wesentlichen Anteil hatte Briemann

mann an dem Erlaß einer neuen, durch die Aufhebung der Gültigkeit des kanonischen Rechts notwendig gewordenen Eheordnung. Die Ausarbeitung derselben im Anschluß an einen von Melancthon gegebenen Rat, nach welchem die Verheiratung zwischen Verwandten im ersten, zweiten und dritten Grade auch ferner verboten bleiben, aber im vierten Grade zugelassen werden sollte, war vom Herzog ihm und Poltander übertragen worden. Während dieser die Einleitung schrieb, legte Brieffmann die Beweisgründe für die Ordnung dar, die dann als „bischöfliches Mandat“ im Druck den Geistlichen zur Vorhaltung zugestellt wurde (1. Mai 1539). Über Brieffmanns Beteiligung an der Gottesdienstordnung von 1544 s. Bd I S. 321, 13 ff.

10 Mit diesem Werk hat Brieffmann in Gemeinschaft mit dem Herzog den Höhepunkt seiner kirchlich-reformatorischen Wirksamkeit erreicht und zugleich dem ganzen neuen Kirchenwesen die durch jene Visitation gebotene, alles umfassende und abschließende Gestaltung gegeben. Brieffmann hatte damit wiederum ein Meisterstück geliefert, indem er den Verlauf des Hauptgottesdienstes und seinen Mittelpunkt, die Abendmahlsfeier, mit großer Sorgfalt behandelte. Besonders zu beachten ist, daß 1. an der früheren Ordnung hinsichtlich des Dienstes am Wort auch der Gesichtspunkt festgehalten wird, die ganze Bibel in die Gemeinden und die Gemeinden in die ganze Bibel dadurch einzuführen, daß eine lectio continua derselben, die fortlaufende Lesung der ganzen heil. Schrift im Gottesdienst, stattfindet, und daß 2. zu gleichem Zweck neben der Predigt auch die Behandlung des Katechismus ausdrücklich angeordnet wird. Außerdem war für eine reiche Ausstattung des Gottesdienstes mit Gesang der Gemeinde gesorgt, indem der Herzog durch seinen obersten „Trompeter“ (Hofkapellmeister) Kugelmann ein Choralmelodienbuch, das erste in Preußen, herstellen ließ, und von der Schule aus die Gemeinde immer träflicher und volltöniger singen lernte.

25 Bei aller dieser kirchenregimentlichen Arbeit erachtete Brieffmann es für seine höchste Aufgabe, — und er folgte damit seiner innerlichsten Neigung und Begabung, — selber den in der Kirchenordnung mit solchem Nachdruck hervorgehobenen Beruf als Prediger des Evangeliums in vorbildlicher Weise zu erfüllen und in praktisch-seelsorgerlicher Wirksamkeit die Gemeinde in ihrem inneren Glaubensleben zu erbauen.

30 Ein Beispiel von dieser Predigt- und Seelsorgerthätigkeit liegt in zwei 1541 im Dom zu Königsberg gehaltenen Predigten vor, welche er 1542 unter dem Titel: „zwo Predigten aus dem 4. Kapitel Genesis . . .“ samt einem vorgedruckten „Trostbrief wider allerlei Argernis und Trübsal der Christenheit an die christliche Gemeinde zu Roßdorf“ dieser Gemeinde widmete. Er that das zum Dank dafür, daß von dort her wiederholt ein Ruf an ihn ergangen war, den aber abzulehnen er sich in seinem Gewissen gebunden gefühlt hatte.

40 Leider mußte er wegen sehr angegriffener Gesundheit und wegen seines 1546 erfolgenden Eintrittes in die kirchliche Verwaltung des samländischen Bistums an Stelle des arbeits- und amtsmüden Bischofs Polenz und wegen der damit verbundenen „Superattendentur“ über die Universität die zusammenhängende amtliche Bethätigung seines Predigerberufes an der Rneiphof-Königsberger Kathedrale ausgeben. Von entscheidendem Einfluß war Brieffmann auch hinsichtlich der Begründung und gedeihlichen Entwicklung des höheren Unterrichtswesens, für welches der Herzog nach der Festgründung des evangelischen Kirchenwesens eifrig Sorge trug (s. Bd I S. 322). Luthers Rat: „Trage 45 Sorge für Errichtung von Schulen; denn hier merket Satan, daß es auf ihn losgeht“, verwertete Brieffmann im Bild auf die dem evangelisch-kirchlichen Leben unentbehrliche Grundlage einer theologisch-wissenschaftlichen Bildung für den Entwurf eines Planes, den er in einem vom Herzog eingeforderten Gutachten für die Gründung einer Universität neben einem zu derselben gehörigen „Pädagogium“ unter genauer Angabe 50 der Zahl der für jede Fakultät zu berufenden Lehrer und der zu ihrer Befoldung aufzuwendenden Mittel darlegte (vgl. Bd I S. 322, 11). Es war Brieffmann beschieden, später von Amtswegen einen bestimmenden und dirigierenden Einfluß auf die Universitätsangelegenheiten auszuüben. Als er im Jahre 1546 an Stelle des erkrankten Bischofs Polenz, der vom Herzog als „Konfervator“ der Universität berufen war, unter 15 dem Titel eines „Präsidenten des samländischen Bistums“ mit Erlaubnis des Herzogs die Führung der bischöflichen Geschäfte übernahm (s. d. V. Georg von Polenz), hatte er auch jenes Universitätssehrenamt zu versehen, für dessen Träger nebst den beigeordneten Geschäftsführern der Titel „Superattendent“, den auch Brieffmann führte, in Gebrauch kam. Nach den vorliegenden Urkunden (Tschadert a. a. O. III, S. 156, 197—202) 60 griff Brieffmann in Gemeinschaft mit den beiden „weltlichen Superattendenten“ als

welche der Oberburggraf und der Kanzler des Herzogtums zu fungieren hatten, kräftig in das Universitätsleben ein. Folgende Beispiele mögen das beweisen. Er dringt auf Verbesserung der Statuten der Universität. Er erklärt sich mit vollständigem Erfolg gegen den vom Herzog zum ständigen Rektor berufenen Sabinus, den Schwiegerjohn Melancthons, und gegen das „perpetuierliche Rektorat“. Als Sabinus zum Rektorat 5
entbunden zu werden beantragte, brachte er die halbjährlich zwischen den Fakultäten wechselnde, bei der theologischen Fakultät beginnende Wahl des Rektors seitens des Senats in Vorschlag, die dann bis auf die neueste Zeit bleibende Einrichtung wurde. Er dringt auf das Innehalten gehöriger Zahl und Ordnung der Vorlesungen, und nach dem Vorgange Wittenbergs auf die Aufnahme seines besonderen Antrages in betreff 10
des ihm sehr notwendig erscheinenden Lateinsprechens der studierenden Jugend. Diese Thätigkeit Briegmanns in Bezug auf die Universität hörte 1549 auf, als er wegen Kränklichkeit die Geschäftsführung als Präsident des samländischen Bistums niederlegen mußte, und Bischof Polenz selbst mit der Verwaltung des bischöflichen Amtes sein Ehrenamt als „Konseruator“ der Universität wieder aufnahm. 15

Trotz der ruhigen Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens auf dem Grunde und nach den Normen der Kirchenordnung vom Jahre 1544 fehlte es doch fort und fort nicht an Unordnungen und Widersehligkeiten in äußeren kirchlichen Angelegenheiten, wie an tiefen kirchlichen und sittlichen Schäden im Gemeinleben. So unternahm denn Briegmann 1547 eine umfassende Kirchenvisitation in Samland und Natangen. Es wurden 20
dabei vielerlei Klagen laut, wie z. B. aus einer Gemeinde nahe bei Königsberg gerügt werden mußte, daß das Volk schlecht zur Kirche gehe, daß die Leute nicht zum Gebetsverhöre kämen, daß man die Kinder lange ungetauft liegen ließe, und daß zum Sakrament etliche, so lange der jetzige Pfarrer im Amt stehe, noch nie gegangen seien. Ähnliche Schilderungen, wie diese aus der zulezt besuchten Gemeinde finden sich in 25
Aufzeichnungen Briegmanns auch in betreff der übrigen visitierten Gemeinden.

Während der durch solche kirchlichen Zustände verursachten aufreibenden Arbeiten und Sorgen hatte er in seiner Eigenschaft als bischöflicher Amtsverweser einen schweren Kampf mit einer religiösen und kirchlichen Richtung zu bestehen, die sich sowohl gegen das lutherische Bekenntnis, wie überhaupt gegen das lutherisch-preußische Kirchenweien 30
zwar zunächst noch in ziemlich verborgener Weise, aber doch um so wirksamer geltend zu machen wußte, je höher und einflußreicher die Stellung war, welche ihre Vertreter an dem herzoglichen Hofe nach und nach einnahmen. Infolge der niederländischen Verfolgungen hatten zahlreiche ausgewanderte Holländer seit 1530 in Preußen Aufnahme gefunden und sich im Bereich des Bistums Pomesanien angesiedelt. Schon beim Be- 35
ginn ihres Zuzugs hatte Martin Bucer seine Besorgnis über die üblen Folgen, welche ihr von der luther. Abendmahlslehre abweichendes Bekenntnis bei dem luther. Herzog haben könnte, hervorgehoben. Diese Befürchtung traf nicht zu. Wenn dieser sich auch nicht selbst dem Einfluß der spirituaalistischen Richtung hingeben mochte, so gewann doch im Stillen diese Partei einen für die preußische Landeskirche und ihr Bekenntnis unter 40
des Herzogs nachsichtigem Verhalten immer bedenkllicheren Einfluß. Ihre Hauptvertreter waren der holländische Humanist Wilhelm Gnapheus (Walter), seit 1531 Schullektor in Elbing, dann Leiter des Pädagogiums, Professor der Pädagogik, und seit 1541 Rat des Herzogs in Königsberg, und ein von demselben dem Herzog empfohlener ehemaliger Anhänger Carlstädts und der Zwidauer Propheten in Wittenberg und dann Teilnehmer 45
an der wiedertäuferischen Bewegung, Dr. jur. Gerhard Westerbürg. Diese und einige andere eingewanderte holländische Führer fanden bei Hofe eine kräftige wirksame Förderung durch ihren Landsmann, den herzoglichen Bibliothekar Polpphemus (Felix König). Das feste Zusammenhalten dieser zielbewußten Räte des Herzogs, ihr Ansehen bei demselben und das ungehinderte Geltendmachen ihrer religiösen Ansichten nötigte 50
die preußischen Reformatoren zu entschiedener Stellungnahme dagegen. Speratus (s. d. A.) sowohl wie Briegmann sprachen in Briefen nach Wittenberg ihre große Besorgnis darüber aus.

An der Universität fand Gnapheus seinen einflußreichsten Gegner in dem 1546 nach Königsberg berufenen Professor Staphylus, der es dahin brachte, daß Gnapheus 55
Preußen verlassen mußte (s. d. A. Staphylus). Briegmann, der bei seinem körperlich leidenden Zustande sich außer stande sah, selbstständig in eine gründliche Untersuchung der Streitfrage einzugehen, hat sich in dieser Sache von dem unlaunern Staphylus zu sehr ins Schlepptau nehmen lassen. Nach seinem Tode ließ der Herzog 1551 aus An- 60
laß einer Verteidigungsschrift des Gnapheus, antilogia, eine neue Untersuchung anstellen

und ein Urteil über jenes Buch von seinen Theologen fällen. Der Ausfall dieser Beurteilung und eines Kolloquiums, dem sich Gnapheus in Königsberg 1554 unterzog, hatte seine „Restitution“ zur Folge. Durch diese konnte er nun um so gerechtfertigter erscheinen, je größer das Argernis war, welches derselbe Staphylus, dem wegen seines Eifers für die lutherische Lehre von seiten Briekmanns zu viel Vertrauen geschenkt war, durch seinen Rücktritt zum Katholizismus gegeben hatte.

In das Lebende Briekmanns hat noch der osianderische Streit, der für die Königsberger Universität ebenso wie für die ganze preussische Kirche und für die evangelische Gesamtkirche, die schlimmsten Folgen hatte, erschütternd eingegriffen (s. d. A. 10 Osiander).

Briekmann war mit Hegemon einer der ersten, den Osiander bald nach seinem Eintritt in Königsberg beim Herzog zu verunglimpfen wußte, indem er ihn, wie Hegemon, der Parteilichkeit für die Lauterwaldsche Sache und des Ungehorsams gegen den an ihn, Briekmann, ergangenen Befehl, über die Angelegenheit ohne sein Urteil die erforderlichen 15 Verhöre anzustellen, beschuldigte.

Allerdings hatte Briekmann als Vertreter der nicht bloß lutherischen, sondern auch durch die Augustana bekennnismäßig festgestellten Lehre von der Rechtfertigung entschieden gegen die osianderische Lehre Stellung genommen. Osiander lagt dem Herzog, Briekmann habe ihn „ohne alle seine Verschuldung ganz bitterlich verhöhnet“, „was die 20 Nürnbergische Theologia für eine Theologia sei? ob er (Osiander) eine andere Theologie habe, denn die zu Wittenberg und Preußen?“ Der Herzog antwortet ihm unter dem 15. Juni 1549, es sei die Erfüllung seines eigenen längst gehegten Wunsches, es möchte der Lauterwaldsche Streit „zu gebührenden Wegen vorgenommen werden, wegen D. Briekmanns Schwachheit unterbleiben“ und nun die Verhandlung darüber dem 25 Bischof von Samland übertragen werden. Er (Osiander) möge nun „darob sein, daß dem Lauterwald sein Irrtum gelindert und apostolischer Weise vorgehalten werde.“

Während aber der Bischof wegen Krankheit verhindert war, zu dem bestimmten Termin (3. Juli 1549) in Königsberg zu erscheinen, und deshalb dem gleichfalls zur Verhörung der Parteien eingeladenen Bischof Sperat die Führung der Verhandlung 30 übertrug, ließ Briekmann keine Gelegenheit unbenuzt, seinen Widerspruch gegen die Osianderische Theologie kundzugeben und auch dem für Osiander und seine Lehre ganz eingenommenen Herzog damit entschieden entgegenzutreten. Am schärfsten geschah das, als beabsichtigt wurde, über den Streit, der auf Grund der Disputation Osianders vom 5. April 1549 zunächst zwischen Lauterwald und dem Hofsprenger Fund ausgebrochen war, das Urteil auswärtiger Kirchen einzuholen. In seinem Gutachten darüber (Ischadert, 3 S. 239 ff.) erklärt er, man soll nicht erst, um ein Urteil zu fällen, auf die Entscheidung auswärtiger Kirchen warten, da der Streit einen Punkt betreffe, über welchen man in Preußen zirta 24 Jahre klar gepredigt habe. Wenn es sich in diesem Streit, führt er näher aus, um ungewisse oder zweifelhafte Artikel handelte, wie 40 früher um die Elevation beim Abendmahl oder um die Verwandtschaftsgrade beim heiraten, oder wenn irgend einem eigensinnigen Interpretieren einer Stelle der Bibel niemand lauter und genügend antworten könnte, so würde es in solchen oder ähnlichen Fällen nicht unwürdig sein, Urteile aus anderen Kirchen einzuholen. Da sich aber die gegenwärtige Verhandlung um die festesten und zweifellosen Punkte der christlichen Lehre bewegt, 45 nämlich um die Rechtfertigung vor Gott, d. i. die gnadenvolle Vergebung der Sünden um Christi willen und ebenso um die wahre Buße und Belehrung, über welche Artikel zumeist wir geschichtliche Wahrheit, d. i. Herzensgewißheit und festesten Glauben ohne alle weitere Anweisung haben sollen, so ist keineswegs deshalb auf anderer Meinung und Urteil zu warten, wenn wir nicht als Seelenbetrüger, die in diesem ganzen Verlauf von 50 fast 24 Jahren Ungewisses statt Gewisses, Zweifelhafes statt Sideres bisher gelehrt und dem preußischen Volke vorgetragen hätten, uns darstellen wollten.“ Dieses von seiner eigenen Hand geschriebene Gutachten enthält zugleich die letzten Worte, welche wir aus seinem Munde, und die letzten Zeilen, welche wir aus seiner Feder haben. „Es ist das Vermächtnis des ersten Reformators Preußens, und darum für die Ge- 55 schichte der preußischen Reformation besonders wertvoll“ (Ischadert 1, 305).

Wie Briekmann außer solchem mannigfaltigen Eintreten für das kirchliche Bekenntnis und die evangelische Wahrheit nach seines Freundes Luthers Lehre schon früher auch die geistliche Verforgung der einheimischen Nichtdeutschen im Herzogtum bei der Aufstellung der neuen Kirchenordnung von 1544 sich hatte am Herzen sein lassen, 60 so hatte er 1548 noch kurz vor seinem Ende Anlaß, sich an der Regelung der kirchlichen

Verhältnisse der in Preußen eingewanderten böhmischen Emigranten zu beteiligen, denen der Herzog gastfreundliche Aufnahme gewährte, nachdem sie aus dem Königreich Polen infolge der Umtriebe des polnisch-katholischen Klerus ausgewiesen worden waren. Der Herzog hatte auf seiner Reise nach Kralau zur Bestattung des Königs Sigismund I. in Mohrungen am 6. Juli 1548 auf die Bitte der an ihn abgeordneten Vertreter der böhmischen Brüder den Bescheid erteilt, er erkenne sich als christliche Obrigkeit schuldig, der armen Christen, so um der Wahrheit des Evangeliums willen verfolgt werden, sich anzunehmen; er gestatte ihnen demnach, sich in Preußen niederzulassen; „doch sollten sie keine eigenen Prediger halten und sich der Kirchenordnung unterwerfen.“ Brießmann, als samländischer Bistumsverweser, wurde von ihm beauftragt, am 7. Oktober 10 mit ihren Priestern und Kirchendienern, die sich sämtlich in seiner Behausung einzufinden hätten, wegen der Ceremonien, Predigt und anderer Ordnungen zu verhandeln. Aber schon wenige Tage darauf wurde mit Rücksicht auf baldige geordnete gottesdienstliche Versorgung der Emigranten als „Antwort den beiden Böhmen, so von den andern Vertriebenen abgefertigt“, vom Herzog ein provisorischer Bescheid erteilt, nach welchem 15 ihnen gestattet wurde, in den preussischen Kirchen ihre böhmischen Predigten zu haben; doch sollten ihnen private Konventikel außerhalb der öffentlichen Gotteshäuser im allgemeinen nicht gestattet sein. Erst am 24. Dezember 1548 trat die vom Herzog bestellte, aus den Königsberger Theologen zusammengesetzte Kommission zusammen, vor welcher die böhmischen Geistlichen in einem mit ihnen abgehaltenen Kolloquium unter 20 Bezugnahme auf das von ihnen vorgelegte, in Wittenberg 1538 gedruckte Glaubensbekenntnis in der Lehre ihre Übereinstimmung mit der Augsburger Konfession bezeugten und unter Beibehaltung gewisser kirchlicher Formen und Gebräuche, die ihnen gestattet wurden, der bestehenden Kirchenordnung nachzuleben versprachen. So fand denn ihre förmliche Aufnahme in die preussische Landeskirche statt. 25

Brießmann konnte wegen zunehmender Kränklichkeit das ungemein viel Arbeitskraft erfordernde Präsidentenamt im samländischen Bistum seit Frühjahr 1549 nicht weiter führen. Abgesehen davon, war er kein Mann der äußeren kirchlichen Geschäftsführung. Der Herzog wies ihn selbst darauf hin, daß er aus Vorstellungen des Bischofs Polenz, über den er sich beschwert hatte, eingesehen habe, „daß wegen seiner körperlichen Schwachheit vieles unvorsittet geblieben und dadurch in Unordnung geraten sei, und riet ihm mit der Versicherung, daß er es stets treu mit ihm gemeint habe und noch meine, abzudanken, damit Polenz, sei es selbst, sei es durch andere, sein Amt verwalte“ (30. März 1549). Brießmann folgte diesem Rat. Er setzte den Entschluß, in Königsberg zu bleiben. Aber er sollte bald zur himmlischen Heimat eingehen. Die fürchtbare 35 Pest, welche in Königsberg während dieses Jahres wüthete, ergriff auch seine Familie. Er starb an derselben den 1. Oktober 1549. Sein Leichnam wurde im Chor des Königsberger Doms beigesetzt. Mit Recht heißt es bei Thadert 1, S. 351: der Ertrag seiner ganzen Lebensarbeit kann nicht besser charakterisirt werden, als durch die Worte, mit welchen am Gründonnerstage 1550 zu Riga der Tod Brießmanns von der Kanzel 40 herab verkündigt wurde. Die Gemeinde wurde ermahnt, dem allmächtigen Gott zu danken für einen solchen werten teuren Mann, der viel Frucht in den „christlichen“ Kirchen geschaffen; und man sollte Gott bitten, daß er dergleichen Männer uns wolle lange gesund erhalten und uns deren mehr erwecken und gnädiglich geben, unsern Nachkommen zum Besten und Trost.“ 45

D. Dr. Erdmann.

Brigham Young gest. 1877, f. Mormonen.

Brigida, die Heilige der Irländer, (Bridget, Bright, Brigitta) gest. 523. —

Die sechs ältesten Biographien — 1. von St. Brogan Cloen aus der nächsten Zeit nach dem Tode der Heiligen; 2. von „Cogitojus“; 3. von Bischof Ultan v. Ardbraccan [† 656]; 4. von Aumhad oder „Animosus“ [† 980]; 5. v. Laurentius v. Durham [ca. 1160]; 6. von St. 50 Ghilian oder Coelanus v. Atris Realtra [ausführl. hexametrisches Gedicht, angeblich schon aus dem 8. Jahrh.] — gab Colgan heraus in seiner Trias thaumaturga, 1647. Zwei weitere Sten fügten die Holländischen hinzu: AS, tom. I Febr. p. 90—183 (Antwerp. 1658). Aus einer Basler Hdschr. wurde später ein Psalmus abecedarius in honorem S. Brigidae veröffentlicht (in d. Präfatio zum Arbutnoth Missal, p. XLII). Vgl. noch das Verzeichnis 55 handschriftlich erhaltener Vitae aus spät. Zeit in T. J. Garbys Catalogue etc. I; 103—116. — Neuere Darstellungen: J. H. Todd, Book of Hymns of the Ancient Church of Ireland, Dublin 1885 (bes. p. 65 ff.; „St. Bridgid the Mary of the Irish“); Bischof Forbes, Kalendar of Scottish Saints, p. 287—291 (auch desj. Art. „Brigida“ Deurb I, 336 ff.); Lanigan,

Ecclesiastical History of Ireland, I, 379 ff.; Skene, Celtic Scotland, Edinb. 1877, II, 443 ff. u. 6.; Stokes, Three Middle-Irish Homilies on the Lives of Saints Patrick, Brigit and Columba, Lond. 1880. Auch Ebrard und Friedrich in den unten anzuf. Schriften.

- Die irländische Brigida gilt als jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, des 5 Apostels der Irländer, gehört also der zweiten Hälfte des fünften und dem angehenden sechsten Jahrhundert an. Als ihr Todesjahr steht das Jahr 523 ziemlich fest (s. bes. Forbes l. c.). Daher kann der Patricius, als dessen Zeitgenossin die alten Biographen sie darstellen, nicht der ältere Heilige des Namens, sondern nur Patricius junior (genannt Malphurn und gestorben 493) gewesen sein. In betreff ihrer Lebensumstände weiß man ziemlich gewiß, daß sie die Tochter und zwar, wie es scheint, die 10 uneheliche Tochter eines gewissen Dubtach oder Duplach zu Fochart Muirthemne in Leinster war (schon Bernbard, Vita S. Malach. c. 25, giebt diesen Flecken als ihren Geburtsort an); daß sie etwa im J. 467, als 14-jährige Jungfrau, in einem Kloster zu Meath aus der Hand des Bischofs Macchille (Macdalle, Macchalbus) den Schleier empfang; daß sie, durch ungewöhnliche Frömmigkeit und Wohlthätigkeit alsbald zu großem Ruf und Einfluß gelangt, zuerst das Kloster Kildare (Kil-Dara, d. h. cella quercus, nach einer großen, noch im 17. Jahrhundert als Stumpf vorhandenen Eiche, unter welcher die erste Zelle dieses Klosters von ihr errichtet worden war), dann noch mehrere andere Klöster gründete, z. B. zu Breagh in Meath, zu Hay in Connaught, 20 zu Clagh in Munster, daß sie endlich, etwa 70 bis 71 Jahre alt, am 1. Februar des oben genannten Jahres starb und zu Kildare begraben wurde, wo die Nonnen ihres Klosters (des sog. „Feuerhauses“) ihr Andenken durch Unterhaltung eines ewigen Feuers ehrten, bis im Jahre 1220 der dortige Bischof dieses zu mancherlei Aberglauben gemißbrauchte „St. Brigidenfeuer“ ausgehen zu lassen befohl. — Im übrigen bildet ihre 25 Lebensgeschichte, schon nach den ältesten vorhandenen Berichten, ein Konglomerat von Mirakeln, deren Seltsamkeit und Überschwenglichkeit alles gesunde Maß übersteigt. Schon vor ihrer Geburt schien ihr Haus in Flammen zu stehen. Ein Seher (magus) soll ihrem Vater, als er die mit ihr schwanger gehende Slavinn Broshead, sein Knechtweib, erblickte, die königliche Größe des noch ungeborenen Kindleins vorhergesagt und bald 30 darauf die samt ihrer Mutter (auf Antrieb der rechtmäßigen Gattin Duplachs) aus dem Vaterhause Verstoßene zu sich genommen und an seinem Wohnsitze in Connaught aufgezogen haben. Schon als kleines Kind soll sie geweissagt haben, indem sie z. B. unter Hinweisung auf die rings um sie her sich ausbreitenden Gefilde des grünen Erin die Worte „Meum erit hoc, meum erit hoc!“ ausgerufen und damit auf ihre einstige geistliche 35 Herrschaft über diese Insula sanctorum hingewiesen hätte. Die Wunder, die sie als dienende Nonne und Klostervorsteherin vollbracht haben soll, dienen besonders zur Verherrlichung ihrer Gutmüthigkeit und profusen Wohlthätigkeit. Die Milch, die sie buttern soll, schenkt sie lieber den Armen, erlangt aber dann durch ihr Gebet eine so reiche Gabe an Butter, daß sie deren mehr abliefern kann, als ihre Gefährtinnen. Auf ähnliche Weise 40 wird ihr der Speck wieder ersetzt, den sie einst, statt ihn zu kochen, einem hungernden Hunde gegeben; dergleichen ein anderes Mal das Schwert ihres Vaters, das sie aus Mitleid einem Armen geschenkt hat; ja einmal sogar die kostbaren Meßgewänder eines Bischofs, die sie an einen unbekanntem Bettler weggegeben hatte, der aber kein anderer als Christus selbst war, u. s. w. Einem siebenmal hintereinander in stets neuer Verleibung zu ihr kommenden Bettler schenkte sie an einem Tage sieben Hämmer von ihrer Herde, ohne daß sich diese dadurch verminderte. Ein kostbares silbernes Gefäß, das sie dreien etwas streitsüchtigen Armen geschenkt hat und das diese nicht gleich unter sich zu teilen wissen, zerschmettert sie kurzerhand an einem Steine in drei Stücke, von denen dann eins genau so schwer wiegt wie das andere. — Einem der Stärkung bedürftigen 50 Kranken verwandelt sie das Wasser, das sie für ihn aus einer nahen Quelle geschöpft hat, durch ihr Gebet in wohlthätendes Bier, speist eine ganze Gesellschaft von Bischöfen, die einst in ihrem Kloster eingekehrt sind, mit der Milch einer einzigen, dreimal während dieses einen Tages gemoltenen Kuh; schützt die auf ihrem Erntefeld beschäftigten Schnitter einen ganzen Tag hindurch vor einem furchtbaren Hagregen, der 55 unterdessen alle umliegenden Felder heimsucht; giebt Blindgeborenen das Gesicht, Stummen die Sprache wieder u. s. w. Über die Elemente der Natur besitzt sie eine solche Gewalt, daß sie einen breiten Strom plötzlich in ein ganz anderes Bett zu lenken vermag, die Erläufung mehrerer Ränder, welche Vieh von ihrer Herde wegtrieben, durch die plötzlich austretenden Wasser eines Flusses bewirkt, ja ihre einst vom Regen durchnässten Kleider dadurch trocknet, daß sie dieselben über einen Sonnenstrahl wie über 60

ein ausgespanntes Seil aufhängt! Mit wilden Ebern, Wölfen, Füchsen, Enten u. dgl. verkehrt sie auf dem vertrautesten Fuße. Ein Fischlein schafft auf ihren Befehl das ins Meer geschleuderte silberne Halsband einer befreundeten Frau wieder herbei u. s. f.

Sinniger und weniger ungeheuerlich ist, was von Brigidas mannigfaltigen Traum- und Visionswundern erzählt wird. So träumt sie einst, während der mit ihr auf einer 6 Reise begriffene St. Patrick den Heiden das Evangelium predigt, sie sehe weißgekleidete Pflüger und Säeleute die hibernische Insel mit einer rasch und reichlich heranwachsenden herrlichen Saat bepflanzen, dann aber andere, schwarze Ackerleute nachkommen, welche alles wieder umpflügen und üppig wucherndes Unkraut an die Stelle des edeln Weizens säen; was ihr von Patrick auf die schlimmen Ketzer und Irlehrer gedeutet wird, 10 die dereinst die von ihm und ihr ausgestreute gute Saat auszurotten trachten würden. Oder sie sieht sich in einer ihrer Ekstasen nach Rom versetzt und hört hier über dem Grabe der Apostelfürsten eine Messe lesen, deren Formen und Gebräuche ihr so wohl gefallen, daß sie sofort von dem Wunsche erfüllt wird, daselbe Ritual auch nach Irland verpflanzt zu sehen. — Wie bei diesen beiden letzteren Geschichten und bei einigen 15 ähnlichen die der Erfindung zu Grunde liegende römisch-keritale Tendenz deutlich genug hervortritt (vgl. Ebrard, Die irrosott. Missionskirche des 6.—8. Jahrh. Gütersloh, S. 515 ff.), so tragen viele der vorher angeführten Legenden ein eigentümlich weltliches, vollstümlisches, ja ans Heidnische gemahnenbes Gepräge. Brigida erscheint in nicht wenigen jener Züge als eine Art von wohlthätiger Naturgottheit, die bald Hirten, bald 20 Ackerbauern ihre segensreiche Herrschaft über die Elemente zu verspüren giebt. Ihre Fürsprache bei den himmlischen Mächten füllt, nach einem bis auf den heutigen Tag fortdauernden Glauben, Speicher und Scheuern mit Vorräten. Vielleicht ist die Vermutung nicht allzu kühn, daß in ihrer ganzen so ungewöhnlich wunderreichen Erscheinung, sowie in ihrem eigentümlichen Feuerkultus, dem letztlich durch Einschreiten von kirchlicher 25 Seite ein Ende gemacht werden mußte, etwas von der Verehrung der altheidnischen Göttin Ceridwen fortlebt, dieser keltischen Ceres, der ebenfalls segnende Einwirkung auf die Feldfrüchte zugesprochen wurde und deren Hauptheiligtum sich in Aldare befand. Wie man dann entdeckt hat, daß die Kirche des dortigen Klosters der heiligen Brigida auf den zertrümmerten Grundmauern des ehemaligen Ceridwen Tempels errichtet ist 30 und daß sich unterhalb dieser Fundamente geräumige Gewölbe erstrecken, worin die alten Iren Fruchtvorräte aufbewahrt zu haben scheinen (s. Transactions of the Irish Academy, III, 75 und vergl. Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur, 1859, S. 196). Bei dieser Annahme der Umwandlung jener heidnischen Naturmutter in eine christliche Schutzheilige wird der Umstand um so leichter begreiflich, daß Brigida 35 schon frühzeitig mit einer der Jungfrau Maria vergleichbaren Glorie umgeben, ja in manchen alten Legenden und Gesängen geradezu als die Maria der Irländer gefeiert wird. Schon in ihren ältesten Biographien findet sich die Sage: sie sei einst mit einer älteren Nonne auf eine Synode gereist, die auf der Heide von Liff gehalten wurde; einer der daselbst versammelten Bischöfe habe vor dem Beginn der Beratungen im 40 Traume die heilige Jungfrau Maria gezeitigt bekommen und dann bei Brigidas Anfunft plötzlich vor Erstaunen ausgerufen: „Haec est Maria, quam vidi: quia formam illius manifeste cognosco!“ Alle Anwesenden hätten sie in Folge davon „quasi in typo Mariae“ verehrt oder, wie es in einer anderen Quelle heißt, als die „Maria Hibernorum“ gepriesen. Altirische Hymnen stellen sie oft entweder mit Maria, als 45 der einzigen an Stärke und Einfluß ihr vergleichbaren Heiligen zusammen oder nennen sie geradezu „Mutter Christi“, „Mutter des Herrn“ u. In einem derselben heißt es von ihr:

„She annihilates the sins of the flesh in us —
This flowering tree, his mother of Jesus,
The perfect Virgin, beloved, of sublime dignity;
I shall be saved at all times by my Leinster Saint.“

In einem anderen wird sie angeredet:

„Bright, mother of my Lord
Of heaven, a Sovereign the best born.“

Todd (dessen engl. Uebersetzung der betr. irischen Verse wir hier anführten) teilt 55 einen angeblich von Bischof Altan († im Jahre 656) herrührenden und jedenfalls sehr alten Hymnus in laudem S. Brigidae in lateinischer Sprache mit, dessen Schlußstrophe lautet:

„Audite Virginis laudes, sancta quoque merita:
Perfectionem, quam promisit, viriliter implevit.“

Christi matrem se spondit dictis et fecit factis
Brigida aut amata veri Dei regina.“

Auch das alte *Officium S. Brigidae*, das z. B. noch 1622 zu Paris, offenbar zu irländischem Gebrauche gedruckt wurde, enthält an einer Stelle jene Geschichte von der Erkennung Brigidas als „altera Maria“ auf jener Synode und redet die Heilige zu wiederholten Malen als „*alia Maria*“ oder „*similis Mariae*“ x. an (vgl. noch *Extrakt*, a. a. O.). Fast unzählbar sind die nach Brigida benannten Kirchen, Klöster und Ortschaften; noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts zählte Colgan, ihr Hauptbiograph in neuerer Zeit, deren über 60 in nur fünf irischen Bistümern auf (vgl. Reeves, *Ecclesiastical Antiquities of Down and Connor*, p. 31—35. 64. 86. 232; auch *Montalemberts „Mönche des Abendlands“ II* (engl. Ausg. S. 395)). Sehr eifrig wurde die Heilige auch in Schottland und England verehrt, nur daß ihr Andenken hier mit demjenigen zweier späteren Brigiden mehr oder weniger zusammenfloß, von denen die eine um das Jahr 700 zu Abernath in Schottland, die andere kurz zuvor zu Glastonbury in England gelebt haben soll. — Der angeblich von ihr gestiftete Nonnenorden (mit weißem Rock und schwarzem Mantel und Schleier als Ordensstracht) scheint schon gegen Ende des Mittelalters mehrfach mit dem Orden der Schwedischen Birgitta (dem sog. St. Salvator-Orden) verwechselt worden zu sein. Echte hibernische Brigiden-Klöster sollen sich u. a. in Kildare, sowie in Armagh befunden haben; vgl. *Helipot II*, 21, S. 173 f.

Über mehrere andere (mit der hier in Rede stehenden gelegentlich verwechselte) irische und schottische Brigiden handelt *Bischof Forbes bei Smith u. Wace I. c. p. 336 und 338.*
Zöfeler.

Brigida, die heilige (Schweden) f. Birgitta S. 239, 16.

Brill, Jakob, gest. 1700. — *Poiret, biblioth. mysticorum selecta 1708*: Unschuldige Nachrichten 1712, 876—882, wo Brill's Schriften aufgezählt sind; *Ypey en Dermout, Gesch. van de hervormde kerk in Nederland, Breda 1824, Tom. III.*

Jacob Brill, geb. den 21. Jan. 1639, gest. den 28. Jan. 1700 zu Leiden, war ein Anhänger des Pontiaan van Hattem (f. d. A.), eines Verbreiters des mystischen Pantheismus in der niederländischen reformierten Kirche. B. war anfangs — als Student? — ein rechtgläubiger Boëtianer gewesen, war dann ein heterodoxer Coccejaner geworden und auf diesem Wege bald bis zur gänzlichen Separation von jeder Kirche fortgeschritten. Seines Amtes ursprünglich ein Katechistenmeister (ungelehrter Privat-Katechet, jedoch im Dienste der Kirche zur Vorbereitung auf die Konfirmation) ward er später Privatlehrer und christlicher Volkschriftsteller, indem er in den Jahren 1685—1699 gegen 40 vielgelesene Schriftchen erbaulich-mystischen Inhaltes verfaßte, welche zusammen zuerst 1705 in Amsterdam in 4^o und bald darauf auch in hochdeutscher Sprache (in Büdinger und Leipzig) erschienen. *Poiret* lobt an ihnen, daß sie der Form nach vornehmlich der heiligen Schrift und der deutschen Theologie entnommen, dem Inhalte nach in einem innigen, gründlichen, milden, friedfertigen und alles immer auf die Einigkeit und das einige und höchste Ziel zurückführenden Geiste geschrieben seien. In seinem mystisch-separatistischen Dringen und Streben nach dem inwendigen Christus (Christus in uns) verlor er den auswendigen (geschichtlichen und persönlichen) Christus (Christus für uns) viel zu sehr aus den Augen, setzte die Offenbarung über die Natur (aus dem innern Lichte) über die (äußerliche) aus der heil. Schrift, und seine Lehre artete daher in bedenklichen unbiblischen und unchristlichen mystischen Pantheismus und Panchristianismus aus. So sagt er z. B.: Das rechte Opfer Christi soll nicht am Kreuz, sondern in uns geschehen; der Christus nach dem Fleische hindert die Zukunft Christi nach dem Geiste; alles, was in der Schrift und Natur uns vorkommt, ist nichts anderes als Figuren und Bilder von dem unendlichen Leibe, der durch Christi Geist unserer Seele eingedrückt und abgebildet ist. Der wahre Christ steht als ein neuer Mensch in dem göttlichen Lichte, welches in seinem Innersten brennt und einen helleren Schein giebt, als das der göttlichen Offenbarung. Er kennt Christum nach dem Geiste und nicht mehr nach dem Fleische. Er ist als Christ ganz geistlich, lebend in der Liebe, niedrig, klein, leidlich. Selbstverleugnung ist das Ziel seines Strebens; ihr jagt er nach, um in sein eigen Nichts zu versinken, um als ein neues, höheres Wesen der Natur Gottes theilhaftig zu werden, um eins zu sein mit Gott und in Gott gesättigt zu sein.

M. Göbel †.

Brinderind, Johannes, gest. 1419. — (Diesen siehe unter Brüder d. g. L., außerdem vitae in der Burgundischen Handschrift [die zweite], ferner die vita von Thom. a K. und in Chron. mont. Agnet. ed. Rosweyde, p. 175; Busch in Chron. Windesem. an versch. St., f. d. Reg.); Dumber, Analecta 1719 I; Ders. Het kerke. en werelt. Deventer 1732. I, II. — Literatur: v. Til, Leven van Nederl. mannen, III. 1841, v. Floren, verzamel. 5 van Nederl. prozaist, Leiden 1851 p. 129; bef. Moll, Kalender voor de Protest. in Nederl. 1858, bef. Kerkhist. Arch. 1866, p. 99 ff. und Kerkgesch. v. Nederl. II, 2. 209 ff.; Alberdingk Thym in Beper und Welte Kirchengez. II 1302; Vos in d. WdS s. v.

J. B. war im Jahre 1359 in oder bei Zütphen in Geldern geboren, und war, wie Thomas von Kempen sagt, von guter Abkunft. Sonst ist über seine Jugend 10 nichts bekannt, als daß er die Erweckungszeiten in den Niederlanden, welche durch Geert Groots Predigten bewirkt waren, mit erlebte; sie machten auf ihn, wie auf so viele Tausende den lebhaftesten Eindruck, so daß er auch schon früh in nähere persönliche Beziehungen zu ihm trat, und sogar zu ihm zog, auf seinen Reisen ihn begleitete, und sein Predigen durch Anschläge an den Kirchenthüren anzeigte (affixit valvis ecclesiarum schedulas). 15 Geert starb 1384. Seine Schüler und so auch Br. schlossen sich dem Florens Radewijns an, und zogen in dessen an der St. Lebuinus-Kirche zu Deventer gelegene Bilarie; sie alle: „Jünglinge von gutem Willen“. Wie jene widmete auch er sich der Unterweisung der Jugend. Im J. 1393 ward er zum Priester geweiht und trat in das von Groote 1374 zu Deventer gestiftete Haus für Frauen vom frommen Wandel — 20 Meister Geertshaus —, welches nach des Stifters Tode Joh. van der Gronde geleitet, als Rektor ein. Die Stiftung, sechzehn Frauen umfassend, war in seinem guten Zustand. Sie lebten, da sowohl Groote als auch Br. jegliche Gemeinschaft und Zusammenkommen in ihrem Hause mieden, um jeglicher üblen Nachrede vorzubeugen, nach ihrem eignen Ermessen, wenigstens ohne die Anordnungen Grootes zu befolgen, sie arbeiteten 25 wenig, und verließen sich auf die Wohlthätigkeit der Stadt. Br. führte ernste Zucht wieder ein und so viel Verbesserungen, daß er als der eigentliche Stifter der Schwesternhäuser angesehen werden kann, deren Ruf soweit bald sich verbreitete, daß auch die angesehensten Familien sich beeilten, ihre Glieder zur Aufnahme anzumelden, und der bisherige Raum gar nicht ausreichte. Daher betrieb er eifrig einen Neubau für die 30 Frauen der gebildeteren Stände.

Nach drei Jahren waren die Kirche und das Klostergebäude fertig, um geweiht zu werden; sie waren aus Holz, schon 1407 konnten sie in Stein aufgerichtet werden. Diese neue Stiftung wurde unter das Windesheimer Kapitel gestellt und von ihm Br. als Beichtvater ernannt, 1407 wurden die 12 ersten Nonnen und Novizen aufgenommen. Um 35 die Mitte des Jahrhunderts hatte es 90 Nonnen, 26 Konversinnen — die nicht den geistl. Dienst verrichteten, 25 Novizen, 10 Buitenzusters, für die Arbeiten außerhalb des Klosters, 20 Laienbrüder für die Beforgung des Ackerbaus, zwei Priester. Das Kloster erhielt sich selbst. Die Nonnen arbeiteten — schrieben Bücher, malten Miniaturen, jede nach ihrem Vermögen (Moll, Kerkgesch. II, 2. 209 ff.). Zu dieser Blüte hatte 40 wesentlich Br. beigetragen. In seinem Verlehr mit den Schwestern beobachtete er die strengsten Formen. Wenn er Beichte hörte bei einer Kranken, so wandte er ihr den den Rücken zu; die Vorsteherin Berta bekannte, daß sie ihm nie ins Gesicht gesehen habe; erst in seinem Sarge habe sie es gesehen.

Seine Hauptwirksamkeit war die durch seine vollstümlichen Predigten, welche, wie 45 Rudolf Dier, einer der Br. d. g. L., der ihn selbst gehört (Dumber Dedic. zu anal. I), sagte, alle den Eindruck machten, als habe er selbst zu den Füßen Jesu gelesen. Er starb am 26. März 1419. Beerdigt wurde er im Chor der Klosterkirche zu Diepenveen. In einer (noch nicht herausgegebenen) Lebensbeschreibung der Elis. v. Delft, einer der zwölf ersten Schwestern, wird erzählt, daß sie seine Predigten nachgeschrieben, und 50 R. Dier a. a. D. fügt hinzu, daß man gleichartige Materien zusammengestellt und so acht Kollationen von Ermahnungen an die Schwestern gebildet habe und zwar in der Landessprache. Diese sind erst in neuerer Zeit wieder aufgefunden und zuerst von Moll 1866 herausgegeben. Sie machen durchaus den Eindruck von nachgeschriebenen Predigten: manche sind offenbar Zusammenstellungen verschiedener. Alle aber ein wichtiges Denkmal 55 jenes bedeutsamen Mannes, von dessen Predigt wir bisher durch Thomas ein Beispiel gehabt. Seine Predigten heißen Kollationen —; es waren nicht declamationes aut divisiones more predicatum, also ungelünstelte Ansprachen. Ihr Vorzug liegt nicht in der Einheit, sondern in der Vielheit der Lehren, welche sie besaßen, und in dem Reichtum der Kernsprüche. 60

Die teilweise in zwei Handschriften (siehe Moll a. a. O.; die in Brüssel ursprünglich für „die aërme Clarissen binnen Bruessell bij het begijnhof“ „om ter tafelen te lesen“ — hat als Überschrift: „hier beghint heer Jan Brynckelincx leringhe van der bekeringhe“) vorhandenen Rollatien sind folgende: Die erste, van der bekeringhe, knüpft an den Ostermorgen der Maria Magdalena an; in der Jugend muß man sich zu unserem lieben Herrn lehren; dann findet man ihn leicht und recht als den Gärtner, der allerlei gute Kräuter pflanzt. Wenn auf die unbeschriebenen Tafeln des Herzens der jungen Leute nichts gutes geschrieben wird, dann schreibt der Teufel das Seine darauf, weltliche, fleischliche und eitle Gedanken. Laßt uns jung zum Herrn gehen und die Tugenden ernstlich ergreifen. Wer die Tugenden im Himmel besitzen will, muß sie auf Erden suchen. Ein guter Wille oder eine gute Begierde nach geistlichem Fortschritt ist ein Anfang alles Guten. Ist etwas gegen unser Wollen in uns, das ist uns weder schädlich noch verdienstlich. Einfälle, Gedanken, Versuchungen, wie häßlich, schlecht immer und faul sie sind, so sind sie gegen unsern Willen in uns, so scheiden sie uns nicht von unserem Herrn; leisten wir aber Widerstand, so erwerben wir uns ein Verdienst, wenn wir darum gepeinigt und gequält werden. Wenn wir an die Arbeit gehen, sollen wir zu unserem lieben Herrn sagen: „lieber Herr, ich begehre dich allein in diesem Wert zu suchen“, und fällt uns etwas anderes ein, „dann ist es nicht mein Wille“. Haben wir uns befehrt und vom Herrn Hilfe gegen unsere Leiden- schaften erbeten, dann sollen wir dagegen kämpfen wie Jakob und den Engel nicht lassen, bis er uns gesegnet und wir mit einem Beine hinten, d. h. daß alle Genüsse der Welt und was der Natur süß ist, uns zuwider sei. Unser lieber Herr hat jedem Menschen einen Funken aus seiner Seele gegeben, das weist uns, was gut und böse ist und durch unsere Vernunft spricht er zu unserer Seele: das Gute sollst du thun und das Böse lassen. Das ist die wahrhaftige Innigkeit: (devotio) eine demütige und feurige Begierde nach Gott und allen Dingen, welche Gottes sind. Das gehört dem innigen Menschen zu, daß er unseren lieben Herrn gegenwärtig habe in seinen Gedanken, Worten und Werken und in allem, was er treibt.

Die zweite Rollatie „van berespinge“ giebt Vorschriften zu rechtem Ertragen und Erteilen des Tadel. Den Tadel sollen wir recht aufnehmen als ein kleines Liebesbriefchen von unserem Herrn, in welchem er uns sagt, was ihm an uns nicht gefällt. Ohne Tadel haben wir keinen Fortschritt in der Tugend. Wer sich entschuldigt, wenn er getadelt wird, verdoppelt seine Schuld. Wir sollen dem anderen danken, wenn er uns getadelt hat. Um Christi willen will mancher sterben, und ist bereit, in den Tod zu gehen; aber einen Tadel zu dulden, dazu sind sie unmutig.

Die dritte Rollatie behandelt die Gehorsamkeit, den Gehorsam. Wir sollen wandeln im Glauben, daß wir unserem lieben Herrn gefallen durch Demut und Gehorsam; nichts hilft dem Menschen zur Demut, denn Gehorsam gegen Hohe und Niedere, besonders für Frauen, welche geringe Einsicht haben. Es ist dies der sichere Weg zur Seligkeit, wer gehorsam ist, hat weder Hölle noch Fegfeuer zu fürchten; ein solcher kann nicht betrogen werden, auch wenn die Oberen irren sollten; denn der Herr läßt nicht zu, daß sie verleitet werden. Sie sorgen für uns. Verwandt ist die folgende Vierte „von der Demut“. Die Demütigen sind die geistlich Armen, die Gott allein regieren lassen, und zu Jesu kommen, der ein Herr aller Creaturen, doch Knechtsgestalt angenommen und den Weg der Demut gegangen ist, so daß wir von ihm lernen, wie er die Füße gewaschen.

In der fünften handelt er von den heil. Sacramenten. Den Herrn empfangen wir sacramentlich und geistlich. Das letztere so oft wir zum Lobe Gottes und zu seiner Ehre und Hingabe, zur Gebuld im Leiden, zum Gehorsam, zur Reinheit, zur Besserung unserer Seelen und zu liebevoller Dienstfertigkeit untereinander bereit sind. Daher sollen wir, ehe wir zum Sacrament gehen, bedenken, wie unser Leben gewesen ist. Haben wir ihn nicht geistlich empfangen, so auch nicht sacramentlich. Im Sacrament empfängt man wieder die Gnade, die verloren war. Alle Tugenden werden dann schmächhafter; man wird lebendiger, bereitwilliger zum Guten.

Die sechste schildert den Kampf gegen die Sünde und zwar werden die einzelnen besprochen.

Die siebente beginnt mit den Worten: „In Arbeit und Schweiß unseres Angesichts sollen wir unser Brot hier essen, und suchen allein unseren lieben Herrn darin; wenn wir ihn haben, so haben wir alles“. „Ein inniger Mensch hat unseren lieben Herrn stets gegenwärtig in seinen Gedanken, Wort und Werken.“ Er wird den Willen

nehmen für die Werke. Wir sollen nicht bloß in der äußeren Arbeit stehen, denn die inwendige macht uns heilig. — Ohne Arbeit mögen wir nicht überwinden. So oft der Mensch ein Gebrechen überwindet, sofort stürzt Gott in die Stelle eine Tugend, denn die Stätte kann nicht leer bleiben. Wir sollen nicht bloß den lieben Herrn bitten, sondern auch die Heiligen, daß sie ihn für uns bitten, denn ihnen hat er etwas ge-
5 kostet, und er muß uns auch etwas kosten.

In der acht n zeigt er, wie wir dem Leben und der Passion unseres lieben Herrn nachfolgen sollen. Die Hauptgedanken sind folgende: „Unser lieber Herr ist der Anfang; in ihm sollen wir anfangen“, denn er sagt im Evangelium: ich bin der Anfang; und nach dem heiligen Johannes: Im Anfange war das Wort. In ihm sollen wir
10 anfangen, d. i. daß wir uns vorhalten sollen sein heiliges Leben, worin er uns vorangegangen ist, und sollen unseres Bräutigams Beispiel vor uns stellen wie einen Spiegel, wonach wir wandeln sollen, wie er vorangegangen ist, in Demut, Gelassenheit, Barmherzigkeit, Gehorsam und Liebe, wie wenig er sprach und wie stille er war, wie er nicht lachte und spottete, wie innig er war in seinem Beten, wie zufrieden und geduldig in Fasten und Wachen, in Hunger und Durst, in Kälte, Hitze, Armut, in Ermüdung vom Predigen und ganz besonders im Leiden der allerbittersten Passion. „Wir sollen uns bemühen uns zu demüthigen und zu erniedrigen und sorgfältiger zu sein und ängstlicher als bisher — — sollen ängstlich und besorgt sein, daß wir es nicht so gemacht haben wie wir sollten, sondern unserer Reizung, Leichtfertigkeit und Trägheit zu sehr
20 gefolgt sind und irgend jemand ein Hindernis gewesen sein möchten in seiner Besserung. Das mag wohl ein Leiden in uns verursachen; aber was peinigt, das reinigt“. „Wir sollen uns in dieser Fastenzeit (es ist also eine Fastenpredigt) bemühen — — zu denken an das Leiden Christi, und so sollen wir daran denken, daß wir auch gern leiden wollten für unsere Sünden; denn Christus hat gelitten für unsere Sünden. Darum sollten wir
25 gern und willig leiden Krankheit, Bangigkeit, Beschwerde, und sollten nicht begehren zu sterben, damit wir des Leidens ledig werden möchten, sondern sollen begehren, unserem lieben Herrn, der gekreuzigt ward, nachzufolgen.“ „Niemand empfängt die Gnade Gottes zu seiner Seligkeit, der undankbar ist; und wir können unserem lieben Herrn keinen größeren Dank thun, als wenn wir die Sünden lassen, um die er gelitten hat.“
30 „Das Kreuz, das wir schuldig sind zu tragen, hat vier Ecken. Das oberste vom Kreuze ist die Liebe, daß wir unserem lieben Herrn in Liebe uns bemühen anzuhängen und mit ihm uns vereinigen und auch unseren Nebenmenschen lieb zu haben. Der rechte Arm des Kreuzes ist Gehorsam ohne Ausnahme; der linke Arm des Kreuzes ist Geduld. Der Fuß des Kreuzes ist Demut, daß wir im Grunde unseres Herzens demüthig
35 sind.“ „Haben wir alles gethan was in uns ist, so sollen wir uns selbst für unnütze Anechte rechnen; denn alle unsere Gerechtigkeiten (rechtveerdicheiden, justitiae bei Jes 64, 6) sind nichts als ein unreines Tuch. Und alles was wir arbeiten oder thun, sollen wir darum thun, daß wir unserem lieben Herrn gleicher möchten werden und unserer Begehrlichkeit absterben; denn unser lieber Herr ist uns scharfe Wege (scarpe
40 weghen) vorangegangen.“ Wenn unser lieber Herr sich selbst uns gegeben hat und alles was er hat, ohne unser Verdienst, so sind wir schuldig, uns selbst und alles was wir haben ihm wiederzugeben; und darum, alles was wir um unserer Liebe willen thun oder leiden mögen, das mag mit Recht kein schwer Holz, sondern ein leichtes Bündelchen heißen. „Zuweilen sollen wir zu den Füßen unserer lieben Frau sitzen
45 gehn und sie fragen, wie sie zu thun pflegte, und wie wehmüthig sie geknecht haben würde, hätte sie sich vergangen in einem kleinen Worte. Und wir sollen sie bitten, daß sie uns Gnade erwerbe, daß wir ihrem Beispiele nachfolgen mögen, und daß sie uns bededen wolle unter ihren weiten Mantel, denn sie ist geworden eine Mutter der Barmherzigkeit; und sie hat unseren lieben Herrn eher in der Seele empfangen als in dem Leibe, und hätte sie ihn nicht zuerst in ihrer Seele empfangen, sie hätte ihn
50 nimmermehr in ihrem Leibe empfangen.“

Vergleichen wir diese Kollationen Brüderbunds ihren Hauptgedanken nach mit den Schriften von Florentius, Gerlach Peters, Heinrich Wande, Gerhard Zerbolt, so werden wir bei aller Verschiedenartigkeit der Form und der einzelnen Ausführungen, bei allen
55 Unterschieden der schriftstellerischen Begabung und Reizung, die sich darin bemerkbar machen, dennoch zugleich die größte Verwandtschaft wahrnehmen. L. Schulze.

Brittinianer f. Brictiner S. 398, 16.

Brittische Kirche f. Keltische Kirche.

Brixen, Bistum. — Nesch, *Annales ecclesiae Sabionensis nunc Brixinensis*, 2 Bde Augsb. 1760; Sinnacher, *Beitr. z. Gesch. d. Kirche v. Säben und Brixen*, 9 Bde 1821 ff.; Nettberg, *KG Deutschlands*, 2. Bd Götting. 1848 S. 280; Friedrich, *KG Deutschlands* 1. Bd Bamberg 1867 S. 334; Haud, *KG Deutschlands*, 1.—3. Bd Lpz 1887 ff.

- 5 Das jetzige Tirol war seit dem Jahre 15 v. Chr. ein Bestandteil des römischen Reichs. Das rasche Vordringen des Christentums nach Oberitalien läßt vermuten, daß es sich verhältnismäßig frühzeitig in das Alpengebiet ausbreitete. Allein die älteste glaubhafte Nachricht über den Bestand eines Bistums im südlichen Rätien gehört erst dem Ende des 6. Jahrhunderts an. Unter den Bischöfen Venetiens und des zweiten
- 10 Rätiens, die im Jahre 591 ein Schreiben an den Kaiser Mauritius richteten (Mansi 10. Bd S. 463), befindet sich der Bischof Ingenuinus. Paulus Diaconus (*Hist. Langob.* III, 26 S. 132; 31 S. 137) und der Verfasser der *Versus de ordine conprovincialium pontificum* (MG SS 13. Bd. S. 351) kennen ihn als Bischof von Sabiona, dem heutigen Seben. Der Bestand des Bistums scheint seitdem nicht
- 15 mehr erkümmert worden zu sein. Es umfaßte südlich des Brenner das obere Eisad- und des Pusterthal, nördlich des Brenner beinahe das ganze jetzige Tirol. Der Sitz des Bischofs wurde wahrscheinlich unter Otto II. von Seben nach Brixen verlegt. In einer Urkunde vom 15. Okt. 967 ist Bischof Rihpert als *Prihsinensis ecclesiae episcopus* bezeichnet (Dipl. II S. 21 Nr. 14).
- 20 Bischofsliste: Ingenuin 6. Jahrh., ??, Alim 8. Jahrh., Heinrich I. 9. Jahrh., Aribio, Wilfund, Lanfrid, Zerito, Zacharias gest. 907, Meginbert, Nithard, Wilfund, Hugo I., Rihpert gest. 10. Dezember 976, Albuin gest. 1005 oder 1006, Adalbero, Herward, Hartwich, Poppo — 25. Dezember 1047, Altwin gest. 1097, Anto, Hugo II. abgelehrt vor dem August 1125, Reimbert 1125—1140, Hartmann 1140—1164, Otto
- 25 1165—1170, Heinrich II. gest. 1173, Rihper 1174—1178, Heinrich III. 1178—1196, Eberhard 1196—1200, Konrad 1200—1216, Berthold I. 1217—1224, Heinrich IV. 1224—1239, Egno 1240—1248 (?), Bruno 1250—1288, Heinrich V. 1288 1295 (?), Randulf 1296—1300 (?), Johann I. 1303—1306, Johann II. 1306 bis 1323 (?), Albert I. 1324—1336, Matthäus 1336—1363, Johann III. 1363
- 30 bis 1374, Friedrich 1374—1396, Ulrich I. 1396—1417, Sebastian I. 1417—1418, Berthold II. 1419—1427, Ulrich II. 1427—1437, Georg 1437—1443, Johann IV. 1444—1450, Nitolaus 1450—1464 (s. d. N. Nitolaus von Cues), Georg IV. 1464 bis 1488, Melchior 1488—1509, Christof I. 1509—1521. **Sand.**

Broad church s. **Anglikanische Kirche** 1. Bd S. 545, 27 ff.

- 35 **Brochmand, Jesper Rasmussen**, Bischof von Seeland, gest. 1652. — Pontopidan, *Annales eccles. Dan.* IV, 76 f.; Zverglus, *Siellandske Clerisie* I, 169 f.; J. Möller, *Dist. Kalender* (Kopenhagen 1817) III, 193 f.; M. Tholud, *Lebenszeugen der luth. Kirche vor und während des 30jährigen Krieges* (Berlin 1859) 302 f.; Waß, *Gesch. der prot. Dogmatik* (Berlin 1854) I, 269 f., 300; E. N. Koch, *Biskop J. B. som theolog. og. asket. Skribent*, in:
- 40 *Ny kirkehist. Samlinger* III, 667 f.; *Rosenberg, Nordboernes Aandsliv* (Kopenhagen 1885) III, 315 f., 405 f.; *Dansk biogr. Lex.* III, 73 f.; J. D. Andersen, *Holger Rosenkrantz den Lærde* (Kopenhagen 1896), *passim*.

- Jesper Rasmussen B., ein Sohn des Bürgermeisters Rasmus Sørensen, ist in der
- feeländischen Stadt Røge den 5. August 1585 geboren. Er gehörte einem alten jütischen
- 45 Geschlechte aus der Gegend um Standerborg und Silkeborg an, das, aus welchem Grunde wissen wir nicht, den Namen eines älteren, eingewanderten deutschen Geschlechts annahm. 5 Jahre alt kam B. in die Schule seiner Geburtsstadt, 13 Jahre alt wurde er in die Kostschule Herlufsholm bei Nestved, welche damals durch den bekannten Philo-
- 50 logen Hans Jensen Almus, den späteren Professor der griechischen Sprache an der Kopenhagener Universität, geleitet wurde. Schon 1601 wurde J. B. zur Universität entlassen, aber bald darauf zurück nach Herlufsholm gerufen, um dort Lehrer zu sein, wo er vor kurzem Schüler gewesen war. 1603 verließ er sein Vaterland, um in Leiden und Franeker zu studieren. Seine Studien bezogen sich wesentlich auf griechische Philologie und Philo-
- 55 sophie, und J. Vopius, J. Scaliger und D. Heinsius waren seine Lehrer; in Hugo Grotius, J. Meursius und Cl. Salmasius fand er Studiengenossen und Freunde. Ob er schon keinen Grad genommen hatte, wurde es ihm doch erlaubt philosophische Vorlesungen in Franeker zu halten, und 1607 gab er *Disputationes variae philosophicae* heraus. Das Jahr darauf wurde er von dem berühmten Arild Huifeldt, dem Patron

von Herlufsholm, nach Hause gerufen, um das Rektorat als Nachfolger des Alanus zu übernehmen. 1610 wurde er an der Universität zu Kopenhagen Prof. paedagogicus, und 1613 Prof. der griechischen Sprache. Als solcher gab er (1619): *Quaestiones philologicae et philosophicae* heraus, welche davon zeugen, wie fleißig er unter den berühmten Lehrern in Leiden und Francker gearbeitet hatte.

1615, als Prof. H. B. Resen Bischof von Seeland wurde, bekam B. in der theol. Fakultät einen Platz, und damit fing seine bedeutende Thätigkeit für das Wohl der dänischen Kirche an. Schon vor der Aufnahme in die theol. Fakultät hatte er im Kampfe gegen den Artyocalvinismus dem orthodoxen Resen zur Seite gestanden; sofort nach seiner Ernennung zum theol. Professor wurde er Mitglied einer Kommission, 10 welche die Amtsführung des des Artyocalvinismus angelegten Bischofs der Insel Fühnen, Hans Knudsen Veile, untersuchen sollte. Die Sache endigte damit, daß der Bischof von Fühnen als Calvinist verurteilt wurde. 1616 trat B. in Verbindung mit dem gelehrten Edelmanne Holger Rosenkrantz zu Rosenholm, einem biblischen Theologen mit lebhaftem Sinn für lebendiges Christentum; der Briefwechsel mit diesem hervorragenden Manne wurde von der größten Bedeutung für B., der die eigentümliche 15 Schriftanwendung und die Unbefangenheit Rosenkrantzens bewunderte, die den gelehrten Edelmann die Bibel ohne die Brille der Dogmatik und der Kontordienformel lesen ließ. In den Briefen B.s an Rosenkrantz schüttet B. die Trauer seines bestürzten Herzens ob der sittlichen Mängel der Zeit aus, wodurch er wiederholt zu dem Ausrufe: „Verlaß die Welt!“ gebracht wird. Durch diese Briefe ersehen wir auch, daß der später so fertige Dogmatiker in seinen Jugendjahren eine Zeit des Suchens gehabt hat, in welcher er, um die Wahrheit und befriedigende Antworten auf die Einwendungen der Socinianer und Anabaptisten zu finden, ehrlich gekämpft hat. 1617 bekam er den Auftrag der Lehrer des jungen Sohnes Christians IV., des Prinzen Christian, namentlich 25 in der Religion, zu sein. Er umfaßte diese Arbeit mit großem Eifer und sprach sich seinem gelehrten Freunde auf Rosenholm gegenüber dahin aus, es wäre seine Absicht „alle die Fragen, welche wir der menschlichen Neugierde verdanken, unberührt zu lassen.“ Er wußte aus eigener Erfahrung, welche Zweifel und Anfechtungen die Spitzfindigkeiten der Dogmatik gebären könnten. Als im Juli 1620 seine Aufgabe als Erziehler zu Ende war, kehrte er wieder zu der Universität zurück. Man war damals durch die römisch-katholische Propaganda, die Dänemark so geheim als möglich zu der alten Lehre zurückzubringen suchte, beunruhigt, weshalb es B. nahe lag, die Kontroverspunkte mit Rom in seinen Vorlesungen zu behandeln. Das that er denn auch mit großer 30 Tüchtigkeit, und sowohl seine exegetischen als dogmatischen Vorlesungen hatten einen reichlichen Zufuß von Polemik, nicht nur gegen die röm. Katholiken sondern auch gegen Arminianer und Socinianer. 1626—27 gab er: „Controversiarum sacrarum Pars I—II“ heraus, wozu er im folgenden Jahre als Pars III: „*Αρχότοις pontificatus*“ hinzugefügte, eine ausführliche Widerlegung der Angriffe Bellarmins gegen das Luthertum. Gleichzeitig gab er zur Aufklärung des gemeinen Mannes ein paar vorzügliche Schriften 40 gegen die römische Kirche heraus; die eine: „Göttlicher Unterricht, ob ein Kind Gottes ohne den größten Schaden seiner Seele die papistische Religion annehmen könne“, ist so frisch und tüchtig, daß sie vor nicht langer Zeit neu abgedruckt worden ist. Als der Schwager Christians IV., der Martgraf Christian Wilhelm von Brandenburg, zur römischen Kirche übertrat, suchten die Jesuiten in Wien durch eine Kontroverschrift: 45 „*Speculum veritatis*“, diesen Schritt zu rechtfertigen. B. erhielt von seinem König den Befehl, diese Schrift zu widerlegen, weshalb er (1634) „*Αίγνος λόγος προσηγορικῶν oppositus veritatis pontificiae speculo*“ herausgab (ins Deutsche übersetzt 1638), eine gründliche Verteidigung der Person Luthers und der lutherischen Auffassung von Kirche, Schrift und Tradition. Die Jesuiten antworteten 1638 mit einer „*Apolo-* 50 *logia speculi veritatis*“, Christian IV. gewidmet, in welcher sie B. als „einen Störer des röm. Reichs, den frechten Verächter Seiner kaiserlichen Majestät und der katholischen Fürsten, eine giftige Spinne, einen entarteten Abalon“ bezeichnen, und von Fragen reden, „die zu tiefsinnig sind, um von jemandem, der in der dicken Luft Dänemarks geboren ist, gelöst werden zu können.“ B. hielt sofort gegen die jesuitische Schrift 55 einige Vorlesungen, die nach seinem Tode (1653) in 4 großen Bänden mit dem Titel: „*Apolo- logia speculi veritatis confutatio*“ herausgegeben wurden.

Als Polemiker nimmt B. sowohl durch seinen Scharfsinn als durch seine Gelehrsamkeit einen hohen Rang ein. Diejenige Schrift aber, die seinen dogmatischen Rufm geschaffen hat, ist seine „*Universae theologiae systema*“. Ein Teil dieses Systems 60

wurde erst (von 1631 an) in kleineren Abschnitten über einen oder mehrere Artikel gedruckt; 1633 aber lag es in 2 Quartbänden vollständig vor. 1649 kam ein Auszug davon („Epitome systematis theologiae“) heraus. Beide Bücher wurden im Auslande oft abgedruckt, und namentlich das an moralischen und kasuistischen Einschaltungen reiche System wurde im Auslande viel gelesen und oft epitomiert. In seinem System ist B. bis zum äußersten orthodox und ein bitterer Gegner nicht nur der Römischen sondern auch der Reformierten; letztere sind ihm „Gegner Gottes und der Wahrheit“. Nur hier und da verspürt man von dem Einflusse des Rosenkranz schwache Nachwirkungen. Er hat die Bewunderung für die unbefangene Stellung Rosenkranzens zur Schrift verloren; 10 jetzt liest er sie selber durch die Brille der Kontordienformel. Im *Άρχυος* erklärt er, daß alle die Kontordienformel anerkennen sollten, und verteidigt sie. Es waren der gründliche Schriftbeweis, die klaren und scharfen Definitionen, die patristische Gelehrsamkeit, wohl auch der mäßige Umfang, welche dem System B.s die große Verbreitung verschafften; in diesen Beziehungen ist B. den großen deutschen Dogmatikern gleichzustellen, 15 an Originalität aber sieht er den größten nach. Nur eine einzige Abweichung von der gangbaren Orthodoxie hat er sich erlaubt: wie Thummus in Tübingen stellt er in der Lehre von der *communicatio idiomatum* ein viertes *genus communicationis* auf, das die Sätze, in denen von dem ganzen Christus die Eigenheiten der einen Natur ausgesagt werden (Christus et passus, Christus et omnipotens), umfaßt. Seine 20 patristische Gelehrsamkeit hat er namentlich in den von 1633—38 herausgegebenen „Speciminis script. eccles. primo a nato salvatore seculi exercitationes“ an den Tag gelegt, eine kirchliche Litteraturgeschichte vom Symb. Apost. an bis auf Clemens Romanus und Ignatius, die u. a. durch den Nachweis der Unechtheit der Sibyllinen merkwürdig ist. Als Vorstudien zum „System“ muß man die 8 „Disputationes de sacramentis“ betrachten, die aus den Jahren 1619—29 stammen. In diesen belämpft B. die Lehre der römischen Kirche, die Photinianer (Socinianer), die Anabaptisten, die Schwendfeldianer u. s. w.; hier merkt man aber auch die Einwirkung des biblischen Theologen von Rosenholm. Obwohl das Wort „Sacrament“ in der Kirche althergebracht war, wollte B. doch damals nach Anweisung der Schrift die Sacramente lieber „die 30 Mittel und Bande, durch welche Gott uns gleichsam anrührt und an sich bindet“, nennen (Eph 4, 16; Kol 2, 19). Dieser Gesichtspunkt ist aber im „System“ ganz aufgegeben, und je scholastischer B. selbst wurde, desto mehr trennte er sich von Rosenkranz. Als dieser 1636 den „Hirtenspiegel“ des Markgrafen Albrecht V. mit einer Einleitung, welche die Bedeutung der guten Werke einseitig hervorhob, herausgab, geriet die offizielle Theologie der Universität in Harnisch, und B. wurde die Seele der 35 davon gegen seinen früheren Freund ausgehenden Kritik und Polemik. 1641 gab er eine Auslegung des Jakobusbriefes heraus, die beweisen sollte, daß die Orthodoxen mit diesem Briefe gut zurecht kommen könnten, und daß sie auf praktisches Christentum eben so großes Gewicht legen als ihre Gegner. Den besten Beweis für die Wahrheit dieser Behauptung führte B. indes durch seine 1635—38 herausgegebene: „Sabbati 40 sanctificatio oder Gottselige Erwägung aller Evangelien und Episteln an den Sonntagen und allen Festtagen.“ Dieses Buch war während zweier Jahrhunderte die liebste „Hauspostille“ des dänischen Volks; wie die Meditationen Joh. Gerhardts zeugt es davon, daß bei den lutherischen Dogmatikern ein warmer und innerlicher Christenglaube mit dem Eifer für die Orthodoxie Hand in Hand ging. In seiner Postille ist B. schlicht und einfältig, und eine große Wärme liegt in seinen Worten, wenn er sich an die Gläubigen, die er seine „lieben Kinder“ nennt, wendet. Es war auch der Eifer für das Christentum des Lebens, der ihn dazu gebracht hatte, 1626 für die Einführung von Buß- und Bettagen zu wirken und 1629 im Verein mit anderen für eine neue 50 Kirchenzucht einen Vorschlag zu machen, der zu der Verordnung vom 27. März 1629 führte, durch welche „gottesfürchtige Gemeindeglieder“ als Gehilfen des Pastors zur Mitansicht mit der Führung des häuslichen Lebens und um denen, die es brauchten, geheime Verwarnungen und Ermahnungen zu geben, bestellt wurden.

Als im September 1638 der bischöfliche Stuhl Seelands durch den Tod Refens 55 erledigt wurde, wurde B. von Christian IV. sogleich zum Nachfolger ernannt. B. wollte aber das Amt nicht übernehmen, bevor er, der dänischen Kirchenordnung gemäß, von den Kirchenpräsidenten des Stifts gewählt worden sei. Als er von jenen einstimmig gewählt worden war, wurde er am 17. März 1639 für das Amt eines Bischofs eingeweiht, und damit fing ein neuer Abschnitt seines Lebens an, der für die dänische 60 Kirche zum großen Segen wurde. Er war ein fleißiger und gebieterischer Bisitor,

der sich überall bemühte, die christliche Aufklärung des Volks zu fördern und die Ueberbleibsel papistischen Aberglaubens, die sich noch in den Winkeln herumflüchten, auszurotten. Auch für die Ordnung des Gottesdienstes wurde sein Episcopat von Bedeutung. Er schaffte den lateinischen Chorgesang ab, sodas der ganze Gottesdienst dänisch wurde, er versetzte die Kollekte, welche in der Fastenzeit und am Charfreitage in den Kirchen noch gebraucht wird, er führte die Mittwochspredigten während der Fastenzeit ein und war bestrebt, dem Kirchengesang aufzuhelfen. In sein Haus nahm er eine Schar von jungen Studierenden, meistens adeligen, auf, welche den Vorteil des täglichen Verkehrs mit dem gelehrten Bischofe hatten, der durch gelehrte und erbauliche Gespräche die Mahlzeiten zu würzen verstand. Die denkwürdigsten seiner Tischgenossen waren 10 Hans Svane, der bei der Einführung der Suveränität später eine große Rolle gespielt hat und, mit dem Titel eines Erzbischofs, Bischof von Seeland wurde, sowie der später so berühmte Staatsmann Peter Griffensfeld.

Am 18. November 1648 hielt er eine lateinische Leichenpredigt über Christian IV., und wenige Tage nachher salbte er Friedrich III. und Sophie Amalie. Unter der 15 neuen Regierung erlitt er aber mehrere Kränkungen, die zum Teil von Corfitz Ulfeld ausgingen, der es B. nicht verzeihen konnte, daß er 1630, als Mitglied der theol. Fakultät, Christian IV. in seinem Vorjahre sich von Kirstine Munk zu scheiden bestärkt hatte. Diese Kränkungen zehrten an seinen Kräften. Am 19. April (am zweiten Ostertage) 1652 starb er fromm und stille. Die Einnahmen seines Bischofsamtes verwandte er zur 20 Förderung des Reiches Gottes und zur Hilfe der Bedrängten. Seine Bücherammlung von etwa 4000 Bänden schenkte er der Universität; mehrere Legate für Studierende und Bedürftige zeugen noch immer von seiner und seiner Frau Opferwilligkeit.

Fr. Nielsen.

Brömel, Albert Robert, gest. 1885. — Brömel wurde in Teichel, einem kleinen 25 Städtchen des Fürstentum Schwarzburg, am 27. April 1815 geboren. Sein Vater, welcher Prediger daselbst war, erteilte ihm den ersten Unterricht. Nachdem er darnach die Stadtschule daselbst besucht hatte, kam er auf das Gymnasium in Rudolstadt. Vom Jahre 1833 an studierte dann B. drei Jahre lang auf der Universität Göttingen Theologie. Mehr als mit der heiligen Schrift beschäftigte er sich dort mit Schleiermacher. 30 Dabei blieb aber sein Herz leer und unbefriedigt. Er war nach Beendigung seiner Unioersitätszeit zunächst zwei Jahre lang Hauslehrer in seiner Heimat. Die Vorliebe für die philosophischen Studien, zu welchen er durch Schleiermacher angeregt war, wurde ihm der Anlaß, noch einmal die Universität zu besuchen. Er ging nach Jena, um daselbst vornehmlich philosophischen Studien sich zu widmen. Doch hörte er auch die 35 theologischen Vorlesungen eines Fries, Schwarz, sowie anderer. Doch schon nach einem Semester wurde er von dort hinweg als Lehrer an ein Institut in Lübeck berufen, um bald darnach bei einer Familie in Livland eine Hauslehrerstelle zu übernehmen. Daselbst ging ihm dann im Umgang mit einem Freunde, welcher später nach Amerika ging, 40 das Licht auf, nach welchem er sich bis dahin vergeblich gesehnt hatte. Er erkannte, wie er sagt, „die göttliche Größe Jesu Christi“. Sein Hauptstudium wurde die heilige Schrift. So vorbereitet, ging er dann nach einigen Jahren nach Berlin, um sich daselbst auf das bis dahin ganz vernachlässigte Studium des alten Testaments zu werfen. Jedoch hörte er auch Ranke, Steffens und Schelling. Mit Hengstenberg befreundet 45 geworden, suchte er durch ihn sich in das Verständnis des A. sowie des Zusammenhangs des A. und N. einführen zu lassen. Nachdem er eine Zeit lang bei seinen Eltern zugebracht hatte, wurde er wieder nach Berlin berufen, um in das Institut mit einzutreten, welches Otto von Gerlach gegründet hatte, um einerseits Kandidaten der Theologie für das Predigtamt vorzubereiten, und um andererseits mit ihrer Hilfe die 50 große Gemeinde Gerlachs besser geistlich zu versorgen. B. blickte auf die zweiwährige Thätigkeit, welcher er also obliegen durfte, sowie auf die ihm dargebotene Gelegenheit, in mannigfacher Weise hervorragende Männer und ebenso Berlin kennen zu lernen, stets mit Dankbarkeit zurück. Nachdem er darauf nach einer Reise, welche er nach Bayern hin unternommen, um die katholische Kirche gründlicher kennen zu lernen, zwei Jahre teils in Mecklenburg teils wiederum in Berlin zugebracht hatte, wurde er im Oktober 65 1846 von dem preußischen Gefandten A. von Bernstorff auf die Patronatspfarre Laßahn im Herzogtum Lauenburg berufen.

Damit beginnt B.s zweite Lebensperiode. Erfüllt von der Hoheit und Herrlichkeit seines Amtes, entfaltete er eine gesegnete Wirksamkeit. Mit einer guten Predigt-

gabe ausgerüstet, trieb er auch eifrig Seelsorge. Zugleich aber wurde er litterarisch thätig, indem er für kleinere kirchliche Zeitschriften, besonders für das Zeitblatt f. d. evang. luth. Kirche Mecklenburgs, Artikel schrieb, während er sich gegen Ende seiner Laßahner Wirksamkeit an die Herausgabe eines größeren Werkes machte, nämlich des bei J.

- 5 M. Gebhardt in Grimma im Jahre 1853 erschienenen Buches: „Was heißt katholisch?“ Auf die Laßahner Wirksamkeit folgte dann B.s Wirksamkeit als Superintendent des Kreises Herzogtum Lauenburg. Er trat dieses Amt an am 1. Mai 1854. Es begann damit B.s dritte Lebensperiode. Er hatte nunmehr eine weitgreifende Thätigkeit zu entfalten, so daß er dem pastoralen Amte, welches er neben dem eines Superintendenten zu verwalten hatte, sich nicht in dem Maße, wie er es wünschte, widmen konnte. Denn nicht bloß, daß er als der nächste Vorgesetzte der etwa dreißig Geistlichen des Landes, deren Amtswirksamkeit zu überwachen und in einem regelmäßigen Turnus von 3 Jahren zu inspizieren hatte; er war auch pastor primarius an der Stadtkirche in Raheburg. Außerdem aber war er erstes geistliches Mitglied des Lauenburgischen
- 15 Konsistoriums, später vom Jahre 1876 an Mitglied des Königl. evangelisch-lutherischen Konsistoriums in Kiel. Zufolge seiner Zugehörigkeit zu den genannten Konsistorien war er Mitglied der Examinationsbehörde für die Kandidaten der Theologie. Zugleich war er Oberschulinspektor, in den letzten Jahren seines Lebens nach der Einrichtung des Raheburger Lehrerseminars der Direktor des letzteren. Dennoch fand er Zeit, auch
- 20 noch in Raheburg litterarisch thätig zu bleiben. Außer manchen Artikeln, welche er für kirchliche Zeitschriften schrieb, so jetzt besonders für die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung, später auch in der Luthardt'schen Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung, schrieb er kleinere Broschüren. So schrieb er im J. 1857: „Was lehrt Herr Professor Dr. Thomasius in Erlangen im zweiten Teile seiner Dogmatik von der Person des Herrn Jesu Christi im Stande der Erniedrigung?“ Ebenso beteiligte er sich an dem Streit, welcher
- 25 in den folgenden Jahren in Mecklenburg wider Baumgarten geführt wurde, indem er auch als ein Gegner Baumgartens auftrat. Im Jahre 1870 gab er heraus: „Johann Georg Hamann. Ein Litteraturbild des vorigen Jahrhunderts“. Sein Hauptwert aber wurde das von ihm herausgegebene zweibändige Werk: „Homiletische Charakterbilder“; der erste Band erschien 1869 (Verlag von Gustav Schlawitz in Berlin), der zweite
- 30 Band 1874 (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig). Eine beachtenswerte Schrift B.s ist aber auch noch die im J. 1879 unter den „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“ von Mühlhäußer und Geffen erschienene Schrift: „Wie kann Gott Gebete erhören?“ (vgl. Bd IV Heft 6 der „Zeitfragen“). Bis ins Jahr 1885 stand er in
- 35 solcher vielseitigen Wirksamkeit, da er am 28. Oktober dieses Jahres nach nur kurzer Krankheit unerwartet bald starb.

Sehen wir nach diesem Hinblick auf den äußeren Lebensgang B.s noch, soweit es bisher nicht gesehen ist, auf sein kirchliches und theologisches Wirken, so ist hinsichtlich des letzteren zu bemerken, daß, weil er aus dem praktischen Amte heraus schrieb, mehr

40 oder weniger alles, was er schrieb, praktisch gerichtet ist. Und überhaupt war er für alles Abstrakte und bloß Theoretische weniger beanlagt. Das praktisch Theologische des von B. Geschriebenen findet sich vor allem, und zum Teil in geistreicher und zugleich äußerst herzwinnender Weise, in den von ihm geschriebenen kleineren Abhandlungen. Doch ist auch der Ton des Buches „Was heißt katholisch?“ sowie auch der der „Homiletischen Charakterbilder“ praktisch gerichtet, und oft geradezu erbaulich. Wo dagegen B.,

45 wie in seinem Sendschreiben an Thomasius, auf Systematik und Theoretisches sich einzulassen hat, da merkt man unsichere Schritte. Das Buch „Was heißt katholisch?“ sollte „eine nach den Bekenntnissen der lutherischen und katholischen Kirche abgefaßte Schutzschrift wider Roms alte und neue Angriffe sein“. B. stellt darum in demselben

50 immer bei jedem einzelnen Lehrstücke katholische und lutherische Lehre einander gegenüber, um dann beide nach der einzigen Norm, nach welcher sie zu prüfen sind, nämlich nach der heiligen Schrift, mit einander zu vergleichen. Die Quellen, aus denen er die beiderseitige Lehre entnimmt, sind ihm die Bekenntnisschriften. Die Sprache B.s ist mild und versöhnlich. Denn er will nicht „poltern und schmähen“. „Es ist nicht lieblich anzusehen, wenn man alle die scharfen Streitworte der Reformatoren unbefehens

55 repristinirt und damit meint, den Stein zu besitzen, mit dem man den Riesen töten könne“ (vgl. Borr. p. VI). Nicht alle Partien sind gleichwertig. Auch ist die Sprache nicht immer abgerundet. Aber das Buch, aus der Liebe zur lutherischen Kirche herausgeboren, zeugt von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche. Getrost kann es darum

60 einem jeden, welcher über den Unterschied der lutherischen und katholischen Lehre in

gesund lutherischer Weise unterrichtet werden möchte, auch noch gegenwärtig empfohlen werden.

In den „Homiletischen Charakterbildern“ will B. einen Beitrag zur Geschichte der Predigt liefern. Er schildert zu dem Ende in dem ersten Bande derselben die Predigtthätigkeit von hervorragenden Männern aller Zeitalter der Kirchengeschichte. So aus der alten Zeit einerseits die des Chrysostomus als Repräsentanten der griechischen Kirche, andererseits die des Augustin als Repräsentanten der römischen Kirche. Das Mittelalter wird durch Bernhard von Clairvaux und Tauler repräsentiert, das Reformationszeitalter durch Luther und Joh. Gerhard, die pietistische Zeit durch Spener, endlich die jüngste Periode durch Schleiermacher und Claus Harms. Im zweiten Bande der Charakterbilder werden dann noch Herder, Reinhard, Menten, Theremin, Hofacker, Tholud, Beck, Löhe, Müntel und Walthar als Prediger geschildert. Was der Verfasser bei einem jeden hervorzuheben pflegt, ist zunächst die Art und Weise, wie jeder sich auf die Predigt vorbereitet, weiter Form und Inhalt der Predigten, ihr Verhältnis zur gesunden Lehre, der Einfluß derselben auf die Gemeinde, sowie wiederum der Einfluß der Zeit auf den Homileten. Es wird gelobt und getadelt, je nachdem das eine oder andere mehr angebracht ist. Insbesondere hat B. einzelne neuere Prediger anders beurteilt, als wie sie gewöhnlich beurteilt zu werden pflegen. So Reinhard und Löhe. Man merkt aber allen Charakterzeichnungen B.s an, daß er die Männer, die er zeichnet, zu verstehen gesucht hat. Und er freut sich über das, was sie als Prediger wirkten, und auch wohl noch jetzt wirken. Auch bei den Predigern, welche andern Kirchen angehören, findet er solches, worüber er sich freut. Da aber freut er sich dann weiter, „daß die einzelnen Kirchen nicht durch Mauern von einander geschieden sind, sondern nur durch Spalier“. „Mit Freuden aber durch das Spalier hinüberzuschauen auf das, was anderwärts Gutes gepflegt wird“, das hält er — und wir mit ihm — für gut lutherisch (vgl. Homilet. 25 Charakterbilder, 1869, Vorwort p. VI).

Wilh. Glaman.

Bromley, Thomas, gest. 1691. — Litt. über ihn: B.s Schriften in 2 Bdd., gedr. in Frankfurt und Leipzig. 1749—32; G. Arnolds Mystische Theologie, vol. II; Schaff, Religious Encyclop., New-York 1882; Propositions . . . of a Philadelphian Society, Lond. 1697.

B., geboren 1629 in Worcester, aus alter und vornehmer Familie, wandte sich, schon als Knabe von starken religiösen Impulsen beherrscht, in Oxford der Theologie zu, wurde Fellow des All Souls' College, mußte aber 1660, weil er als Nonkonformist sich weigerte, die staatskirchl. Liturgie anzuerkennen, die Universität verlassen. Infolge einer schweren Erkrankung „völlig wiedergeboren“ und dem subjektivistischen Zuge des die Universität beherrschenden Independentismus folgend, ging er seine eigenen Wege, die ihn, nachdem er Jak. Böhmes Schriften kennen gelernt, auf die Abwege einer trant-haft-dissoluten Mystik führten. Bald ging er über den Meister, aus „dessen Brunnlein er zu Anfang geschöpft und seinen Grund wohl innegehabt“, hinaus. In dieser Zeit beherrschte ihn die schwarmgeistige Idee vom inneren Licht, er verwarf das Recht der Kirche, das normative Ansehen der Schrift und die Ehe, die er als geringeren, des Heiligen nicht würdigen Lebensstand herabsetzte, ohne daß sich für ihn daraus die widerwärtigen Konsequenzen der späteren Inspirierten, Zioniten, Gichtelianer und Butlarischen Kotten ergaben.

In den 50er Jahren lernte er John Pordage und dessen Frau kennen, trat mit ihnen nach Böhmischem Vorbilde zu einer theosophisch-mystischen Gesellschaft zusammen, zu deren Sitzungen auch Mrs. Jane Leade (nach dem Tode ihres Mannes) zugelassen wurde. Auf Betreiben dieser energischen, mit Visionen und Verzückungen begnadeten Frau wurde im Kreise weniger Genossen um 1760 die Philadelphische Gesellschaft gegründet, der die Leade durch ihre Laws of Paradise sofort den Grundgedanken gab. Zweck des Vereins war Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden durch heiliges Leben in Frieden und Stille, Bekämpfung der Sinnlichkeit, Verbreitung allgemeiner Bruderliebe, alles ohne Stellungnahme zu den politischen Ordnungen. Die Freunde, in deren Seele das Licht „göttliche Geheimnisse“ wirkte, rühmten sich besonderer geistlicher Erfahrungen, glaubten an eine Neugeburt und Auferstehung der Seele, und verloren sich in den phantastischen Chiliasmus von der baldigen Aufrichtung des Gottesreiches. — Diese Gedanken fanden in jener bewegten Zeit, die dem englischen Volke unter den fürchtbarsten Kämpfen die Umformung seines religiösen Lebens brachte, vielfach Anhang. B., ohne kirchliche Gemeinschaft und Amt, schloß sich eng an Pordage an und lebte eine Reihe von Jahren als Helfer in dessen Hause. Ein Mann von ungeheurer

Frömmigkeit und unanständigem Wandel, predigte er, ohne ordiniert zu sein, wo sich ihm die Gelegenheit bot, pries oft in schwärmerischer Erleuchtung „in seliger Ruhe von göttlichem Lichte umflossen“ den „Anfang des ewigen Evangeliums“ oder die herrliche Wiederkunft Christi und behauptete für die Philadelphianer die Gabe einer eigenartigen göttlichen Offenbarung. In seiner Schrift: „Gründliche Anmerkungen über die Offenbarungen“ versuchte er den geschichtlichen Beweis, daß die Kirche Gottes zwar zu allen Zeiten ihre besonderen Offenbarungen über irdische und himmlische Dinge be-
 5 jessen habe, daß diese Offenbarung aber im neuen Bunde eine besonders reiche und herrliche sei. Die Freiheit dieser Weisjagungen, in der Form innerer Gesichte, darf,
 10 so fügte er hinzu, nicht auf diejenigen beschränkt werden, die Diener oder Pastoren genannt werden. Solcher besonderer Offenbarungen, Gesichte, Verzücungen und Stimmen behauptete B. nun auch theilhaft geworden zu sein; sie bezogen sich auf die mystisch-reale, glühend-sinnliche Genießung der Gemeinschaft mit Gott und seiner „ewigen christlichen Liebe gegen seine Kirche“, auf die seligen Freuden bei der Hochzeit des Lammes und
 15 den Einblick ins Paradies.

In diesen ungesund-schwärmerischen Ideen bewegen sich nicht nur seine „Zehn hohen mystischen Traktätlein“, sondern auch der gemeinhin als B.s wichtigste Schrift bezeichnete „Weg zum Sabbat der Ruhe“, in dem die Lehre von der Vorzüglichkeit und Notwendigkeit des ehelosen Lebens für die Vollkommenen und von ihrer Vermählung mit
 20 der holdseligsten himmlischen Jungfrau Sophia (der ewigen Weisheit) vortragen wird. In ähnlichen „geistlichen“ Umdeutungen gefällt sich B. der h. Schrift gegenüber, die er (in seinen „Traktätlein von den Reisen der Kinder Israel“) nicht nach ihrem Wort- und Sachverstande, sondern vermittelt tropisch-allegorischer und mystischer Spitzfindigkeiten auszulegen sich bemüht. Dagegen bewegt er sich in den „Christlich-praktischen
 25 Senfschreiben“ vielfach auf den Bahnen einer gesunden und warmen Heilandsliebe. Haltet euch, heißt es in einem seiner Briefe an seine Freunde, genau an Jesum, folgt seinen Fußstapfen, achtet das Geheimnis seines Todes nicht gering, denn durch dasselbe ist die große Veröhnung gemacht, aber strebt vor allem danach, ihn euch innerlich anzueignen durch beständige Erlötung des Eigenwillens, durch lebendigen Glauben, ihn
 30 im Herzen zu empfangen und ihn über alle Dinge zu lieben“.

Im Jahre 1691 starb B. unter den Gebeten seiner Freunde mit dem Bekenntnis auf den Lippen: „Ich habe Frieden im Gewissen, ich habe nach dem Licht gelebt, das ich gehabt habe, und habe Gott über alle Dinge geliebt“. So durfte er mit Recht von sich sagen. — Die Philadelphische Gesellschaft löste sich bald nach seinem (und der Mrs.
 35 Leade) Tode (1705) auf; die durch ihren Agenten Joh. Dittmar von Salzungen versuchte Vereinigung mit den deutschen Pietisten scheiterte an Speners gesundem Sinne; auch die holländischen Brüder trennten sich, und der Rest fiel den wüsten „Ewennen-Proppheten“ (Inspirierten), die noch eine Zeit lang in England ihr Wesen hatten, zum Opfer; aber der Idee einer allgemeinen Verbrüderung der Christen in der Liebe zum
 40 Heiland hat sie angesichts eines engherzigen Staatskirchentums energischen Ausdruck gegeben und nachmals auf die mystischen Bestrebungen Will. Lams befruchtend gewirkt.

Rudolf Buddensieg.

Brorson, Hans Adolf, dänischer Bischof u. geistlicher Liederdichter, gest. 1764. —
 A. D. Jørgensen, H. A. Brorson (Kopenhagen 1887); Dansk biogr. Lexikon III, 126 f.;
 45 H. Hansen, H. A. Brorson og hans Brødre (Kopenhagen 1894); Brandt und Selweg, Den danske Psalmedigtning (Kopenhagen 1847) II, 362 f.; A. G. Rudelbach, Om Psalme-Litteraturen og Psalmebogs-Sagen (Kopenhagen 1856) 345 ff. Die beste Ausgabe seiner Psalmen ist: H. A. Brorsons Psalmer og aandelige Sange, herausgegeben von P. A. Arlaud (Kopenhagen 1867).

60 Hans Adolf Brorson wurde den 20. Juni 1694 in dem Pastorat zu Randrup geboren, das in einer nordjütischen Enklave in der Mitte der Westküste Nordschleswigs lag. Sein Vater hatte die Pfarrstelle in Randrup nach seinem Vater geerbt, und sowohl Hans Adolf als auch seine 2 älteren Brüder, Nikolaj (geb. 1690, gest. 1757 als
 65 Pfarrer der Kirche St. Nikolaj in Kopenhagen) und Broder (geb. 1692, gest. 1778 als Bischof in Aalborg), wurden frühzeitig zum Studium und zum Dienste der Kirche bestimmt. 1712 wurde H. A. B. zur Universität gesandt, die Studien wollten ihm aber in Kopenhagen nicht recht fortschreiten. Während seine älteren Brüder ihre Examensarbeit zu rechter Zeit zu Ende führten, mußte er 1717 ohne Examen Kopenhagen verlassen. Er hatte sich mit Naturgeschichte, Geschichte und Litteratur mehr beschäftigt als
 60 mit der Theologie.

Eine Zeit lang war er darauf Hauslehrer bei einem Bruder seiner Mutter, der zu Lügumloster Amtsverwalter war, und dort wurde er von der pietistischen Erweckung, die sich durch Schleswig ihren Weg bahnte, ergriffen. „Er suchte“, sagt Eric Pontoppidan, „seine Einsamkeit zu innerlicherem Verkehr mit Gott in Christo zu verwenden, in welcher Schule des Geistes er unter vielen Prägungen Gottes Treue erfuhr, ja recht fühlte und sah, wie freundlich der Herr ist gegen diejenigen, die auf ihn hoffen“. Als sich für ihn 1721 Aussicht bot, daß er in Randrup Pastor werden konnte, reiste er zur Hauptstadt und unterwarf sich dem Examen, und 1722 wurde er da, wo sein Geschlecht so lange gewirkt, Pastor. Der junge eifrige Pfarrer, welcher immer mehr von dem Ernst des Christenlebens ergriffen wurde und ein großer Freund von Gesang und Musik war, wünschte sehnlichst seinen Pfarrkindern geistliche Worte zu den Tönen zu geben, welche oft mit anstößigem Text gesungen wurden, und er sang an in die Harfe Davids Griffe zu thun. Im Oktober 1729 wurde er dänischer Diakon in Tondern neben dem Pastoren J. H. Schrader, welcher vom Pietismus auch stark ergriffen war. Während Schrader ein deutsches Gesangbuch herausgab, sang B. an, die dänischen Gesänge zu sammeln, welche von seinen eigenen Zuhörern gebraucht werden konnten, die bisher vor und nach der dänischen Liturgie und Predigt deutsche Gesänge gesungen hatten. Ende 1732 kam ein kleines Heft Weihnachtsgesänge heraus, das einige der vorzüglichsten von B.s Gesängen enthält. Später erschienen andere Hefte mit Ostergesängen, Lieder von dem „Grund des Glaubens“ und von den „Mitteln des Glaubens“ u. s. w., und 1739 lag endlich die erste Ausgabe der Sammlung „Troens rare Klenodie“ (i. das seltene Kleinod des Glaubens), vor, die im ganzen 250 Gesänge, die meisten Übersetzungen aus dem Deutschen enthält. Der König, Christian VI., ein Freund des Pietismus, übertrug 1737 dem H. A. B. die Stiftspropstei zu Ripen, die Broder B., bevor er Bischof in Aalborg wurde, innegehabt, und 1741 wurde H. A. B. selbst Bischof zu Ripen. Nach einer eifrigen Amtsführung starb er am 3. Juni 1764.

H. A. B. ist einer der größten Psalmendichter der dänischen Kirche. Neben dem orthodoxen Ringo, dem Sänger der Otern, steht er als der Dichter der Weihnachtsen, während später Grundtvig vorzugsweise der Sänger der Pfingsten geworden ist. Das Lieblingsbild Ringos war „die goldene Sonne“, dasjenige B.s ist die Blume, vor allen „die reizende Rose“. Er ist schlichter und vollstümlicher als Ringo und durch seine Psalmendichtung fühlt man die Töne des Volksliedes. Seine Gesänge besitzen die einfache Macht, welche die Lilien des Feldes auszeichnet, und er hat an seiner Davidsharfe mehr Saiten als die anderen pietistischen Psalmendichter. Bei ihm, wie bei den anderen Sängern des Pietismus, merkt man häufig die scharfe Polemik gegen die verkehrte Weihnachts- und Osterfreude „der Welt“, und er kann abgelmacht in Gedanken wie in Worten werden, wie er denn auch die Töne des Hohenliedes misbrauchen und die einzelne Seele singen lassen kann, als wäre sie und nicht die Gemeinde die Braut Christi. Obwohl sich in vielen seiner besten Gesänge der rechte Orgelton findet, ist doch er, wie sonst keiner der dänischen Psalmendichter ein Sänger derer geworden, die in der Stille des Kämmerleins sitzen, und er hat wie keiner dazu beigetragen, daß — wie es in einem seiner geistlichen Gedichte heißt — „die Psalmen klingen können in jedes Mannes Haus und Hof“. „Troens rare Klenodie“ ist in vielen Häusern noch immer ein Schatz, und fast noch beliebter ist sein „Svane-sang“, die zweite seiner Psalmen-sammlungen, welcher im Jahre nach seinem Tode herauskam; sie zeigt womit er sich in seiner letzten Lebenszeit beschäftigte.

H. A. B. hat der dänischen Kirche nicht nur viele originale Gesänge geschenkt, sondern in seiner eigentümlichen, weichen und schmelzenden Weise auch viele deutsche Psalmen wiedergegeben und namentlich den Gesang und die Töne des Pietismus über den dänischen Kirchenader hinein geleitet. Wenn einzelne von Joh. Heermann, mehrere von Paulus Gerhardt, ein paar von Joachim Neander und Jodocus von Lodenstein, ein einzelner von Johann Brand, einige wenige von Joh. Clearius und J. G. Albinus ausgenommen werden, sind es wesentlich Gesänge der pietistischen Geistesrichtung (schon von Angelus Silesius an), die er ins Dänische umgepflanzt hat. Wir finden bei ihm Übersetzungen nach dem Freunde Speners, Joh. Jak. Schük, dem Arzte in Halle C. F. Richter, Anastasius Freylinghausen, Joh. Caspar Schade, Joh. H. Schröder, J. J. Breithaupt, J. J. Rambach, J. A. Rothe, dem Freunde Zinzendorfs, und vielen anderen. Viele werden ohne Zweifel einräumen, daß die deutschen Gesänge durch die Wiedergabe in seiner Übersetzung nicht verloren, sondern oft gewonnen haben.

Fr. Rielsen. 60

Brot (bei den Hebräern). Benzinger, Hebräische Archäologie S. 84 ff.; Nowack, Hebr. Archäologie I, S. 109 ff. Die Wörterbücher von Schenkel, Winer und Niehm N. N. Baden und Mühlb.

Das Brot ist für die alten Hebräer wie für die heutigen Jellachen Palästinas das Hauptnahrungsmittel. Alles andere, selbst das Fleisch ist nur Zulost, die man auch entbehren kann. In alter Zeit scheint das Gerstendrot nicht selten (2 Kg 4, 42; Ez 4, 9 u. a.; Jo 6, 9, 13; Josephus bell. jud. V 10, 2; vgl. Plinius hist. nat. 22, 135), in der ersten Zeit nach der Einwanderung sogar das gewöhnliche gewesen zu sein (vgl. den N. Aderbau I. Bd S. 131, 31 ff.). Später ist es vom Weizenbrot immer mehr verdrängt und wie bei den Griechen und Römern gering geachtet worden; es erscheint hauptsächlich als Nahrung der ärmeren Volksklassen (Jo 6, 13; Ez 4, 12; Josephus bell. jud. V 10, 2). Heutzutage wird es zum Teil geradezu als gesundheitschädlich angesehen (Anderlind in 3dPB IV, 1886, S. 4).

Die primitivste Art, das Getreide genießbar zu machen, war die, daß man die Ähren röstete. Aus der ältesten Zeit, wo man noch nicht zu mahlen und zu baden verstand, hat sich dieser Gebrauch bis auf den heutigen Tag erhalten. In der Ernte sind heute wie einst (Ruth 2, 14; Le 23, 14) geröstete Sengen (עֲרֵב) eine beliebte Speise. Bei den Israeliten wurden sie das ganze Jahr hindurch gegessen; sie waren für den Reisenden ein bequem mitzuführender Proviant (1 Sa 17, 17; 25, 18; 2 Sa 17, 28).

Die Zubereitung des Brotes ist noch jetzt gerade so primitiv wie vor Alters. Das Zerkleinern des Getreides geschah ursprünglich in einer Art Mörser (עֲרֵבָה Ru 11, 8); später wurde der Mörser nur noch zur Herstellung der groben Gröhe benutzt (Pr 27, 22; 2 Sa 17, 19). Das feine Mehl wurde wie bei den Griechen auf der Handmühle (עֲרֵבָה Dt 24, 6 oder עֲרֵבָה Th 5, 15) gemahlen, die noch jetzt im Gebrauch ist. Sie besteht aus zwei runden Steinen (עֲרֵבָה Hi 41, 16). Der untere feststehende, besonders harte (Hi 41, 16) Stein hat eine gewölbte Oberfläche und in deren Mitte einen Zapfen aus hartem Holz. Der obere Stein ist an der Unterseite konlav (entsprechend der Wölbung des unteren Steines), in der Mitte hat er ein trichterförmiges Loch, in welchem der Zapfen des unteren Steines läuft. Mittelfst einer Handhabe (ein am Rande eingelassener Holzpflock) wird er umgedreht, daher sein Name „Wagen“ (עֲרֵבָה Ri 9, 53 u. a.). Das Getreide wird mit der Hand durch das trichterförmige Loch des oberen Steines hineingeschüttet. Als unentbehrliches Hausgerät durfte nach dem deuteronomischen Gesetz, das wohl der alten Sitte folgt, eine solche Handmühle nicht gepfändet werden (Dt 24, 6). Die schwere Arbeit des Mahlens fiel den Weibern und Sklavinnen zu (Ex 11, 5; Mt 24, 41; vgl. Homer Odyssee 7, 103 f.), auch wohl Gefangenen und Sklaven (Ri 16, 21; Th 5, 13). In späterer Zeit kamen größere Mühlen auf, die von Eseln getrieben wurden (μύλος ονικός Mt 18, 6). Man mahlte in der Regel Tag für Tag den Bedarf an Mehl frisch; das knarrende Geräusch der Mühle verkündet das Vorhandensein menschlicher Wohnungen, das Aufhören desselben bedeutet die gänzliche Verödung des Landes (Je 25, 10; vgl. Apf 18, 23). In einem modernen arabischen Dorfe ertönt schon vor Sonnenaufgang (vgl. Pr 31, 15) das widerwärtige Geknarr der Handmühlen, auf denen die Frauen das Mehl fertig gemahlen haben, bis die Männer sich erheben.

In einem hölzernen Badtrog (עֲרֵבָה; Ex 7, 28 u. a.) wurde das Mehl zum Brotteig (עֲרֵבָה) getnetet. Die ältere Sitte war wohl, daß man das Brot nicht säuerte (vgl. z. B. Ri 6, 19), auch die Beduinen essen meist ungesäuertes Brot. Später scheint man es gewöhnlich gesäuert zu haben (Am 4, 5; Ex 12, 15 ff.); doch unterließ man das Säuern auch vielfach, namentlich wenn man Eile hatte (vgl. z. B. Gen 19, 3; 1 Sa 28, 24). Geopfert wurde das Brot in alter Zeit, so wie man es gerade aß, also gesäuert oder ungesäuert (Am 4, 5; Le 7, 13; Ri 6, 19 u. a.). Erst in späterer Zeit (im Priestergeetz) ist der Sauerteig vom Opfer ausgeschlossen (Ex 23, 18; Le 2, 11 u. a.) und gilt für unrein (Mt 16, 6—12; Ga 5, 9; 1 Ko 5, 6 f.)

Aus dem Teige wurden mit der Hand runde fladen- oder scheibenartige Kuchen geformt (daher ihr Name עֲרֵבָה, auch עֲרֵבָה). Sie waren ganz dünn und wurden gebrochen, nicht geschnitten (Jes 58, 7 u. o.). Das Baden geschah nach der Beschreibung des Epiphanius (de Lagarde, Symmiktta II, 188) in einfacher Weise so wie noch heute die Beduinen verfahren: man breitet eine Menge kleiner Steine im Kreise aus und zündet über ihnen ein Feuer an; sind die Steine hinreichend erhitzt, so wird das Feuer weg-

geräumt, der Teig auf die heißen Steine gelegt und mit glühender Asche bedeckt. Darnach erklärt Epiphanius (a. a. O.) die *ἔγκυβια*, womit LXX *עֲבִי* übersetzen, vom „Verborgensein“ (*κρυπτεσθαι*) der Kuchen unter der Asche (vgl. dazu die Uebersetzung der Vulgata „panis subeinerarius“ und Burtchardt, Bemerkungen über die Beduinen S. 46). Vielleicht ist auch *עֲבִי* (1 Kg 19, 6) als ein auf Glühsteinen gebadener 5 Fladen zu erklären. Daneben ist das Baden auf eisernen Platten oder Pfannen erwähnt (*עֲבִי* Le 2, 5; vgl. 1 Chr 9, 31), wie solche gleichfalls bei den Beduinen im Gebrauch sind. Endlich fehlte beim sesshaften Hebräer gewiß in seinem Haus so wenig wie beim heutigen Fellachen der eigentliche Backofen (*עֲבִי*), den wir uns wie den modernen palästinensischen vorstellen dürfen. Die eine Art desselben (der *tábûn*) be- 10 steht aus einer über kleine Steine gestülpten Lehmchüssel, die oben eine Öffnung mit Deckel hat; runderum wird Mist gehäuft und angezündet; die Brote werden auf die erhitzten Steine unter der Schüssel gelegt. Die andere Art (der *tannûr*) besteht aus einem freistehenden Lehmzylinder mit einer Öffnung oben und einem Schürloch unten; ist er durch ein innen angezündetes Mistfeuer erhitzt, so werden die Brotsladen an die 15 innere Wand gestellt oder auf einer Thonplatte, die innen auf dem Feuer liegt, gebaden (vgl. auch Klein in *ZdW* III, 1880, S. 111 f.).

Mit zunehmender Kultur bildete sich auch die Backkunst aus, wenngleich sie nie die Stufe der ägyptischen erreicht zu haben scheint (vgl. Erman, *Ägypten* S. 268 ff.). Zahlreiche Kuchenarten, Rosinentaschen (So 3, 1; 2 Sa 6, 18), Honigkuchen (Ex 20 16, 31), Oskuchen (Ru 11, 8 u. ö.), Weißbrot aus feinem Weizenmehl (*עֲבִי* Gen 18, 6) u. a. werden erwähnt, über deren Bereitung wir nichts näheres erfahren (vgl. bes. auch Le 2, 4 ff.). Auch im späteren Opfer spielen sie eine große Rolle (Jer 7, 18; Le 2), ein Zeichen ihrer Beliebtheit. Im Zusammenhang damit entwickelte sich dann in den Städten die berufsmäßige Bäckerei, wie die „Bäckergasse“ in Jerusalem 25 zeigt (Jer 37, 21; vgl. So 7, 4). Benzinger.

Brotbrechen im Abendmahl s. d. A. Abendmahlsfeier 1. Bd S. 71, 74 75, 5, 55; 76, 35 und die A. Eucharistie und Messe.

Brotbrief s. Panisbrief.

Brousson, Claude, hingerichtet d. 4. November 1698. — *Lettres et Opuscules*, 30 Utrecht 1701, eine Sammlung seiner wichtigsten Flugschriften. Sein Leben ist beschrieben in *Het Leven en dood van den godzaligen martelaar Cl. Brousson*, Delft 1699; eine kurze Skizze ist der Uebersetzung des hohen Liedes angehängt; neuere Biographien sind: Borrel, *Biographie de Cl. Brousson*, Nîmes 1852; Baynes, *The Evangelist of the desert*, Life of Cl. Brousson. Lond. 1853; L. Nègre, *Vie et ministère de Claude Brousson*, Montpellier 35 1877; *La France protestante* T. III. Artikel Brousson. Sonstige Quellen sind N. Peyrat, *Histoire des pasteurs du désert*. T. I. Paris 1842; Corbière, *Histoire de l'église réformée de Montpellier*, Montp. 1861; Douen, *Les premiers pasteurs du Désert*, Paris 1879 und *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*. T. II. VII. VIII et passim.

Claude Brousson, geb. 1647 in Nîmes, ausgezeichnet als Verteidiger der ewange- 40 lischen Kirche Frankreichs durch Wort und Schrift, unermüdeter Prediger der „Wüste“ bis zu seinem Märtyrertod, war zuerst Advokat an der getheilten Kammer (*chambre mi-partie*) von Castres, dann in Castelnau-dary und seit 1679 in Toulouse an dem dortigen Parlamente. Von Beginn seiner juristischen Laufbahn an verwandte er seine ausgebreiteten Fachkenntnisse im Dienste seiner evangelischen Kirche, der er von ganzem 45 Herzen ergeben war. Jene schlimmen Zeiten waren für die protestantische Kirche Frankreichs angebrochen, da den Evangelischen ein Recht um das andere unter allen möglichen Vorwänden genommen wurde, da täglich neue Edikte mit Strafandrohungen, Freiheits- und Erwerbsbeschränkungen erschienen, da man den geringsten Anlaß benutzte, ein Kon- 50 sistorium aufzulösen, eine Kirche zu schließen oder zu demolieren, einen Geistlichen zu verbannen u. Die Dragonnaden hatten begonnen, grausame Intendanten führten die mit Blut geschriebenen Gesetze unerbittlich aus. Die katholische Geistlichkeit schürte an dem Vorgehen gegen die Reformierten und diesen war es ebenso schwer, in den meist fanatisch katholischen Gerichtshöfen Recht zu erlangen, als mit ihren Klagen und Be- 55 schwerden bis zum König Ludwig XIV. zu dringen, dessen seltenen Entschluß, die Glaubenseinheit in Frankreich durch Ausrottung des Protestantismus und Aufhebung des Ediktes von Nantes herbeizuführen, die Evangelischen erst allmählich ahnten. Mit

einem Freimut und einer Unerfahrenheit, wie sie unter einer solch despotischen Regierung höchst selten waren, trat Brousson für die Rechte seiner Kirche auf; auch einzelne verfolgte Glaubensgenossen fanden an ihm einen berechneten Anwalt. Der Versuch, den hochgeachteten und gefürchteten Advokaten durch das Anerbieten einer Ratsstelle im Parlament von Toulouse in den Schoß der katholischen Kirche zu führen, scheiterte kläglich. B. gab die Antwort damit, daß in seinem Hause, Mai 1683, 16 (28?) evangelische Abgeordnete der Kirchen von Languedoc, Vivarais, Dauphiné zusammentraten und auf seinen Rat den mertwürdigen Beschluß faßten: am 27. Juni einen Gottesdienst gerade an allen Orten, wo er verboten war, zu halten und so ihre immer unterschätzte Zahl und ihre feste Absicht, bei ihrem Glauben zu bleiben, kundzutun. Eine Zuschrift an den König, maßvoll und würdig, sollte ihr Verfahren als aus rein religiösen, nicht politischen Motiven stammend, rechtfertigen. Aber die Sache schlug zum Unheil aus sowohl für Brousson, als für die Protestanten; leider fanden nicht alle Versammlungen am gleichen Tage statt (11., 19., 22., 25. Juli), die Verzettelung that der beabsichtigten Wirkung wesentlich Eintrag. Viele Protestanten, besonders auch ihr Generalbevollmächtigter Rivigny, billigten den Beschluß nicht und sagten schwere Strafen voraus für die Bewegung, welche die Regierung als Aufruhr behandeln werde. Dies trat auch ein, die genannten Provinzen waren bald der Schauplatz schrecklicher Verfolgungen und Kämpfe, die „Rädelsführer“ suchte man zu verhaften, vor allem Br.; aber er wurde gewarnt, konnte sich verbergen und, als er in seinem Versteck in Nîmes nicht mehr sicher war, durch eine Gasse in die Cevennen fliehen und von dort in die sichere Schweiz Oktober 1683. Mit Frau und Sohn, die ihn glücklich erreichten, lebte er eine Zeit lang ruhig in Lausanne. Aber nur die stille Thätigkeit eines Advokaten zu üben, war ihm nicht möglich; vor allem verteidigte er jenen Plan und gab dann eine Darstellung der Lage seiner Glaubensgenossen, aber die Schriften, welche wie seine späteren eifrig in Frankreich verbreitet wurden, hatten bei Hofe keinen Erfolg, ebenso wenig als seine Lettres au clergé bei diesem. Es folgte die Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685; die Evangelischen Frankreichs waren dadurch in die schlimmste Lage versetzt; es galt nun, neben der Sorge für die zahlreichen Flüchtlinge auch die protestantischen Mächte Europas für sie zu interessieren; das Vertrauen seiner Glaubensgenossen, die in ihm den mutigsten und aufopferndsten Wortführer sahen, führte ihn über Stuttgart, Nürnberg und Leipzig nach Berlin. Am dortigen Hofe fand er günstige Aufnahme; eine Professorstelle, welche ihm angetragen wurde, lehnte er ab; im April 1686 begab er sich nach Haag und von dort zu seinem Bruder Daniel nach Amsterdam. Seine Denkschrift, die Vereinigung der protestantischen Fürsten gegen Ludwig, fand allgemeinen Beifall. Allein diese diplomatische Thätigkeit genügte B. nicht, er wollte den in Frankreich Zurückgehaltenen unmittelbare Hilfe und Trost bringen; eifrigst hatte er Flugschriften erbaulichen Inhaltes unter sie verbreitet und endlich entschloß er sich, trotz aller Verbote und Gefahren, als Bote des Evangeliums aufzutreten, wie er in seiner ersten Lettre aux pasteurs réfugiés diese zur Rückkehr zu ihren Herden aufgefördert hatte. Juli 1689 lehrte er nach Frankreich zurück und begann mit Vivens und anderen „Predigern der Wüste“ sein Apostolat voll Arbeit und Mühe unter den größten Entbehrungen und Gefahren, wie ein wildes Tier wurde er gehehrt, Monate lang waren Wälder und Höhlen seine Behausung; predigend, die Sacramente spendend, tröstend, ermahnend, Gemeinden sammelnd durchzog er den Süden Frankreichs, nie sich Ruhe gönnend. Verhängnisvoll für ihn war, daß der ungestüme Vivens ihn bewog 1691, einen Brief zu unterzeichnen, der den englischen General Schomberg einlud, mit seinen Truppen von Piemont aus in die Cevennen vorzubringen; der Brief wurde aufgefangen und diente später als Hauptanklage gegen ihn bei seinem Prozeß und im Urteil katholischer Schriftsteller über ihn. Später trennte sich B. von Vivens, seine friedliche Predigertätigkeit hatte aber einen solchen Erfolg, daß Bavière, der seinen Namen mit Feuer und Blut in die Geschichte von Languedoc geschrieben hat, einen Preis von 5000 Livres auf seinen Kopf setzte und denselben später noch beträchtlich erhöhte. Broussons Antwort war eine Lettre apologétique voll Opfermut und Begisterung, doch hielt er es für geraten, Frankreich auf einige Zeit zu verlassen, zumal da die furchtbaren Anstrengungen seine ohnehin schwache Gesundheit beinahe erschöpft hatten. Im Dezember 1693 gelangte er glücklich nach Lausanne; er predigte in verschiedenen Städten der Schweiz unter großem Zulauf, noch wichtiger aber war für ihn, daß er, der kein ordiniertes Geistlicher war, auf seine Bitte 29. März 1694 in Lausanne zum Geistlichen durch Handauflegung gemeiht wurde. Dann ging er nach Holland,

April 1695 nach London, überall durch Wort und Schrift für seine verfolgten Brüder thätig; die ihm angebotene ehrenvolle Stelle eines Geistlichen an der Kirche zu Haag schlug er aus, es zog ihn nach Frankreich. Im September 1695 betrat er zum zweiten Male den Boden Frankreichs; über Sedan ging er in die Normandie, den Nachstellungen oft wie durch ein Wunder enttrinnend, besuchte die meisten Gemeinden nördlich der Loire, bis neue Verfolgungen ihn zwangen, aus der Franche-comté in die Schweiz zu fliehen Sept. 1706. Von dort nach Haag zurückgekehrt, suchte er bei den Verhandlungen, die zum Frieden von Ryswick führten, dahin zu wirken, daß die Wiederherstellung der evangelischen Kirche Frankreich als Bedingung gestellt würde, freilich vergeblich. Am 14. August 1697 betrat er zum dritten Male seine Heimat; Vivarais, 10 Boitou, Dauphiné, wo die eigentümliche Erscheinung von „weislegenden“ Kindern ihn besonders anzog, waren der Schauplatz seiner Thätigkeit, aber sie näherte sich rasch ihrem Ende; in Oloron (Béarn) wurde er durch einen falsch abgegebenen Empfehlungsbrief verraten, 18. Oktober 1698 verhaftet und an Baille ausgeliefert. Beim Verhör war der Intendant von Languedoc am meisten betroffen durch die schreckliche Offenheit und 15 Weitläufigkeit, mit welcher B. seine „Verbrechen“ erzählte; er wurde verurteilt, lebendig gerädert zu werden, aber die entsetzliche Strafe wurde in Erbrosslung verwandelt, auch die Folter ihm (wahrscheinlich) erlassen, nicht weil Baille ein menschlich Rühren angewandelt hatte, sondern nach seinem eigenen Geständnis „um der Sache schnell ein Ende zu machen“, er fürchtete die Standhaftigkeit des Märtyrers! So endete am 4. November 20 1698 auf dem Platz du Peyrou in Montpellier Brousson, einer der edelsten Protestanten Frankreichs, wohl der bedeutendste Märtyrer der „Wüste“, dessen Tod am meisten Trauer hervorrief und dessen Andenken am wenigsten erlöschen ist. — Ein Verzeichnis der ziemlich seltenen Schriften B.s giebt La France Protestante (Ed. II) T. 3. p. 259. Wir heben daraus hervor: *État des réformés de France*. La Haye 1685, 3 Tle., 25 anonym erschienen; die durch genaue Sach- und Geschichtskennntnis ausgezeichnete, durch ihre Quellenbelege interessante Schrift zeichnet treulich die trostlose Lage der Reformierten in den Jahren 1683 und 84, wie neben der zugesagten Unverletzlichkeit der Edikte die täglich sich häufenden Beschränkungen den Protestantismus unfähig machen zu existieren; der Verfasser sieht, wie man der Aufhebung des Edictes von Nantes zutreibt, kann aber 30 diese nicht für möglich halten und so schließt das Buch mit der Verteidigung des Louloufer Beschlusses vom Mai 1683. — *La Manne mystique du désert, ou Sermons prononcés en France dans les déserts pendant les années 1689—1693*. Amsterd. 1695. *Lettres pastorales sur le cantique des cantiques 1697* (ins Deutsche übersezt von Leonh. Christ. Kühlen u. d. T.: das hohe Lied Salomonis in einigen geist- 35 lichen Sendschreiben an die Braut Jesu Christi unter dem Kreuze. Frankfurt und Leipzig (1720). Schon der Titel beider Schriften zeigt die Bedeutung und das Übergewicht, welches B. der typischen Schriftauslegung einräumt; wohl war seine Predigt auch ernst und praktisch, seine Ermahnungen sind voll Kraft und Einfachheit, aber doch neigte seine theologische Anschauung mit der vieler Anderer zu dem Glauben, daß der Märtyrertod 40 so vieler Christen bald Gottes Zorn versöhnen müsse und das Ende der Verfolgungen, die Befreiung der Kirche nahe bevorstehe.

Theodor Schott.

Browne, Robert, gest. 1636 (oder etwas früher). — B. Hanbury, *Historical memorials relating to the Independents or Congregationalists from their rise to the restoration*, 3 Bde London 1839—1844; J. Waddington, *Congregational history I* (1200—1567) 45 u. II (1567—1700) London 1869 und 74; H. M. Dexter, *The Congregationalism of the last three hundred years as seen in its literature . . . with a bibliographical appendix*, Newyork 1880; L. Stephen, *Dictionary of national biography VII* London 1886 (S. 57—61); W. Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, Newyork 1893; W. Walker, *A history of the Congregational churches in the United States*, Newyork 1894 (*American 60 church history series III*).

Dexters Buch (S. 69—128), das alle ältern englischen Bücher — geschweige denn den Abschnitt in H. Weingartens, *Revolutionkirchen Englands* (Leipzig 1868 S. 20 ff.) — antiquiert hat und für lange Zeit die Hauptquelle für Brownes Leben und Denken bleiben wird, ist vergriffen und selbst in England überaus selten. Im folgenden A. ist 65 deshalb, damit auch ohne Dexters Buch die Quellenverhältnisse deutlich werden, die von Dexter citierte Quellenliteratur direkt angeführt, obwohl sie mir zumeist unzugänglich war. In Betracht kommen zunächst die eignen Schriften Brownes. Fünf von ihnen sind verloren: drei vielleicht nie gedruckte polemische Traktate (vgl. Dexter S. 95 Anm. 146) und zwei publizierte, aus denen nur wenige Sätze in einer Predigt des Erzbischofs Bancroft vom 9. Februar 70 1588 erhalten sind (vgl. Dexter a. a. O. und append. Nr. 130). Fünf (bezw. 3) andre lagen

Dexter vor: 1. die drei zusammengehörigen Schriften a) a treatise of reformation without taryng for anie, and of the wickednesse of those preachers, which will not reforme till the magistrate commaunde or compell them, Ribdelburg 1582 (4^o 18 S. Dexter, append. Nr. 83), b) a treatise upon the 23. of Mathewe, both for an order of studying and handling the scriptures, and also avoiding the popishe disorders and ungodly communion of all false Christians, and especiallie of wicked preachers and hirelings, Ribdelburg 1582 (4^o 44 S.; Dexter, append. Nr. 85), c) a booke, which sheweth the life and manners of all true Christians, and howe unlike they are unto Turkes and Papistes and heathen folke. Also the pointes and partes of all divinitie, that is of the revealed will and worde of God, are declared by their severall definitions and divisions in order as followeth, Ribdelburg 1582 (4^o 111 S.; Dexter, app. Nr. 84; zusammenhängende Auszüge bei Walker, Creeds S. 18—27); 2) An answer to Master Cartwright his letter for joyning with the english churches, wherunto the true copie of his sayde letter is annexed etc. [London 1583] (4^o II, 85, XI S.; Dexter app. Nr. 96); 3) A true and short declaration, both of the gathering and joyning together of certaine persons and also the lamentable breach and division, which fell amongst them s. l. e. a. [1584] (4^o 24 S.; Dexter app. Nr. 104, cinc von Dexter ausgeführte Schrift wichtigsten autobiographischen Inhalts neuerbtingß s. l. e. a. nachgedruckt, vgl. Walker, Creeds S. 9 Anm.). Sobann: [S. Bredwell], The rasing of the foundations of Brownisme etc. (Dexter, app. Nr. 125) 1588; [G. Johnson] A discourse of some troubles and excommunications in the banished english church at Amsterdam 1603 (Dexter, app. Nr. 255); C. Lawne, The profane schisme of the Brownists or Separatists etc. (Dexter, app. Nr. 402) 1612; E. Pagitt, Heresiography or a description of the hereticks and sectaries of these latter times [London] 1645 (Dexter app. Nr. 1131); R. Baylie, A dissuasive from the errors of the time etc. (Dexter, app. Nr. 1140) 1645; J. Hoorn-beeck, Summa controversiarum religionis etc. (Dexter, app. Nr. 1627) Utrecht 1653; Th. Fuller, The church-history of Britain from the birth of Jesus Christ untill the year, 1648 London 1655, new edition by J. S. Brewer, Oxford 1845 6 Bde 8°; Th. Fuller, The history of the worthies of England, London 1662, new edition by Nuttall, London 1840 3 Bde 8°; D. Calderwood, True history of the church of Scotland from the beginning of the reformation unto the end of the reign of James VI. 1678, new edition, Edinburgh 1842—49 8 Bde; J. Strype, Annals of the reformation 4 Bde 1709—31, in der neuen Ausgabe der 33 Strypes (Oxford 1812—28, 27 Bde) 7 Bde und: The life and acts of Matthew Parker, archbishop of Canterbury, 1711, in den gesammelten Werken, Oxford 1821 3 Bde 8°; R. Masters, The history of the college of corpus Christi etc., Cambridge 1753, new edition by J. Lamb, Cambridge 1831; W. Harrod, The antiquities of Stamford and Saint Martins, Stamford 1785; Th. Blore, History and antiquities of the county of Rutland, Stamford 1811 (so Lowndes, Manual) oder 1813 (so Dexter S. 63 Anm. 5); B. Brook, The lives of the Puritans, containing a biographical account of those Divines, who etc. 3 Bde 1813.

Die englischen Kongregationalisten (z. B. Waddington I, 742 ff.) haben mehrfach — auch durch eine Art Centennarfeier — den Anfang ihrer Denomination in der kleinen Londoner Puritaner-Gemeinde gesehen, die am 19. Juni 1567 von der Polizei bei einer Versammlung überrascht wurde (vgl. d. A. Puritaner, 2. Aufl. XII, 400). Dann würde der Name von Richard Fitz, dem Pastor (minister) dieser Gemeinde, an die Spitze der Geschichte des Kongregationalismus zu stellen sein. Doch ist dieser Beurteilung der Londoner Gemeinde mit Recht von Dexter (S. 114 f.) u. a. (vgl. Walker, Creeds S. 7 Anm. 3) widersprochen. Der Vater des Kongregationalismus ist Robert Browne. Und wenn auch sein Name keinen guten Klang hat, es wäre doch Unrecht (vgl. Walker, history 31 f.), wollten die Kongregationalisten ihn verleugnen.

Robert Browne ist bald nach der Mitte des 16. Jahrhunderts zu Toleshorpe in Englands kleinster Grafschaft, Rutland, geboren. Seine Vorfahren (vgl. den Stammbaum der Familie bei Blore S. 93) waren als Kaufleute im 14. Jahrhundert von Calais aus nach Stamford in der benachbarten Grafschaft Lincoln eingewandert: die Allerheiligenkirche dort (15. Jahrhundert) ist eine Stiftung der Familie (vgl. die Inschrift bei Dexter S. 64 Anm. 13). Seit den Zeiten von R. B.s Urgroßvater, der Sheriff der Grafschaft Rutland war, saß die Familie in Toleshorpe. Francis Browne, R. B.s Großvater, erhielt am 6. Juli 1526 (die Urkunde bei Fuller, Worthies III, 50) von Heinrich VIII. das eigentümliche Privileg, in Gegenwart des Königs und aller Großen sein Haupt bedeckt behalten zu dürfen. William Cecil Lord Burgley († 1598), der berühmte Minister der Königin Elisabeth, war ein naßer Verwandter der Brownes. Die erste Nachricht von Robert Browne — er war das dritte von den sieben Kindern seines Vaters, Anthony Browne — ist die, daß er 1570 als Student in das Corpus-Christi-College (oder Benet-College) in Cambridge eintrat. Dort scheint er auch 1572 als Baccalaureus promoviert zu sein (Masters-Lamb 460). Wenn bei Strype

(Life of Parker II, 68) nicht eine Verwechslung mit einem Manne ähnlichen Namens vorliegt — was auch Walker (hist. 32f.) für möglich hält —, so müßte man annehmen, daß R. B. schon 1571 Hauskaplan des Herzogs von Norfolk gewesen und schon damals den kirchlichen Autoritäten verdächtig geworden wäre. Sein verfolgbares Leben beginnt für uns um 1575. Von da ab war er „für ungefähr drei Jahre“ (True decl. 1) Lehrer, wahrscheinlich in Southwark bei (und jetzt in) London (Baylie 13). In dieser Zeit predigte er vor Leuten, die sich Sonntags in einer Sandgrube in Islington (jetzt in Nord-London) zu versammeln pflegten, nicht ohne dem Parochus dadurch Anstoß zu geben (True decl. 2). Als (1578) die Pest ausbrach, rief ihn seine Familie in die Heimat zurück (ib.) Nach kurzem Aufenthalt im Elternhause ging Browne dann nach Cambridge. Dort war in den sechziger Jahren ein Herd des Puritanismus gewesen. Thomas Cartwright (1535—1603), der seit 1547 als Student, dann als Fellow und Professor mit der Universität verachsen war, einer der Führer der puritanisch Gesinnten, hatte freilich Ende 1570 seine Professur, Herbst 1571 auch seine Fellowstelle aufgeben müssen; allein noch waren seine Gesinnungsgenossen in Cambridge zahlreich. In diesen Kreisen verkehrte Browne. Besonders nahe trat er dem streng puritanisch gesinnten Pfarrer Rich. Greenham in dem Nachbardorfe Dry Drayton. Mehrfach predigte er auch für diesen — ohne bischöfliche Autorisation (True decl. 2). Brownes leidenschaftliche, impulsive Art verschaffte seinen Predigten Zulauf. Während man in den Kreisen der kirchlichen Würdenträger von dem Außerordentlichen, das in ihm sich zu erkennen gab, für die Zukunft nichts Gutes erwartete (Fuller, hist. V, 63), drängte man ihn auf der andern Seite mit Genehmigung der Universitätsbehörden eine Cambridger Ranzel auf. „Ungefähr ein halb Jahr“ wirkte B. nun als Prediger und Seelsorger — offenbar noch ohne bischöfliche Approbation. Dann warf er auf; er wollte nicht vom Bischof autorisiert sein. Sein Bruder besorgte trotzdem die bischöfliche Bestätigung; — R. B. weigerte sich, die Gebühren für sie zu zahlen. Und als der Bruder sie zahlte, verlor und verbrannte er die Urkunden und begann nun direkt gegen die bischöfliche Bestallung zu predigen (True decl. 6). Das führte dazu, daß ihm rite das Amt genommen wurde, das rite anzunehmen, er sich bisher geweigert hatte (ib. 7). Die betr. Eröffnung wurde ihm am Krankenbett gemacht: eine schwere physische Erkrankung begleitete den Bruch mit dem bisherigen Leben.

Was war mit B. vorgegangen? Über die puritanischen Ideale, über das Warten auf eine presbyteriale Neugestaltung der Landeskirche, eine in der ganzen Staatskirche durchzuführende ernstliche Reformation, war er hinausgekommen: er war — 1579 wird es gewesen sein — auf dem Wege Separatist zu werden. In eben dieser Zeit kam ein alter Freund Brownes, Robert Harrison (geb. ca. 1545, † 1595 oder schon vor 1588, Bredwell S. 12, Dexter S. 113 Anm. 203), der auch in Cambridge gebildet war, dorthin zurück. Harrison war in der Grafschaft Norfolk, wo er erst als Lehrer, dann (in Norwich) als Hospitalvorsteher gewirkt hatte, in ersterer Stelle durch seine puritanischen Gedanken in Konflikt mit den kirchlichen Behörden gekommen. Daß sein Freund auf dem gleichen Punkte angelangt war, mag ihn nach Cambridge gezogen haben: er hatte Pläne, die Browne fördern sollte (True decl. 8). Mit Browne kehrte dann Harrison nach Norwich zurück (wohl 1580); in Harrisons Hause — H. war verheiratet — fand B. Logis und Rost (True decl. 8). Wenn damals, 1580, Sir Walter Raleigh, im Parlamente sagte, es gebe 20000 „Brownists“ in England (Dexter 631), so kann er Brownes durch die Cambridger Geschehnisse bekannt gewordenen Namen nur als den eines Ultras unter den puritanisch Gesinnten zum Parteinamen gemacht haben. Browne selbst begann erst jetzt ein „Brownist“ zu werden. Im Gedankenaustausch mit Harrison, bei dem B. offenbar die Führerrolle hatte, härteten sich die Gedanken, die er unter Gebet und Thränen schon in Cambridge mit sich herumgetragen hatte (True decl. 7 u. 8). War eine wirkliche Reformation in der bischöflichen Kirche ausichtslos, rechneten auch die presbyterialen Ideale der Puritaner mit der Staatskirche, die das ärgste Hindernis für eine wirkliche Ausgestaltung des Reiches Gottes auf Erden war, so schien es B. Pflicht zu sein für jeden wahren Christen, die Staatskirche zu verlassen. In Norwich ist (1580) die erste selbstständige Separatistengemeinde entstanden; Robert Browne war ihr Pastor.

Woher hatte Browne die Anregung? Dexter, dem erst im Kongregationalismus die Reformation der Kirche nach der Schrift vollendet erscheint, betont es mehrfach (z. B. S. 103 Anm. 164), daß Browne allein aus der Bibel seine reformatorischen Erkenntnisse gewonnen habe. Die Nachricht bei Fuller (hist. V, 63) und fast allen Späteren, daß Browne in Norwich zunächst den dort zahlreichen (auch nach Dexter

§. 72 anabaptistisch gerichteten) Holländern gepredigt, erst dann seine Landsleute „infiiziert“ habe, verwirft er. Holländer finden in der That unter den bekannten Mitgliedern der Browneschen Gemeinde sich nicht (Dexter 73). Allein, da Brownes kongregationalistische Grundgedanken (vgl. unten) und die anabaptistischen inhaltlich verwandt sind, und Browne selbst gelegentlich sagt (treatise of reform. 13), man schelte ihn und die Seinen Anabaptisten, so ist eine völlige Unabhängigkeit Brownes von Anregungen, die letztlich im Anabaptismus wurzeln, schon in Cambridge nicht wahrscheinlich. Und auch die holländische Kolonie in Norwich wird für die Entstehung der ersten Kongregationalistengemeinde dajelbst nicht ohne Bedeutung gewesen sein, auch wenn es irrig ist, daß Browne in Norwich sich zunächst an die Holländer gewendet habe.

Je rücksichtsloser Browne polemisierte, je leidenschaftlicher er predigte, desto mehr beängstigte sein Wirken den Bischof (v. Norwich). Klagen wandte er sich an den Lord Burgley (April 1581 Lansdowne MSS 33, 13 Brit. Mus.). Dieser glaubte (Brief vom 21. April 1581 Fuller, hist. V, 64), seines Verwandten Irrtümer mehr aus Eifer als aus bösem Willen ableiten zu müssen, und bat, falls B. nicht gleich freigesprochen werden könnte, ihn nach London zu senden. Lord Burgleys Eintreten scheint Erfolg gehabt zu haben: im Juli 1581 war B. ungehindert, neues Argernis zu geben (Brief eines Sir Robert Jermin an Burgley, Strype Annals III, 22). Am 2. August klagte der Bischof von Norwich abermals bei Lord Burgley (Lansdowne MSS 33, 20): B. habe fremde und gefährliche Lehren verkündigt, habe die ganze Gegend in Aufregung gebracht und viele zu flagrantem Ungehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit verleitet. Diesmal entging B. einer Untersuchung durch den Erzbischof von Canterbury nicht, doch bewirkte Burgley, daß er schließlich ungehört blieb (Fuller, hist. V, 64). Doch trauten B. und seine Gefinnungsgenossen dem Frieden nicht: verschiedene Auswanderungspläne wurden erwogen (True decl. 21). Im Herbst (1581) wanderte dann fast (Lawne S. 18) die ganze kleine Gemeinde mit ihrem Pastor aus nach Middelburg in Holland (Zeeland). Daß man hier erst mit Cartwrights englischer Gemeinde gemeinsame Sache gemacht habe, ist oft mit Unrecht behauptet; Browne und Harrison haben von Anfang an ihre Sondergemeinde behalten. Mit prinzipieller Klarheit und propagandistischem Eifer verfolgten Browne und Harrison die Berechtigung dieser Position: ihre in Middelburg gedruckten Traktate (vgl. über Browne oben die Literatur) waren für England bestimmt und sind dort verbreitet worden. Zwei Männer sind in England gehängt, weil sie diese Verbreitung sich angelegen sein ließen (Dexter 74 f. u. 206 ff.). Man hielt es für nötig, das schwere Geschüß einer königlichen Proclamation (d. d. 30. Juni 1583, Text bei Dexter 75) gegen diese Büchlein jener beiden „empörerischen Menschen“ aufzuführen. Die Gedanken, die Browne hier entwickelt (vgl. das Referat und die Auszüge bei Dexter 96—111), lassen sich mit Dexter in folgende 12 Grundgedanken zusammenfassen: B. ist ausgegangen [nicht von Verfassungsgedanken, vielmehr] von der Überzeugung, (1) daß es jedes wahren Christen Pflicht sei, nach Reinheit des Glaubens und Lebens, soviel er könne, ernstlich zu streben. Da nun aber (2) die bischöfliche Kirche innerlich verderbt und äußerlich vom Staate abhängig ist, vom Staate aber (3) eine Reform der Kirche nicht erwartet werden kann — prinzipiell vertritt B. den modernen Gedanken, daß der Staat allein um die weltlichen Dinge sich kümmern, den Gewissen Freiheit lassen solle —, auch (4) von der Verwirklichung der presbyterianischen Ideale, von einer presbyterialen Staatskirche, wirkliche Besserung nicht zu hoffen ist — Gemeinden aller Getauften, die Gottlohe in ihrer Mitte dulden, können nicht die rechte Kirche bilden —, so ist es (5) Pflicht jedes wahren Christen, von dieser Kirche sich zu trennen. Jede Gemeinde wahrhaft Gläubiger, die aus solchen Separierten sich sammelt, ist (6) eine wahre Kirche. Das vertragsmäßige Gelübde, Gott gehören und unter einander Brüder sein zu wollen, und der Gebrauch der Taufe zur Versiegelung des Gelöbnisses — das begründet (7) eine Gemeinde. Christus allein ist (8) das Haupt solcher seiner Gemeinden, alle Gläubigen in ihnen sind Priester, Könige und Propheten. Doch hat (9) die Einzelgemeinde bestimmte schriftmäßige Funktionen: einen Pastor (Hirten), einen Lehrer, einen oder mehrere Älteste, einen oder mehrere Helfer (relievers; = relievers), eine oder mehrere Witwen. Das Abendmahl ist (10) das Sakrament, das die Gemeinschaft der Gemeinde besiegelt; wie der einzelne sich vorbereiten soll auf dasselbe, so, indem sie sich scheidet von den Unwürdigen, auch die Gemeinde. Unter einander müssen alle Glieder der Gemeinde auf einander Acht haben (11); und die Einzelgemeinden alle (12) sollen in Liebe sich zusammenschließen unter dem Einen Haupte. Browne spricht — ohne daß sein Idealismus an die Möglich-

leit eines Konfliktes zwischen Synode und Gemeinde-Autonomie deutet — von Synoden mehrerer Einzelgemeinden zum Zweck „der Entscheidung solcher Angelegenheiten, die nicht anders erledigt werden können“.

Je klarer Brownie in diesen Gedanken die Prinzipien des Kongregationalismus entwidelt hat, desto auffälliger ist sein ferneres Leben. Die Gemeinde in Widdelburg laborierte bald an all den Leiden, die stets die Verwirklichung einer Gemeinde der Heiligen auf Erden verhindert haben: Streitigkeiten, Eifersüchteleien, Klatschereien u. s. w. störten die Harmonie (True deel. 21 ff.). Brownes exzentrischer Charakter wird nicht unschuldig gewesen sein, seine Frau im besondern soll Öl ins Feuer gegossen haben (Johnson 51). Dreimal legte Brownie sein Pastorat nieder, dreimal nahm ers zurück. Allein auch feierliche Versöhnungszusagen änderten den Grundschaden nicht: im November oder Dezember 1583 ging deshalb Brownie mit seiner Familie und vier oder fünf andern Familien zu Schiff nach Schottland. Die Gemeinde, die in Widdelburg unter Harrisons Führung zurückblieb, scheint jetzt für eine Zeit lang mit Cartwighs Gemeinde sich uniert zu haben (Dexter S. 76); in ihrer erneuten Selbstständigkeit hat sie Harrisons Tod (vgl. oben) anscheinend nicht überlebt.

Brownes eigene geschichtliche Laufbahn war noch früher zu Ende. In Dunbee gelandet, kam er über Saint Andrews am 9. Januar 1584 nach Edinburg (Calderwood IV, 1 ff.; Quelle auch für das Nächstfolgende). Schon am 14. Januar stand er hier im Verhör vor dem Presbyterium, acht Tage später ward er gefangen gesetzt. Das Material sollte nach Beschluß vom 28. Januar dem König vorgelegt werden. Allein am Hofe Jacobs VI. sympathisierte man nicht mit den Presbyterianern. Brownie und die Seinen wurden nicht nur frei: „sie wurden unterhalten und gefüttert, damit sie die Kirche belästigten“. Brownie besuchte nun die Centren des schottisch-kirchlichen Lebens (the best reformed places), aber er fand überall taube Ohren. Die presbyterianische Kirche erschien ihm nun — wie er in einem verlorenen Traktat, den Erzbischof Bancroft citiert, sagte — noch ärger als die bischöfliche; würden die Presbyter auch in England eingeführt, so hätte man statt eines Papstes 1000 und statt weniger Lordbischofe 1000 Tyrannen-Lords. Im Sommer lehrte B. deshalb in sein Vaterland zurück. In und um London, wo er früher gewirkt hatte, scheint er sich über ein Jahr aufgehalten zu haben. Burgley (bei Hanbury I, 22 nach einem MS) vermutet ihn dort im Juli 1584. Das Ende war, daß er auf Veranlassung des Bischofs von London arretiert, von dem Erzbischof von Canterbury verhört und in längerer Haft gehalten wurde, bis Lord Burgley seine Entlassung ins Elternhaus erwirkte (Brief Burgleys vom Oktober 1585 an den Vater bei Fuller hist. V, 65). Wie einen Atranen empfahl der Lord, der „Mitleid mit dem armen Mann hatte“ (Brief vom Juli 84), den Sohn der liebevollen Pflege des Elternhauses. Doch war Rob. Brownie dort interniert: als der Vater, die Hoffnung auf eine Sinnesänderung seines Sohnes aufgebend, es für zweckmäßig hielt, ihn nach dem alten Familienstammford zu bringen, erbat und erhielt er die Erlaubnis Lord Burgleys (Brief desselben vom 17. Februar 1586 bei Fuller a. a. O.). Nur kurze Zeit hat R. Brownie hier gewohnt. Ob er entwich, oder ob sein Vater die Hand von ihm abzog, weiß man nicht. Genug, im Frühjahr 1586 verkündigte er seine Ideen in Northampton und ward infolgedessen von dem Bischof (von Peterborough) exkommuniziert (Brook II, 368). Doch der Exkommunikation folgte eine Wiederaufnahme, die von nun ab Brownie als äußerlich mit der Kirche ausgehört erscheinen läßt. Am 21. November 1586 (Dexter 81 Anm. 89) erhielt er nach Unterzeichnung von 6 Bedingungen, die seine kirchliche Haltung gewährleisten, eine Lehrerstelle an einer Lateinschule in Southwark. Einen Brief, den er aus dieser Stellung am 15. April 1590 an Lord Burgley schrieb, bewahrt das British Museum (Lansdowne Mss 74, 34); schon das, was Dexter (S. 82) aus ihm mitteilt, macht die geistige Normalität des Schreibers zweifelhaft (vgl. Dexter 122). Lord Burgley plante schon vor diesem Briefe (der eine Bitte derart anscheinend nicht enthält) kirchliche (kerkale) Rehabilitation seines Verwandten (Brief an den B. v. Peterborough vom 20. Juni 1589, Lansdowne Mss 103, 60), und am 6. September 1591 (Urkunde bei Wood, Athenae Oxonienses ed. Bliss II, 17) erhielt B. in der That die Pfarre Alchurch eum Thorpe (Bistum Peterborough), eine Patronatspfarre Burgleys. In diesem Dörfchen (1871: 178 Einw.) hat Brownie als Pfarrer der Staatskirche mehr als 40 Jahre gelebt. Noch heute zeigt das Kirchenbuch (vgl. Dexter S. 123 f.) seine Einträge. Nur in der Zeit von 1617—1626 treten Kuraten ein (Dexter 117 u. 122). Der letzte Eintrag Brownes datiert vom 2. Juni 1631 (Dexter 83 Anm. 98); am

8. November 1633 ist ein Nachfolger in Achurch bestellt. In der Zwischenzeit (so Dexter) oder 1636 (so der Familienstammbaum bei Blore S. 93) starb Browne mit Hinterlassung von 7 Kindern, deren Nachkommen bis 1839 lebten (Blore 93; Dexter S. 118 Anm. 211), im Gefängnis zu Northampton (Baylie 14, Fuller hist. V, 70).
- 5 Was hatte den 80-jährigen dorthin gebracht? Man hört (bei Fuller), er habe einen Polizeidiener geschlagen, als dieser etwas barock eine Schuld von ihm einforderte (Dexter 125). Nach andern (auch Hoornbeeck S. 739) soll die Mißhandlung seines Weibes (von der auch Baylie S. 14 und Fuller hist. V, 69 reden) die Ursache der Einkerkerung gewesen sein. Allein so bekannt auch Pagitts (S. 58, Dexter S. 88) giftiger Bericht
- 10 ist, Browne habe — seiner Selbstrechtfertigung nach — sein Weib geschlagen „nicht als seine Frau, sondern als ein abscheuliches altes Weib“; — glaublich ist diese Version nicht: Brownes Frau starb nach dem Kirchenbuch von Achurch im Juni 1610 (Dexter 117). Der Grund der Haft kann dies nicht gewesen sein, auch wenn Baylie und Fuller B. nicht verleumdet haben. Auch ein Schlag gegen einen Polizisten bringt einen 80-jährigen
- 15 nicht für den Rest seines Lebens ins Gefängnis. Erstehe etwa das Gefängnis das Irrenhaus? Dexter hat die wahrscheinliche Vermutung, daß R. Browne weder seine früheren Meinungen aufrichtig aufgegeben, noch als Separatist geheuchelt hätte, mit seiner scheinbar charakterlosen Unterwerfung unter die Staatskirche durch die Hypothese ausgeglichen, daß, der stets überaus erregbare Browne seit der Gefängniszeit des Jahres
- 20 1585 geistig abnorm gewesen sei. Daher habe er 1617—1626 Vertretung gebraucht. Die Hypothese, die durch mancherlei in Brownes Schriften, durch Burgleys Benehmen gegen ihn und durch Zeugnisse von Zeitgenossen (Dexter 125f.) gestützt werden kann, erklärt in der That B.s rätselvolles Leben. Sie erklärt auch vielleicht B.s Tod „im Gefängnis“. Und wenn es wahr ist, daß B. vor seinem Tode gesagt hat, er habe in
- 25 32 Kerkern geessen, von denen einige so dunkel gewesen seien, daß man mittags seine Hand nicht habe sehen können (Fuller, hist. V, 67), so wird man annehmen müssen, daß manche dieser unkontrollierbar zahlreichen Inhaftierungen nicht dem Separatisten B., sondern dem Geisteskranken galten.

Loofs.

- Bruch, Johann Friedrich, gest. 1874.** — Kindheit- und Jugenderinnerungen
- 30 von Dr. Fr. Bruch, aus seinen schriftlichen Aufzeichnungen mitgeteilt von Th. G., Straßburg 1889; Johann Friedrich Bruch. Seine Wirksamkeit in Schule und Kirche, 1821—1872. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Th. G., Straßburg 1890.

- Johann Friedrich Bruch verdient eine ehrenwerte Stelle in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, nicht bloß als akademischer Lehrer, theologischer Schriftsteller und protestantischer Kanzelredner, sondern vor allem als Kirchenmann, als der Kirchenvater
- 35 des Elsaß, der in einer mehr denn halbhundertjährigen Wirksamkeit wie auf die äußeren Schicksale, so auf die innere Entwicklung der evangelischen Kirche dieses Landes den bedeutendsten Einfluß ausgeübt hat. Der würdige Nachfolger Blessigs, Haffners und Redslöbs, schließt er die Reihe der elsässischen Theologen, die seit dem Anfang dieses
- 40 Jahrhunderts gleichzeitig auf Kanzel und Katheder und im Kirchenregiment mit Anerkennung und Erfolg gewirkt haben, nur daß sein Einfluß tiefergehender und nachhaltiger war, und ihm überdies der Ruhm zukommt, „den fast vergessenen Ruf der alten Argentinna als einer Mitsprecherin in der theologischen Wissenschaft jenseits des Rheines und der Vogesen wieder aufgerischt zu haben“.

- 45 Bruch stammte väterlicherseits aus einer des Glaubens wegen ausgewanderten Hugenottenfamilie, deren ursprünglicher Name Brugère war, gehörte aber mütterlicherseits dem Elsaß an. Er war am 13. Dezember 1792 zu Birmales als Sohn des dortigen Hof- und Feldapothekers Karl Ludwig Bruch geboren. Er empfing Privatunterricht von den beiden lutherischen Geistlichen des Ortes, vieles aber mußte er durch
- 50 sich selbst lernen. Nachdem er sich für das Studium der Theologie entschlossen, kam er in seinem 14. Lebensjahre auf das früher so blühende, damals aber tief verfallene Gymnasium zu Zweibrücken, und bezog 1809 die Académie protestante in Straßburg, welche, auf den Trümmern der alten Universität errichtet, die einzige Lehranstalt für die Theologen lutherischer Konfession im französischen Reich war. Hier lehrten,
- 55 neben anderen ausgezeichneten Männern, Haffner und Blessig, welche beide auf Bruchs Bildung und Dentweise einen entscheidenden Einfluß ausübten. Durch sie wurde er in der rationalistischen Tendenz bestärkt, der er von Haus aus und seiner ganzen Naturanlage nach zuneigte. Als Abschluß seiner akademischen Studien schrieb er 1812 eine Dissertation *De amore inimicorum*.

Zu Ostern 1812 nahm er eine Hauslehrerstelle in Köln an, wo sein Oheim, Konsistorialrat Bruch, an der eben gegründeten protestantischen Gemeinde Pfarrer war. Der Umgang mit diesem philologisch gebildeten Manne veranlaßte ihn, sich ebenfalls den klassischen Studien mit Eifer zuzuwenden. Litterarische Bildung erschien ihm damals als das Notwendigste und Begehrteste. Doch zauderte er nicht, dem Rufe seiner geistlichen Oberbehörde zu folgen, als diese ihn 1814 zum Pfarroikar der Gemeinde Lohr in Deutsch-Lothringen ernannte. Die Pastorierung der fünf Gebirgsdörfer, die zu seiner Pfarrei gehörten, legte ihm mühevollen Arbeit und, bei sorglicher Befolgung, strenge Entfagung auf. Nach einigen Monaten erlag er beinahe der Last und sehnte sich nach einem anderen Wirkungstreife.

Dieser ward ihm unversehrt zu teil. Im Anfang des Jahres 1815 wurde ihm eine Hauslehrerstelle in Paris angeboten. Er nahm sie mit Freuden an und verblieb in derselben sechs Jahre, die für seine allgemeine Geistesentwicklung und Herzensbildung, sowie für seine Welt- und Menschenkenntnis äußerst fruchtbar, für seine theologische Weiterbildung dagegen von geringem Nutzen waren. Die Philosophen des 18. Jahrhunderts, die er emsig las, vermehrten vielmehr seine Abneigung gegen den kirchlichen Glauben und bestärkten ihn in dem schon lange genährten Vorfatz, der Theologie auf immer zu entsagen und sich dem Lehrfache zu widmen. Da kam nach dem Tode von Maximilian Frisch, im November 1821, die Berufung zu einer Professur am Séminaire protestant, und wenige Monate später, nach bestandener Konkurse, die Ernennung zum ordentlichen Professor in der theologischen Fakultät Straßburgs.

Es sah damals in derselben traurig genug aus. Dahler, einst schriftstellerisch thätig, war alt und fast erblindet; Haffner und Redslab, beide talentvolle Kanzelredner, bereicherten zwar die homiletische Litteratur durch Erzeugnisse ihres Geistes, standen aber der neuen theologischen Bewegung fremd gegenüber. Bruch versuchte nun, im Verein mit zwei jüngeren Dozenten, Watter und Richard, in diese altersschwachen Verhältnisse neues Leben zu bringen, und als er dann durch eine akademische Rundreise, die ihn nach Heidelberg, Leipzig, Halle, Berlin und Göttingen führte und mit den namhaftesten Theologen Deutschlands näher bekannt machte, sich den Blick geweitet, so gelang es ihm auch wirklich, dem theologischen Studium in Straßburg einen neuen Aufschwung zu geben.

Der theologische Standpunkt, den er damals einnahm, war der des Rationalismus. „Ich betannte mich offen,“ sagt er selbst in seinen Aufzeichnungen, „zu dem Grundfatz, daß die Vernunft, wie in anderen Beziehungen, so auch in der Religion höchstes Organ der Wahrheitserkenntnis ist, daß sie daher das Recht hat, jede positive Religion, folglich auch das Christentum, ihrer Prüfung zu unterwerfen, und daselbe nur insoweit anzunehmen, als sie es mit den Gesetzen des Denkens übereinstimmend findet. Nur daß ich mich nach und nach, insolge vielen Studierens und anhaltenden Nachdenkens, von dem Rationalismo vulgari entfernte und zu einem spekulativen Rationalismo überging.“ Bestimmend auf die Entwicklung seines theologischen Systems war besonders die doppelte Idee der Absolutheit und der Immanenz Gottes. Diefelbe führte ihn zu einer Auffassung von der Schöpfung und der Erhaltung der Welt, von der Offenbarung und dem Wunder, von Christus und seinem Werke, von der Sünde und der Erlösung, die mit der kirchlichen Lehre und den traditionellen Bestimmungen in vielfachem Widerspruch stand. Die Offenbarung — darauf legte er besonderes Gewicht — war ihm das potenzierte Gottesbewußtsein, das erhöhte Christusleben, das nicht ohne menschliche Mitwirkung, doch aber vor allem unter göttlichem Einfluß in sittlich-religiös entwickelten Persönlichkeiten zu stande kommt, und aus welchem in Zeiten religiöser Krisis, neue Wahrheiten geboren werden. In Christo sah er den höchsten Träger solcher Offenbarung, von den anderen nicht spezifisch unterschieden, aber alle, auch die größten, sittlich wie geistig weit überragend, auf einer Höhe und in einer Gemeinschaft mit Gott, die es vollkommen rechtfertigt, daß man ihn in einem vorzüglichen Sinne Sohn Gottes nennt. — Was das Wesen des Christentums betrifft, so konnte er daselbe nur in dem Evangelium erblicken, d. h. in der Summe von sittlichen und religiösen Ideen, die zum Teil von den großen Denkern der Vorzeit geahnt, aber von Christo erst in voller Wahrheit und Klarheit ausgesprochen, und in seinem Handeln und Leiden, in seinem Leben und Sterben dargestellt worden sind. — Bezüglich der Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche äußerte er sich dahin, daß „wenn dieselben nicht mehr nach ihrem gesamten Gehalt und allen ihren Lehrbestimmungen als souveräne Regel des Glaubens und Lebens aufgestellt werden können, die wesentlichen Grundfätze, die sie aussprechen

und welche durch sie hindurchklingen, doch in ihrer Geltung bleiben“. In seinen dogmatischen Vorlesungen war er übrigens bemüht, nachzuweisen, „daß beinahe sämtliche Lehrbestimmungen unserer Symbole, wenn sie auch in ihrer gegebenen Fassung unannehmbar geworden sind, doch einen Kern der Wahrheit enthalten, der niemals aufgegeben werden kann“.

Die Vorlesungen Bruchs erstreckten sich vorerst nur auf die christliche Sittenlehre und die Synoptiker. Doch zog er nach und nach die systematischen und neutestamentlichen Disziplinen in immer weiterem Umfang in den Kreis seiner Arbeit, ja er dehnte denselben auch über die praktische und zum Teil über die historische Theologie aus, so daß, als er 1872 seine Lehrthätigkeit aufgab, er in einer mehr denn halbhundertjährigen Wirksamkeit die meisten Fächer der theologischen Wissenschaft auf dem Katheder behandelt hatte. Zu Zeiten las er bis zu 12 Stunden in der Woche, sowohl in französischer als in deutscher Sprache. Während einer Reise von Semestern leitete er auch die Predigtübungen der Studierenden, wozu er um so mehr befähigt war, als er, neben seiner doppelten Professur, seit 1831 auch das Amt eines Predigers an der Nikolaitirche bekleidete.

Den Mittelpunkt seiner akademischen Lehrthätigkeit bildeten aber bald seine Vorlesungen über die evangelisch-lutherische Dogmatik, die er 1833, als Redtslob wegen Kränklichkeit zurücktreten mußte, begann und von da an bis ans Ende fortsetzte. Auf diese Vorlesungen legte Bruch einen ganz besonderen Wert. Die Methode, die er in diesem Kollegium befolgte, war die auch von Wegscheider angewandte. Er begann bei jedem Artikel mit Darlegung der Schriftlehre, zeigte, wie diese in der Kirche aufgefaßt und ausgedrückt worden und führte die Entwicklungsgeschichte des Dogmas in ihren wesentlichen Zügen bis zu seiner Formulierung in der evangelischen Kirche fort. Dieses kirchliche Dogma unterwarf er dann einer eingehenden Kritik vom Standpunkte der hl. Schrift und dem der vernünftigen Reflexion und schloß mit einer Auffassung und Formulierung desselben, die ihm dem wissenschaftlichen und religiösen Bedürfnis der Gegenwart entsprechend schien.

Mit der akademischen verband Bruch früh auch die kirchliche Lehrthätigkeit. Zuerst Assistent des greisen Haffner, wurde er 1831 dessen Nachfolger als Prediger zu St. Nicolai. Hier fand er sich mehr und mehr darauf angewiesen, seine Zuhörer über das wahre Wesen des Christentums und des christlichen Glaubens aufzuklären. Straburg durchlebte nämlich in jenen Jahren eine Periode tiefer religiöser Aufregung. Der orthodoxe Pietismus war, Dank besonders dem Einflusse des hochbegabten, rührigen und als Kanzelredner ausgezeichneten Pfarrers Härter, in die Straburger Kirche eingedrungen und hatte in allen Schichten der protestantischen Bevölkerung zahlreiche und eifrige Anhänger gefunden. Er hatte auch alsbald auf dem Boden des praktischen Christentums die lobenswerthe Thätigkeit entfaltet, hatte aber zugleich die anderen Glaubensrichtungen auf das heftigste angegriffen und durch seine gegen die liberale Denkweise und die freie Theologie geschleuderten Anklagen und Verdammungsurtheile, manche in ihren religiösen Überzeugungen schwankend gemacht und bittere Kämpfe selbst im Schoße der Familien erzeugt.

Solchen Verhältnissen gegenüber zeichnete Bruch die Aufgabe des evangelischen Predigers, seine eigene Aufgabe mit folgenden Strichen: „Es ist heilige Pflicht des christlichen Lehrers, aus allen Kräften dahin mitzuwirken, daß die wiedererwachten religiösen Bedürfnisse eine angemessene Befriedigung finden, daß aber zugleich dem gefährlichen Extreme begegnet werde, in welches, wie viele betrübende Erscheinungen es nur allzulaut verdünnen, das religiöse Interesse vielfach ausschlägt, und daß die unseligen Kämpfe beschwichtigt werden, welche die dogmatische Meinungsverschiedenheit überall hervorgerufen hat. . . Beförderung eines lichtvollen mit der Vernunft im Einklange stehenden Glaubens und eines durch denselben getragenen reinen, wahrhaft christlichen Lebens; Beförderung der Einigkeit, des Friedens und festen Zusammenhaltens in der Kirche, das ist der Zweck, auf welchen meine ganze Wirksamkeit gerichtet ist“ (Vortrede zu den „Christlichen Vorträgen“, II. Teil, Straburg 1842). Diesem Programm treu wies er immer darauf hin, daß das wahre Christentum nicht „ein finsternes, ängstliches, gedrücktes, ein an toten Glaubensformen hängendes, der Vernunft verschlossenes, zum geistlichen Hochmut, zu liebloser Verdammung stimmendes“, sondern „ein klares, lichtvolles, mit der Vernunft einstimmes, auf Geist und Leben ausgehen- des, zu heiterer Zuversicht zu Gott, zu sanfter Liebe stimmendes Christentum“ sei, und forderte seine Zuhörer auf, sich in Sachen des Glaubens keinem menschlichen Ansehen

zu unterwerfen, vielmehr durch freies gewissenhaftes Erforschen des Evangeliums sich ihre Überzeugung selbst zu schaffen, dann aber auch diese innere Überzeugung zur That, zum Leben werden zu lassen, in treuer Übung des göttlichen Willens und in rastloser thätiger Liebe.

Doch nicht bloß durch seine Predigten, die alle vierzehn Tage eine zahlreiche Zuhörer- 5 schaft um seine Kanzel sammelten, auch durch seine praktischen Schriften (neben seinen „Christlichen Vorträgen“, Straßburg 1838—1842, 2 Bände, besonders seine „Betrachtungen über Christentum und christlichen Glauben, in Briefen“, Straßburg 1845, 1846, 2 Teile), die für die Unzähligen bestimmt waren, „die nach einer mit den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft und den unleugbaren Grundsätzen der Vernunft in freundlichem Einlang stehenden Auffassung des Christentums ein herzliches Verlangen tragen“, 10 und einen weiten Leserkreis fanden, suchte Bruch die Glieder der Gemeinde über die wichtigsten religiösen Fragen aufzuklären und einer freien Auffassung des Christentums den Weg in weitere Kreise zu bahnen.

Wie sehr Bruch neben seiner wissenschaftlichen Thätigkeit auch dem praktischen Leben 15 angehörte, wie nichts Menschliches ihm fremd war, das zeigte auch der Anteil, den er an der Entwicklung des geistigen Lebens seiner Stadt, an der Gründung und Leitung zahlreicher gemeinnütziger oder religiöser und kirchlicher Werke nahm. Die ersten Kleinkinderschulen, die Abendschulen für arme Kinder, die Sonntagsvorlesungen für Handwerker, die Gesellschaft zur Besserung junger Sträflinge, die Evangelisationsgesellschaft 20 für die in den Departementen zerstreuten Protestanten, andere mehr wurden durch ihn oder auf seine Anregung und mit seiner Hilfe ins Leben gerufen. Bereits 1824 trat er auch in den Verwaltungsrat der Straßburger Bibelgesellschaft und stand derselben seit dem Tode Rebslobs bis ans Ende als ihr Vicepräsident vor. Er leitete auch, zuerst gemeinschaftlich mit Inspektor Bödel und seit 1836 allein, die im Jahre 25 1834 gegründete Straßburger Pastoralconferenz, und entfaltete als deren hochverehrter Präsident, eine ihm liebe und für die Kirche gesegnete Thätigkeit.

Bis 1848 war Bruch der kirchlichen Verwaltung fremd geblieben. Die Verhältnisse hatten es so gefügt. Nur an der Verwaltung der alten protestantischen Stiftungen und Anstalten Straßburgs hatte er als Professor des Séminaire protestant frühe sich 30 beteiligt. Ebenso hatte er seit 1828 das wichtige und verantwortungsvolle Amt eines Direktors des protestantischen Gymnasiums ausgeübt, und die altherwürdige Schule Sturms nicht allein durch schwere Zeiten glücklich hindurchgeführt, sondern dieselbe aus tiefem Verfall zu neuer Blüte erhoben. Mit dem Revolutionsjahr 1848 wurde er aber ohne sein Zuthun in die Verwaltung der Kirche hereingezogen und nahm von da an 35 mit jedem Jahre eine wichtigere und einflußreichere Stellung in derselben ein.

Es herrschten damals in der evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs schwere Mißstände. Das durch das Gesetz vom 18. Germ. X geschaffene Generalconsistorium, von einer mißtrauischen Regierung in seinem Zusammen treten und seinen Beschlüßfassungen 40 vielfach beschränkt, hatte auf die kirchlichen Angelegenheiten fast keinen Einfluß mehr. Das Direktorium aber, das von einer Oberconsistoriums sition zur andern die laufenden Geschäfte erledigen sollte, hatte sich nach und nach eine permanente Gewalt angemacht, die es in einer diktatorischen und für die Gemeinden bedrohlichen Weise ausübte. Ein solcher Zustand durfte nicht fort dauern. Raum war daher im Februar 1848 45 die Revolution ausgebrochen, als der Gedanke, das Direktorium zu stürzen, in Straßburg auf tauchte und alsbald ausgeführt wurde. An seine Stelle wurde eine provisorische Direktorialkommission eingesetzt. Bruch ließ sich bewegen, in dieselbe einzutreten. Nicht als ob er das revolutionäre Verfahren gebilligt hätte, aber er hegte die Hoffnung, durch seinen Einfluß manches Unheil von der Kirche abwenden zu können, das in jenem 50 kritischen Zeitpunkte sie bedrohte. Und in der That war es vor allem sein und seines Freundes Jung Verdienst, daß die Direktorialkommission während der drei Jahre ihres Bestehens und in oft schwierigen Verhältnissen die kirchlichen Angelegenheiten mit Umsicht leitete und die beste Ordnung aufrecht erhielt.

Als im September desselben Jahres die Delegierten der Kirchen A. C. zur Beratung eines neuen kirchlichen Verfassungsprojectes in Straßburg zusammentraten, nahm 55 Bruch auch an den Arbeiten dieser Versammlung thätigen Anteil und belämpfte in derselben mit Erfolg mehrere Vorschläge, die ihm für die Kirche gefährlich schienen. Aus dem Project d'organisation ward übrigens nichts: die Regierung weigerte sich, es anzunehmen. Im Dezember 1850 legte dann die Direktorialkommission ihr Mandat nieder, die Regierung setzte ein neues Direktorium ein, und bald erschien das in tiefer 60

Stille ausgearbeitete Dekret von 1852, welches die Verfassung im Sinne einer Centralisierung der kirchlichen Autorität umänderte.

Damit war die kirchliche Thätigkeit Bruchs doch keineswegs beendet. Vielmehr sollte sie jetzt erst recht beginnen. Schon 1849 war er zum geistlichen Inspektor der 5 Inspektion St. Thomä und St. Nikolai ernannt worden, die damals neun Konviktorien umfaßte. Als geistlicher Inspektor trat er dann 1852 in das Oberkonviktorium ein, an dessen Verhandlungen er bis an das Ende sich beteiligte. Hier fühlte er sich besonders berufen, als Verteidiger der vielfach bedrohten protestantischen Freiheit und des geschmä-

10 Von Anfang an trug sich die konfessionell-orthodoxe Richtung, die besonders durch die Pariser Abgeordneten vertreten war, mit dem Plane, die in der lutherischen Kirche Frankreichs herrschende Freiheit möglichst zu beschränken, und den offiziellen Lehrbegriff zu ausschließlicher Anerkennung zu bringen. Dahin zielte der Antrag, bei Besetzung der theologischen Lehrstühle das Gutachten des Oberkonviktoriums einzuholen und in 15 betref der dogmatischen Ansichten der Kandidaten Garantien zu fordern; dahin der Vorschlag, ein Ordinationsformular aufzustellen, das von allen geistlichen Inspektoren gleicherweise gebraucht werden sollte; dahin auch die dem Direktorium, wegen der Ernennung Colanis zum Professor am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät, erteilte scharfe Rüge. Solchen repristinierenden Gelüsten trat Bruch mit der 20 größten Entschiedenheit entgegen und, von seinen Gesinnungsgenossen unterstützt, gelang es ihm, der lutherischen Kirche Frankreichs, und insbesondere der elsässischen Kirche, trotz ihrer illiberalen Verfassung, eine Freiheit zu wahren, wie sie wenige protestantische Landes-

15 Dieselben Zielpunkte verfolgte er seit 1866 als Mitglied des Direktoriums. Er hatte lange geäußert, in diese Behörde einzutreten. Doch gab er endlich dem Drängen seiner Freunde und Gesinnungsgenossen nach und trat in das Direktorium als dessen geistliches Mitglied ein. Es war ein Glück; denn gerade in dieser Stellung wurde es ihm möglich, in verhängnisvollen Zeitpunkten die Gefahren abzuwenden, welche die elsässische Kirche bedrohten.

30 Doch nicht bloß in den Beratungen des Oberkonviktoriums und des Direktoriums, auch schriftstellerisch nahm Bruch lebendigen Anteil an allen wichtigen Angelegenheiten der Schule und der Kirche. Unter all den Arbeiten aber, welche seine verschiedenen Ämter ihm auferlegten, fand er dann noch Zeit und Kraft, die höchsten Probleme der Theologie und Philosophie zu behandeln und neben mehreren gelehrten Abhandlungen in den besten theologischen Zeitschriften eine Reihe bedeutender, auf gründlicher 35 Forschung beruhender Werke zu veröffentlichen. Seinem „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre“ (Straßburg 1829—1832, 2 Bände) folgte einige Jahre nachher sein Werk über „Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften“ (Hamb. 1842), dann seine „Weisheitslehre der Hebräer“ (Straßb. 1851), die nicht bloß ein Beitrag zur Theologie des 40 Alten Testaments, sondern zur Geschichte der Philosophie sein sollte, seine „Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele“ (Straßb. 1859), welche gegen die von Julius Müller in seinem Werke über die Sünde aufgestellte Theorie gerichtet war, und endlich seine „Theorie des Bewußtseins“ (Straßb. 1864), die in klarer, jedem Gebildeten verständlicher Sprache eines der schwierigsten Probleme der Psychologie behandelte.

45 Bruch hatte sich auch einige Zeit mit dem Plane getragen, die wesentlichsten theologischen Disziplinen in französischer Sprache zu behandeln und so dem von vielen schmerz-

lich empfundenen Mangel einer theologischen Litteratur in dem protestantischen Frankreich abzuheffen. Schon in den Jahren 1837 und 1838 hatte er im Verein mit mehreren seiner Kollegen der theologischen Fakultät und des protestantischen Seminars (Fritz, Willm, 50 Schmidt und Bartholmeh) zwei Bände theologischer und philosophischer Essays (Essais et fragments de philosophie et de théologie, Paris et Strasbourg 1837, 1838) herausgegeben, und im folgenden Jahre ließ er dann allein einen ersten Teil philosophischer Studien über das Christentum (Etudes philosophiques sur le Christianisme, Paris et Strasbourg 1839) erscheinen. Die Aufnahme aber, welche diese Bücher damals in Frankreich fanden, war nicht dazu angethan, Bruch in seinem Vorhase zu be-

55 stärken. Er gab den mit Begeisterung gefaßten Plan wieder auf und begnügte sich, gemeinschaftlich mit Pfarrer Flobert, Wieselaers Dogmengeschichte ins Französische zu übersehen.

60 So stand Bruch seit der Mitte des Jahrhunderts und bis zum Jahr 1870 gleichsam als eine Personifikation des elsässischen Protestantismus da, die verschiedenen Zweige

des theologischen und kirchlichen Lebens in sich vereinigend und gleich würdig darstellend, tief eingreifend in die geistige und religiöse Entwicklung seiner Stadt und seines Landes, und mit seinen Kollegen, besonders Reuß und Schmidt, die alte Argentina wieder zu einer Leuchte theologischer Wissenschaft erhebend, die ihren Schein weithin verbreitete.

In alle diese emsige und gesegnete Thätigkeit, in ein herrliches Familienleben im Kreise der treuen Lebensgefährtin, Fanny Rebslob, geliebter Töchter, Schwiegeröhne und reizender Enkel, schlugen die gewaltigen Ereignisse der Jahre 1870 und 1871. Bruch brachte die ganze Zeit der Belagerung und der Beschießung in Straßburg zu. Es war ihm zwar eine Pflasterart zugestellt worden, mit der er die Stadt hätte verlassen können; aber er weigerte sich, davon Gebrauch zu machen. Als es dann nichts anderes mehr zu thun gab, so legte er sich die Pflicht auf, die im protestantischen Seminar-gebäude untergebrachten Verwundeten täglich zu besuchen, um sie zu trösten und aufzurichten.

Als dann aber der Krieg beendet und die Annexion des Elsaß an Deutschland ausgesprochen war, eröffnete sich dem greisen Manne eine neue und schwierige Periode der Wirksamkeit. Die furchtbaren Stürme, welche über Straßburg dahingebraust, hatten vieles, was er mit unsäglich Mühe aufgebaut oder aufzubauen geholfen hatte, niedergeworfen und zerstört, und mit schmerzlichem Gefühl sah er auf die Ruinen, die sich um ihn häuften. Einen Augenblick kam ihm der Gedanke, sich zurückzuziehen und in der Fremde Ruhe und Frieden für seine letzten Tage zu suchen. Bald aber drängte er den versuchlichen Gedanken zurück. Es galt ja jetzt mehr denn je, vor den Riß zu treten und drohende Gefahren abzuwenden.

Seine erste Sorge war, die durch den Weggang Colanis, Lichtenbergers und Sabatiers verstümmelte theologische Fakultät zu rekonstituieren, indem er zwei Straßburger Gelehrte, die Professoren Baum und Cunitz, an die leergewordenen Stellen berufen ließ. Als es dann aber galt, mit der Universität auch die theologische Fakultät neu zu organisieren, wandte er all seinen Einfluß an, derselben den freien Geist zu bewahren, der sie bisher ausgezeichnet hatte. Er selbst wollte 1872 sich von der akademischen Thätigkeit zurückziehen; doch gab er dringenden Vorstellungen nach und blieb an der Spitze seiner Fakultät; er entschoß sich sogar, das Amt und die Würde des ersten Rectors der neuen Universität zu übernehmen, um dieselbe gleichsam im Elsaß einzuführen.

Größere Thätigkeit noch entwickelte er auf dem kirchlichen Gebiete. Hier besonders drohten ja ernsthafte Gefahren. Alle kirchlichen Verhältnisse waren in Frage gestellt, alles Bestehende schien sich aufzulösen. Zwar war von Anfang an die Erklärung abgegeben worden, daß die bestehende Gesetzgebung der evangelischen Kirche A. C. im Elsaß und deutschen Lothringen in ihrem Bestand sollte erhalten werden, und seitdem hatte es an der Versicherung nicht gefehlt, daß eine Umgestaltung der bestehenden Ordnung nicht ohne den Beirat der Kirche vorgenommen werden würde, aber bald erfuhr man, daß in aller Stille ein Organisationsprojekt ausgearbeitet, nach Berlin geschickt und an höchster Stelle vorgelegt worden sei. Dem nur noch aus drei Mitgliedern zusammengesetzten Direktorium wurden allerlei Hemmnisse in den Weg gelegt, die neuen Pfarrwahlen nicht bestätigt, das Oberkonsistorium nicht zu seiner Session zusammenberufen. Von verschiedenen Seiten wurde gewühlt und gearbeitet, um eine Neugestaltung der Dinge herbeizuführen, welche die elssässische Kirche ihrer bisherigen freien Bewegung berauben und sie unter das Joch des Konfessionalismus beugen würde.

Bruch, der bereits im März 1871, nachdem der bisherige Präsident des Oberkonsistoriums und des Direktoriums, Hr. Braun, sein Amt niedergelegt hatte, mit der Leitung der Direktorialgeschäfte betraut worden war, trat hier mit all der Kraft und Energie, mit all der Besonnenheit und Umsicht ein, die er zu entfalten vermochte. Er ruhte nicht, bis das Direktorium in seiner vollen gesetzlichen Wirksamkeit wieder anerkannt, die vollzogenen Pfarrwahlen bestätigt, die durch das Provisorium hervorgerufenen Mißstände beseitigt und die Antwort des Reichskanzlers gekommen war, „daß es zur Zeit nicht in seiner Absicht liege, bei Sr. Majestät dem Kaiser und dem Bundesrate Abänderungen der zu Recht bestehenden Verfassung der evangelischen Kirche in Elsaß und Lothringen in Vorschlag zu bringen, und daß, wenn Abänderungen dieser Verfassung für ratsam befunden werden sollten, zuvor die berechtigten Organe darüber gehört werden würden“.

Mit unverwüthlicher Kraft hatte Bruch die ungeheure Arbeitslast getragen, die ihm, dem Achtzigjährigen, auferlegt war. Da fiel ihn im Januar 1874 die Kran-

heit plötzlich an. Ein Fuhbübel, zuerst kaum beachtet, nahm bald den bedrohlichsten Charakter an. Nach einem monatelangen Schmerzenslager mußte zur Ablösung des kranken Gliedes geschritten werden. Die Operation gelang zwar, aber die Kräfte nahmen mehr und mehr ab, und am 21. Juli schied Bruch, von den Seinen umgeben, friedlich von hinnen.

Ein einfaches Denkmal ist ihm in der Thomaskirche gestiftet; das Andenken aber an seine Verdienste wird in der Erinnerung der elsässischen Protestanten nicht so bald ersterben.

- Außer den im obigen Artikel angeführten Schriften Bruchs sind noch zu nennen:
- 10 De amore inimicorum, quatenus ille virtus dici possit christianae religioni propria, Argent. 1812; Opinion de la Conférence pastorale de Strasbourg sur le projet d'établir à Paris une faculté nouvelle de théologie, Strasbourg 1838; Ideen zur Abfassung einer den Bedürfnissen der deutsch-prot. Kirche Frankreichs entsprechenden Liturgie, Straßb. 1839; Zustände der protestantischen Kirche Frankreichs,
 - 15 Hamb. 1843 (zuerst in ThStA); Was haben wir Protestanten von den Katholiken zu befürchten. Ein Gespräch, Straßb. 1843; Das Gebet des Herrn, in neun Predigten, Straßburg 1853; Ueber das Prinzip der weltüberwindenden Macht des Christenthums, Gotha 1856 (zuerst in FfTh); Die protestantische Freiheit. Dialog, Straßb. 1857. Ueberdies mehrere Gedächtnisreden auf Lachenmeyer, Willm, Kreiß u. a., und viele
 - 20 Artikel und Abhandlungen in der „Revue germanique“, dem „Kirchen- und Schulblatt“, den ThStA, der „Allg. kirchl. Zeitschrift“ von Dr. D. Schenkel, dem „Bibel-Lexikon“ herausgegeben von Dr. D. Schenkel, der „Prot. Kirchenzeitung“, der „Allgemeinen Kirchenzeitung“ u. s. w.

Bructerer, Christianisierung derselben s. Suidbert.

- 25 **Bruderschaften, kirchliche.** — Jappert, Ueber Verbrüderungsbücher und Nekrologien im Mittelalter, Wien 1853 (SWA Bd X und XI); Bouvier, Der Ublatz, die Bruderschaften und das Jubiläum, Regensburg 1859; F. Falk, Die Confraternitäten des Mittelalters besonders in der Stadt Mainz in Katholik 48. Jhrg. (1868) I, 548; Herzberg-Bränkel, Ueber das älteste Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg MA 12, 56 ff.; S. Hahn, Die Namen der Bonifatianischen Briefe im liber vitae ecclesiae Dunelmensis. N.A. 12, 111 ff.; Ad. Ebner, Die kirchlichen Gebetsvereinigungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters, Regensburg 1890; F. Beringer, Die Abkässe, ihr Wesen und Gebrauch, 11. Aufl., Paderborn 1895, S. 996 ff.; Vöfsser, Pp. S. J., Die marianischen Kongregationen oder Sodalitäten in Stimmen aus Maria Laach 27. Bd (1884) S. 230 ff., 343 ff.; Delpace, S. J., Histoire des Congrégations de la S. Vierge. Lille et Bruges 1884 (mir unzugänglich gewesen); Sattler, W. S., Geschichte der marianischen Kongregationen in Bayern, München 1864; J. Schneiber, Regel und Gebetbuch für die Mitglieder der Marianischen Kongregationen, 19. Aufl. Paderborn 1895; ders., Manuale congregationis B.M.V. complectens regulas, indulgentias et exercitia sodalibus B.M.V. propria etc. ed. quinta Coloniae. s. anno.; J. Frey, Der gute Congreganist. 40 Paderborn 1896; Th. Kolbe, Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, Erlangen 1895.

- Unter kirchlichen Bruderschaften versteht man heutzutage gemeinhin in der römischen Kirche kirchliche, von den Oberen autorisierte Vereine von Männern und Frauen, die sich unter mehr oder weniger freien Formen, oft aber nach genau festgesetzten Regeln
- 45 zur besonderen Verehrung eines Heiligen, eines besonderen Glaubensgegenstandes, oder zu besonderer Gebets- und Devotionsübung, zur Verrichtung spezieller guter Werke, oder auch allein zur Erlangung spezieller kirchlicher oder göttlicher Gnaden zusammen gethan haben. Der Ursprung ist dunkel, indessen scheinen die Anfänge, von wo aus freilich keine kontinuierliche Verbindung bis zu den heutigen Formen historisch nachzuweisen ist,
 - 50 nach England zu führen. Wie aus den Briefen des Bonifatius zu ersehen, wo sich zuerst der Name Communio, communio fraterna, sodalitas findet (Ebner S. 3ff., die später namentlich durch die Cluniacenser gebräuchlich gewordene Bezeichnung fraternitas schon bei Aluin vgl. Jaffe, mon. VI, 829), gab es dort schon am Anfang des 8. Jahrh. Gebetsverbrüderungen, zu denen sich die Brüder untereinander und mit auswärtigen
 - 55 Klostergenossen zusammenschloßen, wie solche Verbrüderungen der einzelnen Klöster unter einander. Die Mitglieder traten damit, auch wenn sie nicht zum Kloster gehörten, in die familiaritas des Klosters, wurden familiars deselben. Bonifatius verpflanzte die Sitte aufs Festland. Als eine Abart davon erscheinen die auf Provinzial- und Landesynoden durch die versammelten Bischöfe und Äbte abgeschlossenen Gebetsverbrüderungen,

welche die Gesamtheit der dort durch ihre Vorstände vertretenen Kapitel und Konvente verbanden, aber auch die Aufnahme anderer Personen zuließen. Die Sache selbst wird älter sein, aber die erste urkundliche Erwähnung stammt aus dem Jahre 762. Damals gingen auf der Synode zu Attigny, 22 Bischöfe, 5 Abtbischöfe und 17 einfache Äbte einen Bund ein, der die Mitglieder namentlich zu gewissen Gebeten und sonstigen frommen Leistungen beim Tode eines Bruders verband (Velsner, Jahrb. d. fränkischen Reichs S. 361 ff.). Ein klassisches Beispiel für die Aufnahme Fremder in solche Synodalbündnisse ist der 56. Kanon der Frankfurter Synode von 794, der auf Karls des Großen Bitte um seiner kirchlichen Verdienste willen die Teilnahme Altains an dem Gebetsverein der dort versammelten Bischöfe und Äbte bewilligte (M. G. Leges I, 75. 10 Vgl. Ebner S. 55 f.). Und wie auf den Provinzialsynoden, so verband sich auf den Diözesansynoden der Alerus mit seinem Bischof zu bestimmten Gebetsleistungen im Leben und im Tode. Aber schon früh suchten an diesen wie auch an den klösterlichen Gebetsverbüderungen die Laien teilzunehmen, wie bei der steigenden Schätzung des Mönchtums auch die Fürbitte gerade der Mönche gesucht wurde. Auch hier scheinen die angelsächsischen Könige den Anfang gemacht zu haben. Die Aufnahme der Laien in die Fraternität war die Gegengabe für empfangene Wohlthaten (Ebner S. 69), und so erweiterten sich die Bruderschaften im Laufe der Zeit zu aus Geistlichen und Laien bestehenden Communitäten. Die Namen der Ausgenommenen wurden in das Buch der Verbrüdereten oder in das „Buch des Lebens“, Liber vitae, aufgezeichnet. So nannte man im Anschluß an bekannte biblische Vorstellungen (Ex 32, 32 f.; Pr 69, 29; Jes 4, 3; Dan 12, 1; Phil 4, 3; Hebr 12, 23; Apl 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 15. Vgl. Zur Geschichte des Begriffes im A. T. und in der ältesten christlichen Zeit A. Harnack zu Hermas Vis. I, 3, 2) die an Stelle der alten Diptycha (s. d. A.) getretenen Aufzeichnungen der Lebenden und Toten, die bei dem Opfer genannt wurden und später wie gefagt auch die der Angehörigen der Fraternitäten (Vgl. Zappert a. a. D. 440 f. und Ebner S. 92 ff.). Und schon dieser Name und die daraus resultierende Hoffnung, mit der Aufnahme in die Fraternität zu den Auserwählten zu gehören, mußte in jener Zeit für die Gläubigen ein steter Anreiz sein, sich die mit dieser Einrichtung verknüpften Gnadengaben nicht entgehen zu lassen, und so scheint denn dieses alte Bruderschaftswesen in kurzer Zeit sich allenthalben verbreitet zu haben. Die Vorteile nun, welche den Verbrüdereten (abgesehen von Spezialitäten) zugesichert wurden, bestanden in der Aufnahme in das allgemeine tägliche Fürbittengebet, in die tägliche Konventsmesse, bei der ihre Namen ausdrücklich oder doch im allgemeinen lommemoriert wurden, vor allem aber, sicher in der Folge für die meisten das Wichtigste, in der Gebetshilfe nach dem Tode. So verpflichteten sich die in dem oben erwähnten Bunde von Attigny verbrüdereten Bischöfe, Abtbischöfe und Äbte, für jeden Verstorbenen aus ihrer Zahl hundert Messen und ebensoviele Psalter singen zu lassen, außerdem jeder persönlich für den Verstorbenen dreißig Messen zu lesen, während die Priester aus dem Welt- und Ordensklerus sich verbindlich machten, hundert Messen zu lesen, die Mönche, soweit sie nicht Priester waren, eben so viele Psalmen zu singen. Ähnlich waren, nur nicht immer so reichlich, die Zusicherungen in anderen Fraternitäten (vgl. Ebner S. 87). Die Todesfälle wurden baldmöglichst an die verbrüdereten Klöster mitgeteilt. Da dies bei der großen umfassenden Organisation oft mit Schwierigkeiten verbunden war, bestimmte die bayrische Provinzialsynode zu Salzburg 799, daß die Mitteilung an die einzelnen Bischofsstühle genüge, von wo sie dann den beteiligten Äbten, Abtissinnen und Weltpriestern weitergegeben werden sollte (Ebner 76 ff., daß auch über andere Arten der Mitteilung). In diesen Formen verbreitete sich das Verbrüderungswesen über die ganze abendländische Welt und scheint unter dem Einfluß des Cistercienerordens seine größte Blüte gehabt zu haben. Die Zahl der unter sich verbrüdereten Genossenschaften war bisweilen eine sehr große, so war St. Peter in Salzburg mit 80 Fraternitäten verbrüderet (Fall a. a. D. S. 596). In die Tausende ging damit, wie aus den noch erhaltenen Verbrüderungsbüchern zu ersehen ist, die Zahl der einzelnen Mitglieder, denen die Vorteile der Bruderschaft im Leben und nach dem Tode zugesichert wurden. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, die versprochenen Seelenmessen u. wirklich zu leisten, mag nach und nach die Teilnahme weniger begehrenswert gemacht haben, jedenfalls verlieren die alten Gebets- und Totenverbände, obwohl sie sich hier und da bis in die neuere Zeit erhalten haben (Fall a. a. D. S. 592) in der Folge ihre Bedeutung für das religiöse Leben. In Verbindung mit dem Aufschwung des Bürgertums und des Städtewesens (vgl. die Gilden und Calandsgesellschaften, die, obwohl gewerblichen Zwecken dienend, doch

in der Regel auch einem Heiligen geweiht waren, zu dessen besonderer Verehrung sie sich verpflichteten) und dem ziemlich gleichzeitigen Aufblühen der Bettelorden werden sie von andern Formen des religiösen Vereinslebens verdrängt, entstehen die Anfänge der modernen Bruderschaften.

- 5 Man hat ihre Gründung dem Bonaventura zugeschrieben (so schon Ciaconius in der vita Gregorii X.), der die im Jahre 1267 von Clemens IV. bestätigte Bruderschaft der Gonsalonieri zu Paris zum Zweck, die in sarazenische Gefangenschaft geratenen Christen loszukaufen, gegründet haben soll. Andere suchen den Gründer in dem heil. Dominikus, dem man jedenfalls mit Unrecht die Gründung der Rosenkranzbruderschaften zuschrieb, mit Sicherheit wird sich nur so viel sagen lassen, daß diese modernen Bruderschaften während sie schon Vorläufer gehabt haben mochten, erst unter der Pflege der Bettelorden wirklich aufstamen und ihre Eigentümlichkeit erlangten. Sie besteht allgemein gesagt darin, daß die Mitglieder sich zu einem besonderen (nicht schon durch die allgemeinen Gebote Gottes oder der Kirche unbedingt für jeden vorgeschriebenen) Zwecke verbinden (Beringer S. 496). Und eben dies darf man ja als die allgemeine Tendenz der Bettelorden, soweit sich ihre Thätigkeit auf das Weltleben bezieht, bezeichnen. Der Anfang mag auch hier der gewesen sein, daß man den Wohlthätern des Ordens oder des Klosters die Teilhaberschaft an den guten Werken des Konvents oder des ganzen Ordens zusicherte, sie also in die eigene familiaritas oder fraternitas aufnahm. Dann werden es, wie man mit Grund vermutet hat, die Karmeliter gewesen sein, welche die allgemeine Form spezialisierten und diejenigen, die sich mit ihnen zu besonderer Verehrung der Jungfrau Maria verpflichten und das dem Ordensgeneral Simon Stod angeblich am 16. Juli 1251 zu Cambridge verleihe Stapulier (s. d. A. Karm.) mit seinen reichen Segnungen erlangen wollten (vgl. Bouvier S. 233; Beringer S. 653), zu einer Bruderschaft „des Stapuliers unserer lieben Frau vom Berge Karmel“ verbanden, wobei aber der Nachweis, daß das schon im 13. und nicht erst im 14. Jahrhundert geschehen ist, bisher nicht erbracht worden ist. Die andern Bettelorden folgten nach, der Tradition nach zuerst die (allerdings erst später zum Bettelorden erhobenen) Serviten mit der „Bruderschaft zu den sieben Sämerzen Mariä“ (Beringer S. 679. Über die Art dieser Andacht S. 362), und bald finden wir bei sehr vielen Konventen der Bettelmönche ähnliche Bruderschaften, die unter der Leitung der Klosterbrüder höhere Heiligkeit erstrebten und auf Grund besonderer Andachtsübungen und kirchlicher Leistungen nach Maßgabe der päpstlichen Ablassbewilligungen auch besondere kirchliche und göttliche Gnadengaben zu erwarten hatten. Aber auch schon solche Bruderschaften, die sich zu besonderen Werken christlicher Nächstenliebe verpflichteten, lassen sich im 14. Jahrh. nachweisen, so aus dem Jahre 1386 „die St. Christophs-Bruderschaft auf dem Arlberg zur Rettung der in den Schneepässen gefährdeten Reisenden“, wobei aber die Thätigkeit der Mitglieder sich wesentlich auf Geldspenden beschränkt zu haben scheint (vgl. Zappert a. a. O. S. 449). Und wie groß wenigstens schon in einzelnen Gegenden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ihre Verbreitung gewesen sein muß, zeigt ihre scharfe Bekämpfung durch Wiclif, der die in ihnen zu Tage tretende Selbstsucht, Heuchelei, das Handeltreiben mit dem Heiligen mit großer Entschiedenheit geißelte (Wiclif, Trialogus ed. Veshler Oxonii 1869 c. 30 ff. S. 349 ff.). Aber ihre vollstümliche Gestaltung erhielten sie erst im 15. Jahrhundert, und die zweite Hälfte

- 45 desselben kann geradezu als ihre erste Blütezeit bezeichnet werden. Bereits um 1450 dürfte es kaum ein Bettelkloster gegeben haben, in welchem nicht eine Bruderschaft bestand. Ihren Ursprung hatte sie entweder am Altar des Heiligen, dem die Klosterkirche gewidmet war, zu dessen spezieller Verehrung Männer und Frauen aus der Gemeinde sich mit den Brüdern verbanden, oder es wurde einem Heiligen
- 50 behufs besonderer Verehrung ein eigener Altar in der Klosterkirche gestiftet, der der Bruderschaft gehörte und für dessen Unterhalt sie sorgte. An ihm kam sie wenigstens einmal im Monat, oft aber auch wöchentlich zusammen. Zu gewissen Gebetsleistungen, die damals noch gering waren, namentlich aber Almosen und Gaben an die Klosterbrüder ist jeder verpflichtet. (Vgl. die Statuten einer im Augustinereremitenkloster zu
- 65 Gotha 1464 gestifteten Bruderschaft bei Th. Kolbe, Joh. von Staupitz und die deutsche Augustinercongregation, Gotha 1879 S. 71 ff.) Dafür, oft aber auch durch die bloße Teilhaberschaft, über welche eine Urkunde ausgestellt wurde, erlangte jedes Mitglied die Anwartschaft auf reiche Ablässe, die Teilnahme an den guten Werken der Bruderschaft wie des Gesamtordens und sonstige geistliche und weltliche Vorteile. Im Falle des
- 60 Todes waren den Mitgliedern Seelenmessen und Eintragung in das Totenbuch zuge-

sichert, damit ihrer bei den Anniversarien gedacht werde. Es folgten die Brüder bei ihrem Begräbnis, dessen Ausrichtung die Bruderschaft nicht selten übernahm, noch heute für manchen ein wesentlicher Anreiz zum Beitritt. Mit vielem Pomp wurden die vielen Feste der Bruderschaft gefeiert, denen es auch an einer weltlichen Seite nicht fehlte, indem man sich „zur Mehrung der Eintracht“ zum fröhlichen Festmahl vereinigte, eine 5
Sitte, die in manchen Gegenden gegen Ende des Zeitalters zu wüsten Gelagen ausartete (vgl. Th. Kolde, Bruderschaften S. 8; M. Luther I, 17).

Erinnert man sich, daß in jene Jahrzehnte auch die Blütezeit des mittelalterlichen Heiligentkultus fällt, indem, weil in der großen Not der Zeit, der Zerfahrenheit der politischen Verhältnisse besonders in Deutschland, bei den neuen epidemischen Krankheiten und dem von den Inquisitoren und den Päpsten gepredigten Glauben an Hexen und Reher die alten Heiligen nicht genügten, die Mönche und das Volk deshalb fortwährend neue Heilige freierten, und daß es außerdem erst damals allgemeine Sitte wurde, die Leistungen der Heiligen zu spezialisieren, den einen für dieses den andern für jenes Breiten als 15
Helfer anzurufen, so begreift sich das rasche Anwachsen dieser Bruderschaften. Denn nichts war geeigneter, einen neuen Heiligen populär zu machen, als die Errichtung einer Bruderschaft zu seinen Ehren. Und darin wetteiferten mit den Mönchen jetzt auch die Weltgeistlichen und hohe Kirchenfürsten. Namentlich waren es die von dem bekannten Dominikaner und Großinquisitor Jakob Sprenger 1475 zu Köln gestiftete Rosenkranzbruderschaft, die Sixtus IV. privilegierte und mit reichem Ablass verjah (s. d. A. Rosenkranz) und die Bruderschaften zu Ehren der neuentdeckten Heiligen Anna, welche volks- 20
beliebt waren. Die letzteren verbreiteten sich geradezu epidemisch (vgl. Th. Kolde I, 362 f. und Schaumell, Der Kultus der heiligen Anna. Freiburg Leipzig 1893; Schmitz, die Annenbilder u. Katholik 3. Folge 7. Bd.). Aber daneben gab es un-
zählige andere, und wie reich auch die Gnaden jeder einzelnen waren, man glaubte 25
doch nicht zu vielen Bruderschaften angehören zu können, und so kommt es vor, daß selbst Leute der höheren Stände überall, wohin sie kamen, sich in die gesuchteste Bruderschaft aufnehmen ließen und dreißig und mehr Bruderschaften anhörten. Da abgesehen von sonstigen Zahlungen (Th. Kolde, Joh. von Staupitz S. 71) der Eintrittspreis in dieselben 1—20 Gulden betrug, d. h. nach heutigem Geldwert 15 bis 30
300 Mark, so läßt sich ermessen, wie sehr die Frommen diese Form des religiösen Lebens schätzten, aber auch welche Unsummen in die Hände der Mönche und sonstigen Bruderschaftsleiter gelangten (vgl. Th. Kolde, Brudersch. S. 9; A. Huhn, Gesch. des Spitals u. zum hl. Geiste in München. München 1893 S. 34).

Als Luther ins Erfurter Augustinerkloster eintrat, bestanden in diesem Kloster 35
allein nicht weniger als drei Bruderschaften, des heiligen Augustin, der heiligen Anna und der heiligen Katharina, deren Privilegien der Kardinal Reimund von Gurk im Jahre 1502 erneuert hatte. Den Umfang ihrer Verbreitung ergibt des weiteren die Thatfache, daß im Jahre 1520 in dem kleinen Wittenberg 21 Bruderschaften, in Jena wenigstens 8 (Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881 S. 74), in 40
Röln an 80, in Hamburg mehr als 100 Bruderschaften vorhanden waren (Zappert a. a. D. 447). Luther hatte demnach ein Recht zu sagen: „Es ist nirgend keine Kapelle, nirgend kein Heiliger gewesen, er hat eine besondere Bruderschaft gehabt“ (EA 17, 31). Schon in seiner Auslegung des Vaterunfers für die einfältigen Laien im April 1519 erklärt er seine Bedenken gegen die Bruderschaften und sonderlich gegen 45
die, welche sich stellen, „als wollten sie allein gen Himmel fahren und uns dahinten lassen“ (WA II, 114), und noch in demselben Jahre verwarf er sie wegen ihres geistlichen Hochmuts, ihrer Absonderung, des Vertrauens auf die guten Werke und der in ihnen herrschenden sittlichen Verwilderung aufs schärfste und wies auf die eigentliche und rechte, durch die Taufe begründete Bruderschaft hin, die Gemeinschaft der Heiligen (Ser- 50
mon von dem hochwürdigem Sacrament des heiligen Leichnams Christi und von den Bruderschaften EA 27, 45 ff.; WA II, 754 ff). Damit war ihnen das Urteil gesprochen. In kurzer Zeit verschwanden sie überall, wohin das Evangelium gekommen war, nur an einzelnen Orten läßt sich eine evangelische Umformung oder eine solche zu weltlichen Zwecken wie bei der St. Annabruderschaft in Bremen nachweisen. Aber auch 55
in römisch gebliebenen Gegenden kamen sie in Verfall. Da waren es die Jesuiten, welche ihren Wert für die Befestigung der Gegenreformation sehr wohl erkannten und ihnen frisches Leben einflößten und besonders durch die Stiftung der Marianischen Kongregationen (s. unten) bis auf den heutigen Tag große Erfolge erzielten. Aus derselben Zeit (bestätigt durch die Bulle Ex supernae vom 19. November 1585) stammt die 60

Bruderschaft vom Gürtel des hl. Franz von Assisi, deren Mitglieder den Gürtel des Heiligen tragen mit dem Zwecke, „den Heiligen in vorzüglicher Weise zu ehren und seinen Schutz zu verdienen“ (Beringer, S. 722), ebenso die „Christenlehrbruderschaft oder Bruderschaft von Jesus, Maria und Joseph zu Beförderung der christlichen Lehre“ nämlich unter den Protestanten (Beringer S. 537 ff.).

Die Wirren des 17. Jahrhunderts waren dem Bruderschaftswesen nicht günstig. Erst Ende desselben entstand, um von andern weniger bekannt gewordenen zu schweigen die große Herzjesubruderschaft (s. u.), und in der Zeit der Aufklärung scheinen sie in den meisten Gegenden nur ein kümmerliches Dasein gefristet zu haben. Gleichwohl zählte man z. B. in Wien im Jahre 1779 noch 116 Bruderschaften mit einem Vermögen von 688,248 fl., und außerdem noch in Ober- und Niederösterreich 521 Bruderschaften, die von der Regierung in Vereine zu thätiger Nächstenliebe umgewandelt und dadurch religiös bedeutungslos wurden (so Brunner, Die Theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. Wien 1868, S. 406 ff.). Nicht so weit ging man hin dem auch Bruderschaftsreichen Bayern, wo aber auch durch einen Erlass vom 23. November 1813 die Bildung besonderer, nicht obrigkeitlich autorisierter Konventikel, Bruderschaften, verboten und unter dem 26. August 1815 jede „Verbindung und Korrespondenz mit ausländischen Instituten der Art bei ernstlicher Ahndung untersagt wurde“ (Brück, Gesch. der kath. Kirche im neunzehnten Jahrh. I, 482), Bestimmungen, die schließlich durchgeführt wurden. Und als in der Zeit der Restauration und der Romantik die Himmelskönigin zu neuen Ehren kam und zugleich der neu erstandene Jesuitenorden seine Macht zu entfallen begann, wurden auch die Bruderschaften neu belebt, und obwohl hier und da eine Staatsregierung in dunkler Ahnung, welche Gefahr diese meist von Rom aus geleiteten, festgeschlossenen, im Dienste des Papsttums stehenden Genossenschaften zum mindesten für den konfessionellen Frieden in sich bargen, schüchternere Versuche machte, ihre Verbreitung zu hindern (Brück a. a. O. II, 574), gelangten dieselben in unserm Jahrhundert und namentlich seit Pio Nono zu einer bisher nie erreichten Höhe und sind in fortwährender Zunahme begriffen. Schon jetzt giebt es kaum eine katholische Pfarrkirche, bei der nicht wenigstens eine Bruderschaft domilziert wäre, und dank der sehr geschickten Organisation, eines bis ins einzelinste geregeltten eigenen Rechts, der durch die Munificenz der Päpste immer mehr anwachsenden Privilegien, Ablässe und sonstigen Gnaden sind diese geistlich-weltlichen Genossenschaften eine Macht in der Kirche geworden, in der, während es sich scheinbar um rein religiöse Dinge handelt, zugleich immer neue Vertreter auch ihrer politischen Interessen erzogen werden; denn die in der Bruderschaft in besonderem Maße kirchlich Verbundenen, deren Vorständen bei kirchlichen Festlichkeiten u. auch besondere Ehrenstellen zu teil werden, schließen sich auch sonst naturgemäß dem sie leitenden Kleriker näher an und lassen sich von ihm beraten. Für die große Verbreitung war offenbar von besonderer Bedeutung auch der Umstand, daß man von der protestantischen Polemik manches gelernt hat. Denn während im Mittelalter und auch im Reformationszeitalter die Hauptleistung der Brüder darin bestand, an den Priester und die Kirche zu zahlen, die Gebets- und Fastenleistungen, wie die sonstigen Aeußerungen der Devotion nur wie nebensächlich erschienen, ist das, was an direkten Geldbeiträgen heutzutage von den Mitgliedern gefordert wird — und hier und da fehlt sogar jeder pflichtmäßige Geldbeitrag — so geringfügig, daß es auch den Ärmsten möglich ist, der Segnungen der Bruderschaften teilhaftig zu werden (Th. Kolbe, Bruderschaften S. 13). Die Leistungen bestehen meistens nur in frommen Werken, Andachtsübungen und Ergebenheit gegen das Papsttum u., so daß also die Sache in gewisser Beziehung gegen früher eine Vertiefung erfahren hat.

Im Unterschied von den frommen Vereinen, die in der Regel nur von den kirchlichen Oberen approbiert zu werden brauchen, gehört es zum Wesen der Bruderschaft nach heutigem Recht, daß sie „kanonisch“ d. h. von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet sein muß, wobei dieselbe einer bestimmten Kirche und darin einem bestimmten Altare zugewiesen wird (vgl. Beringer S. 496 ff., wofelbst das Beste über das Bruderschaftsrecht zu finden ist). Davon sind zu unterscheiden die Erzbruderschaften, die von den Päpsten ob der Wichtigkeit ihres Zweckes, oder weil sie einem allgemeinen Bedürfnis der Kirche dienen und deshalb auch eine allgemeine Verbreitung gefunden haben, unter dem Titel Congregatio primaria, Hauptkongregation, Erzbruderschaft einen höheren Rang erhalten, der die Vollmacht in sich schließt, andere Bruderschaften gleichen Namens und Zweckes, sofern sie kanonisch errichtet sind, sich einzuverleiben (Aggregation) und ihnen damit rechtskräftig ohne weiteres die der Erzbruderschaft verliehenen Ab-

lässe u. mitzuteilen. Häufig sind jedoch diese Erzbruderschaften auf bestimmte Länder beschränkt, so daß ihre Aggregationsvollmacht sich nur auf die Bruderschaften gleichen Namens und Zweckes in dem bestimmten Lande bezieht, und allgemeine Aggregationsvollmacht haben in der Regel nur die römischen Erzbruderschaften, doch giebt es Ausnahmen, z. B. die Erzbruderschaft vom heiligen, unbefleckten Herzen Mariä in Paris (Beringer S. 523).

Der ganzen Richtung der Zeit nach, speziell unter dem Einfluß Pius IX. und des unter ihm in der Kirche zur Herrschaft gelangten Jesuitenordens haben heute wohl die der Jungfrau Maria geweihten Bruderschaften die größte Ausdehnung gewonnen. Und unter diesen nehmen, wie Leo XIII. nach früheren Vorbildern sie nennt, als Prima Primaria (Breve über die marianischen Kongregationen v. 27. Mai 1884 in Stimmen aus Maria Laach Bd 27, S. 275) den ersten Rang die Marianischen Kongregationen ein, oder wie ihr offizieller Name ist: „Kongregation der allerheiligsten Jungfrau Maria unter dem Titel der Verkündigung Mariä“. Sie sind eine Erfindung der Jesuiten. Der Pater Johannes Leon aus Lüttich soll sie als Scholastikus am Collegium Romanum nach Anregungen des P. Sebastian Cabarrassi 1563 gegründet haben. Im Jahre 1584 wurde sie von Gregor XIII. durch die Bulle Omnipotentis Dei (abgedr. bei Sattler a. a. D. 373 ff.) in dem genannten Kolleg kanonisch errichtet und zur Erzbruderschaft mit dem Majorat über alle schon gegründeten oder ferner entstehenden erhoben, und noch heute sind alle Kongregationen dieser Art der Römischen Erzbruderschaft und damit dem Jesuitenorden aggregiert, erhalten von ihm ihre Regel und Spezialbestimmungen, und alle Fäden des weit ausgespannenen Netzes dieser Gesellschaften laufen in den Händen des Generals der Gesellschaft Jesu zusammen, und wo dieser Orden seinen Sitz aufschlug, errichtete er solche Kongregationen, und wo ihm, wie heute in Deutschland, eine unmittelbare Wirksamkeit unterlag, sind diese Genossenschaften die wichtigsten Kanäle seiner Wirksamkeit. Ursprünglich für die studierende Jugend bestimmt, wurden sie eines der wichtigsten Mittel, durch welche die „spanischen Priester“ an den von ihnen geleiteten Lehranstalten z. B. in Köln, Trier, Dillingen, den Geist römischer Devotion in den der Kirche entfremdeten Gemüthern von neuem belebten und sie daran gewöhnten, sich wieder unter die priesterliche Autorität zu beugen. Ihr Erfolg erweckte den Wunsch, so den Wirkungsbereich zu erweitern, und schon zwei Jahre später, am 5. Januar 1586, gestattete Sixtus V. durch die Bulle Superna dispositio (abgedr. bei Sattler 380 ff.) die Gründung von Kongregationen für alle Gläubigen männlichen Geschlechts im kanonischen Anschluß an die Stammobalibität in Rom. Hiernach war anfänglich das Frauengeschlecht grundsätzlich ausgeschlossen — „stille Gebetsvereine sollten die Kongregationen nicht sein, durften sie auch nicht werden“, sagt der Jesuit Vöfler a. a. D. S. 41 —, aber gegen die Neigung der Jesuiten ließ der apostolische Stuhl von der Mitte des 18. Jahrh. auch Kongregationen von Frauen und Jungfrauen zu, die jedoch zu keiner Bedeutung gekommen zu sein scheinen. Denn Männer, kirchliche Soldaten will der Jesuitenorden durch diese Einrichtung erziehen. Und obwohl sich die Kongregationalisten der hl. Jungfrau weihen und sich zu ihrer besonderen Verehrung verpflichten, so ist „dies nicht der letzte Zweck, ist zu diesem nur Durchgang, ist nächste aber nicht höchste Aufgabe der Kongregation. Sie umfaßt geradezu das ganze Leben des Sodalen: das will sie regeln, veredeln. Das letzte Ziel der Kongregation gipfelt sich in der christlichen Lebensvollkommenheit aus, wie solche für jeden einzelnen sich nach Stand und Rang differenziert. Vollkommene Jünglinge, vollkommene Väter, Gatten, Bürger, Beamte, Kaufleute, christliche Männer will sie bilden, ganze Männer, eine Elite von Männern aus allen Ständen, — Reform der Stände und damit der Welt das ist ihr letzter Zweck“ (Vöfler S. 239). Dem entsprechend giebt es Kongregationen aller Stände, des Adels, der Beamten, des Militärs, Kaufleute, Matrosen, Gefellen, Lehrlinge, Dienstboten u. s. w., und jedes Mitglied wird noch besonders zur Erfüllung der Pflichten seines Standes, natürlich im kirchlichen Sinne verbunden. Da nun von Anfang an die Zurückführung der Häretiker in den Schoß der Kirche zu den erstrebenswertesten, mit reichem Abloß belohnten Aufgaben der Kongregation gehörte (Vöfler S. 240), begreift es sich, daß eine derartige Organisation aller Stände von der größten Bedeutung für die Durchführung und Befestigung der Gegenreformation wurde. Dies zeigte sich namentlich in Oesterreich und in Bayern, wo die Marianische Kongregation in Maximilian I. einen glühenden Verehrer und Förderer fand und wie kaum in einem anderen Lande besonders auch in der fürstlichen Familie und den höheren Ständen sich ausbreitete (Sattler, Gesch. der Marianischen Kongregationen in Bayern, München 1864). Im Jahre 1773

verschwand mit der Gesellschaft Jesu der größte Teil der marianischen Kongregationen oder mußte sich eine andere Leitung gefallen lassen, gelangte aber mit der Wiedererweckung derselben wieder zu Ansehen und Blüte, nicht am wenigsten wie in ihren Anfangsjahren als Schülertongregationen an den Gymnasien, die aber in den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts von der preussischen und später auch der bayerischen Regierung (1869) aus pädagogischen Gründen untersagt wurden. Leo XIII. gewährte den Kongregationen unter lobender Anerkennung ihrer gesegneten Wirksamkeit zur dritten Centennarfeier ihres Bestehens durch ein Breve vom 27. Mai 1884 (abgedr. in Stimmen aus Maria Laach 27. Bd. S. 225) einen Jubiläumsablaß.

10 An der Spitze jeder Kongregation steht als Präses (moderator) ein Priester, normaliter ein Jesuit. Daneben wählen sich die Kongregationalisten als zweites Haupt einen Präses aus ihrer Mitte, dessen Wahl aber hinsichtlich der einzelnen Stimmabgabe vom Präses sehr genau kontrolliert wird und vom Präses gebilligt werden muß. Dazu kommen dann nach umständlichem Wahlverfahren eine Menge Beamte, Magi-

15 stratus, Kassierer, Bibliothekare, Sakristane u. (Schneider a. a. D. S. 9 ff.), deren verhältnismäßig große Zahl sichtlich die Tendenz hat, möglichst viele für die Aufrechterhaltung der Kongregationspflichten zu interessieren. Treffend bemerkt darüber der Jesuit Löffler a. a. D. S. 236: „Der priesterliche Leiter, der Präses, scheinbar im Hintergrund des öffentlichen Lebens und Wirkens stehend, überläßt in kluger Mäßigung dem,

20 meistens aus Laien bestehenden, Magistrats die äußere Repräsentation der Autorität und Raum zu freudiger Initiative; sich selbst bewahrt er Recht und Pflicht, lehteren, wenn nötig, Impuls und Richtung, jedenfalls Nachdruck, Geltung und Sanktion zu geben. Von ihm, der selber und allein in Geheimnis und Kraft kirchlicher Mission wurzelt, ergießt sich durch das Geäste lebendiger und doch instrumentaler Gewalten in

25 den ganzen Körper mit der sicheren Leitung auch das lebende Bewußtsein apostolischer Sendung. Durch diesen priesterlichen Ring ist die Kongregation endlich verankert mit dem apostolischen Orden der Gesellschaft Jesu, deren oberstes Haupt zum gegesehenden Haupte aller marianischen Kongregationen vom römischen Stuhle bestellt worden“ (a. a. D. S. 235 f.). Erst nach einer längeren streng überwachten Probezeit (vgl. J. Schneider

30 Manuale Congregationis S. 13) wird der Aspirant unter feierlichen Riten (Th. Kolbe, Bruderschaften 15; Frey S. 84) aufgenommen. Er hat dabei ein ihn für sein ganzes Leben bindendes förmliches Gelübde zur besonderen Verehrung der Jungfrau abzulegen und die Professio fidei Tridentinae zu beschwören, damit also nach dem Schluß derselben sich eidlich zu verpflichten, dafür Sorge zu tragen, daß der darin bekannte römische

35 Glaube auch von denen, deren Obhut ihm einmal in seinem Amte zukommen wird, gehalten, gelehrt und verbreitet werde. Fortan hat er als Auszeichnung und Schutzmittel (bei öffentlichen Aufzügen u. über der Kleidung an breitem Bande) eine geweihte Marienmedaille zu tragen, die ihm aber bei schlechter Führung entzogen werden kann, weshalb ein ausgebehnter Überwachungsdiensit eingerichtet ist. Außer einer nicht geringen Zahl

40 von täglichen Andachtsübungen hat er täglich der Messe beizuwohnen, monatlich und an den Festen der Jungfrau an der Kommunion teilzunehmen und bei den wenigstens alle Sonntage stattfindenden Kongregationsversammlungen, bei denen jeder Nichtkongregantist ausgeschlossen ist, sich einzufinden, und endlich jedes Jahr die geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola durchzumachen (Schneider, Manuale S. 6). Dafür werden ihm

45 aber auch eine Unsumme von vollkommenen und unvollkommenen Ablassen und Gnaden zugesichert (ihre Aufzählung bei J. Schneider, Regel und Gebetbuch S. 19 ff.), wogegen nach dem Urteil des Gründers des Redemptoritenordens Alphons von Ligouri, „ein Mann, welcher der Kongregation nicht angehört, durchschnittlich mehr Sünden begeht, als zwanzig andere zusammen, welche die Versammlungen der marianischen Kongregationen fleißig besuchen“ (Löffler S. 249). Den Interessen der Kongregation dient seit

50 25. März 1895 die Sodalentkorrespondenz für marianische Kongregationen (Wien Schottenhofgasse 3).

Die Einrichtungen dieser Kongregationen sind im großen und ganzen für die neuern modernen Bruderschaften vorbildlich geworden. Nach Organisation und Bedeutung

55 kommen ihnen am nächsten die Tertiärer des Franziskanerordens (s. den A. Tertiärer) die aber, obwohl sie ganz die Formen einer Bruderschaft haben, offiziell den Orden zugezählt werden (vgl. Th. Kolbe, Bruderschaften S. 26). Die gepriesensten und heutigen Tages wohl verbreitetsten sind die Bruderschaften zur Verehrung „des heiligsten Herzens Jesu“ (vgl. d. A. Herz-Jesu-Kultus; Th. Kolbe, Brudersch. S. 40), deren Mitglieder-

60 zahl viele Millionen betragen dürfte. Ein Pendant dazu ist die 1856 zu Paris ge-

gründete und durch Breve Papst Gregors XVI. zur Erzbruderschaft erhobene Bruderschaft „des hl. unbefleckten Herzens Mariä zur Bekehrung der Sünder“. Sie zählte im Januar 1892 bereits 18710 aggregierte Bruderschaften mit mehr als 30 Millionen Mitgliedern, von denen allein fast anderthalb Millionen in Paris eingeschrieben sind. Der Aufzunehmende erhält die sogenannte „wunderthätige Marienmehaille“. Zu seinen Obliegenheiten gehört es, „seine guten Werke in Vereinigung mit dem heiligen Herzen Mariä für die Bekehrung der Sünder aufzuopfern“ und namentlich den Messen beizuwohnen, welche für die Bekehrung der Sünder dargebracht werden (Beringer 686 f.). Mit ihr in Verbindung steht eine freiere Vereinigung, der Gebetsverein vom heiligen unbefleckten Herzen Mariä zur Bekehrung der Sünder (vgl. Katholik. 1868 Bd 48 S. 353 ff.). Der Zweig desselben, der in Innsbruck domiciliert ist, betrug im Jahre 1895 nicht weniger als 1612036 Mitglieder (Th. Kolbe, Bruderschaften S. 22). Ihr Hauptorgan ist für Deutschland die als Quelle für die Erkenntnis des modernen römischen Katholizismus sehr wichtige, von den Serviten in Innsbruck redigirte Zeitschrift „Monatrofen, Sendbote des heiligsten Herzens Mariä“. Von den sonstigen zahlreichen, in den letzten Jahrzehnten auf gekommenen Bruderschaften sind noch folgende hervorzuheben: 1. Die Erzbruderschaft zum Trost der armen Seelen im Fegesfeuer unter dem Titel der Himmelfahrt Mariens (Beringer S. 785). 2. Die 1860 in der Erzdiöcese Wien gegründete und bald, besonders durch die Empfehlung des Bischof Ketteler von Mainz, auch über Deutschland verbreitete St. Michaelsbruderschaft, die dem be-20 drängten Papste durch Gebet und Geldspenden zu Hilfe kommen will. Ein Seitenstück zu ihr ist der Leoverein (Societas Leonina) dessen Mitglieder größtenteils Priester, durch Gebet, Wort und Schrift für die Freiheit der weltlichen Macht des Papstes mit allen Kräften zu wirken sich verpflichten (Beringer S. 705 ff.). 3. Die ebenfalls 1860 gegründete und 1862 bestätigte Erzbruderschaft zur Verehrung des hl. Joseph, deren 25 Mitglieder geweihte St. Josephsgürtel tragen (Th. Kolbe, Bruderschaften S. 40). 4. Die Erzbruderschaft von den Ketten des hl. Petrus. Die Mitglieder dieser 1866 er-richteten Bruderschaft tragen offen kleine Nachbildungen der (in der Kirche S. Pietro in Vincoli aufbewahrten) Ketten des hl. Petrus, die an den Ketten selbst angerührt (sic) sind, „um sich dadurch als Katholiken und gehorsame Söhne des (gefangenen) Papstes 30 zu bekennen“ (Beringer 718).

Daneben giebt es natürlich auch eine große Menge von frommen Vereinen, die in ihrem Wesen den Bruderschaften sehr ähneln, aber insofern freier und beweglicher sind, als sie nicht kanonisch errichtet zu werden brauchen, und die den verschiedensten kirchlichen Zwecken dienen. Ihre Eigentümlichkeiten, sowie die ihnen verliehenen Gnaden-35 gaben sind zumeist in dem mehr citirten Werke von Beringer aufgeführt. Neben vielen anderen ist erwähnenswert der von der später konvertierten Julie von Massow 1862 gegründete Palmenbund behufs Wiedervereinigung der Christenheit (vgl. J. von Massow, Reunionsglöcklein Augsburg 1897) und der 1878 gegründete Gebetsverein „Ut omnes unum“ zur Wiedervereinigung aller getrennten Christen. Dieselben sind der 1450 ge-40 gründeten „Erzbruderschaft zu unserer Lieben Frauen Schmerzen am deutschen Gottes-ader zu Rom“ angeschlossen, bei der seit der Reformation das Gebet um Wiedervereinigung üblich war. Ihre Mitglieder gebrauchen den sog. weißen Reunions-Rosenkranz für dessen tägliche Abbetung Leo XIII. im Jahre 1888 reiche Ablässe verliehen hat 45 (Beringer S. 68 ff.). Th. Kolbe.

Brüd, Gregorius, gest. 1557. — (Melancthon), Oratio de Gregoris Pontano Doctore iuris etc. habita a Vito Winshemio seniore. Corp. Ref. XII, 351; J. A. Wimmer, vita Greg. Pontani etc. Altenburgi 1730; Th. Kolbe, Der Kanzler Brüd und seine Bedeutung für die Entwicklung der Reformation *3hTh* 1874 34 ff. und Halle Diss. 1874; Wuther in *Abh.*

Gregorius Brüd eigentlich Heinse (oder Henisch, Heinz) stammte aus dem 50 Städtchen Brüd bei Magdeburg, weshalb er sich später Brüd oder Pontanus nannte. Er wird um 1484 geboren sein. Sein Vater, der Bürgermeister des Städtchens gewesen zu sein scheint, lebte in guten Verhältnissen und konnte seine Söhne studieren lassen. Im ersten Semester der Wittenberger Hochschule bezog Gregor sowie sein Bruder Simon, der spätere Wittenberger Pfarrer († 1522), die neue Hochschule (Album ed. 55 Förstemann S. 3 u. 5). Georg Spalatin, Nicolaus Amstdorf und andere später bekannt gewordene Männer waren seine Studiengenossen. Am 22. Dezember 1505 wurde er Baccalaureus der freien Künste (Köstlin, Die Baccalaurei etc., Halle 1887 S. 6), verließ aber bald darauf Wittenberg, um auf der neugegründeten Universität Frankfurt a. D.,

wo er 1506, wiederum zugleich mit seinem Bruder, immatrikuliert wurde, seine Studien fortzusetzen. Hier war hauptsächlich Joh. Blantensfeld, der spätere Bischof von Meval, sein Lehrer, wie in Wittenberg, wohin er spätestens 1508 wieder zurückkehrte, und wo er am 29. März 1509 zum Baccalaureus der Rechte promovierte, der später berühmt gewordene Jurist

5 Hieron. Schurf und seit 1510 der von Erfurt nach Wittenberg gekommene hochangesehene Rechtslehrer Henning Göde. Als Amanuensis des letzteren und Vertreter desselben in öffentlichen Rechtshändeln, errang er sich früh den Ruf eines guten Juristen und in Geschäften erfahrener, von Fürsten und Städten gesuchter Sachwalters. Friedrich der Weise zog ihn an seinen Hof, und nach dem Tode des seiner Zeit viel vermögenden kurfürstlichen

10 Rats Degenhard Pfessinger († 1519) scheint er in dessen Stelle gerückt zu sein. Und bald konnte er sich neben Spalatin des besonderen Vertrauens seines Fürsten rühmen. Für Luther, dessen Vorlesungen sogar seinen greisen Vater nach Wittenberg gezogen hatten, war der kurfürstliche Rat früh gewonnen. Und so war es nicht ohne Bedeutung, daß er den Kurfürsten auf der Reise nach Köln, wo dieser das bekannte Gespräch mit

15 Erasmus hatte, und auf den Reichstag nach Worms begleitete. Der päpstliche Legat Alexander war ohne Zweifel wohl unterrichtet, wenn er Brüd einen consiliere Lutheranissimo nannte (Brieger, Quellen und Forschungen, Gotha 1884 I, 64), und sein erstes uns erhaltenes Gutachten in der religiösen Frage (ob Luther dem kaiserlichen Rufe folgen solle oder nicht bei Förstemann, Neues Urkundenbuch I, 64 ff.) zeigt

20 schon dieselbe Klarheit und Bestimmtheit seines Auftretens, die ihm immer eigen gewesen ist. Von besonderer Wichtigkeit war es aber für die ganze sächsische Politik der nächsten Jahrzehnte, daß es nach einer Notiz Melancthons (a. a. O. S. 355) dem Großkämmerer Mercurinus Gattinara gelang, ihn von dem Wohlwollen des Kaisers gegen die deutschen Fürsten und seiner Friedensliebe zu überzeugen. Zurückgelehrt

25 erwarb sich Brüd in Wittenberg den juristischen Doktorhut und bald darauf muß er die Würde eines Kanzlers erhalten haben, die er dann während der Regierung dreier Kurfürsten bekleidete. Schon bei Gelegenheit der ersten Wittenberger Unruhen handelte er persönlich im Auftrage des Kurfürsten in Wittenberg, und fortan ging die ganze kirchenpolitische Entwicklung durch seine Hände. Und je länger je mehr von der Wahrheit

30 des Evangeliums ergriffen, ein kindlich frommer Mann, voll lebhaften Gottvertrauens, dabei ein Politiker von weitem Blick und ruhiger besonnener Haltung, hat er unter den protestantischen Staatsmännern jener Zeit wohl am meisten für die ruhige Durchführung der Reformation geleistet. Durch ihn gingen die Verhandlungen, welche zu dem Torgauer-Magdeburger Bündnisse führten (Ranke, Deutsche Gesch. VI, 134), er

35 war des Kurfürsten Berater auf den Reichstagen zu Speier 1526 und 29, und neben Luther wurde es hauptsächlich seiner Besonnenheit verdankt, daß die Pächsen Wirren nicht in einen allgemeinen Krieg verließen (Ranke III, 34). Aber die größten Verdienste erwarb er sich auf dem Reichstag zu Augsburg 1530. Nicht nur daß er die erste Anregung zur Abfassung des Augsburger Bekenntnisses gegeben, an der endgültigen

40 Fassung des Einzelnen lebhaft mitarbeitete, die sehr geschickte Einleitung dazu schrieb, ihre öffentliche Vorlesung durchsetzte und dem Kaiser das lateinische Exemplar im Namen der evang. Stände offiziell überreichte, er war es vor allem, der sich durch die Einschüchterungsversuche der Gegner nicht beirren ließ, sondern immer den Kopf oben behielt und mit tapferem Mute die Zugenden stärkte, der Sprecher bei allen öffentlichen Verhandlungen,

45 dessen Beredsamkeit auch die Gegenpartei ihre Anerkennung nicht versagen konnte, der anerkannte Führer der Evangelischen auf dem Reichstage, dem man es schließlich allein verdankte, daß durch die schwachmütigen Einigungsbestrebungen Melancthons dem Protestantismus nicht die rechtliche Grundlage entzogen wurde. „Der Kurfürst hat in diesem Handel niemand verständiger, denn den einigen Doktor Bruden“, schrieben die

50 Nürnberger Gefandten in die Heimat, und Melancthon rühmte es am 25. August 1530 Luther gegenüber: Pontanus profecto declarat se esse virum fortem et bonum (C. R. II, 311), und Freund und Feind hatten Ursache, die Festigkeit zu bewundern, mit der er bei den Abschiedsverhandlungen, ohne sich durch die kaiserlichen Drohungen schrecken zu lassen, Punkt für Punkt die gegnerischen Beschuldigungen

55 zurückwies und die Schriftmäßigkeit des Bekenntnisses wie die Pflicht daran festzuhalten, betonte. Und man wußte, was dieser Mann bedeutete, das war die Ursache für Cochlaeus, sich in einer Denkschrift an ihn zu wenden, in der er an seine Friedensliebe anknüpfend den Juristen und Staatsmann mit allen Mitteln der Überredungskunst unter Ausmalung der drohenden Gefahren für Land und Leute, für Leib und Seele

60 von der längst verdammten „Sekte“ der Lutheraner abzubringen versuchte („Vor-

manung zu Fried und Eynikeit durch D. Johan Cocleum an D. Greg. Brüd“ in dessen Buch: „Inhalt dieses Büchleins. Ein Auszug des Kaiserlichen Abschieds z.“ (1531). Was der Kanzler darauf geantwortet, wissen wir nicht. Er war damals damit beschäftigt, im Auftrage der evangelischen Stände eine anonym erschienene, die Thatfachen fälschende Darstellung der Augsburger Verhandlungen (vgl. Th. Kolbe a. a. O. S. 21) attemmäßig zu widerlegen. So entstand seine Arbeit: „Verzeichniß der Handlung, wie sie of dem Reichstage zu Augsburg in der Religionsache zugetragen Anno Domini 1530“. Man scheint die Absicht gehabt zu haben, sie zur Rechtfertigung des Verhaltens der Protestanten in deutscher, lateinischer und französischer Sprache an die auswärtigen Höfe zu versenden, ließ sie dann aber doch ungedruckt, wohl weil der Nürnberger Friede oder der Friede von Radan die Verhältnisse verändert hatten. Und erst in diesem Jahrhundert wurde die schon früher mehrfach von den Forschern, namentlich von Sedendorf, benutzte Schrift, welche ob ihrer ruhigen, allenthalben attemmäßigen Darstellung eine wichtige Quelle für die Geschichte des Augsburger Reichstags geworden ist, in ihrem Wortlaut bekannt (abgedruckt bei Förstemann, Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation, Halle 1831). — Wie früher finden wir Brüd, obwohl schon mehrere Jahre Christian Beyer als zweiter Kanzler ihm zur Seite getreten war, auch unter Johann Friedrich auf allen Reichstagen, bei den Verhandlungen zu Baden und Wien, und den Versammlungen des schmaltaldischen Bundes, wo er nicht selten den Antagonismus zwischen den Landgrafen und seinem Herrn zurückzuhalten hatte, besonders in der Zeit, als der heßliche Ehehandel eine scharfe Verstimmung zwischen beiden Fürsten hervorgerufen hatte. Und wie er schon bei der ersten Visitation im Lande beteiligt war, so wirkte er auch später nicht selten unter schwierigen Verhältnissen und unter der Gegnerschaft des habüchtigen Adels für die Konsolidierung des neuen Kirchenwesens und was damit zusammenhing. Er war es auch, der seit 1537 die Einrichtung eines Konsistoriums betrieb, was dann im Jahre 1542 zu einer geordneten kirchlichen Regierung des Landes führte (Ranke V, 318ff). Für Luther hatte er eine unbegrenzte Verehrung und wie wenige ein Verständnis für das Berechtigte seiner Eigenart, was er auch dem Hofe gegenüber geltend zu machen wußte. Später meistens in Wittenberg wohnend, gehörte er zu den Freunden des Lutherschen Hauses, und obwohl er nicht selten den wenig angenehmen Auftrag erhielt, den Reformator zur Mäßigung oder gar zur Unterdrückung politisch verhänglicher Stellen in seinen Druckschriften zu ermahnen, blieb das Verhältnis ungetrübt. Und Luther hat seine hohe Verehrung für den frommen Staatsmann oft und vielfach ausgesprochen. Er pflegte ihn als den einzigen guten Christen unter den Juristen zu bezeichnen. Seinem Kurfürsten gegenüber, der auch an sehr zweifelhaften Rechten mit Eigensinn festhalten konnte, hatte er nicht selten einen schweren Stand. Vergeblich warnte er in der so verhängnisvollen Raumburger Bischofsangelegenheit vor eigenmächtigem Eingreifen (Th. Kolbe, M. Luther II, 511; Ranke IV, 154). Den Ausbruch des schmaltaldischen Krieges hatte er nach Möglichkeit zu hintertreiben gesucht: Comitem se fortunae Principum fore, qualiscunque eventus esset. Belli suasorem non fore, berichtet Melancthon als seine Äußerung (C. R. XII, 357). Nach dem unglücklichen Ausgange folgte er den Söhnen seines Herren nach Weimar. Mit dem gefangenen Kurfürsten stand in er stetem schriftlichen Verkehr und wußte ihn in glaubensstarken Briefen (abgedruckt in der Zeitschr. d. Vereins für thür. Gesch. u. Alterthumskunde Bd I S. 397 ff.) zum Ausharren und Gottedtrauen zu ermuntern. Während sein mit einer Tochter des Lucas Kranach vermählter Sohn Christian, der später in den Grumbach'schen Händeln eine so unglückliche Rolle spielte, allmählich in das Kanzleramt hineinwuchs, zog sich der alternde Mann nach Jena zurück. Dort hatte man auf seinen dringenden Rat 1548 mit akademischen Vorlesungen begonnen, der werdenden Hochschule gehörte seine Sorge. Am 15. Februar 1557 ist er zu Jena gestorben und liegt in der dortigen Michaeliskirche begraben. Th. Kolbe.

Brüder, barmherzige. Helyot IV, 131—147 (cf. III, 463f.). *Constituzioni dell' Ordine del devoto Giov. di Dio*, Rom. 1589. *Constitutions etc.*, Paris 1659. Die Regel des Ordens d. h. Augustin nebst den Satzungen des Ordens vom h. Joh. v. Gott, Wien 1795. J. Heyne, D. Orden der barmh. Br. in Schlessien. Bresl. 1861; J. de Deo Sobel, Gesch. der östr.-böhm. Ordenspr. 65 der b. Br., Wien 1882; M. Heimbucher, Kath. Ordensgeschichte (1896), II, 491—496. — Biographien des hl. Joh. v. Gott; AS t. I Mart., p. 809—860; Stadler-Ginal, Heiligenlex. III, 222—228; M. C. Wilmet, Lebensbeschr. des hl. J. v. G. zc., Regensb. 1856; J. Saglier, Leben d. h. J. v. G., ebd. 1881.

Den Namen „Brüder der Barmherzigkeit“ (*Fratres caritatis*) haben seit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters verschiedene lathol. Wohltätigkeitsorden geführt; so als einer der angesehensten die französische Hospitalbrüder-Genossenschaft, welche 1280 unter dem Namen *Frères de la Charité de la bienh. Marie zu Joinville* (Dioc. 5 Chalons) durch einen dort wohnenden adeligen Gutsherrn gestiftet wurde, später das berühmte Hospital *les Billets zu Paris* als Hauptsitz überkam, seit 1347 durch Clemens VI. mit einer Augustinerregel und Tracht begabt wurde und bis gegen die Zeit seines Eingehens (ca. 1640) jenes große Spital und mehrere andere verwaltete (Sel. III, 1. c.). Im Hinblick auf diese und einige ähnlich benannte Krankenpfleger-Gesellschaften der 10 vorreformatorischen Zeit erscheint es also nicht als Anachronismus, wenn Schiller in seinem „Tell“ (Akt IV 3. E., bei Geblers Tod) bereits barmherzige Brüder auftreten läßt. Doch haftet der Name in neuerer Zeit vorwiegend, ja ausschließlich an dem Spitalbrüderorden südspanischen Ursprungs, welcher im Reformationsjahrhundert, genau gleichzeitig mit der Gesellschaft Jesu, durch den Portugiesen Joh. Ciudad genannt „von Gott“ 15 (di Dio) ins Leben gerufen wurde.

Der Stifter, geb. 1495 zu *Monte Moro novo* (Prov. *Alemtajo*), wurde nach einem wechselvollen Leben voll Abenteuer und Ausschweifungen, das ihm und andern auch Gelegenheit zu Kriegsthaten wider die Türken in Ungarn (als Soldat im Heere König Ferdinands) gegeben haben soll, durch eine Predigt des berühmten Buzpredigers *Juan d'Avila* erweckt. Er machte nun eine Zeit heftigster religiöser Erregung durch, unter maßlosen Rasteiungen nach Herzensfrieden trachtend und wegen seines ekstatischen Wesens mehrfach als Irtsinniger betrachtet und behandelt. Nachdem er infolge hieroon das Elend und die grausamen Qualereien, wie sie Geisteskranken damals angethan zu werden pflegten, selbst durchgetostet, beschließt er sein ganzes ferneres Leben Barmherzigkeitswerken, insbesondere unter Kranken der genannten Art zu weihen. In einem gemieteten Hause zu *Granada* beginnt er (1540) die ersten Pflinglinge — lauter Leute aus der niedersten Volksklasse — aufzunehmen. Er bettelt für sie, arbeitet für sie, bestellt die gleichgesinnten Genossen, die sich bald um ihn sammeln, zu Pflingbrüdern und Aufsehern unter seiner Leitung. Als er nach zehnjährigem rastlosem Wirken (8. März 30 1550) starb, hinterließ er bereits eine Reihe wohl eingerichteter Hospitäler und einen fest organisierten, voreerst noch einer schriftlichen Regel entbehrenden Laienverein zu deren Versorgung.

Zu einem Orden entwickelte sich dieser Verein unter den nächsten Nachfolgern *Johanns von Gott*: dem zweiten Obervorsteher in *Antonio Martino*, der u. a. auch in 35 *Madrid* ein großes, von König *Philipp II.* reich dotiertes Spital gründete, und *Jobann* unter *Rodrigo Sigença*, welcher von *Papst Pius V.* (1. Januar 1572) eine Bestätigungsbulle erlangte, von der die Existenz des Vereins als Orden mit Augustinerregel eigentlich erst datiert. Danach sollen die einzelnen Häuser oder klösterlich verfaßten Spitäler das Recht haben, sich ihren Vorsteher (*Mayor*) zu wählen sowie außerdem einen zur Führung des Priesteramts geeigneten Bruder vorzuschlagen. Der 40 Bischof der betr. Diocese hat beide Beamte zu bestätigen und überhaupt die Oberaufsicht über die Genossenschaft zu führen. Die Grundzüge der Ordensregel entwarf dann ein unter *Sixtus V.* in Rom gehaltenes Generalkapitel. Spätere Erweiterungen erfuhren die zuerst 1589 veröffentlichten *Constituzioni* unter *Paul V.* 1617, unter *Alexander VII.* 45 1655, sowie unter *Clemens XI.* 1718 (s. die letzte Redaktion abgedruckt in *Hollst.-Broch., Cod. regular VI*, 293—362). Von besonderer Wichtigkeit sind diejenigen Bestimmungen der Ordensverfassung, welche die technische Korrektheit und medizinische Tüchtigkeit der Leistungen des Pfliegerpersonals zu sichern suchen. Nach Zurücklegung ihres Novizienjahres, woburd sie zum klösterlichen Gehorsam im allgemeinen erzogen werden, haben die in den Orden Eintretenden noch ein zweites, speziell auf den Krankenberuf vorbereitendes Noviziat, gleichfalls von einjähriger Dauer, zurückzulegen. Während die Klöster unter der Leitung geistlicher „*Mayore*“ oder *Prioren* stehen, sind die damit verbundenen Spitäler der Leitung eines weltlichen *Ordinaris* und eines *Oberkrankenswärters* unterstellt, welche beide geprüfte *Mediziner* (bezw. *Chirurgen*) sein müssen. 50 *Medizinisch-chirurgische* Kenntnisse und Fertigkeiten sollen auch die Ordensbrüder insgesamt, soweit ihre freie Zeit es ihnen gestattet, sich aneignen suchen. Zu Priestern sollen immer nur verhältnismäßig wenige von ihnen sich weihen lassen.

Was die äußere Entwicklung des Ordens betrifft, so ging derselbe schon seit Ende des 16. Jahrhunderts in zwei getrennte Zweige auseinander: einen spanisch-westindischen 60 unter einem in *Granada* residierenden *General*, und einem die nicht spanischen Provinzen

Europas umfassenden unter einem General in Rom. Nachdem seit 1835 bzw. 1868 die spanisch-amerikanischen Häuser des Ordens (früher gegen 60) bis auf den geringen Rest von nur 4 aufgehoben worden, steht nur noch ein General, dessen Sitz das Kloster des Joh. Calabita in Rom ist, an der Spitze der Genossenschaft, die jetzt gegen 120 Häuser zählt und in 11 Provinzen geteilt ist. Von diesen Provinzen gehören 4 Italien an (dem Lande, wo abgesehen von seiner spanischen Heimat der Orden am frühesten festen Fuß faßte). Eine weitere Provinz besteht aus Frankreich, wo früher, besonders unter König Heinrich IV., der ihm die Leitung sämtlicher 24 Hospitäler des Reichs übertrug, der Bestand und Einfluß des barmh. Brüderordens ein besonders großartiger war, dann aber die Revolutionsstürme des vorigen Jahrhunderts seine Häuser bis auf wenige (jetzt mit einigen holländischen und irländischen Filialen nur noch 9) vernichteten. Für die Länder Oesterreich, und Ungarn hatte einst Fürst Karl Eusebius v. Vichtenstein, durch Stiftung des niederösterreichischen Klosterspitals Feldsberg 1605, den Grund gelegt, worauf Kaiser Matthias die Entstehung des ersten Wiener Ordenshauses (1614) herbeiführte und mehrere spätere Kaiser, namentlich auch Joseph II., die Entwicklung des Ordens förderten; derselbe besitzt jetzt 15 Häuser in Oesterreich, 14 in Ungarn und noch etwa 6 in dem als besondere Provinz gerechneten Steiermark. Auf Deutschland kommen zwei jener Provinzen: Bayern mit 9 und Preußen (insbes. Schlesien) mit 6 Häusern. In jüngster Zeit wurde eine Provinz Nordamerika eingerichtet. Einzelne Häuser besitzt der Orden jetzt auch in Algerien, Palästina (Nazareth) und auf den Philippinen (Manila).

Brüder, böhmische. — 1. Quellen und Quellenausgaben: die sehr seltenen Originalschriften der Brüder finden sich verzeichnet bei Jireček, *Rukověť k dějinám literatury české do konce XVIII věku*, v Praze 1875, 2 Bde, nach dem Alfsatz der Verfasser geordnet und bei Jungmann, *Historie literatury české v Praze 1849* nach Litteraturperioden und innerhalb derselben nach dem Inhalt geordnet. Eine handschriftliche Sammlung von Traktaten, Geschichtsdarstellungen, Korrespondenzen u. s. w. von Mitte des 15. bis Ende des 16. Jahrh., begonnen 1556, in 14 Bänden, davon 13 in Herrnhut, 1 im Prager Museum. Jagić, die Werke Peter Chelčickýs (russ. und böhm.), Petersburg 1893; Karáček, *Kleinere Schriften Peter Chelčickýs* (böhm.), Prag 1891; Erben, *Výbor z literatury české II.* v Praze 1868; Gindely, *Dekrety Jednoty bratrské* (Monumenta historiae bohemiae I), Prag 1865 (böhm.); Fiedler, *Totenbuch der Geistlichkeit der böhm. Brüder* (Fontes rerum Austriacarum 1. Abt. V. Bd), Wien 1863 (böhm.). Dazu meine Mitteilung eines polnischen Exemplars im *Sborník historický III*, 293 ff.; Gindely, *Quellen zur Geschichte der böhm. Brüder* (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt. XIV. Bd), Wien 1859; Truhlár, *Manuale Venceslavi Korandae*, Prag 1888. — 2. Gesamtdarstellungen: Blahoslav, *Summa quaedam brevis summa collecta de Fratrurn origine et actis 1556* (abgedruckt bei Goll, *Quellen und Untersuchungen I* S. 114–128). *Historia Fratrum HS* in der Prager Univ.-Bibl. (Verf. Blahoslav?). Camerarius, *Historica narratio de Fratrurn orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia, Heidelbergae 1605*; Lascius, *De origine et institutis Fratrum libri 8*, 1568–1599 (Comenius gab 1649 das VIII. Buch mit dem Inhaltsverzeichnis der übrigen heraus) HES. in Herrnhut und Göttingen; Zafet, *Goliath's Edwert* (Darstellung der apostolischen Succession im Bischofthum der Brüder von Anfang bis 1607. böhm.) HES. in Herrnhut. *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae 1648*. Deutsch von Elsner 1766 und v. Czernwka, *Persecutionsbüchlein, Gütersloh 1869*; Comenius, *Ecclesiae Slavonicae historiola* der Ausgabe der *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici* in *Unitate Fratrum Bohemorum* vorausgeschickt, Amsterdami 1660. (Neue Ausgabe v. Buddeus, *Historia Fratrum Bohemorum*, Haec 1702. Deutsch: *Kurzgefaßte Kirchengeschichte der böhm. Brüder*, Schwabach Enderes, mit Anmerkungen von J. P. Kraft 1739); Regensvolscius (Wengierski), *Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum*, Trajecti ad Rh. 1652, 2. Ausg. 1679; Rieger, *Die alte und neue böhmische Brüder*, Jülichau 1734–1740, Stück 1–24; Crauz, *Alte und neue Brüder-Geschichte*, Warby 1771; Lochner, *Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Nähren*, Nürnberg 1832; Reichel, *Kurze Darstellung der alten böhm.-mähr. Brüderkirche*, Rothenburg o. T.; Gindely, *Geschichte der böhm. Brüder*, 2 Bde, Prag 1857. 1858; Gröger, *Geschichte der alten Brüderkirche*, Gnadau 1865; Czernwka, *Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen*, 2 Bde, Wiefefeld und Leipzig 1870; de Schweinitz, *The history of the Church known as the Unitas Fratrum*, Bethlehem Pa. 1885. — 3. Einzeldarstellungen. Zafet, *Geschichte vom Ursprung der Brüderunität 1614* (böhm.) HES. in Herrnhut; Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Gesch.* der böhm. Brüder, 2 Tle, Prag 1878. 1882; derselbe, *Jednota bratrská v 15. století in Casopis česk. Mus.* 1883–1885; Keller, *Die böhm. Brüder und ihre Vorläufer*, Monatshefte der *Com.-Gesellschaft*, 1894 S. 171. ff.; mein *Bischofthum der Brüderunität*, Herrnhut 1889; Slavík, *O jednotě bratrské v Čechách jihovýchodních*, v Táboře 1888; meine deutsche Ausgabe von Biele,

- Gefangenschaft Augustas, Leipzig 1895; Chlumecý, Carl von Hierotiu und seine Zeit, Brünn 1862; Peschek, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, Leipzig 1844; Gindely, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen, Leipzig 1894; Bilek, Dějiny konfiskací v Čechách, v Praze, 1882; Rezek, Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách, v Praze 1887; Fischer 6 Versuch einer Gesch. der Reformation in Polen, Gräp 1855; Krasinski, Historical sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, 2 vols, London 1838; Lukaszewicz, O kościolach Braci czeskiej w dawnój Wielkiej — Polsee 1835 (der erste Teil desselben deutsch von Fischer: von den Kirchen der böhm. Brüder im ehemaligen Großpolen. Gräp 1877); Jablonski, Historia Consensus Sandomiriensis, Berolini 1731; Koch, die Senioratswahl bei den Luthärgemeinden der Provinz Posen, Alissa 1882; Kruske, Georg Israel (Znangural-Dissertation), Breslau 1894. Die Werke des Comenius und die Litteratur über ihn s. Monatshefte der Comeniusgesellschaft Jahrg. 1 u. 2. Ratio disciplinae ordinis ecclesiae in Unitate Fratrum Bohemorum. Lesnae 1632, Amsterdami 1660 (Comenius), Halae 1702 (Vubdeus), deutsch Schwabach 1739 (Enderes); Köppen, Die Kirchenordnung u. Disziplin der alten hufit. Brüberkirde, Leipzig 1845; Seiffert, Church constitution of the Bohemian and Moravian Brethren, the original Latin with a translation etc., London 1866; meine Gemeindeverfassung der böhm. Brüder, Monatsh. der Com.-Gesellsch. 1896 S. 140 ff. Die Originalausgg. der Confessionen s. bei Gindely, Quellen zur Geschichte der böhm. Brüder S. 354 ff. und de Schweinitz, History of the Unitas Fratrum p. 648; Lydius, Waldensia. Rotterdami 1616 (ältere Ausgg. von einigen der hier abgedruckten Confessionen bei Aeneas Sylvius, Commentarii de concilio Basileae celebrato; Orthuinus Gratius, Fasciculus rerum expetendarum etc., Freher, Rerum Bohemicarum scriptores); Roeder, Die drei letzten und vornehmsten Glaubensbekenntnisse d. böhm. Brüder, Frankfurt u. Leipzig 1741; Carpozov, Religionsuntersuchung der Böhmischn und Mährischn Brüder, Leipzig 1742; 20 Niemeier, Collectio Confessionum pag. 771; Gindely, Die dogmat. Ansichten der böhm.-mähr. Brüder, 1854 (Sitzungsber. der kais. Akademie d. W. XIII S. 349); Plitt, Ueber die Lehrweise der böhm. Brüder in betreff der Rechtfertigung durch den Glauben und der Werte des Glaubens, ThStk 1868. 581—629; Ehwalt, Die alte und neue Lehre der böhm. Brüder, Danzig 1756 (enthält Brüderkatechismen); Roeder, Katechetische Geschichte d. Waldenser, böhm. Brüder etc., Jena 1768; v. Jeschütz, Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder, Erlangen 1863; Goll, Der böhm. Text des Brüderkatechismus (Sitzungsber. d. kgl. böhm. Gesellsch. d. W., Prag 1877); meine Deutschen Katechismen d. böhm. Brüder (Ab IV der Monumenta Germ. Paedagogica) 1887; Kawerau, Vier bisher unbekante Ausgg. des Katechismus d. böhm. Brüder, ThStk 1891. 172 ff.; Kuboš, Agenda Bratři českých (1612), v Praze 1869; Jireček, Hymnologia bohemia (böhm.), Prag 1878; Wadernagel, Das deutsche Kirchenlied III, 229—368, IV, 346—485, vgl. desselben Bibliographie der Gesch. des deutschen Kirchenliedes u. Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf M. German; mein Artikel Bohemian Brethren's hymnody in Julian's Dictionary of Hymnology, London Murray (enthält ein vollständiges Verzeichnis der böhm. und deutschen Brüdergesangbücher); Wolfan, 40 Das deutsche Kirchenlied der böhm. Brüder, Prag 1891; Zahn, Die geistl. Lieder der Brüder in Böhmen, Mähren und Polen, Nürnberg 1875; Hostinsky, Jan Blahoslav a Jan Josquin, Prag 1896. Wichtig sind auch die politischen Geschichtswerke, geschichtlichen Zeitschriften und Lokalgeschichten wie in Bezug auf Böhmen: Palady, Geschichte von Böhmen; Tomek, Dějepis města Prahy, namentlich auch die Zeitschrift des böhm. Museums „Časopis českého Musea“; 45 in Bezug auf Mähren: Wolny, Kirchliche Topographie Mährens; d'Elvert, Beiträge zur Geschichte u. Statistik Mährens und Osterreich-Schlesiens; Schriften der histor.-statist. Sektion der k. k. mähr.-schles. Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde.

1. Entstehung und älteste Geschichte bis 1496. — Die Gemeinschaft der böhmischen Brüder verdankt ihren Ursprung der hufitischen Bewegung. Als die gemächigte Partei der Hufiten, die Calixtiner, ihren Frieden mit dem Basler Konzil geschloffen und 1433 in den sog. Kompaktaten einige Zugeständnisse erhalten hatte, verband sie sich mit dem böhm. Adel gegen die radikalere gesinnten Laboriten, die 1434 in der Schlacht bei Lipan unterlagen. Seitdem war deren politische Macht in Böhmen gewachsen. Es gab nun nur noch zwei anerkannte kirchliche Parteien in Böhmen, nämlich außer den Katholiken ober der Partei sub una (sc. specie communicantium) die auf den Basler Kompaktaten stehenden Hufiten, die Partei sub utraque oder die Ultraquisten. Freilich weite Kreise des böhm. Volkes fühlten sich durch dieses Ergebnis der langen Kämpfe nicht befriedigt, und die Unzufriedenheit wuchs um so mehr, je deutlicher das Bestreben Roms hervortrat, auch die geringen Zugeständnisse bei günstiger 60 Gelegenheit wieder zurückzunehmen. Unter diesen Verhältnissen nahm die religiöse Zerspaltung im Lande einen gewaltigen Umfang an. Seit länger als einem halben Jahrhundert hatten Waldenser festen Fuß in Böhmen gefaßt und bei Bildung der Laboritenpartei eine hervorragende Rolle gespielt. Darin freilich scheint mir Preger zu weit zu gehen, daß er die Laboriten als „die Fortsetzung der böhmischen Waldeser in

einer Umwandlung und Gestaltung, wie sie durch die Zeitumstände bedingt war“, bezeichnet (Preger, Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesjern des 14. Jahrh., München 1887), denn die Waldenser blieben auch in Böhmen noch neben den Taboriten als selbstständige Genossenschaft fortbestehen, die an gewissen von diesen nicht angenommenen Sonderlehren wie der Verwerfung des Eides, des Gebrauchs der Waffengewalt u. a. festhielten. Auch die durch Friedrich Reiser vermittelte Beeinflussung der Waldenser durch die Taboriten beweist die Selbstständigkeit beider Erscheinungen (vgl. auch Goll im böhm. Athenäum 1887 „Nové spisy o Valdenských“). Außer den Waldesjern waren im Verlauf der Hussitentämpfe Adamiten hervorgetreten, entweder erst neuerdings aus dem Auslande eingedrungene Brüder des freien Geistes oder Reste jener mutmaßlichen Katharer in Böhmen, gegen die der Brief des Papstes Johann XXII. vom 1. April 1318 (f. Dudík, Iter romanum II, 136 ff.) gerichtet war. Mit der durch Zizla 1421 vollzogenen Zerstörung ihres Hauptsitzes auf einer Insel des Flusses Maser waren sie dennoch nicht völlig vernichtet worden. Zu diesem Erbe der hussitischen Zeit, den Resten der Taboriten, Waldenser und Adamiten, kamen nun noch infolge der angedeuteten kirchlichen Lage eine ganze Anzahl neu entstehender Gemeinschaften, deren geschichtliche Bedeutung nur darin besteht, daß sie die allgemeine Verfahrenheit charakterisieren. Ein durch besondere Sittenstrenge oder geistige Begabung sich auszeichnender Priester oder Laie bildete den Mittelpunkt einer solchen Gemeinschaft, die sich oft nicht über die Grenzen des betr. Dorfes hinaus erstreckte. In Mähren sammelte z. B. ein Priester Stephan eine Gemeinde von Anhängern um sich, erst in Kremsier, dann in Mezeritzsch; in Böhmen bildeten sich derartige in Chelčic (spr. Cheltschitz), Diwischau, Wilemow u. a. Das ihnen Gemeinsame scheint gewesen zu sein die Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen der Gegenwart, die Anschauung, daß nur der von Todsünde freie Priester die Sacramente spenden könne, und der Gebrauch des Brüdernamens unter den Mitgliedern der einzelnen Gemeinschaft. Auch in Prag bildete sich eine derartige Gemeinschaft als Frucht der Predigthätigkeit des ultraquistischen Erzbischofs Rotycana. Seit 1448 Pfarrer an der Prager Teinkirche suchte er mit Ernst und Eifer auf Besserung der Sitten und Vertiefung des religiösen Lebens hinarbeiten, davon legen seine noch vorhandenen Predigten Zeugnis ab. Das Geheiß Gottes sei das höchste aller Geheiß, ihm müsse sich das Leben der Einzelnen aber auch die staatliche und kirchliche Gewalt unterordnen. Diese Gedanken, verbunden mit einer rücksichtslosen Kritik, die Rotycana ebenso an der röm. wie an der utraquist. Kirche und Geistlichkeit übte, machten tiefen Eindruck. Besonders wurde dadurch einer seiner Zuhörer Namens Gregor zu weiterem Nachdenken über die kirchliche Lage seines Vaterlandes angeregt. Gregor war nach einer späteren Nachricht (einer Schrift Blasoslavs von 1556) ein Neffe Rotycanas, der Sohn seiner Schwester, die mit einem armen Landbedelmann verheiratet war. Er scheint einer der jungen Edelleute gewesen zu sein, die 1446 im Slavenkloster in Prag dem Mag. Přibram das Gelübde ablegten, der, ein konservativer Führer des Utraquismus, das verödete Slavenkloster mit ultraquistischen Mönchen neu zu besetzen versuchte. Wenn Ritschl aus der gut beglaubigten Nachricht, daß Gregor eine Zeit lang Mönch des Slavenklosters war — er selbst beruft sich in einer seiner Schriften auf eine von ihm dort gehaltene Predigt — folgern will, daß wir in den böhm. Brüdern „eine Abzweigung der franziskanischen Bewegung zu erkennen haben“ (ZAG II 1878 S. 397), so widerspricht seiner Hypothese alles, was wir von den damaligen kirchlichen Zuständen Böhmens und von der Entstehungsgeschichte der böhm. Brüder wissen. Am Gregor sammelte sich etwa in den Jahren 1453 und 1454 ein Freundeskreis solcher, die wie er bestrebt waren, die praktischen Konsequenzen aus den Predigten Rotycanas zu ziehen. Namentlich waren es die Ausführungen von dem Wert des Dienstes guter Priester und von den Gefahren, die mit dem Dienst schlechter Priester verbunden seien, wodurch diese Zuhörer Rotycanas veranlaßt wurden, sich nach dem Dienst guter Priester umzusehen. Sie standen zugleich in enger Verbindung mit Rotycana und thaten nichts ohne seine Beratung. Das Suchen nach „guten Priestern“ brachte die Freunde in Verbindung mit den Gemeinschaften in Diwischau, Wilemow und schließlich, auf Rotycanas direkte Empfehlung hin, auch mit Chelčic.

Das Haupt der Chelčicer Brüder bildete ein Laie Namens Peter, von dessen Leben wir sehr wenig wissen. Das einzige feste Datum in seiner Lebensgeschichte ist das Jahr 1419. Damals befand sich Peter in Prag in regem Verkehr mit den Führern der hussitischen Bewegung. Als im Oktober dieses Jahres Zizla und Nikolaus von Husinec den Prager Magistrat die Frage vorlegten, ob, wenn die Obrigkeit ihre Pflicht, die

Wahrheit zu schützen, veräume, das Volk mit den Waffen für sie eintreten dürfe, und die Magister diese Frage für Fälle der äußersten Not bejahten, erhob Peter in persönlichen Verhandlungen mit Jacobellus gegen diese Entscheidung heftigen Widerspruch. Das Geheiß Christi, sein Wort und Beispiel verbiete dem Christen jeden Kampf und jegliches Blutvergießen auch in der Notwehr und in der Rechtspflege, es gebiete bedingungslose Feindesliebe. In Chelčic, wohin sich Peter wahrscheinlich bald nach Ausbruch des Krieges zurückzog, hat er verschiedene Schriften abgefaßt, in denen er seine Anschauungen darlegt. Jireček führt in seinem Rukovět' 17 Schriften Peters an, von denen das Hauptwerk: „Das Netz des wahren Glaubens“ und die „Replik gegen Bistupec“ 1893 im Auftrag der Petersburger Akademie von Jagić mit einer russischen Einleitung unter dem Titel *Сочинения Петра Хельчичаго* herausgegeben worden ist. Einige kleinere Schriften Peters veröffentlichte 1891 Karášel im Prager Comenium. — Peter hat sich keiner der hussitischen Parteien angeschlossen. Sympathischer als die Ultraquisten waren ihm die Taboriten, doch teilte er nicht ihre Abendmahlslehre und vor allem verwarf er, daß sie mit dem Schwert für ihre Überzeugung eintraten. Die Normalgestalt der Kirche sieht Peter in dem apostolischen und nachapostol. Zeitalter, ehe noch „Konstantin dem Schwelger Reichtümer und weltliche Macht schenkte, wodurch das Gift in die Kirche eindrang“. Denn beides ist mit dem Geheiß Christi unverträglich, unter dem Peter stets das Doppelgebot der Liebe Mt 22, 37 ff. und Gal 6, 2 versteht. Diesem steht das von der weltlichen Gewalt vertretene Recht als unvereinbarer Gegensatz gegenüber. Eine Kirche mit weltlicher Gewalt ist darum ebenso wie ein christlicher Staat ein Widerspruch in sich selbst. Die wahren Christen sollten im heutigen Staat wieder ebenso leben wie die ersten Christen im heidnischen Staat: rechtslos aber den Forderungen des Staates nachkommend, soweit es ihr Gewissen erlaubt und dabei bedingungslose Liebe übend. — Die Anschauungen Peters und gerade auch ihre Formulierung nötigen zur Annahme eines starken waldensischen Einflusses auf ihn (vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen II, Prag 1882), ja man könnte versucht sein, ihn als Mitglied der Waldenser in Anspruch zu nehmen und, daß er selbst in seinen Schriften die Waldenser niemals erwähnt, könnte eher dafür als dagegen geltend gemacht werden. Aber dagegen, daß er wenigstens in der Zeit, als Gregor und seine Freunde mit ihm bekannt wurden, Mitglied der Waldenser gewesen sei, spricht einmal seine selbstständige und isolierte Stellung allen kirchlichen Erscheinungen seiner Zeit gegenüber und sodann der Umstand, daß Gregor und seine Freunde ihn und die Chelčicer Brüder deutlich von den ihnen wohlbekannten Waldensern unterscheiden. Einen Zusammenhang mit der franziskanischen Bewegung muß ich aber auch bei Peter als nicht nachweisbar und als höchst unwahrscheinlich bezeichnen (s. Riřšál a. a. O.). Ob Peter seine „Brüder“ schon irgendwie organisiert und soziale Ordnungen für sie aufgestellt hat, ist völlig unbekannt. Nachrichten darüber, die z. B. Jireček Rukovět' I, 287 giebt, beruhen auf Mißverständniß. Das christliche Lebensideal Peters und seine Betrachtung der kirchl. Entwicklung hat aber auf Gregor und seine Freunde einen nachhaltigen Eindruck gemacht und ihnen den Gedanken nahegelegt, die Verwirklichung jenes Ideals zu versuchen. Auf ihre Bitte hin erwirkte ihr Freund und Berater Rokycana beim König Georg Poděbrad für sie die Erlaubnis, sich auf der ihm gehörigen Littzer Herrschaft in dem Dorfe Kunwald anzusiedeln. Da der Pfarrer des nahe gelegenen Senftenberg Michael von Anfang an in enge Verbindung mit ihnen trat, und der Dienst eines „guten“ Priesters mit ein Beweggrund für ihre Separation war, so liegt die Vermutung nahe, daß sie schon früher mit Michael in Verbindung standen und mit Rücksicht auf ihn Kunwald gewählt hatten. Die Ansiedelung geschah 1457 oder 1458 (über das Datum s. Goll im Casopis česk. Mus. 1884 S. 44). Wie groß jener Prager Freundeskreis war, ob nur einzelne Männer oder ganze Familien ihnen angehörten, wissen wir nicht, doch ist das letztere wahrscheinlich. Jedenfalls sind sehr bald aus den verschiedenen Gemeinschaften, mit denen man in Verbindung gestanden hatte, Familien nach Kunwald gezogen, denn das älteste Dokument der Brüdergeschichte, ein Synodalbeschuß von 1464 setzt das Vorhandensein von Familien mit bürgerlichem Beruf, von Wittwen und Waisen voraus (Michael erscheint in den älteren Quellen bisweilen mit dem Beinamen starý = der Alte. Erst bei Lařcius (1599) und seitdem findet sich der Beiname Brabacius i. e. bradatý = barbatus).

Aus dieser Darstellung von der Entstehung der böhm. Brüder ergibt sich, daß die immer noch verbreitete Ansicht, als seien sie aus den Resten der Taboriten hervorgegangen, in dieser Form unrichtig ist. Sie schrieben selbst 1471: „Unser Wandel ist

in Prag bekannter als in anderen Städten, wie wir ein bußfertiges Leben führten als Zuhörer des Mag. Kolyčana und anderer, die sich ihm angeschlossen; namentlich liebten wir uns auch beraten und verkehrten mit dem Priester Martin Lupač, dem Priester Johann Opočna, auch in Wilemow, in Diwischau, einige auch in Chelčic, denn aus diesen Gemeinschaften ist unsere Verbindung entstanden.“ Dazu gehören nach anderen Äußerungen der Brüder auch noch Waldenser (Goll, Quellen und Untersuchungen I) und auch einige von denen, die „Sünde nicht für Sünde halten“, schlossen sich „nach geziemender Buße“ ihnen an, worunter wir jedenfalls Adamiten zu verstehen haben. Fast gleichzeitig mit der Ansiedlung in Kunwald trat der Königgräzer Priester Martin mit einem Teil seiner Gemeinde den Brüdern bei. Sie ließen sich in dem nicht weit von Kunwald gelegenen Städtchen Krčín (spr. Kerschien) nieder. — Das Lebensideal, zu dessen Verwirklichung sich diese bunt zusammengesezte Gesellschaft hier auf der Littiger Herrschaft vereinigt hatte, war im wesentlichen mit dem des mittelalterlichen Mönchtums identisch. Doch lag ein bedeutungsvoller Unterschied von diesem darin, daß man eben nicht einen neuen Mönchsorden gründete, daß man nicht die Grundlagen der bürgerlichen Ordnung Familie, Sondereigentum, bürgerlichen Beruf verwarf, sondern daß man eine christliche Gemeinde zu organisieren versuchte, in der die bürgerliche Ordnung in jenen ihren Grundlagen verchristlicht werden sollte. Die ältesten Institutionen der Brüder tragen allerdings ein unklares und widerspruchsvolles Gepräge, das nach meiner Meinung sich nur dadurch erklärt, daß die Brüder zur Erreichung jenes Ziels eine anderswoher überkommene Organisation ihrer Gemeinde versuchten. Die Grundzüge derselben erkennen wir aus einigen Synodalbeschlüssen der Jahre 1464—67. Die Gemeinde zerfiel in drei Gruppen: 1. die Anfangenden oder Büßenden, zu ihnen gehörten die Kinder bis zu ihrem 12. Jahre und alle, die sich zur Aufnahme in die Gemeinschaft gemeldet hatten von ihrer Meldung bis zu ihrer Aufnahme; 2. die Fortschreitenden, die eigentliche Hauptmasse der Gemeinde, die in verschiedenen bürgerlichen Berufen lebte; für ihre Beaufsichtigung und Beratung waren bestimmte Hausväter und Hausmütter bestellt. Endlich 3. die Vollkommenen, die auf Sondereigentum verzichteten und ihren Besitz den Armen gegeben hatten, vor allem die, „welche um des Wortes Gottes willen reisen“, oder wie sie auch genannt werden, die Priester, obgleich die Gemeinschaft damals einen Priesterstand mit eigener Weihe noch nicht hatte. Ihre Aufgabe ist die Verkündigung des Wortes und das Anhören der Beichte, sie sollen nicht einzeln, sondern immer zu zweien reisen, sich mit Handarbeit ihren Lebensunterhalt verdienen, regelmäßig Kollekten sammeln, deren Ertrag teils für die Armen, teils für sie, sofern sie ihre Bedürfnisse mit ihrer Arbeit nicht vollkommen bestreiten können, verwendet wird. Außer ihnen gehören aber auch noch gewöhnliche Brüder und Schwestern, die freiwillige Armut erwählt haben, zu dieser Klasse. An der Spitze der einzelnen Gemeinden standen ein oder mehrere Älteste, von deren Befugnissen wir aber nichts näheres erfahren. Ebenjowenig wissen wir etwas über die Zusammensetzung der öfters abgehaltenen Synoden. Es ist nun beachtenswert, daß schon vor 1467 die eigentümlichen Kennzeichen der Klasse der Vollkommenen auf die Priester beschränkt werden. Ferner deuten die 1464 getroffenen Bestimmungen, daß jene wandernden Priester nicht in fremden Gemeinden Beichte hören und nur mit Bewilligung der betr. Ältesten das Wort verkündigen sollen, auf einen früheren Zustand hin, in dem das nun Verbotene Gebrauch war. Das Bestreben tritt hervor, die Wanderprediger in fest stationierte Priester zu verwandeln. Es ist aber kaum denkbar, daß, wenn jene Einrichtungen erst 1457 neu und original von der Gemeinschaft geschaffen worden wären, sich schon in so kurzer Zeit das Bedürfnis einer Umgestaltung derselben geltend gemacht hätte. Nehmen wir hinzu, daß die von den Brüdern ausgesprochenen Grundsätze wie der des allgemeinen Priesteriums aller Gläubigen u. a. m. jedenfalls nicht als die unmittelbare Grundlage jener Einrichtungen angesehen werden können, so legt es sich nahe, diese als einen traditionell überkommenen Besitz der Brüder anzusehen, der nun sehr bald nach ihren neuen Bedürfnissen und Grundsätzen umgestaltet werden mußte. Da die Verwandtschaft dieser Einrichtungen mit denen der Waldenser in die Augen springt, so werden sie es wohl auch sein, deren Erbe in dieser Beziehung die Brüder angetreten haben. Ob mittelbar oder unmittelbar, darüber läßt sich freilich nichts aussagen, denn von den Gemeinschaften, die die Brüder selbst als die Quellen ihrer Verbindung angeben, wissen wir nicht viel mehr als die Namen. Möglich, daß auch schon die Diwischauer, Wilemower oder Chelčicer Gemeinschaft Einrichtungen unter sich getroffen hat, die eine Nachahmung der waldensischen waren.

Im Blick auf die Entstehungsgeschichte der böhm. Brüder ist übrigens zu beachten, daß ihre Quellen fast ausschließlich aus Gregors Feder stammen; andern Brüdern mochte sich die Entstehungsgeschichte je nach ihrer Herkunft anders darstellen. Eine solche Darstellung besitzen wir von Amos, der sich bei einer später im Schoß der Brüder 5 entstandenen Streitigkeit mit einer kleinen Zahl von Anhängern trennte und eine Entstehungsgeschichte der Brüder allerdings mit der ausgesprochenen Tendenz schrieb, damit den Prioritätsbeweis für sich und seine Genossen gegenüber Gregor und dessen Freunden zu führen (Gindely BG I S. 19 u. Goll, Cas. česk. Mus. 1884 S. 159).

Der eigene Kultus, den die Brüder bald nach ihrer Ansiedlung auf der Litzher 10 Herrschaft eröffneten, ihre Vernachlässigung der kirchlichen Ceremonien, ihre eigenartige Abendmahlsfeier u. a. m. veranlaßte die benachbarte Geistlichkeit zu Beschwerden, und König Georg, der damals gerade mit den deutschen Fürsten wegen Erlangung der Kaiserkrone in Unterhandlungen trat, wollte die Gelegenheit benutzen, seinen Eifer in Unterdrückung der in Böhmen wuchernden Heterieen zu beweisen. Er begann darum 1460 15 mit Verhaftungen gegen die Brüder vorzugehen. Auch Gregor, Michael und Martin waren vorübergehend in Haft. Kolykana, der immer noch in freundschaftlichem Verkehr mit den Brüdern stand — die Darstellung als habe er die Ansiedlung in Kunwald veranlaßt, um die Brüder auf gute Art los zu werden, ist unrichtig — that alles, was 20 sie wohl nicht ernst gemeint. Sie schloß allmählich ein, wenn auch die Brüder noch längere Zeit sich nur heimlich versammeln konnten. Immerhin mußte das Gefühl des Gegensatzes zur herrschenden Kirche bei den Brüdern dadurch bedeutend verschärft werden. Andererseits drängte die schon beobachtete Tendenz, die Wanderprediger in fest stationierte Priester zu verwandeln und ihre Thätigkeit der Kontrolle der Ältesten zu unterstellen, zu weiterer Umgestaltung. So beschloßen denn die Brüder 1467 durch Schaffung 25 eines eigenen von der Kirche unabhängigen Priesterstandes ihren endgiltigen Bruch mit dieser zu vollziehen. Der geschichtliche Hergang mag nach der von Goll vorge schlagenen Kombination der nicht völlig übereinstimmenden Quellenberichte folgender gewesen sein (vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen I).

Schon vor 1467 hatten die Brüder mit den Waldensern und ihrem „Bischof“ 30 Stephan, mit dem sie durch Kolykana und Lupac bekannt geworden waren, Verhandlungen wegen eines Zusammenschlusses mit ihnen geführt. In Stephan haben wir jedenfalls einen der 3 Genossen Friedrich Keisers zu erblicken, von denen er in seinem Verhör in Strahburg ausagt: „der eine heißt Michel, der andere Mathis, der dritte 35 Stephan, einer sei tot“ (Böhm, Friedrich Keisers Reformation des R. Sigmund, Leipzig 1876 S. 87. Ueber Mathis-Matheus Hagen s. Wattenbach, Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg, Berlin 1886, S. 77 ff.). Jene Verhandlungen waren daran gescheitert, daß die Waldenser als Gesamtheit von einem offenen Bruch mit der römischen Kirche nichts wissen wollten. Doch aber hatten sich 40 einige von ihnen den Brüdern angeschlossen, unter andern ein alter Waldenserpriester. Er sowie einige Vertreter der deutschen Waldenser waren bei der Synode mit anwesend, zu der 1467 etwa 60 Brüder aus verschiedenen Teilen Böhmens und Währens sich versammelten, um die Wahl und Weihe eigener Priester vorzunehmen. Als Ort bezeichnet die später fixierte Tradition das Dorf Chotta in der Nähe von Reichenau. Man 45 war sich der Tragweite dieses Vorhabens wohl bewußt, darum sollte Gott selbst durch das Los bestimmen einmal, ob es an der Zeit sei, den Schritt zu wagen, sodann, welche Personen die ersten Priester sein sollten. Es wurden also 9 Kandidaten aufgestellt. Jeder von ihnen mußte einen aus 12 Zetteln ziehen, von denen 9 leer und 3 mit „jest“ (er ist) beschrieben waren. Würden alle 9 Kandidaten leere Zettel erhalten, 50 so sollte die Wahlsynode auf 1 Jahr vertagt werden. Das geschah jedoch nicht, sondern Matthias, Elias und Thomas erhielten die drei beschriebenen Zettel. Darauf folgte die „Bestätigung“ der Gewählten durch Handauflegung jenes alten Waldenserpriesters, wie es scheint, gemeinschaftlich mit dem Priester Michael (?), im Namen und Auftrag der Synode. Endlich wurde durch nochmalige engere Loswahl einer der 3, nämlich 65 Matthias, dazu bestimmt, daß er „die erste Stelle in der Amtsgewalt“ inne haben sollte oder zum „Bischof“, wie Michael sich in einem 1478 mit dem ultraquäristischen Konfessorium abgehaltenen Kolloquium nach dem Bericht Rorandas ausdrückt. Erst im Mai des folgenden Jahres 1468 machten die Brüder Kolykana Mitteilung von dem Geschehenen, und dadurch scheint der endgiltige Bruch mit ihm herbeigeführt worden zu 70 sein. Aber unter den Brüdern selbst trat jetzt ein Zwiespalt hervor, „ob es so bleiben

solle“. Die Folge davon war der Beschluß, den aus jenen dreien zum Bischof gewählten Matthias durch den Waldenserbischof Stephan zum Bischof weihen zu lassen. Wertwürdigerweise wurde aber nicht Matthias selbst zu Stephan gefandt, sondern der Priester Michael. Er traf in Süd-Mähren mit Stephan zusammen, empfing von ihm die Bischofsweihe, übertrug dieselbe nach seiner Rückkehr auf Matthias, worauf er dieses 5 nur ad hoc empfangene Bischofsamt niederlegte ebenso wie sein aus römischer Weihe stammendes Priestertum, und sich nochmals von Matthias zum Brüderpriester weihen ließ. Ebenso weihte Matthias nochmals jene zwei anderen, Thomas und Elias. So stellt sich der Vorgang nach dem Bericht Michaels und anderer Augenzeugen dar. Spätere Darstellungen schon zu Anfang des 16. Jahrh. weichen vielfach davon ab zum 10 Teil aus dem Bestreben, die Beteiligung der Waldenser möglichst zu beschweigen. — Es ist wohl nicht möglich, völlig klar und einheitlich die Gedanken darzustellen, von denen sich die Brüder bei dieser Konstituierung leiten ließen, einmal weil diese Vorgänge zugeständenermaßen ein Kompromiß zwischen widerstrebenden Meinungen darstellten, so- dann weil die einzelnen Meinungen in sich wohl auch nicht völlig klar waren. Zunächst konnte der Ausgangspunkt der Brüder nicht der positive Wunsch sein, eine eigene Kirche 15 gründen zu wollen, kein Beispiel legte ihnen diesen Gedanken nahe, sondern der negative, von der römischen Kirche sich zu trennen. Weshalb? Sie werfen ihr böse Praxis und böse Theorie vor. Vor den äußeren bösen Werten könne man sich ja hüten, aber in die Glaubensirrtümer und die abgöttischen Werte werde man, fast ohne es zu wollen, verstrickt, weil der ganze Kultus mit allen seinen Ceremonien darauf beruhe. Durch ihn werde Christus geradezu verdrängt, während er auf ihn hinweisen sollte, „weil sie in die Sakramente alles das gelegt haben, was in Christo selbst geglaubt und durch den 20 Glauben angeeignet werden sollte“ (Dekret S. 3). Dazu kamen noch als verschärfende Momente die Anschauungen, daß die Wirksamkeit der Sakramente wenigstens bis zu einem gewissen Grad von der moralischen Beschaffenheit des spendenden Priesters abhängig sei, und daß jeder Beamte der durch Reichtum und weltliche Macht vergifteten röm. Kirche schon wegen seines Zusammenhangs mit ihr sich in Todsünde befinde. Für den 25 an die Stelle des röm. Kultus zu setzenden Gemeindegottesdienst, in dessen Mittelpunkt ausschließlich Christus stehen sollte, waren Kultusbeamte, Priester erforderlich. Jene früher erwähnten Wanderprediger eigneten sich nicht dazu, denn einmal bestand gerade das Eigentümliche ihrer Thätigkeit darin, daß sie im Herumwandern das Wort verkündigten und die Beichte hörten, vor allem aber waren sie nicht von der Gemeinde gewählt, sondern führten ihr Amt auf Grund innerer Berufung, wie z. B. Gregor selbst, dem wir zu verschiedenen Zeiten in Prag, Teplih, Alattau, Vitanovih begegnen. Aber gerade die Wahl durch die Gemeinde bezeichnen die Brüder als ein Haupterfordernis 35 des wahren Priesters. Da außerdem für die erste Priesterwahl noch eine besondere göttliche Bestätigung erwünscht war, so ergab sich jene erzählte Vereinigung von Gemeinbewahl und Loswahl. Auch die Bestätigung durch den Waldenserpriester und Michael — über die Mitwirkung des Letzteren drücken sich die Quellen undeutlich aus — ge- 40 schieht einmal auf Grund ihres Priesteramtes, das von den Brüdern als gültig anerkannt wird, sodann auf Grund des Mandats der Gemeinde. Die Brüder sind davon überzeugt, daß beide, nicht nach römischem aber nach altkirchlichem Recht, zur Weihe von Priestern befugt gewesen seien. Diese Überzeugung haben sie auch später noch vertreten. So schreiben sie 1471: „Aber es könnte jemand einwerfen, diese Priester 45 [der Waldenserpriester und Michael] wären keine Bischöfe gewesen. Darauf antworten wir: uns hat dabei nicht als Muster gedient der Ursprung der Priesterschaft von den hohen Ämtern der röm. Kirche, sondern das Beispiel der ersten apostol. Kirche. Denn es giebt untrüglige Stellen in der Schrift, daß damals Bischof und Priester dasselbe gewesen sei“. Danach konnte der Waldenserpriester kraft des ihm gewordenen Auftrags 50 hier als Bischof fungieren und die drei Gewählten gültig weihen. Und ebenso bedurfte Matthias keiner anderen Weihe als seine beiden Genossen, denn nicht eine höhere Weihe, sondern der besondere Auftrag der ihm wurde, machte ihn zum Bischof. Nun behaupten aber die Brüder in der Apologie von 1503 speziell von den Waldensern, daß „bei ihnen, wie einige von uns es gesehen, die bei ihrer Priesterordination zu- 55 gegen waren, beides zugleich erteilt wird, das Priestertum und das Bischofstum, und nur was die Ausübung des letzteren betrifft, wenn die Not nicht drängt, dieselbe niemandem zusteht, außer er sei an erster Stelle oder dazu befohlen“. So konnte die Frage entstehen: liegt hier ein solcher Notfall vor? Ist es nicht möglich, nicht aus prinzipiellen Gründen, sondern nur um der unter den Waldensern geltenden Ordnung willen, die 60

Weihe von dem Waldenserbischof Stephan zu erlangen? Das scheint der Gegenstand jenes oben berichteten „Zwiespalts“ gewesen zu sein, „ob es so bleiben solle“. Unleugbar war die mit einer Sendung zu Stephan verbundene große Gefahr. Durfte man diese drei, die der jungen Gemeinschaft eben erst durch das Los gleichsam mittelbar von Gott geschenkt worden waren, dieser Gefahr aussetzen, nur um bei Gründung des Priestertums alle ordnungsgemäßen Formen zu erfüllen? Man fand den oben geschilderten Ausweg, daß nicht Matthias selbst oder alle drei Gewählten zu Stephan gefandt wurden, sondern Michael die Vermittlung übernahm. Diese zweite Weihe durch Stephan wird aber von den Brüdern stets als eine innerkirchliche Gelegenheit behandelt, die die außerbrüderischen Kreise nichts angeht. Katholiken und Ultraquisten gegenüber pflegen sie die Rechtmäßigkeit ihrer Priesterweihe auf die Identität von Priestertum und Bischoftum, also auf die erste Weihe bezugnehmend, zu gründen. In späteren Darstellungen verschmelzen beide Weihen in eine. — Was endlich die Frage der sog. apostolischen Succession betrifft, so ist zunächst beachtenswert, daß die Brüder der Weihe eine geringe, nur formale Bedeutung beilegen. Durch Gemeindegewahl und Losbestätigung waren die Gewählten bereits Priester geworden, die Weihe wurde nur vollzogen, „da wir gutes im Sinn haben sollen nicht nur vor Gott, sondern auch vor der ganzen Welt, um, soweit es möglich ist, mit allen Menschen im Frieden zu bleiben und ihnen kein Ärgernis zu geben“. Sie waren gewiß von dem Vorhandensein der apostol. Succession im priesterlichen Amt überzeugt, doch scheinen sie dabei immer mehr an eine Succession der Gesinnung als an eine rein äußerliche gedacht zu haben. Sie schreiben 1471 von den Römischen: „Das Amt auch der Schlimmsten verherrlichen sie und behaupten, daß es das apostolische sei . . . , es daher leitend, weil sie in diesem Amte sind einer nach dem andern wie an einer Schnur.“ Dann nach Erzählung der bekannten Legende von der Schenkung Konstantins fahren sie fort: „Als dann dieser Kaiser den Sylvester herrlich und reich machte, da geschah eine Zerteilung dieser Schnur, daß nur ein kleiner und schwacher Faden noch bei ihnen blieb . . . Aber diese Amtsgewalt ist wahr und mächtig auf die Priester übergegangen, welche in dem apostolischen Ursprung blieben [d. h. auf die Waldenser].“ Daß Stephan oder sein Ordinator die röm. Bischofsweihe besessen habe, läßt sich nicht beweisen. Der von Schweinitz in „History of de Unitas fratrum“ S. 141 ff. versuchte Nachweis ist mihlungen, weil er mit geschichtlich unrichtigen Voraussetzungen geführt wird. S. mein „Bischoftum der böhm. Brüder“ Herrnhut 1889.

Die Mitglieder dieser neokonstituierten Gemeinschaft nannten sich „Brüder“, und nach ihren Hauptorten nannte man sie in den verschiedenen Teilen des Landes Runwalder, Bunzlauer Brüder u. a. m. Als Gesamtheit nannten sie sich jednota bratrská = die Gemeinschaft der Brüder. So sprechen sie später auch von einer römischen und lutherischen Gemeinschaft (jednota římská, luterianská), indem sie mit dem Wort „Kirche“ (cirkve) vorwiegend die allgemeine christliche Kirche bezeichnen. Comenius in Dhlášení 1635 schreibt: že toliko za jednu cirkve částku aneb jednotu měli (sie hielten sich nur für einen Teil der Kirche oder für eine Gemeinschaft). Als sie später Latein zu schreiben anfangen, übersetzten sie jene Bezeichnung etymologisch richtig mit „unitas fratrum“ (jeden = unus, jednota = unitas). Sinnensprechender wäre societas fratrum gewesen, jedenfalls liegt in dem Namen unitas nicht, wie er manchmal verstanden worden ist, eine unionistische Tendenz angedeutet. Die Bezeichnung „Brüder“ ist die charakteristischste, die bereits in den verschiedenen älteren böhm. Gemeinschaften üblich gewesen war. Der Name fratros legis Christi stammt erst aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts und ist nie allgemein gebräuchlich worden. Die Gegner nannten sie für gewöhnlich Waldenser oder Vidarden (Verstümmelung von Begharden). So heißen sie auch in den Regierungserlassen (in Luthers Briefen: Valdenses) und dadurch wurde diese Bezeichnung so allgemein üblich, daß die Brüder selbst sie auf dem Titel vieler ihrer Schriften in der Form gebrauchten: „die Brüder, die man aus Reid und Haß Waldenser oder Vidarden nennt“.

Die nächste Folge der Ereignisse von 1467 war eine erneute Verfolgung, die bis zu König Georgs Tod 1471 — auch Rotycana starb in demselben Jahr — andauerte. Sie erstreckte sich auch auf die Waldenser, und in jenen Jahren erlitt Stephan in Wien den FeuerTod. Vielleicht im Zusammenhang damit ging man auch in Brandenburg aufs neue scharf gegen sie vor. Infolgedessen kamen um 1478 2 Waldenser aus Brandenburg zu den Brüdern, wodurch sich ein Verkehr zwischen diesen und den brandenburgischen Waldensern entspann, der damit einen Abschluß fand, daß nach 1480 eine Anzahl der

letzteren sich den Brüdern anschloß und in Landskron in Böhmen und Zülnd in Mähren ansiedelte. In Mähren wurden die Brüder und Waldenser unter König Matthias geduldet, bis zu Ende seiner Regierung um 1488 ein Auswanderungsbefehl gegen sie er-
 schien, der aber bald auf Verwendung einiger hochgestellter Gönner wieder zurückgenommen
 wurde. Ein Teil der Brüder war schon in die Moldau ausgewandert, sie scheinen in
 einem der nächsten Jahre wieder zurückgekehrt zu sein. — Gefährlicher als die äußeren
 Bedrängnisse wurden für den Bestand der Unität innere Streitigkeiten. Wir sehen,
 daß das Lebensideal der Brüder auf den ersten Blick zwar dem franziskanischen nahe
 verwandt erscheint, aber einen charakteristischen Unterschied glaubten wir darin wahrzu-
 nehmen, daß die Brüder die Grundlagen des bürgerlichen Lebens nicht als Hindernisse
 der christlichen Vollkommenheit verwarfen, sondern auch sie dem „Gesetz Gottes“ zu
 unterstellen trachteten, kurz daß sie eine christliche Gemeinde schufen. Dieser Gedanke
 mußte sich auswirken, und was sich mit ihm nicht vertrug, mußte auf die Dauer un-
 erträglich werden. So fiel zuerst die Klasse der Vollkommenen, deren Vollkommenheit
 auf freiwilliger Armut beruhte (s. oben), nur die Priester sollten noch beifollos bleiben;
 aber auch das war insonsequent, darum wird auch ihnen bald Sondereigentum ge-
 stattet. Die Brüder hatten von Anfang an, vielleicht unter waldensischem Einfluß,
 den Eid, als im Neuen Testament verboten, verworfen und ebenso jegliche Ausübung
 der Gewalt als dem Gesetz Gottes d. h. dem Gesetz der Gottes- und Nächstenliebe
 widersprechend. Der letztere Gedanke war geradezu ein konstituierendes Moment ihrer
 Gemeinschaft, und doch stieß seine Durchführung auf Schwierigkeiten. Ein brüderlicher
 Bauer oder Knecht durfte also seinem Grundherrn nicht Heeresfolge leisten oder Häscher-
 dienste thun, ein brüderlicher Städter konnte kein städtisches Amt bekleiden, das mit
 irgend welcher Ausübung der Rechtspflege (Richter, Schöffen, Ratsherr) oder mit Eides-
 leistung verbunden war. Ein adliger Gutsherr konnte überhaupt nicht Bruder werden.
 Die äußeren Schwierigkeiten, die sich daraus ergaben, waren vielleicht noch zu über-
 winden, obgleich ein rein passives Verhalten für alle möglichen Lagen auch nicht aus-
 reichte. Bedeuterer waren innere Bedenken. War es wirklich unmöglich das Amt
 eines Richters oder die Stellung eines Grundherrn als gottgegebenen Beruf aufzu-
 fassen und unter streng christliche Gesichtspunkte zu bringen, wie man es in der Unität
 mit andern Berufsarten zu thun versuchte? Man verlangte zwar im allgemeinen, wenn
 ein adeliger oder sonstiger Inhaber der weltlichen Gewalt der Unität beitreten wollte,
 müsse er seine Stellung und seinen Stand aufgeben. Einzelne thaten das auch, aber
 wir erfahren in den Streitigkeiten um 1490, daß dieser Gebrauch seit Anfang der
 Unität nicht konsequent durchgeführt worden sei. So bildete sich denn allmählich eine
 Partei, die Änderung jener strengen Grundsätze verlangte, um der Gefahr eines Aus-
 einanderfallens von Theorie und Praxis zu entgehen. Haupt derselben war der Bac-
 calaur Protop aus Neuhaus, der der Unität seit ihrer Gründung angehörte. Ihm
 schlossen sich an die Baccalaren Lutas aus Prag, Laurentius Rajonichy u. a. Diese
 suchten mit Hilfe ihrer gelehrten Bildung nun auch den Nachweis zu führen, daß ihre
 freiere Stellung die schriftgemähere sei. Da die konservative Gegenpartei unter Amos
 und Jakob ausschließlich aus Laien bestand, suchten sie es so darzustellen, als ob es sich
 hier um den Gegensatz von schlechtem Laienchristentum und schillernden Theologomenen
 der Gelehrten handle. Eine 1490 in Brandeis abgehaltene Synode suchte einen Ver-
 gleich zwischen beiden Parteien zu Stande zu bringen: Womöglich soll ein Bruder sich
 aus allem heraushalten, was mit der weltlichen Macht zusammenhängt, aber „obgleich
 es schwierig ist, bei solchen Dingen sich in dem Guten zu bewahren und vor dem Bösen
 zu hüten, ist es doch nicht unmöglich, wenn dieser Mensch in der Hilfe des Höchsten
 wohnen wird.“ Die Vorsteher der einzelnen Bezirke sollen im einzelnen Fall die Ent-
 scheidung treffen und den betreffenden Brüdern Anweisungen über ihr Verhalten geben.
 Aber noch in demselben Jahr wurde der Beschluß rückgängig gemacht und die konser-
 vative Partei gelangte zur Herrschaft, bis eine Reichenauer Synode 1494 den Brandeiser
 Beschluß endgültig wiederherstellte. Die Konservativen sonderten sich unter ihrem Haupt
 Amos von der Unität und bildeten als „kleine Partei“ oder Amositen eine eigene Ge-
 meinschaft, die hauptsächlich vom Kampf gegen die Unität lebte, und bis tief ins 16. Jahr-
 hundert fortbestand. Mit dem Ergebnis dieser Kämpfe hatte die Loslösung der Unität
 von dem Waldensertum und den Grundsätzen Peters einen gewissen Abschluß erreicht.
 Das zeigte sich bald in der Stellung, die die Brüder zu ihrer eignen Vergangenheit
 einnahmen. Eine Synode des Jahres 1495 will sich nur noch bedingt zu den
 Schriften Gregors bekennen, soweit sie mit der hl. Schrift übereinstimmen (Dekret)

S. 2), Peter erscheint bald als der Urheber mancher Irrlehren, Hus wird jetzt häufiger citiert, den die alten Brüder als Anstifter blutiger Kämpfe getadelt hatten. Der geschichtliche Zusammenhang mit den Waldensern ist den Brüdern unbequem, er wird möglichst verschwiegen und diese Tendenz erlangt deutlichen Einfluß auf die Geschichtsschreibung. —

5 Vielleicht stand mit den eben erwähnten Ereignissen eine Reise im Zusammenhang, die Lulas und Thomas im Frühjahr 1498 zu den Stammesigen der lombardischen Waldenser nach Norditalien unternahm. Lulas sagt davon nur: „ich erkannte, daß es Menschen sind, die die Welt lieb haben, indem sie unter der Decke von Namen und Schmutz nach der Begierde ihres Herzens wandeln, und daß kein Grund vorhanden ist, zu ihnen

10 zu gehen, sondern, daß sie mehr Ursache hätten, zu andern zu gehen“. Erinnert man sich zugleich an die früher zwischen den Brüdern und Waldensern stattgefundenen Verhandlungen, so legt sich die Vermutung nahe, daß Lulas auf Grund der Auseinandersetzung mit der „kleinen Partei“ einen letzten Versuch machen sollte, sie zum offenen Bruch mit der römischen Kirche zu veranlassen. Mit dieser Reise steht ein Schriftentausch zwischen Brüdern und Waldensern im Zusammenhang, auf den hier noch kurz hingewiesen werden muß. Nach Camerarius brachten die beiden Brüder 2 Briefe von den Waldensern mit, den einen im Namen der Brüder an König Vladislav gerichtet, den andern von einem gewissen Theodor de Fonte Citiculae an die ultraquist. Priester in Böhmen. Die Historia Fratrum aus Mitte des 16. Jahrhunderts (Hf.) erwähnt

20 zum Jahr 1499 vier Schreiben an die Brüder nach Böhmen gesandt: 1. an die Brüder, 2. an einen gewissen Mag. Georg nach Prag von Antonius, 3. das Schreiben Stambi Romani, 4. an König Vladislav. Von diesen Schriftstücken können wir nur das Schreiben an Vladislav weiter verfolgen, von den übrigen wissen wir nichts. Die Bibliothek des Trinity-College in Dublin besitzt nämlich die Hf. eines waldensischen Traktats:

25 La epistola al serenissimo Rey Lancelau. Die den Anfang bildende Antrede stimmt genau mit der von Camerarius lateinisch mitgetheilten überein. Dem Inhalt nach ist die Schrift von den Brüdern verfaßt und zwar, wie sich mir aus einer Stelle ergibt im Jahre 1498 (s. meine „deutschen Katechismen“ S. 147; Goll, Duellen und Untersuchungen I S. 68); übrigens nach Goll „eine heftige Polemik gegen die bösen Priester, durchaus ungeeignet dem König überreicht zu werden“. Die Erklärung dieses Sachverhalts ist schwierig. Was konnte den Brüdern die Fürsprache der Waldenser beim König nützen? noch dazu treten die Brüder in ihrem eigenen Namen redend auf. Die Angaben des Camerarius, daß die Waldenser den Brüdern die Schrift ins Lateinische übersetzt hätten, weil sie meinten: Latini sermonis adhuc Fratres esse

30 imperitiores, ist sehr unwahrscheinlich; der Prager Bacalareus Lulas, der wenige Jahre darauf einige Bekenntnisschriften in lateinischer Sprache veröffentlichte, wird diese Hilfe wohl nicht nötig gehabt haben. Die einfachste Annahme wäre, daß die Brüder jene Schrift als ein Zeugnis ihres Glaubens den Waldensern übergaben, dann müßte freilich die Angabe, Lulas habe die Schrift von den Waldensern mitgebracht als später aus

40 einem Mißverständnis entsprungen bezweifelt werden. — Hierher gehört ferner die waldensische Schrift „Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa Romana“, die eine oft eng an den böhmischen Wortlaut sich anschließende Bearbeitung der 1496 von Lulas verfaßten Schrift: „O převínáč oddělení“ (Von den Gründen der Trennung. Herrnhuter Hf. III fol. 98 ff.) darstellt. Daß es sich dabei um eine Bekenntnisschrift der Brüder an die Waldenser handelt, wird dadurch besonders deutlich, daß die Waldenser die hier geschilderte und begründete Trennung von der römischen Kirche thatsächlich nicht vollzogen haben. — Endlich hängt mit der italienischen Reise der Brüder unzweifelhaft auch die waldensische Schrift De l'Antechrist zusammen. Auch für sie giebt es ein böhmisches Gegenstück in dem 2. Teil der 1491 von Lulas verfaßten „Bárka“, der den Sondertitel „o Antikristovi“ führt und mit dem 1. Teil

50 nur lose zusammenhängt. Stellenweis findet sich fast wörtliche Übereinstimmung zwischen der böhmischen und waldensischen Schrift, aber der Nachweis für die Priorität der böhmischen ist schwerer zu führen als bei der vorigen teils wegen des allgemeineren Themas, teils weil wir die Schrift des Lulas nur in einer „verbesserten und veränderten“

55 Ausgabe von 1512 besitzen (Beschreibung der Hf. des böhm. Museums von Goll in Casopis česk. Mus. 1883 S. 362 ff.).

2. Die Brüder unter Lulas. Die Zeit von 1496—1528 erhält ihr Gepräge durch die kraftvolle, überall durchgreifende Wirksamkeit des Lulas. Trat er äußerlich auch erst im J. 1517 als Oberbischof an die Spitze der Unität, so war doch sein Einfluß schon unter seinen Amtsvorgängern (Protop — 1507, Thomas aus

Prelouč — 1517) der maßgebende. Sein Werk vornehmlich ist die nach dem Aus-
 scheiden der „kleinen Partei“ nötig gewordene Reorganisation der Unität auf den neuen
 Grundlagen. An die Stelle des patriarchalischen Regiments traten bestimmt fixierte
 Rechtsformen. Eine große Menge sozialer Ordnungen, die alle Lebensverhältnisse be-
 rücksichtigten, sollte den Aufbau der christlichen Gemeinde auf den neu gewonnenen Grund-
 sätzen regeln. Die Lehrausschauungen, zu deren Formulierung bisher erst schwache An-
 sätze gemacht worden waren, wurden nun ebenfalls auf anderen Grundlagen in
 systematischem Zusammenhang dargestellt. Unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten
 entfaltete Lukas eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit. Zireček führt a. a. O. 68
 zum Teil recht umfangreiche Schriften von ihm an und seitdem sind immer noch mehr
 aufgefunden worden. — Die äußere Existenz der Unität wurde bald zu Anfang des
 16. Jahrhunderts schwer bedroht. Während Vladislav bisher die Brüder gebuldet hatte,
 suchte ihn nun der in hohem Ansehen stehende Hauptvertreter des böhmischen Humanismus
 Bohuslav von Lobtowitz zum Einschreiten gegen sie zu veranlassen. Denn dieser sah
 die Wurzel der mannigfachen Uebelstände in der religiösen Zersplitterung. Gleichzeitig
 sandte Alexander VI. den Dominikaner Heinrich Infortoris als Bucharzensor für Böhmen
 und Mähren nach Olmütz (Bulle vom 4. Februar 1500), der nach einer resultatlosen
 Disputation mit einigen Vertretern der Brüder nun allenthalben heftig gegen diese
 predigte. Endlich machten die Ende 1501 wieder begonnenen Ausgleichsverhandlungen
 zwischen Rom und den Utraquisten die letzteren zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen
 die Brüder geneigt. Ein königliches Mandat vom 5. Juli 1503 verbot zunächst in
 Prag und den königlichen Städten die fernere Duldung der Brüder und die katholischen
 Stände führten freiwillig auch auf ihren Gütern dieses Verbot durch. Ein Kolloquium,
 das die utraquistische Geistlichkeit mit einigen Brüdern in Prag abhielt, vermochte die
 Brüder natürlich nicht von ihren „Arlehren“ zu überzeugen ebensowenig wie eine von
 ihnen dem König überreichte lateinische Konfession (1503. Lydius, Waldensia II, S. 1 ff.
 Nos homines depressi etc.) diesen umstimmte. Vielmehr wurde er durch zwei giftige
 Briefe des Olmüher Domherrn Augustin Käsebröt noch mehr gegen die Brüder einge-
 genommen (Antwort der Brüder auf diese Briefe Lydius, Waldensia, S. 34 ff.), so
 daß er 1507 ein schärferes Mandat gegen sie erließ (Inhalt unbekannt). In der da-
 durch veranlaßten Bittschrift der Brüder nennen sie es *dira condemnationis sententia*
 und sagen von seinem Inhalt: *nos tanquam sicarios et haereticos a vobis con-*
demnatos, de natali solo praeter ius terrae abagendos esse. Lydius II, S. 21).
 Eine allgemeine und durchgreifende Wirkung konnten aber die königlichen Mandate erst durch
 ihre Annahme von seiten des Landtags erlangen. Darum legte Vladislav dem auf
 St. Jakob (25. Juli) 1508 berufenen Landtag einen die Brüder betreffenden Gesetz-
 entwurf vor, der auch von den Ständen angenommen und als allgemein gültiges Landes-
 gesetz in die Landtafel eingetragen wurde. In demselben wurden die öffentlichen und
 geheimen Zusammenkünfte der „Picarden“ verboten. Alle ihre Bücher und Schriften
 sind zu vernichten. Sie selbst sollen der katholischen oder utraquistischen Kirche beitreten.
 Ihre Geistlichen und Lehrer, die nach empfangenen Unterricht sich keiner der beiden
 anerkannten Kirchen anschließen wollen, sind als königliche Gefangene zu behandeln. Bis
 Weihnachten soll das Gesetz von allen Ständen ausgeführt sein; wer dann noch einen
 „Picarden“ bei sich duldet, verfällt in eine Geldstrafe. Durch dieses Gesetz wurde die
 rechtliche oder richtige rechtlose Stellung der Brüder in Böhmen fast für die ganze Zeit
 ihres Bestehens festgestellt. Der mährische Landtag dagegen weigerte sich, daselbe an-
 zunehmen. Als die 1541 durch einen Brand in Prag zerstörte Landtafel auf den
 folgenden Landtagen neu redigiert werden mußte, versuchten die brüderischen Stände
 die Wiederaufnahme dieses Gesetzes zu verhindern, doch ohne Erfolg. Erst durch den
 Majestätsbrief Rudolfs II. 1609 wurde es außer Kraft gesetzt. Es ist aber für die
 politischen Zustände Böhmens im 16. Jahrhundert höchst bezeichnend, daß eine ge-
 setzlich verbotene Gemeinschaft wie die Brüder zu solcher Blüte und Bedeutung
 gelangen konnte. Das war nur möglich weil der Adel die Gesetze nur soweit be-
 folgte, als sie ihm genehm waren. Der König war meist außer Landes zu sehr be-
 schäftigt, um mit Entschiedenheit auf die Durchführung der Gesetze dringen zu können,
 und versuchte er es, so hielten gewiß die meisten Stände gegen ihn zusammen, um jedes
 Anwachsen der königlichen Macht zu verhindern. Zunächst wurde jedenfalls das Gesetz
 mit ziemlicher Strenge zur Ausführung gebracht, so daß die Brüder in arge Bedrängnis
 gerieten. Überall erfolgte Schließung der Versammlungshäuser, Vertreibung der Brüder-
 priester, Verhaftungen, auch einzelne Hinrichtungen. Lukas selbst geriet in Gefangenschaft, 60

aus der ihn nur der Tod Vladislavs 13. März 1516 befreite. Mit diesem Ereignis trat sofort ein Nachlaß in der Verfolgung ein, die von Anfang an einzelne Stände nur widerwillig mitgemacht hatten. Unter der Regierung von Vladislavs Sohn Ludwig hörte sie bald ganz auf, da diese einen weitergehenden Verfall der königlichen Macht

5 bedeutete. Der Sitz der Unitätsleitung, der während der Verfolgung nach Währen (Prerau) verlegt worden war, kam nun wieder nach Böhmen (Jungbunzlau), zumal da Lulas, der hier wohnte, 1517 als Oberjenior an die Spitze der Unität trat. Unter seinem Oberjeniorat fand die erste Berührung der Brüder mit der deutschen Reformation statt. Durch die Leipziger Disputation 1519, in der Ed unter anderm versuchte Luther

10 als einen Verteidiger des Hus zu brandmarken, war man in Böhmen zuerst auf Luther aufmerksam geworden. Die Selbstzerzückung, in der sich hier der Ultraquismus befand, verschaffte ihm rasch Anhänger. Die erste Kunde von den Brüdern erhielt Luther durch ihren kleinen Katechismus, die „Kinderfragen“, von dem ihm eine wohl kaum durch die Brüder veranlaßte deutsche Übersetzung wahrscheinlich schon 1521 in die Hände kam.

15 Schon vorher waren einige Brüder auf Luther aufmerksam geworden. In einem uns unbekanntem Jahr kamen drei aus Breslau vertriebene lutherisch gesinnte Mönche nach Leitomischl zu den Brüdern und fanden im dortigen Brüderhaus Aufnahme. Unter ihnen befand sich der nachmalige Liederdichter Michael Weiße (Gindelys Darstellung, als habe es gleichzeitig zwei Männer dieses Namens gegeben, die Ezerwenta a. a. D.

20 II S. 185 Anm. wiederholt, beruht auf Mißverständnis einer Quelle). Durch diese Leute scheint Johann Horn (böhm. Roh), der sich als Gehilfe des Priesters Laurentius Krasonichy in jenem Brüderhaus befand, Luthers Schriften kennen gelernt zu haben. Er ging mit Begeisterung darauf ein und besuchte im Frühjahr 1522 Luther in Wittenberg. Dieser hatte kurz zuvor von Speratus, der sich damals in Zglau in Währen befand, 11 Artikel unter der Überschrift „Conclusiones Beghardorum“ zur Begutachtung erhalten, die angeblich eine kurze Zusammenfassung der Brüderlehre enthielten. Luther konnte sich nun selbst mit Horn darüber besprechen (Luthers Brief an Speratus vom 16. Mai 1522; „ich acht, der Piccardten Artikel sind dir nicht lauter und rein fürkommen, denn ich hab alle Ding aus ihnen selber erforscht.“ Enders Luthers Briefwechsel Nr. 526), zugleich äußerte er den Wunsch nach einer gefonderten Darstellung

30 der brüderischen Abendmahlslehre, da er mit der im Katechismus gegebenen sich nicht einverstanden erklären konnte. In einer zweiten Gesandtschaft schickte nun Lulas wahrscheinlich noch im Juni die gewünschte „Rechenschaft“ (poctu vydáni) über die Abendmahlslehre handschriftlich (Luther: „darumb ichs auch wider verdeutschen noch drucken

35 habe lassen.“ Vom Anbeten des Sacraments 1523. Erl. Ausg. Bd 28 S. 390), die den Titel „von der siegreichen Wahrheit“ führte, und die gedruckte lateinische Apologie von 1511 (s. Lulas in seiner Erwiderung auf die Schrift Vom Anbeten des Sacraments und Luther a. a. D. S. 413). Horn hatte aber zugleich eine Abschrift jener Conclusiones Beghardorum nach Hause mitgebracht und sie durch Krasonichy Lulas

40 mitgeteilt, worauf dieser in einem Brief vom 13. Juli 1522 sie als eine böswillige Erfindung bezeichnete (Herrnhuter Hff. XI, 207 ff.). Luther muß jene genannten beiden Schriften der Brüder schon am 4. Juli gehabt haben, als er an Spalatin von den Gefanden der „Pighardi“ schrieb (Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 553), denn die hier berührte Lehre der Brüder von der Wiedertaufe wird nicht im Katechismus

45 wohl aber in der Apologie erwähnt, auch der Vorwurf „quod obscura phrasi et barbara utuntur“ paßt wohl auf das Latein der Apologie, nicht aber auf die kurzen und deutlichen Formulierungen des Katechismus. — Unabhängig von diesem direkten Verkehr mit den Brüdern wurde Luther um dieselbe Zeit von anderer Seite nochmals veranlaßt, sich über die Brüder zu äußern. Der Priester Benedikt Optat

50 hatte vier Fragen über die Abendmahlslehre mit der Bitte an Speratus gefandt, Luther zu einer Beantwortung derselben zu veranlassen, die unterm 13. Juni erfolgte (Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 546). Speratus ließ diese Fragen dann mit Luthers Antwort als eigene Schrift drucken. So erfuhr Lulas davon, und da in einer dieser Fragen auch die Abendmahlslehre der Brüder berührt worden war, fühlte er sich veranlaßt, in

55 einem Brief vom 2. Dezember 1522 sich eingehender darüber zu äußern (Herrnhuter Hff. XI, 198 ff.). Wenn Luther an Speratus schreibt, daß ihm jene Fragen des Optat durch Gefandte der Brüder überbracht worden seien, so ist das nach allem, was wir sonst davon wissen, so unwahrscheinlich, daß wir einen Irrtum oder ein Mißverständnis auf Luthers Seite annehmen möchten. Auf Grund dieses Verkehrs und Schrift-

60 austausches gab nun Luther sein zusammenfassendes Urteil über die Abendmahlslehre

und einige andere Lehren der Brüder in seiner Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“. Dieselbe muß in der ersten Hälfte des Jahres 1523 verfaßt worden sein, denn die ausführliche Antwort der Brüder (91 enggedruckte Quartseiten) war schon am 23. Juni fertig und verließ am 16. September die Presse. In dieser, die jedenfalls von Lutas verfaßt war, gehen die Brüder auf den höflichen ja freundschaftlichen Ton ein, den Luther angeschlagen hatte, stellen aber mit Bestimmtheit ihren abweichenden Standpunkt in einzelnen fest. Die Darlegungen Luthers über die Rechtfertigung aus dem Glauben scheinen sie in ihrer wahren Bedeutung ebensowenig wie viele seiner Zeitgenossen verstanden zu haben. Gleichwohl erklärte sich Luther, dem die Antwort im Oktober überbracht wurde, wenigstens hinsichtlich der Abendmahlslehre zufriedengestellt (L. an Hausmann: De Pighardis jam non male sentio, audita eorum praesentibus ipsis fide circa sacramentum eucharistiae. Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 727). Da nun auch brüderliche Abtöge begannen, ihre Söhne auf die Wittenberger Universität zu schicken, wünschten die Brüder sich über die dort herrschenden sittlichen Zustände Klarheit zu verschaffen und sandten zu diesem Zweck 1524 Horn und Weiße dorthin. Das Ergebnis scheint kein befriedigendes gewesen zu sein, wenigstens behauptet Comenius (Ecclesiae Slavonicae Historiola 1660 S. 30), daß von da an eine Entfremdung zwischen Luthern und den Brüdern eingetreten sei. — An Erasmus sandten die Brüder wahrscheinlich 1520 eine Gesandtschaft nach Antwerpen, veranlaßt durch einen Brief desselben an den böhmischen Abtigen Joh. Slehta von Bsehd vom 1. November 1519. 20 Erasmus jedoch weigerte sich, ein den Brüdern günstiges Zeugnis auszustellen, das Lutas vielleicht den böhmischen Humanisten gegenüber hatte verwerten wollen. — Der Wunsch der Brüder, sich der lutherischen Bewegung möglichst fern zu halten, mußte durch die von Gallus Cahera in Prag angestifteten Wirren (1523—29) nur verstärkt werden, zumal da in ihrem Gefolge 1525 das Vladislavische Mandat vom Landtag 25 wieder aufs neue eingeschärft wurde. In seinen letzten Lebensjahren sah Lutas sich noch zu einer Auseinandersetzung mit den Habrowaniten oder Lutherschen Brüdern in Währen veranlaßt, die mit der „kleinen Partei“ im Zusammenhang stehend, den Eölibat, das geistliche und weltliche Amt und die Eidesleistung verwarfen, in der Abendmahlslehre Karlstadt folgten und statt der Wassertaufe nur die Geistesstufe gelten lassen wollten. 30 Nach einer resultatlosen Unterredung fand noch einige Jahre hindurch ein ziemlich erregter Schriftwechsel statt. Auch ein Annäherungsversuch der aus Tirol in Währen eingewanderten Täufer ebnete 1528 mit völliger Entzweiung. Von der Verwandtschaft beider, die Keller behauptet (MH. d. Com. Gef. 1896 S. 304), hatten jedenfalls beide Teile nach den Quellen zu urteilen, damals nicht das mindeste Bewußtsein (Herrnhuter Hff. V, Fol. 333 ff.). Am 11. Dezember 1528 starb Lutas in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als 70 Jahren und wurde in dem dortigen Brüderhaus, einem ehemaligen Kloster begraben. Die Organisation aber, die er der Unität gegeben hatte, ist ihr unverändert bis zu ihrem Ende geblieben.

Prinzipiell lag die oberste gesetzgebende Gewalt bei der aus sämtlichen Geistlichen aber keinen gewählten Abgeordneten der Gemeinden bestehenden Synode, die zugleich oberste Appellationsbehörde war, thatsächlich aber erscheint die oberste Verwaltungsbehörde, der Enge Rat (úzka rada) als die eigentliche leitende Behörde, der von der Synode gewählt wurde und dessen Mitglieder (ungefähr 10) ihm auf Lebenszeit angehörten. Das rechtliche Verhältnis der Synode zum Engen Rat erscheint nirgends näher bestimmt. Auf der Synode 1497 wurde dem Engen Rat von allen Unterwerfung und Gehorsam gelobt und es wurde ihm Vollmacht erteilt, ohne Beschluß einer Synode, was ihm gut scheine, zu verändern und zu ordnen. Es war Tradition, daß er von dieser Vollmacht keinen zu weitgehenden Gebrauch machte, und womöglich jährlich einmal eine allgemeine Synode abhielt. Daneben fanden auch noch Synoden in den einzelnen Bezirken statt. Der Vorsitzende des Engen Rates führte den Titel Richter (sudí). Anfangs war mit diesem Amt das Bischofsamt verbunden in der Person des Matthias, da er sich aber in dem Streit mit der „kleinen Partei“ der Lage nicht gewachsen zeigte, wurde Protop an seiner Stelle sudí und Matthias behielt nur als Bischof die Ordinationsgewalt. Im Auftrag des Engen Rates nahm er 1499 die beiden zuerst von ihm zu Priestern geweihten Thomas und Elias (s. oben) zu Bischöfen an (durch Handschlag. Detrety S. 36). Nach des Matthias Tode (1500), mit dem zugleich der Rücktritt des Protop aus seiner Stellung verbunden gewesen zu sein scheint, wurde die wieder vereinigte Regierungs- und Ordinationsgewalt auf 4 neugewählte Brüder: Thomas, Elias, Lutas und Ambrosius verteilt, von denen die beiden letzteren zugleich die 60

Bischofsweihe empfangen, die die beiden ersten schon besaßen. Jeder von ihnen erhielt einen Sprengel, in dem er die oberste Leitung versah und dessen Priester er ordinierte. Der den Jahren nach Älteste unter diesen 4 führte nun den Titel Richter und hatte besondere Befugnisse (Dekrety S. 43. 44; Goll, Quellen u. Unterf. I, S. 36 Anm.).

5 Jafet, der 1605 schrieb, hat diese Verfassung auf die Anfangszeit übertragen und von 1467 an die immer zusammen regierenden 4 Bischöfe nachzuweisen gesucht. Diese ganz wertvolle Darstellung hat dann Bengierski (Regenwoolscius) weiter verbreitet, insofern sie noch heute immer wieder auftaucht. An der Spitze jeder Gemeinde stand der Priester oder Vorsteher (správoce), der im „Brüderhaus“ wohnte und sich von einem Handwerk

10 oder von Ackerbau ernährte. Er durfte Eigentum besitzen aber mit gewissen Einschränkungen, wenn er z. B. eine Erbschaft machte, mußte er sie an den Engen Rat abliefern, wo sie ihm für Fälle der Not oder der Dienstunfähigkeit aufgehoben wurde. Die Ehelosigkeit des Priesters wurde nicht grundsätzlich gefordert, aber bei der stets unsichern Lage des Brudertums wurde sie aus praktischen Gründen gewünscht und war bis in die

15 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts die Regel. Bei dem Priester lebte sein Gehilfe oder Diakon, der ihm sowohl in seinem Handwerk als auch im Schulfachen und besonders im Unterricht der im Brüderhaus wohnenden Koluthen (Jünglinge die zum Priesterberuf angelehrt wurden) zur Hand ging. Er begleitete ihn auf seinen seelsorgerischen Gängen, durfte predigen, in Notfällen taufen und beim Abendmahle administrieren,

20 nicht selbst spenden; ebenso durfte er nicht am Schluß der Gemeindegebete den Segen sprechen. Neben und zum Teil über dem Priester stand ein Gemeinderat zunächst zur Verwaltung des Gemeindevermögens und des Armenwesens. Die Einkünfte bestanden abgesehen von Schenkungen und Stiftungen in jährlich zwei Kollekten (zu Weihnachten und Johanni). Ein Ausschuß von 3 Personen verwaltete speziell die Armenelber.

25 Streitigkeiten der Gemeinemitglieder unter einander oder auch mit dem Priester hatte der Gemeinderat zu schlichten, über die Sitten zu wachen und Kirchenzucht zu üben. Die nächsthöheren Instanzen waren der Enge Rat und die Synode. Diesem Gemeinderat entsprach ein weiblicher Gemeindeausschuß aus bejahrten Witwen und Jungfrauen, der über Sitte und Zucht bei den Schwestern zu wachen hatte. Durch diese Einrichtung

30 sollte den mit der Ehelosigkeit der Priester verbundenen sittlichen Gefahren nach Möglichkeit begegnet werden, die die Brüder bei den römischen Priestern in so erschreckender Weise kennen gelernt hatten. Dieser Verfassungsrahmen ist nun von Lulas oder von den durch ihn geleiteten Synoden mit einer großen Menge einzelner Bestimmungen ausgefüllt worden, die sich auf die verschiedenen Berufsarten, Stände, Altersklassen,

35 Lebenslagen u. s. w. beziehen, teils bestimmte Vorschriften teils und hauptsächlich Grundsätze, die durch einzelne Beispiele erläutert werden. Viele derselben finden sich in den Dekrety. Zusammengefaßt gab sie Lulas 1527 heraus unter dem Titel: „Anweisungen für den Dienst des Priesteramtes“. 2. Teil: „Anweisung und Belehrung für die verschiedenen Stände, Altersklassen, Rangklassen und Charaktere“ (Zprávy kněžské ř. Jireš

40 Ruk. I, 477; Gindely I, S. 85 ff.). Diese Verfassung und Ordnung, deren Werden wir hauptsächlich aus den Dekrety erfahren, blieb nach Lulas unuerändert. Sie wurde zuerst im Zusammenhang beschrieben von Lasicius im VIII. Bd seiner Brüdergeschichte (verfaßt Ende des 16. Jahrh., herausg. v. Comenius 1649) und offiziell von den Brüdern zusammenge stellt auf der Generalsynode zu Zerauic (spr. Scherawitz) in Mähren

45 1616 (gedruckt böhm. und latein.: Ratio disciplinae 1632 in Lissa u. öfter s. auch Köppen, Die Kirchenordnung und Disziplin der alten hussitischen Brüderkirche, Leipzig 1845).

3. Überblick über die Entwicklung von 1528—1621. Mit Lulas' Tod hat die selbständige Entfaltung der Brüderunität einen gewissen Abschluß erreicht. Die

50 lutherischgefinnte Partei unter den Brüdern, deren Hauptvertreter Johann Horn (Roh) und Michael Weißel, ferner Johann Augusta, Nach Sionsty u. a. waren, trat nun stärker hervor und bekam die Leitung der Unität in ihre Hände. Nach einem kurzen Regiment des geistig unbedeutenden Martin Stoba wurde 1532 Horn Richter. Ihn überragt an Bedeutung noch sein Kollege Johann Augusta. Mit sehr mangelhafter

55 wissenschaftlicher Bildung, aber großer Charakterstärke, Energie und feuriger Beredsamkeit ausgerüstet und tief durchdrungen von dem Wert der eigentümlichen Güter der Unität suchte dieser Verbindungen der Brüder mit den Evangelischen des Auslandes anzuknüpfen und zu pflegen. Nach seinen späteren Bekenntnissen erschienen ihm, der als echter Bruder wenig Sinn für Lehrunterscheidungen hatte und auch wenig Wert darauf

60 legte, die Evangelischen des Auslandes als eine große einheitliche Partei der römischen

Kirche gegenüber. Als einen Teil dieser Partei wollte er die Brüder angehehen wissen. So kam es ihm sehr gelegen, daß bald nach 1530 Markgraf Georg von Brandenburg sich durch Konrad v. Krajet nach der Lehre der Brüder erkundigen ließ. Es wurde ein Bekenntnis aufgesetzt und Luther dafür gewonnen, es mit einer empfehlenden Vorrede in Wittenberg drucken zu lassen (Rechenſchaft des glaubens: der dienst vnd / Ceremonien, der Bruder in / Behemen vnd Mehrern, / welche von etlichen Vidar- / ten, vnd von etlichen / Waldenjer genant / werden. / Sampt einer nützlichen Vorrede / Doct. Mart. Luth. / Wittenberg. / M. D. XXX iij. 4^o). Das ursprüngliche Exemplar dieser Konfession, das Luther zur Begutachtung vorgelegt worden war, hatten einige Freunde der Brüder ohne deren Wissen und Wollen in der Schweiz drucken lassen. Die Brüder erfuhren davon erst, als das Buch bereits verkauft wurde und konnten nur noch durch den Aukturf möglichst vieler Exemplare die Verbreitung zu verhindern suchen (Rechenſchaft des / Glaubens, der Dienst vnd / Ceremonien, der Brüder / in Behemen vnd / Mehrern. / o. J. u. D. Klein 8^o). Die Vergleichung beider Drucke zeigt, daß die Brüder kein Bedenken getragen haben, ganz bedeutende Änderungen im Sinn Luthers vorzunehmen, um seine Empfehlung ihrer Konfession dadurch zu erlangen. Der so begonnene Verkehr mit Luther wurde in den folgenden Jahren fortgesetzt (der letzte Brief Luthers an Augusta vom 5. Oktober 1542 f. Gindely, Fontes S. 28). Gleichzeitig knüpfte Augusta aber auch mit den Straßburger Theologen Verbindung an. Sein Abgesandter an Bucer Matthias Cerenta traf 1540 hier auch unerwartet mit Calvin zusammen, von dessen Anwesenheit in Straßburg die Brüder nichts gewußt hatten. Eine Reaktion gegen diese Bestrebungen, den Verkehr mit den Evangelischen des Auslands zu pflegen, trat im Zusammenhang mit den veränderten heimischen Verhältnissen ein. In dem neuen Administrator Mistopol erhielt der hinsiehende Ultraquismus ein Oberhaupt, das mit dem neiderfüllten Haß gegen die gesunde lebenskräftige Gemeinschaft der Brüder das Bestreben verband, den Ultraquismus durch völlige Lutheranisierung wieder lebensfähig zu machen. Den angebotenen Kampf nahm Augusta mit gewohnter Energie auf. Man betonte wieder schärfer die Eigenart der Brüder den reformatorischen Erscheinungen des Auslandes gegenüber durch Rückgang auf die grundlegenden Schriften des Lulas (f. das Auftreten Horns auf der Synode 1546 Gindely I, 292).

Ein anderer Zug, der die Geschichte der Brüder nach Lulas (1528—1547) charakterisiert, ist das stärkere Hervortreten des Brüderabels. Ich kann diese Erscheinung nicht, wie es bisweilen geschieht, als ein Zeichen beginnenden Verfalls betrachten. Die kirchliche Frage war in jener Zeit zugleich in hohem Grade eine politische. Wie die Reichsstände auf den Reichstagen, so mußten auch die Landstände auf den böhmischen Landtagen Stellung zu ihr nehmen, und die brüderischen Stände mußten hier für die Existenzberechtigung ihrer kirchlichen Gemeinschaft eintreten. In diesem Sinn überreichten sie 1535 dem König Ferdinand ein Bekenntnis der Brüder, das von dem gesamten Brüderabel 12 Glieder des Herrenstandes und 33 Glieder des Ritterstandes unterzeichnet war. Die Gefahr lag ja nahe, daß dadurch die eigentlich kirchliche Behörde dem Adel gegenüber in eine schiefe Stellung kam und sich mehr oder weniger abhängig von ihm fühlte, eine Gefahr, die übrigens schon längst bestand, sofern die Brüder von Anfang an besonders seit 1508 die Duldung, die sie genossen, nur ihren einzelnen Grundherren verdankten. Wie aber schon unter Lulas während einer Verfolgung ein Adliger, der vermeiden hatte, sich öffentlich als Bruder zu bekennen, ausgeschlossen wurde, so wußte auch Augusta mit eiserner Strenge ohne Ansehen der Person Ordnung und Zucht aufrecht zu erhalten. Daß aber durch den Adel die Unität in den böhmischen Aufstand 1547 verwandelt worden sei, ja daß „die Senioren und die ganze Unität als die idealen Urheber desselben“ angesehen werden müssen (Gindely I, 293), dafür giebt es auch nicht den Schatten eines Beweises. Allerdings befanden sich unter den 26 Adligen, die von Ferdinand nachher zur Rechenſchaft gezogen wurden, 10 Mitglieder der Unität, aber die Senioren hatten sich völlig aus der politischen Bewegung herausgehalten und auch in ihren amtlichen Äußerungen viel taktvoller als Mistopol benommen (Gindely I, 299 und meine Ausg. von Bileks „Gefangenschaft Augustas“ S. 6, 113). Für Ferdinand war die angebliche politische Gefährlichkeit der Unität ein erwünschter Vorwand, sie womöglich zu vernichten, was schon längst seine Absicht gewesen war. Das Vladislavische Mandat wurde erneuert, und da einige Güter, die bisher Hauptstütze der Brüder waren, durch Konfiskation königlich geworden waren, und die bisherigen Beschützer der Brüder sich unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Ausführung des Mandats nicht entziehen konnten, so wurde tatsächlich zunächst die Unität in Böhmen

so gut wie zerstört. Der Sitz der Oberleitung wurde nach Währen verlegt aber das Gros der Gemeinden mußte überhaupt die königlichen Lande verlassen. Am härtesten erging es Augusta, der durch schnöden Verrat in des Königs Hände fiel und erst nach mehrfacher Folterung und einer 16jährigen Gefangenschaft 1564 freikam. Seine kirchenpolitischen Pläne hatten durch die Notlage der Zeit eine Einschränkung erfahren. Ein Zusammenstoß mit den Evangelischen des Auslandes war aussichtslos und auch für die Unität zwecklos geworden. Durch die Not gedrängt faßte Augusta den Entschluß, mit seinem bisherigen heftigen Gegner Mistopol in Verhandlung zu treten, um die Unität irgendwie auf den Rechtsboden des Utraquismus zu stellen. Die Vereinigung der Brüder und Utraquisten zu einer evang. böhm. Nationalkirche hat übrigens Augusta schon 1540 in einer Predigt als Ziel hingestellt. Ehe er diesen Plan ausführen konnte, wurde er verhaftet. Als aber nach langen Jahren der Gefangenschaft die Aussicht auf Befreiung durch die Fürsprache seiner Freunde sich ihm wieder aufthun, gewinnt auch jener Plan wieder festere Gestalt bei ihm. Beide evangelische Parteien sollen einander beihilflich sein, sagt er in der Besprechung mit Mistopol 1563, „weil wir einen Ursprung haben, eine Nation, ein Blut und eine Sprache sind“. Diesen Gedanken einer einheitlichen evangelischen böhmischen Nationalkirche hat er auch nach seiner Freilassung weiter verfolgt. Er soll sich mit dem Gedanken getragen haben, als ältester Brüdervater (Richter), was er nach Horns Tod 1547 geworden war, zugleich utraquistischer Administrator zu werden. Für derartige Pläne fand Augusta bei den Brüdern selbst kein Verständnis, namentlich war sein Amtsgenosse Johann Blahoslav ihr entschiedenster Gegner. Man glaubte darin nur Äußerungen eines unbezähmbaren Ehrgeizes erblicken zu müssen. Die Zeiten hatten sich eben während Augustas Gefangenschaft wesentlich geändert. Die Brüder genossen wieder verhältnismäßige Ruhe und Duldung. Als allgemein geachtete, trefflich organisierte Gemeinschaft übten sie eine mächtige Anziehungskraft gerade auf die Besten und Edelsten im Adel und Volk aus. Der Utraquismus dagegen war in voller Auflösung begriffen, die Kompaktaten, die schon längst nicht mehr seine Bekenntnisgrundlage bildeten, wurden 1567 vom Landtag aufgehoben, ehe noch ein neues Bekenntnis und eine neue Rechtsgrundlage geschaffen worden war. Kein Wunder, daß unter diesen Verhältnissen das Bestreben der Brüder dahin ging, selbstständig für ihre Kirche staatliche Anerkennung zu erringen ohne Rücksicht auf den wesentlich lutherisch bestimmten Neutraquismus. Besonders aussichtsvooll erschien daselbe mit Rücksicht auf die angeblich protestantenfreundliche Gesinnung Maximilians. Deshalb suchten die Brüder von 1555 an durch mehrfache Besprechungen Blahoslavs mit Maximilians Hofprediger Pfauer in Wien die Gunst des Erzherzogs und womöglich bestimmte Zusagen für die Zukunft zu gewinnen (s. Gindely, Fontes XIX, S. 125 ff.), freilich ohne recht befriedigenden Erfolg. Diese Blahoslavsche Kirchenpolitik wurde auch nach dessen Tod (1571, Augusta † 1572) beibehalten. Demgemäß haben sich die Brüder, als 1575 die evangel. Landstände eine Konfession als Bekenntnis des Neutraquismus oder der böhmischen evangelischen Kirche entwarfen, möglichst davon ferngehalten und sorgfältig darüber gewacht, daß in der Vorrede dazu in unzweideutiger Weise ihre Selbstständigkeit diesem Bekenntnis gegenüber zum Ausdruck kam. Allmählich fand jedoch wieder ein Umschwung statt. Die Aussicht für die Brüder als selbstständige Kirche neben der böhmischen anerkannt zu werden, wurde immer geringer und die wesentliche Interessengemeinschaft beider immer deutlicher. Als nun 1609 die Stände Rudolf II. zum Erlaß des Majestätsbriefs gezwungen hatten, machten sich auch die Brüder der darin gewährleisteten Religionsfreiheit teilhaftig, indem sie der böhmischen Konfession von 1575 beitraten, über deren Annahme sie schon 1608 eine grundsätzliche Erklärung abgegeben hatten. (Die Unionsurkunde mit jener Erklärung s. bei Riemeyer, Collectio confessionum pag. 847—851.) Alle Sondernamen sollten aufhören, die Mitglieder der einen böhmischen evangelischen Landeskirche sollten hinfort „utraquistische Christen“ heißen. An ihrer Spitze steht ein Administrator und 11 Konsistorialräte. Der erste unter diesen ist ein Senior der Unität (Matthias Cyrus), von den übrigen 10 Räten sind 5 utraquistische Geistliche, 2 Brüderpriester, 2 Universitätsprofessoren. Neben diesem Konsistorium stehen dann die aus den 3 Ständen (je 8) gewählten 24 Defensoren. Trotz der Abschaffung der Sondernamen handelt es sich jedoch hier nicht eigentlich um eine Union, sondern mehr um eine Konföderation zwischen der Unität und der böhmischen Kirche. Denn die Unität behält ihre eigene Verfassung und Kirchenordnung, ja auch ihr Sonderbekenntnis (1564), ebenso wie die böhmischen Lutheraner sich auch ferner zur Augustana bekennen, nur wird von beiden Bekenntnissen behauptet,

daß sie mit der böhmischen Konfession von 1575 vollkommen übereinstimmen (Comenius, Ohlšánský 43). Im Zusammenhang damit wurde die Kirchenordnung der Brüder 1616 auf der Synode in Zerowitz in Mähren endgiltig festgestellt und unter dem Titel: Ratio disciplinae ordinis ecclesiastici in Unitate fratrum Bohemorum veröffentlicht. Der Plan, dieselbe für die ganze böhmische Kirche maßgebend zu machen, kam nicht zur Ausführung. Die geschichtliche Entwicklung hatte also Augusta Recht gegeben; seine Kirchenpolitik hatte über die Blahoslavs den Sieg davongetragen. Es war aber nur eine kurze Blüte, die dieser böhmischen Kirche beschieden war, die durch die Weißenberger Schlacht herbeigeführte Katastrophe vernichtete den Protestantismus in Böhmen und Mähren für mehr als 1½ Jahrhunderte. Man hat das Ende der Brüderunität manchmal so dargestellt, als habe schon in den letzten Jahrzehnten ein solcher Verfall des sittlichen und religiösen Lebens in ihren Reihen um sich gegriffen, daß ihre äußere Zerstörung nur die vorausgegangene innere besiegelte. Das läßt sich jedoch geschichtlich keineswegs nachweisen. Es ist richtig, daß die Zeiten der Ruhe und der geistlichen äußeren Existenz seit 1609 in mancher Beziehung erschlaffend wirkten, und daß die sittlichen und religiösen Zustände vor dem 30 jährigen Krieg wie in Deutschland so auch in Böhmen viel zu wünschen übrig ließen. Comenius hat sie uns in seinem „Haggæus redivivus“ geschildert in Form einer Bußpredigt an seine Volksgenossen, wobei immer zu berücksichtigen ist, daß eine Bußpredigt keine objektive geschichtliche Schilderung bieten will, sondern um ihres Zweckes willen, wenn nicht übertreibt, so doch einseitig darstellt. Wenn wir aber sehen, eine wie lange Zeit erforderlich war, ehe es der mit allen Gewaltmitteln des Staates arbeitenden römischen Kirche gelang, das Land wenigstens äußerlich zu rekatolisieren, mit welcher Zähigkeit sich evangelisches und gerade auch brüderisches Christentum in weiten Schichten der Bevölkerung unter den ungünstigsten Verhältnissen erhielt, wie unzählige die Auswanderung dem unerträglichen Gewissensdrucke in der Heimat vorzogen, und daß endlich noch 1781 nach Erlaß des Toleranzedictes eine große Anzahl sich als Brüder meldete und um staatliche Anerkennung der Brüderkirche bat, so scheint uns daraus hervorzugehen, daß nicht innerer Verfall, sondern einfach äußere rohe Gewalt die Brüderunität vernichtet hat.

4. Die Brüder in Preußen und Polen. Noch einen kurzen Blick haben wir auf die Schicksale der Brüder zu werfen, die infolge des schmalkaldischen Krieges zur Auswanderung aus Böhmen gezwungen wurden. Sie sammelten sich zunächst in Posen (Juni 1548) und begannen von hier aus Verhandlungen mit Herzog Albrecht von Preußen wegen Aufnahme in seinem Lande. Dieselbe wurde ihnen auch gewährt, aber unter so drückenden Bedingungen, daß namentlich nach Albrechts Tod 1568 einige von ihnen nach Mähren, die meisten nach Polen sich verzogen. Dieser preußische Unitätszweig hatte kaum 20 Jahre bestanden. — In Groß-Polen hatte die Reformation bisher noch keinen Eingang gefunden, nur unter dem Adel und dem deutschredenden Teil der Bevölkerung fand sich hier und da lutherische Gesinnung. Da die Brüder sich auf ihrer Durchreise einige Zeit in Posen aufhielten, fanden sie unter der Bürgerschaft Anhang. Eine kleine Gemeinde bildete sich, die von Georg Israel, dem Senior der Brüder in Marienwerder anfangs von dort aus bedient wurde, bis er 1551 auf ihre Bitte nach Posen übersiedelte. Von dem Adel trat zuerst der mächtige Graf Jakob von Ostrog den Brüdern bei, dem bald andere der Schlachtigen folgten. Im ganzen haben die Brüder 79 Gemeinden in Großpolen besessen. Ungefähr um dieselbe Zeit war in Kleinpolen eine reformatorische Bewegung entstanden hauptsächlich von den Edelleuten und einigen Geistlichen (Wismanin, Felix Cruciger) ausgehend. Ihrer Bitte an die Brüder in Großpolen, die Organisation der Bewegung in die Hand zu nehmen, kamen diese entgegen und auf der Synode von Koźminel fand ein völliger Anschluß der Kleinpolen an die Unität statt, sie nahmen die Konfession und Kirchenordnung der letzteren an. Als Israel gerade die Organisation der kleinpolnischen Gemeinden mit Eifer in die Hand nahm, trat unerwartet Lascki in Polen ein. Sofort wandten sich die kleinpolnischen Geistlichen ihm zu, als einem berühmten Theologen und vor allem als einem ihres Stammes. Lascki trat nun auch an die Spitze der Bewegung, er griff zwar die Koźminer Einigung nicht direkt an, aber that, als ob sie nicht existierte. Erst nach seinem Tod 1560 lehrten die Kleinpolen wieder notgedrungen zu jener Abmachung zurück, da sie sich ohne die Hilfe der Brüder keinen Rat wußten (vgl. Fischer-Lufaszwicz S. 41). Der reformierte Charakter, den die kleinpoln. Bewegung in ihren Hauptvertretern von Anfang an trug (Cruciger, Wismanin), war durch Lascki noch verstärkt worden, und wenn er auch noch keinen bekenntnismäßigen Ausdruck gefunden hatte,

so werden die Klempolen den Lutheranern gegenüber doch mit Recht als Reformierte bezeichnet. Ausschließlich reformierte Gemeinden waren in Rußland durch Prażmowski's Thätigkeit seit 1549 entstanden; lutherische endlich befanden sich hauptsächlich unter den deutsch redenden Bevölkerung der Städte Großpolens. Ein friedliches Verhältnis zwischen diesen 3 Bekenntnissen erschien um so wünschenswerter, je entschiedener Rom Anstrengungen machte, die verlorene Position wieder zu gewinnen. In Sendomir 1570 kam auf Anregung des Adels eine Einigung zu stande, die sich weder auf Bekenntnis noch Ritus noch Kirchenregiment bezog, sondern man begnügte sich im wesentlichen damit, gegenseitige Respektierung der Alte der Kirchenzucht und der Parochialrechte festzusetzen. Nach dem nicht ganz gelungenen Versuch, eine Einigungsformel für die Abendmahlslehre aufzustellen, verzichtete man auf die weitere Durchberatung der Bekenntnisse. Der „Consensus Sendomiriensis“ erfüllte seinen Zweck nicht, sondern während seit 1572 die Jesuiten mit allen Mitteln direkt und indirekt an der Katholisierung Polens arbeiteten, erschöpften die Evangelischen ihre Kraft in fortgesetzten Streitigkeiten unter einander. Ferner trat je länger desto deutlicher die Schwäche der polnischen Reformation hervor, die in ihrem Anfang begründet lag. Sie war im wesentlichen von dem Adel unternommen worden unter dem Gesichtspunkt, die bedrohlich anwachsende Macht des Klerus einzuschränken. Seitdem nun die polnischen Könige den Grundsatz durchführten, keine Evangelischen mehr zu den Staatsämtern zuzulassen und insolge dessen ein Adelsgeschlecht nach dem andern zur röm. Kirche zurückkehrte, ging ein Gebiet nach dem andern den Evangelischen verloren, und es zeigte sich, daß die Reformation lange nicht in dem Maße im Volk Wurzel gefaßt hatte, wie es anfangs geschienen hatte. Im Jahre 1627 erhielten die Brüder noch einen Zuwachs von 7 Gemeinden und einigen tausend Seelen dadurch, daß die Reformierten in Rußland auf der Synode zu Ostrog sich vollständig ihnen angeschlossen. Ihr Senior Nikolajewski trat in die Reihe der Brüdersenioren ein. Es gab nun in Großpolen keine Reformierten mehr sondern nur noch Brüder und Lutheraner. Da übrigens die Katholiken von Anfang an die Bezeichnung „böhmische oder polnische Brüder“ vermieden, sondern die Brüder stets mit den kleinpolnischen Reformierten als Reformierte bezeichneten, und da diese Bezeichnung auch von der Regierung angenommen wurde, so hat man irtümlich von einem Uebergehen der Brüder in die Reformierten gesprochen. Wenn auch die Brüder in Bekenntnis, Verfassung und Einrichtungen entschieden reformierten Typus tragen, so haben sie sich doch stets von den Reformierten als die „Unität“ unterschieden. (Die Darstellung von Karl Göbel in der reform. Kirchenzeitung. 1859 S. 314 f. ist geschichtlich nicht richtig. Vgl. dagegen die aus den Originalquellen geschöpfte Darstellung von Lukaszewicz). Die letzten Reste der böhmischen Brüder in Polen sind die gegenwärtig noch in der Provinz Posen bestehenden 5 sogen. Unitätsgemeinden: Posen, Pissa, Laßwitz, Waschke und Orzeszlowo, die zusammen einen eigenen Diöcesanverband bilden (s. Koch, Die Senioratswahl bei den Unitätsgemeinden der Provinz Posen. Pissa 1882).

5. Lehre und Bedeutung der Brüder. Die Brüder hatten sich zur Verwirklichung eines bestimmten christlichen Lebensideals vereinigt, das sie als von Christus beabsichtigte erkannt zu haben glaubten, von dem aber die kirchliche Entwicklung weit abgeführt habe. Was für Lehre und Leben notwendig sei, glaubten sie in der Schrift zu besitzen. Außerdem waren die ersten Brüder sämtlich Laien, auch die wahrscheinlich nicht bedeutende theologische Bildung der wenigen Landpfarrer unter ihnen änderte nichts an diesem Charakter. Ja die Brüder, besonders Gregor, empfanden eine ausgesprochene Abneigung gegen gelehrte Bildung, die nur dazu diene, die Schrift zu mißbrauchen, durch dialektische Kunststücke alles, was man wünsche, aus ihr zu beweisen. So lag ihnen die Aufstellung eines Bekenntnisses durchaus fern, ihre erste Sorge galt der Organisation der Gemeinde. Aber die sehr bald erscheinenden und nach den Ereignissen von 1467 sich steigenden Angriffe nötigten sie zur Gegenwehr. Man griff ihre Wahl und Weihe eigener Priester an, man warf ihnen bezüglich der Abendmahlslehre „picardische“ Irrtümer (Leugnung der Transsubstantiationslehre) vor, man argwöhnte in ihnen neue Laboriten, die sich mit politischen Umsturzideen trügen. In einem Briefe an Rothkana 1468 (dem 4. s. Herrnhuter Hss. I, 4—18) suchten sie sich zu verteidigen durch eine Darlegung ihrer Stellung zu den 7 Sakramenten der Kirche und zur weltlichen Gewalt. Diesen Brief, den man als die älteste Konfession der Brüder bezeichnet, veröffentlichten sie in demselben Jahr in ausführlicher Bearbeitung für das große Publikum (s. Herrnhuter Hss. III, 140—169). Nach einer geschichtlichen Darstellung ihrer Entstehung betonen sie ihren Glauben an das S. Apostolicum (die

Arten des Glaubens: de Deo, Deo, in Deum nach Augustin, ihnen jedenfalls durch Zus übermitteln), dann folgt wieder die Besprechung der 7 Sacramente. Endlich gehört noch in das 15. Jahrh. eine Konfession aus den ersten Jahren Wladilavs 1471 oder 1472 (Gindeln, Fontes XIX. S. 453 Nr. 3 fälschlich: „1470 für König Georg“, s. Herrnhuter Hfl. III, 9—27). Nach ausführlicher Besprechung des S. apost. und einer kurzen Bemerkung über die Sacramente im allgemeinen wird eingehender nur von dem Priestertum gehandelt. Da in diesen Konfessionen, wie oben angedeutet, die Darlegungen der Brüder ganz von der Fragestellung der Gegner abhängig sind, müssen wir, um ein vollständiges Bild von ihren Anschauungen zu erhalten noch einen nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Traktat über 1 Jo 1, 8—10 aus dem Jahre 1474 heranziehen (Gindeln I, 62 läßt ihn fälschlich 1485 geschrieben sein und bringt ihn ganz willkürlich in Verbindung mit dem Kampf zwischen der großen und kleinen Partei). — Die christliche Lehre zerfällt in 2 große Gruppen: grundlegende oder wesentliche Stücke und zufällige oder dienliche Stücke (základné nebo podstatné věci und přispadné nebo sluzebné věci in den späteren latein. Konfessionen: substantia salutis nach Hebr 11, 1 Vulgata und res ministeriales). Die ersteren sind die Lehre von Glaube, Liebe, Hoffnung, die letztere die Lehre von den Sacramenten, von der Kirche, vom Wort Gottes. Diese heißen dienliche Stücke oder Dienstlichkeiten (sluzebnosti) weil sie dem Menschen zur Erlangung des Heils dienen sollen (in ähnlichem Sinn: Gottesdienst, weil darin Gott dem Menschen das Heil andient). So erklärt sich die Zweiteilung der Konfessionen der Brüder: erst Besprechung des Apostolitums dann der Sacramentslehre. Der Glaube ist zunächst Ausdruck für das Apostolitum als regula fidei dann weiter Bezeichnung des zustimmenden Verhaltens dieser Glaubensregel gegenüber. Dieser Glaube ist entweder ein toter oder ein lebendiger, je nachdem er sich in einem tugendhaften Leben und in guten Werken bewährt oder nicht, im Sinn des Jakobusbriefs. Die Zustimmung zur Glaubensregel ist aber doch nur die erste und niedrigste Stufe des Glaubens, das credere de Deo; es muß sich weiter entwickeln zum credere Deo, der willigen Gesinnung alles anzunehmen, was Gott geglaubt haben will, ohne Rücksicht auf den Widerspruch anderer oder des eigenen „Fleisches“, und endlich zum credere in Deum, dem sich Halten an Gott mit der Liebe des Herzens und dem sehnsüchtigen Verlangen nach seiner Gnade und nach der Erfüllung seiner Verheißungen. In diesem letzten Grad des Glaubens finden sich die 3 christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung vereinigt, die Hoffnung nicht nur als Erwartung der zukünftigen Vollendung, sondern als Verlangen nach bezw. Aneignung der göttlichen Gnade (rerum sperandarum Hebr 11, 1. Vulg.) gefaßt. Diese 3 Tugenden sind hier als einseitige Stimmung in dauerndem Zustand gedacht. In dem oben angeführten Traktat über 1 Jo 1, 8—10 wird der Glaube als Treue in Parallele gesetzt zu der Treue Gottes (übrigens haben die Worte für „Treue“ und „Glauben“ im Böhmischen denselben Stamm). Vorbildlich für den Christenglauben ist der Abrahamsglaube, dessen Wesen darin besteht, daß Abraham sorgfältig darauf bedacht war, Gottes Willen zu erkennen und, nachdem er ihn erkannt hatte, ihm rücksichtslos nachzuleben. Mehr nur Begleiterscheinungen sind dabei die Liebe gegen Gott und die Hoffnung auf Erfüllung der Verheißungen. Dieser Treue (= Glauben) Abrahams gegenüber hat sich nun auch Gott treu erwiesen. Dementsprechend ist auch das Wesen des christlichen Glaubens: Erkenntnis des in Christo geoffenbarten Willens Gottes und Befolgung desselben. Charakteristisch für den Glaubensbegriff der Brüder ist folgendes Beispiel: „Wenn ein Diener seinem Herrn treu und richtig dient und das wirklich thut, wozu er sich verbunden und vertragsmäßig verpflichtet hat, dann soll auch der Herr sich treu und gerecht gegen ihn verhalten, daß er ihm auch das thue, wozu er dient und was er ihm versprochen hat. Nach diesem Beispiel ist dieses göttliche Wort zu verstehen, welches der hl. Johannes schreibt. Darum muß sich der Mensch dem unterwerfen, daß er den Vertrag halte, indem er die Worte Gottes wirklich befolgt“. Gleichwohl weisen die Brüder den Gedanken entschieden ab, als könne sich der Mensch die Sündenvergebung und Seligkeit verdienen und rechtlichen Anspruch darauf erheben. Sondern beides wird ihm aus freier Gnade zu teil, und zwar deswegen, weil Gott, der die Menschheit wegen ihrer Sünde ohne Ausnahme hätte verdammen müssen, nur durch die aus freier Gnade erfolgte Dahingabe Christi erst wieder die Möglichkeit geschaffen hat, mit den Menschen in ein solches „Vertragsverhältnis“ zu treten. Sofern sich dieses also auf der durch die göttliche Gnade geschaffenen Basis vollzieht, ist auch alles was durch dasselbe vom Menschen errungen wird, doch im letzten Grunde als Ausfluß der göttlichen Gnade in Anspruch zu nehmen. Für

diese Anschauung war einerseits eine Gewähr für die Vollständigkeit der Erkenntnis des göttlichen Willens und andererseits, was auch damit zusammenhängt, die Gewißheit, daß man jederzeit den Willen Gottes erfülle, ein unumgängliches Bedürfnis. Dem sucht Protop in seiner Schrift „Vom guten Willen“ 1490 durch den Hinweis darauf zu genügen, daß in Gottes Augen die Gesinnung, der gute Wille das entscheidende sei. Für die tatsächlichen Mängel in Erkenntnis und Wandel tritt dann bei vorhandenem „guten Willen“ das sühnende Opfer Christi ein. Die Frage nach dem Verhältnis des Willens zur Wirkung der göttlichen Gnade ist von den Brüdern nicht erörtert worden. Ebenso kann ich keine Spur der Prädestinationslehre bei ihnen finden.

10 Ist auch dieser Glaubensbegriff der Brüder ein von dem katholischen wesentlich nicht verschiedener, so ist doch für die Beurteilung ihres praktischen Christentums zu beachten, daß der immer eng mit der Liebe (nicht caritas sondern amor Dei) und der Hoffnung (auf die Gnade Gottes) verbunden gedachte Glaube ein persönliches und wirklich religiöses Verhältnis zu Gott ausdrückte, das durch keine Vermittelung von Heiligen und

15 Sakramenten getrübt wurde.

Über ihren Sakramentsbegriff sprechen sich die Brüder in dieser ältesten Zeit nie aus, nur das geht unwiderleglich aus ihren Äußerungen hervor, einmal daß die 7 Sa-
kramente als gute althergebrachte kirchliche Gebräuche in ihrer äußeren Form der Ab-
20 änderung der kirchlichen Beamten unterliegen „denn sie sind zur Seligkeit nicht not-
wendig“; sodann, daß eine dynamische Wirkung der Sakramente, eine Wirksamkeit ex
opere operato ausgeschlossen sei, das eigentlich Wirksame sei das Gebet, der Ungläubige
empfange darum nichts. Sie beginnen gewöhnlich mit den Besprechungen der Priester-
weise, weil die Beschaffenheit des Priesters für die Wirksamkeit der Sakramente von
Bedeutung war. Dieser Gedanke setzt die Anschauung von einer Mittlerstellung des

25 Priesters zwischen Gott und den Gläubigen mit Notwendigkeit voraus, denn nur wenn
der Priester der nicht zu umgehende Kanal für die göttliche Gnade ist, kann seine mor-
ralische und religiöse Beschaffenheit dafür von Bedeutung sein. Nur daß sie diese Mittler-
stellung nicht wie die röm. Kirche auf das Amt des Priesters, sondern auf seine per-
sönliche Würdigkeit gründen, die zugleich der Grund war, daß die Gemeinde ihn zu

30 ihrem Mandatar machte. Mit diesen Gedanken ist nun im Grunde unverträglich der
andere, der sich jedenfalls seit 1467 findet, daß jeder Gläubige als solcher ein Priester
sei. So finden wir denn tatsächlich, daß jener erste Gedanke zu Gunsten dieses zweiten
modifiziert wird. Die Gebete einer Gemeinde, die ein mit Todsünde behafteter Priester
darbringt und die Sakramente, die ein solcher verwaltet, sind nur dann unwirksam, wenn

35 die Gemeinde um seinen Zustand weiß und ihn dennoch nicht absetzt, denn dann macht
sie sich seiner Todsünde teilhaftig. Weiß sie aber nicht darum, so tritt sie zwar nicht or-
nungsgemäß aber wirksam, sozusagen in direkten Verkehre mit Gott, der sündige Priester
wird gleichsam ausgeschaltet; um des Glaubens der Gemeinde willen sind die von ihm
dargebrachten Gebete und gespendeten Sakramente wirksam. Der Priester ist vor allem

40 der Mund der Gemeinde. Und dieser Gemeindegedanke tritt als die beherrschende An-
schauung auch bei den übrigen Sakramenten hervor. Die Taufe ist die feierliche Auf-
nahme in die Gemeinde, sie wird daher sowohl an den in der Unität geborenen Kindern
als auch an den aus der lathol. Kirche zur Unität übertretenden Erwachsenen vollzogen.
Im Sinn der Brüder ist das keine Wiederholung der Taufe, da sie die Taufe der

45 römischen Kirche als ungiltig betrachten, vielmehr verwerfen sie ausdrücklich die Wieder-
holung einer gültigen Taufe (so hat sie auch Luther verstanden: rebaptisant ad se
venientes ex nostris. Enders, Luthers Briefwechsel Nr. 553). Auch bei der Taufe
liegt der Schwerpunkt auf den dabei gesprochenen Gebeten und sodann auf der durch
dieselbe eingeleiteten christlichen Erziehung des Kindes, zu der sich die Paten nach

50 einem abgelegten Glaubensexamen verpflichteten. Ihren Abschluß fand sie in der Kon-
firmation, die wahrscheinlich von den Brüdern aus in die evangelische Kirche Eingang
gefunden hat (vgl. Caspari, Die evang. Konfirmation, 1890). Nachdem die Paten von
ihrer Erziehung Rechenschaft abgelegt und die Gemeinde sich von dem Vorhandensein
des Glaubens und einer christlichen Lebensführung bei dem Kind überzeugt hatte, wurde

55 es in die Klasse der Fortschreitenden, der vollen Gemeindeglieder aufgenommen.
Mußten ihm aber die Paten das Zeugnis ausstellen, daß es die Welt lieb gewonnen
habe, so wurde es „in die Welt entlassen“. Diese Konfirmation wird gewöhnlich nicht
mit diesem Namen, sondern als „Aufnahme zum guten Gewissen“ bezeichnet. Die so
Aufgenommenen hatten nun teil an der Abendmahlsfeier der Gemeinde. — Eine Be-

60 stimmung über die Art der Anwesenheit von Fleisch und Blut Christi in den Abend-

mahlselementen haben die Brüder anfangs abgelehnt. Sie erklären 1468 sich mit den Worten Christi und der Apostel ohne weitere Zuthat begnügen zu wollen. Um 1470 bekennen sie, wenn der Priester gebetet und die Einsetzungsworte mit gläubigem Herzen gesprochen, so sei der Leib Christi „unter der Gestalt des Brotes, wo immer die Hostie sich befindet entweder in der Hand des Priesters oder wenn er sie darreicht, und das so lange, als es zum Empfang nötig ist und man den Glauben daran hat. In dem Sinn, daß man beim Essen des sichtbaren Sacramentes mit dem Herzen glauben soll, daß man unsichtbar durch den Glauben den wahren Leib des Herrn Jesu ißt“. — In den Ausführungen über die Buße tritt die Amtsgewalt des Priesters gegen die Wirksamkeit der Gemeinde sehr zurück. Öffentliche Sünden müssen öffentlich vor der ganzen Gemeinde bekannt werden, geheime nur dem Priester. Aber auch in letzterem Fall ist Absolution nur nach vorangegangener öffentlicher Demütigung vor der Gemeinde zu erlangen. Für diesen Fall ist folgende Bußformel vorgeschrieben. „Was ich gegen Gott den Herrn und gegen euch gesündigt habe, wie Gott der Herr weiß und ich diesem Vorsteher offenbart habe, darin gebe ich mich vor Gott dem Herrn und euch schuldig, 15 und es ist mir leid. Ich bitte, vergebt es mir, und bittet Gott den Herrn für mich, daß er mir vergebe“. — Ziemlich dürftig ist die älteste Anschauung der Brüder von der Ehe. „Sie ist eine gute Sache, wenn zwei finden, daß sie sich nicht genügend und ordentlich im enthaltamen Stande bewahren können“. Auch die weiteren Vorschriften über die Führung der Ehe tragen einen stark asketischen Charakter. — Daß die letzte 20 Ölung wirklich als sacramentale Salbung bei den Brüdern gebräuchlich war, davon finden sich keine Spuren, und was sie in ihren ältesten Bekenntnissen von der letzten Ölung schreiben deutet darauf, daß sie ihr einen allgemeinen Sinn unterlegten. Sie wird unter dem Gesichtspunkt eines guten Wertes betrachtet nach dem Wort Christi: Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Das Salben mit Öl wird zwar in 25 dem Citat Ja 5, 14 genannt, aber in der weiteren Ausführung mit keinem Wort erwähnt, vielmehr ist da nur von dem Besuch der Kranken und der Pflege ihres Leibes und ihrer Seele die Rede.

Diese Anschauungen der Brüder sind nun von Lulas nicht wesentlich umgestaltet, aber weiter ausgestaltet, präzisiert und in wissenschaftliche Form gebracht worden. Ver- 30 hältnismäßig wenig tritt das in den Konfessionen von 1504 und 1507 (Lydius, Waldensia II), viel mehr in der Apologie von 1508 und in den zahlreichen Einzelschriften des Lulas zu Tage. Auch die althergebrachte Einteilung der Brüdertonfessionen hat Lulas beibehalten. Zuerst wird das Apostolikum besprochen (in der Apologie sehr ausführlich die einzelnen Sätze desselben), dann die Lehre von den 7 Sacramenten. Der 35 Begriff Sacrament wird gleichgesetzt mit Symbol oder Zeichen einer Wahrheit (znament pravdy). Am ehesten ist in der Abendmahlslehre eine Weiterbildung zu beobachten, oder vielmehr sie ist überhaupt erst von Lulas formuliert worden. Aber nicht in selbstständiger Weise, sondern vollständig im Anschluß an Bislupek und andere Laborantenführer: Brot und Wein ist Leib und Blut Christi sacramentlich, figürlich und bezeich- 40 nend in dem Sinn wie Christus sich auch Weg, Thüre, Felsen oder Lamm nennt. Der Ausdruck sacramentaliter soll die Art der Anwesenheit von Leib und Blut Christi in den Elementen nicht ihrem Wesen nach, sondern nur im Unterschied von anderen Seinsweisen Christi bezeichnen. Er besagt also nur, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl eine eigenartige und andere sei als die zur Rechten des Vaters oder die 45 in den Gläubigen. Mit Lulas schließt die selbstständige Lehrbildung der Brüder, selbstständig allerdings auch nur bis zu einem gewissen Grad. Nach ihm gewinnen Luther und später die Reformierten maßgebenden Einfluß auf die Darstellung der Brüderlehre in den offiziellen Konfessionen. Im Jahre 1534 wurde die „Wiedertaufe“ derer, die aus der römischen Kirche zur Unität übertraten, abgeschafft, nachdem ihre Erwähnung 50 bereits in der Konfession des Jahres 1533 auf Luthers Wunsch weggelassen worden war. Schließlich haben sich die Brüder in Böhmen und Währen der Konfession der evangelischen Stände Böhmens von 1575 angeschlossen, während die Brüder in Polen an der Brüdertonfession von 1564 festhielten und einen immer ausgeprägteren reformierten Charakter annahmen. 55

Die deutlich zu Tage tretende Heringschätzung der wissenschaftlichen Formulierung und Systematisierung der christlichen Lehre hat ihren Grund einmal in der ausschließlichen Pflege der praxis pietatis durch Ausbau des Gemeindegedankens in Verfassung, Disziplin und Kultus, sodann in dem Laiencharakter, den ihre Gemeinschaft anfangs 60 grundsätzlich trug und der ihr auch später bis ans Ende anhaften blieb. Sie haben nie

eine eigene theologische Schule gehabt, wo sie ihre Geistlichen ausbildeten, diese wurden von älteren Geistlichen vorwiegend praktisch angelehrt. Erst 1549 entschlossen sie sich auf Aufforderung des Paul Speratus einige Jünglinge (5) auf auswärtige Universitäten zu schicken (Defrety 167), aber einmal waren das verhältnismäßig immer nur sehr wenige und dann mußte diese Ausbildung der Begabtesten auf fremden Universitäten die Selbstständigkeit der Lehrbildung eher noch mehr gefährden als befördern. Von 1609 an erhielten die Brüder das Kollegium Nazareth in Prag angewiesen, wo ihre Studenten einen Konvikt bildeten, während sie die Vorlesungen an der Universität besuchten. An geistiger Regsamkeit hat es ihren Geistlichen keineswegs gefehlt, das beweist ein Blick auf die böhmische Litteratur des 15. u. 16. Jahrh., deren Erzeugnisse der überwiegenden Mehrzahl nach aus ihren Kreisen stammen. Aber vorwiegend ist außer der Verteidigung ihrer Gemeinschaft die praktische Erbauungslitteratur gepflegt worden. Ihr hervorragendster Schriftsteller, der geistvolle Johann Blahoslav, hinterließ umfangreiche geschichtliche Darstellungen, ein Werk über Musil hauptsächlich in Bezug auf den Kultus, eine neue Ausgabe des Brüdergesangbuchs, eine homiletische Schrift: *Vitia concionatorum*, eine Uebersetzung des Neuen Testaments aus dem Urtext, eine böhmische Grammatik u. a. m., aber unter seinen zahlreichen Schriften findet sich nur ein dogmatischer Traktat „Von der göttlichen Erwählung“ und überdies ist das Thema wesentlich unter praktischen Gesichtspunkten behandelt. Gerade durch diese litterarische Thätigkeit ausschließlich in der Sprache ihres Volkes haben die Brüder, auch abgesehen von dem großen Einfluß, den sie durch ihre Gemeindeorganisation und durch ihr Schulwesen (meine deutschen Katechismen der böhm. Brüder S. 319—346) auf weite Kreise des böhmischen Volkes ausübten, hohe kulturgeschichtliche Bedeutung für dasselbe erlangt. Beispielsweise hat ihre Bibelübersetzung aus dem Grundtext, die mit einem fortlaufenden kurzen Kommentar zu Ende des 16. Jahrh. in Králitz in 6 Bänden erschien, für die böhmische Sprache eine ähnliche Bedeutung wie Luthers Bibelübersetzung für die deutsche (vgl. den N. Bibelübersetzungen, slavische, 3. Bd. S. 162, 163). — Über die Verbreitung der Brüder in Mähren fehlen sichere Angaben. Die Lage des Oberkammerers 1575, daß drei Viertel der Einwohner Böhmens zu ihnen gehöre, ist sicher eine Ubertreibung. Berücksichtigt man aber ihre urkundlich nachweisbare Verbreitung unter dem höheren und niederen Adel (Gindely II, 153 ff. 427 f.), so scheint doch etwa die Hälfte der Bevölkerung Böhmens brüderlich gewesen zu sein. In Mähren waren die Brüder jedenfalls noch zahlreicher.

Auch der deutschen Reformation haben die Brüder in zweifacher Weise gedient. Einmal durch ihren Katechismus, von dem in wenigen Jahren zahlreiche Ausgaben in deutscher Uebersetzung in verschiedenen Gegenden Deutschlands erschienen. „Es ist von nicht geringem Interesse zu erkennen, in welchem Umfang das Bedürfnis nach einem Kinder-Katechismus in den ersten Jahren der Reformation durch Verbreitung des Brüder-Katechismus befriedigt worden ist. Gerade auf dem Gebiet des Niederdeutschen scheint er gute Pionierdienste geleistet zu haben“ (Kawerau, *ThStR* 1891, S. 179). Eine noch stärkere Benützung haben die Kirchenlieder der böhmischen Brüder in Deutschland gefunden. Nicht nur wurden ihre deutschen Gesangbücher, namentlich das von Joh. Horn (1544) herausgegebene noch bis gegen das Ende des 16. Jahrh. in Ulm und Nürnberg nachgedruckt, als es bei den Brüdern selbst schon lange nicht mehr im Gebrauch war, sondern viele ihrer Lieder fanden auch in den älteren lutherischen Gesangbüchern Aufnahme (s. die Nachweise bei Wollan a. a. O. S. 105—178). Das erste Kalender der böhmischen Brüder erschien 1501. Es enthält zuerst auf 24 Bl. einen Kalender mit dem lateinischen und böhmischen Etsiojanus, dann auf 120 Bl. 89 Lieder darunter 4 von Matthias aus Kunwald und 11 von Lutas (Exempl. im böhm. Museum in Prag). Die Ausgaben von 1505, 1519 (1531 „einige neue Lieder“) und 1541 sind verloren. Von der letzten scheint noch v. Tucher ein Exemplar in Händen gehabt zu haben (Schah des evang. Kirchengesangs 1848, II, S. 334). Erhalten sind die späteren Ausgaben von 1561 (744 Lieder darunter 117 von Lutas, 141 von Augusta, 65 von Blahoslav) 1615, 1659 (herausgeg. von Comenius). Deutsche Brüdergesangbücher erschienen 1531 von Michael Weiße, 1544 von Johann Horn, 1566, 1606, 1630 (wichtig durch ein Verzeichnis der Verfasser der Lieder), 1661 von Comenius. (Näheres über diese deutschen Ausgaben und ihre Nachdrucke s. bei Wadernagel a. a. O.) Polnische Brüdergesangbücher erschienen 1554 und 1569.

Als ihr wertvollstes und ihnen eigentümliches Gut haben die Brüder stets ihre Gemeindeverfassung und Disziplin betrachtet und deren Anerkennung auch bei den deut-

ichen Reformatoren gesucht. Sie ist ihnen von Luther und mehr noch von Bucer zu teil geworden, ohne daß freilich die Brüder, wie sie wohl zeitweis gehofft haben, der deutschen Reformation neue Impulse in dieser Richtung hätten geben können. In der That lag hier das Geheimnis ihrer Kraft, daß sie, wiewohl nicht Staats- und Volkskirche, für die Entwicklung der böhm. Nation im 16. Jahrhundert eine Bedeutung erlangen konnten, an welche die der katholischen und utraquistischen Kirche bei weitem nicht heranreicht.

Brüder, bußfertige, der Liebe, der Gastfreihheit f. Hospitaliten.

Brüder, fröhliche (Fratres gaudentes) f. Marianer.

Brüder der christlichen Schule f. Ignorantins.

Brüder der christlichen Liebe f. Hippolytusbrüder.

Brüder des freien Geistes. — J. Ch. Lea, A History of the inquisition of the middle ages, New-York, Vol. II (1888) S. 123 ff. 323 ff. 404 ff. 517 f.; Ch. U. Gahn, Geschichte der Ketzerei, Stuttgart, Bd II (1847) S. 470 ff.; J. E. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bonn, Bd II Abth. 2, 4. Aufl. (1818) S. 642 ff.; II, 3, 2. Aufl. (1819) S. 304 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte, Freiburg i. B., Bd I (1892) S. 610 ff.; A. Zundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875; J. v. Dollinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, München, Bd. II (1890) S. 378 ff. 702 ff.; P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerlandicae, Gent, Deel I en II (1889—96); Ulanowsti, Examen testium super vita et moribus beguinorum . . . in Sweydenitz a. 1332 factum, in: Scriptorum rer. Polonicar., Kraslau, Vol. XIII (1880) S. 233—250; H. Haupt, Die religiösen Sektten in Franken, Würzburg 1882, S. 5 ff.; derselbe in ZMG. V (1882) 487 ff.; VII (1884) 503 ff. und XII 85 ff.; B. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im RM, Leipzig, Teil 1—3 (1874—93); derselbe, Beitr. z. Geschichte der religiöf. Beweg. in den Niederlanden im 14. Jahrh., in den RM Histor. Cl., Bd. XXI Abt. 1 (1894); J. L. v. Rosheim, De beghardis et beguinabus, Lips. 1790; H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im RM, Berlin, Bd II (1877), S. 240 ff.; B. Wattenbach, Ueber die Sekte der Brüder v. fr. Geiste, in ZMG 1887 S. 517 ff.; B. Moll, Kerkgesch. van Nederland voor de hervorming, Utrecht, Deel II, Stuk 3 (1869), S. 59 ff.; Molinier, in den Archives des missions scientif. et littér. 3. série, T. XIV (1888) S. 287 f.; Tocco, Due documenti intorno ai beghini d'Italia, in: Archivio stor. ital. Ser. V T. I, Disp. 3 (1888); Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften u. d. Grundanschauung seiner Lehre, in: ZMG II (1886) S. 417 ff.; R. Wilmans, Zur Gesch. d. röm. Inquisition, in HZ Bd 41 (1879) S. 193 ff.; Z. W. Köhrich u. C. Schmidt in der 35Zd Bd X (1840) Heft 1 S. 118 ff. und Heft 3 S. 21 ff.

Unter dem Namen der Sekte der Brüder vom freien Geiste (secta spiritus libertatis, liberi spiritus, de novo spiritu, de alto spiritu) haben die Häresiologen des Mittelalters verschiedenartige extreme Richtungen der quietistischen und pantheistischen Mystik zusammengefaßt. Auch die neuere kirchengeschichtliche Forschung hat das Bestehen einer von der kirchlichen Gemeinschaft sich scharf abschließenden, aus Laienkreisen erwachsenen, pantheistischen Sekte angenommen, deren Glaubensbekenntnis vom 13. bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Generation der anderen in einer im wesentlichen unveränderten Gestalt überliefert habe. Dem gegenüber wird an anderem Orte eingehender darzulegen sein, daß die unter dem Namen der Sekte vom freien Geiste zusammengefaßten Erscheinungsformen der pantheistisch-quietistischen Mystik des Mittelalters unter sich tiefliegende Gegensätze aufweisen, die die Annahme einer einheitlichen, innerhalb einer wirklichen Sekte Jahrhunderte hindurch sich fortpflanzenden pantheistischen Tradition unmöglich machen. Es wird ferner zu zeigen sein, daß die Anfänge dieser pantheistisch-quietistischen Mystik nicht im eigentlichen Valentium, sondern in löstlichen und den vom Mönchtum stark beeinflussten Kreisen der Beginen und Begarden zu suchen, und daß auch in den folgenden Jahrhunderten die Grenzen zwischen der kirchlich-löstlichen Mystik und dem sektiererischen Pantheismus stets fließende gewesen sind.

Für die ziemlich allgemein angenommene Auffassung, daß die Lehren Amalrichs von Bennes und seiner Schule (f. den A. Bd I S. 432) bei einem Teil der französischen Waldenser Eingang gefunden, alsdann seit etwa 1215 vom Osten Frankreichs aus in Deutschland Boden gewonnen und den Ausgangspunkt für die pantheistische Spekulation in Ober- und Westdeutschland gebildet hätten, liegt eine hinreichende Begründung nicht vor, wie auch eine Beeinflussung der nach unserer Ansicht dem System

des Katharertums angehörenden Sette der Ortlier (s. d. A.) durch amalricianische Lehren wenig wahrscheinlich ist (vgl. ZRG X 316 ff.). Das früheste authentische Zeugnis für das Auftreten der pantheistisch-quietistischen Mystik auf deutschem Boden besitzen wir in einer von Albert dem Großen herrührenden Aufzeichnung von hundert im schwäbischen Ries um 1250 gelehrten Ketzerereien; im engsten Zusammenhang mit ihr steht ein Verzeich-
 5 nis fettierischer Artikel, die nach Angabe der Wiener Handschrift Nr. 3271 gleichfalls in der Gegend von Nördlingen verbreitet waren. Nach der Darstellung beider Quellen haben sich jene schwäbischen Ketzer zu einem radikalen Pantheismus und Determinismus bekant. Ausgehend von dem Glauben an die göttliche Substanz der
 10 Seele und aller irdischen Dinge betrachteten sie das Aufgehen der Seele in Gott als das letzte Ziel aller Religiosität. Diese Vergottung wird am ersten durch die Zurückziehung von aller irdischen Thätigkeit, auch von der die Seele ablenkenden und zerstreuenden Erfüllung der sittlichen und religiösen Gebote erreicht, indem die Seele, sei es in enthusiastischer Umarmung Gottes, sei es in stiller kontemplativer Versenkung, mit dem göttlichen Wesen zusammenfließt. Der auf solche Weise zur Vergottung gelangte „Vollkommene“
 15 ist sündlos, sein Wille ist Gottes Wille; die Gebote und Gnadenmittel der Kirche sind für ihn ohne Bedeutung. Dem sittlichen Streben wie der kirchlichen Heilsvermittlung wird durch die deterministische Annahme, daß alles menschliche Thun von Ewigkeit her prädestiniert sei, jeder Wert genommen. — Verbietet schon der Umstand, daß die apokalyp-
 20 tische Grundlehre Amalrics von den drei Zeitaltern in dem Systeme der von Albert dem Großen bekämpften Mystiker fehlt, an einen direkten Zusammenhang mit den Amalricianern zu denken, so weist die centrale Stellung, welche die Kontemplation und Gott-einigung in dem Bekenntnisse der schwäbischen Pantheisten einnimmt, darauf hin, daß wir in ihnen keineswegs, wie Reuter annahm, eine aufklärerische Sette, sondern einen
 25 wilden Schöbling der viktorinischen Mönchsmystik zu betrachten haben. In den oberdeutschen Begarden- und Beginenhäusern und den dortigen Frauenklöstern der beiden großen Bettelorden, in denen die Mystik und mit ihr ein geradezu epidemischer Drang nach visionären und ekstatischen Zuständen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sich weithin einbürgerte, lag die Gefahr nahe genug, daß die Gedanken der areo-
 30 pagitisch-viktorinischen Mystik von der Erfassung Gottes durch die Kontemplation seitens leidenschaftlicher und der geistigen Schulung entbehrender Schwärmer und Schwärmerinnen mißverstanden und zu einem grob pantheistischen System umgeformt wurden. Wenn Richard von St. Viktor von der mit Gott vereinigten Seele gerühmt hatte: „hic primum
 35 animus antiquam dignitatem recuperat et ingenitum propriae libertatis honorem sibi vindicat“ (De prepar. animi ad contempl. II, 13), so mochten solche Gedanken von extravagantem Mystikern nur allzuleicht mißverstanden werden und ihnen als Ausgangspunkt für ihre Lehre von der Geistesfreiheit dienen.

Je weniger wir über eine weiterreichende Verbreitung pantheistischer Lehren im Laufe des 13. Jahrhunderts aus den Quellenberichten erfahren, desto überraschender ist
 40 es, aus zwei Beschlüssen des Konzils von Vienne aus dem Jahre 1311 zu erfahren, daß damals der ganze Stand der deutschen Beginen und Begarden in den leitenden Kreisen der Kirche als der Zugehörigkeit zum pantheistischen Ketzerthum für überwiesen galt. Der erste dieser Beschlüsse (Clement. lib. V tit. 3 c. 1) verurteilte acht ange-
 45 blich von den Beginen und Begarden in Deutschland verbreitete Irrlehren, denen die uns aus der Aufzeichnung Alberts des Großen bekant gewordene Anschauung zu Grunde liegt, daß der vom Geiste Gottes erfüllte Vollkommene sündlos und der Pflicht der Befolgung der sittlichen und kirchlichen Gebote enthoben sei. Der zweite Beschluß (Clement. lib. III tit. XI c. 1) beschuldigt die Beginen, daß ihrer viele, „gerade als
 50 seien sie geistesgestört“, über die Dreieinigkeit und das göttliche Wesen predigten und disputierten und unter dem Scheine der Heiligkeit die kirchliche Glaubens- und Sacramentslehre bekämpften; der Beginenstand wurde infolgedessen für aufgehoben erklärt. An anderer Stelle (s. Bd. II, 522 f.) haben wir darauf hingewiesen, daß die in diesen Beschlüssen zu Tage tretende leidenschaftliche Feindseligkeit gegen die Beginen und Begarden sich in erster Linie aus dem heftigen Konflikt erklärt, welche seit dem Ende
 55 des 13. Jahrhunderts zwischen dem deutschen Episkopate und der in der Ausübung ihrer Seelsorge beeinträchtigten Weltgeistlichkeit einerseits und den Mendicanten anderer-seits ausgefochten wurden, für deren Laienanhang die zahllosen Beginen- und Begardenvereine vielfach den Grundstod bildeten. Die Thatsache, daß die verfehmten Beginen und Begarden unter dem kräftigen Beistande der Bettelorden und der städtischen
 60 Magistrate schon unter Paps Johann XXII. eine der völligen Rücknahme gleichkommende

Abänderung der gegen sie gerichteten Wiener Beschlüsse durchsetzten, beweist allein schon, daß die gegen das gesamte Beginen- und Begardentum unterschiedslos erhobenen Anklagen überstürzte und ungerechte gewesen waren. Andererseits wurde jene Verleherung der Beginen und Begarden in päpstlichen und bischöflichen Erlassen — einer der bekanntesten ist derjenige des Straßburger Bischofs Johann von Dürbheim vom J. 1317 (Mosheim S. 255; vgl. Döllinger II, 389 u. ZhTh XXII, 247) — bis zum Ende des Mittelalters doch immer von neuem wiederholt, wenn auch eben so oft zurückgenommen, so daß der mißbräuchlichen Vermengung des pantheistischen Reizertums mit dem Beginen- und Begardentum nach wie vor Thür und Thor geöffnet blieb. Eine bis auf die Gegenwart nachwirkende Folge dieser Vermengung war, daß man der lehrerischen Mystik eine den Thatfachen keineswegs entsprechende außerordentlich weite Verbreitung beigemessen, andererseits Eigentümlichkeiten der orthodoxen Beginen und Begarden, wie z. B. deren Wertschätzung der Armut und des Bettels, als bezeichnend für die Anhänger der lehrerischen Mystik angesehen hat.

Daß den zu Wien erhobenen Anklagen ein Kern von Wahrheit zu Grunde liegt, und daß viele Beginen- und Begardenhäuser zu Anfang des 14. Jahrhunderts die Heimstätte einer überspannten, vielfach auch unkräftlichen Mystik gewesen sind, mag umsomehr zugegeben werden, als ja auch die Anfänge der lehrerisch-pantheistischen Spekulation in Deutschland, wie wir sehen, auf solche halb mönchische, halb laienhafte Kreise zurückzuführen. Eine außerordentlich wichtige Quelle für die Kenntnis der in einzelnen Beginenkonventen heimischen eigenartigen Mystik besitzen wir in einem Zeugenverhör, das in dem gegen Angehörige eines Schweidnitzer Beginenhauses eingeleiteten Inquisitionsprozeß 1332 ange stellt wurde (Manowski a. a. O.). Wir sehen in diesem Kreise genau wie in so vielen Nonnenklöstern dieser Zeit eine auf den höchsten Punkt getriebene Ascese in engem Bunde mit einer enthusiastischen Mystik, die jedoch hier sich vielfach in bestimmten Gegenatz zur Kirchenlehre stellt. Betrachten sich diese Halbnonnen schon auf Grund ihrer Nachfolge des armen Lebens Christi als über alle Stände und Orden der Kirche erhaben, so führt sie die auf dem Weg der Kontemplation und Verzückung erreichte, ganz pantheistisch aufgefaßte Gotteignung zum Zustande dauernder Vollkommenheit und Sündlosigkeit. Sittliche Bethätigung, Gebet und die gesamte kirchliche Heilungsvermittlung verlieren für den allen Gemütsbewegungen und Versuchungen enthobenen Vollkommenen nahezu alle Bedeutung. Dem Weltklerus, den „grossi homines“, stehen die Mystikerinnen in feindseliger Verachtung gegenüber, während sie andächtig den aufregenden Predigten wandernder Begarden und ihnen gesinnungsverwandter Minoriten lauschen. Solche sicher nicht vereinzelt dastehende Erscheinungen und tendenziöse, von Feinden des Beginen- und Begardentums ausgehende Schilderungen, wie sie z. B. um 1340 erhobenen Anklagen des früher den Kölner „Billigen Armen“ angehörenden, später zum Dominikanerorden übergetretenen Johann von Brünn enthalten (Wattenbach a. a. O.), erklären es, daß im Laufe des 14. Jahrhunderts eine feste Tradition über den angeblichen dauernden engen Zusammenhang zwischen der „Sette vom freien Geiste“ und dem Begardentum sich ausgebildet hat. Innerhalb der einzelnen Beginen- und Begarden-Konvente, so nahm man an, bestesse jeweils ein engerer, den pantheistisch-antinomistischen Lehren jener Sette huldigerer Kreis von „Vollkommenen“ und „Geistesfreien“, in dessen lehrerisches Bekenntnis die jüngeren Konventsmitglieder erst nach dem Bestehen einer langjährigen Prüfungszeit eingeweiht würden — eine Anllage, die in dieser ihrer allgemeinen Fassung jedenfalls eine haltlose ist. Wird man im übrigen solche ganz im Banne der pantheistisch-quietistischen Mystik stehende Kreise wie den jener Schweidnitzer Beginen, schwerlich anders als sektiererische bezeichnen dürfen, so läßt sich doch vielfach eine scharf trennende Linie zwischen orthodoxer und lehrerischer Mystik schlechterdings nicht ziehen. Wie unsicher die zeitgenössischen Urteile über das Wesen der sektiererischen Mystik lauteten, lehrt die Klage Davids von Augsburg, daß man die Freunde der Mystik ohne weiteres als Ketzer und Besessene verfolge, zeigen ferner die Beschuldigungen, die man — von Meister Eckhart ganz abgesehen — gegen Tauler, Seuse und Rugsbroel wegen Verbreitung angeblich lehrerischer Lehren erhoben hat. Persönlichkeiten, wie den im Bewußtsein seiner göttlichen Erleuchtung die Heilswermittlung und das Priestertum der Kirche aufs abschätzigste beurteilenden Rulman Merswin († 1382, vgl. Strauch in der Deutsch. Biogr. XXI, 459 ff.) oder den von Gerhard Grootte wegen seiner libertinistisch-pantheistischen Kanzelpredigten um 1380 bekämpften Augustiner Bartholomäus (Preger, Beiträge S. 24) oder endlich den ebenjoseph im Banne des Quietismus wie der Schwärmererei für das Armutsideal der

Fraticellen stehenden Verfasser des „Buches von geistlicher Armut“ (vgl. Denisles Einleitung zu seiner Ausgabe des Buches, München 1877, S. XII ff.) wird man schwerlich den rechtgläubigen Kreisen, noch weniger aber den Anhängern einer eigentlichen lehrerischen Seite der „Freien Geister“ zurechnen dürfen. — Zumal in den Frauenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts sind die Grenzen zwischen orthodoxer und lehrerischer Mystik ohne Frage vielfach fließende gewesen. Von dem in diesen Klöstern vielfach heimischen ekstatisch-mystischen Leben und den visionären Zuständen so vieler ihrer Inhabinnen, die bald von einem zärtlich-sinnlichen Liebesverkehr mit dem Erlöser träumen, bald sich als leibhaftige Mütter Christi fühlen, das Blut des Erlösers trinken und seine Wunden am eigenen Körper tragen, die im göttlichen Wesen „wahrlich und völliglich zerfließen“, und deren Seele so voll Gottes ist, daß „nit mer darein mocht“ — von solchen Vorstellungen führte zum sektiererischen Pantheismus doch nur ein kleiner Schritt. Daß diesem Pantheismus gerade durch die öffentliche Wirksamkeit der großen deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts manche Anhänger und Anhängerinnen zugeführt wurden, wird sich kaum leugnen lassen: dürfen wir doch bei den wenigsten Zuhörern der Vorträge der mystischen Prediger, namentlich derjenigen Meister Edeharts, ein tieferes Verständnis des Gedankeninhalts jener Predigten voraussetzen, die ja übrigens an mehr als an einem Punkte thatsächlich zu pantheistischen Folgerungen nötigten! Die Annahme, daß zwischen Edehart und den lehrerischen „freien Geistern“ in Straßburg und Köln enge persönliche Beziehungen bestanden hätten, ist unbewiesen und höchst unwahrscheinlich; unfraglich ist aber die pantheistisch-sektiererische Mystik durch die mit ihr ursprungsverwandte Edehartische Spekulation reichlich befruchtet und beeinflusst worden. An einer bekannten Stelle von Seuses „Büchlein der Wahrheit“ (cap. 6, in Seuses Deutschen Schriften, hrsg. von Denisle I, 557 ff.), an der sich Seuse mit den Grundlehren der pantheistischen Mystik auseinandersetzt, wird Edehart von den bekämpften Häretikern als vornehmste Autorität ins Feld geführt. Dieser, gewiß unberechtigte, Versuch der „freien Geister“, Edehart für ihren Kreis in Anspruch zu nehmen, läßt einiges Licht fallen auf die enge Übereinstimmung, welche zwischen den in der Bulle Johannis XXII. vom Jahre 1329 verurteilten Lehrsätzen Meister Edeharts und den von Mosheim mitgetheilten Auszügen aus einer verlorenen sektiererischen Schrift „de novem rupibus“ besteht (Institut. hist. eccl., Helmst. 1755, p. 552 ff.): allem Anschein nach hatten nicht in erster Linie die echten Schriften Edeharts, sondern jener lehrerische Traktat, der auf pantheistischen Lehren des großen Mystikers fußt und für ein Werk Edeharts ausgegeben wurde, der päpstlichen Censurierung zu Grunde gelegen. — Ein sehr wertvolles Zeugnis für die an Edehartische Gedanken anknüpfende Richtung der sektiererischen Mystik des 14. Jahrhunderts ist uns in der pseudo-edehartischen Schrift „Schwester Kathrei“ erhalten (Pfeiffer, Deutsche Mystiker II, 448 ff.; Birlingers Alemannia III, 15 ff.; vgl. Strauch im Anz. f. d. Alterth. VI, 213. Eine neue Ausgabe der Schrift, deren Handschriften unter sich stark abweichen und auf eine spätere, in kirchlichem Sinne vorgenommene Überarbeitung hinweisen, wird von Ph. Strauch vorbereitet. Vgl. auch Preger, G. d. d. M. I, 430 ff. und dagegen Denisle a. a. O. I, 564). Mit Unrecht hat man die Gedanken dieser Schrift mit Edeharts mystischem Systeme in Einklang zu bringen gesucht; führt doch der Weg, den in dieser Schrift die Begine Kathrei, „Meister Edeharts Tochter von Straßburg“, zur Vollkommenheit und Gotteinigung zurücklegt, die quietistische Schwärmerei weit von den kirchlichen Bahnen ab, von denen Edeharts Spekulation mit Wissen und Willen niemals abgewichen ist. Leidenschaftlich betriebene Askese, Losagung von aller menschlichen Gemeinschaft, Zerreißung des Zusammenhangs mit der Kirche, deren Gnadenmittel die verfolgte Begine willig entbehren lernt, endlich quietistische Kontemplation sind die Stufen, auf denen der Meister sein Reichthum bewundernd zur Vollkommenheit emporsteigen sieht, bis es ihm endlich jubelnd verlündet: „Herr, freut euch mit mir, ich bin Gott worden.“ Und der Meister giebt der Vollkommenen nun den Rat, aller Askese und Tugendübung sich zu entschlagen, niemandem zu leben als sich selber und alle Kreaturen in ihren Dienst zu stellen — ein Rat, dessen Berechtigung Schwester Kathrei zwar zugiebt, dem sie aber, ihrer Neigung zur Askese treu bleibend, nicht Folge leistet. — An streitbaren Gegnern hat es den Lehren „vom freien Geiste“, die sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. in Deutschland offenbar ungemein weit, namentlich innerhalb der geistlichen Kreise, verbreitet hatten, nicht gefehlt; neben Seuse ist ihnen namentlich Tauler, Kulman Merswin (in seinem Bannerbüchlein), Gerjon, Ruysbroef und Gerhard Groote entgeggetreten, deren Polemik übrigens den bestimmten

Eindruck hinterläßt, daß dieselbe nicht gegen eine eigentliche Sette, sondern gegen eine trinkhafte Richtung und einen Uberschwang der mystischen Religiosität sich gewendet hat. Die oft als Quelle citirten Schilderungen der begarbdischen Kegereien in des Moaruz Belagius († 1352) Werke „De planctu ecclesiae“ sind um deswillen nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen, weil der Verfasser, gleich so vielen seiner Zeitgenossen, 6 über die Unterschiede zwischen orthodoxen und häretischen Beginen und Begarden sowie über die zwischen den Anhängern der pantheistischen Mystik einerseits und den Fraticellen und den Apostolikern andererseits bestehenden Gegensätze nicht genügend unterrichtet gewesen ist. Eine Vermengung dieser ketzerischen Parteien wurde wesentlich dadurch befördert, daß man seit Beginn des 14. Jahrhunderts den Ausdrud „secta spiritus 10 libertatis“ als gemeinsame Bezeichnung für die verschiedensten sektiererischen Kreise gebraucht hat, bei denen man eine Geringschätzung oder Verwerfung des Sittengesetzes voraussetzte (vgl. Ehrle, *ARG* IV, 179). Auf Grund dieser ungenauen Bezeichnung hat man denn auch noch neuerdings vermutet, daß die Lehren der ketzerischen deutschen Mystiker im 14. Jahrhundert auch in den Kreisen der italienischen Apostoliker und 15 Fraticellen, wie auch durch die sogenannten „Lurupinen“ (s. d. A.) in Frankreich weitere Verbreitung gefunden hätten (Lea II, 126 f.; III, 124f.), eine Annahme, die jedoch zunächst noch der zureichenden Begründung entbehrt.

Der Versuch, die geschichtliche Entwicklung und Organisation einer einheitlichen pantheistischen Sette des Mittelalters an der Hand der Quellen darzustellen, muß 20 aus den vorstehend angegebenen Gründen als aussichtslos aufgegeben werden. Dagegen machen uns die Akten der Inquisitionsgerichte mit verschiedenen mystisch-sektiererischen Gruppen und mit einer Reihe von einzelnen Vertretern der ketzerischen Mystik bekannt, deren Anschauungen neben manchen unter einander übereinstimmenden Zügen doch auch zahlreiche Besonderheiten aufweisen, und von denen einzelne um ihrer stark ausgeprägten 25 Persönlichkeit willen allgemeineres Interesse beanspruchen dürfen. Noch vor die Zeit der Wiener Beschlüsse fällt der Prozeß gegen die Hennegauische Begine Margareta Borete, die 1310 in Paris den Scheiterhaufen bestieg; sie hatte die biblischen Schriften ins Romanische übersetzt und ein mystisches Werk verfaßt, dessen Irrlehren sie in den Dörfen Cambrai und Chälons verbreitete. Nach ihrer Lehre ist die in Gott „anni- 30 hilierte“ Seele dem Zwange der Tugendübung enthoben, die sich aber jetzt als selbstverständlicher Akt der gottgeeynten Seele einstellt, eine Anschauung, die wohl mit den von Lambert le Beghe einst auf seine Jüngerinnen geübt und im vlämisch-wallonischen Grenzgebiete noch lange nachwirkenden starken religiösen Einflüssen (s. Bd II, 518), in Verbindung zu bringen ist (vgl. Lea II, 123f., 575 ff.; Fredericq I, 155 ff., II, 63 ff.). 35 Einer verwandten Richtung gehörte wohl das von Gerlon bekämpfte mystische Werk der Marie von Valenciennes an, das mit Berufung auf den angeblich biblischen Rat „Liebe und thue, was du willst!“ das Sittengesetz für den mit der mystischen Gottesliebe Erfüllten als nicht verbindlich bezeichnete (Lea II, 127, 405; Fredericq II, 188). Bei der vlämischen Dichterin und Sektenstifterin Hadewig Bloemaerd von Brüssel 40 („der Bloemaerdine“, s. d. Art. in Bd III S. 260, 41), der Ruysbroek um 1330 entgegnetrat, steht das ekstatisch-visionäre Element ganz im Vordergrund, während pantheistische Anschauungen bei ihr kaum hervorgetreten zu sein scheinen. Auch in Köln ist gleichzeitig ein Niederländer Walthar, der als Verfasser mehrerer religiöser Schriften in niederdeutscher Sprache genannt und um 1322 verbrannt wird, der Mittelpunkt einer 45 weitreichenden sektiererisch-pantheistischen Bewegung, für deren Charakterisierung die zeitgenössischen Berichtstatter hier erstmals die traditionellen Schilderungen der von den Rehern abgehaltenen nächsten adamitischen Orgien verwendet haben (vgl. Bd I S. 165, 7 ff.).

In Oberdeutschland treten in den folgenden Jahrzehnten der 1356 in Speier ver- 50 brannte Berthold von Rorbach (s. d. Art., Bd II S. 652, 32) und Hermann Rüdener aus Nürnberg, der im Jahre 1342 in Würzburg Widerruf leistete, als Apostel der quietistisch-pantheistischen Mystik hervor. Bei Rüdener finden wir den Drang nach dem Aufgehen in dem absoluten göttlichen Wesen, ganz ebenso wie in so manchen klösterlichen Kreisen dieser Zeit, ins Pathologische gesteigert: in mystische Kontemplation versunken, 55 wird er für jede Sinnesempfindung unzugänglich, glaubt ellenhoch über dem Boden zu schweben und fühlt sich durch das in ihm vorhandene „unerhoffene“ Element mit der Kraft, Wunder zu wirken, erfüllt (vgl. S. Haupt, *Rel. Sett.* in *Franken* S. 6 ff.). Den 1367 in Erfurt vor Gericht gestellten Begarden Johannes Hartmanni aus Dsmannstedt und den 1381 zu Eichstädt abgeurteilten Konrad Rannler, deren Geständnisse 60

durch eine cynische Mißachtung des Sittengesetzes sich auszeichnen, ist man versucht, geradezu als Opfer religiösen Wahnsinns zu betrachten (Wattenbach a. a. O. S. 577 ff. ZRG V, 487 ff.). Ein eigenartiges Gegenstück zu dem die Koryphäen der kirchlichen Mystik und deren klösterlichen und Laien-Anhang verbindenden Kreis der „Gottesfreunde“ des 14. Jahrhunderts bildet eine die gleiche Bezeichnung sich belegenden Gruppe häretischer Mystiker, als deren Haupt der um 1396 in Wien verbrannte Begarde Nikolaus von Basel (s. d. Art.) erscheint; bekanntlich hat man in ihm lange den „Gottesfreund im Oberlande“ wiedererkennen wollen, der in den Dichtungen Kulman Merswins eine so merkwürdige Rolle spielt. Nikolaus, der sich als inspiriert von dem ihm aktuell inwohnenden göttlichen Geiste bezeichnete, hatte seine ihm bis in den Flammentod getreuen Anhänger derart unter den Bann seiner Persönlichkeit gezwungen, daß ihnen der Gehorsam gegenüber den Geboten und Offenbarungen ihres Meisters zur obersten religiösen Pflicht wurde — ein Verhältnis, für das offenbar die bedingungslose Unterordnung (das „sich zu grunde lassen“) Vorbildlich gewesen ist, zu welcher sich den kirchlichen Gottesfreunden gegenüber deren Anhänger vielfach bekamen, und die u. a. in den Predigten Taulers eindringlich empfohlen wird (vgl. C. Schmidt, Nikolaus von Basel [1866]; ZRG VII, 509 ff.; Ph. Strauch in der Deutsch. Biogr. XXIII, 620 f.; Preger, II, 402, III, 231; Böhringer, Kirche Christi XVII, 237). Pantheistisch-antinomistische Lehren verbinden sich mit apokalyptisch-joachimitischen Elementen in dem häretischen System der 1411 in Brüssel in Untersuchung gezogenen „Homines intelligentiae“ (s. d. Art.); in ihrem von dem Laien Agidius Cantoris und dem Karmeliten Wilhelm von Hildenessen inspirierten Kreise hat übrigens auch die religiöse Ekstase eine bedeutende Rolle gespielt (Frederica, Corpus I, 267 ff.). In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erscheint namentlich das südwestliche Deutschland als Heimstätte der sektiererischen Mystik; ihren Anhängern sind u. a. Joh. Nider (Formic. I, III, c. 5.) und Felix Hemmerlin (vgl. Bd I S. 524) entgegengetreten (vgl. auch Mones Quellen-samm. d. bad. Landesgesch. I, 336 f.). Die Bedeutung, die Nider der Veltüre lehrerischer deutscher Bücher für die Verbreitung der sektiererischen Mystik beimißt, legt die Vermutung nahe, daß vor allem Schriften wie die von den „neun Felsen“ und „Schwester Kathrei“ es gewesen sind, durch welche eine gewisse Kontinuität zwischen den unter sich doch wieder so sehr abweichenden mystisch-sektiererischen Gruppen des späteren Mittelalters hergestellt wurde. Dagegen hat diesen mystischen Richtungen die von altersher den „Brüdern vom freien Geiste“ zugerechnete taboritisch-chilastische Sekte der böhmischen Adamenten (s. d. Art. Bd I S. 164) durchaus ferne gestanden. Im übrigen sind die Quellen, die uns für die Geschichte des mystischen Ketzeriums im 15. Jahrhundert zur Verfügung stehen, durch dessen fortdauernde Vermengung mit dem mittlerweile tief gesunkenen und mit gemeinem Betrüger- und Gaunervolk zusammengeworfenen Begarden und Begardentum wie durch die jetzt auf alle sektiererischen Parteien unterschiedslos bezogene Tradition von deren rituellen adamitischen Orgien (s. Bd I, S. 163 f.) so sehr getrübt, daß sie uns eine Vorstellung von dem wahren Wesen jener lehrerischen Kreise kaum gewinnen lassen. Daß die pantheistischen Ideen auch noch zur Reformationszeit ihre starke Macht über die Gemüter behaupteten, zeigt das Auftreten des pantheistisch begründeten Libertinismus der Antwerpener Sekte der Loisten (1525—1545; vgl. J. Fredericks, De secte der Loisten, Gent, 1891) und die seit 1529 von den Niederlanden aus auch in Frankreich, Westdeutschland und der Schweiz sich verbreitende Partei der Libertiner oder Spirituellen (s. d. Art.), wie denn auch ohne Frage in gewissen Richtungen des Täufertums ein Niederschlag der pantheistisch-enthusiastischen Mystik des Mittelalters zu erkennen ist.

German Haupt.

Brüder des gemeinsamen Lebens. Quellen. I. Die Lebensbeschreibungen der beiden Stifter, des Gerhard Groot und des Florentius, wie deren Nachfolger, Schüler und Freunde, welche zum Teil nur handschriftlich vorliegen und noch nicht herausgegeben, zum Teil durch Thomas von Kempen bearbeitet sind. In den ersteren a) gehören 1. die in der Burgundischen Bibliothek Nr. 8849—8859 darin auf 281 Seiten vitae fol. 1—26 von Gerardus Magnus durch Petrus Horn, von Brinderind, von Everhardus van Eza (85—91), 2. Henricus Goude (75—85), Johann über Egbertus ter Beel (252—56), Johannes von Hattem (265—81), in welchen auch über die ersten Brüderhäuser berichtet ist. Die Handschrift hat dem Meister Florenshaus zu Deventer, wie darin f. 246 und am Ende gesagt wird, gehört. — Ferner 2. ein buken. hoert den susteren van meyster geryts huys toe, jetzt zu Deventer im Provinzial-Archiv von Friesland auf 231 Seiten; darin das Leben von G. Groot, Florentius, Brinderind, Kolof van Ruden, von Peter van Amsterdam, Melis (Remilius) Lubbert

Bosch, Gerard von Zutphen, Hendrik Brunn, Jacob v. Bienen, Joh. Kessel, Arnold v. Schoonhoven; außerdem einzelne Sätze aus den Kollationen des Claus v. Eusterkeren. Dazu kommt 3. die in der Bibliothek im Haag vorhandene (No. 350 4^o) copia literarum nostrarum de redditibus nostris s. diplomatarium s. codex traditionum, privilegiorum, aliorum documentorum fratribus domus Florentii in Daventria concessorum. Zu diesen von Delprat und Acquoy benutzten Quellen kommen b) die vitae, und zwar 1. des Thomas von Kempen, in f. opera omnia ed. Sommalius (Antw. 1601. 7. 15. 25. 35), ed. Eus. Amort, Col. Agr. 1728. 38. 59; desselben Chronicon montis s. Agnetis hinter dem Chronicon Windeshemense, herausgegeben von Rosweyde, Antw. 1621. — 2. Scriptum Rudolphi Dier de Muden de magistro Gerardo Grote, domino Florentio et multis aliis devotis fratribus abgedruckt in Dumbiar analecta (Daventr. 1719—1722); daselbst von S. 88 Briefe des Florentius und anderer aus der Zeitzeit in Deventer. Dann folgt S. 114 ff.: continuatio scripti R. Dier de Muden composita per Petrum Hoorn (S. 114); Vita Petri Hoorn, composita ab Alberto Lubeck (S. 148—162); Vita D. Egberti ter Beek, quinti Rectoris domus D. Florentii (S. 162—178); Vita D. Joh. Hatten, collecta et conscripta per venerabiles fratres 15 Petrum Trajecti et Gerardum de Busco discipulos ejus (S. 179—223); Registrum bonorum domus D. Florentii, ab ipsis fratribus emptorum de propriis pecuniis (S. 224—244). Was wir hier zusammengestellt finden, sind meist charakteristische Einzelheiten aus dem Leben des Florentius und mehrerer seiner Nachfolger im Rektorate. Die Erzählung geht fort bis zum Jahre 1483, dem Todesjahre Egbert ter Beeks. — 3. Etwas später (1456) entstand des 20 Augustinerpropstes Johannes Busch (der 1417 ins Windshheimer Augustinerkloster trat [s. d. A.]), liber de viris illustribus, 24 Lebensbilder der Windshheimer Brüder; eine Ergänzung dazu bildet sein Chronicon Windeshemense, in 47 cap., vollendet 1463 liber de origine reformationis modernae, herausg. von Hieribert Rosweyde, Antw. 1628, und die seine Erfahrungen bei der Klostervisitation entfaltenden vier Bücher de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae (auszugsweise gedruckt in Leibniz, Script. Brunsvic. 3 Bde 1707—11, II, 476 ff. und 508 ff.). Alle drei auf Grund der besten Handschriften und mit Anmerkungen herausgegeben von Dr. Karl Grube, in den Geschichtsquellen der Provinz Sachsen unter dem Titel: Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und liber de reformatione monasteriorum. Halle 1886 (vgl. L. Schulze in GGA 1888). Sind Buschs Schriften auch 30 die Hauptquelle für die Geschichte der verwandten Stiftung Grootes, der Windshheimer Kongregation, so bringen sie doch eine Menge sehr schätzbare Mitteilungen über die Brüder v. g. L. Hervorzuheben sind die Mitteilungen aus dem Leben des Florentius (darunter Auszüge aus Briefen desselben S. 319, 351, 369, 431, 435—436) und die Beschreibung der Schule zu Zwolle unter der Leitung eines der moderna devotio herzlich zugehörigen Mannes, 35 des Joh. Gele (s. d. A.). — In dem von Thomas verfaßten Chronicon des Agneten-Klosters findet sich eine interessante Schilderung des Fraterhauses, aus welchem jenes Kloster hervorging. — Dazu kommen weiter die Briefe besonders von G. Groot, welche Acquoy 1857, Nolte in der ThDS 1862, de Nau, Comptes rendus des seances de la commission royale d'histoire II. 3. 1860, p. 66 ff. und Wil. Preger, Beiträge zur Gesch. der rel. Bewegung 40 in den Niederl. (MMA III. Cl. XXI. Abt. 1 1894) herausgegeben. Ferner gehören hieher Chroniken und Beschreibungen einzelner Bruderhäuser, die handschriftlich vorhanden sind und geb. D. erwähnt werden. — Einzelheiten betreffend g. L. für das Zwoller Haus: Die narratio de inchoatione status nostri et deinde de fratribus hujus domus nostrae autore dno. Jacobo Trajecti alias Voecht (R. Bibl. im Haag Nr. 346; vgl. Delprat a. a. D. p. 344, bef. Acquoy 45 in verlagen d. kon. akad. von Wetensch. Amst. II. XI. 1880 p. 10. nach ihm nicht Urschrift, wie Delprat meint, sondern Abschrift um 1500) — über die zu Münster, Köln, Wesel sind die excerpta ex statutis bei Miraeus p. 144—150 und in d. Handschr. zu Berlin; die Handschrift in der Bibliothek de Bourgogne Nr. 16515: privilegia fratrum vitae communis a Gerardo Magno Daventriensi circa annum 1379 institutorum —; die statuta des Fraterhauses zu Heruerde u. a. — ferner Gersonis et Petri de Alliano testimonia pro domo fratrum de communi vita, hrsg. von Schöpff; Joh. Brugmanni ep. ad quosdam fratres vit. com. bei Roll in f. Biographie Brugmanns. Amst. 1854.

Litteratur. Aus diesen Quellen haben zuerst geschöpft: J. Molanus in f. natales sanctorum Belgii (Lovan. 1595) über Groot und Florentius; ein auctarium ad Mol. nat. 55 schrieb Arn. de Raiffe (Duaci 1626); Joh. Miraeus († 1690) in codex regularum et constitutionum clericalium und regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium (Antw. 1638); Sweertius, Athenae Belgicae (Antw. 1628); Jac. Revius († 1658) in Daventria illustris (Lugd. Bat. 1651); Jac. Vindeborn († 1696) in hist. s. notitia episcopatus Daventriensis (Col. 1670); Hugo Fr. v. Seußen in historia episcopatus foederati Belgii (Antw. 1733); G. Dumbiar analecta Belgica (Davent. 1719) und sein Kerckelijck en Wereldlijk Deventer (Dav. 1733). Große Verdienste, besonders um Grootes Schriften und Leben haben J. Clarisse und dessen Sohn T. A. Clarisse sich erworben. Desgleichen um die Geschichte der Brüder C. H. W. Delprat, (Pastor in Rotterdam, geboren 1791, † 1871) in f. 1839 zu Utrecht erschienenen Wert: verhandeling over de Broederschap 65 van G. Groote en over ten invloed der Fraterhuizen; auf diesem Werk, welches durch Rohnik (Leipz. 1840) ins Deutsche überfetzt und mit Zusätzen und Anmerkungen bekannt wurde,

- ruhten wesentlich die Arbeiten von Ullmann in s. Reformatoren vor der Reformation, II; Gieseler in s. Kirchengeschichte, später auch die von Böhlinger in s. Kirchengeschichte in Biographien: Die deutschen Mystiker 1855 S. 614 ff.; die Arbeiten über Thomas v. K. von B. Böhling, Berl. 1849 u. Mooren, Erf. 1855. Unbekannt blieb in Deutschland Delprats zweite völlig umgearbeitete Auflage te Arnhem, 1856. Ihr schließt sich die kurze Darstellung B. Moll (Prof. zu Amsterdam † 1879) Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming II, 2 164 (Ntr. 1856) an (deutsch bearbeitet durch F. Zuppte II, 253, Leipzig, 1895), und dieselben Biographie von Joh. Brugman en het Godsdienslig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw, grootendeels volgens handschriften geschetst Amst. 1854 2 Bde; außerdem in zahlreichen 10 Abhandlungen, welche in den unter seiner Mitredaktion erschienenen holländischen Zeitschriften: Archief van het Aartsbisdom Utrecht; Kist en Royaards, archief voor kerkelijke geschiedenis; Kerkhistorisch Archief, verzameld door N. C. Kist en W. Moll, Hoogleraren te Leiden en Amsterdam, Amst. 1857 u. ff.; Studien en Bijdragen op't gebied der historische theologie, verzameld door M. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, Amsterdam 1870) enthalten sind. — Von großem Einfluß für die Geschichte der Brüder war das für die Geschichte der Windesheimer Kongregation epochenmachende Werk von J. G. H. Acauoy (Prof. in Leiden) het Klooster te Windesheim en zijn invloed (3 Bde 1875—80) mit seiner musterhaften Quellenforschung und Pütterstube-Forschung. Auf diesen Forschungen und auf selbstständigen, namentlich den Thomas von Kempen betreffenden archivalischen Studien ruht der umfang- 20 reiche Artikel in der zweiten Auflage dieser Encyclopädie, von D. Pirsch (Senior des geistl. Min. in Hamburg † 1894). Von diesen angeregt sind noch zu nennen: L. Schulte, Heinrich v. Haus der Stifter der Brüder vom g. L. in Deutschland 3fW 1886 und RE² XVIII, p. 232 f.; Joh. Kober, Vorleser des Hieronymushauses d. Br. v. g. L. zu Utrecht (RE² XVIII p. 232 f.); Joh. Weghe, Rektor am Schwesternhause zu Münster (RE² XVIII, 405). Dieselben: Zur Litt. der Br. v. g. L. bisher unbekannte Schriften Gerh. Gr., Busch u. J. Weghe (3fW XI, 4. 1890 p. 577); 25 Thomas a Kempis (RE² XV p. 598). Mehrfach von Acauoy und seinen Vorgängern abweichend ist zu nennen: Jan Hendrik Gerretsen in seiner Biographie: Florentius Rabewijns (1891 Nijmegen), der Buschs traditionelle Uebersetzungen mit Hilfe der handschriftlichen Quellenforschung bekämpft. Noch ist zu erwähnen: Bonet-Maury, G. Gr., d'après des documents inédits, Paris 1878; Derf., de opera scholastica fratrum vitae com., Paris 1889. — Populäre Behandlung bes.: Kramer 1856; Hönig 1894; S. Kittelw., Thom. a. K. und 35 the brothers of common life, 2 vols London 1882. — Endlich zu vergleichen die Kirchengesch. Werke: Schröckh Bd 33 S. 164 ff.; Niebner p. 549. 578. 586; Gieseler II. 3. 209 ff.; 4. 303 ff.; Hase II. 460 f.; Müller II. 495; Herzog RE. I. 716; bes. J. W. de Hoop-Scheffer (Prof. in Amsterdam), Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531. 2 Tle. Amst. 1893 p. 27 ff. u. öfter (deutsch von F. Gerlach, Leipzig, 1886 S. 28, leider ohne 40 Register und Vollständigkeit der Anm.); C. P. Hofstede de Groot (Prof. in Gron.) deutsch: Hundert Jahre aus der Gesch. d. Reformation in den Niederlanden 1518—1619, aus dem Holl. von D. Greven, Gütersl. 1893 S. 12 f.; B. Preger, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. ANN 1894; Altmeppen, les Précurseurs de la reforme aux Pays-Bas, Bruxelles 1886, I. p. 126, und 45 Auerding-Idm in Better und Welte Kirchenlexikon² IV. p. 1924, sowie J. Alzog, KGesch. 6. A. 683 ff.; Jos. Card. Bergemöther, Handbuch der allg. Kirchengesch., Bd IV, 1885 S. 778. — Die lokalgeschichtlichen Behandlungen werden gelegentlich erwähnt werden.

Mit Verweisung auf die biographischen Artikel der Stifter Gert Groot und Florentius, wie anderer hervorragender Persönlichkeiten handeln wir im nachfolgenden Artikel 50 von der Entstehung, Eigentümlichkeit, Geschichte, Ausbreitung und Bedeutung der Brüder vom gemeinsamen Leben.

A. Ihre Entstehungsgeschichte fällt in die zweite Hälfte des 14. Jahrh. als der nördliche Teil der Niederlande, in vier Gebiete geteilt: Holland mit Seeland, Geldern, Utrecht und Friesland, von den beständigen Kämpfen des Wels gegen seine 55 schwergebrückten sich auflehrenden Untergebenen, wie der Wligen gegen einander und gegen die sich seit den Kreuzzügen besonders in ihrer Macht und ihrem Wohlstand fühlenden und lebhaft aufblühenden Städte heimgesucht war. Der Wohlstand brachte zwar ein üppiges Wohlleben, förderte aber auch die Wehrkraft der Bürger, die politischen wie sozialen und kirchlichen Interessen, insbesondere die Künste aller Art. Der erstarkende Freiheitsinn zeigte sich in kirchlicher Hinsicht in einer weitverbreiteten Oppo- 60 sition gegen die Geistlichen. Genährt wurde diese durch wachsende wissenschaftliche Bestrebungen, wie vor allem durch die gegen die einseitige Richtung der Scholastik mit Vorliebe gepflegte Mystik. In dieser Richtung ernster Religiosität hatten in und nach der Mitte des 14. Jahrh. zwei Männer nachhaltigen Einfluß auf diese Zeit wie auf 65 die Nachwelt gehabt: Johannes Ruysbroek, ein Brabanter Priester, und von diesem an-

geregt, Geert Groote, ein Bürger von Deventer, letzterer Stifter der so einflußreichen Windesheimer Kloster-Kongregation und der von hier ausgegangenen Klosterreform, wie Begründer der Brüder des gemeinsamen Lebens.

Groote's Auftreten fällt in die Zeit des sog. babylonischen Exils der Päpste und des sich anschließenden Schismas. Mit Erlaubnis des Bischofs nach dem Vorgang und unter dem Beirat des damals schon 84-jährigen Ruybroel, fing er an als Bußprediger die Diözese Utrecht zu durchziehen. Zahlreiche Zuhörer aller Kreise (Geistliche wie Laien, Männer und Frauen) in den Städten Deventer, Zwolle, Leiden, Delft, Gouda, Amsterdam führen auf ihn und seine anfassenden scharfen Bußpredigten ihre „Belehrung“ zurück. Da ihm wegen seiner Angriffe auf die Sünden der Geistlichen und auf die arbeitscheuen, vom Betteln lebenden Mönche vom Bischof das Predigen nach vierjähriger Wirksamkeit unter sagt wurde, zog er sich in seine Vaterstadt Deventer, in der Provinz Oberyssel, zurück. Hier kam sein längere Zeit schon gehegter Plan, wie diejenigen, welche zum frommen Christenleben belehrt, ihr Leben der Vollkommenheit in der Nachfolge Christi auch praktisch gestalten könnten, zur Reife.

Von den Persönlichkeiten, welche sich ihm angeschlossen und auf längere oder kürzere Zeit bei ihm in Deventer in seinem, wie in seines innig verbundenen Florentius Hause verweilten, werden uns zwölf mit Namen genannt; z. B. außer Florentius noch Bernbold, vgl. die vita des Letzteren (Handschr. fol. 27), Vos van Heusden, Brinderind. Solange er lebte stärkte er sie geistlich als ihr Haupt, dann wurde Florentius der Oberste (s. Petrus Horn vita Gerardi fol. 20); Dier de Nuden (analecta I. 12 f.); Thomas in s. vita Flor. 7 und 8 und vita Gerardi 9; Wilhelm Bornen in seiner epistola de prima institutione monast. in Windesem (bei Acquoy l. c. III, 235 f.).

Darnach ist also die Bruderschaft erwachsen aus dem Freundeskreise Gerards durch das zeitweilige Zusammenleben in des Florentius Hause, zwecks Förderung eines frommen Lebens. Eine von dem Weltleben abgeschlossenen bleibende klosterartige Gemeinschaft mit Zusammenleben und gemeinsamen Arbeiten war es von Anfang an also nach den Quellen nicht, wie dies deutlich auch der Umstand zeigt, daß mehrere diesem Groote'schen Freundeskreise angehörige Personen aus ihrer Kloster- und Ordensgemeinschaft, welcher sie schon zugehören, nicht ausgeschieden (wie Brinderind u. a.). Erst nach Geerts Tode erhält diese Gemeinschaft durch Florentius eine Form und Richtung, welche eine größere Festigkeit und fortdauerndes Wachstum verbürgte. Ob dazu die Anregung von Groot selbst noch gegeben worden, — was wahrscheinlich erscheint — ist nirgend in diesen ältesten Quellen gesagt, konnte eigentlich auch nur dem Florentius bekannt und von diesem mitgeteilt sein; aber keine dieser ältesten Nachrichten stammt von ihm her. Die Umstände drängten den Florentius zu diesem Schritt.

Diese Auffassung über die Entstehung ist zuerst vom Biographen des Florentius, von Dr. J. H. Gerretsen in seiner 1891 erschienenen Schrift über ihn nachgewiesen und verteidigt, sie weicht nicht unerheblich von der bisher auch durch Moll, besonders Acquoy wie Hirsche und Grube vertretenen Auffassung ab.

Nach dieser, im wesentlichen auf Joh. Busch in seinem über de origine devotionis modernae p. 253—56 zurückgehenden Darstellung war die Anfangsgeschichte folgendermaßen vor sich gegangen. Um eine bessere Geistlichkeit zu gewinnen, meinte Groote auf die Jugend vor allem erzieherisch einwirken zu müssen. Vielen armen Schülern der Domkapitelschule zu Deventer, öfter schon in vorgerückteren Jahren, gab er willkommene Unterstützung durch Abschreiben von Handschriften; sie hatten seine ernstesten Predigten gehört, fühlten sich zu ernsterem Lebenswandel angetrieben. Sie geistlich und auch leiblich zu versorgen, übertrug Groote zunächst für die Zeiten seiner Abwesenheit, später für immer seinem jüngeren Freunde Florentius, Rabewyns Sohn. Er ließ diese scriptores bonae voluntatis in sein Haus kommen und unter seiner Aufsicht ihre Abschriften besorgen; er ordnete auch sonst ihre Lebensweise und wurde ihr geistlicher Führer und Vater. Eines Tages — so erzählt Busch in seinem Buch a. a. O. p. 254 ed. Grube — kam er, bestimmt durch die Schwierigkeit bei den teuren Lebensverhältnissen die frommen Schüler genügend zu versorgen, — überraschend mit dem Vorschlage und der Bitte an Groot hervor: „was sollte es schaden, geliebter Meister, wenn ich und diese Schreiber bonae jam voluntatis das, was wir wöchentl. auszugeben haben, in Eins zurücklegen und in Gemeinschaft zusammen lebten (in unum reponentes in communa pariter viveremus)? „Gemeinschaft, Gemeinschaft (communia), entgegnete Groot, dies werden die vom Bettelorden nimmermehr dulden, sondern sie werden mit allen ihren Kräften Widerstand zu leisten suchen“. „Was aber sollte es schaden“, er-

widerte Flor., „wenn wir doch anfangen? Vielleicht schenkt uns dennoch Gott, daß wir gut fortschreiten“. Nach einiger Überlegung gab er dem Flor. nach mit den Worten: „im Namen des Herrn fangt an“.

Es stehen also hiernit zwei verschiedene Ansichten gegenüber. Nach der einen war die Gemeinschaft erwachsen zum Zweck des frommen Lebens der devotio moderna im Gegensatz zum weltlichen Leben, und in Verbindung mit demselben nur zum Zweck, für das geistliche Leben durch Predigt und andere Mittel zu gewinnen; nach der anderen, um den Schülern und den unter ihnen befindlichen werdenden Klirikern den Lebensunterhalt durch gemeinschaftliches Leben zu erleichtern. Daß von beiden jene die richtige sei, ergibt sich daraus, daß jene die Nachricht der ältesten Quellen, diese erst die des später lebenden und aus Überlieferung schöpfenden Joh. Busch ist. Dazu kommt, daß, wie die ältesten Nachrichten lauten, die ersten Männer, welche schon bald nach 1380 zusammentraten, gar nicht den Zweck des Abschreibens und des gemeinsam zu erwerbenden Lebensunterhaltes verfolgten, dazu auch keinen Anlaß hatten, daß sie vielmehr die Förderung des geistlichen Lebens für sich und dadurch für weitere Kreise bezweckten, sie auch gar nicht der Fürsorge für den leichten gemeinsam zu beschaffenden Lebensunterhalt bedurften. Die Fürsorge hierfür (wie sie für die Scholaren geschah) wird in den ältesten Nachrichten nicht erwähnt. Die Unterstützung der letzteren durch Zuweisung von Arbeit im Abschreiben war zwar schon durch Groot

gesehen, welcher, um seine Bibliothek zu vermehren, sich armer Schüler bediente; es war die Fürsorge für diese völlig unabhängig von der Gemeinschaft der um ihn sich scharenden, durch ihn belehrten Persönlichkeiten. Buschs Nachrichten übertragen die Einrichtungen späterer Zeit auf die früheren und auf die ersten Anfänge, und machen zum Zweck, was nur von zufälliger und untergeordneter Bedeutung war. Fürsorge für arme Scholaren hatte schon Groot geübt, aber in größerem Umfange und in anderer Weise, wie es Florentius, der diese zum gemeinsamen Leben in eigne Häuser sammelte; diese Scholaren bildeten aber nicht die Gemeinschaft der Brüder vom gem. Leben, sondern standen nur unter ihrer Aufsicht, Fürsorge und Leitung, verließen aber diese nach Vollendung ihrer Ausbildung auf den Schulen.

Auch über dieses Verhältnis der Schüler hat sich eine falsche Auffassung gebildet, als ob die B. v. g. L. Schulen errichtet hätten. Es hängt dies mit der zweifachen Verwechslung in dem Bericht des späteren Hamelmann (op. geneal. hist. p. 321, welchen schon Hirsche a. a. O. p. 699 ff. aufgedeckt hat; f. a. Gerretsen p. 69) zusammen, daß einmal der Rektor der Stadtschule zu Deventer auch Florentius hieß, aber nicht wie Gerhards Anhänger Radwinus, sondern Rodoginus, und daß sodann auch die Vorsteher und Leiter der Gemeinschaften der Brüder v. g. L. rector genannt wurden. Die Häuser für arme Scholaren waren keine Schulen (Bildungsanstalten) sondern Kost- und Erziehungshäuser; ihnen stand kein rector vor, sondern meist nur ein procurator, wie dies Verhältnis recht deutlich aus der Geschichte der Brüder in Zwolle sich ergibt.

In Buschs Mitteilungen finden sich auch später noch ungenaue Angaben. Er erzählt (p. 263—64), daß beim Sterben Grootes die Anhänger auf ihre Frage, was gesehen solle nach seinem Tode, die Antwort erhalten haben: „Ih. soll ihr Haupt sein. Busch versteht dies von der Leitung des Hauses und der Bruderschaft in Deventer. Dagegen hat Gerhard es nur von der Leitung der devoten Bewegung verstehen können. Denn es wird berichtet, daß bei der Wahl zum Leiter des Hauses es lange gedauert, bis sie sich zwischen Ih. und Joh. von Hörter auf jenen geeinigt hätten. Auch beim Kauf des Hauses 1391 wird Ih. in dem noch bekannten Kaufbrief gar nicht als Rektor genannt, vielmehr wird wiederholt von dem „Regimente“ der drei Herren Florentius, Brinderind und Gronde gesprochen (Belege bei Gerretsen. S. 78). Er ist erst später auch an die Spitze des Hauses gewählt worden. Anfangs hatten die zusammenlebenden Freunde und Brüder einen Rektor im eigentlichen Sinne nicht nötig. Nicht bloß das Wachstum und die Gründung neuer Häuser machte eine Organisation notwendig; schon im Brief von 1396 finden wir eine solche (4 Presbyter und 8 oder mehr Clerici sollen vorhanden sein), sondern auch die anfangs vielfach hervortretenden Angriffe und deren Abwehr. Wann diese Organisation und wann die Wahl des Ih. zum Rektor des Fraterhauses stattgefunden, läßt sich nicht bestimmen: nach 1391 und vor 1396.

Die Anfänge des Fraterhauses in Deventer fallen etwas früher. So lange Groot lebte, war seine Persönlichkeit von so großem Einfluß, daß die durch ihn Belehrteten nicht behelligt wurden. Aber sehr bald nach seinem Tode brach in der Bürgerschaft eine Feindseligkeit aus, daß die Devoten sich kaum auf den Straßen sehen lassen konnten.

Es bedurfte des Eintretens eines durch Groot belehrten Schöpfen ter Poten, um den Bestand der Devoten zu schützen. Trotz der mißlichen Zeitverhältnisse wußte Flor. die Sache fortzuführen. Sein Vikariehaus reichte für alle Anhänger nicht aus. Er nahm ein benachbartes Haus in Erbpacht bis durch Tausch mit dem Hause der Frau Zwerdan, welche es mit den devoten Schwestern bewohnt hatte, die nun wieder erweiterte 5 Stiftung der Bruderschaft zu Stande kam. 1391 wurde dieses eigentliche Fraterhaus bezogen. Seine Bewohner sollten alle, welche Gott dienen wollten, mit Rat und That unterstützen, eine Klosterordnung aber nicht annehmen. Haben nun auch die Brüderhäuser später und allmählich festere Einrichtungen erhalten, so ist doch dies der charakteristische Unterschied zwischen ihnen und den Windesheimer Klöstern (s. d. A.) geblieben, 10 beide Stiftungen stammten aus demselben Geist der modernen Devotion; um ihn ungestört auf sich wirken zu lassen, glaubten die einen, in dem bisherigen Weltleben nicht bleiben zu können, ohne Schaden zu nehmen; solche, vorzugsweise Kleriker gehen in die Windesheimer Klöster, in welchen sie sicher waren, daß derselbe Geist herrschte. Diejenigen, welche nicht diesen Standpunkt teilten, welche vielmehr im Geiste Groots für 15 die Ausbreitung der modernen Bewegung in der Welt bemüht waren und auch dafür weiter thätig zu sein den Beruf fühlten, ebenso zu gleichem Beruf andere anregen und ausrüsten wollten, suchten in den Vereinigungen der Fraterhäuser einen Halt und Schutz wie Stärkung des inneren Lebens, indem sie teils durch Predigen auf die Kirche einwirkten, teils durch Fürsorge an den Schülern überhaupt, wie an den werdenden Klerikern, teils überhaupt durch ihren Wandel und ihre Arbeit im irdischen Berufsleben den Geist der modernen Frömmigkeit wirksam sein ließen. So erklärt sich das zwischen beiden Stiftungen auch späterhin vorhandene einträchtige Verhältnis ihrer Glieder, der Fürsorge für einander, bei neuerrichtenden Stiftungen, in gefährvollen Zeiten, daß Glieder der einen in die andere Stiftung übergehen und für einander mit Rat und 25 That eintreten.

Die Windesheimer haben die Klosterreform, die Fraterhäuser die Lebensumgestaltung im Sinne der modernen Frömmigkeit als Lebensaufgabe. Jene arbeiten innerhalb des Klosters, diese innerhalb und außerhalb ihrer Häuser, insbesondere durch öffentliche Predigt an das arme Volk in der Volkssprache, wie durch Erziehung der Jugend 30 überhaupt, insbesondere derjenigen Jünglinge, welche in den geistlichen Stand, sei es den Kirchendienst sei es ins Kloster eintreten wollen, und nehmen sich deshalb der armen Schüler auch zu irdischer Versorgung während der Schulzeit an.

Dort ist das beschauliche Leben die Hauptsache, hier daneben die Arbeit, teils weil sie überhaupt für den Menschen Pflicht ist, teils weil der Lebensunterhalt dadurch bestritten werden muß, teils um Mittel zu haben für die Armen, teils endlich um auf die Menschen vorbildlich im rechten Geiste einzuwirken.

Den Brüdern der modernen Frömmigkeit war es nach der ganzen damaligen frommen Denkweise der Kirche gar nicht leicht in seculo zu leben, statt als religiöser fern vom Welttreiben. Aber der Beruf, auf die Welt einzuwirken, ließ sie dieses 40 Opfer bringen. Gerade auf die Arbeit an der Jugend legten sie großes Gewicht. In einer Handschrift heißt es: en sine (Grootes) discipelen na hem lechden hen al an die jonge clercken. ende an die jonge jonkere daer sy grote vrucht in deden ende oec noch alle dage doen als meyster Geryt plach (l. c. 66). Henricus von Gouda that in Zwolle dasselbe wie Groot in Deventer. Er nahm fromme 45 Schüler in sein Haus, unterwies sie für den Dienst des Herrn, solange sie die Kapittelschule besuchten, um sie nach Vollendung ihrer Schulzeit in ein Kloster zu bringen. Als die Brüder hier ein Haus stifteten, schenkt er sein Haus zu diesem Zweck an die Brüder, welche seine Thätigkeit nun übernahmen und fortsetzten. Diese Stiftung hinderte nicht, daß auch auf dem nahen Agnetenberg ein Windesheimer Kloster entstand. 50

Diese an verschiedenen Orten unter dem Einfluß der Anhänger Groots und der Freunde des Florentius entstandenen Verbindungen von ernst frommen Männern und auch für Frauen errichteten Häuser zum gemeinschaftlichen Leben waren in den bisherigen ähnlichen Erscheinungen des kirchlichen Lebens etwas Neues und erregten in den zunächst davon betroffenen Kreisen Aufsehen und verschiedenartige widersprechende 55 Beurteilung. Als freie Vereinigung hatten sie Ähnlichkeit mit den Begharden und Beghinen (vgl. d. A. 2. Bd S. 516 ff.) und litten unter dem Vorwurf der Ketzerei; als ordensartige Gemeinschaften bildeten sie Konkurrenz den bisherigen, namentlich als nicht bettelnde, sondern von ihrer Hände Arbeit lebende, den Bettelorden; als in Gemeinschaft Arbeitende traten sie vielfach den Handwerkern und freilebenden Arbeitern, 60

wie auch den arbeitenden Frauen und deren oft geschmälertem Verdienst mit ihren Arbeiten zur Seite. Es dauerte daher anfänglich meist längere Zeit, ehe ihre Niederlassungen und ihr Erwerb von Grund und Boden die Genehmigung erhielt. Von ihren Gegnern wie ihren Freunden wurden Gutachten eingeholt und abgegeben. Das wichtigste juristische kirchliche Gutachten, welches allen Verhandlungen dieser Art zu Grunde gelegt wurde und welches die Brüder durch Abschriften verbreiteten und bei ihren Niederlassungen verwendeten, ist das in der königlichen Bibliothek im Haag befindliche, von Delprat S. 51 und S. 343 erwähnte (jetzt X, 101), schon von J. L. v. Mosheim Handschrift veröffentlicht; neu verglichen nach einer Kölner Handschrift von Leonh. Korth (Mittelungen aus dem Stadtarchiv von Köln Bd V Hest 13 p. 1 ff.). Der Abt Arnold vom Benediktinerkloster Didingen in der holländischen Provinz Drenthe war durch den von Anfang an den Brüdern feindlich gesinnten Matthias Grabow veranlaßt, zu den neuen Gemeinschaften gutachtlich Stellung zu nehmen. Sein wahrscheinlich vom Utrechter Bischof von Blantenheim eingefordertes Gutachten spricht sich 1393 über die freie Genossenschaft der Anhänger Grootes sowohl vorurteilslos als auch günstig aus. Da aber der gen. Grabow ihm widersprach, forderten die Brüder von den Mitgliedern der Juristenfakultät der neuen Universität Köln (darunter auch der gen. Arnold) ein Gutachten, welches die neue Gemeinschaft aus der h. Schrift, den Vätern und den Rechtsbüchern als statthaft erklärte. Zwar ist es entsprechend der falschen Anklage pro munimine Beghardorum bezeichnet, aber die Beschreibung ist die der Genossenschaft. Sie lautet: „In aliquibus partibus plures persone se simul receperunt ad cohabitandum aliquo modo, sicut clerici, in una domo in qua libros pro precio scribunt, alii vero, non scientes scribere, scientes tamen opera diversa mechanica, quae similiter exercent, pro precio in alia domo aut etiam aliud faciunt opus manuale. Et iste persone laborant manibus et de his que laboribus acquirunt vel de suis propriis, si que habent, vivunt et omnia sibi invicem pro majore concordia libere communicant vel in commune ponunt; comedunt simul et non mendicant. Habent etiam inter se unam personam probam, que curam domus habet, cujus monitis acquiescunt vel obediunt sicut boni scolares magistro. Et hunc modum vivendi ideo faciunt vel ducunt, ut eo commodius vivant et facilius simul necessaria acquirant, principaliter autem, quia sperant sic vivendo deo melius placere et illi servire“. Auf Grund dieses Thatbestandes heben beide Gutachten fast übereinstimmend, wenn auch in anderer Reihenfolge und mit einigen Abweichungen folgende Hauptpunkte hervor. Wir stellen sie mit den in eckigen Klammern abweichenden Sätzen des Kölner Gutachtens zusammen:

1. Ob es sine offensa juris erlaubt sei extra religionem de suis bonis temporalibus ac de laboribus manuum suarum viventibus [in eadem domo] cohabitare et vivere in communi [ut securius deo serviant et commodius vivant. — ad invicem libere communicare, dum tamen non mendicant]?

2. — quod superiorem inter se non habentes nec constituentes quamcumque super eos potestatem jurisdictionalem habentem, ad invicem tamen vel aliquibus ipsorum curam domus habentibus consilia recipiant et in obedientia caritatis acquiescant? [utrum pro tempore habere possint unam probam personam, que curam domus habeat, cui absque promissione aut obligatione in bonis consiliis aut monitis acquiescant vel voluntarie obediunt].

3. Ob die Seelsorge und die geistliche Pflege, ob die Beichte einer halten kann, der non sacerdos, der claves et jurisdictionem nicht hat?

4. Ob es erlaubt sei die Bücher der heiligen Schrift in der gewöhnlichen Muttersprache (in vulgari) oder übersezt zu lesen und zu haben (siehe im Köln. G.).

5. Ob erlaubt, fraterna correptione et caritativa ammonicione se invicem corripere et admonere.

6. Ob sie ihre Zeit selbst einteilen [certas horas ordinare ad servicium divinum], bei der Mahlzeit heilige Lektionen halten und andere fromme Übungen festsetzen können.

Das Unterscheidende war also, was zuerst betont wird, daß sie extra religionem gemeinsam leben wollten, d. h. ohne die bisher üblichen Kloster- und Mönchs-Gelübde zu übernehmen, wodurch das wahre höhere vollkommene Leben — das Leben der Religion — erst ermöglicht wird;

2. leben von der Arbeit irgend einer Art; ausgeschlossen das Betteln (dum tamen non mendicent);

3. in communi leben, Männer, wie Frauen für sich, also ehelos, teils um commodius zu leben; jeder lebt von seinem Besitz oder Arbeitsertrag und teilt freiwillig mit (invicem libere communicare), teils um in der Gemeinschaft securius Deo servire zu können durch gemeinschaftlich gottesdienstliche Übungen, seelsorgerlichen Einfluß und brüderliche Ermahnungen;

4. freiwillige, nicht durchs Gelübde des Gehorsams bedingte Unterordnung unter eine leitende Persönlichkeit der in Gemeinschaft lebenden Brüder;

5. sich in ihren Gemeinschaften untereinander wie andere erbauen d. h. das Lesen¹⁰ der h. Schriften in der Muttersprache also auch in Übersetzungen.

Was für die große Menge zumeist ins Auge fiel, war das in Gemeinschaft leben, daher ihr Name; was von den bestehenden Klostergemeinschaften abwich und daher für diese bedentlich erschien und Gegenstand der Angriffe wurde, war „ohne Gelübde“ voluntarie, extra religionem leben. Dies ist der Hauptanstoß gewesen bis zu dem Konstanzer Konzil.

Das Neue ist also ein Gemeinschaftsleben nach dem Evangelium zur Förderung der Frömmigkeit mit Arbeit ohne Gelübde; gerade mit der Betonung der gelübbelosen Freiwilligkeit traten sie der allgemein herrschenden Ansicht entgegen, daß die höhere sittliche Vollkommenheit nur in einer durch das Gelübde verbundenen und von der Welt getrennten — dadurch erst verwirklichten Religiosität möglich sei. Sie berufen sich auf das Evangelium für die Gemeinsamkeit des Besitzes der ersten Christengemeinden, und für das Arbeiten auf 1 Th 4, 11 u. a., als die wahre Religiosität nicht hindernd. Sie haben sonst die üblichen Klosterregeln: Gehorsam, Ehelosigkeit, Armut in gewissem Sinne in der Form der Gütergemeinschaft. Dazu kommt die Förderung der Frömmigkeit, daher moderna devotio, des wahren geistl. Lebens der Heiligung für ihre Mitglieder, wie in der Kirche durch Predigt, Seelsorge, Schriftlesen, Erbauungsstunden (Collation), Verbreitung religiöser Schriften.

Diese neue Genossenschaft ist dem Mönchtum ähnlich, aber doch prinzipiell verschieden, wollte es auch nicht grundfänglich belämpfen, that ihm aber doch Eintrag, sofern sie dem damals sehr entarteten Mönchstreiben die aufrichtige Frömmigkeit, der Arbeitsscheu und dem Bettelwesen die Arbeitserpflichtung wie das Verbot des Bettelns gegenüberstellte.

Ebenso wenig wollten die Stifter wie die Gemeinschaften irgendwie von der Kirchenlehre abweichen. Es galt die Reform des Lebens in den Gemeinschaften, in der Kirche und in den Klöstern. Zum Belege für diese charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser Gemeinschaft dienen 1. teils die Namen fratres vitae communis, nach dem am meisten in die Erscheinung tretenden Merkmal fratres devoti oder bonae voluntatis, oder modernae devotionis, sofern die Frömmigkeit die Triebkraft für das der Welt entfangende Leben und zugleich die Tragkraft für die Freiwilligkeit — den guten Willen — an Stelle der bindenden Gelübde ausmachen sollte. Andererseits bezeugen 2. die späteren Statuten ihrer Häuser, was ihnen als die Hauptsache galt; wir führen hier aus den „Statuta“ des Fraterhauses zu Herverde (Herford) die nachfolgenden Stellen an: „Anfang der Gewohnheiten und Sitten dieses Hauses, und zum Ersten von der Foundation und Grund unseres Hauses und welcherlei die innwendige Foundation, auch Frucht und Forderung des geistlichen Lebens sei. Wir . . . wollen und haben uns vorgefehzt zur Förderung der Seligkeit unserer Seelen, auch zur Auserbauung unsers Nächsten in Lauterkeit des rechten Christenglaubens und Einigkeit der Mutter, der heil. christlichen Kirche, in wahrer christlicher Religion und Gottesdienst leusch, einträchtig und insgemein (gemeinsam) zu leben von unserer Händen Arbeit —; wir wollen auch zudem ein mäßiges Leben, ohne Bettelei führen, unseren Obersten mit Ehrerbietung Gehorsam leisten, einen demütigen und einfältigen Habitus tragen, die Canones der heiligen Väter fleißig bewahren, so sie irgend von Nutzen sind, den Tugenden und anderen heiligen Übungen und Studien fleißig nachstellen und nicht allein ein unsträfliches Wesen führen, sondern auch andern ein gutes Vorbild und Exempel geben, dermaßen, auf daß wir Gott einen angenehmen und wohlgefälligen Dienst beweisen mögen, nicht allein unseres guten Wandels, sondern auch wegen Anderer Heil und Seligkeit und Belehrung, deren Herzen Gott durch unser Exempel zu bewegen und zu belehren sich würdigen wolle“.

Vorgang und Anknüpfung fanden die Stifter, bes. Groot bei den von ihm am meisten geschätzten (vgl. seine zwei Briefe ad praepositum in Eemsteym) Regular-

Ranonikern des h. Augustin, welche seit dem 12. Jahrhundert viele Niederlassungen in den Niederlanden hatten (auch in Eemstein, Utrecht und Zwolle) und seit dem Anfang des 14. Jahrh. einen neuen Aufschwung genommen hatten, wie denn auch die Klöster Neulicht bei Hoorn und St. Johannes Evangelist bei Amsterdam durch Grootes Schüler errichtet wurden. Diese Regularanoniker gaben an vielen Orten Anregung zu Neustiftungen, den Halt für die ersten Anfänge, wurden die Förderer derselben, ja öfter die ersten Glieder neuer Bildungen, wie in Köln, wo es von 1402 an bis 1417 dauerte, ehe die neue Bildung die erzbischöfliche Billigung und Erlaubnis erhielt (vgl. die im Kölner Archiv vorh. Urkunden, abgedr. in Höhlbaums Mittheilungen 5, S. 23 ff.).

10 II. Ausbreitung und Entwicklung der Bruderhäuser. a) die Bruderhäuser in den Niederlanden. 1. Deventer. Die ersten Anfänge gehen aus von des Florentius Dienstwohnung, später wurde ein eigenes Haus erworben (f. o. S. 477, 3 f.). Es hieß im Volk „das reiche Fraterhaus“. In der noch vorbandenen, später bei der Erweiterung ausgestellten Stiftungsurkunde von 1398 heißt es: „das Haus soll bewohnt werden von vier oder mehr Priestern, außerdem von mindestens acht geistlichen jedoch zum Klosterleben nicht geneigten Personen. Diese sollen gehalten sein, alle gottesfürchtigen Menschen, die zu ihnen kommen, aufzunehmen und zu prüfen, ob sie für das geistliche Leben, namentlich das im Kloster zu Windsheim bei Zwolle oder Marienborn bei Arnheim, geeignet; denen aber, die in der Welt bleiben wollen, sollen sie eine geeignete Zuflucht- und Übungsstätte zu guten Werken darbieten“.

Nach dem Tode des Florentius (24. März 1400) wurde Amilius von Buren der erste Rector. Unter seiner zwar kurzen aber weisen Leitung (1400—1404) kamen Bitten von Brüdern aus Delft, und wurde das erste Haus in Deutschland durch Heinrich von Alhaus (Bd I S. 264) in Münster (1404) gestiftet. Die wohl unberechtigte Klage, daß die Zucht im Hause nicht streng genug sei, hatte zur Folge den Austritt des Wilhelm Andardus (relat. Jac. Traj. p. 79). Der Nachfolger Joh. Matthäus von Haarlem (bis 1410) wurde zur Herstellung der Zucht ins Nonnenloster zu Zwolle gerufen. Unter dem folgenden Rector Gottfried Toorn von Muerzia (Meurs) kam der bis dahin in der Stille fortgeführte Widerspruch der Bettelmönche zum offenen Ausbruch. Trotz der warmen Fürsprache angesehenener Freunde (wie Arnold) konnten die Brüder vom Bischof die Erlaubnis zu Niederlassungen nicht erhalten. Man wandte sich an den Propst Joh. Stadelwehne von St. Georg in Köln, an Johann de Novo-Lapide, Abt zu Aachen, an Joh. Bau, Scholastikus zu Mecheln, wie an verschiedene Doctoren der Rechte an der neuen Universität zu Köln und an Advolaten beim bischöflichen Stuhl daselbst um Gutachten (zu vgl. die oben erwähnten Kölner Handschriften; eine befindet sich auch in Nürnberg auf der Stadtbibl. cent. II, auf welche Muther in der Zeitschr. f. Rechtswiss. 1876 zuerst hingewiesen). In den erteilten drei gutachtlichen Antworten wurden ihre Gemeinschaften als collegia licita erklärt. Sie konnten aber den geplanten Ansturm nicht aufhalten, welchen aufs hartnäckigste Matthäus Grabow überall hin gerichtet hatte, wobei er indes völlig scheiterte (vgl. Bd I S. 267, 29—54).

In den Niederlanden trat zu dieser Zeit glücklichen Gedeihens eine große Gefahr beim Tode ihres Gönners, des Bischofs von Utrecht, Friedrich von Blantenheim, ein. Sofort bei der Wahl des Nachfolgers brachen Streitigkeiten aus. Gegen das Domkapitel stimmten die vier übrigen Kapitel für Rudolf von Diepholt, Ranonikus von Köln und Propst zu Osnabrück. Er wurde zwar im hohen Chor proklamiert, auch das Tedeum abgehalten, aber sehr bald liefen Gerüchte und Klagen wegen seines Lebenswandels und seiner Unwissenheit in Rom ein. Er wurde dort nicht bestätigt, vielmehr der Bischof von Speier, Rabanus, ernannt. Wegen der vorhandenen Unsicherheit empfiehlt er jedoch dem Papst den Mitbewerber Rudolfs, Swedera von Ruilenburg, den die Geistlichkeit anerkannte. So entstand das lange Schisma. Auch die Brüder wurden natürlich mit verflochten; sie versagten den Gottesdienst, weil sie auf seiten des päpstlichen Bischofs standen. Viele mußten die Städte verlassen. Der Rector, mit Gefängnis bedroht, floh nach Geldern, die Brüder bis auf drei nach Zütphen. Ähnlich erging es den Brüdern von Zwolle. Erst 1432 nahm ihre Verbannung mit dem Schisma ein Ende, indem nach dem Tode Martins der Nachfolger Eugen IV. Rudolf bestätigte, und Swedera zum Bischof von Cäfareo in p. i. ernannte.

Die Brüder kehrten mit vielen ersparten Geldmitteln zurück, durch ihren Gehorsam den kirchlichen Oberen besonders empfohlen. Zahl und Ansehen nahmen zu; und trotz der 1442 wieder ausgebrochenen Pest, welche fast 16 Jahre anhielt, war man im Stande, wegen des Zufließens von Brüdern das Haus durch einen Neubau zu erweitern, auch

den Garten zu vergrößern, und die Bibliothek zu vermehren. Unter dem Nachfolger Egbert ter Beel (bis zu seinem Tode 1483) nahm das Haus zu; besonders hilfreich nahm er sich in dem Pestjahr 1453 des schwer heimgekehrten Schwefternhauses, in welchem 29 dahingerafft wurden, an. Die Freiheiten der Brüder wußte er gegen kirchliche Beschränkungen zu wahren (Über den Zustand des Hauses giebt ein Document von 1457 bei Miräus l. c. II, 3 Aufschluß).

Daß die Brüder zu Deventer auch der Schule dajelbst und ihrer Zöglinge fördernd sich annahmen, ist schon nach ihren Grundsätzen zu erwarten. Groot stand bereits mit dem Leiter der Schule Willem Breden im engsten Verkehr und unterstützte dessen Schüler in jeder Hinsicht; ebenso mit den folgenden Rektoren Florentius Rodiginus, wie mit Joh. Boom (ab arbore), der Magister und Vikar war. Es war eine gegenseitige Anerkennung und Förderung. Ganz besonders war es der Fall bei dem die Schule seit 1474—98 leitenden Rektor Alex. Hegius, der selbst Presbyter, auch ein warmer Förderer ihrer Bestrebungen war. Er getraute sich aber nicht zu ihrer Gemeinschaft, wie einer seiner Lehrer, der treffliche Philologe Synthis (Sinder) überzutreten, noch weniger war die Schule selbst eine Stiftung oder Eigentum der Brüder, stand also auch nicht in ihren Einrichtungen oder der Lehrweise unter ihrer Leitung (J. Johann Buchbach Auctarium S. 246). Seit 1474 hat Erasmus mehrere Jahre diese Schule besucht; er ist im Bruderhaus erzogen und hat den genannten Synthis zum Lehrer im Griechischen gehabt. Unter den anderen humanistisch gebildeten Brüdern, die Lehrer an der Schule waren, sind noch zu nennen: Jakob von Gouda, Schüler des Synthis, und Heinrich von Amersfoort, ein Schüler von Jakob. Außer den genannten Schülern Erasmus und Buchbach (später Prior in Laach) ist noch erwähnenswert Bartholomäus von Köln.

Von großem Einfluß für das Haus war die Einführung des Buchdrucks. Hatten die Brüder durch eifriges Abschreiben reichlich Arbeit und Gewinn gehabt, so hört dieser allmählich auf. An anderen Orten richteten die Brüder selbst Druckereien ein; hier aber überließen sie es den Privatunternehmungen, die gerade hier sehr eifrig und zahlreich waren; da auch sie den Brüdern viel Unterstützung verdankten, so erwiesen sie sich dafür auch, wie der bedeutendste, Richard Passrad, dem Hause durch namhafte Beihilfen erkenntlich.

Endlich fand die Reformation besonders bei den Lehrern an der Schule freudige Aufnahme. Gysbert Langerak (Vongolius), ein Freund Melancthons, der auf ihn eine Grabchrift dichtete (Mel. op. X, 581), Joh. Pippius, Ludolf Helmsuiper (Bithopoes); zu Pippius kam nach einer Mitteilung des Antonius Reimelding aus Deventer (später zu Stargard in Pommern in Cramers Pommerischer Kirchengronik Bd 3 fol. 628) von Ewald von Schinkel, dem Abt des Cisterzienser Klosters in Eldena Lorenz Brinf, einer der Brüder, gesandt mit dem Auftrage, Jünglinge für das durch die Reformation verwaiste Kloster zu holen. Abgewiesen ging er in ein anderes Kloster Borte (?), wo sich Jünglinge fanden, welche in der Hoffnung auf der Universität Greifswald ausgebildet zu werden, mitgingen; unter ihnen der gen. Reimelding aus Geldern. Seit der Reformations-Bewegung fördern die Lehrer nicht mehr die Sache der Brüder; es wurden ihnen weniger Schüler anvertraut. Doch hatten sie um die Mitte des Jahrhunderts zu Deventer noch großen Zulauf. Aber doch wandte sich der Vorstand der Florentiushäuser bei einem Besuch Karls V. 1545 mit der Bitte um Schutz gegen diejenigen, welche das Haus verlassen und ihre gemachten Stiftungen zurücknehmen wollten, damit das Haus nicht seinem Verfall entgegengehe. Die Namen der späteren Rektoren des Deventer Hauses sind (vgl. Lindenborn l. c. p. 105) folgende: Der 6. war Theodor de Maseid († 1484), dann Jaspar von Marburg in Hessen († 1501); Gerhard Hasselt († 1508), Gerhard vom Busche, Joh. Caster († 1520) Theodor von Jütphen († 1525); Laurentius von Hildesheim, Petrus aus Borden, Simon aus Doesberg († 1561), Arnold Heutenius († 1569), Andreas N., dessen Name verschwiegen, weil er wegen Unziemlichkeiten ebenso wie noch ein anderer 1565 (vielleicht wegen Kezerei) nach dem ersten Jahre ausgeschlossen wurde; Heinrich Wachtendonck (aus Emmerich), Antonius Bengevoert; der letzte 19. Rektor, Gottfried Heussen, wegen Mangel der Mitglieder bald nach seinem Amtsantritt (1574) das Haus an die Stadtrichtigkeit übergab (vgl. Revisus l. c. 479).

2. 3 wolle. Die Zwölfer Chronik reicht bis 1487, und ist bearbeitet von Aquoy l. c. Ferner ist eine Hauptquelle die handschriftlich auf der Haager Bibliothek vorhandene narratio de inchoatione status nostri et deinde de fratribus — auctore

Jacobo Trajecti alias Voecht; zu vgl. *Acquoy* I, 23; auch *Delprat* 2. A. p. 344. Das Haus daselbst, welches nächst dem zu Deventer seiner Bedeutung nach die zweite Stelle einnimmt, ist noch von Grootte in Verbindung mit seinen Freunden, besonders des dortigen Schullehrers Cele, gestiftet worden. Auf dem Agnetenberg wurde ein armeliges Haus neben dem Beguinenhause gekauft und in der Stiftungsurkunde bestimmt: daß sowohl einige gottesfürchtige Kleriker (Lieden) welche darin wohnen wollten, um Gott so viel besser zu dienen, als auch von anderen Leuten (Luden), welche darin als Gäste oder als ständige Bewohner aufgenommen werden sollen.

Cele, obgleich der moderna devotio ergeben, trat seines Amtes wegen nicht in dieses Haus ein; aber viele arme Schüler, welche für den Kirchendienst hier ausgebildet werden sollten, suchten Aufnahme; die Einnahmen waren beschränkt. „Das arme Klerikerhaus“ vermochte nicht alle Bitten zu erfüllen. Doch fand sich in Meinold, dem Hofbedelmann des Bischofs ein Wohlthäter, welcher sein ganzes Vermögen in den Dienst des Bruderhauses stellte. Bald wurde ein zweites Haus in der Nähe gekauft (domus major) oder das „reiche Fraterhaus“, zu dessen Leiter Florentius aus Deventer den unermüdblichen Gerhard Stadde von Rallar (senior) berief. Kurz vor dessen Tode (1409) wurde die Leitung auf Diderid van Herxen übertragen, einen Verwandten Meinholts, welcher in Deventer bei den Brüdern erzogen war, tüchtige Studien in Theologie und im Kirchenrecht gemacht und sich den Brüdern dann angeschlossen hatte. Erst 29 Jahre alt, trat er die Leitung an, welche er 47 Jahre mit großer Weisheit und Energie geführt hat. Mit großem Fleiß hat er selbst Bücher abgeschrieben: ein Frachtwagen hatte sie nicht fassen können, wie sein Schüler in seiner Biographie sagt. Auch übersehte er lateinische Predigten und andere erbauliche Schriften in die Volkssprache pro laicis und predigte in derselben eifrig. Seine Grundsätze sind aus seinen Kernsprüchen (dicta notabilia, Hdb. der burg. Bibl. zu Brüssel 8849—59), wie aus „seinem Spiegel der Jugend“ ersichtlich. Der letztere ist eine treffliche ernste Ermahnung an die Jugend zum fortdauernden Wachstum ohne alle asketische Ubertreibung (Moll, *Kerkgesch.* IV, 369, 412, 419 und *Acquoy* I, 88 f.) für die fratres simplices (gedruckt Zwolle 1479). Außerdem werden ihm noch zugeschrieben: „Von der Sehnsucht nach dem Tode (de desiderio moriendi, eine Rede (Trithemius de ser. eccles. p. 204); „Übung im Leiden des Herrn nach den Artikeln“. „Von Bewahrung der Unschuld“ (de innocentia servanda (Hdb. der Ultr. An.-Bibl., med. aev. ser. eccl. 393) und *Copulata pro confessore sororum*.

So blühend der Zustand im 15. Jahrhundert war, trotz der mehrfachen Heim- suchungen durch die Pest, so waren die anhaltenden Kämpfe der folgenden Jahre mit Carl von Geldern, der Stillstand des Handels, die Unsicherheit auf den Straßen und endlich die Reformation mit ihrem Streit und Parteiwesen, wie der Kampf mit der Regierung nicht ohne den nachtheiligsten Einfluß auf das Haus. Es hielt sich auch kümmerlich, bis es 1590 aufgehoben und die wenigen Bewohner abgefunden wurden. Zu den hervorragenderen Zöglingen im Bruderhause, wie Schülern der großen Schule sind noch zu nennen Thomas a Kempis, Joh. Busch, beide vielleicht auch kurze Zeit Lehrer an derselben; ferner Hermann Sturius aus Westfalen, Alexander Meppel und vor allem Johannes Wessel, der bedeutendste Vorläufer der Reformation.

3. Ammersfoort (vgl. A. v. Bemmelen, *beschrywing der stad Am. I*, 180 u. 430). Die Anfänge der dortigen Stiftung fallen schon in die Zeit des Florentius, der 1388 hier wirksam war. Einige seiner Anhänger gründeten dann 1395 mit einigen Brüdern aus Deventer, Andreas von Altendorn, Joh. von Lemgo und Nikolaus von Erpel (der 1368 in Prag graduiert war) ein Bruderhaus. 1529 kamen die Brüder beim Bischof von Utrecht in den Verdacht der Ketzerei. Am 11. Mai d. J. ging der vicetanus Dermons von Utrecht dahin, begleitet von sieben Brüdern des vernichteten Windsheimer Klosters Bredendaal. Die Folge war, daß die Amersf. Brüder, welche sich nicht unter die aufgedrungene Zucht stellen wollten ihr Haus verließen. Die Johanneskirche, in der Vorlesungen gehalten wurden, ließ man für die Jugend geöffnet. Später machte die Stadt das Haus zum Waisenhause. Das dicht daneben belegene Schwesternhaus wurde ins Windsheimer Kapitel schon 1419 einverleibt.

4. In Hulsbergen (bei Hattem) wurde 1407 durch einige Brüder aus Zwolle, unter welchen Gobelius von Kempen und zwei Laien, Joh. Witte von Zoonsbeel, Joh. Bode von Goch und später Rutger von Jon sich befanden, am 20. August von Junter Heinrich von Bentint ein Stück Land auf dem Ellerhorn erworben (der Kon-

trakt abgedr. im Archief v. d. Artb. v. Utr. II, 247). Lehnhütten wurden bald erbaut, den Unterhalt erwarb man durch Ackerbestellung und Weberei; und in einigen Nachstunden durch Abschreiben und Binden von Büchern. Dem hl. Hieronymus gewidmet, wurde die Stiftung mon. Sti. Hier. genannt; sie gedieh erfreulich; Kapelle, Altar, Kirchof wurden geweiht. Gegen Ende des Jahrhunderts waren 120 Brüder daselbst. Das Haus stand mit dem von Deventer und Zwolle in enger Gemeinschaft, wurde durch deren Rektoren, wie den Prior von Windsheim visitiert (Lindb. p. 494) und nahm z. B. in der Person des Pater Nson auch an der Wahl Heinrichs von Herzen zum Rektor in Zwolle in Verbindung mit dem Rektor von Deventer teil (Jac. Traj. l. c.).

Die holländischen Häuser. 5. Hoorn. Auch über die Grenzen des Utrechter Bistums verbreiteten sich Geerts Anhänger. Früh öffnete Hoorn für die Brüder schon 1385, für die Windsheimer in der Nähe zu Neulicht 1392 seine Thore. Brüder von Deventer und Zwolle begründeten ein Brüderhaus. Doch ging schon 1429 daselbe an das Cäcilienfrauenhaus über. Unter ihren Zöglingen ist Salobus (nicht Joh., wie Miraeus p. 10 hat) Ceratinus (aus Hoorn) zu nennen, der befreundet mit Jak. Nicollus, einem Schüler Melanchthons, durch diesen wie Erasmus zum Nachfolger des Rosellanus († 1524) in Leipzig wegen seiner Kenntnisse im Griechischen, seinen Schriften und seiner Bescheidenheit zum Lehrer des Griechischen empfohlen, nicht lange daselbst blieb sondern nach Löwen übersiedelte, und dort 1535 starb.

6. Nach Delft war Geert Groot mit seinen Predigten gekommen und hatte eine nachhaltige Bewegung bewirkt; Schöffen und Rat reichten 1403 an den Prior von Deventer, Amilius von Ante, die Bitte um Brüder zur Befehung eines Hauses, dessen Wirksamkeit für das Volk so heilsam sei. Wegen der Bedeutung der Stadt, als einer der vier Hauptstädte des Landes, ging man gern auf die Bitte ein; Leonhard von Echd wurde mit einigen Brüdern dahingeschickt, und gründete Hieronymusthal in der Altstadt am neuen Wege. Mit Hilfe des nahen Windsheimer Klosters Sion bekamen sie Eigentum und Ländereien, richteten ein Wohnhaus für zwölf Zöglinge ein, welche Unterricht im Fraterhause empfangen und im Agathenkloster sich in Musik und Kirchengesang übten. Der große Brand 1536 zerstörte die ganze Gründung; durch die Hilfe König Philipps, der alle ihre Vorrechte ihnen erneuerte, wurde das Haus zum Teil wieder aufgerichtet, bis es in der Reformationszeit zu einem Seminar für Prediger verwandelt wurde und seine Einkünfte für die Geistlichkeit der Stadt verwendete. — Unter ihren Zöglingen befand sich der nachmalige Papst Hadrian VI. und Joh. Baertwilt, der Geheimschreiber Kaiser Rudolfs und Gerrit Ketelaer (Römer overz. v. d. Kloosters en abdijen I, 675).

7. Gouda. Ungeachtet hier Geert Groot auch schon durch seine Bußpredigten auf eine Stiftung vorbereitet hatte, dauerte es doch bis 1425, ehe diese so bedeutende und reiche Stadt zu einer solchen kam. Es geschah durch eine Schenkung des Priesters Dirk Florensz, der sein in der Spieringsgasse belegenes Haus ihnen überwies, nahe dem Kloster Stein an der oberen Seite der Yffel, mit der Bedingung an Sonn- und Festtagen dem Volke gottesdienstlich-erbauliche Vermahnungen (= Collationen) zu halten, wie sie für den gemeinen Mann päplich, vorteilhaft und nützlich wären. Doch erst 1462 wurde sie vom Bischof bestätigt, da die Mönche des benachbarten Klosters Stein, denen, wie Erasmus sagt, Wein und Bier mehr zusagten als die Wissenschaften, es zu hinterstreiben wußten. Unbemittelte Zöglinge wurden unterwiesen; den „armen Brüdern“ flossen reichliche Unterstüzungen zu. Sie nahmen sich der lateinischen Schule und ihrer Leitung an (Walvis, Beschr. v. G. II, 138), sorgten für Befriedigung ihrer geistlichen Bedürfnisse, ebenso für eine Bibliothek (der Katalog abgedr. in Nederl. arch. VII, 80). Unter den dort erzogenen Schülern ist außer Joh. Standond, dem späteren Professor und Rektor an der Universität Paris am Colleg zu Montaiju (1493), noch zu nennen: Gerard aus Gouda, der später in Tholey bei Trier Benediktinerabt wurde, aber mit dem dortigen Collationenhouse Freundschaft hielt. 1535 beteiligte er sich an dem lutherischen Zank Ruprechts von Zweibrücken und verbringt den Rest seines Lebens im Kloster Dostbroel.

7. Herzogenbusch. Nach J. v. Dudenhoven (Silva ducis aucta et renata, 2. Aufl. 1640 p. 118) sind de fratres hier ghekomen van Swol anno 1425. Schon vorher im Schisma Streit hatten sich Brüder dahin begeben. Doch erst später bat der Rat um Brüder, damit Schüler herangebildet und vorbereitet würden für die durch Johann IV., Herzog von Brabant, in Löwen eröffnete Hochschule. Unter Gerard Sladde

von Kallar, der in Prag Magister geworden, kamen Brüder und beteiligten sich an der dem Schuß des hl. Gregor geweihten Schule, welche unabhängig von ihnen bestand und in drei Klassen und 7 Abteilungen geteilt war. Die Brüder hießen hier, wie auch sonst Hieronymianer. Ihre Einkünfte waren bedeutend, ihr Ansehen sehr groß und der Bischof von Lüttich ermächtigte sie 1501 arme Kinder zu unterrichten. Die Zahl der Schüler wuchs auf 1200 in einem Jahr; noch 1628 waren 400 Schüler hier. Erasmus hat drei Jahre diese Schule besucht; er war gegen seinen Willen aus der Schule des Hegius zu Deventer hierbergeschickt, um für den geistlichen Stand ausgebildet zu werden. Wenn er in seinen Briefen (lib. 24. 1284) über seinen Lehrer Rombold und die Brüder und ihre humanistische Bildung sehr abschätzig urteilt, so ist dies aus den Verhältnissen zu erklären und höchst einseitig. Um 1616 wurde das Fraterhaus geschlossen: die Jesuiten übernahmen die Schüler; die Stiftung wurde auf Befehl des Erzherzog Albert 1617 aufgehoben; die Brüder sträubten sich bis 1623 vergeblich (Foppens hist. Epist. Sylvaed. p. 306; Miraeus cod. dipl. IV, 325). Ihre Güter wurden für die Kathedrale, ihr Haus zum Seminar verwendet.

8. In Doesburg war eine Niederlassung gleichfalls 1425 durch die Flucht vor dem Schisma veranlaßt, nachdem schon 1405 ihnen vom Priester Dirl de Gruter ein Haus gestiftet war, mit der Bestimmung, daß Priester hier wohnen, zwei Mläre von St. Katharinen und St. Nicolaus bedienen, bedürftige Geistliche aufnehmen und nach der Regel deren zu Deventer leben, schreiben und studieren, den Umgang mit Frauen meiden und alles Eigentum dem Hause lassen. Doch erst seit 1425 kam diese Bestimmung zur Ausführung. Es war eine Art Seminar für den geistlichen Dienst (Vindeborn p. 453). Ihr Einfluß war in der Stadt so groß, daß der Rat 1448 beschloß, an den Rektor die Bitte zu richten, er möge ein gleiches Haus für Frauen herstellen. Über den Einfluß der reformatorischen Bewegung Luthers hat ein Chronist über die Jahre 1521—29 (bei Moll, Kerkh. arch. III, p. 109) bemerkenswerte Aufzeichnungen gemacht. „Mit Martin Luther standen viele Lehrer auf, die sich erlöhnten, eine Menge neue und ungehörte Sachen in der Kirche zu lehren, und sagen, daß der Papst niemand zu etwas bei Strafe der Todsünde zwingen kann, daß die Menschen weder zur Beichte noch zum Fasten noch zu Festtagen noch zu Enthaltung von Fleischspeisen nach der Kirchenlehre verpflichtet werden mögen, daß ein Priester nach der evangelischen und apostolischen Freiheit heiraten dürfe; daß es sich gezieme zu arbeiten, Handarbeiten zu verrichten, daß nur eine Messe am Tage in jeder Stadt erlaubt sei, daß alle Menschen Priester seien, und sich dazu untereinander weihen könnten, wo drei beisammen sind. Noch viel mehr andere Dinge werden in die Kirche Gottes eingeführt, durch die Gelehrten unserer Zeit, unter steter Versicherung, daß sie alles beweisen und begründen könnten aus der hl. Schrift. Ein so großer Zwiespalt ist zwischen den alten und neuen Gelehrten entstanden durch die ganze Christenheit, wie es seit den Verfolgungen nicht gewesen. Die ganze Christenheit scheint in zwei Kirchen und Schulen geteilt, eine lutherische und eine römische, und was am meisten zu verwundern ist, alle bedeutenden Lehrer folgen der neuen Lehre dieser Zeit. Alle Beschlüsse der Väter, der Konzilien, der Bischöfe, die Provinzialfestsetzungen, die Ansichten der theologischen Summisten und der kanonischen Juristen werden bekämpft und zurückgewiesen, und um es kurz zu sagen: Alles was nicht durch die hl. Schrift des Evangeliums und der Apostel bewiesen wird, dazu kann niemand verpflichtet werden durch menschliche Bestimmungen.“ „Wie weit sich diese Lehren erstrecken mögen und was noch kommen soll, weiß niemand.“ Zum Jahre 1524 schreibt er: „ich schreibe das, weit entfernt leichtfertig über Luther aburteilen zu wollen, vielmehr in der Meinung, daß, wie Augustin sagt, Gott so liebevoll ist, daß er auch aus verkehrten Ansichten Gutes weiß hervorzubringen. — Große Veränderungen der Kirche stehen bevor. Die abweichenden Lehren haben Gutes für das allgemeine Heil im Sinne. Aber in einigen Dingen kommen sie wie Hochmütige vor. Der Zwist dauert meine ich schon acht Jahre. Gott wende Alles zum Besten.“ Zum Jahre 1521: „In dieser Zeit hat ein Doktor der Theologie, gen. Martinus Luter, ein Augustiner in Sachen zu Wittenberg sich herausgenommen, vieles Neue zu schreiben; seine Schriften sind durch die ganze Welt verbreitet. In vielen scheint er dem apostolischen Stuhl entgegenzutreten, indem er ihn des Geizes beschuldigt wegen der Erteilung des Ablasses. Den apostolischen Stuhl scheint er wenig zu achten. Von einigen wird er als Häretiker bezeichnet obgleich er nicht überführt ist.“ Zu 1522: „er scheint wahres vorzubringen und sacrae paginae adhaerere.“ Diese Mitteilungen sind um so bedeutender, als wir nur selten Nachrichten finden, wie die Brüder sich zu der reformatorischen Bewegung gestellt haben. In Doesburg war seit

1508 Procurator Johann von Heussen (Heusden), ein Mann der den einen als von sich eingenommen, den andern als charaktervoll erschien. Für die Reformation war er ein kräftiger Vertreter, besonders seit in Utrecht der dortige Rektor des Fraterhauses Johann Rode abgesetzt und zu Deventer eine Spaltung eingetreten war. So lagt der Chronist zum Jahre 1525 über solche auch im Doesburger Hause, später über das Aus-
 treten vieler, und über eine Anflage beim Herzog, welcher selbst zu kommen drohte, um die Ketereien ernstlich zu bestrafen. Deshalb verließen auch die beiden Procuratoren Heussen und Jakob von Wislich das Haus und gingen nach Amsterdam, wo sie sich erst still verhielten, bald aber als Irrlehrer erkannt wurden (Kerkh. arch. 194: ung. blasphemateur, porteur de livres, precheur et docteur contre le saint sacrement).
 1568 wurden auf Grund der trident. Konzilsbeschlüsse die Güter eingezogen und für Armen- und Schulzwecke verwendet, 1571 die Stiftung in die Parochialkirche einverleibt und 1586 die treffliche Bibliothek auf dem Markt verbrannt.

9. In dem reichen, aber viel heimgesuchten Groningen scheint erst durch Johannes Wessel eine Brüderprüfung betrieben zu sein. Er war in Zwolle bei ihnen Schüler und
 ihr warmer Freund. Er hat zu ihnen nicht gehört, aber stets warmes Zeugnis für sie abgelegt. Auf sein Anraten scheint der Zwoller Prior Diderik von Herzen noch kurz vor seinem Tode eine Niederlassung in Groningen hergerichtet zu haben. 1457 steht es unter Leitung des Willem Frederits von Groningen, eines Schülers Wessels und Freundes von Erasmus. Ihr Haus stand auf einem dem Utrechter Bistum gehörenden Grunde (der
 Schenkungsbrief in Drieën monum. Gron. IV, 857). Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verfiel die Schule und alsbald auch das Haus. 1563 wurden die Einkünfte für den Bischof von Groningen, Joh. Knif (v. Heußen, hist. ep. Gron. 14) bestimmt; nach seiner baldigen Flucht konnten die Brüder nicht wieder zu ihrem Besitz kommen; auch die Ernennung eines Zwoller Bruders zum Prior half nicht. 1614 wollte man
 eine Hochschule hier errichten.

10. Harderswijk. Der für die Ausbreitung so thätige Diderik von Herzen hat auch hier mit Hilfe der Schöffen ein Bruderhaus zu Stande gebracht, wobei Albert von Raftar, später Prior in Zwolle, mithalf. 1572 wurde infolge der unruhigen Zeiten das verlassene Haus seiner Bücher und seines Inventars beraubt, 1600 in eine reformierte
 Schule verwandelt.

11. Nach der alten Hauptstadt des Bistums Utrecht kamen die Br. bei der großen Zahl vorhandener Klosterstiftungen und bei der Fürsorge für die uralte Kapitelschule seitens der Kirche wie der Stände erst spät. Als man nun 1470 damit umging hier eine Hochschule zu errichten, wurde wenige Jahre später 1474 von Bürgern der Stadt bei
 dem Hieronymushause in Delft die Bitte um Brüder gethan. Drei Brüder (darunter zwei Priester) wurden mit allen Mitteln zur Einrichtung und mit Büchern versehen hingeschickt. Einwohner der Stadt schenkten ein Haus, ein saffranfarbiges Priester-
 gewand, einen silbernen vergoldeten Becher und 300 rheinische Gulden. Das Loos entschied, daß die neue Stiftung dem hl. Hieronymus geweiht werde. Die Stiftung wuchs,
 wie ihre Rechte. Die ersten Vorsteher waren Peter Gerard von Graveleande und Joh. Simons von Delft, nach ihnen Cornelis von Briel und der bekannteste Joh. (Sinneus
 auch Henricus) Rode (s. d. Art.), unter welchem die Reformation mit Hilfe des freisinnigen Bischofs Philipp von Burgund befördert wurde, besonders durch die veran-
 staltete niederdeutsche Bibelübersetzung. Unter seinen Schülern war Joh. Bistorius, 45
 einer der ersten Märtyrer für Luthers Lehre. Rodes Reise nach Wittenberg, Straßburg und Basel war für die reformierte Abendmahlslehre bedeutungsvoll. Nach seiner Rückkehr
 war sein ihn schützender Bischof gestorben, und er verließ das Haus, um nach Ostfriesland zu gehen. — Eine der Kapitelschulen wurde den Brüdern zur Leitung übergeben,
 welche nach ihrem Hause Hieronymusschule hieß. Unter den Lehrern wurden genannt: 50
 Theod. Corn. Berg, Lambertus Hortensius, der wegen seiner Reigung zur Reformation als Lutherischer Pfaffe gescholten, 1544 die Stadt verließ († 1574).

Noch hervorragender als Pädagog war Georg von Langveld (Macropedius) und sein
 Nachfolger Arnold von Tricht. — Mit dem Verfall der Schule ging auch seit 1586 das Haus seinem Untergang entgegen. Die Stadt beschloß, alle Kapitelschulen,
 auch die Hieronymusschule aufzuheben und eine reformierte an die Stelle zu setzen 1607,
 die man aber zum Andenken an den guten Ruf der früheren wieder Hieronymusschule nannte.

12. Nijmegen. Schon der hier im Siechenhaus c. 1470 verstorbene Joh. Brugmann, der Freund und Förderer der Brüder von Anfang an hatte ihnen hier das Feld 60

vorbereitet. Die Stiftung fällt in die Zeit als Karl der Stolze, Herzog von Burgund, die Stadt besetzt hatte. Brüdern aus Herzogenbusch schenkte Keimar von Os, der Konrektor an der St. Stephanskirche, ein Haus, und als erster Leiter desselben wurde ein Verwandter, Peter van Os, angestellt. Es stand in großem Ansehen. Die enge Verbindung vom 6 Bruderhaus mit der Schule hörte auch nicht auf, als 1544 der Magistrat die große Lateinschule errichtete. Er übertrug 1552 sogar einem der Brüder das Rektorat der Schule und die 1573 vom Rat gegebene Instruktion an den Nachfolger gab ihm zur Pflicht, ebenso wie dessen Gehilfen sich mit den Herren vom Fraterhause in betreff 10 der Unterweisung in freundschaftliche Beziehung zu setzen. Die Schule hatte zeitweise 1000 Schüler. Infolge der reformatorischen Bewegungen nahm das Wohlwollen der Stadt gegen das Haus ab. 1592 wird die Stiftung aufgehoben, die schöne Bibliothek wird 1626 verkauft, die Bücher für sechs, die Papiere für zwei Stieber das Pfund. Unter den Rektoren ist der 1516 gestorbene Barth. Ed zu nennen, unter welchem der Versuch gemacht wurde, eine Niederlassung in Kempen zu machen. Unter den Zöglingen verdienen Erwähnung Peter de Hondt (Canisius), der später zu den Jesuiten übertrat.

13. Albergen bei Dortmund. Die Hauptquelle ist das vom Prior Johann v. Lochem verfaßte *registrum*; zu vgl. *Dumbar anal.* II, 623; *Verzameling van stukken betr. het Kl. v. Albergen bei Acaquoy II*, 280 ff. Zwei Gebrüder, Albert und Hessel Schulte, Landleute, cedierten Brüdern aus Zwolle 1405 ihr Erbgut Ho- 20 berg. Die Lage war wenig günstig, weshalb die Brüder, welche nicht austraten, das Haus in ein Windesheimer Kloster der Regular-Kanoniker umwandelten, welches bis 1672 bestand (vgl. *Acaquoy l. c.* III, 126 ff.)

Die Fraterhäuser in den südlichen Niederlanden. Langsam und spät erst kamen die Brüder in die südlichen sehr reich mit Klöstern versehenen Gegenden. 25 Zuerst nach

14. Lüttich. Nach dem langen und schweren Bischofsstreit, in welchem 30 000 Menschen zu Grunde gingen (Hefele, *Conc. Gesch.* VI, 974), fallen die ersten Anfänge einer Stiftung der Brüder. Die Stadt besaß eine Stiftung in dem *donum puerorum* genannten Haus der hl. Elisabeth guter Anaben, welches 1260 von der Herzogin 30 Sofie von Brabant, zu Ehren ihrer Mutter Elisabeth gestiftet war; eine Kapelle neben einem Armen(Gast)hause und einer Wohnung für 3—4 regulierte Kanoniker. Man wußte kein besseres Mittel, diese Anstalt zu heben, als sie den Brüdern aus Deventer zu übergeben, um arme Anaben zu erziehen. Es ging nicht vorwärts, wozu der ärgerliche Lebenswandel des ersten Prior Rutger von Weert (1411) wesentlich beigetragen. 35 Die Schule wurde 1428 geschlossen und das Bruderhaus in ein Windesheimer Kloster umgewandelt. 1496 versuchten Brüder aus Herzogenbusch ein Hieronymushaus zu stiften, wozu der Bischof Johann v. Hoorn ihnen einen Platz anwies. 1509 weihte er ihre Kirche. Wegen ihres Fleißes im Abschreiben hießen sie hier „Brüder von der Feder“; auch trugen sie solche als Abzeichen am Hute. Auch die Schule nahm einen 40 großen Aufschwung. In acht Klassen wurden 1600 Schüler unterrichtet, in jeder 200, welche in 20 *Deurionen* geteilt waren mit einem Monitor an der Spitze, welcher auf gute Sitte zu achten hatte, wie einer derselben, J. Sturm, später erzählte (*Chr. Schmidt, la vie et les travaux de J. Sturm 1858 p. 2*). Unter den Lehrern war einige Zeit hier thätig Macropepius, später Wilh. Gnapheus und besonders einer der Brüder 45 Barthol. Honorius. — 1566 kamen die Jesuiten hierher, und wußten bald diese Schulen und ihre Stiftungen in ihre Hände zu bringen 1581. Die Bruderschaft wurde beseitigt.

Ähnlich war der Verlauf des St. Martinushauses

15. in Löwen (in Brabant), wo Hendrik Willers, Priester und Syndikus der 50 Universität, auf seinem Sterbebette den Brüdern von Gröndendaal, Rooklooster, Zevemborn und Bethlehem seinen ganzen Nachlaß vermachte, mit der Bestimmung, daß in seiner Wohnung ein Bruderhaus nach der Weise derer in Zwolle und Deventer hergerichtet werde (22. Februar 1433). Schon 1447 wird das Haus in ein Kloster nach der Regel des Augustin verwandelt, später 1465 in das Windesheimer Kapitel aufgenommen 55 (vgl. *Acaquoy III*, 153).

16. In Gent, der größten Stadt, finden sich 1429 die ersten Spuren. Im alten Schloß der Willans von Gent finden sie sich unter dem Namen Hieronymianer oder Brüder der 12 Apostel, wie sie in dem Breve Eugens IV. von 1444 u. Pius' IV. 1462 heißen. Betont wird ihr Abschreiben und Binden von Büchern wie ihr Jugendunterricht. — 60 Mit der Erhebung Gents zu einem Bischofsitz hörten die Unterstützungen auf, die Ein-

fünfte des Hauses wurden zu dessen Unterhalt verwendet, 1569. Das Haus wurde in eine Irrenanstalt 1578 verwandelt. Das Andenken an die Brüder lebte noch einige Zeit im reformierten gymnasium illustre fort.

17. Nach Brüssel, wo das Schulwesen von langer Zeit her gepflegt worden, beschloß der Rat, durch den Ruf der Deventer'schen Brüder veranlaßt, um 1460 einige Brüder kommen zu lassen, als deren Förderer Philippus van den Hatvelde, aus altadeligem Geschlecht, hervortrat. Man gab ihnen das Nazarethaus; 1569 erhielten sie gleiche Vorrechte wie andere Häuser. Unter den späteren Schülern ragt besonders hervor der in Brüssel 1560 geb. Joh. Miraeus, später Bischof von Antwerpen und bekannt als Schriftsteller. Troß oder vielleicht wegen ihrer nützlichen Unternehmungen erregten sie Mißfallen bei den Geistlichen; 1569 erwirkten sogar die geistlichen wie weltlichen Behörden beim Erzbischof von Mecheln die Beschlagnahme ihrer Einkünfte, welche dem bischöflichen Seminar zugewiesen wurden (Mir. cod. dipl. IV 443). 1580 wurde das Haus zur Armenthule, 1588 zum Nonnenkloster gemacht.

Über die Stiftung zu Antwerpen, welche Lindeborn noch erwähnt, fehlt es an Nachrichten,

19. ebenso über die zu Wijnotsbergen in Westflandern, wo Joh. Despauterius einige Zeit Lehrer war (Mir chron. 336). — Belantern ist

20. die in dem einst sehr blühenden Gerardsbergen (Grammont bei Oudenarde), nahe bei Gent in Ostflandern, erwähnt im Schreiben des päpstlichen Legaten Honorius als domus Hieronymianorum von 1469. Im 16. Jahrhundert verminderte sich aber die Zahl der Brüder so sehr, daß man die Einnahmen der Stiftung an die bischöfliche Schule zu Gent überwies.

21. Das 1490 in Mecheln gestiftete Haus zur Erziehung armer Kinder wurde durch Joh. Standon, den Rektor der Pariser Universität, ebenso wie in Gouda veranlaßt, da er Vorbereitungsschulen für die Universität als notwendig hielt. Die Zahl der Scholaren wuchs sehr, aber schon 1580 ist das Haus verlassen und wird vom Erzbischof für das bischöfliche Seminar verwendet.

22. Die jüngste Stiftung ist die zu Kamerijl (Cambray). Um 1500 vorbereitet, kam sie erst 1503 durch den Erzbischof Jacques de Croy, der die hohe Bedeutung der Brüder durch die Verteidigung seines Vorgängers (Petrus d'Alilly), auf dem Konstanzer Konzil zu würdigen wußte und thatsächlich beachtete, zu Stande. Er ließ fünf Brüder aus Gent kommen, denen er Wohnung und Einkünfte verschaffte. Die Schule wurde 1509 eröffnet und versprach günstigen Erfolg. Unter den Brüdern ist der gelehrte Christ. Massaeus zu nennen. 1554 nahmen die Wilhelmiten (vgl. AS 10. Februar und RE s. v.) Besitz von der Schule; die Schüler verließen sich noch mehr, seit in Douay eine Hochschule eröffnet wurde. Die Einkünfte wurden fürs bischöfliche Seminar, das Haus für geflüchtete Nonnen aus dem Kloster Primy verwendet.

II. Die deutschen Brüderhäuser. Schon früh wurden Geerts und seiner Genossen Bestrebungen der moderna devotio verpflanzt und auch auf deutschem Gebiet die Anfänge von Brüderstiftungen gemacht. Der ausgestreute Same fiel fast überall auf günstigen Boden, zunächst in dem benachbarten und stammverwandten empfanglichen Westfalen. Derjenige, welcher mit Recht von seinen Zeitgenossen als Urheber und Verbreiter dieser neuen Frömmigkeit gerühmt wird, ist Heinrich von Ahaus (über ihn ist zu vgl. Bd I, S. 263f.), der zugleich Stifter der drei bedeutendsten Fraterhäuser Deutschlands gewesen.

1. Münster. (s. Bd I, S. 266, 31). Münster war der Hauptsitz des Humanismus in Deutschland. Mit seinen Vertretern hielt Ahaus wie die anderen gebildeten Brüder ebenso mit der hohen Schule engste Gemeinschaft. So mit dem Hauptvertreter und Förderer, dem Dompropst Rudolf von Langen, dem Reformator der Schulen in Münster und Westfalen. Als solcher brach er mit den Kölner Scholastikern; und suchte zuerst zur Leitung der Schule Hegius zu gewinnen. Da er des Alters wegen ablehnte, folgte Tymann Kemener (von 1498—1528) dem Ruf. Von allen Seiten kamen die Schüler. Von den hier gebildeten Schülern sind zu nennen: Heinrich Stoll, gest. als Prediger und Professor in Heidelberg 1557; Adolf Clarenbach, später Konrektor in Wesel. — Auch das Schwesternhaus zu Nijnt nahm an der wachsenden Bildung teil dadurch daß gebildete Frauen eintraten oder durch Abschreiben für Verbreitung der Bildung sich bethätigten. Unter den hervorragenden Brüdern ist besonders zu nennen Gerhard Bud von Buderich († 1489), der den „Spiegel der Leijen“ gedichtet haben soll (vgl. 60

Höllcher, Programm von Reddinghausen 1860/61, doch gegen ihn Reifferscheid in Zachers Ztschr. VI, 422 f.) und vor allem Joh. Veghe (f. s. v.), unter dem 1462 drei Brüder nach Rostock gingen; ferner Friedrich Wormann, der 1482 im Warburger Hause starb, der spätere Prior des Hauses Joh. Rotger; Jan. Montanus, der später nach Herford ging. Seit der Reformation ist die Geschichte des Brüderhauses eng mit derjenigen, besonders den wiedertäuferischen Bewegungen, verbunden. Schon 1520 hatte besonders Clarenbach gegen die Kruxifixe und Bilder geiffert und war als „Kreuzscheltzer“ von den Zeitgenossen verspottet. Die Opposition gegen die kirchlichen Mißbräuche ging Hand in Hand mit einer gegen den Adel und die Patrizler. Der gewaltthätige Bischof suchte sie mit den Ratsleuten zu unterdrücken. In das Brüderhaus trat die Bewegung ein durch den ersten und asketischen frommen Priester Joh. (nach Keller: Nicolaus) Holtmann, von dem wir als Manuscript eine Erklärung der Hauptwahrheiten des Christentums (wahrscheinlich für die Schwestern in Nisink) haben; ebenso gefinnt war der ehemalige Schulkretor Tim. Kamener, der Pfarrer an St. Lamberti geworden. Doch so sehr die beiden den tiefen Verfall der Kirche beklagten, blieben sie selbst doch Gegner der Reformation.

Aus späterer Zeit unter dem Rektor Crampe wird derselbe nach Köln geschickt, um wegen ihrer Beteiligung am Tridentiner Konzil zu beraten. — 1666 wird auf Betreiben der Jesuiten vom Bischof Galen das Haus zum Alerikalseminar gemacht. Der letzte Rektor war Vater Wilbrandt Weischer von 1615—55, Verfasser der 1666 in Antwerpen erschienenen Schrift *EYΘANEIA*.

2. Von Köln (über die Entstehung f. Bd I S. 267, 20) wurde unter dem Prior Johann von Berlin und dem Priester Hendrik von Tulpeto eine Niederlassung nach Königsstein in Nassau geschickt, um das dortige Haus in den Bund aufzunehmen (Die Urkunde in Würdtwein Dioccc. Magunt. dipl. II, 90). Im Jahre 1490 ermöglichten es die großen Einnahmen von ihrem Abschreiben, Drucken und sonstigen Arbeiten wie reiche Geschenke auf ihrem Grundstück eine Kirche zu bauen, consule Henrico Haichio, einem in Köln angesehenen Bürgermeister (vielleicht ein Verwandter von Joh. Haich, der mit Joh. Rohmit von Münster kam, um den Bauplatz am Weidenbach zu besuchen); sie wurde dem hl. Michael geweiht. — Die vielen Einnahmen der Brüder erregten den Neid der Einwohner, besonders der Handwerker, welche teils dort zuverlässige Arbeiter suchten, teils ihre Beeinträchtigung fürchteten und nachteilig empfanden. Auf ihre Klagen verlangte der Rat, daß sie nicht mehr aufnehmen sollten, als festgestellt war und sich aller Beschäftigung enthalten, durch welche andere Bürger benachteiligt werden, wie des Bierbrauens, Hostienbadens, der Miniaturmalerei. Durch den päpstlichen Legaten bitten sie um Befreiung von der Steuer des Molters, Brotes und Bieres (1512). Doch der Rat ging nicht darauf ein. Stadtdiener verkleideten sich und drangen mit geschwärztem Gesicht in ihr Haus, verammelten die Eingänge und trieben allerlei Mutwillen. Der Bürgermeister Joh. v. Bergham, welcher diesen Unfug angestiftet, wurde auch wegen sonstiger Erpressungen und wegen Meineides 1513 enthauptet (Annal. d. hist. V. 26 S. 241 f.). Die Brüder weigerten sich auf die gestellten Forderungen einzugehen; und der Rat kündigte Schutz und Schirm. Doch suchte der ihnen sehr gewogene Abt von Pantaleon zu vermitteln, worauf die Brüder öffentlich Abbitte thun mußten, und alle ihre Privilegien in das gnädige Wohlwollen des Rats legten (Köln. Copienb. 1510 am 18. Februar). — Die lutherische Reformation kam trotz der Maßregel des Erzbischofs wie der Universität nach Köln und wie bei den Augustinern und Antonitern drang sie auch in das Brüderhaus. Der Rat veranlaßte Untersuchungen, Visitationen bei den durch die Dominikaner der Neuerungen angeklagten Klöstern. Die Antoniter hatten den Humanisten Herm. v. d. Busch aufgenommen und die Fraterherren waren angeklagt, daß sie der „Lutherei“ Eingang gelassen. Am 25. Dezember 1525 wurden beide Bürgermeister, der Rentmeister, die beiden Weinmeister beauftragt in den Handel zu Herrn Leichnam zu sehen (Ennen a. a. O. IV, 159 f.), die zanhastigen Personen wurden ausgewiesen, doch kamen diese bald wieder und die Sache wurde schlimmer. Am 29. März 1530 ersuchte der Rat das Ordenskapitel der regul. Chorherrn „zur Handhabung des göttlichen und christlichen Lebens und zur Erhaltung von Frieden und Einigkeit die genannten unruhigen Brüder zu entfernen —, so könne jede Neuerung abgemehrt werden“ (Ennen IV, 917). Doch fand der wegen seiner Neuerungen verfolgte berühmte Humanist Joh. Casarius nach langen Wanderungen, alt, arm und erblindet bei den Brüdern Zuflucht; er starb 1550 am 19. Dezember (so nach dem lib. Col., wo er als insignis philosophus et medicinarum doctor

und Juliacensis bezeichnet ist; Krafft, Briefe u. Dokumente p. 174). Seine Grabchrift bezeugt seinen christlichen Glauben (Harkheim, bibl. Col. 165; Böding, Hutt. op. suppl. II, 334). In der kölnischen Reformation von 1543 wird ausdrücklich verordnet, daß die Ceplerbrüder (Grafesherrn) ungeändert geblieben seien, weil sie frei bei einander gelebt, Schulen gehalten, und leiblich gearbeitet haben. Es wird ihnen alle Förderung versprochen (Göbel, Gesch. des christl. L. d. rhein.-westf. evang. Kirche I, 45). Noch 1657 wird von Papst Alexander VII. ihre Regel bestätigt.

Nach den Beschlüssen des Tridentiner Konzils wollte Erzbischof Johann Clemens in Köln ein Seminar zur Ausbildung von jungen Aleritern errichten. Er lenkte dazu sein Auge aufs Brüderhaus, in welchem damals ein Rektor mit neun Priestern war, 10 und einer Einnahme von 2500 Mark. Allein der Papst gab nicht seine Einwilligung zur Aufhebung desselben. 1764 wollte der Erzbischof Johann Friedrich sie hinaussetzen und aus dem Hause ein Diöcesanemeritenhaus machen. Doch hinderte es der Stadtsehat auf Beschwerde des damaligen Rektors D. theol. Gottfr. Wilh. Daniels, der Synodalexaminator und Kanonikus am Apostelstift war. Endlich 1802 wird es von 15 den Franzosen säkularisirt. — Als Peter Schöffers Schüler Ulrich Zell nach der Eroberung und Plünderung von Mainz im Winter 1462 zu 1463 nach Köln kam, 1465 den ersten Druck (Fald, die Schüler Guttenbergs 1887, S. 248) des Chrysostomus über die Psalmen vollendete, wußte er für die neue Kunst die Brüder zu Weidenbach zu bewegen. In welches nähere Verhältnis er zu ihnen getreten, ist nicht klar. 20 Daß er seine Presse in ihr Haus verlegte, ist unwahrscheinlich, wenigstens erwähnt die noch vorhandene Handschrift des liber Presbyterorum et Clericorum domus in Weidenbach Colon. zu Berlin (Ms. Bor. Q.N. 249) des Kölner Hauses trotz allerlei interessanter anderer Mitteilungen davon nichts. Und Maddens (lettres d'un bibliophile Versailles 1868—76) ausführliche, zum Teil romanhafte Darstellung, entbehrt der 25 quellenmäßigen Begründung.

Was sich allein als Resultat und Grundlage feststellen läßt, ist dies, daß in alten (seit 1472) Kölner Druden einige Brüder wie Johann von Allen aus Westfalen (auch in cedula unionis, Münsterische Gedächtnisb. 108 und im liber Col. † 1504 erwähnt), Johann Bredon († stirbt 1523) (oder Brixen, so im lib. Col. † 1509 ebend.), 30 Joh. Guldenschaffe, Gops von Euskirchen (vielleicht identisch mit Gobelinus v. E., ebend.) in den Unterschriften genannt werden. Das Richtige ist, daß Brüder bei ihm und für ihn teils druckten, teils zum Druck die Handschriften zubereitet haben. Darauf führen die Ausdrücke procuravit, disposuit. Außerdem kommt noch illuminare et ligare vor. Es lag nahe, daß die gebildeten Brüder, welche abschrieben, ihren Eifer 35 auf diese neue Thätigkeit richteten und dadurch nicht bloß Ansehen, sondern auch große Einnahmen sich verschafften, welche sie dann zum Bau der Kirche verwendeten. Als 1472 der Kaiser zu St. Pantaleon wohnte, hat er der Brüder Thätigkeit gesehen; das Abschreiben kann nicht gemeint sein; neu war das Druden mit allem, was dazu gehört: Lettern, Rasten, Farben, Pergament, welches sie selbst machten u. s. w. Nur wenn 40 der Kaiser diese neue Erfindung sah, erklärten sich die Ehrenbezeugungen welche er in seinem Schreiben an sie ihnen ausspricht; aber es folgt daraus noch nicht, daß sie im Kloster druckten. Sicher ist, daß magister Ulricus sich prope (apud, circa) Hyskirchen (= St. Maria in littore) einige Häuser erwarb. Wie lange er dort druckte, steht nicht fest. 1493 gab er seine Verkaufsstelle am Camp auf (Nördenberg, Köln. Literatur- 45 leben — im 16. Jahrh., 1873 erwähnt unter 23 Firmen ihn nicht mehr). Doch hörte daneben das Abschreiben der Brüder nicht auf. Noch 1556 wird ihnen ein Vermächtnis zum Abschreiben gemacht. 1553 wird das prachtvolle Antiphonarium der St. Kunibertkirche vollendet (Bod. d. h. Köln 1858). Zu den ältesten Druden gehören Schriften von Augustin, und besonders in Dankbarkeit für seine den Brüdern geleisteten Dienste auf 50 dem Konzil Schriften von Gerson. — Sehr wichtig ist eine offenbar hier geschriebene, vielleicht sogar entstandene Übersetzung einiger Traktate der imitatio (Höhbaum, Mitteil. 13 S. 88) und einer gereimten Einleitung mit Anspielung auf Weidenbach und der allerdings später zugefügten Randbemerkung 1434 Johannes de Bello rivo.

3. Das von Alhaus gegründete deutsche Brüderhaus zu Wesel entstand 1425 55 (nicht 1435, wie in cedula unionis, im Gedächtnisb. S. 109 als Schreibfehler und darnach Bd I S. 267, 56 steht), denn 1431 steht das Haus schon in Verbindung mit Köln und Münster. Das Haus erweiterte sich durch das Nachbarhaus, welches an Alhaus vermacht war und welches dieser schenkte. Die Stiftung war dem hl. Martin geweiht und darnach genannt. Mit der hohen Schule stand das Haus 60

unter Hegius in enger Beziehung. Die Reformation kam hierher durch die Auguſtiner-eremiten; 1518 predigt im naheſen Büberich ſchon der Kaplan Klopriß in Verbindung mit Klarenbach. Doch hat das Haus alle Stürme überſtanden und ſich bis 1726 gehalten, wo der letzte Rektor Everhardus Winhoff ſtarb (ſo im lib. Col.).

4. Über das Osnabrücker Haus, welches auch noch unter Ahaus entſtanden iſt, fehlt es an näheren Angaben. Ahaus führte Brüder aus Deenter und Münſter dahin und ſuchte es lange Zeit zu halten. Sie haben auch hier ſich der Schule angenommen, welche bedeutende Namen unter ihren humaniſtiſchen Lehrern nennt. — Im lib. Col. wird im Verzeichniß der verſtorbenen Wohlthäter zum Jahre 1474 ein Henricus Engeter bei unſeren Brüdern aufgenommen, qui ibidem (in Osnabrück) inceptit congregationem et diu portavit ad nudum carnem pansionis.

5. In Emmerich (vgl. Waſſenberg, Embricensis Embrica 1667; Lindeborn, hiſt. ep. Daventr. 1670 p. 125; J. Schaten, ann. Paderborn. 1774 p. 681, beſ. Dillenburger Geſch. des Gymn. 3. E. 1846). Die Stiftung ging 1419 von Deenter aus; zunächſt durch Errichtung eines Schweiſterhauſes durch Joh. Brinderink, welches in großartiger Weiſe gedieh. Doch erſt fünfzig Jahre ſpäter fügte zu ihm der reich begüterte Joh. van Wiel, der zwiſchen E. und Kallar op ten Wiel wohnte, ein Fraterhaus hinzu. Von Deenter ſandte man zwei Prieſter und einen Kleriker. 1467 ward das Haus hergerichtet, in der Kirche ſand der 1473 geſtorbene Dietrich, ihr Stifter als simplex nobilis und pius auf dem Grabſtein bezeichnet, ſeine Ruhezätte. Unter dem dritten Rektor Dietrich von Weſel, gen. von Doenen, ſeit 1478 nahm das Haus einen ſtetigen Fortgang; er war ein praktiſcher wie umſichtiger und gelehrter Mann. Das alte Schulhaus wurde umgebaut und für 24 Schüler in Zellen nach dem Alphabet untergebracht, im Schülermund zum Bienentorb genannt. Unter dem nachfolgenden Rektor baute ein reicher Patrizier Marcellus Bruins, da das biſherige Haus die Schüler nicht faſſen konnte, ein neues, für 32 Schüler, 1519; unter dem achten wurde ein Xenodochium für arme Studierende 1568 hinzugefügt. Das Fraterhaus war nächſt Münſter das angeſehenſte Haus, wo auch die anderen ihre Verſammlungen abhielten, 1697 wurden Gerh. Grootes und Florentius' Gebeine hierher beigeſetzt. Doch ſind ſie ſeit 1855 wieder im Vincentiusſtift zu Deenter. Das Haus hielt ſich bis zur Aufhebung durch Napoleon am 14. November 1811. Der letzte Bewohner ſtarb erſt 1846.

6. Trier. In das an der Moſel bei Trarbach gelegene Kloſter Wolf kamen die erſten Brüder aus Marienthal, die 1478 mit großer Feierlichkeit eingeführt wurden, unter dem erſten Prior Philipp Sartoris aus Weißenau, dazu 1481 drei aus Köln. Sie hatten mit großer Armut zu kämpfen. Doch konnten ſie 1498 an einen drei Jahre lang dauernden Bau gehen. Im ſelbigen Jahre wurden ſie ad St. Germanum innerhalb Trier gerufen. Man ſah es als Illuſion an, und als Probezeit, ob ſie ſich halten würden. Zu dem Bruder Andreas Raſſel aus Wolf kam noch aus dem Herrenberger Hauſe der klaſſiſch gebildete Joh. Buoldi, und einige andere, im ganzen fünf; die auch mit großen Entbehrungen anſingen; alle fünf hatten nur ein Bett; doch gedieh das Trierſche Haus durch die aufgenommenen Schüler, welche wie die Chronik erzählt, beim Gräbnis in ſchwarzen Kleidern mitgehen konnten. 1500 wurde ihre Kapelle geweiht und reich geſchmückt. 1569 hat das Kloſter eine Einnahme von 1387 Gulden (aus der Chronik im Rhein. Antiquarius p. 633). Wahrſcheinlich hielten ſie auch in Trarbach eine Schule. Von den Bettelmönchen ihres Arbeitens wegen verdächtigt, wurden ſie um ſo mehr vom Volk als die „goldenen Prieſter“ geehrt. Zu ihren hervorragenſten Schülern gehörte Caspar Olevianus (aus Olewig bei Trier), der auch in das Collegium ad St. Germanum 1559 eintrat; durch ſeine Predigten an das Volk vom Evangelium als dem einigen Troſt im Leben und Sterben bekam die Reformation den feſten Halt. Doch die Schule verfiel, kam in die Hände der Jeſuiten; und das Fraterhaus hatte 1569 nur noch ein Mitglied.

7. Noch zu Lebzeiten S. v. Ahaus wurde das Haus in Herford gegründet (vgl. Höſſcher, Progr. des Gymn. zu H. 1869; dazu die Urkunde in Abſchrift in Pred. Sem. zu Wittenberg, vom Pagenbarn, der zu Anfang des 18. Jahrhunderts Deſan im Fraterhauſe war; dazu noch Briefe Luthers und Melancthon's an die Brüder, Verzeichniß der Rektoren mit Angabe der Haupteigniffe wie eine Apologie des Fraterlebens von Gerh. Kanthiſ (Viſcampius). Vgl. Barmann in Niedners ZſhT 1861, XXXI, p. 601 ff. Dazu die noch vorhandenen Statuten, abgedr. in d. Hildesh. Theol. Monatsſchr. II, Mainz 1851 p. 543 ff.).

In das „heilige Hervorden“ führte der Ritter Diedrich von Alten die Brüder ein, indem er seinen großen Hof an Conrad Westervolt in der Diöcese Osnabrück 27. April 1426 schenkte, der es zwei Jahre später den Fraterherren vermachte. Das Haus gedieh, erfreute sich großer Wohlthaten wie mancher Privilegien; so wurde 1465 ein vierter Altar geweiht, 1469 erhielt der Rector das Recht Beichte zu hören, und soviel Aleriker aufzunehmen, als ihm gut schien, 1471 einen hunderttägigen Ablass; ferner Steuerfreiheit, und als dagegen Einspruch erhoben wurde, einigte man sich auf jährlich 8 Groschen Abgaben. Wegen der Eigenart ihres Lebens erhoben sich immer wieder Anklagen, welche zu einer Visitation durch den Bischof 1488, 1493, 1513 Anlaß gaben.

Das 1453 errichtete Schwesternhaus blieb bis 1571 bei Bestand.

Von den Rectoren des Fraterhauses wurde 1504 Wessel Scharlow in seiner Abwesenheit von sämtlichen Brüdern abgesetzt und mit einer Geldsumme abgefunden. Die Ursache ist nicht angegeben. Mit der Schule und ihren humanistischen Lehrern war dasselbe enge Verhältnis wie anderswo. Unter den gelehrten Brüdern ist besonders als Lehrer zu nennen Jak. Montanus aus Speier, der später Beichtvater im Schwesternhaus war; Schüler von Hegius, war er ebenso gelehrt wie thätig; verfaßte einen thesaurus lat. construct., dichtete Elegien de passione Christi, geistliche Lieder und Oden. Er war ein Freund Melancthons und wendete sich 1523 zuerst der Reformation zu, worin der ganze Konvent wie auch das Schwesternhaus ihm folgte. An diesem öffentlich 1525 bekannten Glauben hielten sie trotz auferlegter Geldstrafen fest. Auch die Augustiner, welche Gerhard Kropp zum Studium 1521 nach Wittenberg geschickt hatte, waren dem Evangelium zugefallen; heimgekehrt predigte er 1522 zuerst das Evangelium in der Stadt. In diese Zeit fällt die Apologie des Fraterlebens von Biscamp, welche er an Luther schickte. Schon vorher hatte Luther freundlich mit den Brüdern verkehrt, sie hatten ihm durch Biscamp ein Paar Lampen geschickt, wofür er sich mit seiner Käthe freundlichst bedankt hatte. Später nimmt er, wie auch Melancthon, sich ihrer in ihren Bedrängnissen besonders bei dem Räte angelegentlich und nicht ohne Erfolg an, daß man sie, da sie das Evangelium hätten, gewähren lassen solle (Erl. N. 54 p. 291, de Wette II, 357, IV, 560 und L. Schulze in der Ev. RZ 1881). Nach vielen langen Kämpfen wurde endlich 1542 in einem Vergleich das Fortbestehen des Hauses in völliger Exemption vom Pfarrnexen und mit alleiniger Jurisdiction der Abtei gesichert. Es blieb ein lutherisches Brüderhaus, wie Luther solcher sich viele wünschte. Erst 1841 ist es ausgestorben.

8. Von Herford kamen die Brüder nach Hildesheim und zwar unter Godofridus, welche 1430 von den Geistlichen im Schlüsselkorb (in cartallo), einem Stift für Kanoniker, welches 1420 gestiftet, durch reiche Schenkungen in großen Wohlstand gekommen war, aufgenommen wurden. Man förderte die Brüder nach allen Beziehungen. Sie lebten auf dem Godehardikirchhof und später im Luremannshof am alten Markt, welchen Hof man ihnen auf hundert Jahre überließ. Hier errichteten sie ihr Kloster nebst Kapelle. Ihr erster Rector war Bernhard von Buren (Büderich) aus dem Münsterhause. Trotz ihres fleißigen Arbeitens im Abschreiben, Pergamentmachen, Miniaturmalen u. a. konnten sie zu keinem eigenen Hause kommen, ja man beschloß in Münster die Brüder 1443 zurückzuziehen. Doch bestand Joh. Busch, der Propst zu Sülte, der treue Freund der Brüder, auf ihr Ausharren. Er reiste nach Köln, um den dortigen Generalrector Nil. Denß zu anderem Urtheil zu bestimmen, noch ein Jahr es bestehen zu lassen. Es gelang 1444 den von Steuer-Ansprüchen des Rats völlig freien Luchtenhof im Brühl (hortus luminum in Brülone) von der Gemeinheit der Domparien für 120 rhein. Gulden zu erwerben. Man erbaute nicht bloß ein großes Haus mit Schlaßaal, Zellen und Remter, ein Gasthaus mit Zellen nebst anderen Häusern für die Küche und Werkstätten, sondern auch eine schöne Kirche mit vier und eine Krypta mit zwei Altären. In der Reformationszeit leerte sich das Haus. Arme Schüler wurden noch aufgenommen, bis 1611 die Kapuziner das Haus erhielten.

9. Von H. aus wurde das Haus zu Rassel gegründet. Um den Konstanzer Konzilsbeschluß nach Reformation der Klöster an seinem Teil zu fördern, hatte der fromme Ludwig der Friedsame von Hessen (1413—58) die anstößig lebenden Augustinerinnen in Eppenberg versetzt, in das neue Stift St. Johannes Carthäuser und aus Münster Brüder berufen. Er räumte letzteren in Rassel den Weizhof (Wissenthof) ein, der 1391 dem wegen Verrats hingerichteten Bürger Conrad Scheweiß abgenommen war. Der Hof hieß seitdem nach dem wegen ihrer Kopfbedeckung im Volksmunde auf-

genommenen Bezeichnung *Augelherren*, der „*Augelhof*“. Hier errichteten ſie ihr collegium presbyterorum et clericorum, nach ihren Schutzpatron auch *St. Georgsſtift* genannt; Papst Innocenz VIII. beſtätigte ſie 1488; der Erzbischof von Mainz ließ ſie 1498 viſitieren. Zu ihren Erwerbsquellen gehörte das *Baden der Hoſten*. In der Reformati⁵onszeit ging es ein, indem man ſich mit den 1529 noch vorhandenen zehn Brüdern abſand und die Stiftung ſelbſt für die hohe Schule verwendete. Über ihre Arbeit an der Schule iſt uns bekannt, daß 1513 einer der Brüder, *Nic. Gſjen* neben anderen Humaniſten an der höheren Schule in der Neustadt unterrichtet und ihr vorgeſtanden hat. Daß dieſe Schule einen guten Ruf gehabt, zeigen die hier gebildeten, von auswärts gekommenen Schüler und die ſpäter bekannt gewordenen Männer, wie 1519 Daniel Greiſer von *Buhbach* (*Weber*, Geſch. der ſtädtiſchen Gelehrtenſchule zu R. 1842).

10. Eine zweite heſſiſche Niederlaſſung war die zu *Buhbach* (nicht *Brihbach*, wie *Delprat*, *Mohnide*, *Böhringer* haben); zu vgl. *Kräſinger*, *Beſt. e. G. d. Augelhauses zu B.* im Archiv f. heſſ. G. u. Altertumsſ., Darmſtadt 1864 X, 48 ff. Im J. 1468 (nach *Büding*, Geſch. v. *Marburg* 1464) wird hier die *St. Martinskirche* in eine Kollegiatkirche verwandelt und mit dieſem Stift ein Brüderhaus verbunden, deſſen Chorherren den Dienſt daſelbſt verſehen ſollten. Es wurde von Papst Paul II. beſtätigt. Es hieß: *Stift für Prieſter und Cleriker*, die „in gemeinſamer Eigenschaft leben“ (*Wend a. a. D. II S. 490 Nr. 451*). Dem h. *Marlus* geweiht hieß es gewöhnlich *Marxſtift*. Die Brüder müſſen ſich von Anfang an durch Frömmigkeit und Gelehrſamkeit ausgezeichnet haben, wie *Seb. Franck* in ſeiner *Chronik* (III fol. 228) von ihnen rühmend anerkennt. Ihr erſter Vorſteher war *Gabriel Biel* (ſ. d. N. Bd III S. 209), nachdem er vorher in das Haus zu *Marienthal* eingetreten war. Als Rektor war er 1471 auf dem Generalkapitel daſelbſt. Mit ſeinem Abgang 1482 nach *Uraach* iſt das *Marxſtift* in *Buhbach* „an gelehrten gar in Abgang kommen, daß leſtlich kein weiſen Menſch mehr darin weſen iſt“. Die reformatoriſche Predigt beginnt 1521 durch *Caspar Weinix*; während noch die Chorherren die Kirche inne hatten, geſchah es zuerſt im *Freien*, auf einem Rußbaum im benachbarten Garten, dann auf dem landgräflichen Schloſſe. Graf *Philipp* geſteht dem Rat zu, daß das reine Evangelium von Gebildeten (nicht von *Wiedertäufern*) verkündigt werden müſſe und fordert das Kollegium 1526 auf, es rein zu verkündigen und ſchlägt 1529 den Propst *Heinrich von Burken* im Kloſter *Marienthal* vor, wogegen der *Buhbacher Propst Leonhardt* proteſtiert. Es kommt im Hauſe zu Streitigkeiten, die lange anhielten. Auch die Schule wurde vernachläſſigt. Das Haus ſtarb 1573 aus und wurde zu Schulzwecken verwendet.

11. *Marburg*. Über die Stiftung daſelbſt berichtet die heſſiſche *Reimchronik* (abgedr. in *Ruchenbeder Anal. Hassiaca I. 173, a. a. D.*; daſ. *Ahrmann Abh. VII. Hiſtorie des Augelhauses zu M.*; *Büding*, *Beitr. z. G. d. Stadt M. in d. J. d. B. f. heſſ. Geſch. Neue Folge 1880 VIII*).

40 Zum Jahre 1431 heißt es in erſterer: zu *Marburg* auch in dem Jahr han die *Augelbrüder* gefangen an; zu bauen, die das vortig Jahr aus *Münſter* waren kommen dar.

Mit Erlaubnis des Landgrafen *Heinrich* ſtiftete der wohlhabende *Heinrich von Hofe* (de curia, *Imhof*, im *Hobe*, gen. *Rode*) *Magister artium* und *baccalaureus* *Decretorum*, der letzte Sproß einer vornehmen Familie, Schöffe in *Marburg* und hochangeſehen auf dem Landtage als *Rechtſtundiger*, in *Gemeinſchaft* mit ſeiner zweiten Frau ein ihnen gehöriges Haus unter dem Berge zum *Löwenbach* (ad rivum leonis), damit darin von der *Münſterſchen* Kongregation ein Brüderhaus errichtet werde. Der Landgraf gab 1476 ſeine Genehmigung, zugleich Befreiung von allen weltlichen und geiſtlichen Abgaben und Papst *Sixtus IV.* 1477 die Beſtätigung, mit allen früher erworbenen und von den Päpſten gewährten Privilegien und *Parochialrechten*. Es kamen Brüder von *Münſter*, auch aus *Hildesheim*. Als 1526 die Reformation ins Land kam, erklärten ſich auf der Verſammlung aller Geiſtlichen zu *Marburg* am 23. Januar 1528 die *Augelherren* mit den *Dominitanern* für, die *Deuſchherren* und *Franziskaner* gegen die Reformation. Die noch vorhandenen acht *Augelherren* ließen ſich abfinden. Die Einkünfte wurden für die 1527 geſtiftete neue *Univerſität* verwendet.

12. Im *Raffauſchen* findet ſich eine Niederlaſſung in *Rönigstein*. (vgl. *Schall* in *Ann. d. B. für Raff. Alterth. und Geſch. VII, 1864, S. 211f.*). Dahin kamen ſie

durch den Erzbischof von Mainz Adolf, Grafen von Nassau 1466 auf Bitten seines sororius Eberhard von Eppenstein, Herrn zu Königsstein, welcher auf den Rat des Conrad Afferstein, Pfarrers zu Ratstein, der beim Grafen Sekretär war, sie erbat. Zu gleicher Zeit errichtete Johann von Nassau bei der Pfarrkirche zu Wiesbaden „ein erbarn geistlich Sammenung frommer Priester in gleicher Form wie die Weidenbacher zu Köln“. 5
 Erster Rektor in Königsstein war Henritus Kroefer († 1485). Ebenso wird in Marienthal (Mergenthal) in Ringavia (im Rheingau) eine Stiftung für die Fraterherren zu Weidenbach gemacht (Guden, cod. dipl. IV, 386), um der Verwahrlosung des Klosterwesens entgegenzutreten (1466). Der erste Rektor war Benedikt von Helmstädt, der 1506 am 30. Okt. starb (lib. Col.). Hier war auch Gab. Biel eingetreten; er gehörte 10
 ihm an, bis er zum Rektor in Buzbach (s. o.) erwählt wurde. Im J. 1471 wird ein Generallapitel gehalten, auf welchem Benedikt von Helmstädt aus Marienthal, Henrich de Tulpeto (v. Zülpich) aus Königsstein, Gabriel Biel aus Buzbach anwesend waren. Sie bildeten unter sich, und später 1469 mit Münster und Wesel eine Union, der 1483
 auch Biel und 1487 H. v. Tulpeto beitraten. Die Nähe von Mainz brachte es mit 15
 sich, daß hier die Brüder eine Druckerei anlegten, indem sie von den Erben des Joh. Bechtermünz des Joh. Gutenberg Druckwerkzeuge ankauften. Noch existieren recht alte und seltene Drucke von ihnen. So die Ablassbriefe. Während solche bis 1454
 und 1455 geschrieben waren, werden sie seitdem gedruckt und freigelassene Läden nach Bedarf ausgefüllt. So wurde auch den Brüdern ein Ablass zum Bau ihrer Kirche 20
 gewährt unter ihrem Rektor Benedikt. Interessant ist der von 1484 für die Kirche in Urach, in Württemberg (vgl. Sahl, in d. Urch. f. hess. Gesch. 1864 S. 186; Vinde, die Nass. Drucke 1882). In der Mitte des 16. Jahrhunderts lösten sich alle diese Niederlassungen auf, seit 1612 sind sie in den Händen der Jesuiten. Im Jahre 1538
 wird Joannes de Bignia (a. Bingen) als Proturator erwähnt, er bat um die Erlaubnis 25
 austreten und sich in den „ehelichen stand“ begeben zu dürfen, weil nur wenige im Hause wären und viel gebraucht werde, jedoch wenig einkomme, und auch sonst allerlei Neuerungen wären; er will ganz nach Gottes Wort leben und ebenso sein Pfarramt führen, frei von unnötigen und gottlosen und menschlichen Satzungen. Sein Gesuch wurde abgelehnt. — Die gemeinsamen Einrichtungen des Lebens der Brüder in König- 30
 stein und Buzbach sind in einer Urkunde bei Severus consp. paroch. Mogunt. „von den stat und leben der Priester und Brüder in R. und B.“ — Die Stiftungen in Kierstein bei Worms und in Rebdorf an der Altmühl bei Eichstädt sind als aus der Windesheimer Kongregation hervorgegangen, nicht hierher zu zählen.

13. Durch Biel wurden die Brüder v. g. L. nach Württemberg ver- 35
 pflanzt, wo sie unter dem lebhaften Einfluß des Grafen Eberhard I. im Barte (1459—96) eine eigentümliche Lebensordnung empfangen (Ch. v. Stäplin, Geschichte Württemb. 1856f.; E. Schneider, Aufhebung der Rappenherten in W., Bl. f. W.che RG 1886; RG W.s 1894). Um dem verfallenen kirchlichen und klösterlichen Leben aufzuhelfen und die Klosterreform durchzuführen, zugleich der Unwissenheit und Trägheit 40
 im allgemeinen entgegenzuwirken sollten ihm die gen. Brüder dienen, von welchen er auf seiner Reise so viel Gutes gehört hatte. 1476 war er bei seinem Oheim in Heidelberg mit Gabr. Biel aus Buzbach zusammengetroffen und hatte ihn aufgefordert, ihm bei seinen Plänen behilflich zu sein. Im folgenden Jahre führte er Brüder in seine Residenz Urach, wo er die sehr reiche Pfarrkirche in Gegenwart von Biel und Benedikt 45
 aus Marienthal zu einem Chorherrenstift erhob (Sattler, D. Grafen v. W. IV, S. 53f.) und letzteren zum Propst erwählte. Biel folgt erst 1482 (nicht 1480). (Gegen Linsemann, Tüb. ThS 1865, der sich auf eine Ablassbulle von 1479 mit Biel als Propst von Urach beruft, streitet ein Diplom von 1482). Im Jahre 1482 begleitet Biel den Grafen nach Rom, und 1484 am 22. November ward er als Professor ins 50
 Album zu Tübingen eingetragen (Urt. z. Gesch. d. Univ. Tüb. 1877 S. 496. 99. 510). Auf seinen Rat wird auch Wendelin Steinbach aus Buzbach berufen, als Nachfolger von Biel in Urach. Eberhards Plan war verschiedene Brüderstiftungen zu machen. Er sing in Urach an, für das auch eine Reihe Ablässe von Rom bewilligt wurden, wie die noch vorhandenen Ablassbriefe zeigen zum Besten derer, welche ad fabricam ecclesiae 55
 beitragen (Gemeiner, Regensb. Chron. 3. 834; Sahl im Urch. f. hess. Gesch. X, 1864). Die Brüderschaft hob sich, ungeachtet sie beim Volk wie bei den Mönchen, besonders weil es Ausländer waren mit fremder Sprache, wenig beliebt war; sie erwarb 1481 eine eigene Druckerei, welche Conrad Syner leitete, oder veranlaßte ihn, dort bei ihnen zu drucken. Er war der erste, welcher hebräisch druckte (Zapf älteste Buch- 60

druckergeſch. Schwabens 1791, p. 12). 1481 kamen ſie nach Herrenberg, wo Wenzel Melweis aus Urach Rektor wurde (Cleß, Verſuch einer kirchl.-polit. Landes- und Kulturgeſch. W. III, 781—83). 1482 nach Dettingen und Taſchenhauſen und auf das Schloß bei Tübingen.

- 5 Am bedeutſamſten war die Umwandlung des Benediktinerſtiftes zu Sindelfingen (auch Zindel-, Soldel-, Gundelfingen), welches 1059 geſtiftet war. Es beſaß an der St. Marthakirche acht Kanonikate, ebenſoviel Präbenden u. a. reiche Einkünfte. Graf Eberhard beſetzte ſie mit den Profeſſoren zu Tübingen; das Kloſter wurde nach der Windesheimer Regel reguliert und mit Brüdern aus Riersgarten beſetzt. 1534 wurden
- 10 evangeliſche Leſemeiſter für den Unterricht angeſtellt (Haug Chron. Sindelf quae ſup., Tüb. 1836). Eberhard verlangte nicht bloß fleißiges Schriftſtudium und Pflege der Wiſſenſchaften überhaupt, ſondern auch Predigten für das Volk und Schulunterricht, endlich nützliche Bücher abſchreiben und ſpäter drucken (Cleß II, 2. 545 f.; Heyd, Herzog Ulrich v. W., 1841, I, 189. 202). Endlich ſtiftete er ein neues Stift in ſeinem Jagd-
- 15 ſchloß Einſiedel in Schönbuch, über welches er 1492 als erſten Propſt den Profeſſor Gabriel Biel ſetzte, welcher demſelben bis zu ſeinem Tode 1495 vorſtand. Die Statuten enthält das, wie es heißt von Eberhard ſelbſt verfaßte Büchlein, enthaltend „die Stiftung des Stiftes S. Peters zum Ainſidel im Schönbuch 1492“. Darnach hatte
- 20 Meiſter zu den weltlichen Geſchäften und 24 Laien, 12 ritterlichen, 12 bürgerlichen Standes. Sie ſollen hier in Ruhe unter dem ſanften und ſüßen Joch dieſer heiligen Verſammlung mit Beſerung des Lebens Gott dienen. Nach ihrer Kleidung hießen ſie blaue Mönche oder Brüder (Seb. Brand in J. Chronik III, fol. 1228). Jeder konnte ſich beſchäftigen nach ſeiner Neigung, wozu er geſchickt war: Bücher abſchreiben, binden,
- 25 drucken, dreheln, ſchnitzeln, Garn machen, Waſſer brennen. — Die Stiftung trug in ſich den Keim ihrer Auflöſung: es fehlte an der inneren Lebensgemeinſchaft. 1514 beſchloß der Landtag die Auflöſung, 1516 ſprach Leo X. ſie von ihrem Gelübde los (abgedr. bei Sattler I. Beil. 93). Allmählich wurde allen Fraterhäuſern eine andere Beſtimmung gegeben, ſie ſollten in weltliche Stifte verwandelt und der Reſt zu einer
- 30 Kapelle von 30 Sängern verwendet werden. — Die Namen derſelben ſind bei Lindborn a. a. D. 136 faſt alle verſtümelt: ſtatt Ouraerii muß es heißen Urachii; ſtatt Heernengae iſt zu leſen Heerenbergii, ſtatt Rortingen aber Nürtingen (wo Taſchenhauſen lag) vgl. Sander, Die Klöſter W. 1879). Über Gabr. Biels Schrift über die Br. v. g. L. ſiehe Aquoy III, 330.

- 35 Im nördlichen Deutſchland finden wir ſie in
14. Oſtfriesland. Die Aufmerkſamkeit wurde auf ſie gerichtet durch eines ihrer Glieder den Magiſter Georg Aportanus (Jurien = Jurjen van der Dore = Deure aus Zwolle), welchen Graf Edzard von Oſtfriesland zum Erzieher ſeiner Söhne berufen hat 1518. Später, 1524, kam dahin Johannes Rode, der Rektor des Utrechter
- 40 Hieronymushauſes. Durch beider weitgreifenden Einfluß iſt die Reformation hier befeſtigt und auch das Schulweſen gefördert worden (Bartels a. a. D.). Eine feſte Niederlaſſung, wie die Windesheimer, ſcheinen ſie nicht gehabt zu haben.

15. Unter den öſtlichen Stiftungen iſt die in Magdeburg zu nennen (Die Quellen hat erſchöpfend geſammelt und behandelt: F. Wiggert im Programm des Domgymnaſiums zu Magdeb. 1851). Die Brüder kamen 1477 von Hildesheim dahin; doch gab der Bruder des Kurfürſten Friedrich des Weißen, Ernst Herzog von Sachſen, Berwalter des Erzſtifts Magdeburg die Erlaubnis zu einer Niederlaſſung erſt 1488, nachdem eine eingefeßte Kommiſſion ſich genaue Kenntnis dieſer eigentümlichen Gemeinſchaft verſchafft. Das Domkapitel beſchloß (1489) ſie nicht bloß gewähren zu laſſen, ſondern
- 50 dern nach dem Vorgang in anderen Diöceſen (Mainz und Köln) ſie in beſondere Protektion zu nehmen. Ein der Prieſterſchaft gehöriges, von Abgaben freies Haus wurde gekauft, an ſeiner Stelle ein Neubau begonnen. Der Rat ſuchte ihn zu hindern, doch der Erzbischof geſtattete die Vollendung unter der Bedingung, daß wenn der richterliche Entſcheid ſie zur Leiſtung von Abgaben verurteile, ſie ſich zu fügen hätten. Ihrem erſten
- 55 Vorſteher Joh. Bertholt war Johannes von Düſſeldorf gefolgt. An der roten Pforte am Diebshorn, einem nach der Elbe zu liegenden Durchgang, erwarben ſie einige kleine Häuſer, wo ſie ſich, unbeſchadet der Rechte der Parochialkirche St. Ambroſii, einrichteten. Sieben Jahre ſpäter wird ihrem damaligen Rektor Johann Zeddeler erlaubt, ihre Zwölfzahl auf zwanzig geiſtliche Mitglieber zu erweitern, weil ſie nicht ausreichten, alle ihre
- 60 Pflichten mit ſo wenigen Perſonen zu erfüllen (Litterarium Ernesti archiep. I

f. 407 im Magdeb. Arch. II, 409). 1499 ordnet der Erzbischof das Verfahren bei der Visitation, wonach die Kommission bestehen soll aus den Rektoren von Denenter, Zwolle, Münster, Herford, Hildesheim und Kassel und anderen, welche diese hinzuziehen würden. Daß sie sich durch Betteln ernährten, ist ein arger Druckfehler bei v. Müllerstedt (Geschichtsbl. für Magdb. 1871 S. 453). 1518 erhalten sie vom Erzbischof Albrecht noch ein neues Privilegium und den Gebrauch der desolaten Kirche und des Stifts Walbeck. Aber schon 1521 traten infolge der Reformation viele aus. 1535 beschwert sich der Mollenvogt beim Erzbischof, daß sie weder Steuern zahlen noch ihre Schuldigkeit thun, ja ihr Haus vermietet hätten. Daher wird beantragt, um diese „Polharden“ los zu werden, ihr Haus aussterben zu lassen. Dieser Name findet sich nicht bloß hier, sondern auch in dem Lehnbrief des Erzbischofs von 1540, wo sie als fratres Lullardi in der Kongregation Vallis S. Iheronimi genannt wurden. Zugleich geht aus diesem hervor, daß sie allmählich die Häuser verkauft, von Klosterleben und Religion abgestanden, sich beweibt hatten und weltlich geworden waren; doch erst 1562 übergab der Erzbischof Sigismund den „Trolbrüderhof“ an das Domkapitel zum Besitz, welches ihn 1568 an das Bitarialscollegium überließ. — Von Wichtigkeit ist noch die Frage, ob, wie anderswo, auch hier die Brüder gedruckt haben. Die Entscheidung hängt ab von der Auffassung in der Unterschrift ältester Magdeburger Drucke, wo zu dem Namen der beiden Drucker Albertus Ravenstein und Joachim Westphal hinzugefügt ist, „broderen in der stadt Magdeborch“. Da dieser Zusatz nicht als socii gefaßt vorkommt, die Brüder auch anderswo gedruckt haben und von Hildesheim kommend sofort ihr Geschäft in fremdem Hause betrieben, ehe sie ihr eigenes hatten, und da ihre Typen mit den Mainzer, Lübecker und Klostoder gleichen Schnitt haben, so ist die Annahme berechtigt, daß es Brüder vom gemeinsamen Leben gewesen sind (vgl. Göhe, in den Magdeburger Geschichtsbl. 1869 S. 384 f.). Sodann ist Luthers Verhältnis zu den Nolbrütern, bei denen er hier zur Schule gegangen ist, dahin zu bestimmen, daß unter diesem Namen nur die Brüder v. g. L. zu verstehen sind. Der sprach- und geschichtliche Beweis, wie ihn der Verfasser in der Ev. Kirchenzeitung geführt, ist gegenwärtig allgemein (vgl. Köstlin in f. Biographie Luthers) anerkannt. Ihr Verhältnis zur Schule dürfte kein anderes gewesen sein, als daß sie solche Schüler, welche ihnen zugeführt und zur Erziehung übergeben wurden, in ihr Haus aufnahmen und unterrichteten. Eine besondere Schule haben sie aber hier nachweisbar nicht gehabt.

Von noch geringerer Bedeutung scheint das Haus in

16. Merseburg gewesen zu sein. Es datiert von 1503. Joh. Attender aus Warburg stiftete daselbst eine „Sammlung“ (= Konvent, wie es in den Visitationen von 1544 heißt) von Bürgern und Handelsleuten. Der Bischof Hilto gab ihnen eine Kapelle St. Gotthardi und das anstoßende Haus unter der Bedingung, daß sie sich selbst nähren und nicht Betteln. Auch für die Schule waren sie thätig. Es bestand eine Stiftung, wonach sie zween Anaben zu Leipzig im Studio zu halten hatten. Schon 1537 hat der Vater Vori durch verschwenderisches Wirtshalten alles durchgebracht, zum Teil verkauft. Den Spottnamen Lollbrüder führten sie auch hier. Bei der Kirchenvisitation 1544 fand sich noch ein Priester aus dem Bruderhause, Adam Westerbürg, als Pfarrer in Rössen und Gohlisch, der sich weigerte, das Evangelium zu predigen, und verabschiedet wurde.

17. Zu den bedeutungsvollsten Niederlassungen gehört die als Michaelisbrüder bezeichnete in Rostock. Was an Urkunden aus dem alten Hause vorhanden (ca 60. Stück im Stadtarchiv), hat aufs sorgfältigste Tisch in den Jahrbüchern des Vereins für mecklenb. Gesch. und Alterth. IV, 1839 bearbeitet. Die Niederlassung geschah 1469; in welchem Jahre am 8. September zwei Klostoder Priester für zwei Fraterherren zwei Commenden an der Kirche des Cisterz. Nonnenklosters zum h. Kreuz fundierten und mit 600 Mark dotierten. Aus Münster kamen drei Brüder, Heinrich Xantis († 1467 in Wefel), Nicol. v. d. Nibnorg (auch van Deer) und Heinrich Voen. Ob die 1419 neugegründete Universität, ob die Hanfaverbindung mit den Niederlanden, Köln und anderen Orten, ob allein der gute Ruf der Brüder und ihr Fleiß im Abschreiben, ja auch schon im Drucken die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt, ist nicht festzustellen. Der Propst zum h. Kreuz Nicol. Sulow schenkte ihnen eine Rente von 12 Mark. Die brodere der ghemene zamelinghe wohnten in einem ihnen mietsweise überlassenen Hause des Peter von Collen am Ruchthor, am Ende des Beguinenberges, daher der Name viridis orti = viridis horti zum grünen Hof; schon im Jahre 1464 vermietet ihnen das Kloster zum h. Kreuz mehrere Gebäude prope portam dietam vulgariter das Zwansche

dor, wo sie eine Kapelle herrichteten mit eigenem Beichtoater und Kirchhof in der Parochie des Pfarrers von St. Jacobi. Ihr erster Rektor pro tempore war Joh. Beghe aus Münster (s. d. A.). Ein später erteilter 40tägiger Ablass (abgedr. bei Visk) setzte sie in den Stand, 1502 das neue Klostergebäude zu errichten. Rechte, Vermögen (26 Häuser, Buden und Höfe innerhalb und außerhalb der Stadt), Wirksamkeit nahmen zu. Ihre Kirche mit sieben Altären war dem h. Michael geweiht, daher ihr gewöhnlicher Name Michaelisbrüder. Aus der im Turmknopf niedergelegten Kupferplatte (1488) ergibt sich, daß damals zum Hause gehörten außer dem Rektor und Presbyter noch sechs Kleriker, zwei Diakonen, ein Acoluthus, zwei Scholaren, drei Laienbrüder und ein Novize.

Zur Reformation nahm das Haus, besonders sein Rektor Hillemann, eine schwankende Stellung ein. Er war mit Emser († 1527) in Verbindung getreten, um dessen antilutherisches Neues Testament drucken zu lassen. Luther, davon in Kenntnis gesetzt, beklagt sich 1529 in einem Brief an den Herzog, der am 18. Dezember d. Js. darüber an den Rat schrieb, und den Fratres zu St. Michael die Herausgabe verbot; inzwischen hatte der Rektor durch niederländische Drucker Joh. van Holt und den katholisch gesinnten Bruder des Herzogs, Albrecht, über den Druck verhandelt, und diese Anschläge gegen den Rat und die Stadt verschwiegen; vielmehr die Druckerei gegen das Verbot der Stadt zum Nachteil der Reformation verwendet. Das Werk erschien 1532. Um von der Strafe, Hausarrest für den Rektor und Gefängnis für den druckenden Bruder freizulommen, mußten sie alle 1432 Urfehde schwören und im folgenden Jahre wiederholen, ebenso alle Urkunden und Schätze dem Rat zur Verwahrung geben, der sie 1542 wieder herausgab. Das Drucken scheint seitdem aufgehört zu haben, vielleicht ihnen verboten zu sein. Erst 1572 finden sich Drucke mit dem Zeichen der Brüder.

Als 1534 die Klöster der Dominikaner und Franziskaner aufgehoben wurden, kam auch bald ihr Ende. 1537 erteilen sie einem Bürger der Stadt mit Genehmigung des Münsterhauses ein Konservatorium; 1559 geben die letzten Brüder an den Rat alle ihre Besitzungen zum allgemeinen Besten der Stadt als Eigentum, weil sie alles durch die Mildthätigkeit derselben empfangen hatten, mit der Bedingung, daß, wenn in Zukunft die Religionsjauche eine andere Wendung nähme und zum früheren Zustande zurückkehren sollte, der Rat ihnen wieder zu ihrem Eigentum verhelfen solle. Für ihre Lebenszeit reservierten sie sich die jährlichen Einkünfte und Wohnung im Fraterhause.

Von Bedeutung war noch der letzte Rektor M. Henricus Arsenius, eigentlich Heinrich Pauli von Arsen (in Westfalen), seit 1533 im Hause, 1534 immatriculiert, 1559 zum Magister freiert, war er Professor der Philosophie an der Universität, übernahm als Mitglied der Artistenfakultät die Leitung des Pädagogiums. Da er sich der Reformation nicht angeschlossen, mußte er seine Stellung aufgeben. Von 1557 bis 1575 war er Rektor, der letzte des Hauses, und erhielt 1571 wieder die Erlaubnis, an der Universität über griechische Schriftsteller zu lesen, aber unter dem Versprechen, nichts gegen die Religion einzumischen. 1563 lagt das geistliche Ministerium, daß er bei seinem Aberglauben verharre und gesagt habe, er wolle in der Gemeinschaft der römischen Kirche verbleiben, so lange er ein Glied regen könne. Er starb 1575 in vita otiosa. Joh. Caselius, der den Mittelpunkt der humanistischen Bestrebungen hier bildete und einer der berühmtesten Lehrer an der Universität war, hielt sehr hoch von ihm. Seinem Verdienst wie seiner Persönlichkeit ist es zuzuschreiben, daß die Brüder in der Stadt noch länger geduldet wurden. Nach dem Friedensschluß 1563, in welchem das Brüderhaus vom Rat zur Besoldung für die rätlichen Professoren bestimmt wurde, wird er mit den beiden Lutheranern Buren und Eggerdes zum Dirigenten eines Studentencollegii des Pädagogium porta coeli bestimmt. Das letztere wird 1574 zum Pädagogium umgewandelt, 1574 brannte es ab; lange lag es als Ruine, jetzt ist es Wollhaus.

Über das Verhältnis der Brüder zur Schule geben die Akten uns wenig Aufschluß. Sie hatten im Kloster von Oldinges her eine gemeine dudsche Schule, 1488 werden unter den Brüdern zwei (Joh. Zlizzo und Joh. Tunae) als scholares genannt. Als 1434 im Dominikanerkloster eine neue lateinische Schule (Stadtschule) errichtet wurde, wird sie auf des Rats Verfügung beibehalten, sie „scolten enen godsfeligen Scholemeister halten, nicht der herna die junge zöget thor Papißterge vorleidebe, sonder in Gades fürchten overtöge“, und bekannt gemacht: „wäre den jemand da, der dudsche Schriepen, Lesen un Rekenen begerde recht tho lehrende, da mag morgen früh tho Sanct Michael lamen, da schal he des Rades Verordnung und gub Bescheid finden“. Aus der Erwiderung des Rats, daß die Brüder nicht die

Jugend zu Papisten verleiten sollen, ergiebt sich, daß sie Knaben früher im Latein unterrichteten, um sie für den Kirchendienst vorzubereiten, wie ja ihr Rektor das Recht hatte, zur Ordination vorzuschlagen, und bei ihren Schülern und Studenten Besuche zu hören. Daß sie docti, humanistisch gebildet waren, zeigt ihr Ruf bis Danzig und Culm (Hirsch, Die Marienkrüge zu Danzig 262); der Besuch so vieler Humanisten in Rostock (Teltes, v. d. Busche, Ulrich v. Hutten u. d.) ist wohl durch die weite Verzweigung der Brüder nach Münster und Köln mit veranlaßt. Bedeutend war für die wissenschaftlichen Bestrebungen ihr Abschreiben wie ihr Drucken von Büchern. Die noch vorhandenen Urkunden und Handschriften zeigen die Schönheit ihrer Schrift (zu vergleichen besonders die prächtige Urkunde über den ihnen 1493 erteilten Ablass). Ihr Drucken scheinen sie vor 1475 angefangen zu haben: die ältesten bekannten Drude mit ihrem Namen sind Lactantii opera 1476; der letzte ist 1531. Unter den Druden befindet sich die vorref. Schrift des Nicol. Ruz Dreifache Schnur (Wiggers in ZRG 1850) vom Jahre 1511, sowie die dänisch-lateinische Übers. des Neuen Testaments 1526, Erklärung des apofitol. Symb. 1530. Daneben betrieben sie Buchhandel und Letternguß; jenen zeigt das breviarium Tzwerinense venundatur Rostochii per fratres dom. viridi horti. Excusum Parisiis 1530, dies die Schweriner Aegide von 1521, an deren Schluß steht ex fratrurum chalcotypa officina (vgl. Rey, Beiträge I, 342 ff., bef. außer Tisch, Jahrb. IV, noch Wichmann, Medlenb. Jahrb. XXII und Hofmeister XLIV; Arabbe, Gesch. der Universität Rost. S. 166 ff.); Schlie, Kunst und Geschichtsdenkmäler, Medlenb. 1896, I, S. 246; Kopmann, Gesch. Rostocks S. 105 ff.; Stieba, Zur Gesch. des Buchdruckes und Buchhandels in Medlenb. im Arch. zur Gesch. des Buchhandels XVII).

Daß Brüder in Lübed oder in Pommern gewesen, ist urkundlich nicht nachweisbar. Dort waren es höchstens vereinzelt sich des Druckens wegen vorübergehend haltende, welche mit dem Schwesternhause in Segeberg Beziehung hatten; hier aber sind es einzelne Jünglinge, welche als Lehrer der Cisterzienser-Abt Ewald v. Schinkel in Eldena aus Deventer erbat (vgl. Deede, Nachr. v. in Lübed gedr. niederländ. Schriften 1854; Rohnde im Anhang zu seiner Übers. von Delprats oben genannter Schrift S. 174).

Am weitesten nach dem Osten reicht die Bruderniederlassung

18. in Culm (N. Preuß. Urkundenbuch, Westpreuß. Teil, II Abt.; Urk. des Bistums Culm, hrsgg. v. Woelky, Danzig 1887; Neue Pr. Prov.-Bl., 2. Folge IX, 1856, und alte Folge IX; Köhler in zwei Progr. 1853 und 1855).

Der deutschen Ordensritter Hochmeister Conrad Zöllner von Rothenstein (1382—90) faßte mit seinem weitbildenden Auge den großartigen und fühnen Plan, zur geistigen Erhebung des Deutschthums im Osten ein studium generale d. h. eine Universität zu errichten (Voigt, Handbuch der Geschichte Preußens II, 233; Schulze in ZNW 1888). Sein frühzeitiger Tod brachte den Plan nicht zur Ausführung. Fast hundert Jahre später nahm den Gedanken Georg Beyer, Bürgermeister (Proconsul) von Culm wieder auf, und zwar dadurch Grund legend, daß er zunächst eine höhere Schule, ein studium particulare, betrieb, eine Art philosophischer Fakultät und Gymnasium, zur Ausbildung von Geistlichen und anderen Beamten des Landes. Der Bischof Jacobus von Leslaw und Vincentius von Pomesanien gaben dem Rats-Compan Beyer die Erlaubnis mit der Bestimmung, daß etliche deutsche Priester aufgenommen werden, „welche Schule zu euch halten und lehren“. Diese waren Brüder des gem. Lebens, welche auf Anraten eines Culmer Bürgers Balthasar, eines ehemaligen Schülers in Zwolle von dort erbeten waren. Er war selbst dahin gereist und traf bei seiner Ankunft den Rektor des Deventerhauses Egbert ter Bel auf dem Landgute Middleton, in der Mitte zwischen Deventer und Zwolle, wohin der Zwoller Rektor mit seinen Brüdern berufen war. Auf die in diesem Kreise vorgetragene inständige Bitte und nach reiflicher Überlegung beschloß man, in Erwägung, daß gerade diese weitabgelegenen Lande der Hilfe besonders bedürfen, die Sache zu betreiben. Unter dem Nachfolger Hendrik von Herzen sandte das reiche Zwoller Haus drei tüchtige Brüder, mit allem wohl versehen: Joh. Westermant (Westerholt), Gerard Czwerth (a. L. Gewerth) und Joh. Lennep (Jac. Traj. l. c.) utilis et grossus ad juvenum regimen in Prussia applicatus († 1483). Auch Hildesheim scheint Br. abgegeben zu haben (s. Rünzel, Geschichte der Dör. Hildesh. 1858, II, 636 f.). In einer Urkunde von 1472 bietet ihnen die Stadt Grund und Boden nebst allerlei Lieferungen, Renten und Zinsen, allen Schutz wie Besitzand in Bezug auf „Unzucht und Ungehorsamkeit der Schüler“.

Der Biſchof erteilte 1473 an die honorabiles et discreti presbyteri fratres de Suollis die Genehmigung zum studium particulare und befreit ſie wie die Schulhäuſer von allen Laſten, unter Zuſtimmung des Königs Caſimir von Polen. Er verbietet jedes Privateigentum, vielmehr ſollten alle Einnahmen zur Förderung des Hauſes verwendet werden. Die Schule wurde am 6. Sept. 1476 eröffnet. Allſeitig förderte man das Unternehmen. Aber Geiſtliche wie Mönche traten auch hier feindſelig gegen ſie auf. (Ein Troſtbrief des Ab. Kalfar in Zwolle an ſie iſt handſchr. in Brüssel, vgl. Delprat 201; bei Jac. Traj. narr. iſt ein Kap. de domo in Prutia (sic!) et de tribulationibus ibidem.) Daß ſie der Stadt Wünſchen entſprachen, zeigt die Urkunde von 1489, in welcher die Scabini (Schöffen) mit dem Rat die früheren Gerechtfame erweiterten, allerdings, daß ſie auch den Stadtgeiſtlichen helfen ſollten, aber ohne daß die Schule litte. In dieſer Zeit ſcheint nach des Vaters Tode 1483 Nikolaus Copernicus, welcher angeſehene Verwandte in Culm hatte, beſonders den hochgebildeten Oheim Lucas Waſelrode, ſpäter Biſchof von Ermland, die Schule der Brüder beſucht zu haben, bis er 1491 die Univerſität Krakau beſuchte (Hipler, Ril. Copernicus in der Zeiſchſchr. f. Geſch. u. Altertumsſt., Ermland 1869 S. 407).

Haus und Schule hatten nicht den gehofften Fortgang. Nur Weſterwolt hatte den Mut, hier auszuhalten. Eine Univerſitätsgründung war mit der Gründung Wittenbergs und Frankfurt a. d. O. ganz ausgegeben. Dazu kam Teuerung, Krieg, Peſt. Land und Stadt wie Bruderhaus litten ſchwer. 1506 beraten die preußiſchen Stände mit dem von Koſtod geholten Pater Engelbert, welcher die Verhältnisse kannte, und beſchloſſen, den gelehrten Rektor zu Koſtod, Mart. Hillermann (ſo hier, ſonſt ohne r) zu Rate zu ziehen. Doch verzichteten 1509 Frater Johannes und Pater Jacobus von den Cucullenbrüdern auf die Schule und alle Schenkungen und auch auf ihr Haus. Von Danzig aus hatte man die Anſtalt beſtändig im Auge; der Rat von Danzig beſlagt ſich 1519 beim Rektor zu Koſtod, daß der gelehrte Pater Engelbertus aus Culm abgerufen ſei, und bittet um Zuſendung anderer gelehrter Präzeptoren und Verweſer, damit die ſo wohl gelegene Schule nicht untergehe, vielmehr „Gott Lob und den umgelegenen Städten und Länden, von denen ihre Kinder dahin möchten geſchickt werden, Profit und Frommen erwachſen möchte“ (Hirſch, die Oberpfarrkirche zu Danzig 1843, S. 257). Auch der Biſchof Joh. Konopack nahm ſich mit Eifer der Sache an, namentlich im Prozeß der Stadt gegen ſie wegen der Landgüter, welche ihnen nur auf 30 Jahre gegeben wären, während die Brüder ſie auf ewige Zeiten erhalten hätten. Sie behielten dieſelben. Zwei Jahre ſpäter ſchädigt ſie ein großer Brand. Die Fortſchritte der Reformation waren hier für das Haus und ſomit auch für die Schule unmittelbar ungünſtig. Es war nur noch ein Lehrer, ein einfacher Baccalaureus und ein Laie. Der Biſchof Joh. Dantiscus († 1548), der bei Luther in Wittenberg geweſen und von ihm wenig ſympathiſch berührt war, hatte doch das Beſtreben, die Geiſtlichkeit zu heben, verlangte ein dreijähriges Studium und erbat vergeblich Brüder aus Koſtod; er rief den Hieronymus Wildenburg (aus Goldberg, Aurimontanus) aus Thorn, der auch mit Rat und That Beiſtand geleistet, wie die von dort datierten Briefe zeigen (1537 bei Lucaszewicz [ſ. u.] S. 380). Als Dantiscus nach Ermland gegangen war, hat ſein Nachfolger Tidem. Barth. Gieſe († 1550) ſich mit gleichem Eifer der Culmer Schule angenommen. Er fordert vom Rektor in Zwolle fünf bis ſechs tüchtige Lehrer, der aber, wie Hillermann aus Koſtod 1536 ſchreibt, die Sache völlig abgewieſen zu haben ſcheint, indem er ſchreibt: „das Culmer Fraterhaus hat uns viel über 1000 aureos Dulaten geloſtet, ohne die vielen unſerer liebſten Brüder mit aller ihrer Ausrüſtung zu rechnen, welche mit mancher Einbuße dahin gezogen ſind, ſo daß ſie unſer Haus faſt ausgeplündert haben“.

So zerfiel das Haus. Für die Schule trat der von Oſiander aus Königsberg vertriebene Rektor Hoppe ein, der die Schule ordnete, Lehrer brachte und ein Statut entwarf, das 1554 zu Breslau gedruckt iſt (vgl. Gronaus Chronik — Lindeborn I. c. 126; Lozynski, Culmer Abt. im J. 1554, Progr. der G. zu R. 1857, Die Urkunden bei Lucaszewicz, Historiaskol in Koronie wielkiem Kuitzwie Litewskienn, Poſen 4 Bde 1849, I, p. 36; III, 673).

III. Die Schweiſternhäuſer in den Niederlanden und Deutſchland. Schon ehe es zur Errichtung des erſten Bruderhauſes kam, war durch Groote ſchon ein Schweiſternhaus gegründet, indem er ſeine geräumige Wohnung 1374 an dem Magiſtrat von Deventer mit der Beſtimmung gab, daß es zur Wohnung von armen Leuten dienen ſolle, welche, ſo lange er am Leben unter ſeiner, ſpäter unter Leitung

des Rates stehen sollen. Die armen Leute mußten Jungfrauen sein, ungebunden vom Mann, Orden oder Gelübde, Mägde oder Witwen, welche zu keiner Klosterfamilie gehörten, solche sollten hier Herberge finden um Gott darin zu dienen mit Demut und Buße. Die Stiftung hatte anfänglich keinen rechten Fortgang, ebensowenig unter seinem Nachfolger Joh. von Gronde (Thom. a R. op. ed. Somm. p. 973 f.), der ein begabter Prediger, aber zur Leitung eines solchen Hauses nicht geschickt war. Die sechzehn Frauen lebten ganz anders, als Gronde vorgeschrieben hatte; Händearbeit wurde wenig verrichtet, so daß das Haus bald verarmt wäre, wenn nicht barmherzige Frauen aus der Stadt mit ihrer Hilfe eingetreten wären. Noch weniger war die geistliche Pflege in den Andachten, wie innerliche Frömmigkeit vorhanden. Erst mit der Leitung des-
 selben durch Joh. Brinderind 1393 kommt neues Leben ins „Meister-Geerts Haus“, wie es bald hieß: geordnete geistliche Pflege, Seelsorge und sittliche Zucht. Es wurden bald neue Häuser gestiftet, welche einen deutlichen Gegensatz zu den bisherigen Nonnenklöstern bildeten. Letztere befanden sich damals in einem sehr beklagenswerten Zustande, wie dies Busch in seinen Visitationen erfahren. Deshalb fand die Klosterreform nicht
 15
 genbos solchen Widerstand als in den Frauenklöstern. Gegen diese Institute wollte Groot, daß die zusammenlebenden Frauen, Jungfrauen und Witwen, ohne Klostergelübde abzugeben, freiwillig ohne eigenen Besitz und Einkommen zum geistlichen frommen Leben wie zur Handarbeit und Krankenpflege zusammentreten, um ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Mit großer Schnelligkeit verbreiteten sich diese Häuser; ein Beweis von dem
 20
 vorhandenen Bedürfnis wie von der Kraft des Geistes der moderna devotio.

In den Niederlanden, über deren Grenzen die Gründung von Schwesternhäusern nur in fernerer Fälligkeit hinausging, boten besonders die Provinzen Overijssel und Gelderland einen empfänglichen Boden. Wurde irgendwo eine Stiftung beschloffen, so erbat man sich meist Rat aus Meister-Geerts Haus zu Deventer; und es wurde von dort aus wohl eine erfahrene Schwester zur Leitung des neuen Hauses abgefertigt. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bestand wenigstens 87 Schwesternhäuser, zum bei weitem größten Teil in den Niederlanden gelegen. Viele Städte wie Arnheim, Doetichem, Gorinchem, Orthen, Utrecht u. s. w. besaßen nur ein Haus; andere wie Doesburg, Lochem, Kampen u. s. w. zwei, manche wie Zutphen drei. Deventer hatte fünf, Zwolle sechs Stiftungen dieser Art. Die meisten derselben gingen bald zu den Tertiariissen des h. Franziskus über oder nahmen die Regel der Windesheimer Nonnenklöster an (Acquoy l. c. III, 192 zählt deren 16 auf). Auch nach solcher Umwandlung scheint indes nicht alle Verbindung mit den Bruder- und Schwesternhäusern gelöst zu sein. Die Schwestern nannte das Volk nicht allein in De-
 25
 venter, sondern auch anderswo Beghinen — ein Name, den man nicht selten auch den Tertiariissen, Regulariissen u. s. w. gab. Die Vorschriften, nach welchen das Leben der Schwestern sich regelte, sind aus den noch vorhandenen Statuten mancher Stifte genau bekannt; sie sind im ganzen von denen der Tertiariissen des Utrechter Kapitels wenig verschieden. Die Kleidung der Schwestern war von grauer Farbe, oftmals altmodisch,
 30
 so daß sie zum Gegenstand des Spottes wurden. Die Nahrung war ebenfalls einfach; eine Kanne Bier für vier bis fünf Schwestern, Stockfisch ohne Butter, Suppe von dünnem Bier (scheidier) mit gebratener Zwiebel und wenig Pfeffer, Brei von geriebenem Roggenbrot mit Senf und Öl. Eine feste Altersgrenze für die Aufnahme scheint nicht bestanden zu haben. Mädchen von 9, Frauen von 50 Jahren wurden in
 35
 Deventer zugelassen. Das Erfordern von eigentlichen Gelübden hatte Groot verboten, was indes nicht hinderte, daß zuweilen bereits aufgenommene Schwestern ihren Vorsatz, ewig ihre Reinheit zu bewahren, in besonders feierlicher Weise aussprachen. Außer den oben erwähnten Beschäftigungen widmete man sich im Meister-Geerts Haus und einem der sechs Schwesternhäuser zu Zwolle dem Unterrichte von Bürgerkindern in Hand-
 40
 arbeiten. Auch Krankenpflege mag hie und da eine Beschäftigung mancher Schwestern gewesen sein; Kinderwarten und Hilfeleistung im Dienst der Hebammen war schon von Groot unterlagert. Gehorsam gegen die Vorgesetzten, Eifer in Besorgung von häuslichen Arbeiten, besonders niedrigen und unangenehmen; herzliche Demut („grondtoedigheid“) und Freundlichkeit waren die Tugenden, die vor allem in hohen Ehren standen;
 45
 Träume und Gesichte von Schwestern, welche die Gnade der Schauung empfangen hatten, waren ein Gegenstand ehrerbietiger Bewunderung. Da man zu Deventer zuweilen so unvorsichtig war, Jungfrauen aufzunehmen, welche nicht durch eigenen Entschluß, sondern infolge eines schon vor ihrer Geburt gethanen Gelübdes ihrer Eltern zugeführt waren, geschah es, daß diese oder jene, die sich in das abgeschlossene Leben nicht
 50
 32*

finden konnte, in die Welt zurückkehrte. An der Spitze der Häuser standen Meisterinnen (meestersen) und unter diesen „procuratersen, linnenverwaarsters, wolverwaarsters, boekenverwaarsters, hofverwaarsters, koeverwaarsters“ u. s. w. (vgl. über die Schwesternhäuser besonders Moll, Kerkgeschied. voor Neederl. II, 2, S. 175 ff.).

Auch in Deutschland fanden sie Eingang. H. v. Ahaus suchte solche in Münster zu begründen und zu befördern. Die alte frenswebensche Chronik giebt Nachricht über die zu Münster (Röschells Chronik gedruckt in den Geschichtsquellen des Bistums Münster III, 1856, S. 215). Im Jahr 1401 (Hölscher hat 1444) haben sich etliche Nonnen zusammen gethan und sich in den Hundstagen niedergelassen in einem Hause, genannt Niesint im Kirchspiel Ludgeri, und hier nach der Regel Augustini gelebt. Drei Jahre später traten aus dem Kloster zu Schüttorpe einige Schwestern hinzu. 1416 bauten sie im Kirchspiel St. Servatii ein Kloster und 1480 war ihre Kirche vollendet. Das Kloster selbst hieß Marienthal. Aus späterer Zeit wird die Nonne Catherine Tirs erwähnt († 1604 nach dem Memorienbuch), welche ein Lieberbuch abgeschrieben hat, teils Uebersetzungen von holl. Liedern, theils in Niederdeutschland, vorhanden, abgedruckt in Hölscher, Niederdeutsche geistliche Lieder und Sprüche aus dem Münsterlande, 1854, enthält 70 Lieder. Des Hauses Chronik ist herausgegeben von Cornelius in Geschichtsqu. des Bistums Münster Bd II, 1856. Nach dem Muster dieses Hauses wurden viele andere eingerichtet: so in Borden, Roesfeld, Pippstadt, Bödeken, Dülmen, Bedem (Bleden), Allen, Bechte, Eldas (Eldagsen), Aranenberch, Wsindia (Essen), Reneren (Kindern in Cleve?), Grolle, Dem, Mariengeist (alias Roitstein), St. Rynold, Mewwyler, Bocholt, Blumenthal, Lemgo, Herford, Detmold, Hunsburg bei Halberstadt (später Marienbed), und Segeberg bei Lübeck, Neustadt in Holstein, in Wesel das Haus „Devothern meghde“. Vielleicht hat auch Rostof im Kloster Bethlehem 1468 vor dem Thore eins gehabt. Ihre Zahl muß groß gewesen sein, daß Bornen († 1455) (Acquoy III, 292) sagen kann: wo ist ein Ort, in welchem nicht ein Schwesternhaus der Devoten wäre. Die Hauptbeschäftigung war Verrichtung aller weiblichen Handarbeiten: Weben, Nähen, Stüden, Baden (auch der Hostien), Garten- und Hausarbeit. Aber daneben auch Abschreiben von Büchern, Miniaturalmalen; auch Unterricht an Mädchen geben sie, wie Veghe erwähnt; aber nur fürs Haus, keinen öffentlichen (s. Pred. 274 und 410). Es scheint aber, daß an manchen Orten die Mädchen der Stadt in ihre Häuser kamen.

C. Organisation. Auf Grund der ursprünglichen Einrichtungen, der später gestellten Ordnungen und der Geschichte der einzelnen Häuser ergibt sich folgende Organisation der ursprünglich in den Gründern gehegten Gedanken. a) Die Namen sind sehr verschieden über fratres vitae communis oder bonae voluntatis s. o. S. 479, 37. Andere Namen haben sie meist bei Nichtmitgliedern und von localem Charakter: so nach ihrer Predigtweise, nicht sermones noch conciones, wie in der Kirche mit Thema, Teilen und Unterteilen, sondern collationes (siehe über diese Bezeichnung unten S. 503, 36), Collationsbrüder, fratres collationum, collationarii. Da sie ihren Besitz gemeinsam haben nach dem Vorbild der Apostel, Apostelbrüder, oder wegen ihres fleißigen Abschreibens: Brüder von der Feder, oder wo sie Schule hielten: Schulbrüder; oder nach den Heiligen, denen sie ihre Stiftungen gewidmet, des h. Gregor: Gregorianer oder Hieronymianer, nach beiden wegen der Schulbildung, die sie verbreiten, oder Michaelisbrüder, oder nach dem h. Georg, Martin, Marcus, ihren Schutzpatronen, denen sie ihr Kloster unterstellten. Nach der Kleidung heißen sie wegen der Kopfbedeckung Kugelherren (fratres cucullati), daselbe, was anderswo Kugelherren; ebenso in Württemberg: blaue Brüder wegen der Farbe des Mantels. Die Bezeichnung Lollharden, Lollbrüder führen sie, wie der Karthäuser Viele Jessin aus Arensbö in einem Empfehlungsbrief an Herzog Magnus von Medlenburg schreibt, bei „quäden Leuten“, Geistlichen, Mönchen, welche ihnen feindlich gesinnt waren; meist Volksnamen, da sie keinem bestimmten Orden angehören, und ist im Volksmunde meist Bezeichnung für Mönche und Klosterleute überhaupt gewesen. Daraus Verstümmelung: Lollbrüder, Nollert, wie wegen der Ausdrucksweise in ihren Bettelgängen, vielleicht auch zur Bezeichnung, daß sie keiner besonderen Regel angehören, sind von ihren Gegnern aufgebracht.

b) Ihre Gewohnheiten und Sitten entnehmen wir den in der vita Arnoldi Schoonhovii c. 8 enthaltenen consuetudines a senioribus observatae; ebenso im Reformatorum vitae clericorum (s. Jac. Philippi RE² Bd XVIII) enthaltenen consuetu-

dines —, endlich den Statuten des Hervorder Hauses. Von dem Streit und Leben der Priester und Brüder zu Königslein und zu Buzbach. — Auch die Statuten der ihnen verwandten Windsheimer Häuser geben vielfach Licht. Dazu Acquoy a. a. O. Bd II. Zu vergleichen Miräus a. a. O. S. 144. Eine kostbare Hdschr. davon im Museum zu Sigmaringen).

Da kein Gelübde beim Eintreten band, so konnte jeder zu jeder Zeit auch wieder austreten, ohne damit einer kirchlichen Strafe zu verfallen. Daher ihnen vielfach der Charakter der religiosi abgesprochen wurde. Dasselbe geschah, weil sie neben dem inneren geistlichen Leben auch die Arbeit mit den Händen und dadurch den Verkehr mit der Welt durchaus vereinbar erklärten. Endlich, weil sie als Zeichen der freiwilligen 10 Armuth nicht das Betteln, sondern als Zeichen ihres freiwilligen Gemeinschaftslebens für alle die Arbeit zum Erwerb des Lebensunterhaltes als Grundbedingung hinstellten.

1. Die Kleidung sollte bestehen in einem für alle gleich, aber ein gemein, erbar und einfaches Gewand, schwarz oder grau, nit kostlich noch zu sünde, von Leinwand aus vier Stücken, bei Priestern und Aleritern bis an die Füße, bei Novizen und Laien 15 bis an die Knie, zusammengehalten durch einen wollenen schwarzen Gürtel. Unter diesem Obergewand wurde ein Untergewand, von grobem Stoff bis zur Hüfte, welches im Sommer alle Monat, im Winter alle zwei Monate gewaschen wurde. Die Kleidung war gemeinsam. Mehr als vier Ellen für das Obergewand durften nicht verwendet werden, im Preise von einem Scutum fränkisch. Die Beinleider waren aus gleichem 20 Stoff; der Mantel halbgrau. Der Kopf war mit schwarzer Kappe bedeckt (cucullus). — Den Novizen wurde das Haupthaar bis auf den Scheitel abgehoren. Doch wurde auf Sauberkeit sehr geachtet. Für dies alles zu sorgen war Pflicht des vestiarius.

2. In ihren Häusern wohnten zusammen teils die Priester und Aleriter, teils 25 Laien, teils solche, die eine Probezeit vor dem Eintreten zu bestehen hatten. Die ersten hatten alle geistlichen und kirchlichen Funktionen zu vollziehen, sobald sie ordiniert waren, die Laien alle häuslichen Arbeiten, in Feld und Garten. Brüder waren sie alle. Aufgenommen konnte jeder werden, welcher den guten Willen des devoten Lebens hatte, sobald Platz war. Wir finden Wohlhabende, Adlige, Gelehrte, wie einfache 30 schlichte Männer aller Berufsarten, welche mit ihren Fertigkeiten dem Ganzen dienten. Die Probezeit war verschieden, zwei bis drei Monat, auch ein Jahr. Über sein Eigentum konnte jeder beim Eintritt frei verfügen; hatte er aber es dem Hause bestimmt, konnte er beim Austritt es nicht zurückerhalten.

In jedem Hause war ein Familienvater, dessen Anordnungen maßgebend waren, 35 und der auf die Ordnung des Hauses zu achten hatte. Er wurde gewählt und hieß rector (im Unterschied von den Windsheimern, bei denen er prior hieß); man wollte möglichst wenig Erinnerungen an die Klöster. Auch in den Schwesternhäusern hieß der Reichsvater so, mit der größten Vorsicht wurde er gewählt, später sogar seine Wahl dem Hause allein nicht überlassen, und oftmals wenn kein geeigneter da war, aus anderen 40 Häusern eine geeignete Person dahin gesetzt. Es hing von ihm meist das Gedeihen des Hauses ab. Alle waren ihm zu Gehorsam verpflichtet. Ohne sein Wissen durfte niemand das Haus verlassen, verreisen, außer zur Kirche. Alle Beratungen geschahen in des Rectors Gegenwart und mußte jeder frei seine Meinung sagen. Nie seine Stellung mißbrauchen, nie das Seine suchen, nie den Oberen hervorkehren affabilis et dulciter 45 serius; in allen Tugenden, wie in der Arbeit ein Vorbild, Person des Vertrauens für alle. — In seiner Abwesenheit vertrat ihn einer der Brüder aus den Priestern, um alle nicht aufschiebbaeren Dinge zu besorgen. An diesen sollen auch die etwaigen Klagen über den Rector gehen. Wird die Stelle des Rectors frei, so ist den Bisitatorn Anzeige zu machen zur Anberaumung einer Neuwahl. — Nächst ihm war der Procurator 50 von großer Bedeutung für sämtliche äußere Angelegenheiten der Verwaltung bes. der Kasse, für Bauten, Reparaturen, Ankäufe, Zinseinnahmen, Anlagen u. a. In größeren Häusern wurde noch ein Kellermeister nötig; eines der wichtigsten Ämter führte der Buchwart, der für die Bibliothek, das Abschreiben u. a. sorgte, ebenso für das Material (Pergament, Papier, Farben) und Einbinden. Außerdem werden als Beamte auf- 55 geführt Vestiarius, Magister Novitiorum, Sacrista, Cantor, Infirmarius, Hospitarius oder Hospitalarius, Rubricator, Ligator, Cellarius, Vistor, Coquus, Hortulanus.

Über die Grundsätze des ganzen Gemeinschaftslebens, über die tägliche Lebensordnung, über das Disziplinarverfahren handeln die elf Kapitel des dritten Teils der Statuten: 1. De servanda perpetua castitate; 2. De concordia mutua; 3. De proprietatis 60

abdicatione; 4. De lectione mensae et refectione Fratrum; 5. De silentio; 6. De labore et requie Fratrum; 7. De divinis officiis et ceremoniis; 8. De privatis Fratrum exercitiis; 9. De capitulo particulari et colloquio mensium; 10. De capitulo culparum; 11. De differentia culparum. Um den Geist der in diesen Kapiteln niedergelegten Anordnungen zu kennzeichnen, sei folgendes angeführt. Aus Nr. 4: A principio refectionis usque in finem lectio sacra, per Librarium ordinata, recitetur. Lectiones ordinabuntur per vices hebdomadales, a senioribus descendendo. Lector inter legendum Correctori aurem humiliter accommodabit. Historiae et Sanctorum Passiones legantur expeditius; Homiliae vero et Sermones et SS. Patrum Moralia quaeque attentius. Homilia de Evangelio diei primum sibi in lectione locum vindicat. Singulis diebus bis reficimur, in prandio decima hora, et in coena post quintam. Dominicis diebus, secundis, tertiis et quintis feriis, nisi jejunium obstiterit, carnibus vescimur; sexta feria jejunamus. Aus Nr. 7: Quicumque in cantu vel lectione choralis fallitur, terram manu tangat. Aus Nr. 9: Capitulum particulare domesticum repraesentabitur per Rectorem et eos qui in Canonicos recepti sunt; quod toties celebrandum erit, quoties pro quotidianis emergentibus causis fuerit opportunum. Aus Nr. 10: Semel ad minus in qualibet hebdomada celebretur Capitulum culparum. Surgat junior et flexis genibus culpam suam dicat, si contra statuta vel consuetudines domus aliquid fecerit etc. Ultra duas, culpas nemo exaggerare praesumat; nullus suam vel alterius culpam pertinaciter defendat. Productis in medium culpis veniam petens, satisfactionis qualitate accepta a Rectore, emendam promittat et in locum suum jussus revertatur; aliusque in ordine succedat. Traf jemanden die Strafe der Ausweisung aus dem Hause, so war es dem Rektor überlassen, was und wie viel er ihm mitgeben wollte außer der täglichen Kleidung, die er jedenfalls mitnehmen durfte. Als Gründe der Ausweisung werden genannt: Si quis caderet in haeresim vel lapsnm carnis vel vitium proprietatis, vel furtum committeret etc. — Jährliche Zusammenkünfte von Abgeordneten mehrerer Fraterhäuser, die wie die zu Münster, Köln und Wesel oder wie Buzbach und Marienthal in einem engeren Zusammenhange miteinander standen, fanden auch sonst statt. Sie bildeten zusammen mit den Visitationen, deren Ergebnisse dabei zur Sprache kamen, ein wichtiges Mittel, um in dem immer weiter sich ausbreitenden Reize von Genossenschaften eine in den wesentlichen Beziehungen übereinstimmende Entwicklung aufrechtzuerhalten. Schon nach Florentius' Abscheiden wurden solche jährliche Repräsentanten-Versammlungen (colloquia), entsprechend den jährlichen Kapitelversammlungen der Windesheimer Kongregation, eingeführt und am Sonntag nach Ostern abgehalten, anfänglich zu Zwolle, später an verschiedenen anderen Orten (Groningen, Hertogenbosch, Emmerich u. a. D.).

3. Das Leben in den Häusern. Die Grundlage war die moderna devotio, die Gottinnigkeit aus dem Geist der Liebe von reinem Herzen, darin täglich fortzuschreiten. Dazu gehörte Selbsterkenntnis, alle eignen Fehler bekämpfen, austrotten, die Begierden nach Essen bändigen, die Begehrlichkeit zügeln, den Stolz demütigen, das Zeitliche verachten, den Eigenwillen brechen, dazu Demut, Keuschheit, Gehorsam, Geduld beweisen. Aus diesem Streben nach der Vollkommenheit sind alle geistlichen Übungen, ihr Arbeiten und Wachen, ihr Reden und Schweigen, ihr gehorsamer Wandel zu bestimmen. — Wer aufgenommen werden wollte, wußte, was er wollte. Daher die Vorsicht dabei, wie das Probejahr, und das Amt des Novizenmeisters, ehe man in die Zahl der fratres perpetui oder canonici aufgenommen wurde. Das Versprechen bei der Aufnahme war „so will ich es“, sic placet. Daß sie unter Gebet und gottesdienstlicher Feier stattfand und abschloß, versteht sich von selbst.

Das Leben jedes Tages, wie der ganzen Woche war genau geordnet. Morgens 3 Uhr gab die Glocke das Zeichen, um 3^{1/2} Uhr sollte jeder alsbald lustig und wacker aufstehen, und dann Gott die Erstlinge des Dankopfers bringen in Betrachtung oder Gebet. Dann war bis Abends 9 Uhr, da man sich zur Ruhe legte, der Tag geordnet, abgesehen von den Zeiten zur Mahlzeit und zur Erholung geteilt zwischen Arbeit und geistlicher Übung. Die Arbeiten waren sehr verschieden. Die gebildeten Kleriker schrieben ab. Die Laien lernten es öfter noch, sonst gab es allerlei andere Arbeiten.

Das Gebet, das Atemholen der Seele, wie die Andacht war teils in der Zelle, teils in der Kapelle und im Gottesdienst. Nur kein Lippenpiel, kein „Gebaldern und Gelucht“, sondern Herzenssprache. Weg und Ziel dieser geistlichen Übungen giebt Flo-

rentius Radew. in seinen tractatus de extirpatione vitiorum et passionum et acquisitione verarum virtutum et maxime caritatis Dei et proximi et verae unionis cum Deo et proximo (ed. Rolte 1862) mit der Wessung des doppelten Weges zur perfectio sanctitatis, der via purgativa und illuminativa. (Näheres über den Inhalt unter d. A. Flor.) Ähnlich hat Gherard Zerbolt in 5 j. Schriften de spiritualibus ascensionibus, im Bilde der Leiter, und de reformatione triumvirium animae (intellectus, memoria, voluntas) Weg und Ziel dieser Übungen dargestellt. — Der Geist, welcher den Brüder- und Schwesternhäusern ihr eigentümliches lebensvolles Gepräge aufdrückte, ist ihnen von Flor. eingehaucht und in dem Florentiushause zu Deventer vorbildlich dargestellt. Es ist der Geist der Demut gegen Gott; der Geist 10 des demütigen, unweigerlichen und freudigen Gehorsams gegen den oberen Leiter des Hauses, in welchem die Brüder einen Stellvertreter Gottes verehrten; der Geist der sanftmütigen, teilnehmenden, hilfsbereiten Liebe der Brüder unter einander. Wer gegen diesen Geist verstieß, wurde ernst getadelt. Selbst körperliche Züchtigungen wurden als Strafmittel angewandt; und nicht bloß von den Nachfolgern des Florent., sondern auch 15 von ihm selbst wird uns erzählt, daß er Backenstreiche ausgeteilt. Sie sollten offenbar keinen empfindlichen Schmerz bereiten, sondern nur die Fortschritte erproben, welche die einzelnen Brüder in der Demut gemacht; und so gab es sogar nicht wenige unter diesen, welche gern die Gelegenheit ergriffen, um durch geduldiges Ertragen der Züchtigung einen Thatbeweis ihrer demütigen Gesinnung zu geben (vgl. Dumb. An. I p 119). 20 Es war üblich, daß die Brüder nicht bloß dem Priester, sondern auch sich unter einander freiwillig ihre Sünden bekanteten; und es war das für viele der draußen Stehenden etwas so Befremdendes, daß auch diese Sitte zur Verdächtigung der Rechtgläubigkeit der Brüder benützt wurde. Auch in der Geduld und Ergebung, womit sie selbst die schwersten Krankheitsleiden ertrugen, bewährte sich ihr demütiger Sinn. Die Leiden, die 25 sie auf Erden zu tragen hatten, nannten sie, sofern sie hofften daran einen Ersatz zu haben für die sonst noch bevorstehende Pein des Fegfeuers, vorgegessen Brot. Rührende Züge werden uns erzählt auch von der gegenseitigen Liebe der Brüder. Da stand einer heimlich morgens ungewöhnlich früh auf, um die einem andern zukommende Arbeit an dessen statt auszurichten, und wenn dann der Bruder an seine Arbeit gehen wollte, fand er 30 sie fertig, und niemand ersuhr, wer der Thäter gewesen. Das war Erfüllung jenes bei den devoten Brüdern, sowohl denen der Klösterlichen, als denen der freieren Obseranz so beliebten Wahlspruchs: ama nesciri (Hirsche, Ausgabe der Imitatio Christi, in den Anmerkungen zu lib. I cap. 2; Chron. Mont. S. Agnet. p. 13). So lange man irgend selbst arbeiten konnte, anderer Dienste nicht in Anspruch zu nehmen, galt als 35 Ehrensache. Einen feststehenden, regelmäßig wiederkehrenden Bestandteil des häuslichen Lebens bildeten die Kollationen: erbauliche Ansprachen, welche auch wohl dann und wann durch Frage und Antwort unterbrochen wurden oder mit länger ausgespannener Unterredungen wechselten. Der Ausdruck collatio, welcher verschiednen gedeutet wird, ist zu erklären aus der Bedeutung des Verbum conferre: conferieren, sich mit einander 40 unterreden. Sofern bei oft sich wiederholenden Unterredungen desselben Kreises von Personen über einen bestimmten, die ganze Unterredung beherrschenden Gegenstand leicht der eine oder andere der Sprecher ein solches Übergewicht erlangt, daß das Gespräch der vielen schließlich zu einer Ansprache des einzelnen wird, welcher die übrigen meist schweigend zuhören, erhält das Wort collatio die Bedeutung: Ansprache, toespraak. 45 Diese in den Häusern der Brüder gehaltenen Kollationen zerfallen in zwei Klassen. Die eine ist für das Volk bestimmt, welchem an Sonn- und Festtagen die Thüren der Häuser sich öffnen. Die Sprecher bedienen sich dabei stets der Landessprache. Die andere Klasse der Kollationen ist nur für die Bewohner des Hauses bestimmt und findet alltäglich bei Gelegenheit der gemeinschaftlichen Mittags- und Abendmahlszeit statt (daher das Wort: Kollation in der Bedeutung von gemeinschaftlichem Mahl). Ein anschauliches Bild der Kollationen aus der Zeit von Joh. Hattem, das in seinen Hauptzügen gewiß als eine allgemein zutreffende Schilderung der bezüglichen Vorgänge anzusehen ist, finden wir in Dumb. An. I p. 182. 183.

Die Arbeiten der Brüder, wodurch sie theils die Mittel für den gemeinsamen 55 Unterhalt, theils die Hilfsquellen zur Übung der Wohlthätigkeit zu gewinnen suchten, waren die aller verschiedenartigsten. Allerlei Handwerke, Garten- und Landbau und Fischerei wurden in der gleichen Absicht betrieben. Florentius empfahl seinen Hausgenossen, die meist Aleriker waren, vor allem das Abschreiben von Büchern, als die für sie passendste Beschäftigung; und eben diese letztere Beschäftigung ist es, welche, je mehr 60

sie überhaupt in den Brüderhäusern Eingang fand, desto mehr der Christenheit zu einem bleibenden Segen geworden ist. Noch jetzt besitzen wir in öffentlichen und Privatbibliotheken besonders in Holland und Belgien eine ungemein große Zahl von Handschriften, welche aus Brüderhäusern oder den verwandten Klöstern der Regular-Kanoniker stammen.

Man schrieb Bücher für den kirchlichen Chorgebrauch, die Vulgata, Kirchenväter, Erbauungsbücher u. s. w. Man sammelte auch wohl aus den Büchern, die man las oder abschrieb, eine Blumenlese der am meisten gefallenden Stellen, zu denen von manchen auch eigene Gedanken hinzugefügt wurden. Solche Sammlungen — rapiaria genannt — finden sich häufig unter den aus den Regular-Klöstern oder Fraterhäusern stammenden Manuskripten. Geschrieben sind dieselben nicht immer nur von einer einzigen Hand; sei es, daß die von dem einen angefangene Sammlung in dem noch nicht vollgeschriebenen Buche nach dessen Tode von einem andern fortgesetzt, sei es, daß aus verschiedenen kleineren Sammlungen später ein Mißband zusammengefügt wurde. In diesen Rapiarien begegnen wir den verschiedensten Schriftstellern, Klassikern (besonders häufig Seneca), Kirchenvätern, namentlich Augustinus und Bernhard; Climacus, Gerson; Schriftstellern aus dem eignen Kreise, wie Thomas; David von Augsburg, dem Verfasser eines tief angelegten und von Florentius sehr empfohlenen und von ihm selbst als Erbauungsbuch benutzten speculum monachorum u. dgl. m.

Die Lebensweise der Brüder war in jeder Beziehung eine sehr einfache; aber manchen genügte die hergebrachte Einfachheit nicht, sondern durch Gewöhnung an ausgefuchst schlechte und unschmackhafte Speisen, durch Tragen eines schmerzenden härenen Unterteiles meinten sie sich gegen die Versuchungen der Genußsucht noch mehr abhärten oder die erlangte Kraft zur Verschmähung der Welt noch gewisser bewahren zu müssen. Wer indes durch solche Ubertreibungen der Zucht sich schwere Leiden zuzog oder wegen körperlicher Schwäche sich denselben auf die Dauer nicht gewachsen fühlte, besann sich auch wohl eines besseren und lehrte in die Schranken der Besonnenheit zurück. Es war der eigene gute Geist, der diese Rückkehr vermittelte; aber im Sinne der Zeit und insbesondere auch der Brüderschaften lag es, als Ursache derselben auch wohl eine außerordentliche, in einer Stimme oder Vision sich bethätigende göttliche Einwirkung anzunehmen.

Zur Pflege des geistlichen Lebens diente vor allem das Studium der h. Schrift, dem sowohl in den Herforder Statuten als in der ref. vitae cler. ein eigener Abschnitt gewidmet „studeringe godtliker schrift“. Ihm waren die stillen Morgenstunden bestimmt und zu dieser Zeit unnützes Laufen verboten. Dazu traten die Meditationen über allerlei geistliche Dinge, um Gottesfurcht, Liebe und Hoffnung zu wecken und zu stärken. Dazu boten die geeignete Materie die Thaten Gottes, sein Reich, das Leben Jesu und sein heiliges Leiden, auf verschiedene Tage der Woche verteilt, so am Sonntag vom Reich der Himmel, am Montag vom Tode, am Dienstag von den Wohlthaten Gottes, am Mittwoch das letzte Gericht, am Donnerstag die Pein der Hölle, am Freitag das Leiden des Herrn, über das sie auch während der Messe nachdenken sollten, am Sonnabend die Sünden. Aus diesen sind dann die verschiedenen niedergeschriebenen Meditationen entstanden, zuerst für den Laien, dann für alle Kreise. Dahin gehören die verschiedenen „Spiegel“, z. B. der Mönche, des Bernardus, der Sünder (Aguoq I, 130 ff., zu vgl. der Bibliothekskatalog des Delfter Hauses St. Barbara in Rijst und Moll kerk. arch. IV. 1866). Sehr beliebt war der von Joh. v. Vliedertshoven, Kartthäuser zu Utrecht, und des Kartthäusers Dionysius von Roermund über die vier letzten Dinge (C. M. Vos de leer der vier uitersten, Amst. 1866). Dieses Cordiale erinnert an des Jaf. Philippi von Basel praecordiale. Ähnlich ist des Mauburnus rosetum exercitacionum spiritualium, die vielen Betrachtungen über das Leiden Jesu, welches Joh. Vos empfahl in Chron. Windesh.

Ein Haupterziehungsmittel war die Disziplin für Verstöße irgend welcher Art, deren sich die Brüder schuldig gaben, und mit ernstlicher Ermahnung, mit Hauszucht und allerlei Strafen gebüßt wurden. Besonderen Anlaß dazu gaben die Fasttage, die Kommunionstage. Solche Tage verlangten Ruhe und Stille zur Einkehr. Unnützes Reden und Plaudern war verboten. Alle diese Äußerungen und Vorschriften sollten getragen sein von den vier Trieben der Liebe und Einigkeit, welche Liebe sich in der Demut, dem Gehorsam, der Gemeinschaft, Keuschheit beweisen muß. Alle diese Stücke werden in ihren Statuten eingehend besprochen. Zuletzt handeln sie von der Häuslichkeit, dem Reizen, Wandern, der Teilnahme an Familienfesten (Hochzeiten sollen abgelehnt werden).

Ein solch gemeinsames Leben mußte die Brüder wie ihre Freunde stets gegen die Angriffe in betreff der Religions — Gelübdelosigkeit, auch nach deren glänzender Verteidigung des ganzen Konzils zu Konstanz immer wieder rechtfertigen. Dahin gehört vor allem die Schrift des Jakobus Philippi in Basel (s. d. A.), der in Cap. 6 es auch vom kanonischen Standpunkt thut. Es soll nicht geelugnet werden, daß wie auch in vorstehenden mehrfach hervortrat, manche Übertreibungen und Anstößigkeiten in ihrem Gemeinschaftsleben vorkommen; aber dies kann nicht hindern, die große Bedeutung dieser Gemeinschaft für die Kirche rückhaltlos anzuerkennen.

D) Bedeutung und Einfluß der Brüder v. g. L. läßt sich kurz auf Grund der Geschichte ihrer Häuser wie nach ihren Grundsätzen dahin zusammenfassen, 10 daß sie zwar nicht, wie sonst gesehen, als Reformatoren vor der Reformation zu bezeichnen sind. Nichtsdestoweniger haben sie auf das kirchliche Leben durch ihre Persönlichkeiten wie ihre Gemeinschaften belebend und reinigend eingewirkt. Sie traten den bestehenden religiösen Klosterleuten entgegen, indem sie zeigten, daß auch die Freiwilligkeit getragen vom rechten Geist der Frömmigkeit, sittlich und gemeinschaftlich Gott und dem Nächsten zu dienen vermag, — daß die Frömmigkeit des Gemeinschaftslebens auch in Verbindung mit der Handarbeit und im Verkehr mit der Welt und ihren Aufgaben des niedrigen irdischen, wie des geistigen höheren Berufslebens wohl verträglich ist, daß die Arbeit für die Frömmigkeit kein Hindernis, daß sie durch dieselbe ein Gottesdienst ist, daß in Gemeinschaft des Besizes zu leben bei christlichem gutem Willen (ohne 20 Zwang) für jeden Einzelnen wie auch für die Gemeinschaft heilsam ist. Ihre Absonderung von der Welt war keine Weltflucht in einseitiger und falscher Erfassung der Frömmigkeit und des Gottesdienstes, sondern sollte dienen durch Arbeit und Frömmigkeit für die menschliche Gesellschaft. Herzens- und damit aufrichtige Frömmigkeit als Grundlage aller Sittlichkeit und Tugend im Leben und aller äußerlich in die Erscheinung tretenden Formen ihrer Frömmigkeit. Dies wirkte heilsam auf die Kirche und ihre ihr nur äußerlich angehörenden Glieder, vor allem ihre nur im Werkdienst äußerlich ihr dienenden Priester, Mönche und Kleriker. Wichtig war daher die Erziehung eines besseren Klerus, und dazu diente die geistige Bildung wie geistliche Erziehung der werdenden Kleriker schon als Scholaren und über diesen engeren Kreis hinaus auf Schulen überhaupt, welche sie heranzogen oder im Vertrauen auf ihre Frömmigkeit ihnen überwiesen wurden. 30

Die beste Predigt ist der Wandel, *vita clerici evangelium populi*. Ihr Einfluß und Respekt, ihr Ruf in Volkskreisen war in den weitesten Kreisen, wohin nicht ihre sie verfolgenden quäden (schlechten) Geistlichen mit ihrer Verleumdung drangen, anerkannt. 35 Die Städte, Schöffen und Obrigkeiten, freie fromme Bürger, die Parochialgeistlichen, wie die Bischöfe, Kardinäle und Päpste sind, seitdem die Kirche in allen ihren Gliedern ihr gewichtiges Gerichtsurteil in Konstanz abgegeben, beehert, ihnen durch Wohlthaten aller Art zu helfen, wie ihrem Fortschreiten durch Privilegien, selbst durch Ablassbriefe förderlich zu sein. Die Listen der Wohlthäter der Häuser zu Münster und Köln zeigen 40 Helfer aus allen Kreisen und in der mannigfachen Weise.

Sie waren eine Mahnung auch an die Weltgeistlichkeit, ihres Dienstes in aufrichtiger Frömmigkeit zu warten, namentlich auch in der Seelsorge an den Gliedern der Gemeinde, wie durch Darbietung der geistlichen Gaben in Unterricht und Predigt. Letztere in der Form der Kollationen und für den gemeinen Mann in seiner Mutter- und 45 Volkssprache. Ihre Kollationen hatten eine große Anziehungskraft auch für fromme Gemeindeglieder über die Klostermauern hinaus. Dazu auch der engere Anschluß an Gottes Wort in hl. Schrift, und dessen praktische Anwendung auf und für das Leben.

Diese moderne Frömmigkeit mit dem Drängen auf Belehrung und ernste Heiligung ist nicht ohne Grund von Maquoy mit dem Methodismus oder von Rietschl mit dem Pietismus verglichen worden. Weiderlei Vergleichen sind nur teilweise richtig. Gegen beide sind sie zu kirchlich: keine Methode für die Belehrung, keine *ecclesiolae in ecclesia* nach derselben. Aber zurück trat beiden gegenüber das Wort, durch welches das neue Leben allein gepflanzt und gepflegt werden kann von oben. Es traten die selbst-angestellten Übungen und Meditationen an die Stelle. Es hängt das zusammen mit 55 der herkömmlichen Kirchenlehre, welche sie mit ihrer semipelagianischen Heilsordnung in der eigenen Mitwirkung zum Heile vollständig teilten. Ihre Verfertigung in das Leben und vor allem in das Leiden Jesu stand mehr als Vorbild im Dulden zur Nachfolge vor ihren Augen, denn als Opfer für ihre und der ganzen Welt Sünden. Sie verfertigten sich in mystischer Hingebung der frommen Seele in die Tiefe der Schmerzen und die 60

Kraft der Geduld, als daß sie im bußfertigen Glauben die in Christi Opfer begründete Gnade der Vergebung in der Rechtfertigung ergriffen und in der Heiligung als lebendige Kraft des neuen Lebens im heiligen Geist erlernet hätten.

Der rechtfertigende Glaube als Quellpunkt des durchs Wort Gottes gewirten neuen Lebens, als Synthese von Religion und Sittlichkeit, tritt völlig hinter die Heiligung in der Tugend zurück. Es fehlt mit der tiefen Erkenntnis der Sünde die Gewißheit des Heilsglaubens mit der Sünden vergebenden Gnade. Daher betonen sie zwar die Freiheit des Willens, aber nicht die freimachende Gnadenwirkung des hl. Geistes im Worte und kommen so zu freiwilligen Klosterleuten, aber nicht zu der vollen Freiheit eines Christenmenschen, der Kinder Gottes. Da ihnen noch der Schlüssel zur vollen Erkenntnis der Heilswahrheit fehlte, konnten sie auch noch nicht die richtige Stellung zum Worte Gottes wie zur Kirche finden. Die Reformen des christlichen Lebens der einzelnen, wie der Klostergemeinschaften und der Kirche überhaupt blieben daher beschränkt nur auf das äußere Lebensgebiet im Wandel, — auf die an Haupt und Gliedern in der Verfassung oder im Gottesdienste in die Erscheinung tretenden Mißbräuche und anderen Auswüchsen, aber sie trafen nicht das Herz der Persönlichkeit, die einige freimachende Wahrheit zur Gottseligkeit im Glauben. Die als notwendig erkannte, ersehnte, gesuchte Reformation der Kirche konnte von ihnen nicht ausgehen; daher denn auch, als die Reformation Luthers mit ihrem Ruf und der Predigt vom Glauben auch in ihre Häuser drang, haben sie teils geglaubt, dies schon zu haben in der Innerlichkeit ihrer Frömmigkeit mit Vertennung der wahren Freiheit, teils verschlossen sie sich gegen diese Neuerungen, da man die Heilsquelle des Wortes mit dieser alten einigen Wahrheit nicht verstand, teils ergab man sich an dieselbe besonders unter dem humanistischen Einfluß der geistigen Bildung, welche für die Reformatoren eintrat; wenige, wie die Brüder in Herford scharten sich ums Evangelium von der freien Gnade und empfangen Luthers anerkennendes Lob, daß er solche Häuser wohl leiden und deren mehr haben möchte. Fast alle Häuser haben in dieser Zeit den Anfang zu ihrer Auflösung gefunden. Die Geistesfreiheit im Glauben zog nicht ein, trat erst an die Stelle der bisherigen Freiwilligkeit des eignen guten Willens; viele traten aus, wenige nur noch traten ein; neue Häuser kamen nicht mehr zu stande, die alten lösten sich allmählich auf. Was die Bindesheimer voraus hatten, und als Mangel vorausgesetzt hatten, es fehle an dem festen Bande des sicherstellenden Gelübdes und der größeren Weltentfugung, war eingetroffen. Sie hatten im Kampf für die evang. Wahrheit gegen die herrschende römische Kirche keine Widerstandskraft und keine Waffen, weder den heilkräftigen Glauben noch das Schwert des Geistes im Worte Gottes. Dies lag nicht an der Reformation, welche beides darbot; auch vor ihr waren Häuser eingegangen. Es lag an der Organisation dieser Häuser, welche der hohen Aufgabe des geistlichen Lebens, wie die Reformation sie auf Grund des göttlichen Wortes stellte, nicht bestimmt war und darin auch nicht sich gewachsen zeigte. Es konnten nicht die alten Schläuche mit neuem Wein gefüllt werden.

Wie sie für Heranbildung von Geistlichen sorgten, so auch für Ausbildung der Schüler. Der Erziehung haben sie von Anfang an große Aufmerksamkeit gewidmet. Ihr Einfluß auf die Schule ist ein ungemein segensreicher gewesen, wengleich er vielfach in ein falsches Licht gestellt ist.

Die ältere Ansicht, wie sie u. a. von Jr. Cramer (Gesch. der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters u. s. w., Straßund 1843), R. v. Raumer (Gesch. der Pädag. vom Wiederaufblühen klaff. Studien bis auf unsere Zeit, I, 3. Aufl., Stuttgart 1857), H. Rämmler (vgl. dessen A.: Hieronymianer in R. A. Schmid's Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd 3, Gotha 1862) dargestellt ist, schreibt den Brüdern einen sehr weitgehenden Einfluß auf die Umgestaltung der Schulen, die Verbesserung des Lehrplans und der Unterrichtsmethode zu. Aber nach sorgfältiger Durchforschung der Quellen, sowohl der oben angeführten ältesten, als der späteren, welche erst in den letzten Jahrzehnten namentlich durch Hirsches Artikel in RE³, in Schulprogrammen, Zeitschriften, Monographien eröffnet sind, kann jene Ansicht nicht als richtig angesehen werden. Nur wenige Orte gab es, wo die Schule selbst den Brüdern gehörte oder unter ihrer Leitung stand. Die meisten Häuser haben nur junge Kleriker erzogen; meist haben sie nur Lehrer für die öffentlichen Schulen dargeboten, wenn sie geeignete Kräfte hatten oder solche gefordert wurden. Eine besondere Lehr- und Erziehungsmethode haben sie aber nicht aufgestellt. Es ist nur richtig, daß ihre in ihren Häusern befolgten Grundsätze von ihren Lehrern

oder ihren Schülern, welche später Lehrer wurden, auch angewendet worden sind. Dies ist aber für die Schulen selbst durch die ihnen nahestehenden Humanisten geschehen, so daß sie nur mittelbar auch von Einfluß waren (vgl. noch E. Leitsmann, Überbl. u. die Gesch. u. Darst. des päd. Wirkens d. B. v. g. L., Leipz. 1856; Bonet-Maury, opera scholastica frat. vit. com. Paris 1889; Möbius u. a.).

Es war im allgemeinen der christliche Geist wahrer Frömmigkeit, welcher von ihnen auch auf die Schüler wie die Schulen ausging. Und in dieser Hinsicht ist ihre seit Groot und dessen Beziehung zu Petrarca wie durch seine humanistischen Studien schon vorhandene Gemeinschaft mit den Humanisten und den hervorragenden deutschen Vertretern von großer Bedeutung gewesen. Die großen Schulmänner Cela, Hegius Einthias, bis zu Arsenius in Rostock, sind wesentlich durch die christliche Frömmigkeit, welche sie mit den Brüdern verband und welche von ihnen und ihren Schriften her genährt wurde, erfüllt gewesen. Und diesem Umstande ist es zu danken, daß der deutsche Humanismus nicht in die einseitigen Abwege des italienischen verführt worden ist. Die wissenschaftliche Geistesbildung wird durch wahre Frömmigkeit nicht ausgeschlossen. In dieser Hinsicht haben sie der deutschen Reformation und der von ihr ausgegangenen Befreiung der Wissenschaften nachhaltig die Wege gebahnt.

Auch den künstlerischen Interessen waren sie nicht feindlich gesinnt. Ihre Kirchen schmückten sie nach ihrem Vermögen; die Miniaturmalerei hat manche beachtenswerte Früchte aufzuweisen; im Kölner Hause wird ein pictor erwähnt.

In litterarischer Hinsicht haben sie vorzugsweise die asketische Litteratur gepflegt, zunächst in Sammlungen sinniger überlieferter Aussprüche, welche sie in ihren raptaria sammelten, dann aber haben sie eigne Schriften zu Meditationen verfaßt, ihre Rollatien aufgeschrieben und durch Abschriften verbreitet.

Von besonderer Bedeutung ist, daß sie um des Volkes willen ihre Schriften auch in teutonico schrieben oder übersetzten. Zerbold von Zütphen verteidigt schon diese Uebersetzungen heiliger Schriften für das Volk. Schon Gerhard Groot hat die ersten Anfänge dazu gemacht. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß auch Dichtungen aus den Brüderhäusern hervorgegangen sind, wie solche sich in Hölshers Büchlein aus dem Frauenhause Kießing finden; ebenso ist Heinrich von Alkmar, der Dichter von Reineke Vos aus dem Zwoller Hause gewesen.

Für die Wissenschaft überhaupt leisteten sie große Dienste durch ihr fleißiges Abschreiben alter bewährter Bücher für die Bibliotheken und für den Unterricht. Auch deutsche Bücher geschichtlichen Inhalts haben sie so verbreitet. Von des Thomas imitatio wird schon früh eine deutsche dichterische Bearbeitung gemacht (Köln). Mit dem Schreiben waren auch andere Thätigkeiten von ihnen geübt: Malen, Illustrieren, Pergament zurecht, Bücher binden; Bibliotheken einrichten. Statt des Schreibens und neben demselben haben viele Häuser auch dem Buchdruck und Buchhandel ihre Kräfte geliefert, und damit der allgemeinen Volksbildung einen großen Dienst geleistet.

L. Schulze. 40

Brüder, die langen s. Origenistische Streitigkeiten.

Brüder Jesu, s. Jesus Christus.

Brüder vereinigte in Christo s. Methodismus in Amerika.

Brüder von der Kapuze s. Kapuziner.

Brüder vom Leiden Christi s. Serviten. 45

Brüdergemeinde s. Zinzendorf.

Brüderhäuser s. Diakonen- und Diakonissenhäuser.

Bruggeler, Sektierer im Kanton Bern s. Rohler Chr. u. G.

Brugmann, Johannes, gest. 1473. — Quellen: Handschriften, über welche Moll im Vormort berichtet. Litter.: Foppens bibl. belg. I 592; Garzheim Suppl. bibl. Col p. 343; 50 Luc. Wadding-Fonseca ann. Minor. XII ad annum 1455, n. 105 106, XIV ad ann. 1476,

n. S. Vor allem Moll, Joh. Br. en het Godsdienstig Leven onzer vaderen in de 15 eeuw. Amst. 1854 8b8 von Vos; in Weper und Wette von Grammer. O. M.

Geboren ist B. in Kempen, sein Geburtsjahr ist unbekannt, doch da er in seinem Todesjahr 1473 sich als abgelebten Greis nennt, dürfte es um 1400 zu sehen sein. Ebenso ist über seine Jugend nichts bekannt, als daß er zum geistlichen Stande bestimmt, seine Erziehung und erste wissenschaftliche Ausbildung für denselben in einem Kloster des nördlichen Theiles der Niederlande (viell. Gröningen) erhielt. Um sich in den Orden der Franziskaner aufnehmen zu lassen, begab er sich nach dem Konvent derselben in St. Omèr in der Graffschaft Artois. Die hier seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts wohnenden Observanten waren durchdrungen von dem Geist des Bernardinus von Siena, des Stifters der Observanten († 20. Mai 1444), unter dessen persönlichem Einfluß sie eine Zeit lang gestanden hatten. Der Konvent setzte das von ihm unternommene Klosterreformwerk mit Eifer in Flandern und Burgund fort. Möglich, daß auch B. ihm persönlich begegnet ist (Moll p. 120). Daß man ihn hier zum lector theologiae (wohl zu unterscheiden nicht bloß vom lector philosophiae, sondern auch vom lector mensae) machte, zeigt, daß er bei seinem längeren Aufenthalt sowohl durch seinen Wandel, als besonders durch seine theologische Bildung und Lehrgabe sich im Konvent hervorgethan hatte. Als solcher hatte er in der Klosterschule die Klosterjugend und die angehenden Klosterleute zu unterrichten. Dies war die Vorbereitungszeit für seine große spätere Wirksamkeit.

Als im Jahre 1439 wahrscheinlich vom Rat und der Bürgerschaft in Gouda die Bitte an den Konvent erging, eine Niederlassung daselbst zu machen, wurden noch in demselben Jahre sechs Observanten dahin abgeordnet, welchen die Bürger ein sehr bedeutendes Kloster errichteten. Wie hier, so war er auch an der Herrichtung eines Konventes mit Johannes de Capistrano, dem päpstlichen Legaten, in Flandern zu Stuis, wo zwei Jahre später in Leiden, wo man ihnen ein Tertiär-Kloster zur Verfügung stellte, unter der Bedingung ebenso fromm zu leben, als die Mönche von St. Omèr. Auch die Niederlassung von Alkmaar fällt in diese Zeit. Durch die Reisen, welche B. seit c. 1450 durch die Niederlande machte, zum Zweck der Reform seines Ordens, lernte er dabei überhaupt die sittlichen und geistlichen Zustände des Volks kennen. Sie zu heben war neben der ersteren Aufgabe ein Hauptbestreben. Er that es durch seine gewaltigen Bußpredigten, welche er aller Orten, wohin er kam, hielt. Dadurch wurde er, wie sein Orden populär; die widerstrebenden Konvente nahmen die Reform an, die Weltgeistlichen widersetzten sich nicht seiner Wirksamkeit; durch seine Predigten erweckte Männer traten in den Orden ein; die Magistrate baten um Niederlassungen. So nahmen die Reformen an der Konvent zu Groningen (1450 oder 1451) in Gorinchem (1454), in Haarlem, Warnsveld bei Zuffen, und Rimwegen 1455. Von besonderer Bedeutung war sein Auftreten in Amsterdam, wo die zahlreichen Geistlichen ihm feindlich entgegentraten. Er kam dahin in der Zeit als die zwei politischen Parteien, die Höschen und die Rabelsauschen, die ganze Stadt erregt und die Straßen zum blutigen Kampfplatz gemacht hatten. Mit durch seine einschlagenden Predigten wurde der Friede in der Stadt durch ihn hergestellt und 1462 ein Observantenkonvent daselbst errichtet. Ähnlich beendigte er im Gaasterland den blutigen Bürgerkrieg. Ähnlich war es in Friesland.

Noch verbanen ihm die Observanten die Stiftung der Adlischen Observantenprovinz, in welcher er auch eine Reihe von Jahren das Amt des Provinzialvikars bekleidete.

Als er sein Ende herannahen fühlte und die Kräfte zu seinen Reisen ihm schwanden, zog er sich in die Stille des Klosters bei Rimwegen zurück, um sich auf sein Abscheiden vorzubereiten. Er starb 1473. Als das Kloster 1487 in die Stadt verlegt wurde, sind auch seine irdischen Überreste dort beigesetzt worden.

Die Wirksamkeit Brugmanns erstreckte sich weit über die Reform der niederländischen Observantenkonvente hinaus. Vor allem war es seine unermüdete und anfassende Predigt, welche ihn bei der großen Menge des Volkes so beliebt machte. Er reiste sich ebenbürtig an die großen Prediger seiner Zeit in den Niederlanden an, an Geert Groot, Florenz Radewijns u. a., denen er im Geiste so verwandt sich wußte und mit denen er alle Zeit eng verbunden blieb.

Handschriftlich war von seinen Predigten bisher nur die eine bei Moll (I 221 ff.) abgedruckt über Pf 23, 5, „du bereitest eine Tafel“, worin er die geistlichen Mahlzeiten der innigen Seele, welche der Herr der Kirche den Seinen bereitet hat, darlegt. Die

eine Tafel ist in der Wüste, wo er sie mit Gerstentrot speiste (das alte Testament), die andere in der Wüste auf dem Heu, wo er Weizenbrod giebt (die hl. Schrift), die dritte in seinem Abendmahl. In der Tafel der Schriften sind drei, die Figuren, die Gnaden in den Sacramenten und die Herrlichkeiten in den Kräften. In einem kunstreichen Plan hat er mit allegorisch-mystischer Auslegung den Gegenstand behandelt, nicht ohne manche große Geschmadslosigkeit. Eine vollständige wieder aufgefundenen Handschrift dieser Rede bespricht Acquoy in den Handelingen en Mededeelingen van de Maatshappij der Nederl. letterk. 1887. Dazu bringt Moll noch einige Fragmente (S. 239—43). Ebenso hat Becker in der holl. Ztschr. de Katholik XX p. 57 ein Fragment mitgeteilt, ferner Wybrandt eine Predigt und einen Brief im 10 Archief voor Nederl. Kerkg. I, 208ff. und ebendasselbst II. S. 307ff. von Flament eine Studie über de waerlycke voorsegginghe von Brugmann. Seitdem hat Wüstenhoff im Archief voor Nederl. Kerkgeschied. IV, 1892 und 1893 Collacien in einer Genter Handschrift, die 3 Jahre nach B.s Tode zusammengeschrieben wurde, aufgefunden und abgedruckt.

Von den übrigen Schriften erwähnen wir sein Leben Jesu, mit welchem er sich 15 den Darstellungen eines Bonaventura, eines Ludolf von Sachsen nähert. B. schließt sich im Unterschiede von jenen besonders eng an die evangelische Ueberlieferung an. In der Einleitung vergleicht er das Leben und Leiden des Herrn mit einem Garten, in welchem man unendlich reiche Früchte sammeln kann. Der erste Teil behandelt alles vor der Menschwerdung, anfangend mit dem dreieinigen Gott, der Schöpfung, dem Fall von Engeln und Menschen, dem Erlösungsratschluß, der heiligen Geschichte mit ihren Personen und Weisagungen. Dann die Engelsbotschaft, die Empfängnis (Sonnenstrahl der durchs Glas dringt) bis zu seinem Auftreten. Dann folgen in 22 Abschnitten die Wanderungen mit ihren hauptsächlichsten Ereignissen, am Jesu Eifer im Arbeiten und Lehren, seine Armut und Geduld gegen seine Feinde, seine Kraft in seinen Handlungen zu zeigen, dann folgt das Leiden sehr ausführlich betrachtet und schließlich die Erinnerung an des Heilands Auferstehung. — Bei allen Mißgriffen in der Eregese, bei aller Willkür der allegorisch-mystischen Erklärung, ist doch die lindlich reine, fromme, zu Herzen gehende Wärme für die Erbauung nicht zu verkennen oder zu unterschätzen. 20 Der Verfasser stellt dem Leser, der es auf die 7 Wochentage sich verteilen soll, Jesu Leben nicht bloß zur Beschauung vor Augen, sondern zur Nachfolge im Leben und Wandel, um ihm gleichförmig, kerstvormig und godvormig zu werden, daß alle Tugenden Christi in uns durch den hl. Geist gewirkt werden und wir selbst Christi Vorbild für andere sein mögen, wie er es in einem Brief an die Br. d. g. L. ausdrückt: anima mea, 25 licet imperfectioribus plena, conjuncta est animabus vestris, quemadmodum anima Ionathae animae David et hoc in visceribus Christi Jesu, quem intueor et veneror in vobis (bei Moll ep. I. 1).

Nicht minder bekannt ist B. geworden durch seine Schrift: das Leben der h. Lidwina von Schiedam (bei Rotterdam), welches er in drei Bearbeitungen herausgab: 40 zuerst nicht lange nach ihrem Tode, dann 1448 und zuletzt 1456. Zu den niederländischen Volksheiligen Margaretha von Leuwen, Sara von Dordrecht, Gertrud von Dosten kommt noch die 1433 gestorbene Lidwina (Lidwiga, Lidia) hinzu. Sie war am 18. März 1350 zu Schiedam von wohlhabenden Eltern geboren; ihrer hervorragenden Schönheit willen wird sie schon im 13. Lebensjahre viel umworben. Jedoch 45 wies sie auf Grund der religiösen Erziehung, besonders der Andacht zur allerheiligsten Jungfrau und ihrem Bilde zu Schiedam anfänglich alle Bewerbungen ab. Da der Vater stets unzufriedener darüber wurde, bat sie Gott um Hilfe. Am Lichtmeßtage fiel sie auf dem Eise, brach eine Rippe, und litt seitdem an einem Absceß, unter großen Schmerzen fast nur auf dem Bett die nächsten drei Jahre zubringend; nur selten 50 konnte sie sich in die Kirche tragen lassen. Dann begann eine 38 Jahre dauernde Lebenszeit, Erschöpfung, Hinfälligkeit, Nahrungsverweigerung. Fast ohne Nahrung und Schlaf brachte sie 19 Jahre zu. Geschwüre am ganzen Körper, voll von Würmern, verursachten heftigste Schmerzen; alle nur möglichen Krantheiten stellten sich ein. Auf dem einen Auge erblindete sie; ihr Gesicht und Kopf wurde durch eine tiefe Wunde 55 in zwei Hälften gespalten. Sieben Jahre lag sie auf dem Rücken. Die Kunst der berühmtesten Ärzte versagte. Hat sie auch in der ersten Zeit noch um Genesung gebeten, so versenkte sie sich doch je länger je tiefer in den Willen ihres Gottes und in die Betrachtung der Wunden und des Leidens Jesu, um ihm gleichförmig zu werden in seiner Liebe und Geduld im Leiden, daher bei ihr das beständige Verlangen nach der 60

h. Kommunion. Diese empfing sie dann alle vierzehn Tage, später wurde ein Altar in ihrem Krankenzimmer errichtet und sie ihr von ihrem Beichtvater an jedem fieberfreien Tage gereicht. Es fehlte in ihrem Zustand nicht an Visionen und Ekstasen, in welchen sie das gelobte Land, Rom, ihren Engel, das Fegefeuer und ihren Ort in der Seligkeit

5 schaute. Von allen Seiten kamen Besuche von Leidenden, welche um Trost und Fürbitte baten, und viele Tausende anderer Besucher, welche diese Dulderin sehen, an dem Glanz auf ihrem Angesicht sich erquickten und erbauen und zugleich Gaben der Liebe ihr bringen wollten. Nicht bloß ihre Fürbitte und die Verteilung der eingehenden Liebesopfer an die Armen erbaute, sondern auch ihre Gewißheit, daß sie von

10 ihrem Herrn erwählt sei, stellvertretend mit ihrem Leiden für andere einzutreten. Unter dem Hallelujah am 3. Oftertage 1443 entschlief sie, als Heilige von allem Volk gepriesen. Von ihrem Grabe (jetzt wieder in der Hauptkirche zu Schiedam) gingen, ebenso wie von ihrem Krankenlager, Heilungen wunderbarer Art aus. Ihr Festtag ist der 14. April. — Aus den Mitteilungen ihres Seelsorgers hat zuerst Brugmann, dann ihr Beichtvater

15 Joh. Balthar, ferner ihr Zeitgenosse Joh. Gerlach, im Auszuge daraus Thomas a Kempis eine erbauliche Darstellung mit ihren Visionen und Wundern, über die er als Augenzeuge berichtet, gegeben, teils in niederdeutscher, teils in lateinischer Sprache.

Brugmanns dritte, lateinische Bearbeitung von 1473 findet sich bei den Bollandisten Apr. II. 270 und die von 1456 wurde 1498 zu Schiedam gedruckt und ebenfalls von den Bollandisten l. c. 303 aufgenommen. Die vom Thomas in f. opp. ed. Antv. 1615 S. 824 f. (Über das Leben der Lidwina noch zu vgl.: Papebrochii comment. praev. AS Boll. l. c.; ferner Hofdijf, over St. Lydwina v. Schiedam; Ditsche Warande III, 1857, Pösl, Regensb. 1862 und Lidwina, die von Gott vielgeprüfte, Regensb. 1869. — Kaulen (in Weher u. Welte Rixchenlexikon s. v.), bef.

25 Moll in f. Biogr. Brugmanns, wo auch über dessen Mitteilung von der Lidwina fünf Wunden Christi zutreffendes geurteilt wird.

B.s Bedeutung als geistlicher Liederdichter in niederdeutscher Sprache ist schon durch Hoffmann von Fallersleben damit ans Licht gezogen und anerkannt worden, daß er von seinen vielen handschriftlich verbreiteten Liedern zwei und zwar der schönsten in

30 seiner Sammlung Horae Belg. II, 1833 weiteren Kreisen bekannt gemacht hat. Über diese (O ewich is to lang und: Ic heb ghejaecht mijn leven lanc) wie über B.s dichterische Natur, wie über die Liederdichtung der Zeit, hat Moll a. a. D. eingehend gehandelt und treffliche Proben mitgeteilt. L. Schulze.

Brunfels, Otto, gest. 1534. — Hierordt, Gesch. der evangelischen Kirche in Baden; Strauß, Ulrich v. Hutten. Luthers Briefe. Zwingli, opera. Fritzel G. A.: „Thesaurus litteraturae botanicae omnium gentium inde a rerum botanicarum initis ad nostra usque tempora etc.“

Sein Geburtsdatum kann nicht angegeben werden, gestorben ist er in Bern am 23. November 1534. Sein Vater war ein Handwerker in Mainz. In jungen Jahren trat er in den Karthäuserorden, aber der Geist der neuen Zeit erfasste ihn frühzeitig und trieb ihn aus den Klostermauern auf das Kampfesfeld hinaus. Zunächst zog ihn

40 Hutten an, für den er mit Erasmus (Spongia) eine Lanze brach und aus dessen Bücherei er einige Schriften des Hus in einem Büchlein, Luther gewidmet, 1524 herausgab. Im Sinne der Reuerung wirkte er zuerst als Prediger in Steinheim und dann in Neuenburg im Breisgau. Als er sich hier vor der österreichischen Regierung nicht mehr sicher fühlte, siedelte er nach Straßburg über, wo er sein Leben durch Unterricht

45 fristete, gegen den Zehnten etc. schrieb und Medizin studierte. Mit Luther, aber auch mit Karlstadt befreundet, zog ihn doch Zwingli vornehmlich an, durch dessen Einfluß ihm eine Stelle als Arzt in Bern verschafft wurde, wo er bis zu seinem Tode wirkte.

50 Seine hauptsächlichste Bedeutung liegt in seiner erfolgreichen, für Deutschland bahnbrechenden Beschäftigung mit der Botanik, indem er als der erste in Deutschland ein umfangreiches mit vielen Abbildungen geschmücktes Werk: O. B. historia plantarum, Straßburg 1530—1536 herausgab. Dasselbe erschien auch vor und nach seinem Tode mehrfach in deutscher Übersetzung. B. gehört somit unter die getreuen Gefolgs-

55 männer der großen Vorkämpfer des Humanismus und der Reformation. W. Vogt.

Brunnen, f. Wasserbau bei den Hebräern.

Brunner, Leonhard, gest. 1558. — A. Wederling, L. Brunner, Worms 1895; Weder, Beiträge zur Geschichte von Worms, Worms 1880 S. 54 ff.; Gelbert, Joh. Vater, S. 288; Lehmann, Gesch. der Stadt Landau, S. 144, 146 f. — Schriften: Concordanz des

neuen Testaments . . . , Straßburg 1524; Concordanz und zeyger aller Biblischen bücher alts und newes Testaments, Straßburg 1530; Willike Antwort L. Brunners aus heyliger schrift . . . den christl. glauben betr., 1530; Lienhart Brunners christl. Betrachtung, wie man sich bey den kranken und sterbenden halten soll, Straßb. 1531; Exempelbuch Marci Antonii Sabellici von wunderlichen Geschehnissen . . . , durch W. L. Brunner neu verdeutschet, Straßb. 1535; Catechismus und anweisung zum Christlichen glauben 1543. Die von letzterer Schrift vor einigen Jahren durch Wederling aufgefundenen und 1895 veröffentlichten Bruchstücke wurden von W. Weissenbach in der Zeitschrift: „Behalte, was du hast“ besprochen.

Brunner oder Fontanus, wie er sich in lateinischen Briefen nennt, scheint um 1500 geboren zu sein und aus Echtingen zu stammen. Er war ein Schüler Wimpfeling und machte sich zuerst 1524 durch Herausgabe einer Konfession des M. S. bekannt. 1526 war Brunner, der die Priesterweihe nicht erhalten hat, Diakon zu Alt St. Peter in Straßburg und wurde 1527 auf Empfehlung der Straßburger Geistlichen von dem dortigen Räte als Prediger nach Worms berufen. Hier hatten die Wiedertäufer Denf, Heßer und Rauf die Gemeinde in hohem Grade aufgeregt. Sie durch entscheidene und besonnene Predigt wieder zu beruhigen und zur Einigkeit zurückzuführen, stellte sich Brunner nicht ohne Erfolg zur Aufgabe. Als später das Wormser Domkapitel dem Domprediger Daniel Zanggenried, dessen Lehre ihm verdächtig schien, 29 Fragen über seinen Glauben zur Beantwortung vorlegte und Zanggenrieds Antwort ausweichend und wenig gründlich ausfiel, nahm Brunner daran Anlaß, seinen Glauben in der am 9. Mai 1530 zu Worms gedruckten „billigen Antwort“ kräftig, lebendig und in weitherzigem Geiste zu bezeugen. In demselben Jahre gab er seine nun auf die ganze hl. Schrift mit Ausnahme der Apokryphen ausgedehnte biblische Konfession neu heraus und widmete sie in der vom 4. März 1530 datierten Vorrede dem Landgrafen Philipp von Hessen. Ein Zeugnis der von ihm treu geübten Seelsorge giebt Brunners 1531 gedruckte Schrift über das Verhalten bei Kranken und Sterbenden. Die reifste Frucht seiner litterarischen Thätigkeit und zugleich ein schöner Beweis seiner lateinischen Begabung ist jedoch Brunners 1544 erschienener Catechismus, in welchem Weissenbach neben dem Straßburger von 1534 das bedeutsamste Dokument der vermittelnden „oberländischen“ Richtung auf dem Gebiete der Catechismuslitteratur erkennt. Leider sind nur Bruchstücke dieses ebenso sehr durch Klarheit des Ausdrucks wie durch religiöse Wärme und Tiefe sich auszeichnenden Büchleins erhalten. Die zehn Gebote sind darin nach reformierter Weise gezählt. Von dem Abschnitte über das h. Abendmahl ist das meiste verloren gegangen, doch teilte Brunner den Standpunkt der Straßburger, mit denen er überhaupt in enger Verbindung stand. In Straßburg fand Brunner auch eine Zuflucht, als er 1548 durch das Interim genötigt wurde, sein Amt in Worms nach 21jähriger gesegneter Thätigkeit aufzugeben und mit seiner zahlreichen Familie eine neue Stellung zu suchen. Zunächst im Schuldienste und später als Hilfsprediger zu St. Nicolai thätig, wendete er sich hier mit den übrigen Straßburger Geistlichen mehr der lutherischen Richtung zu und unterzeichnete gleich ihnen 1551 die Confessio Saxonica. 1553 wurde Brunner als Pfarrer nach Landau berufen und wirkte hier bis zu seinem am 20. Dezember 1558 erfolgten Tode. Schon Bader (f. d. A. Bd II S. 353 ff.) hatte es tief beklagt, daß die in der Landauer Gemeinde herrschenden Zustände seinem Ideale wenig entsprachen. Dies und die Unterlassung der Abendmahlsfeier und der Kindertaufe unter Baders Nachfolger Liebmann machten ein entschiedenes Auftreten und die Einführung einer besseren Zucht notwendig. Brunner that, was er zur Besserung dieser Zustände vermochte, und trat auch den Schwenkfeldianern entschieden entgegen. Ihn aber deshalb mit Gelbert für einen fanatischen lutherischen Eiferer zu halten, ist in den vorliegenden Thatfachen um so weniger Grund gegeben, als die ganze Vergangenheit Brunners einer solchen Charakterisierung widerspricht. 1532 hatte sich Brunner mit der Wormser Goldschmiedstochter Margareta Heuser verheiratet und scheint nach deren Tode eine zweite Ehe geschlossen zu haben. Von seinen zahlreichen Kindern war sein ältester 1533 geborener Sohn Joseph von 1556 bis 1593 Pfarrer in Annweiler.

Reg.

Bruno, der Karthäuser f. Karthäuser.

65

Bruno, Erzbischof von Köln 953—965. — Ruotger, Vita Brunonis MG SS 4. Bd S. 252; eine jüngere, in St. Pantaleon entstandene Biographie, die dem 12. Jahrh. angehört, a. a. D. S. 275; Pieler, Bruno I., Arnberg 1851; Meier, De Brunone I., Berlin 1870; Pfeiffer, Hist.-krit. Beitr. zur Geschichte Bruno I., Köln 1870; Strebißki, Quellenr.

Untersuch., Neustadt in Westpreußen, 1875; Giesebrecht, Kaiserzeit, 1 Bd 3. Aufl., Braunsch. 1863, S. 321; Köpfe u. Dümmler, Kaiser Otto d. Gr., Leipzig, 1876 passim; Giesebrecht in *AbB* Bd III S. 424; Hauck, *KG*, Deutschlands, 3. Bd, Leipzig 1896 S. 40 ff.; vgl. auch Dümmler in den *FdW* 12. Bd S. 445; Maurenbrecher, *De hist. X. saec. scriptoribus*, Bonn 1861, S. 24; Mittag, *Die Arbeitsweise Kuotgers* in der *Vita Brun.*, Berlin 1896; Wattenbach, *Gesch.-Quellen*, 1. Bd 6. Aufl., Berlin 1893, S. 321 ff.

Brun, Erzbischof von Köln, war der jüngste Sohn Heinrichs I. Er wurde im Frühling 925 geboren. Man bestimmte ihn zum geistlichen Stande und übergab ihn deshalb schon in seinem vierten Lebensjahre einer der karolingischen Schulkolonien, der Utrechter Kathedralschule. Unter der Leitung des trefflichen Bischofs Balderich erwarb er sich dort eine das Durchschnittsmaß überragende literarische Bildung; der Liebe zu den Studien blieb er während seines ganzen Lebens treu. Nach zehnjährigem Aufenthalt verließ er Utrecht, von Otto I. im J. 939 an den Hof berufen. Streitigkeiten mit dem ver schwägerten Herzog von Lothringen mögen die Veranlassung zu seiner Heimholung aus Lothringen gewesen sein, wie früher seine Absendung in dieses Land durch die Befreiung des Herzogs mit dem sächsischen Königshause veranlaßt gewesen sein mag. Am Hofe sammelten sich seit dem Regierungsantritt Ottos Gelehrte aus dem Inland und Ausland. Neben den Epigonen der karolingischen Kultur wie Rutherius sah man Romanen, Griechen und Schotten. Bruno wußte von allen zu lernen. Bald begann er auch zu lehren: die Hofschule schien einer Zeit neuer Blüte entgegen zu gehen. Schon seit dem Jahre 940 fungierte er als Kanzler (*MG Dipl.* 1. Bd S. 120 Nr. 35), 941 oder 942 erhielt er die Diakonenweihe, bald übertrug ihm Otto die Leitung einiger Klöster, darunter Lorsch. Er verschaffte in denselben der Regel Benedikts von neuem Gehorsam, trieb die Widerspenstigen hinweg und gab den Klöstern ihre alten Ordnungen zurück. Im Jahre 951 wurde er Erzpallast (Dipl. 1. Bd S. 218 Nr. 138 f.). Da die Verwaltung des Reichs von der königlichen Kanzlei aus geleitet wurde, so erstreckte sich seine Thätigkeit über alle Teile Deutschlands. Auch an den rein politischen Geschäften nahm er regen Anteil. Zeitig wurde er besonders in die Verhältnisse Deutschlands zu Frankreich eingeweiht und mit der Wichtigkeit Lothringens bekannt gemacht. Wir finden ihn auf der Synode zu Verdun im Jahre 947 (*Flo. Hist. Rem. eccl.* IV, 34 *MG SS* 13. Bd S. 584), also beteiligt an der Beilegung des für das französische Königtum wichtigen Keimser Erzbischofsstreites durch die deutsche Kirche und den deutschen Staat. Im Jahre 951 begleitete er den König Otto nach Italien; in den Wirren der nächsten Jahre (Empörung Liutolfs und Konrads) hielt er treulich zu seinem Bruder. Dieser ließ ihn, als am 9. Juli 953 Erzbischof Wicfrid von Köln starb, zu dessen Nachfolger wählen und übertrug ihm zu dem geistlichen Amt noch die Verwaltung des Herzogtums Lothringen (*Flo. annal.* 3. 953 *MG SS* III S. 402). Am 21. September huldigten ihm in Aachen die lothringischen Großen. Am 25. September wurde er in Köln geweiht und inthronisiert. Die Behauptung Lothringens war außerordentlich schwierig: Jahre lang blieb die Stellung Bruns unsicher; erst seit der Entfernung des Grafen Raginar von Hennegau im Jahre 958 gelang es seinen unermüdeten Bestrebungen immer mehr, Recht und Ruhe im Lande heimisch zu machen. Die Einsetzung Friedrichs als Herzog in Oberlothringen neben Gottfried in Niederlothringen im Jahre 959 sollte dazu helfen und nebenbei die gefährliche lothringische Macht auf immer zerpalten. Auch die politische Aufgabe Bruns in Bezug auf Frankreich konnte vor 955 nicht zu lösen angefangen werden. Aber nach König Ludwigs und Herzog Hugos Tode stieg sein Einfluß auf die französischen Angelegenheiten so, daß er im Namen seines Bruders Otto eine Art von Oberschiedsrichteramt über Frankreich ausübte. Bruno wurde oft allein, oft mit einem Heere nach Frankreich gerufen und suchte auch hier nach seiner Weise durch Unterhandlungen die Störungen zu beseitigen und alle zur Unterwerfung unter die rechtmäßige karolingische Herrschaft zu bringen. Es gab viele, die ihm deshalb berückende Schlaueit schuld gaben, aber wie seine königlichen und herzoglichen Vettern, so nannten ihn auch die Völker preisend den Friedfertigen. Als Otto I. im J. 961 zum zweitenmale nach Italien zog, wurde die Reichsverwaltung und die Sorge für Otto II. Bruno und dem Erzbischof Wilhelm von Mainz übertragen. Nach der Rückkehr des Kaisers wurde Bruno nach Frankreich berufen, um den Frieden zwischen seinen habenden Neffen herzustellen. Schon wieder auf der Rückreise begriffen, fiel er in Rheims in einen Schwächezustand, welchem er am 11. Oktober 965 erlag. Seinen Leib brachte man nach seiner Verordnung nach Köln, wo er in der Kirche des Klosters des hl. Pantaleon begraben wurde.

Bruno's Thätigkeit gehörte in erster Linie dem politischen Gebiete an: er repräsentirte die Verbindung von Krone und Episcopat, welche den Eckstein für die Politik Ottos I. bildete. Doch seine Persönlichkeit hat auch kirchengeschichtliche Bedeutung. Nicht nur daß seine ganze Haltung viel dazu beug, die Bedenken gegen die Fürstenstellung der Bischöfe zu beschwichtigen (vgl. *RG. Deutschlands* 3. Bd S. 47), er gehört zu den tüchtigsten Bischöfen des 10. Jahrhunderts. Die äußere Kirchlichkeit, die sich in der Beobachtung der gottesdienstlichen Pflichten, in der Sammlung und Verehrung von Reliquien, in der Beschenkung von Kirchen und Klöstern bewies, erhielt bei ihm durch einen starken asketischen Beizug einen Zug von Innerlichkeit, der sie über das bloß Gewohnheitsmäßige heraushebt. Es ist verständlich, daß er von Sympathie für das Mönchtum, selbst für das Einsiedlerleben erfüllt war. Er ist der Stifter von St. Pantaleon in Köln; alle klösterlichen Reformbestrebungen fanden bei ihm Beifall und Förderung. Aber so wenig er dadurch dem thätigen Leben entfremdet wurde, so wenig ging er auf die in manchen mönchischen Kreisen herrschende kulturfeindliche Stimmung ein: wurde durch ihn die königliche Kanzlei zu einer Bildungsstätte tüchtiger Bischöfe, so sorgte er in seiner Diocese ebenso eifrig für die Schule wie für die kirchliche Zucht. Daß Lothringen vor anderen Theilen des Reiches durch rege litterarische Thätigkeit sich auszeichnete, wird man mit als Frucht seines Wirkens betrachten dürfen. (Vogel †) *Haud.*

Bruno von Querfurt, genannt Bonifatius, gest. 1009. — Thietmar, Chron. VI, 58; 20 Damiani Vita S. Romualdi (Auszug MG SS IV, 850 ff.); Chron. Magdeburg. ed. Meib. 275 ff.; J. Voigt, Gesch. Preußens I, 281 ff.; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit II, 104, 192 ff.; ders., Erzbischof Brun-Bonifatius (Neue Preuß. Provinzialbl. 1859, I); Kabe, De Brunonia Querc. Vita quinque fratrum Poloniae 1883; Raindl, Zur Gesch. Brun's von Querc. (HZG XIII, [1892] 493 ff.); *Haud*, *RG. Deutschl.* III; Rohmeyer in *AbB* III, 433. 25

Bruno, durch den Beinamen Bonifatius von vielen gleichen Namens unterschieden, entstammt einem edlen, der Kaiserdynastie verwandten sächsischen Hause, das seinen Sitz in Querfurt hatte. Auf der Domschule zu Magdeburg empfangend er seine geistliche Bildung. In Rom, wohin ihn Otto III auf seiner Kaiserfahrt mitgenommen, trat er auf Anregung Adalberts von Prag in das Kloster, später schloß er sich dem h. Romuald an, dessen Bußpredigten gegen die Verweltlichung und für die Reform des Mönchtums im Geiste strengster Askese ihn mächtig ergriffen hatten. Bei noch sehr jugendlichem Alter von Papst Sylvester II. an die Spitze einer vom Polenherzog Boleslaw erbetenen Mission der Eremitenmönche gestellt und zur erzbischöflichen Würde erhoben, begab er sich zunächst zu König Heinrich II. nach Deutschland. Die ihm hier auf Heinrichs Befehl durch den Erzbischof von Magdeburg erteilte Weihe erfolgte in der Absicht, die neuen Missionsgebiete des slavischen Ostens, welche durch Bruno gewonnen werden sollten, für das Reich zu sichern. Der Polenherzog Boleslaw verfolgte nämlich den entgegengesetzten Plan, ein großes christlich-slavisches Weltreich zu begründen und gedachte diesem Zweck die Mission Brunos dienstbar zu machen. Gerade darum hatte er, nachdem der h. Adalbert und dessen Nachfolger bei den heidnischen Preußen den Tod gefunden, die neue Missionsunternehmung veranlaßt und ihr seine Unterstützung zugesagt.

So geriet Bruno zwischen die unveröhnlichen Gegensätze der deutschen und polnischen Politik, eine verhängnisvolle Lage, die ihn nicht zum Ziele kommen ließ. Soeben war der Krieg zwischen Boleslaw und dem deutschen Könige ausgebrochen; die polnischen Heerschaaren hatten das Land zwischen Oder und Elbe erobert, und es galt sie zurückzuwerfen und die Ostmark frei zu machen. Grund genug für Heinrich, daß er Bruno daran verhinderte, zu Boleslaw zu gehen. In dieser unruhigen Zeit begann Bruno seine Vita S. Adalberti zu schreiben, für welche er später im Osten weitere Beiträge sammelte. Sein brennender Eifer um die von ihm ergriffene Lebensaufgabe und sein Durst nach dem Martyrium blieben am Königshofe unverstanden und wurden bespöttelt. Bald litt es ihn nicht mehr, in träger Ruhe zu verharren. Ohne Wissen und wider Willen Heinrichs verließ er Deutschland und begab sich mit seinen Gefährten nach Polen, freilich ohne weiter nach Preußen gelangen zu können. Wir finden ihn dann bei König Stephan von Ungarn, später bei dem Zaren Wladimir in Kiew, von dem geleitet er sich zu dem wilden Volk der Petschenegen begab. Hier, bei den Petschenegen, eröffnete sich ihm eine von Anfang an zwar gefährvolle, aber nicht erfolglose Wirkamkeit. Das Christentum fand Annahme, Bruno brachte einen Frieden mit Rußland zu

stande und setzte den Petschenegen einen Bischof. Hierauf lehrte er nach Polen zurück, das, neuerdings wieder mit Deutschland in Streit geraten, immer noch die preussische Mission nicht zu unternehmen vermochte. Er soll in dieser unwillkommenen Ruße die Vita quinque fratrum Poloniae, die um 1003 in der Gegend von Mejeritz erschlagen worden waren, geschrieben haben. Das wiederholte Drängen König Heinrichs auf Brunos Rückkehr nach Deutschland beantwortet er in einem Briefe an den König (Giesebrecht II, 600 ff.), in welchem er unter Versicherungen treuer Ergebenheit das Ansinnen Heinrichs entschieden zurückweist, über den Zweck und die Erfolge seiner bisherigen Missionsunternehmungen, unter anderem auch über die Sendung eines Bischofs nach Schweden, ausführlich Bericht erstattet und seine weiteren Pläne enthüllt. Diese Pläne gehen dahin, zuerst die Preußen zu belehren und sodann nach Vollendung dieses Wertes die Mission unter den Lituzen in Angriff zu nehmen. Bruno erhebt hier bittere Klage über die Vernachlässigung der Bekehrungsarbeit in der Ostmark, über das Bündnis Heinrichs mit den heidnischen Lituzen gegen den christlichen Polenherzog und über den insolgeßenen eingetretenen Stillstand in der Ausbreitung des Christentums im Lande zwischen Oder und Elbe. Er tadelt auf das Schärfste die Politik Heinrichs, welche das Heidentum auf Kosten der kirchlichen Interessen schone.

Die Verhältnisse änderten sich aber nicht. Der Krieg zwischen Deutschen und Polen dauerte fort und Boleslaw war außer Stande die Mission in Preußen thatkräftig zu unterstützen. Bruno wollte nicht länger in Polen müßig liegen. So ging er mit seinen Gefährten auf gut Glück vorwärts, um endlich nach vierjähriger Verzögerung das Werk des h. Adalbert aufzunehmen. Aber er kam nicht weit. Am 14. Februar (nach andern am 16. März) 1009 ereilte ihn in der Gegend von Braunsberg das Schicksal seines Vorgängers. Er starb mit seinen Genossen unter dem Schwert der Heiden. Boleslaw vernahm mit schwerem Herzen den traurigen Vorgang, kaufte die Leichname der Märtyrer und verwahrte und verehrte sie fortan als heilige Reliquien. A. Werner.

Bruno, Bischof von Segni, gest. 1123. — Die vita Brunos von Petrus Diaconus (c. 1140): Chronicon Cassinense lib. IV cap. 31—42 ed. B. Wattenbach MG SS VII, p. 770—783; die vita des Anonymus von Segni (Acta Brunonis), verfaßt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts: AS IV Julii p. 471—484. — Die ältere Litteratur nennt B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino (1049—1123). Sein Leben und seine Schriften. Diss. Münster i. W. 1893, 36 S. (soll vollständig erscheinen in den „Kirchengeschichtlichen Studien“ herausgegeben von Knüpfer, Schrörs, Strauß Bd IV Heft 3) p. 4 ff.; Robotti del Fiscala, Storia della vita di s. Brunoni vescovo di Segni ed abate di Montecassino, Alessandria 1859, 72 S.; E. Sator, MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. II, Hannoverae 1892, p. 543—546; A. Pottbäst, Bibliotheca historica mediae aevi 2. Aufl., Berlin 1896 Bd I p. 173 f.; W. von Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl. 1890; Hejtele, Conciliengeschichte, 5. Bd 2. Aufl. Freiburg i. B. 1886; C. Wirbt, Die Pöblizität im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.

Bruno, zu Solero, einem kleinen Ort bei der Stadt Asti in der Lombardei, in den Jahren 1045—1049 geboren, wurde von seinen Eltern dem nahe gelegenen Kloster S. Perpetui zur Erziehung übergeben, hat dann in Bologna studiert, erhielt die Stelle eines Kanonikus in Siena und kam als solcher Anfang 1079, vielleicht im Auftrag des dortigen Bischofs Rodulphus, nach Rom. Durch den Kardinalbischof von Albano Petrus Igneus, dessen Gastfreundschaft er genoß, trat er mit den leitenden Kreisen der Kirche in Föhlung und muß rasch die Aufmerksamkeit Gregors VII. auf sich gezogen haben, wenn es wahr ist, daß er auf dessen Wunsch hin mit Berengar von Tours über die Abendmahlslehre disputiert hat. Jedenfalls genügte er seiner Aufgabe in einer Weise, daß der Papst seine Wahl zum Bischof des gerade erledigten Stuhles von Segni in der Campagna mit Eifer betrieb. Bruno widerstrebte zunächst, und zwar nicht nur weil dies zum guten Ton gehörte, aber gab dann, unter dem Einfluß von Traumerscheinungen, wie er selbst erklärt hat, nach und hat noch 1079 sein Amt angetreten. Zu Urban II. stand er in einem noch weit innigeren Verhältnis als zu Gregor VII., der ihn selbst konsekrirt hatte; oft weilte er in seiner Nähe und begleitete ihn 1095 nach Gallien (wegen dieser intimen Stellung zu Urban wurde Bruno in dem Tractatus Garsiae Tholotani de Albino et Rufino aus dem Jahre 1099 c. 7, libelli de lite II, p. 433. 434 verspottet); auch zu Paschalis II. unterhielt er gute Beziehungen. In die ersten Regierungsjahre des zuletzt genannten Papstes fällt der Eintritt Brunos in das Benediktinerkloster Monte Cassino. Ob es ein Gelübde war, welches ihn dazu trieb, oder

widrige Verhältnisse, die ihm den Aufenthalt in seiner Diözese verleiteten, wird sich schwer entscheiden lassen, jedenfalls werden die astetischen Neigungen Brunos stark mitgesprochen haben. Es begann nun für Bruno ein eigenartiges Leben. Er befand sich in dem Zustand der Weltabgeschiedenheit, welchen das Kloster gewährte, und blieb doch zugleich mit der Welt in Verbindung, welcher er bis dahin seine Straft gewidmet hatte; er war ein Mönch geworden, aber ein Mönch auf Zeit, denn er trug das Klostergewand und hörte doch nicht auf, der Bischof von Segni zu sein. Auf den Befehl des Papstes nahm er 1106 an einer wichtigen Legation nach Gallien teil und war im Herbst desselben Jahres, und auch später noch, in der Umgebung des Paschalis, aber er lehrte dann wieder in sein Kloster zurück; 1107 haben die Brüder ihn sogar zum Abt erwählt. Der Papst hat diese Doppelstellung Brunos solange geduldet, bis derselbe in den Konflitten des Jahres 1111 sich auf die Seite seiner Gegner schlug. Nun mußte Bruno der Abtsstellung entsagen und nach seiner Diözese zurückkehren, wo er am 18. Juli 1123 gestorben ist. 1181 hat Lucius III. ihn unter die Zahl der Heiligen aufgenommen.

Die gesammelten Werke Brunos (ed. Marchesi, 2 tom. 1 vol., Venetiis 1651; Bruno Brunus, 2 vol. Romae 1789. 1791; MSL 164. 165) zeigen denselben als einen fruchtbaren Schriftsteller. Die meisten seiner Arbeiten sind exegetischer Art. Denn den ganzen ersten Band der Brunischen Ausgabe füllen die Auslegungen alttestamentlicher Schriften (expositio in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, Job, Psalmos, de muliere forte d. h. Proverbia 31 v. 10—31, in Cantica Canticorum), und mehr als die Hälfte des zweiten Bandes die Interpretation der Evangelien (commentarius in Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem) und der Offenbarung (expositio in apocalypsim). Für ihn wird weiter die Autorschaft der VI. libri sententiarum (sermones de figuris, de ornamentis ecclesiae, de novo mundo, de sancta trinitate, de laudibus beatissimae virginis Mariae, in festivitibus martyrum, confessorum etc.) in Anspruch genommen. Unter seinen Abhandlungen ist der libellus de symoniaco, welcher, zuletzt MG libelli de lite II p. 546—562 herausgegeben (Bruni II, p. 607—621: S. Leonis papae IX. vita; Responsio ad quaestionem, cur corruptus tunc temporis ecclesiae status), vor 1109 verfaßt worden ist, durch seine Erörterung des Begriffs Simonie, vor allem aber durch seine Stellung in dem Streit über die Sakramente simonistischer Priester (meine Publizität p. 384 ff.) von größerer Bedeutung. Große Unerträglichkeit bewies er, als Paschalis im J. 1111 Heinrich V. das Investiturprivileg zugestanden und damit, in seinen Augen, des Verrates der Kirche sich schuldig gemacht hatte. Unter den vier Briefen aus dem Februar dieses Jahres (libelli de lite II, 563 ff.), welche diese Situation voraussetzen, ist der zweite an den Papst selbst adressiert. Carl Wirbt.

Bruno von Toul f. Leo IX.

Bruno, Bischof von Würzburg 1034—1045. — Edit. princ. des Pj. Romm. von J. Neiser, Würzburg (1480); neue Ausgabe von Goshens, Leipz. 1533, abgedruckt in d. BM Bd 18 S. 65—348; für MSL 142. Bd besorgte Denzinger eine neue Bearbeitung (1853); Baier, Der h. Bruno als Katechet, Würzb. 1893; Henner in AdB 3. Bd S. 435.

Brun war der Sohn des Herzogs Konrad I. von Kärnten und also ein Neffe des Papstes Gregor V. und ein Vetter des Kaisers Konrad II. Von dem letzteren erhielt er im J. 1034 das Bistum Würzburg (Herim. Aug. chron. 3. d. J., Annal. Hildesh. 3. d. J.). In seinem Bistum verschaffte er sich ein dankbares Gedächtnis durch die Schenkung des Hofes Sunrle (Sonnenhof bei Borchentreich in Westfalen) zum Besten der Kanoniker und der Armen (Mon. Boica 37. Bd S. 21 Nr. 64). Für die Theologie hat er Bedeutung als Verfasser eines Psalmenkommentars. Derselbe besteht, wie Denzinger im einzelnen nachgewiesen hat, aus Exzerpten, die zum großen Teil aus Cassiodor, außerdem aus Augustin, Pseudobeda, Gregor d. Gr. und dem Breviarium in Psalmos, das Hieronymus zugeschrieben wird, entnommen sind. Dem Psalmenkommentar ist angehängt eine Auslegung von 10 biblischen Hymnen (Jes 12 und 38, 1 Sa 2, Ex 15, Hab 3, Dt 32, Da 3, Lc 1, 68 ff. 1, 46 ff. 2, 29 ff.), zumeist aus denselben Quellen, ein Paar Exzerpte auch aus Origenes und Hraban. Endlich wird Brun eine Auslegung des Vaterunsers und des apostol. Symbols in 66 Frage und Antwort — der Schüler fragt, der Lehrer antwortet — und eine Erklärung des Athanasianum (f. S. 184, 53) beigelegt; sie ist indes wahrscheinlich älter.

Brun begleitete im Frühjahr 1045 Heinrich III. auf seinem Zug nach Ungarn. Bei dem Zusammenstoß eines alten Söllers zu Persebeug im jetzigen Oberösterreich wurde er so schwer verletzt, daß er wenige Tage später am 26. Mai starb (Herim. Aug., Annal. August. 3. d. J.). Sein Leichnam wurde in Würzburg beigelegt. **Sand.**

6 **Brustschild des Hohepriesters** s. Urim und Tumim.

Bruys s. Peter von Bruys.

Bryaniten s. Methodismus.

Bucer s. Bußer.

Buch der Frommen s. Dichtkunst bei den Hebräern.

10 **Buchanan, Claudius**, gest. 1815. — *Memoirs of the life and writings of the Rev. Claudius Buchanan, D. D. late Vice-Provost of the College of Fort William in Bengal, by the Rev. Hugh Pearson, M. A. London 2 Vol. 1819; S. Martyn, Dr. Brown und Cl. Buchanan, Kaplane der ostindischen Kompagnie in Bengalen und ihre Mitarbeiter. Von H. Bornbaum, Elberfeld 1865; Baseler Missions-Mg. 1829. N. F. 1858, 269 f., 301 f., 15 310 u. 314, 353; 1865, 338, 380, 491; Waned, Allgem. Miss. 3. 1896, 278.*

Dieser tapfere Bahnbrecher des Reiches Gottes in Indien war am 12. März 1766 zu Cambuslang in der Nähe von Glasgow geboren. Sein Vater, ein ehrwürdiger Geistlicher und Rektor einer lateinischen Schule, und seine Mutter, die Tochter eines durch Whitefields Predigten erweckten Mannes, hatten ihm ein schönes geistliches Erbe mitgegeben. Im 16. Jahre (1782) bezog er die Universität Glasgow, um Rechtswissenschaft zu studieren. Aber die Mittel seines Vaters scheinen nicht hingereicht zu haben, ihn dauernd dort zu erhalten. Zwei Jahre später ist er Lehrer bei einer Familie auf der Insel Islay und noch zwei Jahre später ist er wieder Student und hat in Glasgow wegen seines sittlichen Wandels und seiner wissenschaftlichen Strebamkeit einen 25 guten Namen. Da überwältigt den Jüngling ein träumerischer Trieb, der ihn schon längst in die weite Welt hinaus gelockt hatte. Es folgen nun drei Jahre eines phantastisch ungebundenen Lebens. Endlich warf ihm ein frommer Jüngling mit ernster Einrede über sein gottloses Leben einen Brand ins Herz. Derselbe zündete so mächtig, daß er ihn nicht wieder auslöschen konnte. Die Erinnerung an die in dem Herrn verlebte Jugend arbeitete sich durch. Jetzt schrieb er an die Eltern ein volles und wahres 30 Bekenntnis seiner Sünden. Die Mutter wies ihn an den reichbegnadigten Prediger John Newton in London. Er eilte auch in dessen Kirche, fand, was er suchte, und wollte sich nun gern unter die persönliche Führung dieses Mannes stellen. In einem anonymen Briefe schloß er dem Manne Gottes sein Herz auf. Am Schluß der nächsten 35 Predigt lud dieser von der Kanzel den Jüngling, der ihm im Laufe der Woche ein so wahres Sündenbekenntnis geschrieben hätte, zu sich. Er kam, aber nicht allein zu Newton, sondern zum Herrn. — Von dieser Zeit an gewinnt sein inneres und äußeres Leben eine feste Gestalt. Er entschließt sich, Theologie zu studieren. Ein Freund Newtons, Namens Thornton, unterhält ihn vier Jahre lang auf der Universität zu Cambridge. Er hat sich sowohl im theologischen, als auch im philosophischen und historischen 40 Gebiete, ja selbst in der Mathematik eine tüchtige wissenschaftliche Bildung erworben. Aber der Herr und die Gnade, die er so mächtig an seinem Herzen erfahren hatte, blieben die Seele seines Wissens. — So ausgerüstet erhielt er im März 1796 den Ruf, als Kapellan der ostindischen Kompagnie nach Kallutta zu gehen. Am 11. März 45 1797 lief er im Hafen der genannten Stadt ein. — Bekanntlich hat die genannte Kompagnie, die damalige Beherrscherin Indiens, bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein sowohl ihre christlichen, wie auch ihre heidnischen Unterthanen, was die Sorge für das Seelenheil anlangt, aufs unverantwortlichste vernachlässigt, ja sich nicht entblödet, wo immer nur möglich entgegengesetzten Bestrebungen fast unüberwindliche 50 Hindernisse entgegen zu stellen. Das einzige, was damals mit ihrer Bewilligung für das Heil von mindestens 60 Millionen Seelen geschah, bestand darin, daß hin und wieder ein Kapellan hinausgeschickt wurde, der in einem Orte, wo der Stab eines größeren Kommandos lag, predigen und die heiligen Sakramente verwalten mußte. — Ein solcher Kapellan war Cl. Buchanan. Zu Barrackpur, 6 Meilen nördlich von Kal-

lutta, ward er als Regimentsprediger angestellt. Aber sein Regiment, oder wenigstens der Stab desselben, war so satt und voll, daß es gar keinen Gottesdienst verlangte; statt der Kirche wurden Sonntags Pferderennen gehalten. Dazu war dem Kapellan nach den Ordnungen der Kompagnie die Einwirkung auf die rings ihn umgebende Heidenwelt strengstens verboten. Diese Wartezeit hat Buchanan treulich ausgebeutet zur Erlernung der hindustanischen und persischen Sprache. Im Jahre 1800 wurde er als Kapellan nach Kalkutta versetzt. Jetzt beginnt seine umfassende Thätigkeit. Lord Mornington, später Lord Wellesley, und noch später Wellington, war damals Generalgouverneur, und Buchanan bald sein geistlicher geheimer Rat. Mit Freude blickt man auf die gemeinsame Arbeit dieser beiden Männer. Im J. 1800 ward in Kalkutta ein Kollegium zur Kenntniß der orientalischen Litteratur gegründet; Buchanan hatte den Plan dazu entworfen, Wellesley führte ihn aus. Die Stellen in der Civilverwaltung sollten mit Männern besetzt werden, die ihre Ausbildung in dieser Anstalt empfangen hätten; bald füllten 160 hoffnungsvolle Jünglinge das Haus. Buchanan war in Gemeinschaft mit dem Prediger Brown mit der Leitung des Instituts betraut. Leider ward es 1803 durch den Geiz und inneren Tod des Direktoriums der Kompagnie wieder aufgehoben; der Unglaube lag noch wie ein Alp auf den Christen in Indien wie auf den allmächtigen Leitern der Gesellschaft in London. Doch fallen in diese Zeit die ersten Lebensregungen; die Kirchen fingen an sich zu füllen, ein neues Institut von geringerem Umfange trat an die Stelle des alten Kollegiums. Bezeichnend für die damaligen Zustände ist eine Aeußerung Buchanans aus dem Jahre 1806. Der Generalgouverneur wollte in dem neuen Kollegio eine öffentliche Rede halten; Buchanan gedenkt derselben in einem Briefe mit folgenden Worten: „Lassen ihn dieses Jahr die Umstände nur von Civilisation sprechen, so rechnen Sie darauf, daß er künftiges Jahr von Religion reden wird“. In diese Kampfeszeit fällt eine Arbeit B.s, die ihm für immer einen Namen in der Geschichte der Kirche sichern wird, nämlich seine „Dentschrift über die Nützlichkeit einer kirchlichen Verfassung für das britische Indien“. Nachdem der Verfasser in scharfen Umrissen die schwere Verantwortung gezeichnet hat, die auf der Regierung dieses weiten Reiches vor Gott laste, spricht er zum ersten Male den Gedanken aus, daß Indien in Sprengel geteilt und, wenn auch fürs erste noch in weitesten Umrissen, mit Bischöfen und Predigern besetzt werden müsse. Zugleich forderte er die englischen Unversitäten auf, Preisschriften über die Geschichte Indiens und die für dieses Land geeignetsten Civilisationsmittel bearbeiten zu lassen. Für die gelungenste Arbeit setzte er aus eigenen Mitteln einen Preis von 5000 Gulden aus. Jene Schrift hat den ersten Anstoß zu einer Bewegung gegeben, die erst stillstand, als Indien wirklich mit einem solchen Reize umspannt war. Geistliche Pflege der Christen und Mission unter den Hindus war das Ziel, das er dabei im Auge hatte. Für diesen Zweck übersezte er selbst das *NT.* ins Persische und Hindustanische. Zugleich gründete er ein förmliches Institut zur Übersetzung der hl. Schriften in die orientalischen Sprachen. — Im Mai 1806 unternahm er eine Reise an die malabarische Küste. Er wollte dadurch teils seiner leidenden Gesundheit aufhelfen, teils den Zustand sämtlicher Religionsgemeinschaften in diesem Gebiete kennen lernen. Sein von der Liebe Christi erleuchtetes und erwärmtes Herz sah die Greuel des Bramanismus und besonders des Juggernautdienstes in ihrer ganzen Finsternis. In Goa, — das er jedoch erst später bei der Heimreise nach Europa besuchte —, war er dem portugiesischen Großinquisitor, der noch eine gute Anzahl von Schlachtopfern in den Löchern sitzen hatte, ein höchst unwillkommener Gast. Er verabschiedete sich von ihm, nachdem er einen Blick in diese letzte Zufluchtsstätte der Autodafé's geworfen hatte, auf der Treppe mit den Worten: „Delenda est Carthago“. Bei den Thomasschriften, über die er in neuerer Zeit zuerst genaue Aufschlüsse gegeben hat, fand er einen fleißigen Gebrauch der Bibel und viele Züge lieblicher und patriarchalischer Sitte. Die lutherischen Missionsstationen in und um Trankebar waren ihm erwünschte Erquickungstätten. Schwarz war bereits zur Ruhe eingegangen, der treue Kofhshof widerstand noch als letzte Säule der Flut des Unglaubens. Unter den baptistischen Arbeitern gedenkt Buchanan stets des William Carey mit hoher Ehrfurcht. Überall, selbst in den katholischen Distrikten, öffneten sich die Thüren zur Verbreitung des göttlichen Wortes. Die Früchte dieser Reise legte B. nieder in den „neuesten Untersuchungen über den gegenwärtigen Stand des Christentums und der biblischen Litteratur in Asien“ (Christian researches in Asia. London 1811). — Am 15. März 1807 langte er in Kalkutta wieder an, voll von Plänen, die das Elend des Hinduvolks in ihm hatte wecken helfen. Aber die Verhältnisse waren nicht günstig.

Lord Wellesley war abberufen, sein Nachfolger, Lord Minto, war kalt für das Heil der Völker, und das Direktorium der Kompagnie noch kälter. Seine treffliche Denkschrift blieb ganz ohne Erfolg. Der Kampf mußte zuletzt in England ausgefochten werden. Dahin kehrte er im Frühjahr 1808 zurück. Aber auch hier gab es anfangs nur trübe 5 Aussichten. Auf das Drängen der Kompagnie hin verbot die Regierung für Indien alle Arbeiten an der Bibelübersetzung, und den Missionaren wurden unerhörte Beschränkungen auferlegt. Ein angesehenes Mitglied der Handelskompagnie entwickelte in einer Brochüre die Gefahren, die für Englands Herrschaft daraus erwüchsen, wenn Prediger und Missionare die Hindu in ihrem Glauben irre machten. Dazu ward der Minister, Lord 10 Parceval, der überall der Sache des Herrn mit Kraft und Treue gedient hatte, kurz vor der entscheidenden Parlamentsitzung ermordet. Aber mächtig regte sich der gläubige Teil des Volkes, und Buchanan legte den Rest von Leben und Kraft, den er noch aus Indien mitgebracht hatte, auf den Altar des Herrn. In gewaltigen Predigten und in seiner Zeitschrift: „der Stern im Morgenlande“ vertrat er die Mission und Bibelverbreitung. Bald sah er, daß ihm die Regierung der toten Kompagnie gegenüber zur 15 Seite stand. Lord Liverpool, Parcevals Nachfolger, versprach folgende Vorschläge im Unterhause einzubringen: 1. In jeder Präsidentschaft sollte ein theologisches Seminar zur Bildung von Geistlichen für die Eingeborenen errichtet werden. 2. Für jeden nach Indien reisenden Missionär sollten die erforderlichen Lizenzen ausgefertigt werden. 20 3. Bischöfe sollten für Indien ernannt werden. In den Parlamentsverhandlungen im Mai und Juni 1813 wurden zwar diese Vorschläge etwas beschränkt, namentlich willigte das Haus nur in die Einsetzung eines Bischofs, unter dem drei Archidiaconen den einzelnen Präsidentschaften vorstehen sollten. Aber doch war damit der Grund zu einer kirchlichen Verfassung und Ordnung in Indien gelegt. 1816 trat Middleton, der erste 25 Bischof von Kallutta, sein Amt an; ihm sind Heber, James, Turner und Wilson, sämtlich aufrichtige Zeugen des Herrn, gefolgt. Wilson wurden zwei Suffraganbischöfe für Madras und Bombay beigegeben, und so ist Buchanans ganzer Entwurf im wesentlichen verwirklicht worden. Im Jahre 1815 am 9. Februar ward der treue Knecht Gottes, nachdem er seinen innigen Glauben auch in seiner schweren Krankheit bewährt 30 hatte, 48 Jahre alt, heimgerufen. Der Herr hatte ihm einen bestimmten Veruf gegeben; er rief ihn ab, als er vollendet war. (Dr. Fr. Ahlfeld †) Pfotenhauer.

Buchel, Anna von f. Ronsdorfer Seite.

Buddeus (Budde), Joh. Franz, gest. 1729. — Litt.: Notitia dissertationum aliorumque scriptorum a J. F. Buddeo aut eius auspiciis editorum Jena 1728 von Buddeus 35 selbst. Das biographisch nicht bedeutende: Verleses Ehrengedächtnis des sel. Herrn J. F. Buddeus, Jena 1731 (gibt im Anfang ein vervollständigtes Verzeichnis seiner Schriften); Karl Franz Buddeus (Sohn, Geheimer Rat in Gotha) Schreiben an seine Kinder von seinen Lebensgeschichten, Gotha 1748; W. Schrader, Geschichte der Friedrichsuniversität zu Halle. Berlin 1894 I, S. 60 f. Hierüber, W. Waß, Geschichte der protest. Dogmatik, Berlin III (1862) 40 S. 149 ff., S. 214 ff., 30 ff.; G. Frank, Gesch. der protest. Theol. II (1865) S. 214 ff., 148 (hat den handschriftlich vorhandenen Briefwechsel des Buddeus benutzt); Chr. E. Luthardt, Gesch. der christlichen Ethik, Leipzig II (1893) S. 203 ff.

1. Leben. Joh. Franz Buddeus (Budde), wurde am 25. Juni 1667 zu Anclam geboren, wo sein Vater, Franz Buddeus (geb. 1634, gest. 1705), Pastor war. Von 45 ihm und guten Hauslehrern tüchtig vorgebildet, erwarb er sich viele, auch orientalische Sprachkenntnisse und hatte die Bibel schon einigemal in den Grundsprachen durchgelesen, als er 1685 auf die Universität Wittenberg ging. Im zwanzigsten Jahre zum Magister promoviert und bald darauf Adjunkt der philosophischen Fakultät, hielt er hier philosophische und philologische Vorlesungen, bis er 1689 Wittenberg mit Jena vertauschte, 50 wo er gleichfalls mit Beifall las und sich, von Sagittarius unterstützt, eifrig auch den historischen Studien widmete. — 1692 als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an das atabemische Gymnasium in Koburg berufen, folgte er, nachdem er sich zuvor verheiratet, bereits 1693 einem Rufe als Professor der Moral-Philosophie an die neu errichtete Universität Halle, vermittelte 1694 auch die Berufung des Jenenser Theologen Baier dorthin und war bis 1705 einer der geachteten Lehrer in der philosoph. 55 Fakultät, während ihm die theologische, ungeachtet er 1695 bei ihr die Licentiaturn erlangt hatte, wegen theologischer Vorlesungen wiederholt Schwierigkeiten machte (vgl. Schrader l. c. I, 72 Anm. 42). Nachdem er die Doktorwürde erlangt, folgte er 1705 einem Rufe als zweiter Professor der Theologie nach Jena. Seine Lehrthätigkeit um-

faßte alle theologischen Fächer, ohne sich gegen das Gebiet der Philosophie, der Geschichte und der Politik abzuschließen. Als Mensch und Christ in hohem Grade achtungswert, dabei ein vortrefflicher Geschäftsmann, verwaltete er öfter das Prorektorat, wurde 1715 Primarius seiner Fakultät und Kirchenrat und blieb, ungeachtet mehrfacher lodender Anträge, u. a. 1719 nach Gießen, in dieser Stelle bis an seinen Tod, welcher den 19. November 1729 auf einer Reise in Gotha erfolgte (Sein Tod beschrieben Anshuld. Nachr. 1731, S. 251—64).

2. Theologische Bedeutung. Buddeus war wohl der universellste unter den Theologen seiner Zeit und hatte von allen Seiten her die mannigfaltigsten Anregungen in sich aufgenommen. Zunächst aus der Philosophie, in der er einem auf breiter geschichtlicher Grundlage ruhenden Eklektizismus huldigte, doch in Cartesius den Anfänger einer neuen Zeit erkannte und den „Atheisten“ Spinoza belämpfend sich besonders an die Vertreter des Naturrechts Hugo Grotius, Sam. Pufendorf, Thomasiaus u. a. an schloß. Er scheute sich nicht mit lehterem zusammen an den *observationes selectae ad rem literariam spectantes Halenses* zu arbeiten, was ihm freilich von vielen Seiten, besonders von Valentin Löcher, sehr verdacht wurde. In theologischer Hinsicht ist er einerseits stark von der musaischen Tradition in Jena beeinflusst, wie ihn denn mit Musäus seine philosophische Richtung und mit Baier nahe persönliche Beziehungen verbanden, andererseits ist er, was damit sich wohl vertrat, vor allem für die Geschichte des alten Bundes, die er unter den Lutheranern als erster bearbeitet hat (s. u.) für die Geschichte des apostolischen Zeitalters, die man seine Schöpfung nennen darf, und für die geschichtliche Erfassung und Erforschung der kirchlichen Bekenntnisse. Sein Einfluß in dieser Richtung wird besonders daran ersichtlich, daß J. G. Walch sein Schüler, Schwiegersohn und Erbe seiner Bibliothek war und für seine geschichtlichen Leistungen die direkteste Anregung und Anleitung von Buddeus empfing. Endlich ist hervorzuheben, daß er, selbst ein Mann von tiefer, aufrichtiger Frömmigkeit, mit seiner Theologie durchaus auf diese abzwerte; das Ziel war ihm *praxis fidei et vitae*. Daher predigte er nicht bloß selbst oft und gern, sondern drang auf Errichtung eines lateinischen Seminars für die Studierenden. Er hat im Gegensatz zu intellektualistischer Fassung die Grundzüge einer Erfahrungstheologie in einem kleinen Aufsatz der *observ. Halens.* (V, obs. 9 de *critério veritatis in rebus moralibus*) fein ausgeführt: nicht der Intellekt, sondern der Wille mit seinen Affekten, der es gekostet hat, lehrt uns das höchste Gut kennen: *in eo autem longe plurimi turpiter aberrant, quod existimant, deum intellectu, non voluntate percipi. Ego autem secus arbitror, deum voluntate potius quam intellectu percipi* (§ 18). Von da aus kommt er zur Geringschätzung der „Beweise“; eine Stellung, die er freilich später in dem durch Joach. Lange ihm abgenötigten, doch ohne seine Einwilligung gedrucktem „Bedenken über die Wolffianische Philosophie“, 1724, nicht festgehalten hat. Insgesamt genommen gehört Buddeus zu den Männern des Überganges nach dem orthodoxen Zeitalter der Theologie; die erweichenden und auflösenden Mächte einer neuen Zeit, die veränderte Richtung der leitenden Interessen und auch ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß man in einer neuen Periode stehe, sind bei ihm nachweisbar. Er selbst teilt die protestantische Theologie, speziell die systematische, in drei Perioden, in die der reformatorischen Ursprünglichkeit und Einfachheit die er bis an den Anfang des 17. Jahrh. (doch noch mit Einschluß Gerhards) rechnet; dann sei, seitdem die Jesuiten auf dem Religionsgespräch zu Regensburg 1601 die Evangelischen mit ihrer Scholastik bedrängt hätten, ein Zeit-

alter gefolgt, in dem man der *theologia scholastica* und den *terminis metaphysicis* allzulehr angehangen, bis Cartesius und Pufendorf in ihren Gebieten die neue scholastische Barbarei hintangekehrt und der Pietismus die Praxis betont hätte. Als Männer der neuen Zeit werden Breithaupt und besonders Christ. Matth. Pfaff belobt; ebenso auch Spener und an seinem Orte Arndt mit seinem „wahren Christentum“ (vgl. seine *isagoge* 1727, p. 388 ff. und dazu den unzufriedenen Regenszenten in den Unschuldigen Nachrichten 1727, S. 810 f.). Trotz alledem ist und bleibt er wesentlich orthodox. Eine Union der Evangelischen lehnte er ab, so sehr er ihre Möglichkeit wünschte: sie sei wegen der fundamentalen Differenzen der beiden Kirchen unmöglich; wollte man sie aber gewaltsam einführen, so stellt er „eine große Zerrüttung unserer Kirchen“ in Aussicht (vgl. sein Bedenken über die Religionsvereinigung der Protestanten 1722, abgedruckt in den Unschuld. Nachr. 1722, S. 931—45). In der Kritik der Bibel macht er noch nicht die geringsten Zugeständnisse; noch gehört zur *perfectio* der Schrift die Annahme, daß auch nicht der geringste Teil eines kanonischen Buches verloren gegangen sei. Und obgleich er den scholastischen Formalismus eines Baier tabelt und bei seiner Anlehnung an ihn den methodischen Apparat beträchtlich rebuziert, so wird man doch nicht leicht die Stellen finden, wo die neuen Gedanken material auf das System einwirken. Solche Stellen sind freilich vorhanden. In der Einleitung seiner Dogmatik wird die Bedeutung der Vernunft und der natürlichen Religion so hoch angeschlagen, daß von der Offenbarung das Doppelte verlangt wird, daß sie nichts enthalte, was den deutlichen Begriffen der natürlichen Religion widerspreche und daß sie *plene evidenter modoque qui deum deceat*, die Lücke ausfülle, die jene läßt (I, 1 § 21). Die natürliche Religion lehre zwischen wahrer und falscher Offenbarung unterscheiden; die Vernunft erzwingt z. B. so sehr die Einheit Gottes, daß auch die Offenbarung wenn sie uns mehrere Götter aufdrängen wollte, für unecht und erfunden gelten müßte. Wird sich diese Vernunft nicht bald emanzipieren? Vielerlei kleinere Zugeständnisse gelten meist dem Pietismus. Immer wieder wird eine des Lebens bare Theologie verworfen; das Vorbild Christi wird als Stütz seines prophetischen Amtes aufgeführt und dabei von seinen Tugenden gegen Gott, gegen sich und gegen andere gehandelt. Für die Rechtfertigung verlangt er *vera et viva fides*, die sich in der Ergreifung des Verdienstes Christi *actio* verhalte; auch die Präsenz derjenigen guten Werke *quae semper cum fide conjuncta sunt*, sei erforderlich; und überhaupt wird gewarnt, *ne salutarem doctrinam de justificatione hominis per solam fidem in argumentum securitatis carnalis convertamus*. Dagegen vermißt man in seiner Dogmatik vollständig den Abschnitt *de verbo dei*, wo unter dem Titel *lex et evangelium* gut reformatorische Gedanken bewahrt zu sein pflegen. Als akademischer Lehrer hat Buddens große Erfolge aufzuweisen gehabt. Seine Schriften lassen sein pädagogisches Geschick in Stoffwahl und -gruppierung erkennen. Ebenso besaß er die Gabe gewandter und prägnanter Darstellung, besonders im Lateinischen. Doch hat er auch schon seit Anfang des 18. Jahrhunderts deutsche Vorlesungen unter großem Beifall gehalten (Tholuck, *Vorgesch. des Rationalismus I* [1853] S. 133 f.). Seine Lehrbücher haben vielerorts frühere verdrängt und lange ihr Ansehen behauptet; und nicht wenige derselben sind noch heute in mancher Hinsicht schätzenswert.

3. Schriften. Diese gehen, wenn man die zahlreichen Programme und Dissertationen mitrechnet, ins zweite Hundert. Aus seiner halleischen Periode heben wir hervor die oft aufgelegten *elementa philosophiae practicae*, Halle 1697, und die *institutiones philosophiae eclecticae*, welche in die *elementa philosophiae instrumentalis* und *elem. phil. theoreticae* zerfallen, Halle 1703 u. ö. Letztere (als erster Abschnitt kurze Geschichte der Philosophie) enthalten Physik und Kosmologie, und als letzten Abschnitt: Spinozismus profligatus; ferner *selecta juris naturae et gentium*, Halle 1704 eine Sammlung von Dissertationen zum Naturrecht u. ä., darunter z. B. *de pietate philosophica*. Aus seiner zweiten jenaischen Periode sind zu nennen die *institutiones theologiae moralis* 1711 u. ö., 1719 auch deutsch, von Strubberg 1721 in Tabellen gebracht. Die Anlage dieses Werkes, mit dem Budd. seine Vorgänger wesentlich übertragt, ist ganz seiner philosophischen Ethik nachgebildet. Diese hat folgende Gliederung: der erste Teil zeigt das höchste Gut und den Weg dazu (Ethik im engeren Sinne); dem dadurch zur sittlichen Gesundheit wiederhergestellten Menschen beschreibt ein zweiter und dritter Teil die sittlichen Handlungen einerseits als *honestas*, sofern sie nämlich den *leges naturales* entsprechen sollen (*iurisprudentia naturalis*) und andererseits als *utiles* gemäß den Normen der *prudentia civilis* (so heißt dieser dritte

Teil). In der Einzelanordnung bekennet Budd. beidemale den Medicinern zu folgen und gliedert daher die eigentliche Ethik der Sache nach in Physiologie, Nosologie, Hygiene, Semiotik, Therapeutik. Den ersten Abschnitt davon baut die theologische Moral als vom Wiedergeborenen handelnd auf der Unterscheidung von natura und gratia auf, die nach allen Seiten des menschlichen Wesens durchgeführt wird; daran schließt sich die Lehre von den Unvollkommenheiten und Anfechtungen des Wiedergeborenen (Nosologie) u. s. f. Freilich kann dieser Erfaß für die analytische Stoffgruppierung (so z. B. bei Baier) auch nicht befriedigen. Der dritte Teil zumal fällt in der theolog. Moral sehr dürftig aus. Wohl weil Budd. in der philos. Moral an diesem Orte von der prudentia politica und oeconomica (Staat und Familie) gehandelt hat, beschränkt er sich hier auf die prudentia ecclesiastica et pastoralis, mündet also in Pastoraltheologie aus. Immerhin ist diese Ethik ausgezeichnet durch praktisches Verständnis, seine Beobachtungen, weitgehende Berücksichtigung auch der philosophischen Litteratur, durch geschichtliches Material und zutreffende Urtheile über die Geschichte der christlichen Sittlichkeit. Freilich ist auch hier der *recta ratio* so vieles zugeschrieben (eine wenigstens potentielle *notitia insita* der höchsten ethischen Prinzipien der Gottes- und Nächstenliebe), daß das eigentümlich Christliche als das „Positive“ neben dem Natürlichen in eine schiefe Stellung kommt. Ueberhaupt aber bedroht die reichliche Heranziehung des Naturrechts die Ethik mit juristischer Veräußerlichung. 2. Die *historia ecclesiastica veteris testam. ab orbe condito, usque ad Christum natum*, zwei Teile 1715 und 1718 u. ö. (f. o.) zugleich eine Einleitung ins N. T. 3. *Theses theologicae de atheismo et superstitione* 1716, deutsch 1717 und noch 1740 französisch, besonders auch gegen den Spinozismus gerichtet, machten großes Aufsehen. In seiner Beweisführung geht er vielfach auf Musäus zurück. 4. *institutiones theologicae dogmaticae*, Leipzig 1723 u. ö., von Waldz zu einem Kompendium, von Spangenberg zu Tabellen verarbeitet. Eine richtige Würdigung dieses einst auch auf die Praxis einflußreichen Werkes wird am besten gewonnen, wenn man es mit dem Baierschen Kompendium vergleicht, auf dem es offensichtlich ruht (f. Bd II S. 360, 52). Die Gesamtanlage stammt dorthier. Mit Baier wendet Budd. die analytische Methode so an, daß unmittelbar an die Gotteslehre die gesamte Eschatologie angeschlossen wird; ganz wie jener rückt er die Prädestination an den Schluß der Heilsordnung *nec enim aliter quam ex eventu de decretis divinis nobis iudicare licet*. In den mittleren Abschnitten wirkt die Föderaltheologie ein; doch hält er sich überall wesentlich an Baier, nur daß er von dessen strenger Formalistik bloß Bruchstücke übrig läßt. Im einzelnen ist der Gang jedesmal der, daß zunächst die Lehre positiv dargestellt, dann die Bestreitung derselben auf prinzipielle Irrtümer zurückgeführt, sodann *verae doctrinae conservatio* ac *propagatio* dogmengeschichtlich verfolgt und endlich der *usus in praxi vitae christianae* aufgezeigt wird (im übrigen f. o.). 5. Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten 1724 und 1728, nach seinen Vorlesungen herausgegeben von Waldz und Veranlassung zu dessen bekanntem Werke. 6. *isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig 1727, 2 Teile, neu mit einem appendix 1730, handelt von Aufgabe, Methode und Geschichte der Theologie und ihrer einzelnen Disziplinen in einer für die damalige Zeit klassischen Weise, und ist schon durch seine geschichtliche Stofffülle noch heute sehr schätzenswerth. 7. *ecclesia apostolica sive de statu ecclesiae christianae sub apostolis comm. historico-dogmat.* Jena 1729, als Versuch zu einer Geschichte des Urchristentums epochemachend, zugleich vom Verf. als Einleitung in die Schriften des Paulus und der andern Apostel vermeint (vorbereitet ist diese Arbeit durch die *Dissertation de statu ecclesiarum apostolicarum, earum praecepta, ad quas Paulus epist. suas scripsit* Jena 1720 misc. sacra II, 215 ff.). Außerdem übernahm Buddens die Leitung des sogen. Leipziger allgemeinen historischen Lexikons 1709 ff., ließ Predigten und erbauliche Betrachtungen über den Römerbrief erscheinen, sammelte von Zeit zu Zeit seine Dissertationen (*parerga historico-theologica* 1703; *dissertat. theologicarum syntagma* 1713; *Miscellanea sacra* 1727, deren 3. Teil Schülerarbeiten enthält); schrieb Anmerkungen und Vorreden zu andern Werken, gab 1703 ein *supplementum epistolarum Lutheri cum dissertatione praeliminari* heraus (1717 2. Ausg. unter dem Titel: *collectio nova epistol. Mart. Luth.*), enthaltend 260 Briefe u. a. m. Dagegen können einige sonst unter seinem Namen gehende Schriften nur mit Vorbehalt ihm zugeschrieben werden, so Wahrschafte und gründliche historische Erzählung alles dessen, was zwischen denen heut zu Tage so genannten Pietisten geschehen

und vorgegangen ist 1710, die zum Teil aus seinen Vorlesungen genommen war, aber von ihm nicht anerkannt wurde, ferner eine *historia critica theologiae dogmaticae et moralis* Frankfurt 1724, eine fehlerhafte und sehr unvollkommene Nachschrift aus seinen Vorlesungen (s. die *notitia*) und die von Joh. Friedr. Trisch nach einem Kollegienhefte nicht sowohl herausgegebene, als selbstständig bearbeitete „*catechetische Theologie* Jo. Fr. Budei“ mit einer Einleitung Walchs, Jena 1752 (s. darüber dessen *biblioth. theologiae* I, 472). (G. Schwarz †) *Johannes Runze*.

Budé, Guillaume, gest. 1540. — Literatur: Le Roy, *Vita Budæi* Paris 1540 in 4°; Nicéron, *Mémoires des hommes illustres*, tom. 8 p. 371–389; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, tom 2; Claude Taisand, *Les vies des plus célèbres Jurisconsultes*, Paris 1721; Rebillé, G. Budé, *essai historique* Paris 1846 in 8°; Saag, *La France protestante*, 2. Ausg. vgl. Barbier, Paris; Maquet, *Les Seigneurs de Marly*, Paris 1882 in 8°; E. de Budé, *Vie de Guillaume Budé, fondateur du Collège de France*, Paris 1884 in 12°.

Guillaume Budé ist 1467 zu Paris geboren, als Sohn des Jean Budé, Seigneur d'Yères, de Villiers et de Marly und der Catherine le Vicart de Plateville. — Nachdem er ohne Erfolg Rechtswissenschaft in Orleans studiert und mehrere Jahre in leichtsinnigen Vergnügungen verbracht hatte, bekehrte er sich zu einem sittlichen Leben und gab sich mit außerordentlichem Eifer den Studien hin: Griechisch, Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte, Theologie, Rechtswissenschaft; dank seinen ausgezeichneten Lehrern, u. a. dem Hermonymus und dem Faber Stapulensis und seinem vorzüglichen Gedächtnisse holte er bald das Versäumte ein. Von jetzt an war ihm die Liebe zur Wissenschaft das Höchste im Leben. Er war am Hofe sehr gerne gesehen, und wurde zweimal (das letzte Mal 1515) in verschiedenen diplomatischen Angelegenheiten nach Rom geschickt. Von Franz I., am 21. August 1522, zu seinem Bibliothekar und Berichterstatter am tgl. Kate ernannt, benutzte er sein Ansehen zu Gunsten einer freieren, von der Scholastik unabhängigen Wissenschaft. Auf seinen Antrieb vornehmlich wurde die tgl. Bibliothek zu Fontainebleau, welche später nach Paris gebracht, den Kern der tgl. Bibliothek bildete und das tgl. Kollegium — das spätere Collège de France — gestiftet, an welches Franz I. mehrere fremde Gelehrte berief, mit denen Budé in freundschaftliche Verbindung trat. Schon vor dem Auftreten Luthers hat sich B. über das Verderben der Geistlichkeit und des Papsttums und die Notwendigkeit einer Kirchenverbesserung ausgesprochen und seine Anhänglichkeit für Louis de Berquin bewiesen. Er starb zu Paris am 23. August 1540. In seinem Testamente hat er sich alles Leichengepränge und alle katholischen Feierlichkeiten verboten, weil ihm solche „als eine Nachahmung der bei den Heiden üblichen Gebräuche“ erschienen, blieb aber katholisch. Wie manche andere französische Gelehrte und selbst Bischöfe seiner Zeit war B. im Innern reformatorisch gesinnt, fürchtete aber einen äußeren Bruch mit Rom. Ein Beweis für erstere Richtung ist, daß im Jahre 1549, neun Jahre nach seinem Tode, seine Witwe Roberte Le Vieur mit vier Söhnen sich nach Genf begab, um den Verfolgungen gegen alle Andersdenkenden zu entgehen.

Werke: A. Eigene Werke: *Annotationes in XXIV libros Pandectarum*, Paris 1508 Fol. (6 Ausgaben bis 1551). *De Asse et partibus ejus, libri V*, Paris 1514 Fol. (10 Ausgaben bis 1550). Ein französischer Auszug dieses Buches erschien unter dem Titel: *Sommaire ou Epitome du livre de Asse*, Paris 1522 in 8°. *De contemptu rerum fortuitarum, libri III*, Paris 1520 in 4°. *Epistolarum latinorum libri V et Epistolarum græcarum liber I*, Paris 1520 Fol. *De studio bonarum literarum recte et commode instituendo*, Paris 1527 in 8°. *Commentarii linguae græcæ*, Paris 1529 Fol. (andre Ausgaben, Basel 1530, 1536). *De Philologia libri II ad filios Francisci regis*, Basel 1533 in 4°. Ein Teil dieses Buches wurde von Le Roy übersetzt und veröffentlicht unter dem Titel: *Traité de Venerie*, Paris 1681 in 8°. *De l'institution du Prince*. Mit Bemerkungen von J. de Luxemburg, Abt von Yori x. La Rivour, 1547 in Fol. *Forensia, quibus vulgares et vere latine Jurisconsultorum loquendi formulae dantur*, Paris 1548 Fol. B. Übersetztes: *Aristotelis liber de Mundo*, Basel 1533. *Philonis judæi liber de Mundo*. *ibid.* *Plutarchi de tranquillitate animi liber I*, id. *de fortuna Romanorum liber I*, id. *de fortuna et virtute Alexandri libri II*, id. *placitis philosophorum libri V*. *Basilii magni Epistola ad Gregorium Naziancenum de vita in solitudine agenda* *ibid.* *Lexicon græco-latinum*, Genève 1554 Fol.

Dieses Werk benutzte viel Henri Etienne für seinen Thesaurus Linguae Latinae. C. Gesamtausgaben: Opera omnia. Basileae, apud Nicolaum Episcopium, Basel 1557 4 Folianten (darin fehlt das Buch l'Institution du Prince).

Jean Budé, Herr zu Verace, der zweite Sohn der vier Söhne, welche ihre Mutter nach Genf begleiteten, Jünger des Rechtsgelehrten Duaren, war ein tüchtiger Diplomat, und, in dieser Beschaffenheit leistete er gute Dienste der Genferrepublik bei den protestantischen Fürsten Deutschlands. Mit Ch. de Jovilliers trug er bei Calvins Commentare über das N. I. zu veröffentlichen; starb 1587.

Louis Budé, Herr zu Lamothe, der letzte Sohn, wurde Professor der orientalischen Sprachen an dortiger Universität. Er schrieb folgendes: 1. Les Pseaumes de David en français traduits selon la vérité hébraïque, avec notes, Genève 1551 in 8°. 2. Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des Cantiques, le livre de la Sapience et l'Ecclesiastique, traduits d'ebreu (sic) en latin et en français, Lyon 1558 in 16.

G. Bonet Mury. 15

Budaeus (Budney) Simon J. Socinus und der Socinianismus.

Bücherzensur, Bücherverbot, Bücherapprobation. — Zaccaria Storia polemica della proibizioni de' libri Roma 1777; Mendham, The literary Policy of the church of Rome, 2. Aufl. Lond. 1630; Zehler, D. kirchl. Bücherverbot, Wien 1857; Archiv. f. kath. Kirchenrecht 21, 46 ff.: Reusch, Der Index der verbotenen Bücher 1–3, Bonn 1883 ff.; 20 G. Arndt, De libris prohibitis, Ratisbonae 1855; Sachsse, D. Anfänge d. Bücherzensur in Deutschl., Leipzig 1874; Wiedemann, Die kirchl. Bücherzensur in der Erzdiocese Wien, Wien 1873.

Unter Zensur versteht man die Einrichtung, daß Druckschriften nicht veröffentlicht werden dürfen, ohne vorher von der Obrigkeit — kirchlicher oder staatlicher — geprüft und zur Veröffentlichung gestattet zu sein. Sie ist nicht älter als die Buchdruckerei. Verbote von Schriften, die für glaubens-, sitten- oder staatsgefährlich gehalten wurden, sind hingegen schon in weit früherer Zeit vorgekommen. So wurden bereits vom späteren römischen Staate (Alpian) Schriften über Magie als libri improbatæ lectionis zur Vernichtung bestimmt (l. 4, § 1 D. familiae hercisc.). Auf kirchliche Veranlassung erließ Johann schon Konstantin ein Edikt, daß die Schriften des Arius gleichfalls verbrannt werden sollten, und eine Menge ähnlicher Erlasse gegen Bücher anderer Häretiker folgten; den Besitzern und Benutzern wurde Todesstrafe gedroht (l. 3 C. de summa trinitate von Theodosius und Valentinian, Nov. 42, c. 1, § 2 von Justinian, vgl. die Übersicht einschlagender Gesetze bei Gothofredus ad Theodos. 35 Cod. tit. de haeret. 16, 5) Auch die Kirche ihrerseits verbot, heidnische und lehrerische Schriften zu lesen: so z. B. die apostolischen Konstitutionen lib I, cap. VI, verb. lib. VI, cap. XVI, Conc. Carthag. IV, a. 398, can. XVI, bei Gratian c. 1, dist. XXXVII. „Ut Episcopus gentilium libros non legat, haereticorum autem pro necessitate et tempore“ und die übrigen in der cit. dist. mitgetheilten Stellen aus Hieronymus, Augustin u. a. — Diesen Grundsätzen blieben, namentlich sofern es lehrerische Schriften galt, Staat und Kirche während des ganzen Mittelalters getreu. Das Konstanzer Dekret gegen die Schriften von Joh. Huß und seine Ausführung (Acta Concilia Constant. ed. von der Hardt IV, 436) ist ein redendes Beispiel.

An dieses bestehende Recht der Bücherverbote schlossen sich seit Erfindung der Buchdruckerkunst, und namentlich seit diese für die Reformation benutzt wurde, auch kirchliche Präventivmaßregeln gegen die Presse an. Die Zensur ist zuerst von der Kirche eingeführt worden. Eine der ältesten Zensurvorschriften wurde zu Mainz am 3. Januar 1486 erlassen (Gudenus, Codex diplomaticus, Tom. IV, p. 469). Unter den päpstlichen Zensurverordnungen steht, nach Sixtus IV. Anordnung von 1479, obenan die von Alexander VI. aus dem J. 1501 (bei Rainald, Annales eccl. Tom. XIX, p. 514), gerichtet an die Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Magdeburg. Hiernach soll kein Buch (libri, tractatus aut scripturae qualescunque) ohne spezielle und ausdrückliche, unentgeltlich zu erteilende Lizenz derselben gedruckt werden. Darauf folgte eine vom Lateranonzil 1515 approbierte Konstitution Leos X. Inter sollicitudines (im Liber VII. des Petrus Matthaeus c. 3 de libris prohibitis. V, 4), nach welcher keine Schrift gedruckt werden soll, welche nicht in Rom durch den päpstlichen Vikarius und den Magister sacri palatii, in anderen Ländern und Diöcesen durch den Bischof oder dessen Bevollmächtigten und den Inquisitor der Häresien sorgfältig geprüft und durch

eigenhändige Unterschrift genehmigt worden, unter Androhung harter Strafen (Vernichtung der Schrift, Geldstrafe von 100 Dulaten, Suspension des Rechts zu drucken auf ein Jahr, Excommunication u. s. w.). Daran schließt sich eine Menge ähnlicher Bestimmungen, vor allen, mit ausbrüchlicher Bezugnahme auf Leos X. Erlaß, das Concilium Trident. sess. IV. decretum de editione et usu sacrorum librorum; „nulli liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone concilii novissimi Lateran. apposita etc. Auf diesen Vorschriften ruht eine größere Anzahl von Zensurverordnungen in den einzelnen Diöcesen (m. J. Hesselmann Index Conciliorum Germaniae [Tom. XI. von Hartzheims Sammlung] p. 240. 241, verb. geschichtliche Erörterung des gemeinen und besonderen Zensurrechts in der Erzdiöcese Köln, in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Koblenz 1838, Heft XXVI, S. 179 ff., XXVII, S. 186 ff., XXVIII, S. 205 ff. 1839, XXIX, S. 151 ff. u. a), die bis heute vollkommen in Übung sind. Das österreichische Konkordat a. 9. enthielt eine positive Anerkennung. Kein Kleriker oder Regulare darf eine litterarische Arbeit anders als cum permissu superiorum ebleren.

Das Komplement der Zensur ist das Institut der Bücherapprobation. Es beruht auf einer in die Beschlüsse des Konzils von Trient (Trident. sess. 4) aufgenommenen Bestimmung des fünften lateranensischen Generalkonziliums v. J. 1512, welche dahin geht, daß bei Geld- und Excommunications-Strafe kein theologisches Buch gedruckt werden darf, ohne vorherige Approbation desjenigen Bischofs, in dessen Diöcese es erscheinen soll. Diese Regel gilt noch heute und pflegt für Regularen, in den Ordensregeln, dahin ergänzt und erweitert zu sein, daß dieselben nicht allein keine theologischen, sondern auch keine anderen Schriften publizieren dürfen, ohne vorher die Approbation ihrer Ordensoberen eingeholt zu haben.

Der Staat, welcher anfangs auch seinerseits und in seinem eigenen Interesse die Zensur angenommen hatte (Reichsabschied von Nürnberg 1524, von Speier 1529 § 9, von Augsburg 1530 § 58 u. s. f. bis zu der Menge bis in das gegenwärtige Jahrhundert herabreichenden Zensurordnungen der Einzelstaaten), hat sie in neuerer Zeit allenthalben abgeschafft; in England schon 1694, in Deutschland 1848. Nach dem Reichsgesetze über die Presse vom 7. Mai 1874 ist der deutsche Einzelstaat auch nicht mehr in der Lage die kirchlichen Zensureinrichtungen zu unterstützen.

Die deutsche lutherische Kirche hat eigene Einrichtungen der Art nur ausnahmsweise gehabt, ließ vielmehr den Staat für die Bücherzensur sorgen. Indes ist, z. B. in Kurhachsen, vorgekommen, daß dieser die Zensur theologischer Schriften durch die Kirchenregimentsbehörden handhabte. Die reformierte Kirche hatte wenigstens da eine eigene Zensur, wo sie presbyterial-synodal organisiert war: dieselbe wurde alsdann durch die Synode oder durch deren Beamte geübt. Vgl. z. B. die Schlüsse der Emdener Synode von 1571, Art. 57, die Synodalschlüsse von Berg 1605, Cleve 1634 u. a. und die Kirchenordnungen von Jülich-Berg und Cleve-Mark v. 1662 § 29, resp. 27. Diese älteren Zensurordnungen sind nicht mehr in Kraft. Im Anfang der vierziger Jahre beabsichtigte die rheinisch-westfälische Synode ähnliche wieder einzuführen, fand aber beim Ministerium Eichhorn keine Unterstützung.

Bücherverbote kommen auf römisch-kirchlicher wie auf staatlicher Seite noch vor. Die römische Kirche hat dafür eine besondere Behörde. Auf dem Tridentinum war die Vorbereitung weiterer Beschlüssen über das Büchermesen einer besonderen Kommission übertragen worden (Conc. Trid. sess. XVIII. decretum de librorum delectu). Das Ergebnis der kommissarischen Verhandlungen wurde jedoch der Synode nicht mehr vorgelegt, sondern dem Papste zur weiteren Ausführung überlassen (sess. XXV. de indice librorum), worauf Pius IV. am 24. März 1564, nach wiederholter Prüfung, die ihm übergebenen zehn Regeln wegen der verbotenen Bücher und das aufgestellte und ergänzte Verzeichnis der verbotenen Bücher durch die Konstitution: Dominici gregis custodiae publizierte (die Regeln und die Konstit. finden sich gewöhnlich anhangsweise in den Ausgaben des Concil. Trid., die Konstitution auch als c. 5 de libris prohibitis, im liber VII). Die Regeln erhielten Ergänzungen und Erläuterungen, besonders durch Clemens VIII., Sixtus V., Alexander VII., Benedikt XIV. u. a. (teils auszugsweise, teils vollständig bei Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. libri prohibiti). — Das gegenwärtige Verfahren beruht auf der

Konstitution Benedikts XIV.: Sollicita ac provida vom 10. Juli 1753 (im Bullarium Magn. Tom. XX. Fol. 59). Was den Index librorum prohibitorum selbst betrifft, so wurde die Weiterführung des index Tridentinus einer eigenen Congregatio indicis übertragen, welche von Zeit zu Zeit neue Ausgaben des index veranstaltet (die neueste unter Leo XIII. Torino 1895). Der Index ist 6 in Deutschland niemals ausdrücklich anerkannt, wogegen die Befolgung der Regeln hie und da ausdrücklich eingeschärft wurde (m. f. z. B. die Salzburger Synode von 1569, die Osnabrücker Synode von 1628 bei Harthheim, Concilia Germaniae T. VII. Fol. 241. IX. Fol. 475 u. a.). In Frankreich ist der Index förmlich verworfen (m. f. De l'autorité de l'Index en France, Paris 1853); doch hat im ganzen die Auf- 10 fassung von der Verpflichtung der Katholiken den Bücherverboten gegenüber sehr gewechselt (vgl. Reusch a. a. D. 2, 1117. 1200). Außer dem Index prohibitorum hat die römische Kirche auch einen Index librorum expurgatorum, ein Verzeichnis von Büchern, welche nach Ausmerzung verworfener Stellen für zulässig erklärt sind, und einen Index librorum expurgandorum, bei denen diese Remedur noch nicht erfolgt 15 ist. Die neueste Praxis zeigen Syllabus error. v. 1864 N. 10 u. 22 und die Litt. Apost. vom 11. Oktober 1869. — Die von der Kirche verdammtten Bücher zu lesen, ist allen katholischen Christen verboten. Die zu Gunsten der Bischöfe und anderer gemachten Ausnahmen wurden von Gregor XV. 1623 und Urban VIII. 1631 zurückgenommen (Konstitution Apostolatus officium im Bullarium Magnum Tom. III. 20 Fol. 494. IV. Fol. 186). Es bedarf daher einer besonderen päpstlichen Dispensation, welche durch Vermittlung der Congregatio indicis erteilt wird. Den Bischöfen ist durch die Quinquennialfakultäten (s. d. A. Fakultäten) bewilligt, nicht bloß solche Bücher zu lesen, sondern auch anderen diese Lektüre zu verstatten, mit Ausnahme einzelner Schriften, für welche päpstliche Dispensation reserviert wird. So für die Werke des Carolus 25 Molinäus, Nikolaus Machiavelli u. a. (Konstitution Clemens VIII. von 1602). Wer diesen Verboten zuwider handelt, soll exkommuniziert sein. — Die neueste Regelung der Materie ist erfolgt durch die Bulle Leos XIII. Officiorum ac munerum vom 25. Januar 1897 (Arch. f. kath. KK. Bd 77 S. 352).

(Jacobson †) E. Friedberg. 30

Büchervereine f. Traktatgesellschaften.

Büchner, Gottfried wurde im Jahre 1701 zu Rüdersdorf im s.-altenburgischen Westkreis geboren, studierte zu Jena, dozierte dortselbst seit 1725, wurde Johann Rektor zu Querfurt und starb 1780. Bekannt ist er als Verfasser der Biblischen Real- und Verbal-Hand-Concordanz, die 1740 in erster Auflage erschien. Die 22. Auflage des 35 vielbenützten Werkes erschien im Jahre 1894. Ein Verzeichnis von 16 anderen Schriften Büchners findet man bei Jöcher-Nelung. **Haus.**

Büchsel, Karl, gest. 1889. — *EvKB* 1889 S. 641, 677, 729. *Allg. ev.-luth. KB* 1889 S. 827.

Karl Büchsel, geboren den 2. Mai 1803 in Schönfeld bei Prenzlau, wirkte als 40 Pfarrer in seinem Geburtsort, Johann als Superintendent in Brüssow, wurde 1846 Pfarrer bei St. Matthäus in Berlin und 1853 Generalsuperintendent; er ließ sich 1884 emeritieren und starb am 14. August. 1889. In Berlin zählte er zu den am meisten gehörten und einflussreichsten Predigern. In weiteren Kreisen wurde er bekannt durch seine Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 1. Bd 7. Aufl. 1888, 2. Bd 45 5. Aufl. 1892, 3. Bd 3. Aufl. 1884, 4. Bd (Erinnerungen aus meinem Berliner Amtsleben) 3. Aufl. 1888; 5. Bd (Aus dem Nachlaß) 1897. **Haus.**

Büren, Daniel von f. Hardenberg.

Bügenhagen, Johannes Pomeranus, gest. 1558. — Quellen: Eine Gesamtausgabe seiner Schriften editiert nicht; den Briefwechsel sammelte D. Vogt, Stettin 1888, 60 Nachträge dazu ders. Stettin 1890; 4 Bände handschr. Nachlasses in Berlin (vgl. Bauernfeind in der Festschrift des Treptower Gymn., Colberg 1881), 1 Band in Jena (vgl. Buchwald in *SikR* 1894, 374 ff.). — Literatur: Oratio de vita rev. viri D. Joh. Bügenhagii Pomerani, recitata a Petro Vincentio Vratislaviensi, Wittenb. 1558, 4. August (Verfasser Melancthon; vgl. *CR* XII, 295 ff.; N. Müller, in Beiträge zur Ref.-Gesch., Gotha 1896 55

S. 153); Joh. David Jände, Gelehrtes Pommerland, 1. Stück, Alten-Stettin 1734 (wertvoll durch das Schriftenverzeichnis S. 123—159 und durch die Altensüde seiner Berufung zum Bischof von Cammin S. 162—192); Joh. Wölter, Cimbria literata, Kopenh. 1744, III, 89—121; Christian Vellermann, Leben B.s, Berlin 1859; R. Au. Tr. Vogt, Joh. B. Pomeranus, Elberfeld 1867; Zipsass, J. B., Wittenb. 1885; am besten G. Hering, Joh. B., Halle 1888; G. H. Göpe, De Joh. Bugenagii moritis in Ecclesiam et Scholam Lubecensem, Lips. 1704; Emil Görig, J. B. und die Protestantisierung Pomeranus, Mainz 1895 (dazu C. Vogt in Monatsblätter der Gesellsch. f. Pommerische Gesch. 1895 S. 145 ff. 161 ff.). Wertlos ist das neueste „Lebensbild nach historischen Quellen“ von C. W. Granapp, Güttersloh 1897. Ueber die Jubiläums-Litt. von 1885 f. LhZB 1885 S. 203. Andere Litt. im Texte.

In der alten Bischofsstadt Wollin am 24. Juni, dem Johannistage, 1485 als Sohn des Rathsherrn Gerhard B. geboren — ein thörichter Klatsch katholischer Zeitgenossen stempelte ihn zum Sohne eines in Spandau verbrannten Juden! (Chronik des Joh. Olbecop, 1891 S. 33) —, besuchte er wahrscheinlich die Schule der Vaterstadt und konnte, 16jährig, (24. Januar 1502) die Greifswalder Universität beziehen, an welcher nicht lange vorher Hermann v. d. Buche humanistische Vorlesungen gehalten und auch nach seinem Abzuge ein reges Interesse für die humanistischen Studien unter der Jugend geblieben war — ihn selbst hat Bugenhagen wohl nicht mehr gehört. Mit Eifer studierte er die latein. Klassiker und übte den Stil in Prosa wie in der Kunst des Verfemachens. Schon nach zwei Jahren wurde er 1504 vom Abt des Prämonstratenserklosters Belbud Heinrich Beggerow, als Rektor der unter klostertlichem Patronat stehenden Stadtschule nach Treptow a. R. berufen. Schon 1505 ernannte ihn der Abt auch zum kirchlichen Notar; 1509 empfang er, trotzdem er in Greifswald wohl noch gar nicht zum theologischen Studium vorgezogen war, durch den Camminer Bischof die Priesterweihe und wurde als Vikar in das Kollegium der Kanoniker der Treptower Marienkirche aufgenommen. Seine Schule brachte er zu hoher Blüte; er arbeitete im Geiste der humanistischen Schulmänner jener Tage und bildete sich an ihren Schriften; von fern her, aus Westfalen und Tiroland, kommen Schüler herbei, und er sendet wiederum seine Schüler dem verehrten Murellius nach Münster zu ihrer weiteren Ausbildung zu. Sein Brief an diesen vom 23. April 1512 zeigt, wie der Humanismus auch seine Theologie beeinflusst: er wendet sich von den Scholastikern ab, sieht in den Kirchenvätern die Quellen einer reineren Theologie; er fragt, ob die Gegenwart einen Vertreter dieser Theologie biete: Murellius verweist ihn auf Erasmus. Dessen Schriften führen ihn auch zur Bibel, und mit immer größerer Vertiefung beginnt er Schriftlesungen zu halten, zu denen sich auch Bürger, Geistliche und Mönche einfanden. 1517 macht ihn Abt Boldevan zum Rektor der Schrift und der Kirchenväter an der neuerrichteten Klosterschule in Belbud. Von hier aus durchreist er Pommern im herzoglichen Auftrage, um nach Urkunden und Chroniken zu forschen, die etwa für Spalatinus geschichtl. Arbeiten brauchbar wären. Das wenige, das er dabei gefunden, verarbeitete er zu seiner am 27. Mai 1518 vollendeten Pomerania: im wesentlichen eine Kompilation, aber interessant durch die eingestreuten freimütigen Zeugnisse über das Volkswesen und die kirchlichen Zustände (vgl. v. Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie, München 1885 S. 306 ff.). Gegen die Legendenprediger wie gegen den Ablaßhandel rebet er scharfe Worte. In einer am 24. Juni 1519 (oder 1520?) vor Alerikern gehaltenen Predigt (hrsgeg. durch R. Au. Tr. Vogt in einem Greifswalder Univ.-Programm 1856 S. 13 ff.) greift er das zuchtlose Leben der Geistlichen unerschrocken an, verweist auf des Erasmus Ratio seu Compendium verae Theologiae, und fordert Bußfertigkeit statt Satisfaktionswerten, brüderliche Liebe statt der Stiftung von Seelmessen. Er selbst hat später dieser Predigt beigeschrieben, noch sei er papista, noch sei tempus erroris gewesen, aber doch sei auch schon die Sehnsucht „esse Christianus“ in ihm erwacht gewesen. Bald fielen ihm auch Luthers Schriften in die Hände. Dessen Predigten über die 10 Gebote und das V. U. fanden seinen lebhaften Beifall; dagegen erschreckte ihn zunächst das die Fundamente der römischen Kirche erschütternde Buch de captiv. Babyl.: das sei ja Ketzeri in höchster Potenz! Aber nach wiederholter Lektüre muß er belassen: die ganze Welt ist blind — dieser allein sieht die Wahrheit! Gewaltig gährt es jetzt im Treptower Freundeskreis. B. schreibt an Luther selbst, dieser antwortet mit Zusendung des Traktats de libertate Christiana und freundlicher Zuschrift (Abschrift dieser steht von Bugenhagens, nicht Luthers, Hand auf dem Titelblatt jener Schrift; vgl. J. Köstlin in StAr 1890, 597 und 763). Schon 1518 war sein Freund Peter Suave mit Herzog Barnim nach Wittenberg gezogen und lud ihn jetzt dorthin ein; im Frühjahr 1521 folgte er diesem

Rufe und des eigenen Herzens Zug; es war dicht vor Luthers Ausbruch nach Worms. Von Wittenberg aus sendete er den Treptower Schülern und Freunden einen längeren Brief, in dem er Luthers Lehre als die von ihm selbst freudig angenommene darlegte und solche Schriften des Reformators empfahl, an denen die Jugend sich in die praktisch-religiösen Gedanken der Reformation einleben konnte (zur Datierung vgl. StAr 1889, 812 ff.). Er vertraute darauf, daß sein Kollege Andr. Knapke sie weiter in Heilsertennnis fördern werde. In Wittenberg, wo er zunächst selber lernen wollte, — am 29. April 1521 wird er immatriculiert — schloß der 36jährige schnell mit Melanchthon Freundschaft, der ihm seine griechische Textausgabe des Römerbriefs widmete; bald begann er daheim einem kleinen Kreise von Landsleuten die Psalmen auszulegen; 10 aber der Andrang von Studenten nötigte ihn, eine öffentliche Vorlesung daraus zu machen. Die rasche Folge der Ereignisse während und nach Luthers Wartburgaufenthalt, der Übergang zu praktisch kirchlichem Reformieren (Meßkultus, Klostergelübde, Priester-ehe) förderte seine innere Entwicklung und zog ihn in den Kreis der Mithandelnden hinein. Am 13. Oktober 1522 schloß er die Ehe mit seiner Walpurga — aber noch 15 ohne feste Anstellung. Luther bemühte sich mit aller Macht, den trefflichen Dozenten in Wittenberg festzuhalten, denn schon drohte eine Abberufung nach Erfurt — aber es wollte sich nicht sofort ein freier Platz für ihn finden, und seine Lage wurde immer drückender. Da starb der Wittenberger Stadtpfarrer Simon Heyns, ein Bruder des Kanzlers Brüd, um Michaelis 1523. Das Kapitel der Schloßkirche hatte das Besetzungsrecht, verschleppte aber geflissentlich die Sache. Da wählte der Rat „neben der gemein nach der evang. lere S. Pauli“ Bugenhagen, und Luther griff kühn durch, proklamierte ihn von der Kanzel als Pfarrer über den Kopf des Kapitels hinweg, dessen Proteste wirkungslos blieben. Eine Fülle organisatorischer Arbeiten wartete hier seiner: er stellte die in der wirren Zeit aufgelöste Stadtschule wieder her, richtete tägliche Predigt- 25 gottesdienste ein, die Seelsorge an den Armen und Gefangenen wurde geordnet, für die Kommunitanten eine Privatbeichte mit Glaubensverhör eingeführt; an dem Kampf mit den Kanonikern der Schloßkirche um Reform auch ihres Gottesdienstes nahm er thätigen Anteil (StAr 1884, 517 ff. 1885, 555 ff.). In seinen Predigten trieb er die Hauptstücke evangelischer Heilslehre im Gegensatz gegen das Verdienst der Werke, schlicht und kräftig, 30 wenn auch noch nicht frei von den Rünsteleien der Allegorese (s. Osterprogramm der Universität Halle 1885). Als ein Hilfsbuch für Prediger veröffentlicht er Indices in Evangelia Dominicalia 1524. Er hilft bei der Übertragung des Neuen Testaments Luthers ins Niederdeutsche (zuerst in der Ausgabe von 1524, mehr noch in der von 1525). Seine Vorlesungen über den Psalter giebt er 1524 in einem starken Bande heraus und ersetzt 35 damit Luthers schon bei Ps 22 abgebrochenen Kommentar. Ohne Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Seite sind hier die Psalmen mit Hilfe der Allegorese zum „Gebet- und Liederbuch der evang. Gemeinde“ gemacht, ein Werk, das Luther und die evangelischen Zeitgenossen mit heller Freude begrüßten, das daher auch wiederholt neu aufgelegt worden ist — so noch wieder 1544 in neuer Bearbeitung und Widmung nach Däne- 40 mark. Ebenso erschienen 1524 seine lateinischen Kommentare zu Dt und den Büchern Sa; in denen gleicherweise die Gegenwart aus Israels Gesetz und Geschichte beleuchtet wird; desgleichen Kommentare zu den meisten paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte. Hier sehen wir zugleich in seine Thätigkeit an der Universität hinein; ein Gehalt von 40 fl. wurde ihm als Professor erwirkt, das Johann der Best. 1526 auf 45 60 fl. erhöhte. Seine Kommentare sowie einige deutsche Schriften praktisch-religiösen Inhalts machten seinen Namen bekannt, — die deutsche Messe freilich, die 1524 unter seinem Namen erschien, ist vielmehr die des Gabriel Ranß, so daß B. gegen einen solchen Mißbrauch seines Namens protestieren mußte; auch eine Trauordnung wurde ihm von einem spekulativen Buchhändler untergeschoben. Schon im Spätsommer 1524 50 berief ihn die Nikolaisgemeinde in Hamburg als ihren Prediger, und Luther redete ihm zu, dem Rufe wenigstens auf einige Zeit Folge zu geben, aber der Hamburger Rat protestierte gegen diese Berufung, sodaß B. nur übrig blieb, dem Rate in einem mannhaften Schreiben an jene Gemeinde seine Verantwortlichkeit dem Evangelium gegenüber aufs Gewissen zu legen. Er fühlte sich aber jetzt verpflichtet, der Hamburger Ge- 55 meinde durch eine größere Schrift, besonders den Dominikaner Augustin v. Oetelen, zu Hilfe zu kommen. So entstand 1525 seine Schrift „von dem Christenloven und rechten guten Werken“ (gedruckt 1526, hochdeutsch bei Vogt, Bugenhagen S. 101—267), eine der besten vollstümlichen Darstellungen der lutherischen Reform in Heilslehre, Leben und 60

Kirchenwesen, in polemischer Zuspitzung gegen Rom; hier finden sich bereits die Grundzüge seiner nachmals verfaßten Kirchenordnungen. Für eine im Februar 1525 erfolgende Berufung nach Danzig wurde ihm Urlaub nicht gewährt. Bald darauf vollzog er Luthers Trauung; er rechtfertigte die Priesterehe und pries den Segen des evangelischen Pfarrhauses in der Schrift *De conjugio episcoporum* (Sommer 1525. Über seine Trauform s. StRt 1886, 163). Mit Jonas zusammen arbeitete er 1526 eine neue Ordnung für die Gottesdienste der Stiftskirche aus; 1527 wurde die Armenversorgung in Wittenberg durch ihn neu organisiert. Als die Pest im Herbst d. J. Wittenberg schwer heimsuchte, hielt er treu in der Seelsorge wie in der Versorgung der kleinen gewordenen Studentenzahl mit Vorlesungen aus. Damals entstand sein „Unterricht derer, so in Krankheiten und Todesnöten“. Nach außerhalb greift er in die Bewegung der Zeit ein schon 1525 durch ein Sendschreiben an die Christen in England, die Sache der Wittenberger Reformation unterscheidend von dem Mißbrauch, den manche mit der evangelischen Freiheit machen. Im Abendmahlsstreit war er es, der 1525 von wittenbergischer Seite den Kampf gegen Zwinglis planmäßigen Vorstoß zuerst aufnahm: *Contra novum errorem de sacramento corporis et sang. J. Chr.* ad D. J. Hessum. Überlegt und scharf antwortete Zwingli 23. Oktober 1525: *Ad Jo. Bugenhagii Pomerani epistolam responsio* (Opp. Zw. III, 604 ff., vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie II, 313 ff.). Als dann Buher (oder wahrscheinlich Pellican) sich die Freiheit nahm, in die deutsche Übersetzung des Bugenhagenschen Psalters bei Ps 111 Zwinglische Abendmahlsgedanken einzufügen, und dann gar durch Sonderabdruck dieses Psalms unter Bugenhagens Namen für Zwinglis Lehre Propaganda gemacht wurde, protestierte er 1526 dagegen in der Schrift *de Psalterio suo Germanice translato* (Neudruck Hamburg 1709; vgl. W. Walthers in *NZ VII*, 919 ff.). Als sein letztes Wort in dieser Sache folgte 1528 die Schrift: „*Publica de sacramento corp. et sang. Chr. confessio*“. (Über Buhers Erwidrerungen vgl. außer Baums Biogr. die Schrift: *Zur 400jährigen Geburtsfeier W. Buhers S. 110 Nr. 14, 111 Nr. 17*.) Über seine Stellung zu den Lehrlähen der Wiedertäufer s. StRt. 1886, 164 ff. Seine exegetischen Vorlesungen veranlaßten daneben neue Schriftcommentare, die teils durch ihn selbst, teils durch Anberufene veröffentlicht wurden (*Job* 1526, *Römerbrief* 1527). Sein besonderes Charisma kam zur Entfaltung in der Organisation des Kirchen- und Schulwesens an den verschiedensten Stätten in Norddeutschland. Von der Stadt Braunschweig berufen, weilte er dort vom 20. Mai bis Anfang Oktober 1528; Frucht die am 5. September von Rat und Gemeinde angenommene Braunschw. KD (Richter *RD I*, 106 ff.; Neudruck von Hänfelmann 1885; die Schulordnung auch in *Monum. Germ. Paed. I*, 25 ff.). Inzwischen ist er bereits nach Hamburg berufen, organisiert dort vom 9. Oktober 1528 bis 9. Juni 1529; Ergebnis die am 15. Mai förmlich angenommene KD (Richter *I*, 127 ff.; Neudruck von Bertheau 1885) und die Errichtung des Gymnasiums im Johanniskloster. Daneben suchte er von Hamburg aus brieflich die kirchlichen Verhältnisse in Ostfriesland zu ordnen. Eine Berufung dorthin lehnte er freilich ab, sendete aber die Bremer Joh. Pelt und Joh. Timann. Unterbrochen wurde diese Thätigkeit in Hamburg durch eine Einladung nach Hlensburg zur Teilnahme an der von Herzog Christian angeordneten öffentlichen Disputation des Schwärmers Melchior Hofmann mit den Lutherischen (Hermann Taft u. a.) über die Sacramentslehre. Bugenhagen leitete die Verhandlungen; als dann der landesverwiesene Sacramentierer hinterher von Straßburg aus sich berühmte, Bugenhagen überwinden zu haben, veröffentlichte dieser das amtliche Protokoll. Von Hamburg lehrte er über Braunschweig, wo er zwei die Zwinglische Abendmahlslehre einschmuggelnde Prediger aus dem Lande trieb und damit der Gemeinde den Frieden wiederherstellte, Ende Juni 1529 nach Wittenberg zurück. In den Tagen des Marburger Gesprächs ruhte die Arbeit in Kirche und Universität auf seinen Schultern; er vertrat später Luther bei den Kirchenvisitationen, war beteiligt bei den Vorarbeiten für den Augsburger Reichstag, während dessen er predigend und lehrend Wittenberg versorgte. Noch während des Reichstages erschienen zwei Abgesandte aus Lübeck in Wittenberg und begeherten ihn nach ihrer Stadt. Am 28. Oktober traf er dort ein; die neue KD wurde durchberaten, eine neue Schule mit Lektorium und Bibliothek am 19. März 1531 durch ihn im Katharinenkloster eingeweiht. Die alten Bürgermeister wichen aus Amt und Stadt, ein neuer Rat aus Wullenwevers Partei übernahm das Stadregiment, und am 27. Mai kam nunmehr die KD zu feierlicher Annahme (Neudruck Lübeck 1877). Aber auch jetzt blieb er noch mit verlängertem Urlaub, hielt mehrere Reihen von Katechismuspredigten, beriet von hier aus auch andere nieder-

fächliche Städte (Braunschweig und Rostock) gegen den sich hier und dort regenden Zwinglianismus und im Sinne konservativer Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes. Hier schreibt er auch sein Buch „Von mancherlei christlichen Saden“ und seine scharfe antirömische Streitschrift „Wider die Relchdiebe“ (Wittenb. 1532). Auch an dem Kampf gegen die ersten Antitrinitarier der Reformationszeit (Joh. Campanus) beteiligt er sich durch Neuherausgabe der Schrift des Athanasius contra idololatriam gentium et de fide sanctae Trinitatis (vgl. de Wette IV, 427). Zu der Übertragung der Bibel Luthers ins Niederdeutsche fügte er die Vorrede und erläuternde Randbemerkungen hinzu (vollendet Lübed, Ostern 1534). Ostern 1532 verließ er die Stadt und lehrte über Braunschweig, wo man wieder seiner bedurfte, nach Wittenberg zurück. Hier brachte der Re- 10 gierungsantritt Johann Friedrichs ihm sofort neue Kirchendisputationsarbeiten, aber auch im Juni 1533 in Gegenwart des Kurfürsten zugleich mit Aepinus und Cruciger die feierliche Promotion zum Dr. der Theologie, wobei er über den Unterschied des geistlichen Amtes und der obrigkeitlichen Gewalt disputierte (lib. Decanorum p. 28 ff.). Aus seiner Disputationsfähigkeit beriefen ihn November 1534 die Herzöge Barnim und Philipp 15 nach Pommern. Auf dem Landtage zu Treptow a. R. (13. Dezember) gewann er alsbald bestimmenden Einfluß. Zwar protestierten der Bischof von Cammin, die Äbte und das Domkapitel gegen die vorgelegte Ordnung, und ein großer Teil der Ritterschaft verließ den Landtag; die Zurückgebliebenen und die Städte nahmen aber Predigt des Evangeliums, Abschaffung aller Papißerei und die von B. und den andern Pre- 20 digern entworfene KD an, so daß letztere als Landtagsabschied ihre gesetzliche Sanction erhielt (vgl. Hering in StAr 1889, 793 ff.), obgleich sie dem Landtage vielleicht nur als Entwurf vorgelegen hatte. Im nächsten Frühjahr wurde sie in Wittenberg gedruckt (Neudruck durch M. Behrmann, Stettin 1893). Die Durchführung der neuen Ordnung, die Regelung der kirchlichen Finanzen, die Neuordnung des Schulwesens u. a. m. be- 25 reitete hier bei dem Widerstreben des altkirchlichen Klerus und der Ritterschaft besondere Schwierigkeiten. In Rügenwalde, wohin er zunächst den Herzog Barnim begleitete, bemühte er sich vergeblich um Reform der Mönche und Kanoniker. Er visitierte darauf im Verein mit herzoglichen Räten zuerst in Hinterpommern, dann in Stettin und Vorpommern; sein Versuch, aus den Kirchengütern in Stettin eine evangelische Universität 30 zu gründen, schlug fehl, dafür konnte er wenigstens der heruntergelommenen Greifswalder Universität aufhelfen. Als er nach saurer, oft wenig erfolgreicher Arbeit im Sommer 1535 heimkehrte, übertrug ihm Herzog Philipp die vorbereitenden Schritte zu seiner Brautwerbung bei Maria, der Schwester Joh. Friedrichs. Zwei Jahre hindurch konnte er jetzt wieder seine Wittenberger Ämter verwalten. Jetzt trat er auch 35 endlich (September 1535) in die theologische Fakultät als Mitglied ein. Wir finden ihn wieder als Dozenten thätig, der alt- und neutestamentliche Vorlesungen hält; wir sehen wie er nur zögernd und widerstrebend der jetzt von Luther geforderten und dem Wittenb. Superintendenten übertragenen Ordinationshandlung an evangelischen Geistlichen sich unterzieht (StAr 1894, 217 ff.; 1895, 168 ff.); wie er an der Wittenberger Kontordie 40 (Mai 1536) teilnimmt als ein peinlicher Hüter der Lehrweise Luthers, wie auch auf sein Andringen in die von Luther für Schmalkalden aufgesetzten Artikel in der Abendmahlslehre anstatt der von Luther zuerst gebrauchten milderen Formeln der Kontordie schärfere Ausdrücke eingesetzt werden und dies für Melancthon Anlaß wird, heimlich dahin zu wirken, daß diese „Schmalk. Artikel“ überhaupt nicht von den in Schmalkal- 45 den verammelten evangelischen Ständen offiziell angenommen wurden (Kolbe in StAr 1894, 167 ff.). Auch im Kreise der in Schmalkalden erschienenen Theologen ist B. mit Amsdorf zusammen der Wortführer der den Oberdeutschen Schwierigkeiten bereitenden Partei. In den nachfolgenden Tagen der schweren Erkrankung Luthers steht er diesem als nächster Freund und Seelsorger zur Seite, wie 10 Jahre zuvor bei der leiblichen 50 und geistlichen Ansetzung im Juli 1527. Eine neue große Mission stand ihm jetzt bevor, die Durchführung der Reformation in Dänemark. In kühnem Staatsstreich hatte Christian III. 1536 die Bischöfe verhaftet, ihre Güter eingezogen und ihre politische Macht damit gebrochen; aber nun galt es, das neue Landeskirchentum aufzurichten und zu ordnen. In Begleitung des Dänen Peter Plads (Petrus Palladius), der eben in 55 Wittenberg theolog. Doktor geworden, und zweier anderer Gehilfen betrat B. am 5. Juli 1537 die dänische Küste, residierte die von Tausen u. a. entworfene dänische KD (Ordinatio ecclesiastica Regnorum Daniae et Norwegiae et Ducatum), krönte am 12. August in der Frauenkirche zu Kopenhagen König und Königin, ordinierte am 2. September 7 evangelische Theologen als Superintendenten für die erledigten Bischöfs- 60

sitze (Palladius für Roestilde), wobei der alte verdiente Reformator Laufen, wohl wegen seiner demokratischen Gesinnung, übergangen wurde; doch erhielt er bei der Wiedererrichtung der Universität (1. Okt.) den Lehrstuhl des Hebräischen. Während die neuen Superintendenten in ihren Diöcesen visitierten, widmete sich B. besonders der Reorganisation der Universität, an der er selbst alt- und neuestamentliche Vorlesungen hielt, um 5 Nachwuchs für die neu zu bestehenden Pfarrstellen im Lande zu schaffen, und deren Rectorat er 1538 verwaltete, arbeitete daneben an neuer Gestaltung seines großen (erst 1544 vollendeten) Psalmentommatars. Dem König, der ihm noch ein zweites Jahr Urlaub erwirkte, stand er als Ratgeber freundschaftlich nahe. Mit Befriedigung konnte er bei der Abreise (Karwoche 1539) auf das Gelingen des Werkes, einem großen 10 Reiche eine lutherische Landeskirche begründet zu haben, zurückschauen; auf dem Herrentage zu Odense sah er noch, wie die KD die Sanktion der Reichsräte erhielt. Im Pfarramate hatte ihn Luther während dieser zwei Jahre vertreten. Daheim nahm er teil an der großen Revision der lutherischen Bibelübersetzung, einem Werke, dessen glückliche 15 Vollendung er später alljährlich feierte. Wurde er nun auch nicht persönlich bei den nachfolgenden Religionsgesprächen beteiligt, so hatte er doch bei den Begutachtungen, die den Wittenberger Theologen aufgegeben wurden, verschiedentlich mitgewirkt. In Agricolas Streit mit Luther stand er zwar in der Lehre fest zu Luther, zeigte sich aber persönlich bemüht, auch dem Gegner brüderlich und vertrauend zu begegnen. Eine Berufung auf den 20 Bischofsstuhl von Schleswig lehnte er ab, ebenso einen ehrenvollen Ruf an die Kopenhagener Universität; dagegen folgte er 1542 der Einladung des Königs nach Holstein, wo auf dem Rendsburger Landtage die dänische KD in niederdeutscher Übersetzung und Anpassung an die Verhältnisse der Herzogtümer (Richter KD I, 353 ff.) fertig gestellt und angenommen wurde. Kaum war er heimgekehrt, so nötigten ihm die 25 Waffenerfolge des schmalkaldischen Bundes gegen Heinrich von Braunschweig eine neue Arbeit auf: er sollte als provisorischer Superintendent des eroberten Landes gemeinsam mit Ant. Corvinus und Martin Görlich hier das evangel. Kirchenwesen einrichten. Am 1. September begann er seine Arbeit in der Bischofsstadt Hildesheim, wo die Bürgerschaft bereitwillig am 26. September sich für die Reformation entschied. Die Visitation 30 in den braunschweigischen Landen fand zwar besonders in den Städten freundliche Aufnahme, in den Klöstern stieß sie dagegen auf harten Widerstand; daneben hinderte ihren Erfolg die Gleichgültigkeit der weltlichen Beamten und die Verwüstung des Kirchengutes, die der Krieg gebracht hatte. Die KD für Braunschweig-Wolfenbüttel, die im Herbst 1543 erschien (Richter II, 56 ff.), ist wesentlich B.s Werk; und die Hildesheimer KD von 1544 (Richter II, 79) ist wiederum in enger Anlehnung an diese gearbeitet. Die Widerwärtigkeiten, die er in dieser Visitation erlebt hatte, haben wohl dabei mitgewirkt, daß er im J. 1544 dem Ruf der pommerischen Herzöge auf den durch den Tod des Bischofs Erasmus v. Manteuffel erledigten Camminer Bischofsstuhl nur zögernd und bedingungsweise Gehör gab. Er erklärte sich bereit, das Amt eine Zeit 40 lang und mit dem Recht, einen geeigneten Nachfolger zu wählen, zu verwalten; in dieser Form wiesen die Herzöge sein Jawort zurück und begehrten in neuer Werbung abermals eine volle Zusage. Da lehnte er definitiv ab, wenn er sich auch erbot, zeitweise mit Rat und That ihnen als Organisator zu helfen. So blieb er Wittenberg erhalten und konnte noch die letzten Lebensjahre Luthers an seiner Seite in ungetrübter 45 herzlichster Freundschaft verleben. Hat dieser auch über die langen Predigten Bugenhagens manchmal im Ernst und Scherz geklagt, so ist ihm doch der Freund nicht allein einer der liebsten und vertrautesten Tischgesellen, sondern auch der bewährte Seelsorger und Tröster in Anfechtung und Not allezeit geblieben. Im letzten Stündlein in Eisleben hat ihm freilich sein Dr. Pommer nicht zur Seite stehen können, hat ihm aber 50 am 22. Februar 1546 die Grabrede in der Schloßkirche gehalten. In den nachfolgenden Kriegs- und Anglistzeiten blieb B. treu bei der Wittenberger Gemeinde, durchlebte mit ihr die Schreden der Belagerung und stand ihr mit seinem Gebete und Mahnwort zur Seite. Er predigte unerschrocken, auch als der Kaiser als Sieger in der Stadt war. Die Milde, die der Kaiser walten ließ, und die Zusagen, die der neue Landesherr 55 Moritz der Stadt gab, stimmten ihn zur Dankbarkeit gegen beide; so getreu er auch daheim und in der Kirche für den gefangenen Kurfürsten betete, so hing doch sein Herz vor allem an der Universität Wittenberg: diese zu erhalten und mit ihr verbunden zu bleiben, war ihm Herzensanliegen. Da nun der kluge Diplomat Moritz ihm mit besonderem Vertrauen und Günstbezeugungen begegnete, so söhnte er sich leichter mit den 60 neuen Verhältnissen aus, als viele eifrige Bekenner für statthaft hielten, und so begann.

jetzt zum erstenmale im eigenen Lager Verstimmung, Anklage und auch bald häßliche Verleumdung gegen ihn sich zu erheben. Die gehässige Rede ging um, daß er für Geldgehente läuflich gewesen sei. Wir verdanken ihm aus dieser Zeit die interessante „Historie, wie es uns zu Wittenberg ergangen in diesem vergangenen Krieg“ (1547; abgedruckt bei Hortleder III, 447). Nun wurde er aber auch weiter in die Interimspolitik, wie sie Kurf. Moriz betrieb und Melancthon theologisch vertreten mußte, hineingezogen. Sein persönlicher Anteil war dabei freilich gering gewesen, ja man hatte ihn, da er in Alten-Zelle Widerstand geleistet, hernach nach Jüterbogk nicht mitberufen. Aber gerade die Konzessionen, die man in Kultusfragen dem katholischen Ceremoniell gemacht hatte, fanden eine gewisse Sympathie bei ihm, der das norddeutsche Luthertum einen möglichst konservativen Anschluß an katholische Kultusformen gelehrt hatte; er über sah nur, nach Herings treffendem Wort, „daß was ursprünglich Anbequemung an die Schwachen gewesen ist, jetzt zu einer Nachgiebigkeit gegen die Starren und Mächtigen wurde“ (vgl. Justini Meyeri, Archidiaec. Oldenburg., Diatribe hist. theol. de Bugenhagii lapsu adiaphoristico, Hamburg 1710). Sein Verhalten kostete ihm das Vertrauen des alten Kurfürsten wie des Herzogs Albrecht von Preußen; alte Freunde wendeten sich von ihm ab. Als seine Rechtfertigungsschrift ließ er 1550 seinen Kommentar zum Propheten Jonas: Jonas propheta expositus (vgl. D. Vogt in JprTh XIII, 21 ff.) ausgehen, in dem er seinen unveränderten Protest gegen die römische Kirche, deren Lehren und Institutionen er aus der montanistischen (!) Häresie abzuleiten versucht, kräftigen Ausdruck giebt. Daß er hier auch 1 Jo 5, 7 in energischen Worten als unechten Zusatz aus der Bibel für alle Zeiten ausgemerzt haben will und die Feigheit des Erasmus tadelt, der trotz besseren Wissens den Vers doch wieder aufgenommen, gab noch 1731 dem Bauhner Pastor J. Christof Lange Anlaß, ihn für das Unglück verantwortlich zu machen, „daß in ganzen 25 Bibelbrüden dieser wichtige und göttliche Spruch ausgelassen“ (Bugenhagens Leben, Baudissin 1731 S. 65). Mit herzlicher Teilnahme und Fürbitte blickte er nach dem der Reichsacht verfallenen bekenntnisfreundigen Magdeburg herüber, mit schweren Besorgnissen auf das wieder versammelte Tridentiner Konzil. Erleichtert atmete er auf nach dem Zuge, den Moriz gegen den Kaiser unternommen, und nach der Befreiung Johann Friedrichs. Den Glückwunsch freilich, den er diesem jetzt sendete, beantwortete der alte Fürst mit einer unmißverständlichen Klage über die „Ärgernisse, Spaltung und Irrung“, die durch die Wittenberger unter den Lehrern der Augsburgischen Konfession angerichtet worden seien (Vogt, Bugenhagens Briefwechsel S. 544). In der Kriegsunruhe des Jahres 1556 erhob er „aus kaiserlichem Befehl und aus eigenem Bedenken“ noch einmal seine Stimme in einer „Ver mahnung an alle Pastoren“ zu düsterer Schilderung des hereinbrechenden Weltendes, auf welches die Kriegsnöte ebenso wie das Rasen der Papisten und der Kottengeister hinwiesen, und ermahnte zu rechter Sündenkenntnis und zu treuem Festhalten an der „in den Symbolis und in gemeiner Konfession der Kirchen in diesem Lande“ bezeugten christlichen Lehre. Im nächsten Jahre mußte er unter dem Druck des Alters das Predigen einstellen, er erblindete auf einem Auge und seine Gestalt verfiel; aber frischen Geistes, in Schriftbetrachtung und Gebet wartete er des letzten Stündleins. In der Nacht vom 19. zum 20. April 1558 ging er heim und fand in der Pfarrkirche links vom Altar seine Ruhestätte.

Er war der Organisator des norddeutschen, speziell des niederländischen Landes kirchentums gewesen, der mit praktischem Sinn — in Geldsachen ein guter Rechner — die materiellen Grundlagen gesichert, in konservativem Geiste die Gottesdienstordnungen gestellt, mit gutem Verständnis ihr Schulwesen eingerichtet hat. Theologisch von Luther geleitet, mit tüchtiger Bibelenkenntnis ausgerüstet und mit Interesse für kirchengeschichtliche Studien, hat er doch seine Bedeutung überwiegend als der umsichtige Praktiker gehabt, dessen Kirchenordnungen den Charakter des norddeutschen Luthertums ganz wesentlich festgestellt haben. Diese bieten manches Eigenartige, z. B. daß er in Braunschweig dem Landesheiligen St. Autor, in Hamburg dem hl. Ansgar besondere Festtage bestimmt, an letzterem Orte bereits ein Reformationsfest einführt u. dgl. Daß er in seinen RD beim Abendmahl gar keine Spendeformel anordnet, teilweise den Gebrauch einer solchen direkt ausschließt, sei hervorgehoben, ebenso seine Voranstellung des V.-U. vor die Verba coenae in der Abendmahlsliturgie, wodurch die irrige Meinung aufkam, als ob es Bestandteil des Konsekrationsaktes sein solle. Bedenklich und in unsern Tagen wieder erneuert ist sein Vorschlag, communionlose Hauptgottesdienste mit Prästation und Sanctus zu anbetendem Abschluß zu bringen (Braunschw. RD). Be-

sonders verdienstlich waren die Anordnungen, die er in allen seinen RDD für regelmäßige Predigtzyklen über den Katechismus zum Besten der Jugend und des Kindes traf.

Sein Sohn Johannes wurde Ostern 1552 Baccalaureus, am 3. August 1553 Magister, rückte 1557 in die philof. Fakultät ein, wo er die Professur der orientalischen Sprachen bekleidete; am 3. März 1560 wurde er daneben als Schloßprediger ordiniert, am 18. März 1570 trat er in die theol. Fakultät über, die ihn am 11. Mai zum Doktor promovierte; 1575 erhielt er die Wittenberger Superintendentur, 1582 vertauschte er diese mit der Propstei in Remberg, wo er 1592 starb. Ohne je besonders hervorzutreten, gehörte er dem Kreise der Wittenberger Melancthonianer an. Seine Schwester Sara war in zweiter Ehe (seit 1549) mit dem bekannten Georg Ratow, dem Opfer des kryptocalvinistischen Streites, vermählt.

Das Andenten B.s ehrt u. a. das 1856 gestiftete Buzenhagensche Gymnasium in Treptow a. N., das sich seinen Wahlpruch angeeignet hat: Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis: Si Jesum nescis, nihil est, quod cetera discis.

G. Kawerau.

Bulgaren, Befehung zum Christentum. — Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme, München 1837 S. 710; Dümmler, Die südböhl. Marken des fränk. Reichs im Kr. für österr. G. X (1853) S. 1 ff.; Hergenröther, Photius, 1. Bd Regensburg 1867 S. 594 ff. u. ö.; Jireček, Geschichte der Bulgaren, Prag 1876

Die Bulgaren waren nach Jireček, der Schafarit folgt, ein Volk finnischen Stammes. Nach Jordanis (Gethic. V, 37 S. 63 ed. Mommsen, vgl. Theoph. chron. 3. J. 671 S. 545 ed. Bekker) hausten sie im 5. Jahrhundert am schwarzen Meer. Unter der Regierung Theoderichs d. Gr. stießen sie wiederholt mit den Ostgoten zusammen. Nach Ennodius hinderte Theoderich schon vor der Einnahme Italiens (487) das weitere Vordringen des bis dahin unbesetzten Volkes nach Westen (Paneg. S. 266 f. ed. Hartel). Einen späteren Sieg verzeichnet Cassiodor 3. J. 504: Virtute dn. regis Theoderici victis Vulgaribus Sirmium recepit Italia (Chr. ed. Mommsen S. 160). Wie gegen den Westen, so richteten sie ihre Angriffe auch gegen das byzantinische Reich. Unter Konstantin Pogonatus setzte sich seit 679 eine bulgarische Horde zwischen der Donau und dem Hämus fest. Nach und nach dehnten sich ihre Eroberungen nordwestlich bis gegen die Mündung der Save aus (s. Jireček S. 126 ff.).

Das Land, das die Bulgaren einnahmen, war von slawischen Stämmen bewohnt. Es scheint, daß die Eroberer verhältnismäßig frühzeitig die eigene Sprache aufgaben und die der unterworfenen Slawen annahmen. Beide verschmolzen zu einem Volk, das den Namen der Eroberer und die Sprache der Unterworfenen bewahrte.

Als die Ballanflanen unter bulgarische Herrschaft kamen, waren sie noch Heiden; auch das neuentstehende Mißpvolk war demnach heidnisch. Dem Eindringen des Christentums setzte es sich zunächst schroff entgegen: man hört von der Hinrichtung von 40 christlichen Bischöfen und Gefangenen in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts (Theoph. cont. V, 5 S. 216, vgl. Jireček S. 147 f.).

Ein Umschwung trat unter dem Fürsten Bogoris (c. 852—888) ein. Er hatte mit den Franken, wie mit den Griechen zu kämpfen. Wie es scheint, stellte er nach beiden Seiten hin, um den Abschluß des Friedens zu erleichtern, seinen Anschluß an die christliche Kirche in Aussicht. Wenigstens meldete Ludwig d. D. zu Anfang des Jahres 864, dem Papste Nikolaus I., quod ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti (Jaffé 2758). Im Herbst folgte der Friede von Tulln (Böhmer-Mühlbacher 1412a). Wenn sich der Bulgarenfürst in demselben Jahr in die orientalische Kirche aufnehmen ließ (Theoph. chron. cont. IV, 13 S. 163, vgl. Photii epist. 1, 13, 3 f. S. 723 und 35 S. 735, für die Datierung sind die „noch nicht zwei Jahre“ § 4 entscheidend) und dadurch die Abtretung eines nicht unbedeutenden Gebiets von seiten der Griechen erlangte (Theoph. cont. IV, 15 S. 165 vgl. Jireček S. 153), so sieht man, daß er den Religionswechsel lediglich als ein Geschäft betrachtete, durch das ein möglichst großer Vorteil erkauf werden sollte. Auch daß er Kaiser Michael III. zu Ehren selbst den Namen Michael annahm, ist bezeichnend (Theoph. cont. I. c.). In Konstantinopel war man auf das Höchste erfreut und man gab sich, wie der Brief des Photius beweist, wenigstens den Anschein, als glaube man an die Aufrichtigkeit seiner Befehung. Photius unterließ nicht, in einem ausführlichen Brief ihn über alles das zu unterrichten, was für einen orthodoxen Fürsten zu wissen notwendig war. Weniger

zufrieden mit der Bekehrung ihres Schans waren die Bulgaren; es kam zu Empörungen, die Bogoris mit Gewalt niederzuschlagen mußte (Theoph. cont. IV, 15 S. 164 vgl. Annal. Bertin. 3. J. 866 S. 85). Trotz des Anschlusses an Konstantinopel dachte der verschmigte Barbar nicht mit dem Abendland zu brechen. In derselben Zeit, in der er sich von Photius über die Orthodoxie unterweisen ließ, sandte er eine Gesandtschaft an Papst Nikolaus I. Er bewies dem Gegner des Photius sein kirchliches Interesse und die Reinheit seiner Gesinnung dadurch, daß er ihm eine Fülle von Fragen vorlegte, über die er von Rom Bekehrung erwartete. Nikolaus sandte sofort die Bischöfe Paul von Populonia und Formosus von Porto, um von dem neuen Kirchengebiet Besitz zu ergreifen. Auch beantwortete er die Fragen des Bulgarenfürsten mit viel mehr eingehendem Ernst, als Bogoris verdiente (Responsa ad consulta Bulgarorum, Mansi 15. Bd S. 401 ff. vgl. Vita Nicol. 68 ff. lib. pontif. ed. Duchesne S. 164). Endlich sollte die Bekehrung auch für das Verhältnis zum fränkischen Reich Frucht tragen. Deshalb ging eine bulgarische Gesandtschaft zu Ludwig d. D., um die Zusendung christlicher Priester von ihm zu erbitten (Ann. Bert. 3. 866 S. 86). Auch Ludwig war entgegenkommend; in seinem Auftrag zog im J. 867 Ermanrich von Passau mit zahlreichem priesterlichen Gefolge die Donau abwärts (Ann. Fuld. 3. 867 S. 65). Selbst Karl d. R. blieb nicht zurück; er erhob von der französischen Kirche eine große Summe, um die Beschaffung von Kirchengeräten und Büchern für die bulgarische Kirche möglich zu machen (Ann. Bert. l. c.). Aber das war alles vergeblich. Als Ermanrich nach Bulgarien kam, fand er das Feld bereits durch die römischen Priester besetzt; er lehrte deshalb, ohne etwas ausgerichtet zu haben, nach Deutschland zurück. Die Gemeinschaft mit Rom dauerte nur wenige Jahre länger. Bogoris wünschte Formosus von Porto als bulgarischen Erzbischof; Nikolaus I. jedoch lehnte die Erfüllung dieser Forderung ab (vita Nicol. 73 f. S. 165); Bogoris fand sich darein und machte einen neuen Vorschlag; als aber Hadrian II. auch diesen zurückwies (vita Hadriani 61 ff. S. 185), so riß ihm die Geduld; er wandte sich nun nach Konstantinopel. Dort nahmen seine Gesandten an der Schlußsitzung der 8. allgemeinen Synode 28. Februar 870 teil (Mansi XVI S. 158) und erreichten unter Widerspruch der römischen Gesandten nach Schluß der Synode von den Vertretern der orientalischen Patriarchen die Erklärung, Bulgarien gehöre zum Patriarchate von Konstantinopel (vita Hadr. 46 ff. S. 182). Nun mußten die römischen Priester aus dem Lande weichen, und die neue Kirche wurde in Gemeinschaft mit Konstantinopel organisiert. Der Patriarch Ignatius konsekrierte einen Erzbischof und mehrere Bischöfe. Natürlich protestierte Hadrian (871, Jaffé 2943). Aber vergeblich. Ebenso vergeblich waren die Bemühungen Johanns VIII. eine Änderung herbeizuführen (Jaffé 2962, 2996, 2999, 3130 ff., 3146 ff., 3261, 3265, 3360, 3379). Bulgarien blieb, wie es durch seine geographische Lage geboten war, ein Glied der orientalischen Kirche. Hand.

Bulgari (Bougres) als Reizername f. Katharer.

Bulgarien, kirchl. Statistil. — Zireček, Gesch. d. Bulgaren, 1876; Zireček, Das Fürstentum Bulgarien, 1891; Prinz von Wattenberg, Franz Joseph, die wirtschaftl. Entwicklung Bulgariens, 1891; Persönl. Informationen des Referenten im Lande.

Bulgarien, Fürstentum unter der Oberhoheit des Sultans, leistet eine tatsächliche Anerkennung der letzteren durch eine Tributzahlung für die normals autonome Provinz Ostrumelien, welche 1885 als Südbulgarien mit dem Fürstentum vereinigt wurde. Der Staat umfaßt 99276 qkm und hat heute etwa 3,3 Mill. Bewohner. Unter diesen bilden die Bulgaren nur die Mehrheit der Bevölkerung und haben in sehr beträchtlicher Anzahl Angehörige anderer Nationalität neben sich im Lande. Zu denselben gehören vor allem die Türken, deren man noch 600000 zählt, obwohl eine starke Auswanderung seit 1877 stattgefunden hat. Ungleich kleiner sind die anderen fremden Völkerbruderteile. Es giebt 60000 Griechen, 50000 Zigeuner, 25000 Juden, größtenteils dem sehr geachteten Zweige der „Spanioljuden“ (vertrieben aus Spanien im 16. Jahrhundert) angehörig, dazu eine etwa dreifache Zahl aus anderen Nationen. Die bulgarische Nationalität selbst ist also mit etwa 2,5 Millionen Seelen im Lande vertreten. Dieses Volk, welches im Jahre 482 n. Chr. zuerst in den Völkerbewegungen am Pontus genannt wird, ist von turanischer Abstammung und gründete i. Jahre 680 ein Reich südlich der unteren Donau, als die oströmische Macht durch die Angriffe der Araber schwer bedrängt war.

Bald gaben die Bulgaren ihre nationale Eigenart auf und nahmen die jener Slaven an, welche zweifellos die Mehrzahl der Landesbewohner bildeten. 864 wendete sich das Volk unter Vortritt seines Fürsten Boris allgemein dem Christentum zu, erwies sich aber auch weiterhin als erobernde Macht unter dessen Sohn, Symeon, welcher das heutige 5 Albanien bis zur Adria eroberte und eine autolephale Kirche seines Staates zu wege brachte. Doch wurde dieses Bulgarenreich im 11. Jahrhundert durch die oströmischen Kaiser vernichtet. Es entstand gleichwohl 1186 ein neuer Bulgarenstaat, welcher allerdings wieder geteilt wurde. Durch den Sultan Bajasid I. fand derselbe 1393 seinen Unter- 10 gang. Bis 1876 übte die türkische Regierung in den bulgarischen Gebieten eine ungestörte Herrschaft aus. Damals mehrten sich lokalen Aufstände; es kam zu einer grausamen Gegenbewegung durch türkische Baschi-Bosuls und nach Ablehnung des russischen Antrags auf Schaffung zweier autonomer bulgarischer Provinzen zu dem russisch-türkischen Kriege von 1877/78. Dessen Folge war das auf dem Berliner Kongresse hergestellte Fürstentum Bulgarien mit der Hauptstadt Sofia und der unter einem christlichen Statthalter 15 des Sultans stehenden Provinz Ost-Rumelien. Fürst des neuen Staates wurde Alexander, Prinz von Battenberg, welcher aber nach einer für das bulgarische Volk ehrenvollen Besiegung einer schmählichen Militärrevolte 1886 auf den Thron verzichtete, indem er auf Anraten des deutschen Reichsanzlers dem Widerwillen des Kaisers Alexander II. von Rußland gegen ihn wich. Nach längerer provisorischer Regierung 20 wurde im Juli 1887 Fürst Ferdinand als Nachfolger gewählt und führte von da an die Regierung; aber erst 1895 wurde er von Rußland und den anderen Mächten anerkannt. — Das von der Natur größtenteils mit einem ergiebigen Boden ausgestattete Land besitzt die Bedingungen günstiger kultureller Entfaltung, und die Bevölkerung zeigt sich durch Anlagen, Arbeitsfähigkeit und fernhaften Sinn angemessen geartet, 25 auf Grund der natürlichen Vorteile ihres Gebietes die Reihe der zivilisierten Völker Europas vorteilhaft zu ergänzen. In kirchlicher Hinsicht bedarf es diesbezüglich allerdings noch kräftigen Fortschrittes. Fast alle nichttürkischen Staatsangehörigen (2,5 Mill.) gehören der orthodoxen bulgarischen Kirche an, welche ihr eigenes Oberhaupt an dem Exarchen zu Konstantinopel besitzt. Diese Würde ist eine junge Schöpfung, 30 indem erst im März 1872 durch ein Traktat des Sultans eine Oberleitung der bulgarischen Kirche unter Abtrennung dieser Aufgabe von den Vollmachten des griechischen Patriarchen hergestellt wurde. Dem Exarchen sind außer den Bischöfen im Fürstentum Bulgarien auch jene zu Odrida in Albanien und zu Scoplje (Nischub) am Barbar untergeben. Im Fürstentum aber bestehen 10 Bistümer, welche für ihren Unterhalt 35 und jenen der niederen Geistlichkeit jährlich 800 000 Fr. vom Staate beziehen. Die letztere nun ist es, deren Auszubildung zweifellos noch sehr beträchtliche Fortschritte machen müßte, um z. B. einigermaßen jener der serbischen Popen im südlichen Ungarn ähnlich zu werden. Trotz des politisch nicht geringen Einflusses der Popen, wesentlich darauf beruhend, daß sie zur Türkenzeit vielfach als Vertreter der nationalen Empfindungen 40 thätig waren, ist doch ihre Wertschätzung beim bauerlichen und bürgerlichen Mittelstande nicht ohne Grund gering. Die Klostergeistlichkeit steht im ganzen geistig keinesfalls höher. Denn wenn auch das angesehenste Kloster des Landes, jenes des hl. Johannes auf dem Rilogeberge, geistig gefördertere Mönche besitzt, so machen z. B. die Insassen des vielgerühmten Klosters St. Nicola, nahe dem Schiplapasse, einen bedauerlichen Ein- 45 druck. So ist die Volksbildung fast ganz auf die Schule angewiesen. Das Unterrichtswesen ist denn auch ein rege ausgebildetes. Jede Dorfgemeinde hat eine Volksschule; dazu giebt es 25 Mittel- bezw. Fachschulen, welche sämtlich Staatsanstalten sind. Private Volksschulen unterhalten auch die Angehörigen fremder Staaten und altbulgarischer orthodoxer Konfessionen, sowie auch die Bulgaren anderer Konfession. Die 50 Griechen haben etwa 50, die katholischen Bulgaren 10 Schulen, die protestantischen Bulgaren 4 (sie sind meist durch die Thätigkeit der ameritanischen Methodisten gewonnen, welche in Samatov eine Art Seminar unterhalten). Auch die Juden und die Armenier besitzen mehrere Volksschulen, wie die Türken deren 770. In der Hauptstadt Sofia findet sich eine deutsche katholische Volksschule von Ordensbrüdern, aber auch eine protestantische mit 2 Lehrern. Beide Anstalten werden von Kindern verschiedenster 55 Nationalität besucht. Dies erinnert an die Organisation der Minderheitskonfessionen. Am stattlichsten ist jene der Griechen, welche 5 jogen. Metropoliten haben, 4 im Osten des Landes, einen in Philippopel. In letzterer Stadt waltet auch ein katholischer Bischof seines Amtes. Die protestantischen Deutschen haben eine Kirche und einen Pfarrer in 60 Sofia, welchen die Gemeinde sich vom Oberkirchenrat zu Berlin zur Anstellung em-

pflegen zu lassen pflegt. Es werden aber nur etwa 400 protestantische Deutsche (darunter auch Schweizer) im ganzen Staate sein, wie man etwa 1400 protestantische Bulgaren vorfindet. Dr. W. Göt.

Bull, George, gest. 1710. — Nelson, *Life of Bishop Bull*; Biogr. Brit. (ed. Kippis) II, 695; St. James Lect., II. Ser.: *Classic preachers of the Engl. Church*; 5 Encycl. Brit. IV, 517; Diet. of Nat. Biogr. VII, 236 ff.

G. Bull ist geb. 25. März 1634 in Wells, studierte in Oxford (Exeter Coll.), wurde nach Verwaltung mehrerer staatskirchlicher Pfarreien 1705 Bischof von St. Davids und starb 1710. Eifriger Vertreter der Staatskirche gegen den Dissent und die römische Kirche, hat er sich weniger durch seine praktische und kirchenpolitische Thätigkeit 10 als durch gelehrte, gründliche und scharfsinnige theologische Arbeiten einen Namen gemacht. Nachdem er in der „*Harmonia apostolica*“ (1670) die prinzipielle Einheit der Lehren der Apostel Paulus und Jakobus gegen den Widerspruch seiner eigenen Kirche nachzuweisen versucht hatte, wandte er sich mit durchschlagendem Erfolge der trinitarischen Frage, wie sie von den vornicänischen Vätern vertreten war, zu. Auf diesem Gebiete 15 wurden seine Arbeiten bahnbrechend für ihre Zeit. Sein bedeutendstes Werk, das seinen Nachruhm begründete, ist die 1685 erschienene „*Defensio Fidei Nicenae*“, in der er nachwies, daß die Lehre von der Trinität lange vor Nicäa ein Glaubensartikel der christlichen Kirche gewesen sei. Dies Werk ist auch für die neueren Forschungen, von denen es längst überholt ist, insofern nicht bedeutungslos, als es eine gründliche 20 und seitdem selten wieder erreichte Prüfung aller einschlägigen Partien der vornicänischen Pöliterratur bietet, und gilt insofern in der englischen Theologie immer noch als locus classicus für die trinit. Frage. Die gegen seine Untersuchungen erhobenen Einwände richteten sich in der Hauptsache gerade gegen das, was als Vorzug der Arbeit bezeichnet werden muß: gegen die geschlossene Durchführung des Themas (die vornicänische 25 Theologie), die es ihm verbot, auf irgend welche abseits vom Wege der Beweisführung liegenden, wenn auch an sich interessanten Fragen einzugehen, andererseits aber ermöglchte, in der Beschränkung den Meißter zu zeigen und seine These in dem festen, unerrückbaren Aufbau streng sachlicher Beweisführung der theologischen Welt zu bieten. Antworten auf Nebenfragen, die von seinen Kritikern gefordert wurden, lehnte er ab. Als Er- 30 gänzung zum Hauptwerke veröffentlichte er 1694 das „*Judicium Ecclesiae Primitivae*“, indem er gegen Epistopius behauptete, daß die nicänischen Väter den Glauben an die wesenhafte Gottheit Christi als notwendige Voraussetzung für die Angehörigkeit zur christlichen Kirche angesehen hätten. Auf gleichen Linien bewegt sich sein letztes Werk: „*Primitiva et Apostolica Traditio*“; hier wandte er sich gegen Daniel Zwider, der 35 die Gottheit, Präexistenz und Menschwerdung Christi als häretische Erfindungen bezeichnete. Die drei Werke bilden eine Art Trilogie. Bossuet und die französischen Prälaten waren über die glänzende Verteidigung der „*katholischen Kirche*“ durch einen Protestanten so erfreut, daß dem englischen Bischof auf einer Synode von St. Germain „die aufrichtigen Glückwünsche des gesamten Klerus von Frankreich für den großen 40 Dienst, den er der Kirche durch den Nachweis der Notwendigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi“ erwiesen habe, ausgesprochen wurden. Die beste Ausgabe von B.s Werken (in 7 Bdn) ist von Burton, Oxford (mit einem „*Leben*“ Bulls von Nelson) geliefert worden. Rudolf Ruddenfieg.

Bulla in coena domini, **Bulla coenae**, **Bulla Jovis sanctae**, **Nachtmahls-** 45 **Gründonnerstags-** und **Chardonnerstagsbulle**. — Le Bret, *Pragmatische Geschichte des so berufenen Bulla In Coena Domini*, Ulm 1769; Reusch, *D. Index d. verbot. Bücher* I, 71, Bonn, 1883; Döllinger, *D. Papstthum* 215 ff. (München 1892).

Nach altem Gebrauche wurde in der Kirche an gewissen Tagen gegen solche Per- 50 sonen, welche sich beharrlich als kirchlich Ungehorsame zeigten, ein allgemeines Kon- tumazialverfahren (processus generalis) eingeleitet und der Bann verhängt. Als solche Tage (dies solennes, de quibus Romani Pontifices processus consueverunt facere generales; Clem. 1 de iudiciis [II, 1] Conc. Vienn. 1311) erscheinen in Rom schon in der Glosse zu der angeführten Stelle der Donnerstag in der heiligen Woche, das Himmelfahrtsfest und das Fest Petri und Pauli; der Donnerstag vor 55 Ostern scheint am häufigsten dazu benutzt zu sein; denn er war dies indulgentiae, der Tag, an welchem die Büßenden in der Kirche wieder rezipiert wurden (Durandus, *rationale divinatorum officiorum lib. VI. cap. 73*), so daß die Verdammung der

nicht zu befehrenden Sünder dem gegenüber um so stärker hervortrat. Beispiele liegen seit dem 12. Jahrhundert vor. So der Bann Paschalis II. über Heinrich IV. in coena domini a. 1102 (Chron. Ursperg. ad a. 1102), Gregors IX. über Friedrich II. in coena domini 1227 (Rinald, annal. ad. h. a. nr. 30 sq.). Während dieses 5 processus speciales sind, wurden schon im 13. Jahrhundert auch jene processus generales zu Rom üblich, durch welche am Karndonnerstag ganze Klassen von Personen in den Bann gethan wurden. Von Rom aus verbreitete sich dies Verfahren weiter. Vorzüglich sind die Häresien Veranlassung zur Publikation der processus. Die nach und nach gegen die Häretiker ergangenen Festsetzungen verband Nikolaus II. im Jahre 10 1280 zu einem Ganzen (Bullarium Magnum ed. Luxemburg. Tom. I. fol. 156). Darauf stützt sich der betreffende Passus in dem Erlasse der späteren Päpste (Urban V. 1364 Bulla c. 1, 261 eigentlich die erste Redaction), welche besonders seit den reformatorischen Bewegungen des 15. Jahrhunderts Gelegenheit zu Nachträgen erhielten. Leo X. überfandete, als die kirchlichen Freiheiten im Erzbistum Köln verlehrt wurden, 15 im Jahre 1515 dem Erzbischofe Hermann von Wied den damaligen processus annualis zur Publikation (Urkunden bei Harzheim, Concilia Germaniae Tom. VI. fol. 142 sq.). Im Jahre 1524 wurden auch Luther und seine Anhänger in die Bulle aufgenommen. Ergänzungen erhielt dieselbe noch durch Paul III. 1536 (Bullarium Magnum Tom. I. fol. 718 sq.), Pius V. 1566, Gregor XIII. 1578 (Harzheim, Concilia Germ. Tom. VIII. fol. 899 sq.), 1583 (Bullarium Magnum Tom. II. fol. 496 sq.), Paul V. 1609 (Bullarium cit. Tom. III. fol. 281 sq.), Urban VIII. 1627 (Bullarium cit. Tom. IV. fol. 117 sq.). In dieser letzten Gestalt findet sich die Gründonnerstagsbulle bei Le Bret. Die Publikation in den einzelnen deutschen Diöcesen wurde bei Gelegenheit der Revisionen wiederholt anbefohlen. So 25 für Augsburg die von Pius V. im Jahre 1567 (Harzheim a. a. D. Tom. VII. fol. 175), für Breslau die von Gregor XIII. im Jahre 1580 (Harzheim a. a. D. Tom. VII. fol. 892) u. a. Philipps, Vermischte Schriften 2, 377 fg. — Form und Inhalt der Bulle ergeben ihre allmähliche Komposition theils aus den Dekretalen älterer Zeit, theils aus späteren durch besondere Umstände veranlaßten päpstlichen Konstitutionen. 30 Diese Quellen sind im wesentlichen nachgewiesen in der Vorbemerkung zur Bulle Paul V. von 1609, im Bullarium cit. Tom. III. fol. 281. In ihrer spätesten Gestalt beginnt die Bulle mit einer Exkommunikation der einzelnen aufgejähnten Häretiker und Schismatiker; hierauf derer, welche von päpstlichen Erlassen an ein künftiges Konzil appellieren; der Seeräuber und Verlehter von Schiffbrüchigen u. f. w. 35 Es kann nicht auffallen, daß ein Teil dieser Bestimmungen bei den weltlichen Mächten, in deren Gerechtigkeit dadurch eingegriffen wurde, Widerspruch fand und nach und nach in den einzelnen Ländern die Vorlesung der Bulle unter sagt ward (m. f. darüber Friedberg, Die Grenzen zw. Staat und Kirche, Register s. v. In Coena Domini), Clemens XIV. unterließ es deshalb, im Jahre 1770 die sonst übliche Vorlesung in Rom selbst anzuordnen und später geschah sie wenigstens nicht mit voller 40 Feierlichkeit. Aufgehoben indes ist die Bulle erst durch Paps Pius IX. Const. Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869 — qua censurae latae sententiae limitantur — (abgedruckt bei Friedberg, Aktenstücke zum Vatikan. Konzilium S. 403 fg.). Indes ist die Aufhebung nur formell. Dem Inhalte nach ist die genannte Konstitution 45 an nicht wenigen Punkten, namentlich hinsichtlich der Keßer, eine Wiederholung der Bulla Coenae. (Jacobson †) G. Friedberg.

Bulle, Bullarium f. Breve oben S. 391.

Bullinger, Heinrich, gest. 1575. — Litteratur (außer den im Art. zu nennenden Schriften, den zeitgeschichtlichen Quellenwerken und den neuen Zwinglibiographien u. Dogmen- 50 geschichten): S. s. Autobiographie (Skizze), mit einigen Aktenstücken gedruckt in Miscell. Figur. III (1722) S. 1—71; J. B. Stucki, oratio funebris (1575); Josias Stumler, narratio de ortu vita et obitu H. B. (1575); Ludwig Lavater, Vom Leben des Herrn H. B. (1576), gedruckt Miscell. II S. 1—103; Joh. Heinrich Hottinger, in der hist. eccl. (1655 ff.) u. a. Werken. Prosopographia, mit Aktenstücken, Miscell. IV S. 38—130; Salomon Heß, Leben H., 55 2 Bde 1828/29; Carl Pestalozzi, H. B., Bd V der Bäter und Begründer der reform. Kirche (1858), das Hauptwerk, innerhalb seines Rahmens eingehend und zuverlässig, die Hauptquelle einiger früher erschienenener kleiner Lebensbilder, sowie auch dieses Artikels.

Heinrich Bullinger, Zwinglis Nachfolger in Zürich, wurde am 18. Juli 1504 in Bremgarten, einem damals nicht unbedeutenden Städtchen des jetzigen Kantons Aargau,

am linken Reußerer gelegen, geboren. Er war der jüngste Sohn seines gleichnamigen Vaters, der Pfarrer daselbst und Dean des Kapitels war, und der Anna, geb. Wiederleher, der Tochter eines reichen und angesehenen Müllers. Sein Vater war nicht frei von den Gebrechen des damaligen Klerus. Er hatte sich vor Empfang der Weihen verlobt, nahm aber erst nach seiner Anstellung seine Braut bleibend zu sich. Seine eheliche Verbindung, die altkirchlichem Gebrauch und damaliger allgemeiner, auch kirchlich gebildeter Sitte entsprach, war zwar nach päpstlichem Recht nicht legitim, abgesehen hiervon aber eine durchaus ernste, stätige und in der Trübsal bewährte Ehe. Der nachmals berühmte gewordene Sohn gedenkt häufig seines Vaters und seiner Mutter und stets voll Ehrfurcht und Liebe. Im Jahre 1529 ließ er seine Ehe nachträglich durch den Segen der evangelischen Kirche weihen. Charakteristisch für die kernhafte Art des Vaters B. sind folgende Züge. Als im Jahre 1519 der Ablassträger Samson von Baden her nach Bremgarten kam, verweigerte ihm Dean B. trotz Klagandrohung und Bannung mit Entschiedenheit seine Kirche, so daß er unverrichteter Sache abziehen mußte. Und 10 Jahre später erklärte der schon bejahrte Mann freimütig von der Kanzel aus seine Zustimmung zu dem neuen Licht der Reformation und ertrug es getrost, als er deswegen von der Gemeinde mit schwacher Mehrheit seines Amtes entsetzt wurde.

Des Vaters tüchtiger Sinn zeigte sich in der Art, wie er für die wissenschaftliche Ausbildung seines talentvollen Sohnes Heinrich sorgte. Nachdem dieser bis zum 12. Jahre die Schule in Bremgarten besucht hatte, sandte ihn sein Vater nach Emmerich am Niederrhein zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens, deren Schulen durch ernstes Studium und strenge Zucht berühmt waren. Hier fand er seinen Bruder Johannes, der sein erster Lehrer wurde. Den Unterhalt gewann er, wie einst Luther, durch Singen vor den Häusern der Bürger. Mit Absicht hielt ihn sein begüterter Vater kurz, damit der Sohn aus eigener Erfahrung das Los der Dürftigkeit kennen lerne. Drei Jahre blieb er in Emmerich, und die strenge Disziplin gefiel ihm so wohl, daß er sich eine Zeit lang mit dem Gedanken trug, in den strengsten Mönchsorden, den der Rathhäuser einzutreten. Er scheint auch in jenem Bruderhaus „zum Bienenkorb“ nicht nur gründlich Latein gelernt zu haben; dort dürfte auch der Grund gelegt worden sein zu der Arbeitsliebe, dem Ordnungssinn, der geistigen Klarheit und leidenschaftslosen Ruhe, die ihn später so sehr auszeichneten. Auf den Herbst 1519 begab sich Bullinger auf die Hochschule nach Köln. Sie war bekanntlich der Mittelpunkt der Opposition gegen den damals in Deutschland emporstrebenden Humanismus und die ihm nachfolgende Reformation. Während B.s Aufenthalt daselbst wurden Luthers Schriften feierlich als legerlich verbrannt. Und doch war es B. beschieden, an diesem Ort in stetiger innerer Entwicklung ohne gewaltsame Sprünge zur Klarheit über die Irrtümer der päpstlichen Kirche und zur Einsicht in die evangelische Heilswahrheit zu gelangen. Der Gang seines Studiums war der damals übliche (vgl. K. Kraft: Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators H. B. über seine Studien zu Emmerich und Köln [1516—22] und dessen Briefwechsel mit Freunden in Köln, dem Erzbischof Herm. v. Wied u. s. w. Ein Beitrag zur niederrheinischen und westfälischen Kirchen-, Schul- und Gelehrten-geschichte, Elberfeld 1870. B.s Hauptlehrer Joh. Phrysssemius, Arnold v. Wesel, Joh. Cäsarius werden hier ausführlich charakterisiert; auch sind die Briefe, welche später der hochbetagte Cäsarius an B. richtete, abgedruckt.). Als er zur Theologie kam, waren des Lombardus Sentenzen und Gratians Dekretum seine geistige Nahrung. Weil er aber bemerkte, daß diese sich in allem auf die früheren Kirchenväter beriefen, entschloß er sich, diese genauer kennen zu lernen und benutzte gern den Zutritt, den ihm sein Landsmann Georg Diener von Elgg (Rant. Zürich) zur Bibliothek der Dominikaner verschaffte. Beim Studium des Chrysostomus, Ambrosius, Origenes und Augustinus bemerkte er bald den Unterschied in der Behandlung der christlichen Heilswahrheiten zwischen diesen Kirchenvätern und den Scholastikern. In dieser Zeit kamen ihm auch Luthers zündende Flugschriften in die Hand. Bald überzeugte er sich, daß Luther den alten Kirchenvätern näher stand als die Scholastiker. Da aber sowohl Luther als jene älteren Kirchenväter sich auf die hl. Schrift beriefen, so verschaffte er sich ein neues Testament und las zuerst das Ev. nach Matthäus mit der Auslegung des Hieronymus. In ähnlicher Weise machte er sich mit den übrigen Schriften des N. T. bekannt. Steigender Widerwille erfüllte ihn gegen die päpstliche Lehre. Besonders wichtige Dienste leisteten ihm des Melancthon Loci comm., die ihm einen Einblick in den Zusammenhang der christlichen Wahrheit ermöglichten. Dies war sein stilles Studium in den Jahren 1521 und 22. Den härtesten Kampf kostete ihn der Bruch mit dem

katholischen Kultus, besonders mit der Messe. Aber auch hierüber gab ihm Gottes Gnade das rechte Licht, so daß der 18 jährige Jüngling, als er im Jahr 1522, mit dem Magistertitel geschmückt, heimkehrte, mit dem papistischen Wesen und Kirchentum völlig zerfallen war. Er hatte sich selbstständig der reformatorischen Bewegung angeschlossen.

Seine erste Wirksamkeit fand er im Schuldienst. Bei seinen Überzeugungen konnte er sich nicht entschließen, in den Dienst der Kirche zu treten. Als er nach einer 9 monatlichen Wartezeit einem Ruf des Abtes Wolfgang Joner im Cistercienserkloster Kappel folgte, der, vom Eifer für die Wissenschaften ergriffen, eine Schule in seinem Kloster gründete, that B. dies nur unter der Bedingung, daß er von kirchlichen Verpflichtungen gegen das Kloster befreit bleibe und nur seines Schuldienstes zu warten habe. Er wirkte 6 Jahre lang in dieser Stellung, vom Januar 1523 bis Pfingsten 1529. Er führte seine Schüler nicht nur in die alten Klassiker ein; er erklärte auch täglich eine Stunde die hl. Schrift in der Muttersprache, naheinander alle Bücher des 15 N.T.s auslegend. Auch über andere theologische Gegenstände, besonders erfolgreich über Melancthons *Loci* hielt B. Vorträge, denen der Abt mit den Mönchen beiwohnte, und zu denen manche Bewohner des benachbarten Zug herüberkamen. In den Gesprächen, die sich angeschlossen, drang B. auf eine Reformation von Lehre und Leben. Dieser evangelische Sauerkeig wirkte; die Reformation wurde in Kappel in den Jahren 16 1525 und 26 allmählich durchgeführt (E. Egli, Die Ref. im Bezirke Affoltern, Zürcher Taschenbuch 1888). Hiegegen erhob sich von Seite der Pöpstler aus dem benachbarten Zuggebiet Widerstand; B. selbst kam in Lebensgefahr; Drohungen wurden gegen das Kloster laut, besonders als durch die Einäscherung des Klosters Ittingen bei Frauenfeld die Leidenschaften erweckt wurden (vgl. Morlöfer, Ulrich Zwingli I, S. 242 ff.). 25 Mit Bezug auf diese Lebensgefahren schrieb B. seinem Freund und Studiengenossen Peter Homphäus das schöne Wort: *Suave mihi est pro dulci nomine Jesu Christi, Domini mei, περιγρημα hominum fieri, qui jam olim longe crudeliora peccatis meis promeruerim. Tu pro me precare Dominum, ut hoc in me et omnibus confirmet, quod ex gratia inceptit, utque in morte nostra cum sancto cantemus*

30 *Ignatio: parati sumus ad bestias, ad ignem, ad gladios, ad crucem, tantum ut Christum videamus salvatorem nostrum et Dominum.* Anfangs 1527 wurde das Kloster der Obrigkeit von Zürich übergeben. Die Klosterkirche wurde Pfarrkirche der Gemeinde, das benachbarte Hausen als Filial dazu gezogen und B. zum Prediger daselbst ernannt. Hiemit trat B. in den Stand der evangelischen Prediger ein (Juni 35 1528). Seit Ende des Jahres 1523 war er mit Zwingli bekannt geworden. Obwohl in selbstständiger Weise zu seiner evangelischen Überzeugung gekommen, fühlte er sich doch von dem Prediger in Zürich gewaltig angezogen; er bezeugt selbst, daß ihm die kräftige, wahre und schriftgemäße Lehrweise Zwinglis gar sehr zur Befestigung gereichte. B. beschäftigte sich, von Zwingli ermuntert, in Kappel vielfach schriftstellerisch. Bemerkenswert sind eine Anzahl reformatorische Traktate, durch die er auf die Inneren Schweiz einzuwirken suchte. Gern wandte er sich dabei an Leo Jud als seinen Berater. Auffallend früh reif und leistungsfähig behandelte er mit Glück und Vielseitigkeit die schwierigsten theologischen Fragen. Rasch und weithin erweckten seine reichen Gaben Aufsehen und Hoffnung bei den Führern des reformatorischen Umschwungs. Schon damals trat B. 45 gegen die Wiedertäufer auf, nachdem er im Januar 1525 von Zwingli zur Teilnahme an Religionsgespräch mit ihnen war berufen worden. Auch in Bremgarten disputierte er später öffentlich mit ihnen. Im Jahre 1528 begleitete er Zwingli zur Berner Disputation, bei der die einflußreichsten Beförderer der Reformation aus der Schweiz und Süddeutschland sich kennen lernten. In diese Zeit fällt noch ein anderes für B. wichtiges 50 Ereignis. Er machte im Jahr 1527 einen längeren Aufenthalt in Zürich, besonders um sich bei Pellikan im Hebräischen auszubilden. In dieser Zeit lernte er seine nachmalige Gattin Anna Adlischwiler kennen, die mit einer einzigen Nonne im ehemaligen Kloster am Utenbach wohnte und daselbst ihre kränkliche Mutter versorgte (Das Brautwerbungsschreiben, abgedruckt bei C. Pestalozzi, S. 580—88 und bei N. Christoffel, 55 Hsch. B. und seine Gattin S. 21—34). Der Widerspruch der Mutter der Braut verzögerte die Verbindung bis zum 17. August 1529.

Im Juni 1529 übernahm B. das Pfarramt in seiner Heimatgemeinde Bremgarten als Nachfolger seines Vaters. Da sich daselbst ein Umschwung der Stimmung vollzog, folgte B. dem Ruf, als die Gemeinde auf eine Probepredigt hin die Bilder 60 verbrannte und ein strenges Sittenmandat erließ. In seiner Vaterstadt stand er aber

auf einem sehr exponierten Posten. Immer deutlicher zeigte sich, daß die Spannung zwischen den Eidgenossen zu einer blutigen Entscheidung dränge. Schon im Jahre 1529 drohte der Krieg auszubrechen, der damals wohl eine andere Wendung genommen hätte, als 2 Jahre später. Damals waren die reformierten Orte gerüstet. Allein es wurde (wider Zwinglis Wunsch) der sog. erste Landfriede vermittelt, der den evangelisch 5
Gefinnten namentlich auch in den gemeinen Herrschaften sehr günstig war und zur mächtigen Ausbreitung der Reformation beitrug. Aber dies reizte die katholischen Stände und die gegenseitigen Befehdungen nahmen kein Ende. Besonders erbitterte eine unkluge Lebensmittelsperre, die nicht nur von Zürich und Bern, sondern auch von den gemeinen Herrschaften gegen die inneren Kantone verhängt wurde. Im Sommer 1531 10 wurden mehrere Male deswegen Tagsatzungen in Bremgarten gehalten, die B. benutzte, um in seinen Predigten die Tagherren zum Frieden zu mahnen, indem er an die schlimmen Folgen des Bruderkrieges erinnerte und verlangte, daß der religiöse Gegensatz durch die beiderseitigen Geistlichen ohne Blutvergießen durch die Waffen des Geistes und des Wortes Gottes beigelegt werde. So großen Beifall diese Predigten auch bei den 15 katholischen Abgeordneten fanden, kamen solche Räte jetzt zu spät. Die Reformation war längst aus einer Gewissensfrage eine Machtfrage geworden, die zu einer gewaltsamen Entscheidung drängte. Es kam am 11. Oktober 1531 zur Schlacht von Kappel. Zwar kamen in derselben nicht mehr als 514 Mann um; aber unter den Gefallenen waren die Häupter und Träger der zürcherischen Reformation. Indem aber Zürichs 20 Einfluß lahm gelegt war, war die ganze reformierende Aktion gelähmt, die damals für die deutsche Schweiz von Zürich ausging. Außer Zwingli fielen 25 Geistliche, darunter Abt Wolfgang Zoner von Rappel und Romthur Konrad Schmid von Rüzgnacht. Auch B. mußte bald die Folgen der Niederlage spüren. Besonders die gemeinen Herrschaften, zu denen auch die freien Ämter mit Bremgarten gehörten, belamen die rück- 25 sichtslose Strenge der Sieger zu empfinden. Mit schweren Opfern erkaufte sich Bremgarten den Frieden, von dem aber die Prediger ausgeschlossen waren. In der Nacht des 20./21. November verließ B., begleitet von seinem Amtsgenossen Gervajus Schuler, von seinem Vater und älteren Bruder Johannes, die Heimat und zog nach Zürich. Einige Tage später folgte seine Gattin, durch eine beherzte That das Stadthor selbst 30 öffnend, mit ihren 2 kleinen Kindern nach.

B. wurde die wichtige und schwierige Aufgabe der Rekonstruktion der in ihren Grundfesten erschütterten zürcherischen Reformationskirche und damit der Erhaltung von Zwinglis Lebenswerk zu teil. Gleich am Sonntag nach seiner Ankunft predigte er im 35 Grobmünster so kräftig und tröstlich, daß viele meinten, Zwingli sei auf seine Kanzel zurückgekehrt. Sofort dachte man an ihn als Nachfolger Zwinglis, umsomehr als verlaute, dieser habe selbst in der Vorahnung seines Todes Bullinger als seinen geeignetsten Stellvertreter bezeichnet. Am 9. Dez. 1531 wurde er zum Pfarrer am Grobmünster gewählt. Mit dieser Wahl hing ein denkwürdiger Ratsbeschluß zusammen. Die Anhänger der früheren Zustände und des alten Glaubens erhoben nach der Niederlage 40 bei Kappel lühn das Haupt und riefen, die Pfaffen seien am Unglück schuld. Diese Partei vermittelte hauptsächlich den schnellen und schmachlichen Frieden, der die reformierten Gemeinden in den gemeinen Herrschaften völlig preisgab. Dagegen erhoben die evangelisch Gefinnten Klage auf Verrat; besonders der Anführer der Zürcher Vorhut bei Kappel, Junker Georg Göldli, wurde in einen Staatsprozeß verwickelt (Vgl. E. Egli, 45 Schlacht von Kappel, Zürich 1873). Diese beiden Parteien belämpften sich im Rat, und da auf dem Schlachtfeld zu Kappel 7 Mitglieder des kleinen und 19 des großen Rates umgekommen und manche entschieden evangelisch Gefinnte aus demselben herausgedrängt, an ihre Stelle aber reaktionär Gefinnte getreten waren, gelang es den Beschluß durchzusetzen, den Predigern zu verbieten, sich auf der Kanzel irgendetwas in die politischen 50 Händel zu mischen. Dieser Ratsbeschluß wurde Bullinger zugleich mit der Ankündigung seiner Wahl mitgeteilt. Allein hierauf erklärte dieser, unter solchen Bedingungen könne er seine Wahl nicht annehmen; erst müsse er sich mit seinen Amtsbrüdern beraten. Nach einigen Tagen gab er mit diesen folgende Erklärung ab: sie seien gern bereit, den Frieden zu befördern und den Wünschen des Rates möglichst zu willfahren; 55 aber sie können an der Käße (Herbheit) des göttlichen Wortes nichts abbrehen, wo es sich um Bestrafung der Gottlosen handle, und wenn sie sich mit weltlichen Händeln nicht beladen wollen, so werden sie doch nach dem Vorbild der Propheten die Laster der Obrigkeit wie des gemeinen Mannes, des Rates und des Gerichtes, des geistlichen und weltlichen Regimentes ohne Ansehen der Person bald sanft, bald scharf bestrafen, 60

gemäß ihrem Synodaleid. Es handelte sich hierbei offenbar um nichts geringeres als um die Freiheit der evangelischen Predigt. Nach langer Beratung wurde ihnen denn auch die verlangte Freiheit gestattet. Zu diesem erfreulichen Beschluß mochte wohl die Furcht mitwirken, im Fall der Verweigerung der Bitte, B. zu verlieren, der von verschiedenen Seiten her, so von Bern, Berufungen erhalten hatte. Von diesem Rechte machten die Geistlichen alsbald kräftigen Gebrauch zur Abwehr der reaktionären Gelüste. Es war besonders eine scharfe Predigt Leo Jubs, Pfarrers zu St. Peter, in der er am Tage Johannis des Täufers die unentschiedene, ja verräterische Gesinnung mancher Ratsglieder geißelte, die ihn und Bull., der zu gleicher Zeit von den Eidgenossen wegen seiner aufreizenden Predigten verklagt wurde, neuerdings vor den Rat brachte. Aber kräftig verteidigten sich beide Prediger und legten dem Rat unter Berufung auf die ihnen gewährte Freiheit der Predigt offen die Uebelstände der innern Lage Zürichs dar. Sie wurden denn auch in Ehren entlassen; nur wurde ihnen der Wunsch ausgesprochen, sie möchten, wenn sie sich künftig über die Obrigkeit zu beklagen hätten, erst vertraulich an die Ratsstube anknöpfen, wo man sie alsbald vorlassen wolle; erst wenn ihren Klagen dort nicht abgeholfen werde, mögen sie dieselben vor die Gemeinde bringen. Mit dieser Anordnung wurde — dies ist für B. Stellung zur Staatsgewalt sehr zu beachten — der Weg zu einer freundlichen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gebahnt; die beiden Sphären wurden geschieden, aber nicht auseinandergerissen. Diese Stellung B.s zum Staat war richtiger als diejenige Zwinglis, der Mitglied, ja die Seele des geheimen Rates gewesen war, wodurch die Kirche zu sehr in die Wechselfälle der Politik hineingezogen wurde; aber andererseits blieben der zürcherischen Kirche auch die Konstitutionen dienlich, wie sie Calvin durchzukämpfen hatte, der den Staat zu sehr den kirchlichen Interessen dienstbar machen wollte. Endlich war auch der Gefahr vorgebeugt, daß die staatlichen Behörden in gewalthätiger Weise in die kirchlichen Angelegenheiten hineingriffen, wie es in Bern z. B. während der Bucerischen Händel der Fall war. Das im ganzen friedliche und glückliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Zürich hat nicht am wenigsten seinen Grund in jenem Abkommen einer vertraulichen Verständigung der leitenden Persönlichkeiten, wie es von B. an bis tief ins 17. Jahrhundert hinein in Zürich Sitte war. Dieses Zusammengehen von Staat und Kirche war um so heilsamer, weil damals die politische Aktion vielfach von religiös-kirchlichen Motiven geleitet war. Von nun an blieb B. von Veraxationen seitens der Staatsbehörden fast gänzlich verschont; nur noch einmal, im folgenden Jahre, wurde er wegen einer scharfen Rüge ungezogener junger Stadtbürger vor den Rat zitiert.

Gelang es so B.s Mut, Festigkeit und Ruhe, in Zürich der Reaktion Herr zu werden, so lag ihm nun die noch schwierigere Aufgabe ob, sich der eidgenössischen katholischen Reaktion entgegenzustellen. Es ist hauptsächlich B.s Verdienst, daß der Landfriede nach der Niederlage nicht noch schlimmere Folgen hatte. Von Seite der katholischen Sieger wurde eine vollständige Kontrareformation versucht und in weiten Kreisen durchgeführt. Namentlich litten die evangelischen Gemeinden in den gemeinen Herrschaften Schutzlos wandten sie sich nach Zürich, und beinahe wäre es wieder zum Krieg gekommen. Der Zürcher Rat hatte zur Wiederlegung des weitverbreiteten Gerüchtes, Zürich sei auf dem Weg wieder katholisch zu werden, ein tapferes Mandat erlassen, worin er erklärte, Zürich gedente trotz der Niederlage „handsfest und standhaft“ beim Evangelium zu verbleiben. Unklugerweise hatten aber die Staatsmänner gegen B.s Rat auch einige Worte wider die Messe in dasselbe aufgenommen. Als nun die Zürcher infolge der Klagen der evangelischen Gemeinden sich auf den eidgenössischen Tagsatzungen wider die katholischen Stände beschwerten, daß diese den Frieden verletzten, kehrten diese den Spiegel gegen die Zürcher und beschuldigten sie des Friedensbruchs, weil sie durch jenes Mandat die Messe beschimpft hätten. Im Streit hierüber wurden die Zürcher schließlich vor das eidgenössische Recht geladen. Zürichs Lage war eine verzweifelte; zum Krieg zu schwach, ohne Bundesgenossen, wäre Zürich auf dem eidgenössischen Tag überstimmt worden. Damals machte B., übrigens den Rat tadelnd, daß er sich in seinem Mandat in solch eine kirchliche Sache eingelassen, und vor ähnlichen Übergriffen warnend, einen Vorschlag, der, wenn er durchgedrungen wäre, die Geschichte der Eidgenossenschaft auf ganz andere Wege geführt hätte; er riet, da man sich des Glaubens wegen nicht mehr verträge, sich die alten Bundesbriefe gegenseitig herauszugeben, die gemeinen Herrschaften friedlich zu teilen und sich dann mit solchen Gemeinwesen neu zu verbinden, die Gottes Wort lieb haben. Es konnte aber der Friede ohne solche eidgenössische itio in partes erhalten bleiben; doch geschah es nicht ohne Demütigung für Zürich.

Großartig war die Thätigkeit, die nunmehr B., nachdem der Boden in Zürich gebnet war, nach den verschiedensten Richtungen entfaltete. Vor allem war er unermüdetlich als Prediger. In den ersten Jahren seines Amtes hatte er wöchentlich 6 bis 7, ja oft 8 mal zu predigen. Erst als im Jahr 1542 sein Amtsgenosse zu St. Peter, Leo Jud, seinen Anstrengungen erlag, fand man für gut, B. mehr zu schonen und seine Predigten auf wöchentlich 2, am Sonntag und Freitag, zu beschränken. Er pflegte wie Zwingli ganze Bücher der heil. Schrift im Zusammenhang zu erklären. Pellican rühmt von seinen Predigten, aufs klarste und allgemein verständlich wisse B. die Schrift auszulegen, z. B. die Propheten so „sommlich“ vorzuführen, wie wenn sie leibhaftig unter uns aufträten und gerade zum Zürcher Volk geschickt worden wären, so daß auch die Geringsten ihn mit Frucht und großem Nutzen hörten. Auch auswärts wurde seine einfache, klare, praktische Predigtweise sehr geschätzt, besonders in England, wo seine gedruckten Predigten (vgl. unten B.s Schriften) den angehenden Predigern als Muster empfohlen wurden.

Eifrig verwendete sich der ehemalige Schullehrer von Kappel als Schulherr in Zürich für das Gedeihen der Schule. Zwar hielt er selbst keine theologischen Vorlesungen; die theologische Professur, welche Zwingli zu seinen übrigen Pflichten versehen hatte, war an Theodor Bibliander übergeben worden, dessen Vorlesungen B. täglich beiwohnte, und die er, wie die noch vorhandenen 42 eigenhändigen Hefte B.s beweisen, fleißig nachschrieb. Er brachte Zürchs Schulen in hohen Flor und sorgte für vorzügliche Lehrkräfte, sowohl für die Präparandenschule, als auch für das sog. Carolinum. Er entwarf eine treffliche Schulordnung, die gleichsehr Professoren und Studenten umfaßte und ihnen ihre Pflichten vorschrieb (Abdruck bei Egli, Actenjamml. Nr. 1896). Damit es an geistlichem Nachwuchs nicht fehle, war er dafür besorgt, durch Stipendien das theologische Studium zu erleichtern. Hierfür wurde das sog. Studentenamt geschaffen, das 1527 mit 3 Stipendiaten begann, die aber in der Mitte des Jahrhunderts bis auf 80 anstiegen. Um die Mittel für den Unterhalt der Schulen zu haben, hatte sich B. mit Erfolg gegen das Vorhaben gestraußt, zur Bezahlung der Kappeler Kriegsschulden das reiche Chorherrnstift aufzuheben. Auf solche Weise gelang es B. nicht bloß dem St. Zürich, sondern auch auswärtigen Gemeinden tüchtige Prediger heranzubilden. Dies war lange Zeit die wirksamste Unterstützung, die Zürich den Glaubensgenossen gewähren konnte.

Wie für eine tüchtige Vorbildung sorgte B. auch für eine tüchtige Amtsführung der Geistlichen durch seine Prediger- und Synodalordnung (Abdruck a. a. O. Nr. 1899). Die erstere, von ihm und Leo Jud verfaßt, die beinahe 300 Jahre lang unverändert in Kraft bestand, enthielt die nötigen Vorschriften über die Prüfung und Wahl der Geistlichen, ihre Amtspflichten in Predigt, Jugendgottesdienst, Seelsorge und Sacramentsverwaltung, sowie über den Wandel der Geistlichen. Um diese Predigerordnung handhaben zu können, wurde die Synodalordnung daran geknüpft, durch welche die schon im Jahre 1528 von Zwingli geschaffene Synode weiter ausgebaut wurde. Sie kam alljährlich zweimal zusammen, und es wohnten der eine (jeweilen nicht amtierende) Bürgermeister und 8 Mitglieder des großen Rates ihr als Vertreter des Staates bei. Sie hatte die kirchlichen Angelegenheiten, das von der Predigerordnung umschriebene Gebiet, selbstständig zu verwalten. Ihr Hauptgeschäft war die sog. Zensur; jedes Mitglied vom ersten Stadtpfarrer und theologischen Professor bis zum jüngsten Dorfpfarrer mußte in Ausstand treten, worauf über seine Lehre, seinen Fleiß, seinen eigenen und der Seinigen Wandel Zeugnis verlangt wurde. Beachtenswert ist, daß B. eigenhändig im Jahre 1535 folgende Zensur, die ihn betraf, in die Synodalakten eintrug: Herr B. ist zu milde mit seinem Predigen, soll etwas dapperer, rücker, härter und rächer (gefalsener) sein, insonders was die Händel des Rats betrifft.

Hochgeschätzt war B. als Seelsorger. Sein frommer und dabei verständiger Sinn machte ihn hiezu besonders geeignet. Außerordentlich ist, was B. durch seine Wohlthätigkeit und persönliche Hingebung geleistet hat (siehe die schöne Stelle bei C. Pestalozzi S. 153 f.). Namentlich in den Pestzeiten bewies er einen Heldenmut, der das eigene Leben nicht schonte. Vortrefflich ist seine Schrift, quo pacto cum aegrotantibus ac morientibus agendum sit paraenesis.

Sier sei auch der Aufopferung gedacht, mit der B. sich seiner vertriebenen Glaubensgenossen annahm. Die Schweiz, an der Grenzsheide Deutschlands, Frankreichs und Italiens gelegen, war der natürliche Zufluchtsort der in diesen Ländern um ihres Glaubens willen Verfolgten. Aus Deutschland kamen sie namentlich zur Zeit des In-

terims, 3. B. Johannes Haller und Wolfgang Musculus, die durch Verwendung in Bern eine gefegnete Wirksamkeit fanden, nachdem er den letztern mit seinen 9 Kindern 6 Monate lang in seinem Hause beherbergt hatte. Ebenso hatte er lange Zeit den Italiener Celio Secondo Curioni, der später in Lausanne ein Arbeitsfeld fand, mit seiner großen Haushaltung bei sich. Für viele andere verwandte er sich mit Wort und Schrift. Besonders edel ist die hingebende Verwendung für die Locarner. Jahrelang suchte Zürich auf B.s Antrieb jene Gemeinde, die sich unter Beccarias Fürsorge und dem Schutz evangelisch gesinnter Landvögte gebildet hatte, vor der Verfolgung und Verbannung zu bewahren. Als dies ohne Krieg zwischen den Eidgenossen nicht möglich war, nahmen die Zürcher die Vertriebenen im Mai 1555 trotz herrschender Feurung freundlich auf, und B. war unermülich thätig für ihre leibliche und geistige Wohlfahrt (vgl. Ferd. Meier, Die evangelische Gemeinde in Locarno; J. C. Moritoser, Geschichte der evang. Flüchtlinge in der Schweiz S. 30—43). Auch von England her kamen zu verschiedenen Zeiten Flüchtlinge nach Zürich, die sich eng an B. angeschlossen, dessen trautes Familienleben sie besonders anzog. Sie blieben, später meistens zu hohen Ehren gelangt, B. und der Zürcher Kirche zeitweilig eng verbunden und zogen viele junge Zürcher zu ihrer Ausbildung nach England (vgl. Moritoser a. a. O. S. 43—53; Neujahrsbl. d. Stadtbibl. Zürich 1893). Nur beiläufig sei des Briefwechsels zwischen B. und der unglücklichen Johanna Grey gedacht, die ihrer evangel. Glauben besonders aus B.s Predigten genährt hat, und die ihm als Andenken die Handschuhe übersenden ließ, die sie auf ihrem Todesgang getragen. Ihre lateinischen Briefe an ihren geistlichen Vater werden auf der Zürcher Stadtbibliothek als Kleinode aufbewahrt. Aber nicht nur der vertriebenen Evangelischen, sondern auch der in ihrer Heimat Verfolgten nahm sich B. kräftig an, besonders derjenigen in Frankreich. Zweimal wandte er sich direkt an Frankreichs Könige um Duldung der Evangelischen, an Heinrich II. (1551) mit seiner Schrift über der Christen Vollkommenheit und an Franz II. (1559) mit seiner Unterweisung in der christlichen Religion. Er betrieb auch mehrfach Gesandtschaften an den französischen Hof, so besonders (1557) die zum Schutz der Waldenser und der evangel. Gemeinde in Paris.

Völlig unübersehrbar ist B.s Briefwechsel. Er bemerkt in seinem Tagebuch im Jahre 1569, er habe bloß für seine Briefe dies Jahr mehr als ein Ries Papier verbraucht. Mit den berühmtesten Männern seiner Zeit stand er in brieflichem Verlehr. Könige und Fürsten, Heinrich VIII. und Eduard VI. von England, Elisabeth, Heinrich II. von Frankreich, Christian von Dänemark, Philipp von Hessen, Pfalzgraf Friedrich III. und viele andere getrönte Häupter wandten sich an ihn. Besonders lebhaft war sein Briefwechsel mit seinen vielen Freunden und mit den Theologen seiner Zeit. Als nach Badian's Tod B. eine Anzahl seiner Briefe an ihn zurückerhielt, bemerkte er, es sei von Tausenden nicht einer. Durch lange Jahre hin zieht sich die Korrespondenz mit den Churer Predigern; wie ein Vater berät B. die Graubündner Kirche in den schweren Wirren dieses Landes.

Dieser vielbeschäftigte Mann war auch ein vortrefflicher Hausvater. In dem kindlich fröhlichen Sinn, mit dem der Mann, welcher in den wichtigsten Weltthändeln mitzuraten hatte, mit seinen Kindern scherzen, auf St. Nikolausstag ihnen allerlei lustige und sinnige Verslein machen konnte, erinnert er an Luther. B. hatte 11 Kinder, von denen 8, 3 Söhne und 5 Töchter, ein reiferes Alter erreichten. Außerdem lebten bei ihm sein Vater († 1533) und seine Mutter, bis zu ihrem Tod (1541), eine treue Gehilfin ihrer Schwiegertochter in der Beforgung des weitläufigen Hauswesens und von allen Gästen in B.s Haus hoch geehrt. Bald nach seinem Amtsantritt hatte er auch die Witwe seines Vorgängers, Regula Zwingli († 1538) mit ihren beiden Kindern Huldreich und Regula, die er wie die eigenen erzog, ins Haus genommen. Dazu kam sein Pflegejohn Rudolf Gwalter, den er als Waise bei sich aufgenommen und erzogen hat. Er wurde B.s Nachfolger in der Antisteswürde. Trotz dieser großen Haushaltung wies er alle Geschenke von auswärtigen Personen zurück, oder ließ dieselben zum Besten des Spitals verwerten, bezahlte wohl selbst den Geldwert des Geschenks heraus, wenn die Gabe als Andenken für ihn von Wert war. Wie ernst er es nahm mit der Erziehung seiner Kinder auch in den reiferen Jahren, wie sehr er auf christlichen Sinn, Ordnungsliebe, Fleiß und Sparsamkeit drang, beweisen aufs schönste die noch vorhandenen Briefe an seinen Sohn Heinrich. Vortrefflich ist auch die Anweisung, die er demselben beim Abgang auf die Universität mitgab (bei Pestalozzi a. a. O. S. 588—93 und 594—617). Seine Kinder gerieten alle wohl, und mit Verehrung und Liebe

blickten nicht nur sie, sondern die ganze Gemeinde auf den ehrwürdigen Mann, „den stattlichen Pfarrherrn mit den edlen Zügen und dem schönen weißen Bart, wenn er im schwarzen Pelzrod, weißen Wams und roten Brusttuch, das Stiel im Gürtel, freundlich und doch Ehrfurcht gebietend durch die Straßen schritt“.

Eine eigene Betrachtung erfordert die theologische Stellung B.s in den Kämpfen 5 jener Zeit.

Es war hauptsächlich der Abendmahlsstreit, bei dem er in hervorragender Weise als der Hauptvertreter des deutsch-schweizerischen Lehrtypus beteiligt war. In Marburg, wohin Zwingli den B. gern mitgenommen hätte, schien ein leidlicher Friede zwischen den streitenden Konfessionen vermittelt zu sein. Die Schweizer waren auch beflissen, 10 denselben zu halten. Als aber nach Zwinglis Tod die Reformation in Zürich in großer Gefahr stand, benutzten sowohl die Katholiken durch Joh. Faber, als auch Luther in unedler Weise die Bedrängnis der Zwingli'schen, um den alten Haber zu erneuern. Luther forderte den Markgrafen Albrecht von Brandenburg, sowie nachher die Frankfurter bei ihrem Gewissen auf, Zwinglis Lehre nicht zu dulden, sondern deren Anhänger des 15 Landes zu verweisen. B. war es, der beiden in maßvoller Weise antwortete, Faber in der Schrift: *Uf Johannsen Wienischen Bischofs Trostbüchlein tröstliche Verantwortung*; Luther in der an denselben Markgrafen von Brandenburg gerichteten Vorrede zu der von Leo Jud besorgten Übersetzung des Traktats *de corpore et sanguine Domini* von Ratramnus, Mönch von Corbie. Es ist sehr zu beachten, daß B. schon in diesen 20 ersten Äußerungen über das Abendmahl auch die objektive Seite des Sakraments, das Werk Christi in den Gläubigen betont, im Unterschied von Zwingli, der mehr die subjektive Seite, das Pflichtenzeichen, den Bekenntnischarakter, das Gedächtnis an Christi Tod hervorhob. B. schreibt nämlich an Faber: Wir erkennen im Abendmahl ein Mysterium; das Brot ist nicht bloßes Bäderbrot, sondern ein ehrwürdiges, heiliges, sakramentliches 25 Glaubens, darinnen Christus zugegen ist, nämlich sakramentlich, geistlich in Anschauung des Glaubens, sintemal er sonst leiblich sieht zur rechten Hand Gottes. Gleichwie aber die Sonne am Himmel steht und doch mit ihrem Glanz zu uns herabtreibt, also sieht auch Christus zur Rechten Gottes und wirkt doch in aller Gläubigen Herzen. Und in der Rechtfertigung Luther gegenüber bemerkt er: Wir bekennen und glauben, daß der Leib 30 Christi, der für uns in den Tod gegeben wurde und sein Blut, das zur Abwaschung unserer Sünden am Kreuz vergossen wurde, wahrhaft im Nachtmahl zugegen sei und von den Gläubigen genossen werde, aber so wie es dem Glauben und der Schrift gemäß ist, wie es von den Gläubigen erfaßt und genossen werden und insoweit es eine Speise der Seele sein mag. Der Kenner findet unschwer schon in diesen ersten Äuße- 35 rungen B.s über das Abendmahl die sich wesentlich gleichbleibende Überzeugung desselben bis zum Consensus Tigurinus heraus; nur Untertanis kann den Satz aussprechen, im Cons. Tig. habe die deutsche Schweiz Calvins Abendmahlslehre angenommen (so J. Hrd. Kurz, Lehrbuch d. Kirchengeschichte II § 138. 7). Der Streit zerklüftete aber in Deutschland selbst die protestantische Partei, namentlich die süddeutschen Städte 40 kamen in eine schwierige Lage. Daher ist es begreiflich, daß von dort aus eifrige Unionsversuche ausgingen. Buzer war der unermüdlche, aber nicht immer ganz lautere Beförderer derselben. B. suchte ihm möglichst entgegenzukommen und verfaßte zu seinen Händen das Bekenntnis über das Abendmahl, worin gezeigt wird, wiefern wir mit Luther eine Vereinigung eingehen können. Dies Bekenntnis sandte er im November 45 1534 mit einer Erläuterung versehen an die übrigen Schweizerstädte, von denen die meisten freudig zustimmten. Nur die Berner fanden es nicht einfach genug; doch wurden auch sie nach mehrfachen schriftlichen Unterhandlungen gewonnen und die Verständigung im April 1535 auf einer Konferenz zu Brugg besiegelt. Es war dies aber mehr nur eine Verständigung der Prediger untereinander; aber teils die erstrebte Konkordie mit 50 Luther, teils die Erwartung eines allgemeinen Konzils machten es wünschbar, daß die schweizerischen Kirchen offiziell ein Bekenntnis ihres Glaubens abgaben. Dies geschah anfangs des Jahres 1536 zu Basel, wo die sog. erste helvetische Konfession aufgestellt wurde. Sie wurde von B., Myconius und Grynäus ausgearbeitet. Als die Arbeit beinahe fertig war, kamen die Straßburger, welche B. lieber bis zum Abschluß der Sache 55 fern gehalten hätte, und auf ihren Wunsch wurden in den Artikel über die Sakramente einige Ausdrücke aufgenommen, die Buzer für geeignet hielt, Luthers Zustimmung zu gewinnen. B., aus Furcht diese Worte könnten mißbeutet werden (was denn auch so sehr geschah, daß Buzer dem B. späterhin geradezu einen Abfall von dieser ersten helvetischen Konfession vorwarf), widersetzte sich anfangs; als er aber um des Friedens 60

willen nachgab, ließ er doch von Zürich aus am Schluß der Konfession ausdrücklich die Erläuterung aufnehmen, daß, wenn jemand diese Konfession durch Mißverständnis der Worte fälschen wollte wider ihren gesunden Sinn und Verstand, sie sich allweg vorbehalten, den einfachen gesunden Verstand zu retten. Am 27. März 1536 wurde dieselbe von 5 Ratsboten sämtlicher evangelischer Städte zu Basel unterzeichnet. Die Straßburger übernahmen es, dieselbe Luther persönlich zu übergeben, der sie, obwohl nur mit Mißtrauen in die Aufrichtigkeit der Schweizer, gut hieß.

Inzwischen war von Buzer die Wittenberger Konkordie abgeschlossen worden (vgl. Baum, Capito und Buzer S. 506 ff.). Nachdem die oberdeutschen Städte dieselbe an- 10 genommen, mutete Buzer dies auch den Schweizern zu. B. verhinderte dies in Zürich entschieden; auch die Berner wiesen die Zumutung zurück, weil sie nicht aus der Helle ins Dunkel geführt werden wollten. Vielmehr wandten sich die Schweizer mit einer von B. verfaßten Erläuterung der helv. Konfession (Nov. 1536) direkt an Luther, noch 15 einmal durch Buzers Vermittlung. Dieselbe spricht sich über die Sacramente folgendermaßen aus: man möge doch dieselben nicht überschätzen noch unterschätzen. Das hieß freilich dem Abendmahl des Herrn zu wenig beimesen, wenn Brot und Wein nicht anders sollten geachtet werden denn nur als bloße Zeichen christlicher Gemeinschaft bei Abwesenheit Christi. Vielmehr gebe der Herr sich selbst zu essen und zu genießen; denn nichts sei im Himmel und auf Erden, das unsere Seele speisen und sättigen möge als 20 allein der Herr selbst. Also werde der Leib Christi im Abendmahl wahrhaft gegessen und sein Blut wahrhaft getrunken, aber nicht substantiell d. i. leiblich, fleischlich . . . sondern geistlich mit dem gläubigen Gemüt. Zuviel aber wäre dem Sacrament beigemessen, so man lehrte, das Brot sei an sich selbst der Leib Christi, fleischlich wie er am Kreuz gehangen, und das Sacrament bringe Gnade, auch wenn es ohne Glauben 25 genossen werde. Endlich erschien (Ende 1537) eine freundliche Antwort Luthers, die B. hoch erfreute, so daß er neben der offiziellen Antwort mit Luther persönlich in Korrespondenz trat und ihm vorzuschlug, sie möchten künftig, so einer wider den andern eine Klage habe, in brüderlicher Weise dies freimütig einander mitteilen und in unmittelbarem Gedankenaustausch den Streit beilegen. Leider dauerte der Friede nicht lange, 30 und wieder war es Luther, der ihn brach. Er beschuldigte Zwingli des Nestorianismus und häufte in verschiedenen Schriften mannigfache Schmähungen auf die Zwingliſchen. Die Schweizer antworteten mit einer Herausgabe der gesammelten Werke Zwinglis. Hierdurch gereizt und wahrscheinlich auch durch den Einfluß, den die schweizerische Lehre in Melanchthons Umgebung gewann, erbittert, brach Luther (1544) in seinem kurzen 35 Bekenntnis vom Abendmahl in unedelster Weise gegen die Zwingliſchen Sacramentsſchänder los. B. antwortete in dem sogenannten Zürcher Bekenntnis vom Jahr 1545 (Wahrhaftes Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heil. allgem. christl. Kirche glauben und lehren u.). Er legt die Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten vom Marburger Gespräch bis zu Luthers letztem Ausfall dar und wiederholt das Bekenntnis vom März 1536 samt dessen Erläuterung vom November s. J.; Johann zeigt er, daß die Zürcher Kirche mit dem Wort Gottes und dem orthodoxen Glauben der christlichen Kirche sich in voller Übereinstimmung befinde und 40 sie keineswegs „zwingliſch“, sondern allgemein christlich heißen wolle; endlich zeigt er, daß die Einwendungen der Schweizer gegen Luthers Auffassung vom Abendmahl gar nicht widerlegt worden seien. Am Schluß dieses Werkes wurde Luthers letzte Schrift wörtlich abgedruckt. Leider starb Luther im folgenden Jahr, ohne ein besseres Wort in dieser Sache zu reden.

Kam es zwischen der lutherischen und schweizerischen Kirche zu keiner Verständigung über das Abendmahl, so ward diese um so vollständiger zwischen dem deutschen und 45 französischen Teil der Schweizer Kirche. Da die reformierte Lehrform neben Zürich durch Calvin in Genf ein zweites Centrum gefunden hatte, so war es außerordentlich wichtig, daß nicht auch hier, ähnlich wie in Deutschland zwischen der lutherischen und melanchthonischen Richtung, sich ein Zwiespalt erhob. Dazu war Gefahr vorhanden, weil nicht nur zwischen Genf und Bern ein durch politische Gründe mitoerursachtes 50 Mißtrauen bestand, sondern weil Calvin die zwingliſche Abendmahlslehre für eine ungenügende hielt und die Zürcher beiläufig tadelt wegen der Hartnäckigkeit, mit der sie stets „das alte Lied singen“ (Calv. Brief an Melanchthon v. 28. Juni 1545 bei Hundeshagen S. 195; Calv. an Biret 28. Januar 1548 ibid. S. 206 Note c). Hinwider hatten auch die Zürcher Calvin im Verdacht, als wolle er mit buzerischen Zweideutig- 60 keiten im Ausdruck die evangelische Wahrheit und Klarheit verdunkeln. Da aber auf

beiden Seiten der Wunsch und das Bedürfnis nach Verständigung vorhanden war, gelang es den freundschaftlichen, freimütigen und beharrlichen schriftlichen und mündlichen Unterhandlungen, ein völliges Einverständnis über die Abendmahlslehre im sog. Consensus Tigurinus zu erzielen, der (1549) zu Zürich im Beisein einiger Ratsglieder in 26 Sätzen abgeschlossen wurde. Derselbe stimmt völlig mit der bisher entwickelten B. schen Auffassung des Abendmahls überein; er hebt neben der subjektiv menschlichen Bedeutung des Sacraments nachdrücklich die reale göttliche Gnadenwirkung desselben hervor, beschränkt aber dessen Heilswirksamkeit auf die Erwählten. Dieser Cons. Tig. war ganz im Stillen zwischen B. und Calvin vorbereitet worden und war eine Art Separatverständigung zwischen der zürcherischen und der genferischen Kirche. Er hatte daher 10 einige Mühe, sich bei den andern reformierten Kirchen Anerkennung zu verschaffen; namentlich in Bern, das durch die Nachwehen der kaum überwundenen bürgerlichen Konflikte gegen neue Unionsversuche und Bekenntnisformeln mißtrauisch geworden war, wollte der Rat trotz der Zustimmung der Stadtgeistlichen dies Abkommen nicht unterschreiben. Es wurde daher erst im Jahre 1551 gedruckt, erhielt dann aber die Zustimmung der reformierten Kirche im weitesten Umfang. In dem Streit, der von Westphal und Hefhus gegen den „Calvinismus“ angehoben wurde, hat auch B. einige Schriften geschrieben, mahnte aber sonst zum Schweigen und Ertragen. In den späteren Jahren wurde er in Sachen des Abendmahls noch mit Brenz, dem eifrigen Verteidiger der Ubiquitätslehre, in einen ziemlich heftigen Streit verflochten, der aber bei der Un- 20 Klarheit, mit der physische und metaphysische Fragen durcheinander gemengt wurden, zu keiner gegenseitigen Verständigung führte.

Neben dem Streit über das Abendmahl war es besonders das Theologumen der Prädestination, das damals eifrig besprochen und umstritten wurde. Auch in diesem Streit hat B. eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen (vgl. Alex. Schweizer, 25 Protestantische Centraldogmen, Bd I, und G. Finsler, Zur Geschichte der Theol. in Zürich, in der Theolog. Zeitschr. a. d. Schweiz 1895). Schon im Erasmischen Streit über den freien Willen äußerte sich der junge B., damals noch in Kappel, sehr scharf gegen des Erasmus göttloses, wahrhaft lästerliches Buch, das durch und durch sophistisch sei; unmöglich könne neben der göttlichen providentia der freie Wille des Menschen 30 bestehen. Später spricht sich B. nicht immer mit der gleichen Entschiedenheit über dieses Dogma aus; es läßt sich vielmehr bei ihm eine Entwicklung in Sachen dieser Lehre erkennen, worin er von der mehr praktisch-gemüthlichen Auffassung stets mehr zur streng begrifflichen und damit zur schrofferen Calvinischen Prädestinationslehre geführt wird. In einer Rede vom Jahr 1536 (quae moderatio servanda sit in negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii) sucht er (ziemlich unsicher schwandelnd) einen Mittelweg zwischen Pelagianismus und Manichäismus zu gehen. Er behauptet die göttliche Allwirksamkeit; aber er bindet sie stets an endliche Mittelursachen. Dies ist auch in der Erlösung der Fall. Alles Heil kommt von Gottes Gnade; er wirkt auch den Glauben, dem die erwählende Gnade vorausgeht; aber doch ist die 40 Erwählung unabtrennbar von den Mitteln, der Predigt und dem Hören des Wortes. Ungerecht entzieht Gott keinem den Glauben. Durch eigene Schuld fiel Adam und in ihm sind alle in Sünden verstrickt. Wenn Gott nur die einen erwählt und errettet, so ist dies seine Sache, Gott kann mit den Seinen thun, wie er will. Gott will alle retten; daß nicht alle kommen, ist ihre Schuld und ein unergründliches Geheimnis. Im Streit 45 Calvins mit Bolsec sehen wir, daß ihm die schroffen Calvinischen Bestimmungen nicht recht gefallen; er rät darum seinem Freund zur Ausöhnung mit seinem Gegner. Er schreibt Calvin, es sei ihm selbst in dieser Lehre noch manches dunkel, daher er nicht gern abspreche und vertehere. Das Zürcher Gutachten im Bolsecchen Streit drückt sich denn auch sehr sorgfältig aus: die göttliche Erwählung sei eine durchaus unbedingte und 50 alles Heil ein Werk göttlicher Barmherzigkeit. Der Glaube sei ein Geschenk der göttlichen Gnade und werde durch den heil. Geist und das Wort in uns erweckt, erhalten und gemehrt; die Verworfenen, die dem Wort nicht glauben und gottlos leben, gehen durch eigene Schuld zu Grunde. Dies Gutachten befriedigte auch Calvin keineswegs und unter solchen Umständen war es begreiflich, daß der Consensus Genevensis in 55 Zürich nicht unterzeichnet wurde. Entschiedener spricht sich B. schon in seinem Traktat de providentia vom Jahr 1553 aus. Doch wird auch hier noch der Sündenfall infraplatinisch gefaßt. In Adam sind alle Menschen Sünder geworden und die von Gott nicht Erwählten fallen in die durch ihre Sünde selbstverschuldete Verdammnis. Mit aller Entschiedenheit spricht sich das von Peter Martyr verfaßte, aber von B. gebilligte 60

und unterschriebene Züricher Gutachten vom Jahr 1561 bei Anlaß des sog. Straßburger Zerwürfnißes zwischen Zanchi und Marbach für die strenge doppelte Personenprädestination aus, immerhin in der Meinung, daß unsere Sünden nicht Wirkungen der Vorkehrung sind, sondern im angeborenen uralterlichen Naturererbniß wurzeln, wie solche Meinung Joh. Wolf in einem Brief an Zanchi ausdrücklich als des lehrern Ansicht lobt. Man hat den Fortschritt zu dieser strengen calvinischen Fassung der Erwählungslehre bei B. besonders auf Rechnung des Peter Martyr gesetzt, der seit 1556 an Pellicans Stelle die theologische Professur bekleidete und mit B. aufs engste befreundet war. Unzweifelhaft müssen die Streitigkeiten, die zwischen Martyr und Theod. Bibliander (s. d. N. S. 187) ausbrachen, auch B. genötigt haben, die Konsequenzen seiner bisherigen Überzeugung schärfer zu ziehen. So kam denn auch hier eine völlige Einigung zwischen dem Genfer und Züricher Lehrtypus zu stande.

Das Ergebnis seiner theologischen Überzeugung sprach B. in der im Jahr 1562 entstandenen berühmten Confessio helvetica posterior aus. Dieselbe verbannt ihre Entstehung nicht etwa einem offiziellen Auftrag, das Bekenntnis der reformierten Kirche vorzulegen, sondern dem rein persönlichen Bedürfnis B.s, in ihr auf die Zeit seines Todes hin ein klares Zeugnis und Denkmal seines und seiner Kirche Glaubens zu hinterlassen als Widerlegung der fortgesetzten Anschuldigungen namentlich von seite lutherischer Zeloten und der Papisten, als sei sein Glaube kein wahrhaft christlicher und apostolischer gewesen. Nur sein Freund Peter Martyr wußte um sie; mit ihm hatte er alle Artikel derselben durchgesprochen. Als er im Jahr 1564 an der Pest auf den Tod erkrankte, verordnete er, daß dies Bekenntnis seinem Testament beigesügt und dem Rat übergeben werde. Da er aber wider Erwarten damals genas, kam das Bekenntnis noch nicht zur Veröffentlichung. Dies geschah erst auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz, der auf dem Augsburger Reichstag (1566) wegen seiner Zuneigung zum Calvinismus aus dem Reichsfrieden ausgeschlossen werden sollte. Dieser Fürst wünschte auf jenem Reichstag ein Glaubensbekenntnis vorzulegen, welches die Anschuldigung gegen seinen Glauben zurückweisen sollte. Von seinen Theologen R. Olevian und J. Ursinus auf B. aufmerksam gemacht, die ihn bei längerem Aufenthalt in Zürich kennen und schätzen gelernt hatten, wandte er sich mit seiner Bitte an diesen, welcher dem bedrängten Fürsten jenes persönliche Bekenntnis zusandte. Dasselbe gefiel Friedrich so wohl, daß er um die Erlaubnis bat, es drucken lassen zu dürfen. Da die Schweizer damals aus mancherlei Gründen das Bedürfnis hatten, ihren reformierten Glauben neuerdings im ganzen Umfang zu bekennen, so wurde jenes B.sche Bekenntnis von allen Schweizerkirchen, Basel ausgenommen (dessen Antistes, Sulzer, ein geheimer Lutheraner war, und das darum erst 80 Jahre später beitrug), unterzeichnet (1566). Diese zweite helvet. Konfession wurde auch von den Reformierten Frankreichs, Schottlands, Ungarns angenommen und fand bei den Reformierten Deutschlands, Englands und der Niederlande großen Beifall. Sie wurde recht eigentlich das Band, das die weitverstreuten Glieder der ev.-reformierten Kirche umschlang und war ein wertvolles Schlußgeschent, das B. seiner Kirche darreichte (Ausgabe von Otto Fridol. Tritschke 1839).

Wir beleuchten noch kurz die Stellung B.s zu einigen wichtigen kirchlichen Fragen. Sehen wir zunächst, wie er sich das Verhältnis von Staat und Kirche zu einander und im Zusammenhang damit die kirchliche Disziplin geordnet wünschte. Über beide Fragen ist ein schriftlicher Gedankenaustausch zwischen ihm und Leo Jud lehrreich. Der feurige Leo wollte zwischen Staat und Kirche scharf scheiden und letzterer strenge Zuchtmittel gegen Unwürdige in die Hand geben. Dem gegenüber erklärte B., er könne nicht zugeben, daß Staat und Kirche ganz verschiedene Kreise seien; im christlichen Staat einigen sie sich. Die Gesamtheit christlicher Bürger bilde sowohl den Staat als die Kirche; auch die Staatsmänner seien Diener Gottes. Für die Kirche sei die Hauptsache, daß sie das Wort ungehindert predigen dürfe; in dieser Freiheit wurzele ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Staat; dies Recht, auch die Obrigkeit, wenn nötig, öffentlich zu rügen und zur Erfüllung ihrer christlichen Pflicht aufzurufen, dürfe sich die Kirche unter keinen Umständen verkümmern lassen. B. will nicht, daß die Kirche und ihre Diener sich in die Politik mischen; hinwider aber wahrt er auch der Kirche streng das Recht, ihre eigenen inneren Angelegenheiten, wie sie die Prediger- und Synodalordnung festsetzen, selbst zu verwalten. Er weist mehrmals die Eingriffe des Staats in kirchliche Dinge entschieden zurück. Beachtenswert ist der Schluß der Synodalordnung, wo B. dem Rat schreibt: Wollet uns die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten nicht ver-

sperrten, die unser Herr Christus uns anbefohlen hat, nicht um zu herrschen und zu verderben, sondern um zu dienen und aufzubauen. Wir begehren solches nicht in der Meinung, uns eine eigene Gewalt aufzurichten, als ob wir, wie im Papsttum geschehen, uns der obrigkeitlichen Gewalt entziehen wollten, sondern damit ein ehrfamer Rat, ohnehin mit Geschäften beladen, nicht mit diesen Kirchenhändeln belästigt, aber auch in der Lehre oder in den kirchlichen Dingen nichts verwahrloßt noch veräußert werde. Die äußerlich kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten, das Kirchengut, auch die kirchlichen Zuchtmittel überläßt B. vertrauensvoll dem Staat als dem rechten Schirmherrn der evangel. Kirche, der gemäß dem Wort Gottes Verordnungen zu erlassen hat wider alle öffentlichen Laster. Der Geistliche soll als Prophet kräftig predigen, durch sein Wort Zucht üben und zur Selbstzucht mahnen, aber sich hüten, durch Verhängung von äußeren Kirchenstrafen die Kirche zu verwirren, damit man nicht etwa, indem man einen Teller aufhebt, drei Schüsseln umwerfe. Möge auch anderswo die kirchliche Strafgewalt einem Ältestenkollegium — nur nie nach Wiedertäuferrat dem großen Haufen, der dort Kirche heiße — anvertraut werden, in seiner Umgebung halte er es zur Vermeidung von Konflikten zwischen Staat und Kirche für zweckmäßiger, der christlichen Obrigkeit die kirchliche Strafgewalt zu überlassen. In diesem Sinn wurden auch die Zürcher Ehefahungen aufgestellt (Man vgl. auch das Zürcher Gutachten und B.s Brief an Calvin [1553] in Sachen seines Streitens über Bertheliers Exkommunikation).

Damit hängt auch B.s Verhalten gegen die Irrlehrer zusammen. In der Schrift an Faber spricht er das schöne Wort: Wir üben keine Gewalt gegen die, so unfremem Glauben nicht anhangen; denn der Glaube ist eine freie Gabe Gottes, die sich nicht erzwingen läßt; denn das Herz stehet in Gottes Hand; darum mag der Glaube weder geboten noch verboten werden. Und in seiner Schlußrede für die Freiheit der Presse erinnert er den Rat: Bebenkt unser Amt, das uns von Gott befohlen ist und kein ander Schwert denn sein Wort in unsere Hände gegeben ist und er uns befohlen hat auszureuten und zu pflanzen und alle Unwahrheit und was sich wider Gott und sein Wort auflehnt, zu bestreiten mit Predigen und Schreiben. Aber mit der Zeit kam B. zu dem Standpunkt, daß Predigen und Schreiben gegen Irrtum und Verführung nicht ausreichen, sondern daß hier auch Strafen vonnöten seien. Praktisch wurde diese Frage für B. durch die Wiedertäufererei. Er sprach sich in einem Gutachten vom Jahr 1535 über diese Frage sehr einläßlich und sorgfältig aus. Er warnt davor, häretisch gesinnte Männer in die Stadt aufzunehmen. Jedenfalls habe Gott auch für die Irrenden Zuchtmittel verordnet. Zuerst möge man suchen, sie von ihrem Irrtum zu heilen; gelinge dies nicht und beharren sie auf demselben, so möge die Obrigkeit strafen. Dabei sei aber jeder einzelne Fall wohl zu unterscheiden, sowohl rücksichtlich der Person als der Lehre. Je sittenloser der Mensch, je gotteslästerlicher, der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung widerstreitender die Lehre sei, je weiter sie als Gift um sich greife, um so notwendiger sei es, zum Schutz der Guten solche wie andere Übelthäter je nach Gestalt der Sache zu strafen nach göttlichen, weltlichen und kaiserlichen Rechten. Nach diesem Gutachten ist also die Todesstrafe gegen hartnäckige Irrlehrer und Verführer nicht ausgeschlossen; sie wurde aber unter B. gegen die Wiedertäufer nicht mehr angewendet. Hingegen erklärt sich aus diesen Grundfätzen, wie B. zu Servets Hinrichtung raten und Öhinos Ausweisung zustimmen konnte.

Werfen wir noch einen Blick auf B.s Lebensabend. Derselbe war von vielen Wolken verdunkelt. Besonders traurig waren für ihn die beiden Jahre 1564 und 65. Im erstgenannten erkrankte B., durch seine übermäßigen Anstrengungen sonst angegriffen, hoffnungslos an der Pest. Zwei Tage lag er ohne Bewußtsein, und stündlich wurde sein Tod erwartet. Die Gemeinde betete inbrünstig für die Erhaltung seines Lebens. An einem Sonntag, als die Gemeinde eben in der Kirche war, trat eine heilsame Krisis in seiner Krankheit ein. Aber während er selbst darniederlag, ward seine Gattin von derselben Krankheit ergriffen und erlag ihr schon am 9. Tag. Bald darauf erkrankte B.s Tochter Margareta, seines Gehilfen Ludwig Lavaters Gattin. Im selben Jahr verlor er 2 seiner treuesten Freunde, Calvin und Blaurer, letzterer auch ein Opfer der Pest. Im folgenden Jahr griff diese Krankheit mit erneueter Grausamkeit in B.s Familie ein. Zuerst starb Regula Zwingli, des Reformators Tochter, Rudolf Gwalters Ehefrau. Ihr folgten zwei eigene Töchter B.s, Elisabeth, des Josias Simler Gattin, und Anna, die Gattin des jüngern Huldreich Zwingli. Diese alle starben innerhalb eines Monats. Besonders schmerzlich war ihm auch der Tod Dr. Konrad Gessners, des berühmten Arztes und Naturforschers, seines Schülers und Freundes. Kurz vor

seinem eigenen Tode verlor B. noch seinen Tochtermann Huldreich Zwingli und dessen Sohn Rudolf, der in London als Student starb. Übrigens war auch B.'s Gesundheit seit jenem Pestanfall gebrochen. Er litt in steigender Weise an einem Steinleiden, das ihn einigemal an den Rand des Grabes brachte. Zum letztenmal hatte er an Pfingsten 1575 mit großer Anstrengung gepredigt; aber jetzt war seine Kraft gebrochen. Doch dauerte der Kampf noch 4 Monate. Am 26. August berief er alle Stadtgeistlichen und Professoren der Theologie zu sich, um Abschied zu nehmen. Er bezeugte ihnen, daß er in der wahren apostolischen und rechtgläubigen Lehre, die er bisher verkündet habe, mit Gottes Hilfe bis in den Tod verharren wolle; dann sprach er das apostolische Glaubensbekenntnis und fügte hinzu, seine Lehre sei kurz dargelegt in dem helvetischen Glaubensbekenntnis, das er als wahrhaft und wohlbegründet aus voller Überzeugung belenne. Seinen theologischen Gegnern vergab er ihre Lieblosigkeit und ermahnte die Prediger zur Treue in der Lehre, zur Reinheit im Wandel, zur Eintracht unter einander und zum Gehorsam gegen die Obrigkeit. Vom Rat nahm er schriftlich Abschied. Für die zeitlichen Dinge traf er durch sein Testament (abgedruckt bei Pestalozzi I. c.) die genauesten Anordnungen. Samstag den 17. September 1575 gegen Sonnenuntergang verschied er sanft im Beisein seiner Angehörigen und wurde schon am folgenden Sonntag unter allgemeiner Trauer im Kreuzgang des Grossmünsters begraben.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich das Gesamtbild dieses Mannes, so ist offenbar sein unsterbliches Verdienst, daß er die durch Zwingli's Tod tief erschütterte schweizerische Reformationskirche aufrecht erhielt. Als er die Leitung der Zürcher Kirche übernahm, glied diese einem Schifflein, das, vom Sturm erfasst, auf dem Meer umher geschleudert wurde, nachdem es den Steuermann und die kräftigste Besatzung verloren hatte. Da war B. mutig und gottvertrauend an das Steuer getreten, und er hat das Schiff 44 Jahre lang glücklich geleitet. Hiezu befähigte ihn neben seiner hohen Bildung die selbstständige, klare und feste evangelische Überzeugung, die ihn mit solcher unerschütterlicher Festigkeit das einmal Ergriffene festhalten ließ, daß er vielen als eigensinnig erschien. Allen zweideutigen Vermittlungen, wie sie Buzer und später Beza versuchten, war er abhold, und so sehr er eine friedlich gesinnte Natur war, und auch in seinen polemischen Schriften sich gehässiger Ausfälle enthielt, so stand ihm doch die Klarheit, Einfachheit und Wahrhaftigkeit einer aus der Schrift geschöpften Überzeugung höher als eine erkünstelte Einigkeit oder ein unwahrer Friede. Nach seiner stetigen Geistesrichtung suchte er besonders den geschichtlichen Zusammenhang mit der wahren Kirche aller Zeiten festzuhalten. Dabei war er ein organisatorisches Talent und besonders zur Leitung der Kirche befähigt durch seine Ordnungsliebe, seine vollstümliche Art, sein praktisches Geschick und nicht am wenigsten durch seinen patriotischen Sinn, durch den er sich besonders von Calvin unterschied, der durch seine universale Geistesart den Genfern doch stets ein Fremdling blieb. Im Glauben rein, im Geiste klar, im Herzen fest, hat er die Sache der reformierten Kirche mutig und mild zugleich verfolgt als ein Mann der Entschiedenheit ohne Leidenschaft, des Friedens ohne Halbheit und Zweideutigkeit. Fehlte ihm die geistige Originalität eines Zwingli, Luther, Calvin, so war er von Gott gesalbt, durch seine treue, stille, unermüdete Arbeit das angefangene Werk auszubauen; billig bewahrt nicht nur die zürcherische, sondern die ganze reformierte Kirche diesem ihrem Vater und Mitbegründer ein dankbares Andenken.

B.'s Schriften sind außerordentlich zahlreich, aber noch nie gesammelt herausgegeben worden; manche sind nur handschriftlich vorhanden (Abdruck von B.'s eigner Zusammenstellung seiner Schriften bei J. H. Hottinger, Schola Tig. Carolina p. 75—89). Der Katalog der Zürcher Stadtbibliothek weist etwa 100 Druckschriften auf, ungerechnet Übersetzungen, neue Auflagen und Dubletten. J. J. Scheuchzer rechnet die Zahl der gedruckten Schriften B.'s auf 150. Zu nennen sind besonders seine lateinischen Auslegungen sämtlicher Bücher des N.T.s (außer der Apokalypse), die bis 1548 erschienen, Von da an traten an ihre Stelle Predigtsammlungen, die meisten ebenfalls lateinisch; es erschienen 100 Predigten über die Apokalypse, 66 über Dan, 170 über Jer, 190 über Jes. Sehr geschätzt waren seine in Deladen erschienenen Predigten über den Delalog, Symbolum apostol., Sacramente u., die zusammengefaßt auch das Hausbuch genannt wurden und besonders in Holland und England viel gelesen wurden. Von seinen theologischen Werken dürften außer den im Artikel genannten noch folgende eine besondere Hervorhebung verdienen: De gratia Dei justificante Libri IV. (von Melancthon geschätzt): de scripturae sanctae autoritate et certitudine deque episcoporum institutione et functione Libri II. Summa christlicher Religion. — Nicht zu vergessen

find B.s poetische und historische Arbeiten. Es spiegelt sich in ihnen das antike und das patriotische Interesse des Humanismus. Aus den Kappeler Jahren stammt das Schauspiel „Lucretia und Brutus“; es gehört zum Trefflichsten, was die Schweiz neben Manuel im 16. Jahrh. besitzt (Bächtold, Geschichte der deutschen Litt. in d. Schweiz S. 303 ff., wo ein Auszug). Erwähnung verdient das nach der Schlacht von Kappel gedichtete Lied: „O heiliger Gott, erbarm dich doch“. Historische Darstellungen gerieten B. bei seiner Milde und Sachlichkeit vortrefflich, zumal wenn er sie zur Abwehr übertriebener Angriffe aufsehte, so nach des Luzerners Salat „Lanngroß“ die Verteidigung „Salz zum Salat“ (vgl. Bächtold, Hans Salat 1876). Für einen geistlichen Reformator überraschend sind einige Arbeiten zur mittelalterlichen, namentlich Klostergeschichte. Unter diesen ist die bedeutendste die Chronik und Beschreibung von Kappel, der kunstgeschichtliche Teil ganz hervorragend (Abdruck bei Simler, Samml. von Urkunden II. 397 ff.; Uebersetzung der Baubeschreibung durch Martinus Hottinger in den Zürcher Antiq. Mitteil. 1892). Später hat B. eine ähnliche Arbeit für Zürich begonnen: Antiquitates aliquot ecclesiae Tigurinae 1540, handschriftlich auf der Stadtbibliothek; auf dem 15. Titel steht, bezeichnend für seine Neigung zu solchen Studien: sum Henrici Bullingeri, nec muto dominum. Für die Täufergeschichte wichtig ist das Wert: „der Wiebertäufers Ursprung, Zügang, Sekten“, gedruckt 1560. Verloren ist leider das Original von B.s Tagebuch, „Diarium“. Das historische Hauptwerk ist die ausgedehnte Schweizer, „besonders Zürcher“ Chronik (Würdigung bei G. von Wyß, Geschichte der Historiographie in der Schweiz 1894, S. 202 ff.). Davon ist die Reformationsgeschichte, bis 1532, der wertvollste Teil (Ausgabe durch Hottinger und Vögeli, 3 Bde, 1838/40). Die angeborene Neigung für Geschichte, die hervorragende Stellung, der Zutritt zu den besten Quellen, der Abschluß erst nach Jahrzehnte langer Vorbereitung, haben es dem Verfasser, der ohnehin Augenzeuge und Mithandelnder war, ermöglicht, ein Werk von seltenem Wert zu schaffen. Mit der naiven Weise jener Zeit verbindet sich ein weiterer Blick und mit der entschieden protestantischen Überzeugung ein wohlthuendes Streben nach Sachlichkeit und Würde. Zahlreiche Aktenstücke sind im Wortlaut eingerückt. Der Erzählung liegen neben Selbsterlebtem gute mündliche und schriftliche Ertundigungen zu Grunde, auch solche von der Gegenpartei, wie z. B. über den gegnerischen Anteil an der Schlacht von Kappel wesentlich nach einer katholischen Quelle berichtet wird. Aus keinem ähnlichen Werk tritt die Eigenart und Lebensfülle der schweizerischen Reformation so anschaulich entgegen wie aus B.s Reformationschronik.

Zufus Peer † (C. Egli).

Bund, evangelischer. — Litteratur: Wanned, Der Ev. Bund und seine Gegner 35 1889; Meyer-Derrmann, Der Kampf des Ev. Bundes gegen Rom und seine Wirksamkeit in der ev. Kirche, 1890; Rogge, Ist der Ev. Bund ein Friedensförderer?, 1890; Nippold, Ziele und Vorgeschichte des Ev. Bundes, 1890; v. Bamberg, Valenzzeugnisse für den Ev. Bund, 1890; Witte, Der Ev. Bund, sein gutes Recht und sein gethanes Werk; 1896; Blantmeister, „Das Reich muß uns doch bleiben“, Handbuch für Freunde des Ev. Bundes 1896. Außerdem die kirchliche Korrespondenz für die Mitglieder des Ev. Bundes (Leipzig, Carl Braun, 1887 f.), die Mitteilungen des württembergischen, badischen und rheinischen Hauptvereins, und die Flugblätter des Ev. Bundes (Leipzig, Braun).

Der „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ ist eine noch junge kirchengeschichtliche Erscheinung, hervorgegangen aus der vor zehn Jahren besonders fühlbar gewordenen Nothlage des deutschen Protestantismus gegenüber der modernen Machtenkfaltung des Papsttums. Er ist ein Versuch, dieser Machtenkfaltung gegenüber den deutschen Protestantismus zu sammeln, das evangelische Bewußtsein zu wecken, die landeskirchlichen Trennungen und lähmenden Parteigegensätze zu überbrücken und alle, welche unter uns an den christlichen und reformatorischen Grundfäden festhalten, zu einigen beßers Überwindung der unserer nationalen wie kirchlichen Existenz vom Romanismus bereiteten Gefahren. Als erster Anreger und seitheriger Mitvorsteher des Unternehmens ist der Unterzeichnete in der Lage, über die Entstehung, Entwicklung, Wirksamkeit und öffentliche Stellung desselben in Kürze Rechenschaft zu geben.

Die Idee entstammt dem Frühling 1886, und zwar einem Aufenthalte in Rom, der zur Erörterung der Zeitlage mit zwei dortigen deutschen Freunden Gelegenheit gegeben hatte. Der „Kulturkampf“ hatte soeben mit schwerer Niederlage des führenden deutschen Staates geendet; der Übermut des siegreichen Ultramontanismus verstieg sich bis zum Traume einer Relatholisierung Deutschlands; der deutsche Protestantismus, verlassen von seiner historischen Schutzmacht, der Staatsgewalt, die jetzt sogar in politischen Verlegen-

heiten Hilfe beim Papste suchte, dazu in 26 Landeskirchen eingesperrt und von theolo-
 gisch-kirchlichem Parteiwesen zerklüftet, ersahen in der hilflosesten Lage. Die Abwehr-
 mittel, welche die Freunde in Rom anregten, wesentlich Preßthätigkeit, genügten mir
 nicht; es entstand mir der Gedanke eines Schutz- und Trutzbündnisses aller lebendigen
 5 oder lebendig zu machenden Protestanten. Nach Deutschland zurückgelehrt fand ich seitens
 der Jenerer Kollegen Lipsius und Rippold eine Anfrage in betreff gemeinsamen Hand-
 delns vor; ich bat dieselben an der eben in Halle eintretenden Frühjahrskonferenz der
 „Landeskirchlichen evangelischen Vereinigung“ gastweise teilzunehmen; nach derselben bat
 ich etwa zwanzig vertraute Teilnehmer besonders und legte ihnen den Gedanken eines
 10 „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“ vor. Der-
 selbe fand allseitige Zustimmung, und es wurde zu weiterem Verfolg der Sache ein
 Ausschuß gewählt, bestehend aus den H. Senior Dr. Bärwinkel, Oberschulrat
 Dr. v. Bamberg, Prof. D. Rippold, Prof. D. Riehm und mir. Um auch nach rechts
 hin Fühlung zu gewinnen, ergänzten wir uns durch Konsistorialrat D. Leuschner, von
 15 dem wir wußten, daß er ähnliche Gedanken hege. Eine Denkschrift zur Motivierung
 unseres Unternehmens ward mir aufgetragen und dieselbe einem weiteren Kreise von
 Vertrauensmännern vorzulegen beschloßen. Wir waren uns darüber klar, daß alles
 darauf antomme, von der Sache den Anschein eines einseitigen Parteiunternehmens
 fern zu halten; andererseits konnten wir uns nicht an die Parteien und Parteileitungen
 20 als solche wenden, deren An- und Widersprüche alles von vornherein vereitelt haben
 würden; wir wandten uns an einen Kreis von Männern, die wir möglichst gleich-
 mäßig den Gruppen der Rechten und Linken und der Mittelpartei entnahmen, und
 denen wir zutrauen durften, daß sie sich über die Schranken der Partei zu erheben ver-
 möchten. Nicht alle, namentlich von den Rechtsstehenden, aber doch bei weitem die
 25 meisten, die wir angegangen, kamen uns entgegen, und so kam am 5. Oktober 1886
 zu Erfurt eine Vorversammlung von 70 Vertrauensmännern zu stande.

Die Schwierigkeit einer Einigung ersahen in einer Zeit, die namentlich durch die
 sog. Hammersteinischen Anträge zu Für und Wider tief erregt war, nicht gering, aber
 sie wurde durch die allseitig empfundene Notlage und den allseitig vorhandenen brüder-
 30 lichen Sinn überwunden. Ein glücklicher Zufall hatte uns am selben Morgen unseren
 forschigen Vorsitzenden, Grafen v. Winzingerode-Bodenstein, zugeführt. Ein ehrwürdiger
 Mann, der mehr als achtzigjährige Superintendent a. D. Greeven aus Buderich bei
 Wesel, weihte unsere Zusammenkunft durch sein Gebet. Die bewegten Ansprachen, mit
 denen ich und nach mir Leuschner die Verhandlung eröffneten, machten tiefen Eindruck;
 35 als Vertreter der Rechten antworteten Prof. Witte von Pforta und Pf. D. Warned
 in ebenso freimütiger wie friedfertiger Weise. Nach einer lebhaften Erörterung von
 einigen Stunden war man einig; als Bekenntnisstandpunkt des Bundes wurde nach
 dem Antrag des vorbereitenden Ausschusses einmütig angenommen: „der Evangelische
 Bund bekennt sich zu Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne Gottes, als dem alleinigen
 40 Mittler des Heils, und zu den Grundsätzen der Reformation“. Eine einfache Gliede-
 rung nach dem Vorbilde des Gustav-Adolfsvereins, Centralvorstand, Hauptvereine,
 Zweigvereine wurde verabredet und ein provisorischer Vorstand (Bärwinkel-Erfurt,
 Benschlag-Halle, Friede-Leipzig, Göbel-Halle, Greeven-Buderich, Raverau-Kiel, Leuschner-
 Merseburg, Lipsius-Jena, Rippold-Jena, Riehm-Halle, v. Boh-Halle, Warned-Rothem-
 45 schirnbach, Graf Winzingerode-Merseburg, Witte-Pforta) gewählt. Das nunmehr
 gerichtsweise bekanntwerdende Unternehmen stieß in der kirchlichen Presse zunächst
 auf wenig Gunst und vieles Mißtrauen, und die in Preußen damals maßgebende
 Partei wurde von ihrem Vorstande von der Beteiligung dringend abgemahnt; anderer-
 50 seits fehlte es auch innerhalb konservativer Kreise nicht an angesehenen Männern, welche
 wie Generalsuperintendent D. Möller (Magdeburg) und Konsistorialrat Niemann
 (Münster) sich offen zu dem Unternehmen bekannten, und so konnte am 15. Januar
 1887 ein öffentlicher Aufruf mit 243 guten Namen ergehen.

Auf der ersten Jahresversammlung, 15. bis 17. August in Frankfurt a. M., waren
 bereits 10000 Mitglieder beigetreten, 30% Geistliche und 70% aus andern Ständen.
 55 Hier wurde das einfache Statut des Bundes, das seine Zwecke und seine Organisation
 skizzierte, endgiltig angenommen, der Bekenntnisparagraph mit der hinzugefügten Er-
 klärung, daß der Bund in keiner Weise beabsichtige, etwas am Bekenntnisstand der
 Landeskirchen zu ändern. Die herzlichsten Begegnungen aus allen Teilen des evange-
 lischen Deutschlands, die öffentlichen und nicht-öffentlichen Vorträge und Mitteilungen,

die gegen interkonfessionelle Ärgernisse der Tagesgeschichte beschlossenen Resolutionen erzeugten eine hoffnungsvolle, ja begeisterte Stimmung.

Seitdem ist das Leben des Evangelischen Bundes vor allem in solchen jährlichen Kongressen, die nur einmal, im Jahre 1892 durch die Choleraepidemie, unterbrochen wurden, zu Tage getreten. Auf Frankfurt ist 1888 Duisburg, 1889 Eisenach, 1890 Stuttgart, 1891 Kassel, 1893 Speyer, 1894 Bochum, 1895 Zwickau und jetzt eben Darmstadt gefolgt. Diese Jahresversammlungen ähneln den ehemaligen Kirchentagen, nur daß auf ihnen ein freierer Geist und Ton, und weil sie Zusammenkünfte eines arbeitenden Vereins sind, eine praktischere Art waltet; den „deutschen Katholikentagen“ stehen sie als evangelische Gegenbilder gegenüber. Neben die öffentlichen und in engerem oder weiterem Kreise geschlossenen Verhandlungen traten festlich-gesellige Volks- oder Bürgerversammlungen, in denen die Bestrebungen des Bundes sich an Tausende wenden; in Bochum war eine solche (im Freien gehaltene) Volksversammlung von elftausend Teilnehmern, zum guten Teile Fabrikarbeitern, besucht. In größeren Vorträgen wurden von namhaften Referenten Lebensfragen der Gegenwart verhandelt. So sprach in Frankfurt D. Fride über „Aufgabe und Charakter des Evangelischen Bundes“, D. Benrath über „die nationale Bedeutung des evangelischen Protestantismus“, Ref. über „die inner-katholische Reformbewegung der Gegenwart“. In Duisburg derselbe „über echte und falsche Toleranz“ und Professor Oden „über Luthers Fortleben in Volk und Staat“. In Kassel Witte über „die Pflicht fortgesetzten religiösen Protestes gegen Rom“; daneben wurde das für die Verständigung zwischen liberaler und positiver Theologie höchst bedeutungsvolle Referat des erkrankten D. Vipsius „über unseren gemeinsamen Glaubensgrund gegenüber Rom“ mitgeteilt. In Kassel sprachen Prof. D. Kawerau über „die Stellung der römischen und evangelischen Kirche zum Staate“, und Prof. D. Haupt über „die Bewahrung des protestantischen Charakters in unserer Zeit“. In Stuttgart Ref. über Reformations- und soziale Frage, D. Warned über die Pflichten des Evang. Bundes in Sachen der evangelischen Mission und D. Sulze über Organisation der Gemeinde. In Speyer redete D. Leuschner über das „deutsche Reich und die kirchliche Frage“, und D. Witte über „Glaube und Aberglaube“. In Bochum erörterte Professor Scholz „die weltüberwindende Macht des evangelischen Glaubens“, Prof. Kahl die konfessionelle Erziehung der Mischhefenkinder, Pf. Hummel die Frage: „Was giebt der Protestantismus den ihm zugehörigen Völkern bis heute vor den römisch-katholischen voraus?“ In Zwickau schilderte Dr. Hermens „die gemeinsame Gefahr des evangelischen Protestantismus und der deutschen Nationalität in unsern westlichen und östlichen Grenzmarken“, und D. Nippold in einem höchst wirkungsvollen Vortrag „die internationale Seite der päpstlichen Politik“; in Darmstadt endlich sprach Ref. über „Protestantismus und Volksschule“ und Pf. Brecht über „Autorität und Gewissen“. Alle diese inhaltlich bedeutenden Vorträge sind samt den trefflichen Eröffnungsreden des Präses Grafen von Winkingerode und einer Anzahl kleinerer Ansprachen und Referate in den „Flugschriften des Evang. Bundes“ (Leipzig, C. Braun) veröffentlicht und haben so noch auf weitere Kreise gewirkt.

Die Wirksamkeit des Evangelischen Bundes läßt sich schwer überblicken, nicht nur weil sie sich auf Centralvorstand, Hauptvereine und Zweigvereine verteilt, sondern weil sie neben der unmittelbaren Abwehr römischer An- und Übergriffe alle zur Bedung und Pflege des evangelischen Bewußtseins dienlichen Mittel und Wege umfaßt, die noch nicht von anderen Arbeitskräften benutzt werden. Abgesehen von dem, was zu fortgehender Anregung und Ausbreitung des Vereins selbst durch Wort und Schrift immer wieder zu geschehen hat, läßt sich die Arbeit des Bundes unter die drei Gesichtspunkte fassen: Widerstand gegen öffentliches Unrecht, Prethätigkeit, und materielle Hilfeleistung an bedrängtes evangelisch-kirchliches Leben. 1. Es ist seit zehn Jahren kein römischer Übergriff und keine Schädigung unserer Kirche im deutschen öffentlichen Leben zu Tage getreten, die der Bund, insonderheit der Centralvorstand nicht zum Gegenstand einer Gegenbemühung gemacht hätte, sei es in Eingaben an die Behörden, sei es in Resolutionen der Generalversammlungen, oder sonst in Anregung öffentlicher Proteste. Nicht alles, aber manches ist ihm gelungen, wie z. B. die Abwehr römischer Kollekten von evangelischen Häusern, die Festhaltung der evangelischen Theologen beim Heeresdienst gegenüber den Anträgen des Centrums auf Militärbefreiung der künftigen Geistlichen; auch in der Jesuitenfrage haben die Freunde des Bundes das Ihre gethan. Er hat als Antwort auf die systematische Beschimpfung und Verleumdung Luthers die jährliche Lutherfeier am 10. November im evangelischen Deutschland eingebürgert

und bei der schwedischen Gedächtnisfeier Gustav Adolfs das evangelische Deutschland in eindrucksvoller Weise mitvertreten. 2. Das weiteste Arbeitsgebiet that sich dem Bunde auf dem Felde der Presse auf, welches er vom Ultramontanismus im weitesten Umfang, bis in die Beeinflussung konservativer und demokratischer Blätter, angeblich neutraler 5 Zeitschriften, Revuen, Lexika, Volks- und Adelsblätter beschlagnahmte fand. Er suchte eine protestantische Kontrolle dieses zum Einfangen der öffentlichen Meinung gewobenen Netzes zu organisieren, stiftete eine evangelische Korrespondenz für die Tagespresse, daneben eine Monatskorrespondenz samt Litteraturblatt für die Bundesmitglieder, welche gegenwärtig 10 in 22 000 Exemplaren gelesen wird, und setzte der überreichen römischen Flugschriftenlitteratur eine deutsch-evangelische entgegen. Als Heerd dieser litterarischen Thätigkeit wurde im Jahre 1889 eine Buchhandlung in Schwäbisch-Hall übernommen und bald darauf nach Leipzig verpflanzt; sie verlegt auch größere Werke, teils im Auftrag des Bundes, teils unter eigener Verantwortung. 3. Materielle Hilfeleistungen erforderte vor allem die Kranken- und Waisenspflege in der Diaspora. Gleich im Jahre 1889 ging der Bund auf das 15 Anerbieten ein, ihm in Schwäbisch-Hall ein eigenes Diakonissenhaus einzurichten; er beschaffte die Bau- und Unterhaltungskosten desselben, mußte aber die Erfahrung machen, daß der Dualismus einer Leitung in der Nähe und aus der Ferne nicht aufrecht zu erhalten war, und gab daher das Unternehmen in die an Ort und Stelle leitenden Hände zurück. Das ausgegebene Unternehmen fand seinen Ersatz in dem vom badischen 20 Hauptverein ausgehenden Bundesdiakonissenhaus in Freiburg, das auf der Zwidauer Generalversammlung eine freigebige Unterstützung fand. Außerdem leistet der Bund in Ergänzung der Thätigkeit des Gustav-Adolfsvereins Beihilfen zu zahlreichen anderen Diasporaanstalten, regt auch selbst an gefährdeten Punkten, wie in dem von dem verbündeten Polonismus und Romanismus übersluteten Westpreußen solche an. Es liegt 25 in der Natur der Sache, daß diese Wirksamkeit des Bundes nach der außerordentlichen Rührigkeit und Reichlichkeit der römischen Propaganda am wenigsten noch in greifbaren Früchten hervortritt und noch am meisten der Ausdehnung und materiellen Unterstützung bedarf, aber unfruchtbar ist sie nicht.

Was endlich das öffentliche Ansehen des Evangelischen Bundes angeht, so versteht 30 sich von selbst, daß er seitens der ultramontanen Presse mit jeder möglichen Schmähung und Verdächtigung empfangen ward und begleitet wird. Die Angriffe waren so leidenschaftlich und bösehaft, daß einige Mitglieder des Bundesvorstandes wie Graf Wintzingerode und Senior Bärwinkel wiederholt genötigt waren zur Wahrung ihrer Ehre die Gerichte anzurufen, und erst die erfahrenen Verurteilungen haben jene Blätter etwas 35 vorsichtiger gemacht. Aber auch die im Jahre 1890 in Fulda versammelten Erzbischöfe und Bischöfe des deutschen Reiches widmeten dem Bunde einen Hirtenbrief, der die Fabel vom Wolf und Lamm überbot, indem er den Ultramontanismus als den frommen Abel bezeichnete, dem der protestantische Cain nach dem Leben trachtete; in „unerfreulichem Gegenfatz“ gegen den von der weltlichen Autorität angestrebten Frieden entdedte man 40 hier eine „neubegonnene organisierte und planmäßige Polemik“ zu der „von latholischer Seite nicht der mindeste Anlaß gegeben worden sei“. Das durch und durch unaufrichtige Altenstück hat aus dem Vorstand des Evangelischen Bundes eine schwer anzusehende Beantwortung erhalten und ist auch von altlatholischer Seite in einer geistreichen Flugschrift („Die vierzehn Nothhelfer“, Halle, Strien) scharf beleuchtet worden. Seitens 45 der national-gefinnten Presse ist der Bund als ein berechtigtes und in den Zeitverhältnissen wohlbegründetes Unternehmen anerkannt worden; die gehässigen Angriffe einiger konservativen Blätter haben im Kreise der eigenen Partei nur geteilten Anklang gefunden. Wurde dem Bunde auch bei jedem Streitfall in der eigenen Kirche, der seinen Zusammenhalt auf die Probe stellte, der Untergang gewissagt, so haben doch niemals 50 Secessionen stattgefunden. Vielmehr ist die Ausbreitung von Jahr zu Jahr gewachsen; die Mitgliederzahl, schon in Duisburg auf 37 000, in Eisenach auf 60 000 gestiegen, hat das erste Hunderttausend gegenwärtig überschritten. Allerdings verteilt sich dasselbe sehr ungleich; allen voran ist von Anbeginn die rheinische und die württembergische Kirche gegangen; Baden hat sich an Rührigkeit ihnen gleichgestellt, Mitteldeutschland, die sächsischen und thüringischen Lande sind fräftig eingetreten, während der 55 stark gefährdete, aber schwer bewegliche Nordosten noch sehr zurücksteht. Doch thun sich auch dort neuerdings die Thüren auf. Die Kirchenregierungen, anfangs zurückhaltend, haben bald begriffen, daß ihnen in ihrer durch die politische Zeitlage erschwerten Stellung der Evangelische Bund eine je länger je weniger entbehrliche Hilfe sei, und haben das 60 auch bei der Begrüßung der Jahresversammlungen ausgesprochen, zuerst in Eisenach

seitens des weimarischen Kirchenregiments, dann auch in Stuttgart, in Bodum und Zwickau. Unter den deutsch-evangelischen Fürsten hat vor allen der ehrwürdige Großherzog von Weimar, der Tradition seines Hauses eingedenk, seine warme Teilnahme für die Bestrebungen des Bundes betundet.

Sind das alles hoffnungsvolle Anfänge, so doch erst Anfänge, welche mit der Umfassung und Vielseitigkeit der Aufgabe noch in keinem Verhältnis stehen. Aber wer die Bewahrung des Erbes der Reformation, des religiösen wie des allgemein-kulturellen, für die unerläßliche Bedingung unserer deutschen Zukunft hält, wird dem Evangelischen Bunde ein festeres Wurzeln und reicheres Aufblühen wünschen müssen und auf die Dauer seinen Bestrebungen nicht fremd bleiben können. Willibald Beyßlag. 10

Bund, schmallaldischer [schmallaldischer Bund.

Bundeslade. — Die Literatur betreffend, so sind zu vergleichen die betreffenden Abhandlungen in den *Ab I* S. 776, 18 ff. angeführten Werken über biblische Archäologie und in den Arbeiten über die mosaische Stifftshütte (s. d. A.); ferner Kurz, Beiträge zur Symbolik des ältesten Kultus *ZThh* 1851 S. 27 f. und Der alttestamentl. Opfertempel (1862) §§ 11 u. 15; Köhler, Lehrbuch der bibl. Gesch. *AT. I* S. 368 f.; Seyring, Der älteste Sprachgebrauch in betreff des Namens der sog. Bundeslade, *ZatW* 1891, XI S. 114 f.; Schmid, Die Stifftshütte, der Tempel in Jerusalem u. s. f. S. 32 f. S. 69 f.

Die Bundeslade, *אֲרוֹן הַבְּרִית* (*Ex* 25, 22. 26. 33 f.; 30, 6. 26), *אֲרוֹן הַבְּרִית* (*Nu* 10, 33; 14, 44; *Dt* 10, 8) genannt, weil die den göttlichen Willen bezeugenden 20 Gesetzestafeln, die Grundlage des zwischen Gott und Israel bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses (*אֲרוֹן הַבְּרִית* *Ex* 31, 18; 32, 15; 34, 29; *אֲרוֹן הַבְּרִית* *Dt* 9, 9. 11. 15) enthaltend (vgl. *κιβωτός τῆς διαθήκης* Hebr. 9, 4), war nach der *Ex* 25, 10—22; 26, 33 f.; 37, 1—9; 40, 20 f. von ihr gegebenen Beschreibung ein auf vier Füßen ruhender Kasten aus Akazienholz, 2 1/2 Ellen lang und 1 1/2 Ellen breit und hoch, inwendig und auswendig mit Goldblech überzogen, rings mit einem goldenen Kranz verziert, an den vier Ecken oberhalb der Füße mit goldenen Ringen versehen, durch welche 7 Ellen lange vergoldete Tragstangen gesteckt wurden, die laut *Ex* 25, 15 nie entfernt werden durften. Ringe und Stangen wird man sich auf der Längseite der Lade zu denken haben. Ihren Deckel bildete eine massiv goldene Platte, über deren beiden Enden zwei Cherubimgestalten angebracht waren, welche mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Lade überdeckten und ihre Angesichte gegeneinander, zugleich aber auf den Deckel gerichtet hielten. Ihren Standort hatte sie in dem Hinterraum, dem Allerheiligsten der Stifftshütte.

Auf diese Cherubimgestalten richten wir unsere Aufmerksamkeit zuerst. Die Cherube erscheinen im Alten Testament stets in Beziehung zur Manifestation Gottes in der Welt; sie dienen dazu, seine Weltgegenwart zu vermitteln, daher auch in der Vision *Ez* Kap. 1 und 10, wo sie den lebendigen Wagen bilden, auf welchem der Gott Israels einherfährt — vgl. 1 *Chr* 28, 18, wo *אֲרוֹן הַבְּרִית* erklärt wird durch *אֲרוֹן הַבְּרִית* —, die als Zahl der Welt bedeutsame Vierzahl eine große Rolle spielt. Hat man nun dort, wo die Cherube erscheinen, Gott als den in der Welt gegenwärtigen als von ihnen getragen zu denken (vgl. die Bezeichnung Gottes als *אֲרוֹן הַבְּרִית* d. i. der über den Cherubim Thronende *Ps* 80, 2; 1 *Sa* 4, 4; 2 *Sa* 6, 2), so werden auch die Cherubimgestalten auf dem Deckel der Lade darauf hinweisen, daß hier die Stätte der Offenbarung Jahves, der Ort seiner Gegenwart unter seinem Volke ist, mithin das Allerheiligste, in welchem sich die Lade befindet, die Wohnung Gottes *κατ' ἐξοχήν*. 45 Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht 1. die Stelle *Ex* 25, 22, wo Gott nach dem Befehl an Mose, einen Deckel über der Lade anzubringen, sagt, daß er dort mit ihm zusammenkommen werde und mit ihm reden von dem Deckel, von dem Ort zwischen den beiden Cheruben aus u. s. f.; 2. die Bezeichnung der Lade als Thron Gottes *Jer* 3, 16 f., als sein Fußschemel 1 *Chr* 28, 2; *Ps* 99, 5; 132, 7; ferner der Umstand, daß, wie niemand Gott ohne Gefahr seines Lebens schauen konnte *Ex* 33, 20; vgl. *Ri* 13, 22; *Ex* 19, 21; 1 *Rg* 19, 13; *Jes* 6, 5, so auch die Lade von keinem Israeliten gefahrlos angesehen (*Nu* 4, 20; 1 *Sa* 6, 19) oder unmittelbar berührt werden durfte (2 *Sa* 6, 6); daher sie denn auch beim Aufbruch in der Wüste von den Leviten, die allein zu dieser Dienstleistung zugelassen wurden 1 *Sa* 6, 15; 2 *Sa* 15, 24, speziell von den Kachathiten *Nu* 7, 9, nicht aufgehoben und getragen werden durfte, ohne daß sie zuvor in den Vorhang des Allerheiligsten und in zwei andere Deden eingehüllt war 4, 15. 20, und auch der Hohepriester, wenn er am großen Veröhnungs-

tage das Sühnblut gegen den Dedel der Lade sprengte, diesen zuvor in eine Rauchwolke einhüllen mußte Lev 16, 12f.

In der Lade, über welcher Jahve sich offenbarte, befanden sich die zwei Gesetzestafeln, auf welchen die zehn Gebote, die Worte des Grundgesetzes, verzeichnet standen, das von Israel als für sein Verhalten maßgebend anerkannt sein mußte, ehe Gott mit ihm das Verhältnis der Gemeinschaft einging, trakt dessen er sich herabließ, in seiner Mitte zu wohnen. Aber eben dieser fordernde Wille Gottes, dessen Anerkennung seitens Israels die Voraussetzung der göttlichen Gegenwart ist, zeugt von Israels Sünde. Denn wäre Israel nicht ein sündiges Volk, so bedürfte es einer solchen Forderung nicht, wie sie der Dekalog enthält. Hätte Gott nun stets diese seine Forderung im Auge, die er an sein Volk stellen muß, so könnte er nicht in seiner Mitte Wohnung nehmen, ohne es zu verzehren in dem Feuerzeifer seiner Heiligkeit. So läßt er denn dieselbe für sein heiliges Auge zugedeckt sein, damit er nicht ein „eifriger“ Gott sei, sondern ein gnädiger. Die zugebedekte Lade, auf welcher die Cherube stehen, weist also darauf hin, daß der Heilige Israels hier seine Gnabengegenwart offenbart. Wir fassen sonach das Wort כַּסֵּת in der Bedeutung „Dedel“ und erklären es nicht durch „Sühngerät“, wie man es vielfach thut im Anschluß an die Übersetzung der LXX, welche καθυστήριο wiedergeben (Vulg. propitiatorium, Luth. Gnadenstuhl; vgl. dagegen v. Hofmann, Weiss. und Erf. I, 141; Anobel zu Ex 25, 17 und Josephus Antt. 3. 6. 5: ἐπίθεμα). Stellen wie Le 16, 14 f. und 1 Chr 28, 11 nötigen nicht zu lechterer Deutung. Denn wenn der Hohepriester laut ersterer Stelle am großen Versöhnungstag das Sühnblut auf die vordere Seite der Kapporeth sprengt, so geschieht dies deshalb, weil sie den Thron Gottes trägt, dem das Blut nahe gebracht werden soll; und ebenso kann man die Bezeichnung des Allerheiligsten durch $\text{קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים}$ in der Chronikstelle bei unserer Fassung des Wortes nur dann für „unpassend“ erklären, wenn man übersieht, daß die קֹדֶשׁ nicht gedacht sein will ohne die Cherube, welche die Gegenwart Gottes tragen, auf welcher die Bedeutung des Allerheiligsten beruht. Die Annahme Ewalds (Alttesth. S. 165), קֹדֶשׁ sei so viel als Schemel und bezeichne einen zweiten Dedel über einem darunterliegenden ersten, bedarf keiner weiteren Widerlegung.

Ebenjowenig befassen wir uns weiter mit der Meinung Benzingers (Hebr. Archäol. S. 368), welcher in der Theorie von den Gesetzstafeln als Inhalt der Lade „eine spätere Umdeutung“ sieht, da „Gesetzestafeln hermetisch in eine Lade einzuschließen und diese unnahbar im Heiligum aufzustellen das denkbar zweckwidrigste“ sei. Er hält es mit Wellhausen, Stade u. a. für wahrscheinlicher, daß die Lade ursprünglich „das Palladium des Stammes Joseph“ war! Mit den Götterladen, welche manche Völker des Altertums hatten, hat die Bundeslade ganz und gar nichts gemein. Denn jene Laden enthielten entweder Götterbilder oder, wie die im Mysteriendienst des Dionysus, der Demeter, der Venus gebräuchlichen mystischen Risten, eine geheimnisvolle Symbolik. Die Bundeslade barg nichts dergleichen. Im stärksten Gegensatz gegen das heidnische Geheimnis war das, was sie in sich schloß, aller Welt bekannt und offenbar; aber wie jedermann kund, so heilig als Gottes Wort, zu Israel geredet, und als die Urschrift der Grundbedingungen des zwischen ihm und seinem erwählten Volke bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses.

Nach der ausdrücklichen Versicherung 1 Kg 8, 9, eine Stelle, welche jeden Gedanken einer Veränderung des altmosaischen Heiligtums durch Salomo ausschließen will, wurde in der Lade nichts weiter aufbewahrt als die beiden Gesetzestafeln. Wenn dagegen der Verfasser des Hebräerbriefts 9, 4 sagt, es sei in der Bundeslade das Mannagefäß Ex 16, 33 und der blühende Stab Aarons gelegen Nu 17, 25, so folgt er einer Tradition, welche aus einer ungenauen Auffassung dieser Stellen folgt. Denn wenn Ex 16, 33 Aaron befohlen wird, den Mannatrug niederzulegen לִפְנֵי יְהוָה , und Nu 17, 25 Mose gesagt wird, den Stab Aarons zurückzubringen לִפְנֵי יְהוָה , so folgt daraus keineswegs, daß der Aufbewahrungsort dieser Gegenstände innerhalb der Bundeslade war. Heißt es doch sogar von dem Vorhang, welcher das Allerheiligste vom Heiligen schied, nicht bloß, daß er לִפְנֵי יְהוָה , sondern לְפָנֵי יְהוָה sich befunden habe Ex 30, 6, und von dem im Heiligen befindlichen Räucheraltar, er habe לִפְנֵי יְהוָה gestanden, Ex 40, 50. Im Zusammenhalt mit diesen Stellen berechtigt obige Ausdrucksweise nicht einmal zu dem Schluß, Mannagefäß und Stab seien im Allerheiligsten aufbewahrt worden, sondern weist uns sogar an, sie dem Heiligen zuzuweisen (vgl. Köhler a. a. D. I, S. 256 Anm. 1 und Ewald a. a. D. S. 437 f.).

Laut Ex 24, 21 brachte Mose „die Lade in die Wohnung und machte den Vorhang der Verhüllung (d. h. den Deckenvorhang, der das Allerheiligste abtrennt) an und deckte ihn vor die Lade der Bezeugung“, wie Jahve ihm geboten. Beim Ausbruch aus dem Lager ward sie vor dem Volk vorausgetragen. Beim Ubergang über den Jordan bewegte sie sich 2000 Schritt vor dem Volke durch den vor ihr austrocknenden Strom (Jos 3); um Jerichos Mauern ward sie siebenmal unter Posaunenschall hinter den Kriegsleuten hergetragen (Jos 6). Nachdem sie bis zur Einnahme des Landes in Gilgal, vorübergehend in Bethel gewesen (Ri 20, 26), erhielt sie ihren Standort in Silo (Jos 18, 1), woselbst sie bis auf Eli blieb. Wenn laut 1 Sa 4 Elis Söhne, Hophni und Pinhas, sie mit in den Krieg nahmen, so war dies eine Handlungsweise, durch 10 welche sie sich an dem Heiligum Israels veründigten, indem sie es seinem Standort im Allerheiligsten der Stiftshütte entnahmen und eine rein abergläubische Hoffnung daran knüpfend zu einem heidnischen herabwürdigten und mißbrauchten. Um so nothwendiger war dann ihre wunderbare Bezeugung im Hause des Philistergottes Dagon, infolge deren sich die Philister des in ihre Gewalt gekommenen Heiligtumes Israels 15 wieder entledigten. Sie gelangte nach Beth-schemesch, dessen Einwohner infolge der an ihr gemachten Erfahrung die Bewohner des nahe gelegenen Kirjath-Jearim baten, sie in ihre Mauern aufzunehmen. So kam sie in ein Privathaus dorthelbst, in das Haus Abinadabs unter die Obhut seines dazu geweihten Sohnes Eleasar (1 Sa 7, 1 f.). Hier blieb sie bis in die Zeit Davids, der sie nach Jerusalem bringen, erst in einem 20 Privathause 2 Sa 6, 10, dann in einem für sie gefertigten Interimszelt (2 Sa 6, 17) auf dem Zion aufstellen ließ.

Die Frage nach der Existenz des Stiftszeltens, welche bekanntlich bestritten wird, indem man in ihm „nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels“ sieht, muß ich hier unerörtert lassen und auf den Artikel „Stiftshütte“ verweisen. 25 Ich halte meinerseits an der Existenz einer moaischen Stiftshütte, wie sie uns der „Priesterlodex“ schildert, fest und leugne, was Wellhausen behauptet, daß die hebräische Überlieferung für die Zeit der Richter und ersten Könige von einer moaischen Stiftshütte nichts wisse; daß die Bundeslade in dieser Zeit unabhängig von einem ihr geweihten Haus oder Zelt gedacht worden sei (vgl. meine Schrift: Heilige Schrift und Kritik 30 [Erlangen und Leipzig 1897] S. 130 ff.). Laut Jos 18, 1 im Zusammenhalt mit 1 Sa 4, 4 ist die Stiftshütte mit der Bundeslade in der Zeit Josuas und der Richter in Silo gewesen. Nach 1 Sa 21 finden wir das h. Zelt in dem kleinen Ort Nob bei Jerusalem, ohne daß man weiß, wie es dorthin gelangt ist, und später in Gibeon, wohin es wohl infolge des Blutbades kam, das Saul laut 1 Sa 22 aus Zorn Davids 35 halber über das Haus Elis verhängte. Die für unglauwürdig gehaltenen Angaben 1 Chr 16, 39; 21, 19; 2 Chr 1, 3 über die Aufstellung der Stiftshütte in Gibeon werden durch die Stelle 1 Kg 8, 4, deren unansehbare Zeugnis für die Existenz einer Stiftshütte nicht nur, sondern auch ihren Aufenthalt in Gibeon während der ersten Zeit Salomos Wellhausen freilich kurzer Hand dadurch beseitigt, daß er sie für eine 40 Interpolation erklärt, als richtig erwiesen. Denn וַיִּבְנֶה דָּוִד אֶת-הַתֵּיבָה 1 Kg 8, 4 ist nicht das oben erwähnte, von David für die Lade auf dem Zion errichtete Zelt, das niemals so bezeichnet und 2 Chr 1, 4 (vgl. mit V. 3) ausdrücklich davon unterschieden wird, sondern die Stiftshütte zu Gibeon, vor der Salomo laut 1 Kg 3, 4 geopfert. Die Frage, warum David die Lade nicht wieder mit dem Stiftszelt vereinigte, wenn dieses noch 45 vorhanden war, sondern ein neues für sie herstellte, hat man dahin beantwortet, daß die Vereinigung mit dem alten Stiftszelt unmöglich gewesen sei, weil jeder Ort, an dem man dieses aufgeschlagen hätte, ein willkürlich gewählter gewesen wäre, indem sich Jahve noch keine neue Wohnung in Israel erkoren, was erst in den 2 Sa 7 und 1 Chr 21, 18—22, 1 berichteten Ereignissen durch die Erwählung Zions sich vollzogen habe. Allein 50 derselbe Grund hätte auch gesprochen gegen die 2 Sa 6 erzählte Verbringung der Lade auf den Zion, welche ja als der Thron Jahves dem Zelte seine Bedeutung verlieh. Unseres Erachtens kann der Grund davon, daß David nur die Lade auf den Zion brachte und die alte Stiftshütte zu Gibeon belieh, nur der sein, daß er von vorneherein mit dem Plane umging, Jahve ein festes Haus zu bauen. Dieser Bau erfolgte durch seinen 55 Sohn und Nachfolger Salomo. Er führte die Lade in den von ihm erbauten Tempel über, wo sie in dessen Allerheiligstem, in der Mitte des 20 Ellen langen Raumes ihren Standort erhielt zwischen zwei kolossalen Cherubimgestalten, welche mit den äußeren Flügelspitzen an die Wände des Allerheiligsten, in der Mitte aber mit den Spitzen der inneren Flügel aneinander stießen 1 Kg 6, 19; 8, 3, 4; 6, 23—28; 2 Chr 3, 10—13. 60

Später muß sie unter den abgöttischen Königen Manasse-Ammon von diesem ihren Standort entfernt worden sein, da Josia laut 2 Chr 35, 3 befohl, sie in den Tempel zurückzubringen. Bei der Zerstörung des salomonischen Tempels scheint auch die Lade mitverbrannt zu sein; wenigstens hatte der zweite Tempel ein leeres Allerheiligstes.

8 Nach dem talmudischen Traktat Joma fol. 53^b lag an der Stelle der Bundeslade ein drei Finger über dem Boden erhabener Stein, auf welchem der Hohepriester am jährlichen Versöhnungstage das Rauchopfer niederlegte (Delitzsch, Romm. zum Hebräerbrief S. 759 f.). Diesen Stein soll nach einigen Auslegern Sach 3, 9 im Auge haben: eine Deutung, welche sich schon bei den Rabbinen findet, die dann unter dem Einen Stein, 10 von dem der Prophet sagt, daß sieben Augen auf ihn gerichtet seien, die Schechina verstehen. Der Prophet Jeremia, der nach der apokryphischen Überlieferung 2 Mat 2, 4 ff. auf göttlichen Befehl die Bundeslade in einer Höhle des Berges Nebo verborgen haben soll mit der Erklärung, daß diese Stätte kein Mensch finden werde bis auf die Zeit, da Gott sich seines Volkes wieder erbarmen und ihm seine Herrlichkeit zu schauen geben 15 werde, stellt vielmehr eine Zeit in Aussicht, von der er sagt 3, 16—17: „Und es wird geschehen in jenen Tagen, ist der Spruch Jahoes, wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade Jahoes; und sie wird keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken und nicht erwähnen, und es wird keine wieder gemacht werden. In derselben Zeit nennt man Jerusalem Thron Jahoes.“ Dieser jeremianische Ausspruch 20 erinnert an die Schilderung des neuen Tempels, welche Ezechiel in den letzten Kapiteln seines prophetischen Buches entwirft, wo wir nichts lesen von einer Bundeslade, wo an die Stelle der von Menschenhänden gemachten Cherube der Stiftshütte und des salomonischen Tempels die lebenden Cherube treten, welche Gottes Herrlichkeit tragen: ein Hinweis auf eine Zeit des rechten Wohnens Gottes in seiner vollendeten Gemeinde, 25 der er sein Gesetz in das Herz geschrieben hat (Jer 31, 33), eine Zeit, in welcher sich erfüllt, was die Bundeslade der mosaischen Gesetzgebung samt der Stiftshütte weislegend abbildete als *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (Hebr 10, 1). **Gold.**

Bundesopfer f. Opferkultus im N. T.

Bunsen, Christian Karl Josias, gest. 1860. — Die beste Schilderung von 30 B. s Leben gab seine Witwe. Dieses zweibändige englische Werk (A Memoir of Baron Bunsen etc.) erschien, von Rippold in deutscher Bearbeitung herausgegeben und durch neue Mitteilungen vermehrt, zu Leipzig 1868—71 in 3 Bänden; letztere sind gemeint, wenn ich kurz „B. s Leben“ oder einfach „Leben“ citiere. Vgl. Rippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III, 1, S. 292, Berlin 1890. Die Biographie der Frau v. Bunsen ist von Augustus 35 Pare nach ihren Briefen zusammengestellt. Das Lebensbild der im J. 1876 gestorbenen vor trefflichen Frau (London 1879 2 voll.) hat unter den Christen englischer Zunge die weiteste Verbreitung gefunden. Auch die deutsche Uebersetzung (1881, 4. Aufl. 1885 bei F. A. Perthes) „Freifrau von Bunsen zc.“ ist in vielen Familien ein beliebtes Hausbuch geworden.

Christian Karl Josias Bunsen, geb. 25. August 1791 zu Norbach im Fürstentum 40 Waldeck, gest. 28. November 1860 zu Bonn, hat als preussischer Staatsmann (vgl. R. Paulis Artikel „Bunsen“ in der NdB 3. Bd S. 541—552) und gelehrter Schriftsteller einen bedeutenden Namen gewonnen, und auch auf dem Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche reicht sein Einfluß weiter, als in der Kürze dieses Artikels beschrieben werden kann. Sein Vater, ein früherer Wachtmeister, gab dem einzigen Sohne die Namen 45 seiner drei gräflichen Vaten und erzog ihn in der ehrenfesten Weise eines schlichten deutschen Bürgers. Schon auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt zeichnete Christian B. sich durch die herrlichsten Gaben des Geistes und Gemütes aus und bewies die wunderbare Arbeitskraft, welche ihn bis in sein Alter nicht verlassen hat. In Marburg, wohin B. im Herbst 1808 zum Studium der Theologie zog, blieb er nur ein Jahr, um sich dann zu Göttingen 5 Jahre lang hauptsächlich der Erforschung des klassischen 50 Altertums zu widmen; den akademischen Preis gewann er hier durch seine lateinische Schrift über das Erbrecht der Athener mit solcher Auszeichnung, daß ihn im Februar 1813 Jena mit seinem philosophischen Doktorgrad honoris causa überraschen konnte. B. hatte wie seine Freunde Lüde, Lachmann und Brandis die akademische Laufbahn im Sinne, und der Unterricht seines reichen Zöglings Astor gewährte ihm die Mittel zur umfassenden Vorbereitung für die Ausführung seines weitangelegten Studienplanes. Als das Ziel all seiner Arbeiten, welches B. lebenslänglich vor Augen behielt, galt schon dem jungen Gelehrten „die Erkenntnis Gottes im Menschen, besonders in der Sprache

und Religion". Die Reisen, welche Bunfen in den beiden Jahren vom Herbst 1814 an machte, führten ihn nach Holland und Dänemark, dann nach Berlin, wo er Niebuhr kennen lernte, im Frühjahr 1816 zu Sylvestre de Sacy nach Paris; aber die lang genährte Hoffnung auf den Besuch Indiens, der ihm für seine Studien unerlässlich schien, hatte die Fortsetzung seines Verhältnisses zu dem genannten Amerikaner zur 5
 Voraussetzung, so daß es eine schmerzliche Enttäuschung für B. war, als ihn Astor, von seinem Vater nach New-York heimgelufen, plötzlich allein in Florenz zurücklassen mußte. Welch herrlichen Ersatz ihm das nahe Rom bringen sollte, wohin damals Niebuhr und Brandis als preußischer Gesandter und Legations-Sekretär gingen, konnte B. nicht ahnen, als er im November 1816 diesen Freunden in die päpstliche Hauptstadt folgte. 10

Tholud hat sich 1836 in seiner Widmung des Kommentars zum Hebräerbrieffe an B. über das glückliche Leben, welches B. mehr als zwei Jahrzehnte lang in Rom führen sollte, in warmen Worten ausgesprochen; die beste Schilderung von dieser Periode hat nach seinen Briefen und aus ihrer eigenen Erinnerung erst seine Witwe geben können; war doch die Ehe, welche B. am 1. Juli 1817 mit der hochbegabten 15
 Francis Waddington schloß, der frommen Tochter einer wohlhabenden englischen Familie, für ihn bis an sein Ende eine Quelle des reichsten Segens. Nächst Gott verdankte er es seiner Frau, daß er nun „das Christentum zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns machte". Als Nachfolger von Brandis trat B. 1818 in die diplomatische Laufbahn ein und führte, als Niebuhr 1823 ins Vaterland zurückgekehrt war, die Ge- 20
 schäfte der Gesandtschaft selbstständig mit solchem Geschick, daß er durch das wohlwollende Vertrauen seines Monarchen dessen Vertreter bei dem päpstlichen Stuhle ward, 1827 den Rang eines Ministerresidenten erhielt und 1834 durch Beförderung zum außerordentlichen Gesandten und bevollmächtigten Minister auf die höchste Stufe erhoben wurde, welche es damals in der preußischen Diplomatie gab. Schon im November 25
 1822 bei einem Besuche Friedrich Wilhelms III. in Rom hatte B. durch die Anziehungskraft seiner bedeutenden Persönlichkeit, insbesondere auch durch die umfassenden liturgischen Arbeiten, zu welchen ihn sein lebendiges kirchliches Interesse führte, die Gunst des Königs sich dauernd erworben, so daß dieser 1827 nicht nur die Einführung der von B. mit dem innig befreundeten Gesandtschaftsprediger R. Rothe ausgearbeiteten 30
 Liturgie in der römischen Gesandtschaftskapelle gerne erlaubte, sondern dieselbe sogar vor ihrem Drucke eigenhändig mit einem Vorwort ausstattete. Noch folgenreicher aber wurde für B. das nahe persönliche Verhältnis, in welches er 1827 in Berlin, und noch inniger 1828 in Rom, zu dem geistreichen Kronprinzen trat. Die verwandten Naturen, gleich ausgezeichnet durch christliche und vaterländische Begeisterung wie durch 35
 warme Liebe für Kunst und Wissenschaft, hatten sich für immer gefunden, und wie spät Friedrich Wilhelm IV. seines Herzogs Gunst dem teuern Freunde auch in schweren Zeiten, da ihre Wege ziemlich auseinandergingen, niemals entzog, so hat auch B., der (B.s Leben III. S. 488) den Unsegen alles Absolutismus klar erkannte, seinem königlichen Herrn stets mit größter Treue und mit der opferwilligsten Liebe 40
 gedient. Das von Leop. von Ranke 1873 zu Leipzig herausgegebene Buch „Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunfen" läßt B.s edle Züge deutlich hervortreten, und ich zweifle nicht, daß durch weitere Veröffentlichungen sein Andenken noch mehr gewinnen könnte, als durch die von seinem Sohne Georg von Bunfen (gestorben 22. Dezember 1896 in London) in R. Fleischers Deutscher Revue seit dem 45
 November 1895 gegebenen interessanten Mitteilungen bereits gesehen ist.

Was B. als „Vertreter auch der deutschen Wissenschaft bei dem römischen Altertum" für das 1828 gegründete archäologische Institut in Rom und durch seine uner- 50
 müdliche Mitarbeit an der „Beschreibung der Stadt Rom" (Stuttgart 1830—43 in 3 Bänden) geleistet hat, gehört nicht hierher; auch seine Verdienste um die damals entstehende deutsche evangelische Gemeinde Roms, z. B. die Stiftung des protestantischen Krankenhauses, seien nur kurz erwähnt, sowie der erläuternde Text, den B. zu dem Kupferwerke „Die Basiliken des christlichen Roms, aufgenommen von Gutenjohn und Knapp" 1843 zu München erscheinen ließ. Dagegen muß ich der gründlichen hymnologischen Arbeiten, welche B. mit befreundeten Theologen trieb, ausführlicher gedenken. 55
 Nachdem er nämlich in Hengstenbergs Kirchenzeitung 1829 und 30 eine Reihe namenhafter Aufsätze veröffentlicht hatte, erschien 1833 bei Perthes in Hamburg sein rasch vergriffenes Buch „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetsbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch" mit einer Vorrede, worin B. seine Grundsätze ausführlich darlegte. Erst 1846 (B.s Leben II, S. 228) brachte der Verlag des Rauhen Hauses eine Um- 60

arbeitung des mit so großer Gunst aufgenommenen Werks unter dem Titel „Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch“, welche in vielen tausend Exemplaren ohne B.'s Namen Verbreitung gefunden hat. Die Freundschaft, welche B. in Rom mit den frommen Engländern Thomas Arnold und Hare, die dem Pufegismus immer gründlich abgeneigt blieben, für das ganze Leben schloß, zeigt schon, wie ferne B. bei aller Wärme seines christlichen Glaubens der in Deutschland immer mehr aufkommenden Repristinatiotheologie stand. Mit gutem Grunde behauptet Gelzer (Protestantische Monatsblätter, Januar 1861), daß B. den engen Rückschrittmännern stets zu frei und zu idealistisch gewesen sei und den gewöhnlichen Fortschrittmännern doch noch zu positiv in Glaube und Sitte. Gewiß hat B. „die naive Voraussetzung, daß mit dem alten evangelischen Glauben auch die alte evangelische Theologie wieder aufstehen müsse“ (vgl. Rothe in Schenkels Zeitschrift, Eberfeld 1862, S. 38 f.), in gewissem Maße geteilt und sich nur allmählich von ihr losgemacht, gleichwie er Niebuhrs Ansichten gegenüber nur allmählich ein Anhänger des Repräsentativsystems geworden ist. Aber wie sehr B. in Deutschland lange Zeit hindurch verkannt wurde, wenn man ihn für einen unfreien, heimlich dem Romanismus zugeneigten Mann hielt, zeigt folgende Stelle des am 15. Juni 1835 von B. (Leben I, S. 439 f.) an Lüdte gerichteten Briefes: „Es gilt jetzt sehr, den guten Kampf für das heilige Besitztum unserer geistigen Freiheit und unseres sittlichen Ernstes durchzulämpfen, nicht allein gegen heidnische, sondern auch gegen jüdische Rationalisten. Denn so möchte ich Männer wie Hengstenberg und Gerlach nennen. Sie wollen dem Herrn vorschreiben, wie er sich hätte offenbaren sollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanonischen Bekenntnissen, mit pragmatisch-historischer altentworfener Prosa und Genauigkeit. Daniel muß alt sein, trotz alles Alopfiens des philologischen Gewissens, a) weil Ungläubige das Gegenteil gesagt (in odium auctoris, bei der römischen Inquisition) und b) weil Gott sich sonst sehr unwürdig geoffenbart und der Herr sehr ungenau gesprochen hätte. O welcher Abweg! Willst du — möchte ich ihnen sagen — dem Herrn vorschreiben, wie er uns die Kunde von dem Fortschreiten seines Reiches auf Erden zutommen lassen soll? Die alten Formeln sind unbrauchbar geworden. So wird jenes aber- und übergläubige Volk auch Neander vertekern über seine Darstellung der apostolischen Lehre. Er hätte noch freier reden können; allein die Bruderverliebe hat ihn abgehalten. Und das sage ich mir auch oft, wenn ich im Geiste ergrimme über das unsinnige Wesen der Hengstenberg'schen Schule. Sie sind aufrichtig gläubige, obwohl beschränkte Jünger Christi, die dem Herrn treu zu sein meinen wie die Judenchriften in Jerusalem, wenn sie Paulum angreifen. Sie sind also doch unsere Brüder wie jene Pauli. Wenn sie uns aber unsere Freiheit verkümmern wollen, und die unserer Mitbrüder, dann wollen wir sie aus dem Felde treiben mit des Herrn Wort. Die lächerlichen Rationalisten sind uns ebenso fremd als jene, und hassen uns zum Teil noch mehr.“ Obgleich B. (Leben I, S. 462—465) fürchtlos für die berechtigten Interessen der Katholiken eintrat, auch manche edle Männer unter ihnen zu Freunden hatte, wurde doch von dem mit der politischen Reaktion verbündeten Ultramontanismus niemals der Gegner in ihm verkannt, und leider wußte man seine eifrigsten Bemühungen zu vereiteln. Weder konnte B.'s Memorandum vom Mai 1831 die schreiendsten Mißbräuche in der Regierung des Kirchenstaats abstellen, noch vermochte er den zwischen der preußischen Regierung und der römischen Kurie über die gemischten Ehen ausgetrohenen Streit zu einem glücklichen Ende zu führen (vgl. Heinrich Abelens vorzüglichen Aufsatz über B. im Brodhauschen Jahrbuch „Unsere Zeit“ Bd 5, S. 352 ff.), nachdem der Kölner Erzbischof Droste zu Vischering (i. d. N.) 1837 gewaltsam nach Wien abgeführt worden war. Als B. zu der Erkenntnis gelangte, daß seine amtliche Stellung zu Rom unhaltbar geworden sei, erbat er seine Entlassung, welche der König ihm in der Form gnädigen Urlaubs gewährte, und verließ im April 1838 ungebungen Mutes den Palazzo Caffarelli, „um sich ein anderes Kapitol zu suchen“. Ueber München, wo B. einige Monate mit Schelling, Schubert, Thiersch u. a. verkehrte, zog er nach England, dem Heimatlande seiner Frau, wo er alte Bekanntschaften erneuerte und neue Verbindungen aller Art anknüpfte, indem er Land und Leute gründlich kennen zu lernen suchte. Über ein Jahr lang hatte so B. als Privatmann in stets reger geistiger Thätigkeit gelebt, da wurde er im November 1839 als preußischer Gesandter bei der helvetischen Eidgenossenschaft nach Bern versetzt. Aber auf diesem verhältnismäßig stillen Posten sollte er nicht lange bleiben, da Friedrich Wilhelm IV., der am 7. Juni 1840 den Thron bestieg, ihn für größere Dinge be-

stimmt hatte. Zunächst sandte ihn im Frühjahr 1841 der König, dem von Jugend auf die schimpfliche Stellung der evangelischen Christen im gelobten Lande (B.s Leben II, S. 163 ff.) zu Herzen gegangen war, nach England, um hier die Gründung eines anglo-preussischen Bistums zu Jerusalem zu erwirken. Die gewünschte nähere Verbindung der englisch-episcopalen mit der deutsch-evangelischen Kirche kam zwar nicht zu stande; doch gelang es nach schwierigen Unterhandlungen B., eine Parlamentsakte durchzusetzen, wodurch das neue Bistum als ein anglikanisches gegründet wurde, aber als ein abwechselnd von England und Preußen zu besetzendes, zugleich mit der Bestimmung, daß in demselben deutsche Gemeinden und Geistliche Fürsorge und Schutz finden sollten. Nach Abschluß der Verhandlungen über das jerusalemische Bistum, welches über- schwängliche Hoffnungen, aber wohl noch mehr unbegründete Befürchtungen erregt hatte (vgl. die in B.s Sinn von H. Abeten verfaßte Schrift: Das englische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden, Berlin 1842), ward B. zum preussischen Gesandten am englischen Hofe ernannt und blieb bis zum Ausbruch des Krimkrieges (1854) in dieser glänzenden einflußreichen Stellung, 1845 von seinem Könige zum Wirklichen Geheimen Rat ernannt, worauf noch 1857 die Erhebung in den Freiherrnstand folgte.

In London trat die überraschende Vielseitigkeit B.s, die ihm zu Rom eine sehr hervorragende Stellung gegeben hatte, noch viel großartiger hervor. Er verstand es (Preussische Jahrbücher 7. Bd S. 61), „deutscher Wissenschaft und deutschem Unternehmungsinn bei den Briten Anerkennung und Verwertung zu verschaffen“, und trotz der schmerzlichen Enttäuschungen, welche seinen kühnen, aber oft wahrhaft prophetischen Hoffnungen bereitet wurden (vgl. Leben II, S. 317 u. 419), ermattete er nie in dem Streben, seinem geliebten Vaterlande die hohen Güter zuzuwenden, in deren Besitz er England glücklich sah. Wußte er die Dienste anderer zu benutzen, so machte es seinem edeln Herzen doch noch größere Freude, strebsame Männer und gute Unternehmungen uneigennützig zu unterstützen. Kurz seine Wirksamkeit in London war eine ungewöhnlich reiche, und er ward dabei durch den großen Einfluß unterstützt, welchen er nicht nur durch seine hohe amtliche Stellung ausübte, durch die Gunst des preussischen und englischen Königshauses, durch die Leichtgläubigkeit und Sicherheit seines Verkehrs mit den Engländern, denen er schon durch seine Frau und seine Schwiegerkinder anzugehören schien, sondern ganz vorzüglich auch durch die umfassenden Beziehungen, in denen er mit so vielen in Wissenschaft und Kunst, Staat und Kirche hervorragenden Persönlichkeiten stand. Als B. im Juni 1854 von London Abschied nahm, ward sein Weggang nicht nur von den Deutschen Londons (Leben III, S. 362, 366), namentlich dem deutschen Hospital (vgl. Leben II, S. 254 f.), als ein schwerer Verlust empfunden, sondern auch in den weitesten Kreisen des englischen Volks herzlich bedauert; weigerten sich doch sogar die Lastträger der St. Katharinen-Docks, die B.s viele Gepäckstücke an Bord beförderten, Bezahlung anzunehmen, da sie diese Arbeit als Beweis ihrer ganz besonderen Hochachtung angesehen wissen wollten. In dankbarer Freude über die endlich gewonnene volle Ruhe widmete nun B., der zu Heidelberg seinen Wohnsitz aufschlug, seinen Lebensabend so ausschließlich dem geistigen Schaffen, daß er, gestützt auf die Vorarbeiten seines früheren fleißigen Lebens, in kurzer Zeit die Welt mit einer Reihe von schriftstellerischen Werken überraschen konnte. Seit Herbst 1855, wo B. sich nach Heidelberg zur Mitarbeit am Bibelwerk berief, mich aber zunächst noch mit Arbeiten für die letzten Bände von „Agyptens Stelle in der Weltgeschichte“ und für gewisse Abschnitte von „Gott in der Geschichte“ beschäftigte, hatte ich reichliche Gelegenheiten, die gewaltige Arbeitskraft B.s und die hohe Begeisterung zu bewundern, mit welcher er rastlos für die höchsten Aufgaben der Menschheit thätig war. Eine kurze Unterbrechung der Arbeit brachte im Herbst 1857 der Wunsch des Königs, welcher B. zur Teilnahme an der Versammlung des evangelischen Bundes nach Berlin führte, und ein Jahr später die feierliche Einsetzung der Regentschaft, der B. als Mitglied des Herrenhauses beizohnte. Aus Rücksicht auf seine Gesundheit, die schon seit längerer Zeit durch ein Herzübel mit asthmatischen Beschwerden beeinträchtigt wurde, brachte B. den Winter von 1858 auf 59 und ebenso den folgenden zu Cannes mit seiner Familie zu. Aber der zweite südländische Aufenthalt brachte keine Erquickung mehr; um Pfingsten 1860 kam B. mit gebrochener Gesundheit in Bonn an, wo er in der Nähe seines damals hier anässigen Sohnes Georg den Rest seiner Tage ruhig in dem für ihn gelaufenen, jetzt durch die Rheinbrücke verdrängten Hause zubringen wollte und die auch in Cannes nicht unterbrochene Arbeiten mit eiserner Willenkraft fortzusetzen suchte.

Leider steigerte sich die schmerzliche Krankheit immer mehr, bis am Morgen des 28. November 1860 ein sanfter Tod den Qualen ein Ziel setzte, in welchen B. seinen Christenstand aufs herrlichste (Leben III, S. 587 ff.) bewähren sollte.

- Stellen wir nun, so viel der hier gestattete Raum es zuläßt, die wichtigeren Arbeiten B.s zusammen, welche oben noch nicht zur Sprache gekommen sind. Um die Ägyptologie hat B., der 1826 von Champollion am Fuße der Obelisten Roms die Anfangsgründe der Hieroglyphik erlernte, schon dadurch unsterbliches Verdienst, daß er Lepsius für diese Wissenschaft gewann, und ihm die Wege zu der 1842 ausgeführten preussischen Expedition nach Ägypten bahnte. Seine eigenen anregenden Untersuchungen über Geschichte, Sprache und Religion der alten Ägypter legte B. in dem langsam reisenden großartigen Werke „Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte“ nieder, das bei Berthes in Hamburg und Gotha in 5 Büchern oder, da das letzte zu doppeltem Umfange answoll, in 6 Bänden erschien, die ersten drei 1844 und 45, die andere Hälfte 1856 und 1857. Noch wertvoller ist die englische Ausgabe (London 1847—67), eine Umarbeitung der deutschen, welche nicht nur wegen des beständig neu zufließenden wissenschaftlichen Stoffes und der wichtigen additions by Samuel Birch, sondern auch infolge von B.s ganzer Art zu arbeiten, wesentliche Vorzüge hat. Eine Frucht von B.s liturgischen Studien liegt vor in der 1841 zu Hamburg erschienenen Schrift „Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche“, während sein 1842 durch das Rauhe Haus verlegtes Schriftchen „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands“ seine unermüdete Teilnahme für die Werke der innern Mission bezeugt. Zu wenig beachtet, aber immer noch sehr lesenswert ist das 1845 durch das Rauhe Haus veröffentlichte geistvolle Buch „Die Verfassung der Kirche der Zukunft“, das neben unpraktischen Vorschlägen eine Fülle fruchtbarer, evangelisch freier Gedanken enthält. Auch die durch Handschriftenfunde veranlaßten wissenschaftlichen Arbeiten B.s über Ignatius und Hippolytus (s. die A.) dienen praktischen Zwecken. Die beiden Schriften „Die 3 echten und die 4 unechten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen“ und „Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an August Neander“ (Hamburg 1847, 4^o) wollen den apostolischen Vater in seiner innerlichen Auffassung des Christentums als gewichtigen Zeugen gegen die spätere dogmatische und hierarchische Starrheit darstellen. Noch wichtiger war das besonders für die Engländer (Leben III, S. 203 f.) bestimmte Werk Hippolytus and his age (London 1852 in 2 Bändchen), welches in Rauhs Übersetzung unter dem Titel „Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Ausichten des Christenthums und der Menschheit“ 1852—53 in 2 Bänden bei Brodhaus erschien und nicht nur bei den Römischen, sondern auch bei den hochkirchlichen Orthodoxen im evangelischen Lager großes Argernis erregte. Leider ist die zweite Ausgabe des Hippolytus, zu der zahlreiche Gelehrte ihre Beiträge B. zur Verfügung stellten, so daß das reiche Material über Christianity and Mankind zu 7 Bänden answoll, nur in England (London 1854) erschienen. Der Stoff ist hier zu folgenden 3 Werken umgearbeitet und vermehrt: 1. Hippolytus and his age; or the beginnings and prospects of Christianity, in 2 Bänden; 2. Analecta Ante-Nicaena, welche in 3 lateinisch geschriebenen Bänden die kritisch bearbeiteten Reliquiae Literariae, Canonicae, Liturgicae der alten Kirche enthalten, eine Urkundenammlung von bleibendem Werte, mit Beiträgen von Bernays, Haupt, Herz, Lachmann und besonders de Lagarde; 3. Outlines of the philosophy of universal history as applied to language and religion, mit Beiträgen von Aufrecht und Max Müller. Nach Deutschland zurückgekehrt, empfand B., der schon mit dem Eichhorn'schen Ministerium unzufrieden (Leben III, S. 71 ff.) gewesen war, die Folge der von Stahl (Leben II, S. 136 f., III, S. 420 ff.) und Hengstenberg (Leben III, S. 347) inspirierten Mißregierung in unmittelbarer Nähe; der Druck der Reaktion im politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Leben lastete so schwer auf den Gemüthern, daß B.s gegen die josphitischen und fanatischen Lehren Stahls und Kettelers gerichtete Gelegenheitschrift „Die Zeichen der Zeit“ (2 Bändchen, Leipzig 1855) als ein Aufschrei nicht nur des gesunden Menschenverstandes, sondern auch des für die teuersten Güter kämpfenden christlichen Gewissens durch ganz Deutschland hin mit dankbarster Freude begrüßt wurde (Leben III, S. 434 ff. 448), und trotz des Umfangs von mehr als 600 Seiten in wenigen Monaten 3 Auflagen erlebte. Es blieb bei diesen an E. W. Arndt gerichteten zehn Briefen über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, da B. trotz der heftigsten Angriffe (vgl. z. B. Hengstenbergs Kirchenzeitung November 1855 und Januar 1856)

der empfindlich getroffenen Gegner auf Fortsetzung der Polemik durch ein „zweites Zeheut“ von Zeitbrieffen verzichtete, um lieber durch positives Ausführen einer Offenbarungphilosophie und eines Bibelwerks seinem Volke, dessen Ohr er durch das erste Zeheut gewonnen hatte, die evangelische Wahrheit und Freiheit an das Herz zu legen. So entstand das „Fürsten und Völkern“ zugeeignete Werk „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung“ (Leipzig 1857–58 in 3 Bänden), welches den Glauben an die endliche Vollendung der durch die Zeitalter und Völker fortschreitenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus und seiner Gemeinde in den Gemüthern stärken sollte. So entstand endlich die umfangreichste und vielleicht auch wichtigste unter allen von B. unternommenen Arbeiten, B.s erst 1870 von Heinrich Holzmann zum Abschluß gebrachtes „Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde“ (Leipzig 1858 ff. in 3 Abteilungen oder 9 Bänden), welches die unnatürliche Kluft zwischen den wissenschaftlichen Ergebnissen der neueren geschichtlichen Kritik und vielen, infolge der medianischen Inspirationslehre als scheinbar kirchlich und fromm festgehaltenen Annahmen durch eine gleichmäßig den Forderungen der Wissenschaft und der Frömmigkeit entsprechende Bibelbehandlung überbrücken wollte. Die erste Abteilung sollte nach einer allgemeinen Einleitung den überlieferten Bibeltext in treuer, verständlicher und möglichst an Luther sich anschließender (vgl. Ramphausen, Die berichtigte Lutherbibel, Berlin 1894, S. 16) Überetzung geben, unter derselben aber als Anmerkungen, mit kleinerer Schrift in 2 Spalten gedruckt, dem gegenwärtigen Stande der Exegese entsprechende einfache Wort- und Sach-Erklärungen, textkritische Bemerkungen und biblische Parallellstellen bringen. Diese Abteilung umfaßt nach der Einteilung der kanonischen Bücher in Gesetz, Propheten, Schriften und NT. 4 Bände. Ebenso viele Bände sind der zweiten Abteilung oder den Bibelurkunden gewidmet, d. h. „der Geschichte der biblischen Bücher und Herstellung der uralten biblischen Texte“; Bd 5, noch von B. selbst herausgegeben, umfaßt das Gesetz und die älteren Propheten, Bd 6 das übrige NT., Bd 7 die alttestamentlichen Apokryphen nebst Überetzung und kurzer Erklärung, Bd 8 das NT. Die dritte Abteilung endlich oder Band 9 führt den Titel „Bibelgeschichte. Das ewige Reich Gottes und das Leben Jesu“. Obgleich B. alle seine früheren Forschungen als Vorarbeiten für das Bibelwerk betrachtete, beschränkte sich doch seine wirklichen Vorarbeiten fast ausschließlich auf die beiden letzten Abteilungen, welche ihn mehr anziehen mußten als „das philologische Bibelwerk“ (Leben III, S. 465), bei welchem ihm außer mir eine Zeit lang Martin Haug († 3. Juni 1876 als Professor des Sanskrit in München) und für das Buch Ezechiel Johannes Bleel († 3. August 1869 als Pfarrer in Winterburg) behilflich waren. Meine Mitarbeiter erstreckt sich auf die 5 ersten Bände, am wenigsten auf den vierten, von welchem mir der Galaterbrief zufiel, am meisten auf die 3 ersten, besonders den von mir herausgegebenen dritten Band, welchen ich ganz verfaßt habe, so daß ich an der Überetzung und kurzen Erklärung des NT.s stärker beteiligt bin als B. und die übrigen Mitarbeiter zusammen. Mein Freund Holzmann, dem wir die Vollendung des Bibelwerks verdanken, hat 5 Bände (nämlich den 4. und die vier letzten) herausgegeben und in den Vorreden zu denselben über ihre Entstehung, namentlich über die Verwertung von B.s Vorarbeiten, nähere Rechenschaft abgelegt; ohne Heranziehung mehrerer jüngerer Gelehrten für die Überetzung und kurze Erklärung einer Reihe neutestamentlicher und apokryphischer Bücher wäre für Holzmann die rasche Vollendung des Ganzen schwerlich möglich gewesen. Es war eine viel mühevollere Arbeit, als B. anfangs ahnen mochte, und er erlebte nur die Vollendung der beiden ersten Bände der ersten Abteilung außer der von Bd 5. Aber seine Liebe zum Bibelwerk erlahmte keinen Augenblick, und seinem treuen Streben, womit er nicht die eigene Ehre, sondern die Förderung des Reiches Gottes suchte, war daher Gottes Segen noch über das Grab hinaus gewiß. Dem Vorgehen B.s ist es wohl mit zu verdanken, daß endlich unter der Regierung des ersten deutschen Kaisers zur Berichtigung von Luthers Bibelüberetzung gesritten wurde.

In mancher Beziehung hat die Kritik an B.s Arbeiten gegründete Ausstellungen zu machen; ich erinnere nur an das Hohelied (B.s Leben III, S. 553 und Bibelwerk VI, S. 783 ff.) und an die außerordentliche Fruchtbarkeit des Baruch, der nicht nur die Bücher Jeremia und Jesaja, namentlich das letztere, mit bedeutenden eigenen Zuthaten herausgegeben, sondern auch die Klagelieder und das Buch Hiob verfaßt haben soll. Überhaupt ward B. bei dem an und für sich löblichen Streben, positive Ergebnisse zu gewinnen, nicht selten durch seine lebhafteste Phantasie, die ihn über die wirklich vorliegenden Schwierigkeiten täuschte, zu gewagten Annahmen verleitet, von

denen er sich trotz der großen Beweglichkeit seines Geistes und der stets frischen Ver-
 lust nicht immer losmachen konnte. Ohne Zweifel hat B. an dem, was er als den
 wissenschaftlichen Beruf der Deutschen bezeichnete, nämlich an der „Reform des euro-
 päischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi und durch weltgeschicht-
 liche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung“ nicht vergeblich mit seinen reichen
 Gaben so unermüdet gearbeitet; aber indem er zuweilen mit einem gewissen Ungestüm
 Früchte, die nur durch angestrengte Arbeit ganzer Geschlechter allmählich der Reife ent-
 gegengeführt werden können, wie durch lüthne Griffe pflüden wollte, konnte es nicht
 fehlen, daß einzelne Formeln, mit welchen er persönlich die lebendigste christliche Frömmig-
 keit verband, auch wohlwollenden und freigeistigen Zeitgenossen mehr oder weniger als
 ungenügende Schlagwörter erschienen, die den vollen Reichtum des biblischen Christen-
 tums nicht in sich faßten. Man hat B. vielfach den Vorwurf des Pantheismus ge-
 macht; bedenken wir aber die zwar prächtige, jedoch mitunter gar hoch einherfahrende,
 leicht etwas schillernde Art seines Ausdrucks, sowie seinen oft ungestüm auf die höchsten
 Ziele gerichteten Drang, welcher der klaren Ausprägung scharfer Begriffe wenig günstig
 war, so werden wir es begreiflich finden, daß die Konsequenzmacherei in B.s Schriften
 nicht minder als in denen anderer philosophirender Theologen zahlreiche Rezerien
 entdecken kann, und uns daran genügen lassen, daß B. selber den Pantheismus aus-
 drücklich verworfen hat. Mit Recht betennt E. de Pressensé (Revue chrétienne du
 15. Décembre 1860) von B.: Nous n'avons jamais cessé de sentir battre son
 coeur chrétien sous la forme parfois étrange du système. Das gilt auch von
 seiner Polemik, die trotz der feurigen, mannhaften Sprache stets die Sache, nicht
 die Personen treffen wollte. Kein Unbefangener wird in dieser Beziehung B.
 von allem Vorwurf frei sprechen; es ist doch nur aus einer gewissen Einseitigkeit
 zu erklären, daß der Name „Theologen“ im Gegensatz zu dem Ehrennamen „Philo-
 logen“ in seinen letzten Schriften einen übeln Beigeschmack annahm. Aber es ist eine
 offenkundige Thatsache (vgl. Schlottmanns Nachweisungen in Hollenbergs Deutscher
 Zeitschrift, Berlin 1861, S. 169 f.), daß sich bei B. mehr Würde der Polemik, eine
 größere christliche Humanität findet als bei einzelnen seiner Gegner, die in weiten
 Kreisen (vgl. Keerl, Die Apokryphenfrage, S. VII), als „Väter in Christo“ angesehen
 waren.

Wie ein Linguist, der viele Duzend Sprachen vergleicht, unmöglich jede einzelne
 derselben gründlich versteht und sich daher denjenigen gegenüber, die sich das Studium
 bestimmter einzelner Sprachen zur Lebensaufgabe gemacht haben, in diesen leicht eine
 Blöße giebt, während er andererseits von seinem höher gelegenen Standpunkt aus sehr
 wichtige Dinge sieht und richtig erkennt, welche der auf einen kleinen Umtreis Be-
 schränkte trotz alles Forschens nie gefunden hätte: so war auch mit B.s ungemeiner ge-
 lehrter Ausbreitung ein Nachteil und zugleich ein Vorteil verbunden. Sehr ferne lag
 für B. die Gefahr des geistlosen gelehrten Handwerkers; aber desto näher stand ihm,
 der schon früh in hoher Stellung zahlreiche Gelehrte um sich sah, die fast noch schlimmere
 Gefahr, durch gelehrte Nüchternheit und leichtes, geistreiches Treiben seine schönen Talente
 zu vergeuden. Was ihn davor bewahrt hat, das ist nicht nur jene gründliche klassische
 Bildung, welche er sich schon in Göttingen als Lieblingsschüler des großen Philologen
 Hegne erwarb, sondern vor allem sein tiefer sittlicher Ernst, seine ungeheuchelte Gottes-
 furcht; er bekennet selbst, daß die Erfahrungen eines nach vielen Seiten der Wirklichkeit
 gerichteten Lebens ihm als der Forderung höchstes Ziel immer mehr die Nützlichkeit
 für die Gemeinde vor Augen gestellt haben. B. war ein wirklicher Forscher, der im
 Schweize des Angeichts zu arbeiten verstand und auf verschiedenen Gebieten die Wissen-
 schaft selbstständig weiter geführt hat; das sollte nie verkannt werden, mag auch ein
 ihm befreundeter Staatsmann sein Hauptverdienst mit den Worten „an Frische der An-
 regung in großen Dingen ersetzt ihn niemand“ richtig bezeichnet haben.

Adolf Ramphausen.

Bunyan, John, gest. 1688. — Brown, J. B., his Life, Times and Work 1885;
 J. A. Froude, English Men of Letters, Bunyan, London und New-York 1880; Macaulay,
 Biographische Skizzen, deutsch von Steger, Braunschweig 1858 S. 95 ff.

John Bunyan, der Verfasser von The Pilgrims Progress, Holy War, Grace
 abounding, war als der erste Sohn zweiter Ehe von Thomas Bunyan und Marga-
 retha Bentley geboren im Jahre 1628. Sein Vater war ein armer Kesselflicker, stammte
 jedoch aus einer wohlhabenden Familie; einen Teil des einstigen Besitzes hatten sie

noch in Elstow nahe bei Bedford. Von der geringen Schulbildung, die John genossen, schreibt er selbst: nur lesen und schreiben lernte ich, das ich mir in dem Maße wie andere arme Kinder aneignete, obgleich ich zu meiner Schande gestehen muß, daß ich bald das wenige, was ich gelernt, wieder vergaß. Er betrieb dasselbe Geschäft, was sein Vater hatte. „Von Kindheit an thaten es mir wenige gleich im Fluchen, Lügen 5 und in der Gotteslästerung, ja das war alles so bei mir eingewurzelt, daß es mir zur zweiten Natur geworden“. Doch fehlte es ihm auch nicht in seiner Jugend an Mahnungen, von solchem gottlosen Treiben zu lassen. Als er mit 16 Jahren seine Mutter verloren, trat er in die Parlamentsarmee ein und erlebte im Jahre 1645 eine wunderbare Errettung. Bei der Belagerung von Leicester nämlich wurde der Soldat, der 10 ihm den Wachtposten abgedrungen hatte, auf seinem Posten durch den Kopf geschossen. Als 1648 die Armeen aufgelöst wurden, lehrte er in seine Heimat zu seinem Handwerk zurück und verheiratete sich mit einem armen Mädchen, das ihm nichts in die Ehe brachte außer 2 alten Büchern, der ehrlichen Leute Fußsteig zum Himmel und die praktische Anweisung zur Frömmigkeit, welche den schlummernden Keim der Religion in ihm 15 weckten. Aber sein Streben war auf Spiel und Tanz und Lustbarkeiten aller Art gerichtet, dabei war er ein Held im Schwören und Fluchen. Doch beeinflusste ihn seine Frau auf das vorzüglichste. Mit ihr besuchte er fleißig den Gottesdienst, las er die Bibel, besonders die Geschichtsbücher, weniger die dogmatischen und praktischen. Von dieser Zeit schreibt er: „Man hielt mich für einen gottesfürchtigen Menschen, dennoch 20 war ich nur ein geschminkt Heuchler. Ich bildete mir auf meine Frömmigkeit etwas ein und meinte, daß ich dem lieben Gott ebenso sehr gefiele als irgend jemand in England“. Allmählich jedoch, besonders durch die Rede einiger übelbeleumdeter Frauen ward er auf die Leere in seinem Innern aufmerksam. Die geistigen Kämpfe, die er durchmachen mußte, beschreibt er in Grace abounding. 25

Das Ende davon war, daß er sich an die nonkonformistische Gemeinde der Sanct Johns Church in Bedford angeschlossen, wohin er im Jahre 1655 übersiedelte. Den Schmerz über den Verlust seiner Frau und seine angegriffene Gesundheit, es drohte ihm Auszehrung, überwand seine starke Konstitution. Bald begann er zu predigen und der vordem sluchende Kesselflicker fand rasch einen großen Zulauf. Sein Handwerk führte ihn 30 weit umher im Lande, wobei er bald in Wäldern oder Dörfern oder Flecken oder Städten predigte; ebenso wie sein Anhang wuchs die Feindschaft gegen ihn. Als Hexenmeister, Jesuit, Wegelagerer ward er verschrien. 1656 begann er seine schriftstellerische Thätigkeit mit einem Protest gegen die mystischen Lehren der Quäter. Durch die eintretende Restauration drohte ihm und seiner Thätigkeit große Gefahr. Alle Gesetze gegen 35 die Nonkonformisten wurden verschärft, so daß alle Personen bei Androhung harter Strafen bei den Gottesdiensten in den Pfarrkirchen erscheinen mußten; es durfte auch keiner, der nicht der Episcopalkirche angehörte, einen Gottesdienst abhalten und auch dann in keiner anderen als der episcopalen Form. Trohdem führte Bunyan sein Predigtamt entschlossen weiter fort, immer neue Anhänger gewinnend durch das Talent seiner 40 Volkstümlichkeit, durch die Tiefe seines Glaubens wie auch durch die reiche Kenntnis der Schrift. 1660 ward er in einem Flecken nahe bei Harlington, wiewohl ihm die Möglichkeit zu entfliehen gegeben war, mitten im Gottesdienst verhaftet. Sein Richter Wingate würde ihn freigelassen haben, wenn er das Versprechen gegeben hätte, nicht predigen zu wollen; aber darauf ging Bunyan natürlich nicht ein. 12 Jahre, mit einer 45 kurzen Unterbrechung i. J. 1666, dauerte seine Gefangenschaft. Auch der Gerichtshof in Bedford wäre so milde wie möglich gegen ihn verfahren, wenn Bunyan nicht erklärt hätte, sofort bei seiner Freilassung das Gesetz von neuem zu verlegen. Einflußreiche Persönlichkeiten vermochten nicht ihn zum Nachgeben zu bewegen. Auch verschmähte er ein Bittgesuch bei Gelegenheit der Krönung Karls II. am 23. April 1661 einzureichen. 50 Seine Frau (er hatte fünf vor seiner Gefangennahme zum zweiten Male geheiratet, um seine 4 Kinder nicht ohne mütterliche Pflege zu lassen) wandte sich an das Oberhaus und wiederholt an das höchste Appellationsgericht, ohne irgend etwas zu erreichen, zumal seine Richter meinten, er wäre bei seiner Hartnäckigkeit am besten aufgehoben, wo er eben wäre. In der ersten Zeit seiner Gefangenschaft durfte er die 55 Gottesdienste und wen er wollte besuchen, ja er konnte oft Nächte lang außerhalb des Gefängnisses verweilen. Freigelassen im Jahre 1666 auf die mächtige Fürsprache einiger Gönner, wurde er schon nach wenigen Wochen wieder gefangen gesetzt. Zum Unterhalte für sich und seine Familie verfertigte er Strumpf- und Schuhbänder. Doch Gottes Wort war bei ihm allezeit ungebunden. Die Bibel und das Märtyrerbuch von Foxe waren 60

seine treuen Gefährten. Während seiner Gefangenschaft entfaltete er eine reiche schriftstellerische Thätigkeit. Bücher, Traktate theils in Prosa, theils in Versen entstanden mit unglaublicher Schnelligkeit, darunter auch *The Pilgrims Progress*, das aber erst 1678 veröffentlicht ward. 1672 hob Karl II. alle Strafvorfugungen gegen die Dissenters auf.

6 Somit kam auch Bunyan frei; er wurde der Prediger der nonkonformistischen Kirche in Bedford. Nun begann eine reiche Thätigkeit für ihn in einem sich immer mehr erweiternden Wirkungskreise; daneben arbeitete er mit der Feder in angestrengtester Weise. Unter der immerhin noch sehr schwankenden Haltung der Regierung war seine Predigtthätigkeit oft mit Gefahren verbunden, so z. B. konnte er nach Reading zu einer nonkonformistischen Versammlung nur in Verkleidung eines Fuhrmanns im Mittel und mit der Weitsche kommen. Auch in London stieg sein Ruhm gewaltig, so daß, wenn er predigte, oft die Hälfte der herbeigeströmten Menge, ohne ihn gesehen und gehört zu haben, wieder umkehren mußte. Den berühmten Dr. John Owen, der in reger Verbindung mit Bunyan stand und ihn gern predigen hörte, fragte Karl II. einst, wie

15 es komme, daß er, der Gelehrte, dem ungelehrten Kesselflicker zuhören könne? und dieser antwortete: er wolle seine ganze Gelehrsamkeit hingeben für des Kesselflickers Macht, die Herzen zu erreichen. An vielen Versuchen, ihn zu bewegen von Bedford wegzugehen, fehlte es nicht, aber alle Anerbietungen von Stellen mit mehr Macht und größerem Einfluß schlug er durchweg aus, denn er trachtete weder für sich noch für seine

20 Familie danach, Reichthümer zu erwerben. Durch alle die politisch bedrängte Zeit und in all den vielen Anläufen Roms gegen den Protestantismus blieb er ruhig auf seinem Posten. Der katholische König Jakob II., der am 18. März 1687 die Indulgenzakte erlassen hatte, suchte besonders ihn für seine Pläne zu gewinnen. Es war nämlich seine Absicht, durch Begünstigung der Dissenters und eine einseitige Verbindung derselben

25 mit der katholischen Partei, der letzteren zur Herrschaft zu verhelfen und die Hochkirche zu stürzen. Hatte Bunyan wohl auch so Schweres in seinem Leben von der Hochkirche erlitten, so konnte er doch bei seinem starken evangelischen Bewußtsein nicht mit deren Feinden sich verbinden. In der Ahnung, daß neue Verfolgungen und Anfechtungen bevorstünden, ordnete er seinen irdischen Besitz seiner Frau über. Doch sollte er sie

30 nicht erleben; er ging heim im Jahre 1688, als er auf der Rückreise von Reading sich befand, wohin er, um einen Streit zwischen einem Vater und Sohn auszugleichen, unter furchtbaren Regengüssen geritten war. Er erlag am 31. August einem schweren Fieber in London, fest und unerschütterlich im Glauben an seinen Herrn beharrend bis ans Ende. Er wurde auf den Bunhill Fields im Centrum Londons begraben. — Bunyan

35 verstand leicht und geschickt die Feder zu führen, wenn auch die Sprache der damaligen Zeit uns etwas schwerfällig erscheint. Unter den 59 Schriften, von denen eine geringe Anzahl während seiner Gefangenschaft entstanden, so z. B. *Profitable Meditations fitted to Mans Different Conditions* und der *Katechismus für Kinder*, ist am meisten gelesen und auch jetzt noch am bekanntesten: *The Pilgrims Progress* oder die *Pilgerreise*. Kein Buch außer der Bibel ist so oft aufgelegt und in so viele Sprachen übersetzt als dieses. Die *Lenox Bibliothek* in New-York besitzt 258 englische Ausgaben und 74

40 Übersetzungen desselben (s. Schaff, *A religious Encyclopaedia* I, S. 340). Ins Deutsche übersetzt erschien es zum erstenmal 1751 in London, 1833 und 1856 in Hamburg, Niedersächsische Gesellschaft, 1845 von Dr. F. H. Rante Erlangen, 7. Aufl. 1894; 1853 Dr. Fr. Ahlfeld, Leipzig, nebst Biographie, 1870 in Bremen, Traktathaus; 7. Aufl. 1889, u. ö. Bald nach Bunyans Tode erschien von seinem Freunde und Anhänger Charles Doe eine Gesamtausgabe seiner Schriften, mit deren Korrektur Bunyan noch auf seinem letzten Krankenlager viel beschäftigt war (London 1692, 2 Bde). Die letzte Gesamtausgabe ist 1853 in London in 3 Bden erschienen.

G. Nägelsb.

60 **Buraburg, Bistum** s. Bonifatius oben S. 304, 12.

Burchard, Bischof von Worms, 1000—1025. — *Burchardi decretorum libri XX* bei MSL 140. Bd S. 537; *Lex familiae Wormatiensis ecclesiae* in den MG Const. Imp. I S. 639 Nr. 438; *Vita Burchardi*, verfaßt einige Jahre nach B.s Tod, MG SS 4. Bd S. 829, daraus abgedruckt bei MSL S. 505; *Grosch, B. I. Bisch. zu Worms*, 1890; 65 *Rißch, Ministerialität und Bürgerthum* 1859, S. 122 ff.; *Gaud, RÖ. Deutschlands* 3. Bd, 1896 S. 435; *Manitius in RA* 13. Bd (1888) S. 197; *Wengler, Das Hofrecht des B. Burchard von Worms*, 1859; vgl. auch *JdW* 14. Bd S. 397.

Burchard stammte aus Hessen, wurde in Koblenz erzogen, und in dem flandrischen Kloster Laubach, wo der berühmte Oibert sein Lehrer war (*Gesta abb. Gembl.* 27

MG SS 8. Bd S. 536), gebildet. Er trat unter Willigis in den Mainzer Alerus ein; der Erzbischof benützte ihn bei der Einrichtung des Stiftes St. Victor; da er sich hierbei bewährte, stellte er ihn an die Spitze der erzbischöflichen Kammer. Nach dem Tode seines Bruders Franko, Bischofs von Worms (28. August 999), und dem noch im Laufe desselben Jahres rasch hintereinander folgenden Hingang seiner beiden Nachfolger Erso und Razo, übertrug ihm Otto III. das genannte Bistum. Es war in jeder Hinsicht heruntergelommen; Burchard gelang es nicht nur die Stadt zu heben, sondern auch die bischöfliche Gewalt in ihr zu befestigen und zu vermehren. Er erneuerte die Stadtmauer, erwarb das feste Haus des Herzogs Otto, brach es ab und baute aus den Steinen das Paulskloster; auf die Kirche setzte er die Inschrift: Ob libertatem civitatis. Der kirchlichen Versorgung diente die Teilung der Stadt in 4 Pfarreien (Schannat, Episc. Worm. II, 60 Nr. 66). Am 29. Juli 1014 übertrug ihm Heinrich II. die Gerichtsgewalt über die Leute des Bistums (Stumpf, Kaiserurk. 1631). Diese Macht benützte er, um Rechtsicherheit in seiner Diocese herzustellen. Das wertvolle Denkmal dieses Bestrebens ist sein berühmtes Hofrecht. Die steigende Wohlhabenheit im Bistum machte es ihm möglich einen Neubau des Doms zu unternehmen; er hat ihn im Jahr 1016 geweiht. Am bekanntesten ist Burchards Name geworden durch sein Dekret. Bei der Herstellung dieser Sammlung kirchlicher Rechtsfälle wurde er unterstützt durch den Bischof Walthar von Speier, den Propst Brunich von Worms und seinen einstigen Lehrer, den Abt Olbert von Gemblour (Sigib. de script. eccl. 142 MS. 160 S. 579). Sie fand eine ungemein weite Verbreitung sowohl in Deutschland wie in Italien (s. über sie die Art. Kanonen- und Dekretalsammlungen). Burchard starb am 20. August 1025 (Necrol. Weissenb., Annal. necrol. Fuldens.).

Haud.

Burchard, Bischof von Würzburg, 741—754. — Die Vita Burchardi in den MG SS XV S. 47 ist ein Werk des 9. oder 10. Jahrhunderts ohne Quellenwert. Auf ihr beruht die im 12. Jahrh. von einem Würzburger Mönch geschriebene jüngere Biographie AS. Oct. VI, S. 575, Auszug MGSS XV, S. 30. Einzige Quelle für das Leben B's sind demnach die Briefe des Bonifatius. — Nürnberger, Aus der literarischen Hinterlassenschaft des h. Bonifatius 1888, S. 26; Kettberg, AG Deutschlands 2. Bd 1848, S. 313; Haud, AG Deutschlands 1. Bd 1887;

Burchard war ein Angelsachse, der nach dem Tode seiner Eltern und Verwandten England verließ und sich an Bonifatius angeschlossen, um seine Arbeit zu teilen (ep. 41 S. 109 ed. Jaffe). Der Zeitpunkt, wann dies geschah, ist nur dadurch annähernd festgestellt, daß Bonifatius bereits Erzbischof war, als Burchard bei ihm eintraf (l. c.). Seine Ankunft in Deutschland fällt also nach 732. Als Bonifatius die Bistümer seines Missionsgebiets in Mitteldeutschland organisierte, stellte er ihn an die Spitze des neuen Bistums Würzburg (ep. 42 f. S. 111 ff.; 45 S. 124). Spätestens im Sommer 741 muß er die Bischofsweihe erhalten haben; denn an der Konsekration Willibalds von Eichstätt im Herbst 741 nahm er bereits als Bischof teil (Vita Willibaldi 5 MG SS XV S. 105). Am 1. April 743 bestätigte Papst Zacharias in einem an Burchard gerichteten Schreiben das neue Bistum (ep. 45 S. 124). Wir treffen nun Burchard als Teilnehmer der ersten deutschen Synode (21. April 742 MG capit. I S. 24) und als Gesandten des Bonifatius in Rom (Frühjahr 748 ep. 66 S. 185). Mit Fulrad von S. Denis war er der Überbringer der berühmten Frage Pippins an Zacharias, deren Beantwortung die Enthronung der Merovingier rechtfertigen sollte (Ann. regni Franc., Einh. 3. 749 S. 8 ed. Kurze). Zeigen die ersteren Notizen ihn als Genossen der Arbeiten des Bonifatius, so beweist die letztere, daß er sich auch politisch als brauchbar bewies. In Bezug auf seinen Tod ergibt sich aus seiner Unterschrift (Böhmer-Mühlbacher Reg. imp. 70), daß er im Juni 753 noch lebte, andererseits wissen wir, daß er vor Bonifatius starb (vita Greg. Traj. 6 MG Ser. XV S. 72). Wahrscheinlich fällt also sein Tod in d. J. 754. Unter den älteren Würzburger Handschriften mögen manche aus seinem Nachlaß stammen; das sog. Homiliar Burchards gehört jedoch nicht dazu: die Handschrift ist jünger (s. AG Deutschlands 2. Bd S. 222 Anm. 5).

Haud. 55

Burdiuus, s. Gregor VIII., Gegenpapst.

Burger, Karl Heinrich August von, kgl. b. Oberkonsistorialrat, Doktor der Theologie und Philosophie, wurde zu Bayreuth am 1. Mai 1805 geboren und starb am 14. Juli 1884 zu Schönau bei Berchtesgaden. Dies lange bis ins 80. Jahr

reichende Leben zeigt keine überraschenden Wechselfälle, keine für weitere Kreise beachtenswerten Ereignisse. Aus ärmlichen Verhältnissen, aus einer gedrückten Jugend arbeitete sich der Mann hindurch zum akademischen Studium. Von dem Amt eines Gymnasiallehrers ging er ins Pfarramt über. Von diesem weg wurde er, 50 Jahre alt, in die oberste Kirchenbehörde Bayerns berufen. Nach 28-jähriger Thätigkeit als Mitglied dieses Kollegiums trat er in den zeitlichen Ruhestand und wurde ein Jahr später zur ewigen Ruhe des Volkes Gottes heimgeholt, nach welcher er sich lange vorher, ja man darf sagen stets, gesehnt hatte.

Was ihm ein Recht verleiht in diesem Werk genannt und geschildert zu werden ist indes nicht nur seine treue Mitarbeiterschaft an den beiden ersten Auflagen der Realencyclopädie, sondern seine geistige Bedeutung, welche über seine öffentliche Stellung weit hinausragte. Er war ein Schrifttheologe ersten Ranges, ein gesegneter Prediger, ein mit der Gabe der Leitung in seltenem Maße ausgerüsteter Kirchenmann.

Zum Schrifttheologen machte ihn durch Gottes Führung sein Schwiegervater, der sel. Professor Krafft in Erlangen (vgl. den A.). Burger war 1823 zur Universität gekommen um Philologie zu studieren, und hatte nur auf Wunsch seines Vaters auch als Theologe sich inskribiert. Aus seinem christlich ehrbaren bürgerlichen Elternhause und vom Bayreuther Gymnasium brachte er tiefere religiöse Anregung nicht mit. Er fand sie auch auf der Hochschule nur bei dem reformierten Professor, während der rührige und strebsame Freundestreis, in welchem er verkehrte, außer für das klassische Altertum für Hegels Philosophie sich begeisterte, den theologischen Vorlesungen der übrigen Fakultät aber wenig Geschmack abgewinnen konnte. Unter Kraffts Anleitung legte er den Grund zu der umfassenden und tief eindringenden Schriftenkenntnis die ihn sein Leben lang auszeichnete und von welcher seine späteren exegetischen Arbeiten: Erklärung der Korintherbriefe, der 4 Evangelien, der Apokalypse, satzsam Zeugnis geben. Die Schrift aus der Schrift erklären war sein exegetischer Grundsatz, der ihn freilich, zum Schaden der Verbreitung jener Bücher, auf alles gelehrte Beiwerk verzichten ließ. Sie sollten nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Gemeinde, wie sie denn auch alle aus Bibelfestunden hervorgewachsen sind, welche er viele Jahre hindurch einem Kreise von Schriftliebhabern, Männern und Frauen, im Gotha, von Schubertschen und im eigenen Hause gehalten hat. — Von der Schrift her kam er zu seinem konfessionellen lutherischen Standpunkt. Aber Schroffheit und Gehässigkeit gegen das reformierte Bekenntnis rechnete er allerdings nicht zu den Erfordernissen echten Luthertums. Hinnneigung zur Union kann ihm mit Grund niemand nachsagen. Aber mit leidenschaftlicher Polemik gegen die Union sich zu befassen, hielt er auch nicht für unerlässlich. Maßhaltende Besonnenheit, eine Eigenschaft, durch die man weniger glänzt als wirkt, charakterisiert ihn als Theologen.

Den Umfang und die Gediegenheit seiner theologischen Bildung bewährte er namentlich als Examinator. Dogmengeschichte und alttestamentliche Exegese, später Dogmatik, waren die Fächer, aus denen er selbst prüfte; für alle Disziplinen hat er hunderte von lateinischen und deutschen Thematzen zu den Prüfungsaufgaben gegeben, die durch knappe Fassung und klare Anordnung kleine Meisterstücke sind. In der mündlichen Fragestellung und Durchführung des Examens entfaltete er eine Fülle des Wissens, die den Tüchtigsten imponierte, und zugleich eine Freundlichkeit und Geschicklichkeit, womit er die Schwächsten ermutigte und ihnen Gelegenheit gab, ihre Kenntnisse an den Tag zu bringen. Wohl der größte Teil der bayerischen Geistlichkeit ist bei diesem Anlaß mit Burger in persönliche Berührung getreten.

Als Prediger wirkte er in großem Segen. Seine Predigtarbeit in Fürth bei Nürnberg, wo er von 1838—1846 als dritter Pfarrer stand, ist heute noch im Frankenthal unvergessen. Burger selbst hat jene Jahre oft als seine glücklichsten gerühmt. Und wie ärmlich einfach lebte er damals mit seiner ersten Gattin, die viel kränkelte und seinem großen Kinderhäuflein! Aber die erweckten und geförderten Gemeinbeglieder hingen an ihm mit rührender Liebe. In München fand er ebenso Eingang, nicht bei der großen Masse, aber bei den geistlich gerichteten und Grund ihrer Hoffnung suchenden Seelen. Seine Predigtweise hatte nichts äußerlich bestehendes. Weder Gestalt noch Organ des Predigers zog von vornherein an. Und so lange er sprach, mußte man genau folgen, sonst verlor man den Faden des Zusammenhangs, der die Predigt vom Anfang bis zum Ende durchzog und zur geschlossenen Einheit verknüpfte. Wer sich aber die Mühe des Aufmerkens und der geistigen Mitarbeit nicht verdrießen ließ, trug bleibenden, nachhaltigen Gewinn davon. Es entspricht ganz der Art dieser Predigten,

daß sie gelesen fast ebenso, manche sogar noch mehr erbauen (zwei Sammlungen, eine von 20 Predigten, die andere einen ganzen Jahrgang umfassend, sind im Druck erschienen), und daß man zu ihnen immer wieder gerne zurückkehrt. Sie sind eben aus ernstlicher Arbeit entstanden, Frucht des Gebets, der christlichen Erfahrung und vor allem auch des gründlichsten Fleißes. Das Predigen ist ihm nie leicht geworden, wie überhaupt nichts im Leben; er hat aber auch nie etwas leicht genommen.

So namentlich auch nicht seine kirchenregimentliche Stellung! Seit 1855 hatte er sie inne; er hat bis zu seinem Tode viel über sie geseufzt und oft gesagt, eine Sonntagschristenlehre schaffe mehr Frucht für das Reich Gottes, als ein Jahr Bureaudienst im Oberkonsistorium. 10

Als er Oberkonsistorialrat wurde, schien es mit raschen Schritten auf ein Ziel loszugehen, welches von kleinen aber rührigen Kreisen, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt, lange schon erstrebt und ersehnt wurde: Herstellung der bayerischen Landeskirche zu einer lutherischen Mutterkirche in Lehre und Bekenntnis, Gottesdienst, Sakramentsverwaltung, Gemeindegelübte. Harleß war 1852 an die Spitze des Kirchenregiments berufen worden. Sein Name galt schon für ein Programm. Die Stimmen, welche seit 1849 zum Verlassen der Landeskirche getrieben hatten (vgl. den A. „Löhe“), schwiegen. Ihre Wünsche sollten sich jetzt erfüllen. 1854 gelang ohne erhebliche Schwierigkeit die Einführung des neuen Gesangbuches, eines der besten unter den guten neueren Gesangbüchern, an dessen Zustandekommen B. mit anderen seit Jahren gearbeitet hatte. Die liturgische Form des Hauptgottesdienstes, in einzelnen Landesteilen niemals ganz abgeschafft, wurde zu allgemeinem Gebrauch dringend empfohlen und an vielen Orten ohne, an manchen gegen schwachen Widerstand angenommen. Man veranstaltete im Lande hin und her Konferenzen, bei welchen die Defane sich einfanden, um einem Mitglied des Oberkonsistoriums über den glücklichen Fortgang des Regenerationswerkes zu berichten und Instruktion für ihr ferneres Verfahren zu empfangen. 1856 glaubte man einen Schritt weiter thun zu dürfen. Rasch hintereinander ergingen im Juni und Juli eine Anzahl von Verordnungen, die auf Beichte und Kirchenzucht sich bezogen, nicht etwa deren sofortige Aufrichtung befahlen, nur zur Erhaltung ihrer noch bestehenden Überreste und zur behutsamen allmählichen Wiedergewinnung der abhanden gekommenen Stücke anwiesen, — nichtsdestoweniger aber einen Sturm der Entrüstung heraufbeschwoeren, auf den man im Kirchenregiment nicht gefaßt war.

Zu rechtfertigen ist dieser Sturm in keiner Weise. Die Verordnungen enthielten nichts Bedenkliches, keinen Angriff auf protestantische Freiheit, keine hierarchische Tendenz. Aber zu erklären ist er wohl. Man hatte in München die wirklichen religiösen Zustände in den mittleren Schichten der Bevölkerung, in Bürger- und Beamtenkreisen nicht gewürdigt; man hatte auf die Berichte der Defane, auf die in der Generalsynode des Jahres 1853 vorwaltende Gesinnung zu sehr gebaut; man hatte die Macht des Liberalismus in der „Bourgeoisie“ unterschätzt; man hatte nicht in Rechnung gebracht, daß dieser Liberalismus, durch die damals herrschende Reaktion auf politischem Gebiet gewaltsam niedergehalten, sich auf das kirchlich-religiöse Gebiet mit solcher Wucht werfen, und daß die Öffnung dieses Ventils für die stark gespannten Gase politischer Leidenschaft von mancher Seite gar nicht so ungerne gesehen werden würde. Eine unter landesherrlichem Summepiskopat verfaßte protestantische Landeskirche hat in solchen Konflikten nur den Rückhalt der staatlichen Macht, und dieser Rückhalt versagte. Harleß wurde zwar nicht, wie Nürnberger, Augsburger und andere Adressen stürmisch forderten, entlassen, aber das Oberkonsistorium mußte nachgeben. Den angefochtenen Erlassen wurde durch Interpretation die Spitze abgebrochen, die Liturgie verschwand aus vielen Kirchen wieder, mit Mühe blieb das Gesangbuch erhalten.

Eine weit vorgeschobene Position ging verloren. Es war die Frage, wie weit der Rückzug gehen sollte? Vergleichen wir heute den Verlauf, den die kirchliche Bewegung in diesseitigen Bayern genommen, mit dem der rheinpfälzischen anfangs der sechziger Jahre, so springt der Unterschied in die Augen. Mit dem Sturz Ebrards 1861 erlangte dort die protestantenvereinliche Richtung die Oberhand. Sie beutete ihren Sieg rücksichtslos aus. Sie steht heute noch im Besitz der kirchlichen Macht. Daß es bei uns anders kam, daß unser Kirchenregiment nicht weiter wich, als für den Augenblick unvermeidlich war, daß es seitdem mehr und mehr erstarbte und die kirchliche Ordnung, unter manchen bedrohlichen Angriffen von rechts und links, sich nicht nur behaupten, sondern in der 1852 eingeschlagenen Richtung, wenn auch bedächtiger und langsamer

ausgebildet werden konnte: das ist, nächst Gott, ein Verdienst des Oberconsistoriums und des in ihm mehr und mehr Gewicht und Einfluß gewinnenden B.

Seine Aufgabe, an sich schwierig, wurde ihm durch so manche hier nicht wohl zu schilbernden Umstände erschwert. Er hat auch schwer an ihr getragten. Aber er hat sie mit 5 unverbrossener, stiller, alles Geräusch, alles Hervortreten an die Öffentlichkeit fast ängstlich vermeidender Anstrengung gelöst und als ein kluger Steuermann, das Auge stetig auf den Kompaß des göttlichen Wortes gerichtet, das Schifflein unserer Landeskirche durch die Klippen geführt in das verhältnismäßig ruhigere und freiere Fahrwasser, wo es zur Zeit sich bewegt. Daß sein Name genannt, sein Verdienst gerühmt werde, lag 10 nicht in seinen Wünschen, ist auch nicht geschehen. Nach Harleß's Quieszierung wurde ein jüngerer Rat über ihn hinweg Präsident. Er blieb nicht nur im Kollegium unter dem neuen Vorstand, sondern arbeitete in herzlichster Einigkeit des Sinnes mit demselben weiter. Nach Präsident von Meyers frühem Hinscheiden war B. berufen, die 15 Präsidialgeschäfte bis zur Ernennung eines Nachfolgers zu führen, und erst als er sie in dessen nahbefreundete Hände legen konnte, trat er vom Amt zurück.

Noch dieses und jenes wäre zu erwähnen: seine erfolgreichen Bemühungen um die Einführung des Gustav-Adolf-Vereins in Bayern, seine höchst erspriessliche Thätigkeit als Vorstand des Münchener Predigerseminars, sein Verhältnis zu den Königinnen Theresie und Maria und vor allem zu König Maximilian II., seinem edlen Gönner, 20 dessen Tod 1864 für ihn ein noch tieferer Schmerz war, als der Übertritt der königlichen Witwe zur römischen Kirche 1874. Doch wir beschränken uns hier, dem Zweck dieses Werkes entsprechend, auf die drei hervorgehobenen Gesichtspunkte.

B. war ein Diener der Kirche. Ihr gehörte er ganz. Allem politischen Treiben stand er grundsätzlich ferne, obgleich er sehr bestimmte und sehr eigentümliche politische 25 Anschauungen besaß, die er nur im vertrautesten Gespräch kundgab. In geselliger Beziehung vereinfachte er immer mehr, je älter er wurde. Seine Freunde starben meist vor ihm hinweg. Ihm selbst war ein überaus sanftes Ende beschieden, ohne Schmerz und Kampf schlummerte er ein. Abseits vom Lärm der Stadt, inmitten der von ihm geliebten hohen Berge, liegt er auf dem Berchtesgadener Friedhof begraben. Bji 1, 23 30 steht auf seinem Leichenstein, wie lange schon zuvor in seinem Herzen, geschrieben.

Carl Burger.

Burgunder. — MG Concilia, 1. Bd herausgegeben v. Maassen 1893; Leges, 3. Bd 1863; Chronica min. ed. Mommsen, 2 Bde 1892 und 1894; A. E. Aviti opera rec. Peiper, 1883; Apoll. Sidonii ep. et carm. ed. Luetjohann, 1887. — Derichsweiler, Geschichte der Burgunden, Rünster 1863; Binding, Geschichte des burg. roman. Königreichs. Leipzig, 1868; Jabn. Die Geschichte der Burgundionen, 2 Bde, Halle 1874; Reitberg, RG Deutschlands 1. Bd, Göttingen 1846; Haud, RG Deutschlands 1. Th. Leipzig 1887; Egli, RG der Schweiz, Zürich 1893; B. Schulze, Deutsche Gesch. 1. Bd 1894 S. 402, 2. Bd 1896 S. 82. Ueber die unechte Collatio episc. coram rege Gundobaldo s. Havet, Questions Merov., Oeuvres 1. Bd 40 Paris 1896, S. 46.

Die Burgunder, ein germanisches, den Vandalen und Goten verwandtes Volk, wohnten in der frühesten Zeit an der Ostsee, zwischen Oder und Weichsel. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. waren sie bereits von der Küste südwärts abgerückt; um die Mitte des dritten wurden sie von den Gepiden weiter nach Südwesten 45 gedrängt: sie nahmen nun in dem heutigen Franken östlich und nördlich vom Limes ihre Sitze. Ihre südwestlichen Nachbarn waren die Alamannen. Hatten sie mit diesen mancherlei Kämpfe zu führen, so suchten sie dagegen Anlehnung an die Römer; im Jahre 370 erschienen sie, von Valentinian I. zu einem gemeinsamen Zug gegen die Alamannen aufgefordert, am Mittelrhein (Ammian. Marc. XXVIII, 5, 9 ff.). Da 50 der Kaiser wortbrüchig die beabsichtigte Aktion unterließ, sahen sie sich zum Rückzug genötigt. Wahrscheinlich nahmen sie indes schon in den nächsten Jahrzehnten das rechte Rheinufer ein. Der Einbruch der Vandalen und Alanen nach Gallien im Jahre 407 führte sie auf die linke Seite des Stromes (Hieron. ep. 123, 16; Oros. Hist. VII, 38, 3). Es entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, daß sie Gallien nicht wieder verließen; 55 sicher ist, daß sie im Jahre 413 durch Landanweisung von seiten der Römer Sitze in Gallien, d. h. in der Provinz Germania prima erhielten (Prosp. chron. 3. J. 413, S. 467; Cassiod. chr. 3. 413 S. 155). Sie traten dadurch in ein Unterthanenverhältnis zum Reich.

In den Römerstädten am Rhein, die auf diese Weise in burgundischen Besitz 60 kamen, war das Christentum im Beginne des fünften Jahrhunderts, wenn nicht allein

herrschend, so doch überall verbreitet, und als die herrschende Religion anerkannt. Wenn nun Orosius recht berichtet, so entschlossen sich die Burgunder kurze Zeit, nachdem ihnen die neuen Sitze eingeräumt waren, die Religion der Römer, mit denen sie das Land theilten, anzunehmen. Er erzählt (VII, 32, 13): *Providentia Dei christiani omnes facti catholica fide nostrisque clericis, quibus obedirent, receptis blande mansuete innocenterque vivunt, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus christianis.* Diese Worte sind im Jahre 417 oder 418 geschrieben. Schon daraus ergibt sich, daß nicht an allmähliche Befehung einzelner zum Christentum zu denken ist. Dazu wäre die Zeit von 413 an zu kurz. Vielmehr hat das Volk als solches den Übergang zu der neuen Religion vollzogen. Da ihre Aufnahme in das Reich durch Vertrag erfolgt war, so war die kirchliche Organisation ungestört geblieben. Die Burgunder traten also unter den römischen Episkopat der Rheinstädte.

Ein Teil des Volkes war auf dem rechten Rheinufer zurückgeblieben. Er folgte ungefähr 15 Jahre später dem Vorgang seiner Stammesgenossen. Sokrates erzählt in einer allerdings nicht einwandfreien Stelle seiner *KG* (VII, 30), daß diese Burgunder unter dem Eindruck einer schweren, von den Hunnen drohenden Gefahr den Entschluß zum Übertritt faßten; sie wandten sich mit der Bitte um die Taufe an einen gallischen Bischof; dieser bereitete das Volk durch Fasten und Unterricht vor, dann vollzog er an allen insgesamt die Taufe. Das Ereignis fällt in das Jahr 430.

Der Friede zwischen den Burgundern und den Römern dauerte nur noch wenige Jahre. Im J. 435 unternahm der König Gundicar einen Angriff auf die erste belgische Provinz, er wurde indes von Aëtius zurückgeschlagen. Schon im nächsten Jahr erlitten die Burgunder durch die hunnischen Hilfsvölker der Römer eine neue schwere Niederlage; der König selbst fiel (Prosp. chron. 3. 435 S. 475; Chron. Gall. 3. 436 S. 660; Idat. 3. 436 S. 22; Cassiod. 3. 435 S. 156; vgl. Sidon. Carm. VII, 234 S. 209). Daburch war für einige Zeit die Kraft des Volkes gebrochen, das selbst jedoch nicht vernichtet. Wenn nun die Chron. Gall. 3. J. 443 S. 660 die Nachricht bringt: *Saupaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda*, so wird man anzunehmen haben, daß von neuem Bedenken gegen die Treue der Burgunder erwachten, und daß sie deshalb vom Rhein in das Hochgebirg verpflanzt wurden. Dort muß nun eine starke Vermehrung des Volkes eingetreten sein; denn i. J. 457 besetzten sie unter ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Westgoten die Lugdunensis prima (Auct. Prosp. Havn. 3. 457 S. 305; Marius Avent. chrn. 3. 456 S. 232; vgl. auch Fredeg. chr. II, 46). Schon im Beginne des nächsten Jahrzehnts dehnte sich ihre Herrschaft auch über die Provincia Viennensis aus: nun erscheinen die Bischöfe von Vienne und Arles als unter der Botmäßigkeit des Burgunderkönigs Gundich stehend (vgl. Jaffe 556 v. 10. Okt. 463). Um 472 endlich vereinigten die Burgunder den größten Teil der Provinz Maxima Sequanorum mit ihrem Gebiete (s. Jahrb. I S. 501 ff.).

Gundich war der Sohn des i. J. 436 gefallenen Gundicar. Mit ihm scheint sein Bruder Chilperich I. die Herrschaft geteilt zu haben (vgl. Greg. Tur. Vitae Patr. I, 5); nach Gundichs Tod regierte er allein; als er starb ging die Herrschaft an Gundichs Sohn Gundobad über; er hatte drei Brüder, Godegisel, Chilperich II. und Godomar (Greg. Tur. Hist. Franc. II, 28). Godegisel erscheint neben ihm als Teilkönig (ib. II, 32; Pass. Sigism. 2). Chilperich II. wurde auf seinen Befehl samt seiner Gemahlin getötet (Greg. II, 28); so erzählt man wenigstens im fränkischen Reich. In Burgund wurde gelehnet, daß Gundobad der Urheber des Mordes sei; Chilperichs und Godomars Tod — denn auch der letztere muß im Anfang von Gundobads Regierung gestorben sein — wurde vielmehr als ein Unglück, das den König betraf, betrachtet. Das ergibt sich mit aller Sicherheit aus Aviti Vienn. ep. 5 S. 32: *Flebat is quondam pietate ineffabili funera germanorum, sequebatur sletum publicum universitatis afflictio et occulto divinitatis intuitu instrumenta moestitiae parabantur ad gaudium. Minuebat regni felicitas numerum regalium personarum et hoc solum servabatur mundo, quod sufficiebat imperio.* Es ist unmöglich zu entscheiden, ob Gregor eine Erfindung des fränkischen Hasses wiederholt, oder ob Avitus eine an Blasphemie grenzende Schmeichelei ausspricht. Sicher ist nur die Thatfache der Herrschaft Gundobads; da schließlich auch Godegisel beseitigt wurde (Greg. Tur. II, 32; Marius Avent. chr. 3. 500 S. 234), so regierte er allein. Er starb im J. 516 (Mar. Avent.). Ihm folgte sein Sohn Sigismund, der im J. 523 von den fränkischen Königen besiegt, gefangen und im nächsten Jahr getötet wurde (Marius

Avent. S. 235; Greg. Tur. III, 6). Ein Jahrzehnt lang vermochte sein Bruder Godomar II. seine Selbstständigkeit den Franken gegenüber zu behaupten; dann erlag auch er den mächtigeren Nachbarn: Burgund wurde im J. 534 mit dem fränkischen Reich vereinigt (Mar. Avent. S. 235; Greg. Tur. III, 11).

- 5 Höchste eigentümlich ist nun die kirchliche Entwicklung der Burgunder während dieser Zeit. Sie waren als katholische Christen vom Rhein an die Rhone gekommen. Dort aber schlossen sie sich zum großen Teil dem Arianismus an. So viel wir sehen können, erfolgte der Uebertritt des Königshauses einige Jahrzehnte nach dem Einzug. Denn aus dem Verlehr Gunduichs mit dem römischen Bischof Hilarius (s. Jaffe 556) wird man
10 schließen dürfen, daß er am Katholizismus festhielt. Auch sein Sohn Chilperich II. war katholisch; denn es ist schwer anzunehmen, daß seine Tochter Chrothilde erst in-
folge ihrer Vermählung mit Chlodovech zur katholischen Kirche überging. Dagegen be-
zeichnet Gregor von Tours Gundobad als Arianer, ebenso seinen Bruder Godogisel
(H. Fr. III prol.; vgl. Pass. Sigism. 4). Wie im Königshaus so hatte der Arianis-
15 mus auch unter dem Volke Anhänger (vgl. Sid. Apoll. ep. VI, 12 S. 101). Und
zwar muß das Volk vor den Herrschern arianisch geworden sein; denn nach dem um
475 geschriebenen Briefe befand sich der Arianismus damals schon wieder im Rückgang.
Es ist nun an sich klar, daß der Anschluß der Burgunder an die arianische Kirche durch
20 die Anlehnung derselben an das mächtigere Westgotenreich hervorgerufen wurde. Man
möchte vermuten, daß der Umstand anziehend wirkte, daß die arianische Kirche das
Gotische als Kirchensprache hatte; denn die Burgunder sprachen in der zweiten Hälfte
des 5. Jahrh. noch deutsch (s. Sid. Apoll. arm. 12 S. 230, ep. V, 5 S. 80 f.).
Über alles einzelne aber liegt Dunkel. Den Katholiten wurden einzelne Kirchen weg-
genommen (Conc. Epa. c. 33); aber als Verfolger der katholischen Kirche ist Gundobad
25 nicht aufgetreten; der Beweis dafür liegt in seinem Verlehr mit Avitus von Bienne
(ep. 4 S. 29—35; 51 f. S. 54) und Patiens von Lyon (Sid. Apoll. ep. VI, 12 S. 101).
Avitus scheint die freilich vergebliche Hoffnung gehegt zu haben, daß der König zum
Rücktritt zur katholischen Kirche bewogen werden könne (vgl. Greg. Tur. H. Fr. II,
34 und die Fragmente des Dialogs mit Gundobad S. 3 ff.). Was ihm bei dem Vater
30 mißlungen war, gelang ihm bei dem Sohne: Sigismund trat noch zu Lebzeiten Gundo-
bads zur katholischen Kirche über (vgl. ep. 8 S. 40, ep. 23 S. 55; Agob. adv. leg.
Gundob. 13). Seinem Beispiel folgte eine Menge Volksgenossen. Avitus sagt: Ca-
tervatim populi ad caularum quas regitis saepta concurrunt (ep. 8 S. 40;
vgl. hom. 20 S. 133). Die Gründung des Klosters Agaunum (S. Maurice im
36 Wallis) im J. 515 durch Sigismund war ebensosehr ein Bekenntnis zum Katholizis-
mus wie eine Förderung desselben (s. Mar. Avent. 3. 515 S. 234; Avit. hom. 25
S. 145; vit. abb. Agaun. bei Arnbt, Kl. Denkmäler 1874 S. 12). Doch brachte
erst Gundobads Tod die endgiltige Entscheidung gegen den Arianismus. Nun entschloß
sich Sigismunds Sohn Sigerich zum Uebertritt (vgl. Aviti Homilia dicta in conver-
40 sione domini Sigistrici S. 146). Schon vorher war auch Godomar katholisch ge-
worden (Passio Sigism. 4). Man konnte an die Unterdrückung des Arianismus
denken. Im Jahre 517 fand eine Synode der katholischen Bischöfe Burgunds in
Epaon, dem heutigen Albo, südlich von Bienne, statt. Anwesend waren die beiden Me-
tropolitane Avitus von Bienne und Viventius von Lyon, 22 Bischöfe und der Ver-
45 treter eines abwesenden. Die Beschlüsse zeigen, daß der Episcopat gewillt war, den
Arianismus möglichst rasch zu beseitigen: man belegte den Verlehr katholischer Kleriker
mit arianischen mit einjähriger Excommunication (c. 15), andererseits wurde die Aufnahme
in die Kirche jedem gewährt, der darum nachsuchte (vgl. c. 16) und erleichterte man auch
denen, die als Katholiken getauft und dann zum Arianismus übergegangen waren, den
50 Rücktritt (c. 29). Die in arianischen Besitz übergegangenen katholischen Kirchen forderte
man zurück, dagegen sahen die Bischöfe davon ab, Kirchen, die die Arianer gebaut hatten,
zu beanspruchen (c. 33 vgl. Aviti ep. I, 7 S. 35, hier die Motive).

Seitdem verschwand der Arianismus, ohne daß man den Zeitpunkt konstatieren
kann, wann er völlig erlosch. Durch die Vereinigung Burgunds mit dem fränkischen
55 Reich verlor die burgundische Kirche ihre Selbstständigkeit: sie wurde ein Teil der
fränkischen Landeskirche. Gand.

Buridan, Joh., gest. nach 1358. — Ausgaben: Älteste Drucke der *summula de dialectica* oder *compendium logicae*, Paris 1487 und Venedig 1489, Gesamtausgabe von J. Duubarbus 1500, 1513, 1516, 1518; spätere Drucke Oxford 1637, 40, London 1641. —

Litteratur: Fabricius, bibl. lat. med. aevi; P. Bayle, dictionnaire; Bulaeus, Hist. Univers. Par. Bd IV S. 996; Geschichte der Philosophie von Tennemann, Ritter, Erdmann, Heberweg etc.; Brantl, Geschichte der Logik IV, S. 14 ff.; Stödl, Geschichte der Phil. des Mittelalters II, S. 1023—28; Hauréau, Philos. scolast. II, 483; Gieseler, Kirchengeschichte II, 3 S. 238.

Johannes Buridanus ist geboren zu Ende des 13. Jahrhunderts in Bethune (Artois), studierte von c. 1310 an in Paris, ist Schüler und begeisterter Anhänger W. Occams, lehrt zu Paris mit großem Beifall als Mitglied der Artistenfakultät, ist 1327 Rektor (vgl. Bulaeus IV, S. 996 und 211—212). Nach seinem Herausgeber Dullardus wäre er schon 1320 Rektor gewesen (vgl. Bayle, dict. ed. Maizeaux, Basel 10 1738 Bd I S. 708). 1345 beteiligt er sich an einer Gesandtschaft an die päpstliche Kurie in Avignon. 1348 ist er jedenfalls nicht Rektor gewesen, wie manche Angaben behaupten (vgl. Bul. IV, S. 302 ff.). Noentin (Annales Boior. I. VII c. 21) erzählt, daß er, von Paris vertrieben, durch seine Lehrthätigkeit in Wien den ersten Anstoß zur Gründung der dortigen Universität gegeben habe. Französische Schriftsteller (Boulau, 15 Gaguin, Launoi) wissen nichts davon. Für die Vertreibung würden die Verbote gegen den Nominalismus sprechen, die von 1329 an in Paris wiederholt erlassen wurden (vgl. Bul. IV, S. 257, 265). Jedenfalls war Buridan 1348 in Paris: denn in diesem Jahr wird er von der Universität dem Erzbischof zur Verleihung einer Pfründe vorgeschlagen (Bul. IV, S. 302 ff.). Er befand sich auch 1358 dort und zwar in so angesehenener 20 Stellung, daß er bei einem Streit der Nationen als Schiedsrichter auftreten konnte (Bul. IV, 350 ff.) und hat nach Bul. S. 997 sein Haus der Nation der Pikarden als Vermächtnis hinterlassen. Todesjahr unbekannt. — Geschrieben hat er eine summula de dialectica, auch unter dem Titel compendium logicae bekannt, und Quaestiones zur aristotelischen Politik, Ethik, Physik, Metaphysik, Psychologie. Mit Theologie hat er sich gar nicht beschäftigt, gehört also ganz in die Geschichte der Phil. Wie Durandus und Occam gehört er derjenigen Periode der Scholastik an, in welcher die Grundvoraussetzung der letzteren, die Einheit von Glauben und Wissen wankend geworden ist, und wo nun durch die Selbstverzweiflung der Vernunft an der Lösbarkeit ihrer eigenen Probleme, wie an der Beweisbarkeit des Kirchenglaubens der Fall der mittelalterlichen 30 Theologie und Philosophie und der Anfang einer neuen Weltanschauung sich vorbereitet. Kein origineller Denker, ist B. konsequenter Nominalist im Sinne Occams. Daher bei ihm das Interesse an ethischen und psychologischen Fragen neben den logischen und metaphysischen, sowie die charakteristische Verbindung von Skepsis und Autoritätsglauben (nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in 35 his quae fidem tangere possunt aut mores. Qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi fatuus est; in eth. 3 vgl. Stödl S. 1025). Berühmt ist er vor allem geworden durch seine eingehende Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit. Die Differenz seiner Darsteller (s. Tennemann u. Ritter S. 615) ob er zu den Deterministen oder Indeterministen zu zählen ist, kann wohl dahin entschieden werden, daß er zwar die Willensfreiheit (quod voluntas ceteris eodem modo se habentibus potest in actus oppositos; in eth. 3, Stödl S. 1025) festhält, „zugleich mit einiger Erfahrung aus den Heiligengeschichten und den Philosophen, die dem gläubig beistimmen“ (in eth. 3, Stödl S. 1025), also um der Autorität willen, daß aber nach seiner Psychologie eine solche freie Entscheidung des Willens ohne 45 Veranlassung durch das Urteil des Verstandes über den Vorzug des einen anzustrebenden Gutes vor dem anderen nicht eintreten kann. Daraus folgen gequälte Vermittlungsversuche, die nichts vermitteln als die Einsicht in die Schwierigkeit der theoretischen Lösung des Problems. — Die Sage hat sich vielfach des berühmten Namens bemächtigt. Aber seine Liebesabenteuer mit einer französischen Königin oder Prinzessin (Johanna, Gemahlin 50 Philipps VI. von Valois?) vgl. Bayle. Am bekanntesten ist sein Name heute noch durch das ihm zugeschriebene Gleichnis vom Esel, der zwischen zwei Heuhaufen in der Mitte stehend entweder verhungern oder indeterministisch für den einen oder andern Haufen sich entscheiden muß. Das Gleichnis konnte aber bis jetzt in seinen Schriften nicht nachgewiesen werden; so bleibt es ungewiß, ob er sich desselben bedient hat, oder 55 seine Gegner, oder ob nur spätere Sage das schon bei Aristoteles sich findende Argument in dieser Fassung ihm zugeschrieben hat. Auch zu dem sprichwörtlichen Ausdruck „Eselbrücke“ (pons asini) soll er durch sein logisches Kompendium, speziell seine Anleitung zur leichten Auffindung des Mittelbegriffs im Schluß Anlaß gegeben haben.

(Wagenmann †) H. Schmid. 60

Burmam, Frans, gest. 1679. — Lebensbeschreibung in der Leichenrede von Graevius, welche in *Orationes academicae* (Traj. 1700) beige druckt ist. *N. Z. van der A.*, Biographisch Boordenboek der Nederlanden, Haarlem 1852 ff. II, 2 p. 1592 ff.; *W. Gah.*, Geschichte der protest. Dogmatik, Berlin 1857 II, p. 310 ff.; *J. A. Dörner*, Gesch. der protest. Theologie, München 1867 p. 460 f.; *Ch. Sepp*, het godgeleerd onderwijs in Nederland, Leiden 1873 f. II, p. 180 ff.

F. Burmam, als Sohn des nachmals zu Emmerich verstorbenen Predigers Peter B. im Jahre 1628 zu Leiden geboren, wurde im dortigen Staten-Collegium unter Festus Hommius theologisch gebildet. Mit 23 Jahren übernahm er eine Predigerstelle bei der neugegründeten niederländischen Gemeinde zu Hanau; 1661 wurde er Subrektor des Kollegiums zu Leiden, 1662 Professor der Dogmatik in Utrecht (Antrittsrede 12. November, gedruckt im *Tractatus de passione Christi, cui accedit sermo inauguralis de doctrina christiana ecclesiae novi instrumenti per omnia saecula*, Herborn 1695). Dazu übernahm er seit 1664 ein Predigtamt, seit 1671 auch den Unterricht in der Kirchengeschichte. In diesen Stellen verblieb er trotz zweimaliger Berufung an die Universität Leiden bis zu seinem Tode, am 12. November 1679. B. war der Schwiegersohn seines theologischen Gesinnungsgenossen Heidanus (s. d. A.). Von seinen Söhnen wurde der älteste, Pieter B., ein hervorragender Jurist, Dichter und Philologe; ein anderer, Franz B., hat theologische Schriften hinterlassen. Burmanns vielgelesene *Synopsis theologiae, et speciatim oeconomiae et foederum Dei, ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum* (2 Bb. Traj. 1671 f. und öfter, holländisch 1683) zeigt ihn als den klarsten Systematiker der Coccejanischen Schule. Seine Bedeutung als solcher kann nur in größerem Zusammenhange gewürdigt werden (siehe Coccejus und seine Schule). — Außerdem verfaßte B. holländische Kommentare über sämtliche geschichtliche Bücher des alten Testaments (gesammelt unter dem Titel: *Verklaring over de H. Schrift van Genesis tot Esther*, Amst. 1740. Einzeln: *over de vijf boeken Mozes*, Ultr. 1660; *over de boeken Jozua, Ruth en de Rigteren*, Utrecht 1675; *over de boeken van Samuel*, Utrecht 1678; *over de boeken der Koningen, Kronijken, Ezra, Nehemia, Esther*, Amst. 1683; dazu andere, teilweise auch hochdeutsche Ausgaben. — Von kleineren Schriften liegen außer den oben schon genannten vor: *De moralitate Sabbati hebdomadalis*, Traj. 1665; *Narratio de controversiis nuperius in Academia Ultrajectina motis, et depulsiis eorum, quae contra objecta fuerunt, in quibus praecipue de natura mentis humanae et congenitae vitiositatis in infantibus agitur*, Traj. 1677; *Exercitationes academicae*, 2 vol. Roterod. 1683.

E. F. Karl Müller.

Burnet, Gilbert, gest. 1715. — Litt.: *Life of G. B.*, by his son Sir Thomas B., ist der Clarendon Ausgabe von *B.s History* beigegeben (mit Vorzicht zu gebrauchen); *Hist. Commission Report* (Lord Preston's Letter from Paris), London 1843; *Macaulay, Hist. of Engl. vol. III, and Essays*; *Goldney (?)*, *Life of Bish. B.*, London 1770; *A true copy etc.*, contain. an account of the hist. of B.s life and times, 4. ed. London 1717; die 3 Werke von *Abbey & Overton*, Engl. Church in the 18. century, London 1887; *The Engl. Church and its Bishops*, *ibid.* 1887; *Life in the Engl. Church*, *ibid.* 1885; *Stoughton, Hist. of Religion in Engl.* (1640—1800), London 1881; *Pearson, Bish. B. and contemporaneous schemes of Church comprehension*, London 1882; *Molesworth, Hist. of Ch. of England from 1660*, London 1882; *Lumby, Comp. of Church Hist. from 1688*, London 1883.

B., geboren den 18. September 1643 in Edinburgh als jüngster Sohn des (nachmaligen) Lord Crimond, studierte, dem väterlichen Wunsch entgegen, in Aberdeen Jura, wandte sich aber bald, einem plötzlichen Impulse Folge gebend, dem Kirchendienste zu und empfing im 18. Jahre die Weihen. Seine Begabung zog die Aufmerksamkeit früh auf ihn. Pfänden, die ihm angeboten wurden, schlug er aus, vielleicht im Hinblick auf die Wirren, unter denen sein Vaterland durch die auf Einführung des Bistums gehenden englischen Vergewaltigungen litt, und ging mehrere Jahre lang auf Reisen nach England, Holland und Frankreich. Hier setzte er seine theologischen Studien fort und trat mit den hervorragendsten Männern der von ihm bereisten Länder in Verbindung, mit Lutheranern, Calvinisten, Arminianern, Anabaptisten, Brownisten und Unitariern. Der persönliche Umgang mit diesen 3. T. hochbegabten und weitbildenden Männern, deren sittlicher Ernst und herzliche Frömmigkeit tief auf ihn einwirkten, hat seinem kirchlichen Urteil und Streben im wesentlichen die später von seinen Feinden vielgeschmähte Richtung gegeben. Nach seiner Rückkehr wurde er Pfarrer von Saltoun (Schottland) und griff, bald bemerkt, in die kirchlichen Streitfragen ein mit einer Druckschrift gegen die

Irrtümer der den Schotten aufgezwungenen Bischöfe, deren Amt er nicht als biblisch begründet ansah. Damit hatte er sich zum Vorkämpfer einer Partei gemacht, ohne doch deren Standpunkt mit Entschiedenheit zu vertreten. Dies schuf ihm eine unhaltbare Stellung zwischen den Starkköpfen der beiden Richtungen: den Presbyterianern waren seine bischöflichen und liturgischen Neigungen ein Dorn im Auge, und die Bischöfe be- 5
 fehdeten seine hochtrahlende Laueit und Milde gegen die Nonkonformisten. Das Pframt gab er bald auf und ging etwa zwei Jahre in die Stille, behufs kirchenge-
 schichtlicher Studien; den Grund zu seinem umfassenden und tiefgegründeten Wissen
 hat er in diesen Jahren gelegt. Eine im Jahre 1669 veröffentlichte Schrift (Modest
 and Free Conference between a Conformist and Nonconformist), obwohl eine 10
 Quelle der Verbitterung und Anfeindung, führte dann zu seiner Reuanstellung an
 der Universität Glasgow als Professor der Theologie.

Hier lernte er die Herzogin von Hamilton kennen, die ihm alles in ihrem Besitze
 befindliche handschriftliche Material über das politische Wirken ihres Vaters und ihres
 Onkels zur Bearbeitung überließ, als deren Frucht im Jahre 1676 die Memoirs of 15
 the Dukes of Hamilton erschienen. Diese erste historische Arbeit brachte ihn in Ver-
 bindung mit dem Staatssekretär Lord Lauderdale, einem der einflussreichsten und
 strupellosesten Männer seiner Zeit, der sich die rücksichtslose Durchführung der abso-
 lutistischen Ideen der Stuarts zur Aufgabe gesetzt. Lauderdale erkannte in dem hoch-
 begabten B. zweifellos ein Werkzeug für seine Kirchenpläne, zog ihn in seine Nähe 20
 und bot, um ihn zu fesseln, dem 27-jährigen Mann die Wahl unter 4 schottischen Bis-
 tümern. Aber B. sah die Fesseln, die verlockend seiner harrten, und lehnte ab. Seiner
 ganzen inneren Richtung widersprach der Dienst für die autokratischen Ideen des Königs,
 die den Interessen einer Volkskirche zuwider liefen. So mißlang auch ein zweiter Ver-
 such, ihn durch eine andere Prälatur in die Neze der Stuartischen Kirchenpolitik zu 25
 fangen. Diese Ablehnung sollte dem Verdachte ein Ende machen, daß er mit der viel-
 angefochtenen Vindication of the Authority, Constitution and Laws of the
 Church of Scotland (1673), einer gelehrten Verteidigung des Episkopalsystems,
 dem aus religiösen Gründen zu widerstehen als Ungefehltheit bezeichnet wurde, ehr-
 geizige Pläne verfolge. 30

Inzwischen hatten Lauderdale und die Hamiltons ihn nach London in die Nähe
 Karls II. und des Herzogs von York gezogen, immer noch in der Hoffnung, daß unter
 dem Sonnenschein der Hofgunst B. seine Grundsätze mildern werde. Als er fest blieb,
 ließ die Hofpartei ihn fallen. Er gab sein Amt als Hofkaplan auf und wendete sich,
 durch die romanisierenden Mächenschaften des Königs und Abels angeeifelt, von der 35
 Partei, der er bis zu den Grenzen des sittlich Erlaubten gebietet, ab.

Diese Wendung stellte ihn vor eine neue Lebensaufgabe. Seit 1673 trat er offen
 in den Kampf gegen die latholisierende Partei ein, die der Hof gegen die Gemeinen
 führte. Um den vertehrten Anschauungen und Urteilen über das Reformationswert den
 Grund zu entziehen, warf er sich in diesen Jahren auf ausgedehnte und gründliche 40
 Studien über das 16. Jahrhundert, die er als das Hauptwert seines Lebens u. d.
 I. History of the Reformation of the Church of England veröffentlichte; in
 London hatte er als Kaplan des Masters of the Rolls Zugang zu den besten Quellen,
 und hinreichende Muße für die Arbeit. Die History begründete seinen schriftstellerischen
 Nachruhm. Der ungeteilte Beifall, der diesem „Faustschlag ins papistische Gesicht“, und 45
 das begeisterte Lob, das dem Verfasser im ganzen Lande — beide Häuser des Parlaments
 sprachen ihren öffentlichen Dank aus und forberten ihn zur Fortsetzung des Nationalwerts
 auf — gezollt wurde, ist in erster Linie nicht in der Tiefe der Gedankenführung be-
 gründet, sondern in dem gelungenen Bemühen, das biblische Recht des Widerpruchs
 gegen Rom in dem Augenblicke (1678), als das ganze Land vor dem entscheidenden 50
 Schlage der Hofpartei zitterte, nachzuweisen. Natürlich schied B. sich damit völlig von
 der bischöflichen Partei; die Protestanten erhoben, von einer Seite in ihren Ueber-
 zeugungen gestärkt, von der sie am wenigsten erwartet hatten, von neuem das Haupt,
 während die englischen und französischen Katholiten alles daran setzten, durch erbitterte
 Gegenschriften den Erfolg des Werkes zu nichte zu machen. Ohne Glück: schon 1681 55
 erschien der 2., 1714 der Schlußband (beste Ausgabe von R. Pocock, 1865). — In dem
 Parlamente (1680), das gegen den Einspruch des Königs über die Ausschließung des
 Herzogs von York (des nachmaligen Jakob II.) von der Regierung verhandelte, trat
 B. auf die wigghillische Seite und wich einem neuen Veruche Karls, ihn durch das
 Angebot des Bistums Chichester in das königliche Interesse zu ziehen, abermals durch 60

Ablehnung aus. Dennoch war ihm der Zugang zum Hofe verblieben, bis er in einem Briefe vom 29. Januar 1680 in freimütigster Sprache dem König die Gründe seiner Mißerfolge vorhielt. Karl las diesen bitteren Brief zweimal durch, dann warf er ihn wütend ins Feuer. Aber die Hand an den Schreiber zu legen, der nur ausgesprochen, was das ganze Land glaubte, wagte der König selbst in diesen gewaltthätigen Jahren, 5
 10 was die Häupter der Großen der Welt nur lose saßen, nicht. Als die Prozesse und Hinrichtungen der Whigs begannen, hielt B. sich von den Geschäften fern; aber durch seine nahe Verbindung mit Essex und Earl Russell, den er nach dem Rye Komplotz (1683) auf das Schaffot begleitet hatte und nachher formell verteidigte, dem Grolle
 10 des Königs verfallen, ging er auf den Kontinent, zuerst nach Frankreich, Italien, der Schweiz und Deutschland, trat hier mit den hervorragendsten reformierten, lutherischen und katholischen Theologen in Verbindung, schlug die ihm trotz seiner heftigen Angriffe auf die römische Kirche von Innocenz XI. in Rom bewilligte Privataudienz, bei der ihm der Fußstuh erlassen werden sollte, aus und veröffentlichte nachmals einen Reisebericht (in Briefen an Robert Boyle), in dem er die Bemühungen der päpstlichen Heißsporne um Sammlung der katholischen Kräfte zum vernichtenden Hauptschlag gegen den Protestantismus in England mit schneidender Schärfe darlegte.

Inzwischen hatte die Thronbesteigung des einstigen Gönners B.s, Jacobs II., und seine herausfordernde Haltung die Pläne Wilhelms von Oranien ihrer Reise entgegengeführt. 20
 Auf B. von ihren englischen Freunden aufmerksam gemacht, luden Wilhelm und seine Gemahlin den heimatlosen Gelehrten nach den Niederlanden ein. Hier sah er sich auf die Wege gestellt, die ihn auf die Höhe seiner Lebensaufgabe führten. Er wurde in die auf den englischen Thron gerichteten Pläne des Fürsten eingeweiht und bald, über die kirchlich-theologische Linie hinaus, die Seele dieser Pläne. In steter Verbindung mit der
 25 Revolutionspartei in England, riet er zur Ausrüstung einer großen Flotte gegen Jakob, sandte ausflürende Flugschriften nach England und entwarf den Aufruf, den Wilhelm bei seiner Landung verbreiten ließ. Alle Schritte, die der erzürnte Jakob gegen den Hochverräter unternahm, blieben beim Oranier erfolglos. Am 5. November 1688 mit diesem bei Lorbay gelandet, nahm B. die Verhandlungen mit dem unterliegenden Jakob in
 30 die Hand. Er trat dabei für milde Behandlung der Römischen und Jakobiten ein, um das neue Regiment von dem Verdachte der Unterdrückung englischer Unterthanen frei zu halten, und brachte die hinterlistigen Anträge des Lord Halifax, der die Krone mit Umgehung der rechtlichen Thronfolge auf Wilhelm ohne Rücksicht auf seine Gemahlin übertragen wissen wollte, durch seine Wachsamkeit zum Scheitern. Nachdem er nunmehr ein Bistum (Salisbury, 1689) übernommen, trat er in das Oberhaus ein. Hier
 35 entfaltete er bei der Neuordnung der Dinge eine weitreichende Thätigkeit. In kirchlicher Beziehung hatte er bei Wilhelm die entscheidende Stimme; die wider Erwarten schnelle Beruhigung des Landes war seiner kirchlichen Mäßigung zu danken.

War das Land durch Beseitigung der Stuarts von der römischen Gefahr befreit, 40
 so verdiente es nach fast 70jähriger Beängstigung frei aufatmen zu dürfen. Das konnte nach B.s Meinung nur durch ein Mittel: Versöhnung der Parteien geschehen. Gleich im ersten Parlamente Wilhelms traten, von B. beäwortet, die Fragen der Toleranz und des religiösen Eides in den Vordergrund der Verhandlungen. Seiner weisen Mäßigung gelang es in einer Zeit, die noch die blutigen Spuren des konfessionellen
 45 Haders aufwies, rasch den Frieden zwischen den Gegnern wiederherzustellen. Während er im weiteren Verlauf der politischen Dinge für die geschichtlichen Rechte der bischöflichen Staatskirche eintrat, setzte er auf der anderen Seite eine milde Behandlung für die Geistlichen, die der neuen Ordnung der Dinge den Eid verweigerten, durch. Auf seinen Rat gab die Regierung — Wilhelm lehnte wiederholt alles persönliche Eingreifen in die dornigen schottischen Fragen ab — den Schotten die presbyterianische Nationalkirche zurück und beseitigte die ihr von den Stuarts aufgedrungene verhaßte Episkopalverfassung. Den Dissent in England, Selten wie Römische, schützte B. durch Gesetze und entgegenkommende Maßnahmen. Ein Mann des Friedens, vertrat er so in
 50 Parlament wie Konvokation die große Idee der wahren Toleranz, der Wahrheit und Liebe gleiche Werte sind, und ebnete die Bahnen, auf denen sein von der römischen Gefahr befreites Vaterland nach den furchtbarsten Erschütterungen den Aufstieg zu neuen Höhen zu beginnen vermochte.

Seit dem Jahre 1688 trat seine schriftstellerische Thätigkeit hinter der kirchenpolitischen zurück. Außer den oben erwähnten Werken schrieb er ein *Liste of Sir*
 60 *M. Hale* (1682); der „Pastoralbrief“, den er 1689 in Salisbury an seine Geistlichen

richtete, wurde von beiden Häusern des Parlaments verdammt (und durch den Henker verbrannt), weil darin Wilhelms Thronrecht auf die Gewalt (Eroberung) gegründet wurde; auch seine vielangegriffene „Auslegung der 39 Artikel (1699)“ wurde als heterodox von dem Unterhaus der Konvokation verdammt. B.s Hauptwerk neben der Reformationsgeschichte ist die „Geschichte seiner Zeit“, die nach seiner Bestimmung erst 8 Jahre nach seinem Tode veröffentlicht werden sollte und viele Auflagen erlebt hat; bemerkenswert nicht nur in Bezug auf die von ihr berichteten Thatfachen, sondern auch durch das besonnene Urteil über die handelnden Mächte und Personen, mochten sie zu seinen Freunden oder Feinden zählen. Ihren Wert als verlässliches Nachschlagebuch haben alle späteren Einzelforschungen mehr und mehr ans Licht gebracht. Er starb am 7. März 1715 und wurde in London (St. James, Clerkenwell) begraben. — Ein selbstloser Mann, hatte er fast alle von seinen Gönnern, Prinzen und Königen ihm angebotenen Pfründen, darunter 6 Bistümer, in den meisten Fällen zu Gunsten bedürftiger oder berechtigter Bewerber, ausgeschlagen; Armen und Bedrängten blieb er sein ganzes Leben hindurch Berater und Helfer: in allem aber größer als Kirchenpolitiker denn als Bischof. Das geschichtliche Interesse an seiner Person und Lebensarbeit ruht in der Thatfache, daß er von seinem ersten öffentlichen Auftreten an als konsequenter Vertreter liberaler Grundzüge in Staat wie Kirche anzusehen ist: Whig und Broad-Churchman, gesund an Leib und Seele, vielgeschäftig, aber nicht intriguant, scharf als Polemiker, aber ohne Bitterkeit, ein Liebhaber von Geheimnissen, die er zu wahren oft nicht fähig war, ein Mann, der das Herz auf der Zunge und in der Feder hatte, in dieser Beziehung, wie Lord Haile von ihm sagt, von der denkbar überraschendsten Unklugheit; von Natur ein Mann der That, von Neigung Politiker, galt er doch als der geistlichste und geschickteste Prälat seiner Zeit. Der Einfluß seiner Person auf sein Land und seine Zeit war ein tiefer; aber ohne die Kraft, eine politische oder kirchliche Schule mit neuen und großen Ideen zu gründen, hat er auf nachfolgende Geschlechter nicht einzuwirken vermocht; alles in allem ein „Mann seiner Zeit, in dem die großen Gedanken und Tendenzen der Epoche Gestalt gewannen“ (Macaulay II, 11). — Die Beurteilungen seiner Zeitgenossen über ihn, oft in den dunkelsten Farben gegeben, sind als die Ausflüsse einseitiger Parteileidenschaft („Ein Eiferer für die Wahrheit machte er diese, wenn er sprach, zur Lüge“, Hist. MSS Comm. 5. Rep. 355) mit Vorsicht zu behandeln.

B.s Werke: die beste Ausgabe der Hist. of his own Time ist die von Dr. Routh besorgte in 6 Bänden, Oxford (Clarendon Press) 1823 und 1833; in einem Anhang (VI, 331—352) giebt sie ein vollständiges Verzeichnis seiner Werke. Die wichtigsten (außer den erwähnten) sind die folgenden: Life of Will. Bedell, London 1685; Rome's Glory, 1673; Infallibility of the Roman Church confuted, 1680; Hist. of the right of Princes in the disposing of eccles. benefices, 1682; Account of what seemed most remarkable in Switzerland, Italy etc. 1687; Resolution of two important cases of conscience, um 1671. B. ließ etwa 60 Predigten drucken; von diesen sind 30 in A Collection of Tracts and Discourses 1704, 16 in einem anderen, 1713 gedruckten Sammelband enthalten. Rudolf Bundenfieg.

Bursfelder Kongregation. — Quellen und Litteratur: J. G. Leudfeld, Antiquitates Bursfeldenses oder hist. Besch. des Klosters Bursfeld und der daher rührenden Societät, Leipzig u. Wolfenb. 1713; Ewelt, Die Anfänge der Bursf. Benedictiner-Kongregation mit besonderer Rücksicht auf Westfalen; Zeitschr. für vaterl. Gesch. u. Alterthumskunde Westphalens, 3. Folge V, Münster 1865; Seiters in Weyer u. Welles Kirchengesch. 2. Aufl. Bd 2 S. 546. Die hist. Schriften von Joh. Busch (s. d. A. S. 580, 16), dessen Biographie v. K. Grube S. 54. 85. 231. 251. Ueber Joh. Hagen s. Henrici Bodonis chron. Chusinum bei Leibniz in dessen Script. Brunsvic. II, 350; Chronic. Bergense bei Meibom rer. Germ. III, 307; Trithemii chron. Sponh. ad. an. 1429 und annal. Hirsaug. II, 423. Außerdem noch B. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederlande voor de Hervorming II, 2. 185—190; Rijst, over het Klooster Bursfeld in Archief VI, 263f.; Kist en Royards archief voor Kerkgeschied. VI, 1835 p. 261; Oelejers Lehrb. der Kirchengesch. II, 4 S. 274.

Die Bursfelder Kongregation führt ihren Namen von der Benedictiner-Abtei gleichen Namens, welche westlich von Göttingen in den waldigen Gegenden an der Weser lag, jetzt eine Klosterdomäne ist. Sie war durch Graf Heinrich den Fetten von Nordheim und dessen Gemahlin Gertrud im Jahre 1039 gestiftet und reich ausgestattet den Benedictinern in Corvey übergeben. Kaiser Heinrich IV. bestätigte diese Stiftung und gab

dem Kloster das Recht, selbst seinen Abt und seinen Schutzvogt zu wählen, wie auch das Markt- und Münzrecht. Die Bursfelde betreffende Bulle von Papst Paschalis II. vom Jahre 1104, ist bei Ritt (a. a. O.) veröffentlicht. Im Anfang des 15. Jahrhunderts war es demmaßen in Verfall geraten, daß nur noch ein einziger Mönch dort in großer Armut lebte; die Kirche wurde von durchziehenden Händlern als Stallung benützt. Als Helfer trat rettend Abt Johann von Minden (auch von Nordheim und Dederoth genannt) ein. Wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit war er aus seinem Kloster Rheinhäusen (bei Göttingen) zum Baseler Konzil gefandt wo ihm wie dem Windesheimer Prior des Klosters zu Wittenburg Rembert der List die Klosterreform nach der 10 Windesheimer Regel für Sachsen und Braunschweig übertragen wurde. Vom Herzog von Braunschweig, Otto dem Einäugigen, zur Durchführung der Klosterreform und zum Abt des Klosters Clus bei Gandersheim bestellt, und 1433 nachdem er das gute Klosterleben in der Clus hergestellt, zu gleichem Zweck nach Bursfelde gefandt. Der Konvent war wie die ganze Gegend verwüstet. Es mußte neu kolonisiert werden. Zu 15 diesem Zweck reiste er nach Trier und erhielt von Rhode, dem Abte des dortigen Matthiasklosters (über ihn Aquoy a. a. O. S. 348) einige arbeitsame tüchtige Geistliche. Doch ehe er noch sein Ziel völlig erreicht hatte, starb er 1439. Sein Wert konnte sein ebenso energischer Nachfolger Johann Hagen (1439—1469) fortführen und aufs glänzendste vollenden. Er war durch den bekannten Klosterreformer Johannes 20 Busch fürs Klosterleben gewonnen; noch als Novize wurde er 1439 zum Abt gewählt und hat in dem Geiste Buschs wie in engster Gemeinschaft mit ihm an der Reform gearbeitet. Durch Johannes Hagen kam die Bursfelder Kongregation zu Stande. Nachdem er das eigene Kloster reformiert hatte, verband er dasselbe mit den Klöstern Rheinhäusen bei Göttingen, Hülzburg bei Halberstadt, St. Peter bei Erfurt und Bergen vor 25 Magdeburg zu einer Kongregation, ähnlich wie die Windesheimer, um eine strengere Obervoanz der Klostergebäude zu bewirken. Die fortschreitende Klosterreform führte ihr jährlich neue Klöster zu; Hagen erlebte, daß sechshundredrig Mannsklöster in Sachsen, Thüringen, Meßen, Rheinlanden, Westfalen und Friesland, abgesehen noch von den Frauenklöstern, dazu gehörten. Bis in die Niederlande erstreckte sich ihre refor- 30 matorische Klosterthätigkeit besonders durch Joh. Busch und Nil. von Cusa (sein betr. Brief im cod. diplom. van de hist. gen. de Utrecht ser. 2 IV, 2 p. 65); viele schlossen sich ihr an, teils durch weltliche und kirchliche Behörden dazu gezwungen, teils aus erstem sittlichem Bedürfnis. So 1469 das Nonnenkloster Klaarwater bei Hattem, St. Paul in Utrecht vor 1491, St. Laurentius in Dostbroel vor 1480. Die Abtei 35 Egmond wird durch den Grafen Joh. von Egmond gezwungen, der sich an Papst Innocenz VIII. wandte und einen Befehl dazu von ihm erwirkte. 1491 erschienen die Abte von St. Ludger in Werden und St. Martin in Köln. Als der bisherige Abt Jordan v. Driel auf keine Abfindung eingehen wollte, beklagte er sich bei demselben Papst und erhielt wirklich eine epistola revocatoria, die alles bisher in Egmond Geschehene 40 als nichtig erklärte. Ein langer folgender Prozeß beider Parteien endete mit einem Vergleich (vgl. Moll a. a. O. II, 2 185 ff.). Schon 1440 erhielt man auf dem Konzil zu Basel vom Kardinal Ludewig, 1449 vom Erzbischof Dietrich von Mainz die Bestätigung und auch die Erlaubnis, alle Jahre zur Förderung ein besonderes Kapitel unter dem Vorsth des Bursfelder Abtes zu halten. Auf dem 1451 am 24. März zu 45 Würzburg vom Kardinal Nitolaus von Cusa abgehaltenen Provinzialkonzil wurde dem anwesenden Vertreter der Bursfelder Kongregation eine Reihe von Privilegien und Rechten erteilt. Endlich wurde sie 1458 von Papst Pius II. und nachmals 1461 durch besondere Bullen bestätigt und empfohlen. Auch nach Hagens Tode traten noch neue Klöster hinzu, so 1505 Corvey, 1510 Hersfeld, 1527 Maura Münster im Elsaß. 50 Im ganzen gehörten ihr 142 an, doch nahm die Zahl im 16. Jahrhundert in der Zeit der Kirchenreform und der Bauernkriege sehr ab; erst mit dem Restitutionsedikt 1629 und besonders durch den Beschluß auf dem Benediktinerkonvent zu Regensburg 1631 nahm ihre Zahl wieder sehr zu; sämtliche Benediktiner beschlossen den Anschluß an die Bursfelder Kongregation. Doch der dreißigjährige Krieg wie der Friedensschluß hinderte die Durchführung. Viele Klöster, auch Bursfelde, kamen in den Besitz protestantischer Fürsten. Bei der Durchführung der Reformation durch Herzog Julius von Braun- 55 schweig, welcher 1569 zur Regierung kam, wurde der katholische Abt Andreas Ludwig 1579 von Bursfelde durch einen lutherischen ersetzt. Seit Stiftung der Universität Göttingen führt der Senior der theologischen Fakultät den Titel eines Abtes von Bursfelde mit einer bestimmten Einnahme aus dem Klostervermögen. Auch sehr viele an-

dere Klöster der alten Kongregation sind später seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts säkularisirt. Der letzte Vorstehende war der Abt von Werden, Bernhard Bierbaum, welcher 1780 auf dem Hildesheimer Kapitel gewählt wurde und 1798 starb.

L. Schütze.

Bury, Arthur, geb. 1624, gest. um 1714, f. Latitudinärer. 6

Bus, Cäsar, geb. 3. Februar 1544, gest. 15. April 1607 f. Doktrinarier.

Busch, Johannes, gest. um 1480. — Quellen u. Litt. Vor allem Buschs Schriften und bes. seine libri quatuor reformationis monast. quorundam Saxoniae, ed. Leibnitzii Scriptores rerum Brunsvicensium tom. II. — namentlich f. chronicon — ed. Herib. Roswyde, Antw. 1621, bes. in der treffl. Ausgabe von K. Grube 1886. Ueber Buschs Leben selbst: 10
 W. Roll, Kerkgeschiedenes van Nederlande voor de Hervorming II, 2. 115 u. 221 ff. u. v. a. D.; Goethals histoire des lettres — en Belgique, Brux. 1840 L. 57; Bot in den Kalender voor de protestanten in Nederl. Amst. 1856 S. 159—180; Grotefend, Der Einfluß der Windesh. Congreg. auf die Ref. der Niederl. Klöster (Zeitschr. des hist. V. für Nieder-
 sachsen 1872 S. 73 ff.); Acquoy, het Kloster te Windesheim en zin euvloed, 3 Bde (bes. Bd I. 15
 289 ff.); vor ihm Haemann, Gesch. der Lande Braunschweig u. Lüneburg II, Göttingen 1835; Joh. K. F. Wiefeler, Lehrb. d. Kgesch. II. 4. 1835 S. 272—85; Schlegel, Kirchen- und Ref.-
 Gesch. von Norddeutschland, Hann. 1828; Grotefend, J. Busch in AdB III. 1835. 1876 S. 614;
 Ewelt, J. Busch in Weger und Wette Kircheng. 2. A. 1883 S. 1549; bes. K. Grube, Joh.
 Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim; ein kathol. Reformator des 15. Jahrh. Freib. i. B. 20
 1881. und kürzer, mit manchen Berichtigungen in seiner Ausgabe von Buschs chronicon.
 S. XXXIII.

Busch wurde in Zwolle, einer Stadt in der Provinz Oberijssel in den Nieder-
 landen im Jahre 1399 (de ref. p. 792, zwischen dem 9. August — in profesto S.
 Laurentii — 1399 bis 1400, f. bes. Grubes Berechnung S. XXXIII) geboren. Den 25
 günstigsten äußeren Verhältnissen der Familie wie den trefflichen Geistesgaben entsprach
 seine Ausbildung und Erziehung. Er wurde in die damals in hohem Ansehen stehende
 stark von c. 1000 Schülern besuchte Stadtschule gebracht, welcher der weit berühmte
 Rektor Joh. Cele vorstand. Im 18. Jahre verließ er die Schule und sollte nach dem
 Wunsch der Eltern in Erfurt Rechtswissenschaft studieren und den Doktorgrad erwerben. 30
 Seine eigene Neigung führte ihn dem Mönchstum zu; er trat im folgenden Jahre ins
 Windesheimer Kloster und schon 1419 wird er mit seinen eng befreundet gebliebe-
 nen Gottfried Bernard aus Iel (später Prior in Wittenburg bei Hildesheim), Joh.
 Naeltwid (später Prior in Windesheim) und Herman aus Xanten, welchen Busch als
 den besten bezeichnete, eingeleitet. Die Einwilligung der Eltern scheint er nicht gehabt 35
 zu haben; seiner Mutter Schwester sorgte für seine Ausstattung. Prior war damals
 Joh. Vos, und Subprior Arnold Marwyd aus Kallar. Er war noch ohne alle Welt-
 erfahrung; wie er selbst sagt, so schüchtern (adeo simplex) und ungeschickt, daß ein Laien-
 bruder von ihm urteilte, er werde wohl ein großer Ordensmann werden, aber ausfenden
 könne man ihn nie (de ref. p. 35 S. 789). Mit allem Ernst strebte er darnach, in 40
 den Geist der Gemeinschaft einzudringen und ein ganzer Klostermann zu werden, nicht
 bloß dem Namen nach. Die Zweifel, mit welchen er eingetreten, in betreff der Gottheit
 Jesu Christi, quälten ihn durchs Noviziatjahr hindurch, und wurden, wie er in f. ep. ad
 Bernardum darlegt, durch fleißiges Studium der hl. Schrift, durch die Erkenntnis von
 Weisagung und Erfüllung, durch das Lesen der Märtyrergeschichten, wie durch den seel- 45
 forgerlichen Einfluß seines Subprior Arnold Kallar überwunden (de ref. mon. S. 396).
 Ein Jahr nach der Einkeidung sollte er am 6. Januar 1420 sein Gelübde ablegen.
 Die vorher erwähnten Männer waren für ihn treffliche Vorbilder; aber sie starben dahin;
 auch Vos fühlte auf dem Generalkapitel von 1424 sein Ende nahen. In längerer Rede
 ermahnte er zur Einigkeit. „Nur in der gegenseitigen Liebe und Unterstützung bestehe 50
 die Hauptmacht unseres Reformwertes, welches ich besonders den Brüdern Joh. Busch
 und Hermann Xanten übertragen habe“. Sofort sandte jenen das Generalkapitel mit
 zwei anderen Brüdern aus Frenswegen (Arnold Hüls und Willem Kappel) nach dem
 Wallfahrtsort Bödingen bei Köln (de ref. I, p. 402), wo eine kleine Wallfahrtskapelle
 mit einem vielbesuchten Marienbilde sich befand, und wo Herzog Adolf von Berg ein Kloster 55
 nach Windesheimer Regel wünschte. In dieser Zeit wurde er im Dom zu Köln auch zum
 Priester geweiht (I. 2. 398). Nach vierjähriger Abwesenheit lehrte er auf ein Jahr ins
 Mutterhaus zurück und 1429 am 25. Januar wurde er nach Lubdinterken in Ostfries-
 land geschickt (S. 402 ff.), wo neben einigen Priestern gegen 40 Konventsbrüder ohne

Regel, Gelübde und Zucht in wilder Ehe mit Nonnen und Laienschwestern oder andern Weibern lebten. Der Bischof Friedrich von Blankenheim wollte es neu befehen und hatte Windesheim dazu ausersehen. Es fiel das in die Zeit des päpstlichen Schisma. Das Interdikt des von seiten Martins V. eingesetzten neuen Gegenbischofs in Utrecht
 5 nötigte zur Auswanderung, da die Städte sich gegen ihn erklärt hatten. Der Windesheimer Konvent ging nach Nordhorn, der vom Ainetenberge bei Zwolle nach Ostfriesland, 24 an Zahl, welche erst nach drei Jahren, nachdem Eugen IV. das Interdikt aufgehoben, wiederkehrten. Busch hatte krankheits halber den Ort früher, schon in dem Jahre seiner Ankunft verlassen müssen. Im August geht er nach Beerwyl in Holland ins
 10 Kloster Zion (S. 405 ff.), später nach Bronope bei Kempen, wo er Rektor des Frauenklosters war. Die Stelle des Priors zu Segeberg in Holstein, wozu er erwählt war, trat er nicht an; vielmehr wird er Satrislan in Windesheim. Nach mehrjähriger Ruhe und Sammlung wurde er, gereift durch die Erfahrungen seines eifrig betriebenen Reformwirkens, 1437 (über die Berechnung s. Grube a. a. D.) als Subprior des Prior Gottfried
 15 Bernardi nach dem schon 1423 reformierten Kloster Wittenburg (westl. von Hildesheim) geschickt. Hier beginnt Buschs großartige Wirksamkeit auf deutschem Gebiet. Schon von Rembert war die Reform auf das benachbarte Frauenkloster Wulfinghausen ausgedehnt, welche die Priorin, Freiin von Röhting und der Propst Joh. Bolter erbeten hatten; sie wurde aber erst durch Bernardi und Busch, vollendet. In Eldagsen wurde ein
 20 Frauenkloster begründet und Frauen aus Schüttorf herbeigezogen. — Noch umfassender wurde Buschs Thätigkeit für die Reform durch den Baseler Konzilsbeschuß, die Reform des Klerus wie der Klöster als Hauptbedürfnis der Kirche anzusehen. Zu diesem Zweck wird der Prior von Wittenburg wie der von Windesheim mit ihren Nachfolgern bevollmächtigt, die Augustinerklöster beiderlei Geschlechter in Sachsen zu visitieren
 25 und reformieren. Der Bischof von Hildesheim bestätigte am 3. März 1435 die päpstliche Bulle und die Reform begann. An Widerspruch fehlte es nicht, doch da auch die Benediktiner sich für dieselbe aussprachen, besonders Joh. Dederoth auf der Elus (s. A. Bursfelder Kongreg. S. 576, c) und Bursfelde der Mittelpunkt geworden, wurde Busch für die Klöster seines Ordens bestellt. Beide arbeiteten Hand in Hand und unterstützen sich
 30 derart, daß jener mithalf für die Augustiner und Busch jenem bei den Benediktinern. Buschs Windesheimer Reform begann 1439 mit dem Kloster St. Bartholomäi in Sülte vor Hildesheim. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten führte er allmählich die nötigsten Klosterregeln ein: Stillschweigen, Tischlesung; dann zog er gutgesinnte Mönche aus anderen Klöstern heran; andere wurden versetzt. Dies gab einen Aufstand. Man
 35 wollte das Kloster überhaupt verlassen. Manche, welche darum baten, wurden auf Zeit entlassen; auch der Prior zog sich zurück. Busch gab den Vorstellungen der Visitatoren nach und übernahm das Priorat (S. 420 ff.). Das Kloster hob sich. Dieser Erfolg ermutigte ihn zu weiterem Vorgehen. Leicht gelang es beim Magdalenenkloster. Schwer war die Aufnahme derer beim Bischof auszuwirken, welche entlassen waren und dann
 40 Wiederaufnahme begehrten. 1440 geschah die Aufnahme in die Windesheimer Kongregation. Busch durfte den Titel Propst (wie in Sachsen statt Prior gesagt wurde) mit der Pfarrei Lühnde beibehalten, nur das Archidiaconat mußte er abgeben.

Acht Jahre hat er hier gearbeitet. Wegen der nahen Beziehung zu den Brüdern vom gem. Leben wand er ihnen bei ihrer Niederlassung in Hildesheim; außerdem visitierte er das Magdalenenkloster daselbst, reformierte die Benediktinerinnen in Eschrode und die Augustinerinnen in Dernburg. Schon im folgenden Jahre bekam er vom Erzbischof in Magdeburg den Auftrag, das Prämonstratenserkloster U. L. Frauen daselbst zu reformieren, ebenso Lauterberg bei Halle; ersteres gelang unter Erzb. Friedrich (1446), der ihn zum dortigen Propst machen wollte; er lehnte ab, ging aber 1447 als Propst des reichen
 50 Neuwerrstifts nach Halle, zugleich als Archidiacon über 120 Pfarreien mit 700 Priestern, als welcher er auch auf die Weltgeistlichkeit einwirken konnte (S. 432). Er wollte hier, wie er bei seiner Einführung sagte, eine neue Welt schaffen. Es galt seine Arbeit dem großen Sprengel von 11 Meilen, weniger den Klöstern. Jährlich hielt er in jedem der vier Defanate eine Synode (Sende) zuerst mit den Geistlichen, dann mit den Gemein-
 55 den. Er selbst hat über diese Visitationen einen interessanten Bericht gegeben. Sie bezogen sich sowohl auf die liturgischen Dinge wie auf das Privatleben der Geistlichen, auf das Konvubinat (S. 451), Wucher, Betrug derselben, auf Eheschließungen, auf Sonntagsheiligung und das Predigen. Sehr erschwert war diese Arbeit durch die 1450 in Norddeutschland herrschende Pest; aber diese Geißel des Todes trieb auch wieder
 60 ins Gebet und zu Bittprozessionen. Von Halle wandte sich Busch nach Glauchau, ebenso

zu den Cisterziensern wie Prämonstratensern. Einen neuen Aufschwung nahm die Reform durch das 1551 erfolgte energische Eingreifen seines Freundes Nikolaus Krebs von Cues (bei Trier), welcher, Cardinal geworden, vom ersten Papst nach dem Schisma, Nikolaus V., zum Legaten nach Deutschland zur Klosterreform für Norddeutschland gesandt war.

Nachdem er in Kloster Bergen eine Provinzialsynode in Gegenwart der Bischöfe von Magdeburg, Merseburg, Brandenburg, der Stellvertreter von Havelberg und Zeitz-Naumburg, mehrerer Äbte und hochgestellter Geistlichen gehalten, auf welcher besonders der Jubelablaß und die Klosterreform behandelt wurde, beauftragte er mit letzterer in der ganzen Kirchenprovinz Bischof, der sich selbst seinen Gehilfen suchen sollte, um mit apostolischer Vollmacht alle Klöster und den Zustand der einzelnen Mönche und aller Klosterpersonen gewissenhaft genau zu erforschen, „alles, was von der Ordensregel und den von Papst Martin V. zu Konstanz approbierten Windesheimer Statuten abweiche, mit Eifer zu bessern, mit Hilfe weltlicher Gewalt, Laster und Schändlichkeiten auszurotten, damit Armut, Keuschheit und Gehorsam aufs genaueste beobachtet werde.“

B. versicherte sich der Unterstützung aller Landesherren des ihm übertragenen Bezirks; er fing mit Erfurt an, wofür Cusa selbst die Kommission eingeseht hatte, und arbeitete sieben Wochen; dann hielt er in Halle das erste Provinzialkapitel, und ging darauf nach Leipzig, im Dezember nach Halberstadt, daneben war er als Jubiläumsbeichtvater thätig.

Schon 1452 begann die Opposition der Klöster. Sie beantragten durch den Erzbischof von Magdeburg und durch König Friedrich beim Papst, den (absichtlich nicht genannten) beiden Präpösten von Halle die erteilten päpstlichen Vollmachten wieder zu entziehen; aber vergeblich; vielmehr unterstützte er ihr Werk mit 500 Gulden für arme Klöster. Da dies nicht zum Ziel führte, klagte man über B., daß er beständig auf Reisen sei, und seine Pflichten als Propst und Archidiacon nicht erfülle. Als B. aus dem plötzlich veränderten Verhalten des Erzbischofs erkannte, daß er in Ungnade gefallen, legte er (S. 453 f.) sein Amt in die Hände des Konvents; doch konnte der Erzbischof ihm alle früheren Vollmachten als Legat nicht nehmen. Er selbst jedoch bereute jenen Schritt, wie alle seine Freunde ihm dies zum Vorwurf machten. Man sah ihn mit Schmerz scheiden.

Seine Visitationen setzte B. fort, und zwar auf Bitten des Herzogs Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg in der Diocese Minden, wo eine solche bisher sehr lässig betrieben war. Nikolaus von Cusa machte den Anfang selbst in Hannover. Der Herzog begleitete Bischof, weil ernstlich Widerstand versucht wurde, besonders bei den Nonnenklöstern. Es gelang allmählich denselben zu überwinden, zum Teil gewaltsam mit Entfernung widerstrebender Glieder.

Nach langer anstrengender Arbeit war ein Besuch auf dem Windesheimer Generalkapitel (1456) geboten. Noch lebte der alte Prior Wilhelm, aber ein Nachfolger war schon in Joh. Kälwid gewählt. B. benutzte diesen mehrjährigen Aufenthalt, während dessen er nur simplex frater war (de ref. VII, 3 S. 750), diese Zeit der Ruhe und Sammlung zu litterarischen Arbeiten. Auf Wunsch des Priors schrieb er die Lebensbilder der ersten Windesheimer Brüder, vierundzwanzig an Zahl, die er alle, bis auf vier, bei seinem Eintritt noch persönlich kennen gelernt hatte. Die Hauptquelle war Gerhard Grootes Beichtvater Heinrich Klingebiel, sodann die reiche Bibliothek und das Archiv. Den Schluß machte das Leben seines geliebten Lehrers, des Joh. Cele. An diesem liber de viris illustribus de Windesem arbeitete er zwei Jahre. Die äußeren Lebensverhältnisse der Brüder waren sehr unbedeutend; um so mehr legte er ihren Seelenzustand und die Erfahrungen des inneren Lebens dar. Eine Ergänzung bildete die Chronik des Windesheimer Klosters und der Kongregation. Daneben war er Beichtvater in Diepenveen bei Zwolle; beteiligte sich auch an Visitationen; ihn als Prior nach Segeberg (S. 498) in Holstein oder nach Riechenberg zu bringen, mißlang. Umso mehr betrieb man seine Wiederwahl in der Sülte. Auf Bischof Magnus von Hildesheim war Bernhard II. gefolgt, dessen Eigennutz, Habgucht und weltliches Leben so sehr zum Anstoß gereichten, daß das Domkapitel ihn durch eine bedeutende Geldsumme zum resignieren bestimmte. Auch sein Nachfolger, Graf Ernst von Schaumburg, war ohne gelehrte Bildung und geistliche Zucht, „mehr Jäger als Bischof“; doch von redlicher Gefinnung und nicht ohne Eifer für die Reform. Als unter ihm Propst Bernhard in Sülte 1457 resignierte, trat B. an seine Stelle. Seine Thätigkeit als Generalvisitator blieb dieselbe; nur wurden ihm stets neue weitere Gebiete zugewiesen. So zog er nach

Thüringen, ins Magdeburgische, Salzwehel, Lüneburg, Schaumburg, nach Segeberg, Lübed, Westfalen und zum Generalkapitel nach Windesheim. Sein Alter hinderte ihn nicht daran. In seine letzten Lebensjahre fällt noch die Wiedereinrichtung des Provinzialkapitels in Halle, wozu B. vom Erzbischof in Magdeburg berufen wurde. Dreimal präbiliterte er denselben (1470—72).

Auf Wunsch des Priors Sup. des Windesheimer Generalkapitels Dietrich van der Graaf schrieb B. seine reichen Erfahrungen und Erlebnisse bei seinen Klosterreformarbeiten seit 1470 nieder in vier Büchern, was ihn bis zum Jahre 1475 in allen seinen von sonstigen Arbeiten freien Zeiten beschäftigte. Bis dahin hatte B., wie er am Ende des 4. Buchs erzählt (p. 792), ungefähr 6800 Meilen zurückgelegt, zu Fuß, zu Pferde und zu Wagen für das Heil der Seelen, zum Lobe und Ruhm des allmächtigen Gottes, seiner gebenedeiten Mutter und des ganzen himmlischen Heeres, damit sie ihn aufnehmen in ihre ewigen Wohnungen.“ Im Jahre 1479 legte er das Amt eines Propstes in Sülte nieder. Tag und Jahr seines Todes ist unbekannt. Er wird um 1480 wie die Liste der Sülter Propste bei Leibniz vermuten läßt, gestorben sein.

Von Buschs Schriften, welche er in der Verhезeit zu Windesheim abfaßte, war die erste *de viris illustribus* (s. o.); es folgte die Klosterchronik, die er 1464 vollendete. Dazu fügte er noch die lat. Übersetzung eines ursprünglich deutsch geschriebenen Briefes des Priors Vos. Alle drei, obgleich ursprünglich von einander unabhängig, bilden das *Chronicon Windeshemense*, wie es der erste Herausgeber Roswende zusammenfassend genannt hat.

Das zweite Hauptwerk ist Buschs Schrift *de reformatione monasteriorum* in vier Büchern: das erste über die Ref. der Männerlöster, zuerst der Chorherrnstifte, dann der Praemonstratenser und Benediktiner; im zweiten die der Frauenlöster; das dritte erzählt Bemerkenswertes aus seinem Leben, besonders bei den Visitationen; das vierte enthält besonders wichtige Altstücke.

Das *Chronicon Windesh.*, ist zuerst von Heribert Roswende in Verbindung mit dem *Chronicon montis S. Agnetis*, welches Thomas a Kempis verfaßt hat, herausgegeben, Antwerpen 1621, — die wichtige Schrift *de reformatione* hat zuerst Leibniz in seinem: *Script. rer. Brunsvic. illustr. inserv.* aber nach drei unvollkommenen und unvollständigen Handschriften und daher zerstückelt abdrucken lassen II 976—506 und p. 806 ff. Über die von Grube benutzten acht verschiedenen Handschriften (die älteste in Haag, per Joh. Gherardyn schon v. J. 1466, also zwei Jahre nach Vollendung des Werkes), zu welchen der Verfasser dieses Art. noch einige Handschriften, drei in Trier und eine in Berlin aufgefunden (vgl. GgM 1888 S. 642 ff.) ist zu vergleichen die neueste Ausgabe von R. Grube 1886, welche mit eingehender (XXXVI S.) Einleitung, historischen und textkritischen Anmerkungen und drei sorgfältigen Registern diese wichtigen Schriften Buschs den Forschern darbietet. — Was den historischen Wert dieser Schriften anlangt, so hat Busch teils aus seinen Aufzeichnungen und Erinnerungen, teils und vor allem auf Grund der Visitationsprotokolle, wie der in den Klöstern aufbewahrten Statuten, Dokumente, Briefe, wie vieler Zeitgenossen mündlichen Mitteilungen gearbeitet; es verdienen also seine Aufzeichnungen, wegen ihrer chronikenartigen Genauigkeit die größte Beachtung (vgl. auch Grube S. XXXVI). Nur in zwei Beziehungen wird man mit großer Vorsicht ihn benützen dürfen: in chronologischen Angaben ist seine Zuverlässigkeit zuweilen bedenklich, wennschon auf die Fehler der Abschriften, wie die Varianten zeigen, manches anzurechnen ist, und in seinen Auffassungen der gleichzeitigen großen kirchlichen wie welthistorischen Begebenheiten finden sich manche schiefe Ansichten, wie sie bei dem beschränkten Gesichtskreis klösterlicher Abgeschlossenheit erklärlich sind (vgl. *Acquoy a. a. D.* I. 314 ff.). Dahin sind auch zu rechnen seine im A. von den Brüdern des gem. L. bemerkten Angaben und Auffassungen über die Entstehung dieser wie der Windesheimer Gemeinschaft. Die später gewordenen Verhältnisse überträgt er auf die ersten Anfänge, wodurch seine Angaben mit den der ältesten Urkunden mehrfach in Widerspruch geraten.

Von seinen sonstigen Schriften hat Grube nichts erwähnt; auch *Acquoy* (a. a. D. I. 289) kennt sie nicht; wünscht jedoch, daß sie wieder aufgefunden werden möchten. Busch selbst erwähnt *de reform.* p. 396 und 397 einige seiner Schriften. Der Verf. dieses A. hat sie in einer Berliner Handschrift (Königl. Bibl. mnsr. lat. 355) aufgefunden und darüber in *ZfMG* 1890 XI. S. 586—596 berichtet. Es sind folgende: 1. *epistola ad quendam fratrem Bernardum ord. s. Benedicti in Erfordia*, über seine Glaubensanfechtungen *de fide catholica* und ihre Überwindung; vgl. de

reform. mon I. 2. p. 396; — 2. ep. ad Wilhelmum, canonicum regularem in Wyndesem, über die Gotteserkenntnis und ihren Segen; — 3. ep. ad priorem Augustinensium Magdeburg. de diversis exercitiis, besonders über die Meditation, um zu tieferer Erkenntnis zu kommen; — 4. sermo de sancto spiritu; — 5. sermo de venerabili sacramento; — 6. de celebratione missae; — 7. oratio devota post communionem; — 8. sermo de nativitate Domini; — 9. omelia in die s. epiphaniae; — 10. de crucifixo Jesu (über die eherne Schlange); — 11. ep. ad Joh. Cloveckorn über die Messe; — 12. ep. ad Andream Becker, Abt in Kloster Bergen bei Magdeburg, de Corpore Christi glorificato. — Diese und noch einige andere Schriften derselben Handschrift (soliloquium in zwei Gestalten) 10 welche ohne Buschs Namen, aber zwischen den anderen stehen, hat J. M. Wüstenhoff, der die Handschrift schon früher benutzt hat, gleich nach der vom Verf. dieses A. gemachten Veröffentlichung herausgegeben: Kleinere Geschriften von Johannes Busch (nunc primum editi) Gent und Gravenhagen 1890. L. Schunze.

Busenbaum, Hermann, gest. 1668. — Man vgl. die Artt. „Liguori“ und „Probabilismus“; Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I (1889); Reusch, Inbeg II, (1895).

Hermann Busenbaum, ein als Kasuist berühmt gewordener Jesuit, geboren 1600 zu Nottelen in Westfalen, Lehrer der Theologie zu Köln, dann Rektor des Jesuitenkollegiums zu Hildesheim und Münster, starb den 31. Januar 1668 als Beichtvater 20 des Bischofs Bernhard von Galen daselbst. In Köln hatte er mehrere Jahre die dem katholischen Priester so notwendige Kasuistik vorgetragen und daraus erwuchs dann 1645 seine Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, welche, an die angesehensten Kasuisten, einen Herm. Rinning und Friedr. van Spee sich anschließend, in sieben Büchern die dahin einschlagenden Materien bequem 25 und bündig abhandelte und bis zum Jahre 1776 über 200 Auflagen erlebte. Niemand hatte vom katholischen Standpunkte aus Anstoß daran genommen, bis P. Lacroix das Büchlein durch seine Kommentare und die Zusätze aus anderen Kasuisten zu zwei Folianten anschwellte, welche zwischen 1710—14 in Deutschland, dann von P. Montausan 1729 zu Lyon, 1758 wieder zu Köln herausgegeben wurden. Nun fand man, 30 anderweit auf die jesuitischen Grundsätze über den Mord, besonders über den Königsmord, aufmerksam geworden, auch hier dergleichen. Sie erschienen um so gefährlicher, da gerade um jene Zeit Damians ein Attentat auf Ludwig XV. gewagt hatte. Die Sache kam vor die Parlamente. Während das zu Paris sich mit einfacher Verurteilung des Buches begnügte, ließ das von Toulouse dasselbe öffentlich verbrennen und zog die 35 Vorsteher der Jesuiten-Kollegien, in welchen die Medulla vielfach im Gebrauch war, zur Verantwortung. Diese sagten sich von der Lehre derselben in den betreffenden Punkten los und läugneten, daß sie die ihres Ordens sei, wogegen ein ital. Jesuit, P. Zaccaria, als Verteidiger derselben auftrat. Auch er wurde vom Parlament verurteilt und diese ganzen Verhandlungen bereiteten den Sturm mit vor, welcher endlich unter Choiseul 40 gegen den Orden losbrach. Indes kann man bei unbefangener Erwägung Busenbaum rücksichtlich der angefochtenen Lehren nicht ohne weiteres verbrecherischer Grundsätze bezichtigten und mit einem Suarez oder Mariana auf eine Linie stellen. Ubrigens ist in „die Moraltheologie des Liguori der Text der Medulla vollständig aufgenommen, die Kanonisation L.s also eine Rechtfertigung B.s“ (Achineau-Joly, Hist. de la Comp. 45 de Jésus VI, 231 (1896)). — Mehr astetischen Inhalts ist sein Liliun inter spinas — de virginibus Deo devotis eique in saeculo inservientibus; auch deutsch. E. Schwarz † (Beurath).

Bußbrüder s. Tertiärer.

Bußbücher, Bußordnungen, Beichtbücher (Libri poenitentiales). — Wilda, Das 50 kirchliche Bußwesen im Abendlande, insbes. bei den germanischen Völkern, 1853, (Allgem. Monatschr. f. Wissensch. u. Litt., Braunschweig 1853, S. 120 fg.); Bering, Zur Gesch. der Pönitentialbücher (Archiv für kath. Kircheng. 30, 204 fg., 356 fg., 51, 448 fg.); Schmitz, Das Pönitential Romanum (daselbst 33, 3 fg., 34, 233 fg., 51, 3 fg., 70 fg., 278 fg., 71, 21 fg.); Dove in der ZKR 4, 6 fg.; Kröne in Lacomblets Archiv f. Gesch. des Niederrheins 1, 1 fg. 55 (1860); Raaben, Gesch. der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechtes im Abendlande, 1870; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin d. K., Mainz 1883; Friedberg, Aus

deutschen Bußbüchern, Halle 1868; Scherer, Kirchenrecht 1, 208; Hinschius RN. 5, 90 ff. Vgl. auch Kap. Kanon. Strafrecht, Berlin 1881; Pijper, Boete en biecht in de christelijke Kerk. II, 1 S. 153 ff.

- Als Bedingung der auf die Beichte zu erteilenden Absolution wird in der vor-
 5 reformatorischen Kirche, außer der Reue in dem Sündenbekenntnis, auch eine sogen.
 satisfactio angesehen, d. h. die Leistung eines Bußwertes, welches in der alten Kirche
 Bethätigung der Reue bedeutete (s. die Art. Bann Bd II, S. 381, 49, Buße S. 587, 2 ff.),
 später, und nicht ohne Einfluß der germanischen Sitte, Vergehungen durch Geld zu
 büßen, als Ausgleichung des Gott mißfälligen Thuns mittelst eines Gott wohlgefälligen
 10 Thuns erscheint. Dies gute Werk bestand früher regelmäßig in hertömmlich bestimmten
 Entbehrenen, Kasteiungen u., die der Büsser sich für eine Zeit auflegte, später nicht
 selten statt dessen in Geldleistungen, die zu frommen und wohlthätigen Zwecken zu ent-
 richten an und für sich für Gott wohlgefällig galt. Der Beichtvater hatte, entsprechend
 der Schwere der gebeteten Sünde, die Höhe der die Absolution bedingenden Satis-
 15 faktion zu normieren; und wie es überhaupt für sein Geschäft der Gewissenserforschung und
 Gewissensleitung Regeln gab, so namentlich, und früh ausführliche, für diese Normierung.
 Schriften, welche dergleichen Regeln für Verwaltung des Beichtvateramtes zusamen-
 stellen und überliefern, heißen Pönitentialien. — In der alten Kirche hatten die
 Synoden von Ancora 314, Nicäa 325 u. a. solche Regeln gegeben, dann waren drei
 20 Briefe des hl. Basilius von Cäsarea († 379), welche eine Bußordnung enthalten
 (Beveregius Synodica 2, 47 sqq.), auf die Ausbildung einer gleichmäßigen Praxis
 von Einfluß gewesen; Johannes Scholastikus († 578) nahm 68 Canones daraus in
 sein Syntagma auf, und die Trullanische Synode (692) c. 2 bestätigte sie (Beveregius 1,
 158 und Gratian D. 16. c. 7). Die spätere Ausbildung dieser Litteratur in der
 25 griechischen Kirche (vgl. Bidell, Gesch. d. RN. 1, 252; Binterim, Denkwürdigkeiten
 5, 3, 366; Pitra, Jur. eccl. graecor. Hist. et Monum. 1, 537 fg.) ist für die des
 Westens nicht mehr von Bedeutung. In der occidentallischen Kirche hat Basilius einen
 gewissen Einfluß geübt; indes schon um ein Jahrhundert früher als er lebte, wies sie
 auch selbstständige Arbeiten solcher Art auf. So erwähnt um die Mitte des dritten
 30 Jahrhunderts Cyprian (epist. 2, al. 51, vgl. lib. de lapsis ep. 31. 52), daß aus den
 Beratungen africanischer Synoden über die Behandlung derer, die wegen Abfalls bei
 den Christenverfolgungen Buße zu thun hatten, ein libellus, ubi singula capitum
 placita conscripta sunt, nach denen examinantur causae et voluntates et neces-
 35 sitates singulorum hervorgegangen sei. Sodann wirkte die Bußdisziplin der Klöster
 und, wie schon bemerkt, das weltliche Recht mit seinen Kompositionenverzeichnissen ein
 und rief besonders in der albrittischen bzw. irischen Kirche eine Litteratur von Buß-
 registern hervor, in denen nach Art von Strafgesetzbüchern für bestimmte Sünden die
 ihnen zutommende Buße verzeichnet wird und von welchen Fragmente in späteren
 Sammlungen noch existieren; so werden Canones Patricii (um 546), ein liber
 40 Davidis († als Bischof von Minevia 544), ein Pönitientiale des Vinnianus oder
 Finianus, in welchen die beiden erstgenannten ausgeschrieben zu sein scheinen, ein an-
 deres des Gildas († 583) angeführt. Diese Arbeiten benutzte dann für die angel-
 sächsische Kirche Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), der, ein geborner Grieche,
 sie mit griechischer und römischer Überlieferung verband. Er wurde für das 8. bis
 45 12. Jahrhundert die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin. Dennoch ist nicht
 gewiß, ob er selbst über diese Disziplin geschrieben hat, oder ob nur die durch ihn aus-
 gebildete Praxis von andern aufgezeichnet und mit seinem Namen genannt worden ist;
 die noch vorhandenen und als Pönitientiale Theodori publizierten Aufzeichnungen
 (Ancient laws and institutes of England 1840, 1, 277 sq. Kunstmann, Die la-
 50 teinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen, Mainz 1844, S. 34 fg.) sind ungewiss-
 haft nicht von ihm. Nächst Theodor werden Beda Venerabilis († 735) und Egbert
 Erzbischof von York († 767) als Verfasser von Bußordnungen oft in Bezug genommen;
 aber auch hier ist die Autorschaft für die einzelnen auf ihre Namen zurückgeführten
 Pönitentialien teils unsicher, teils unecht.
 55 In die Kirche des fränkischen Reiches wurden die irisch-angelsächsische Bußord-
 nungen durch Columban († 615) übertragen, der aus dem Kloster Bangor um 590
 nach Gallien kam, und einen liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura
 taxanda) samt einer regula coenobialis (de quotidianis poenitentis mona-
 chorum) geschrieben hat, welche im Frankenreiche Ansehen gewannen, und vielen
 60 späteren Pönitentialien zu Grunde liegen (Seebaß, Über Columb. v. Luxeuil Kloster-

regel und Bußbuch, Dresden 1883 u. in ZRG 14, 430). Von noch größerem Einflusse auf die fränkische Disziplin wurden hierauf einige jener dem Theodorus zugeschriebenen Beichtbücher und ein Poenitentiale Commeani, das in den Anfang des achten Jahrhunderts zu fallen scheint, und aus welchem wiederum andere Arbeiten schöpften. Die aus der Mannigfaltigkeit dieser Litteratur entstehende Verwirrung veranlaßte die fränkischen Synoden zu einer Verwerfung derselben und zur Bestimmung, daß strenger nach den alten canones, der heiligen Schrift und kirchlicher Gewohnheit Buße auferlegt werden solle „repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores“ (Synod. Cabilonen. a. 813. c. 38. vgl. Conc. Turon. III. a. 813. can. 22. Con. Moguntinum a. 847 c. 31. Capitul lib. V. cap. CXVI. u. a.). Die Pariser Synode von 829 c. 32 bestimmt sogar, es solle jeder Bischof die „codicilli contra canonicam autoritatem scripti, quos poenitentiales vocant“ ermitteln „et inventos igni tradat, ne per eos ulterius sacerdotes imperiti homines decipiant“. Daher veranlaßte Ebo, Bischof von Rheims, um 829 den Bischof Halitgarius von Cambrai zur Abfassung eines eigenen liber poenentialis. Diese bald aus fünf, bald aus sechs Büchern bestehende Sammlung ist aus drei Kollektionen oder Quellenmassen herorgegangen, von denen die beiden ersten aus Gregor I. und Prosper entlehnt sind; das dritte bis fünfte Buch sind ein selbstständiges Exzerpt aus einer eigenen collectio canonum poenentialium (herausgegeben von d'Achery im Spicilegium, ed. II, 20 Paris 1723. Tom. I, pag. 510 sqq.); das sechste Buch, welches sich auch selbstständig vorfindet, ist bezeichnet als „Poenitentialis Romanus, quem de scrinio Romanae ecclesiae adsumpsimus“ (gedruckt in Canisius lectiones antiquae ed. Basnage, Tom. II. P. II. pag. 121 sqq. in drei Texten, bei Wasserichleben, s. unten). Dieses sogenannte römische Pönitientiale ist aber sicher fränkischen Ursprungs (vgl. Graf Rostiz-Rieneed im Arch. f. l. RR. 63, 391). Ganz unabhängig davon ist ein seit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts und späterhin wiederholt erwähntes Poenitientiale Romanum, über dessen Bedeutung verschiedene Meinungen aufgestellt sind. Es ist auch gegenüber den neuerlichen Aufstellungen von Schmitz (s. unten) noch immer als erwiesen zu betrachten, daß eine von der römischen Kurie approbierte allgemeine Bußordnung nicht existiert (A. M. Schmitz, Arch. für l. RR. 33, 3. 34, 233. 51, 3. 70, 278. 71, 21.). Da aber der Ausdruck Poenitentiale Romanum sehr häufig gebraucht wird, nicht um ein und dasselbe Wert zu bezeichnen, so sollte damit wohl nur angedeutet werden, daß die auf eine solche Quelle zurückgeführten Grundsätze allgemein verbreitet und geltende seien. Es bildet den Gegenstand solcher Pönitentialien, „welche ihrem Zweck und Inhalte nach nur für einen einzelnen Teil der Kirche, für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren und deren Individualität eine allgemeinere Verbreitung und Anwendbarkeit ausschloß“ (Wasserichleben). An Versuchen, eine Bußordnung dadurch Autorität zu verschaffen, daß als Autor derselben ein römischer Bischof bezeichnet wird, hat es übrigens nicht gefehlt. Dies gilt namentlich vor einem jenen Poenitentialis Gregorii III., das aber einer späteren Zeit angehört (vgl. Sdrales im Arch. f. l. RR. 47, 177 sq.). Im neunten Jahrhundert entstanden im fränkischen Reiche noch andere Bußordnungen, wie von Grabanus Maurus († 855 als Erzbischof von Mainz) ein liber poenitentiae oder poenitentium, auf den Wunsch des Erzbischofs Otgar von Mainz, dem er auch dediziert ist, 841 unternommen (Rabani opera ex ed. Colvenerii. Colon 1627. Tom. VI). Diese Bußordnung wurde von Grabanus selbst zur Beantwortung von Fragen, welche ihm der Bischof Heribald von Auxerre 853 vorlegte, nochmals umgearbeitet (Epistola ad Heribaldum Autissiodorenssem, gedruckt bei Canisius, lectiones antiquae cit. p. 293 sq., Harthheim, Concilia Germaniae Tom. II, p. 191 sq., auch hinter des Baluze Ausgabe des Regino p. 467 sqq.). Darauf folgten noch viele andere Pönitentialien, so daß fast jedes Bistum sein eigenes hatte. Dieselben verarbeiten im wesentlichen immer wieder denselben Stoff, der aus den obigen Quellen dann auch in die Sammlungen des Regino, Burchard u. s. w. bis auf Gratian übertragen worden ist.

Untersuchungen über die Geschichte dieser Bußbüchertexte sind aber nicht bloß durch die sich kreuzende Verwandtschaft so vieler und so oft wiederholter Bearbeitungen der Pönitentialien, sondern auch dadurch erschwert, daß die meisten von ihnen ungedruckt, und erst neuerlich zu allgemeiner Kunde gekommen sind. Aus der frühern mancherlei Irrtümer ständig festhaltenden Reihe von Untersuchungen sind zu nennen: Doviati Praenotiones canonicae lib. 3 c. 32; Ballerini, De antiquis collectionibus et

- collectoribus canonum p. 4 c. 6sq., bei Gallandi, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge Tom. I, p. 602sq.; Spittler, Fragment aus einem zweiten Teil der Geschichte des kanonischen Rechts, in denselben sämtlichen Werken, herausgegeben von v. Wächter, Stuttgart u. Tübingen 1827, Bd I, S. 273fg.; Theiner, 5 Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones, Romae 1836, 4^o, 4. diss. V.; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd V, Teil III, S. 333fg. u. a. — In neuerer Zeit wurden die hierher gehörenden Untersuchungen zuerst wesentlich gefördert durch Wasserhleben in den Beiträgen zur Geschichte der vortratiatischen Kirchenrechtsquellen (Leipzig 1839), 10 (vgl. Videls Rezension in Richters und Schneiders kritischen Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1839, Bd V, S. 369fg.). Nachdem hierauf die oben erwähnte Publikation der Ancient laws (1840) und Kunstmanns Bearbeitung erfolgt waren, förderte Hildenbrand die Untersuchung (in seiner Rezension der Kunstmannschen Schrift in Schneiders kritischen Jahrbüchern für die deutsche Rechtswissenschaft 1845 Bd XVII, 15 S. 502fg.) in sehr erfreulicher Weise, vorzüglich hinsichtlich des sog. liber poenit. von Beda Venerabilis und Egbert. In betreff Theodors glaubte derselbe damals, der englische Druck enthalte das echte Pönitentiale. Fortgesetzte Studien, deren Resultate in einer eigenen Schrift (Untersuchungen über die germanischen Pönentialbücher, mit besonderer Beziehung auf den von der Reformkommission herausgegebenen 20 liber poenit. Theodori, Würzburg 1851) niedergelegt wurde, bewogen ihn indessen zu einer Änderung seiner Meinung. Fast gleichzeitig übergab auch Wasserhleben die bedeutenden Ergebnisse seiner beharrlichen Bemühungen dem Drucke: Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung, Halle 1851. Beide 25 Schriftsteller, unabhängig von einander arbeitend, sind im wesentlichen zu gleichen Resultaten gekommen, welche im obigen kurz dargelegt worden sind. Eine neue Sammlung ist dann von Schmitz (s. oben) veranstaltet worden, wozu er Nachträge über Pönentialien in Dänemark und Schweden im Arch. f. lath. RR. 51, 377—418 veröffentlicht hat. Ein bisher unbekanntes Pönitential publizierte Seebaß in d. ZAR 6, 24. (Rejer †) Friedberg.
- 30 **Bußdisziplin, Bußgrade, Bußstationen** s. d. A. Buße S. 586 49 ff.; Bann Bd II S. 381, 44 ff. und Kirchenzucht.

Buße. — L. Hahn, die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Breslau 1864; Fr. Propst, Sakramente und Sakramentalien, Tübingen 1872; Steig, Das röm. Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung, 35 Frankfurt 1854; K. Müller, Der Ursprung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrh. (Theol. Abhandlungen K. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892); Studert, Die kathol. Lehre von der Reue, Freiburg 1896; Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Buße und Glaube, Berlin 1896; Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, Braunschweig 1892.

Das Wort Buße haben Luther und die anderen reformatorischen deutschen Theologen als die herkömmliche Übersetzung des neutestamentlichen Wortes *μετάνοια* für die 40 evangelische Dogmatik und Ethik und für den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche festgehalten, so daß es nichts anderes als eben dieses, d. h. nichts anderes als Umänderung der sittlichen Gesinnung bezeichnen soll (= *ἐπιστροφή* Mt 13, 15. Lc 22, 32). Ebenso wird von der gesamten evangelischen Theologie als lateinische Übertragung von 45 *μετάνοια* das Wort poenitentia gebraucht. Etymologisch hängt das Wort „Buße“ wohl zusammen mit „baß“. Es ist dann namentlich für eine solche Gutmachung begangenen Unrechts gebraucht worden, welche durch äußere Leistungen, Geldzahlungen u. s. w. oder durch Tragen einer äußeren Strafe geschieht. Soll aber das Wort als Grundbegriff christlicher Lehre und christlichen Lebens gebraucht werden, so muß man hierbei 50 mit der reformatorischen Theologie einfach auf die biblische *μετάνοια* zurückgehen; wollte man die zuletzt erwähnten Momente beiziehen, so müßte man erst nachweisen, daß sie eben zur biblischen Idee der Sinnesänderung gehörten, was keineswegs der Fall ist. Ebendaselbe gilt von poenitentia in dem Sinne, welchen dieses Wort etwa außerhalb der biblischen und evangelisch kirchlichen Dent- und Redeweise erhalten hat. 55 Buße im Sinne von *μετάνοια* ist eine Idee und Forderung, die nicht fehlen kann, wo ein ernstes und tiefes Bewußtsein sittlicher, göttlicher Anforderungen und menschlicher Sünde erwacht ist. Aber dieses Bewußtsein bedarf einer Anregung, welche mächtig genug ist, die Reize und Täuschungen der Sünde zu überwinden. Und die Forderung der Buße kann nur Erfolg haben, wenn auch die Kraft zum Sieg über den

Sündenhang zugesichert und mitgeteilt und wenn vor allem im Gegensatz gegen Schuld, Verdammnis und Pein des Gewissens Vergebung und Veröhnung geschenkt wird. So in der Religion der Heilsoffenbarung, und zwar wesentlich schon im A.T.

Voran tritt das Schuldbewußtsein mit dem Bedürfnis der Vergebung. Gottes Gnade verheißt diese, macht aber zur Bedingung dafür die wahrhafte innere Umkehr⁸ und ist selbst bemüht, diese im Volk und in den Herzen der Einzelnen herbeizuführen. Das Gesetz läßt, damit Vergebung bei Gott ermöglicht werde, ihm Opfer darbringen: dargebracht wird die Nepheseh des Opfertiers in Ausgießung seines Blutes. Dies gilt indessen nur für Übertretungen göttlicher Gebote die nicht „mit erhobener Hand“, sondern unabsichtlich und in Uebereilung begangen sind. Jene Opfergabe wird, während¹⁰ sie als eine äußere Gutmachung bezeichnet werden kann, doch nicht so angesehen, als ob ihr eigener Wert zum Grunde der Vergebung werden oder die Schuld aufwiegen sollte; vielmehr bleibt die Vergebung immer Sache der freien göttlichen Barmherzigkeit. Und schon hier wird die Vergebung nur solchen Sünden zugesichert, die bei der Darbringung des Opfers mit Schuldbekenntnis und Reue den barmherzigen Gott anflehen. Die ganze¹⁸ Richtung der prophetischen Offenbarung und zugleich des durch sie angeregten frommen Bewußtsein der Psalmisten geht dahin, daß aufs nachdrücklichste die Bedeutung der Gesinnung und bei Sündern eine Umkehr der Gesinnung ans Licht gestellt werde, während zugleich die Gnade Gottes ihre Zusage der Vergebung auch über die schwersten Sünden des von seinem Gott abgefallenen Volkes ausdehnt, ferner mit dieser Zusage die einer von Gott selbst kommen-²⁰ den inneren sittlichen Erneuerung und Belebung verbindet. Zerfallene Herzen will Gott statt der Opfer (Ps 51), Zerreißen der Herzen und nicht der Kleider, Umkehr zu ihm, dem Barmherzigen (Jo 2, 13 ff.); eben für dieses $\pi\epsilon\tau\alpha\pi\omicron\upsilon\epsilon\iota\tau\omicron$ ist dann $\mu\epsilon\tau\alpha\upsilon\omicron\iota\epsilon\iota\tau\omicron$ der neutestamentliche griechische Ausdruck. Motiv für die Umkehr ist nicht bloß das Schuldbewußtsein mit der Furcht des Gerichtes, sondern der Glaube eben daran, daß Gott²⁵ selbst Barmherzigkeit üben, die Sünden tilgen, erlösen will (Jes 44, 22). Ja er selbst schafft auch ein neues Herz (Ps 51). Sein Volk befehrt sich, indem er es befehrt (Jer 31, 18). Er verheißt eine Zeit des Heiles, wo er im Großen für sein Volk Reinigung von Sünde und Schuld schaffen und statt des steinernen Herzens ein neues Herz und einen neuen Geist ihnen geben wird; er kündigt einen neuen Bund an, wo³⁰ er mit Vergebung ihrer Schuld sein Gesetz in ihre Herzen schreiben will (Ez 36, 25 ff.; Sach 13, 1; Jer 31, 31 ff.). In charakteristischem Unterschied von den auf äußere Kasteiung dringenden und diese zum Extrem treibenden Bußforderungen anderer orientalischer Religionen, welche noch ein Ringen nach Veröhnung mit der Gottheit zeigen, eine wahrhaft sittliche Auffassung des Verhältnisses zur Gottheit aber vermissen lassen,³⁵ will die Prophetie nur ein Fasten als Ausdruck des wahrhaftesten sittlichen Schmerzes haben (Joel 2, 12; vgl. auch 1 Sa 7, 6 das Fasten des Volkes unter Samuel). Ein gesetzlicher Tag des Fastens eben als Zeichens der innern Beugung war im Mosaismus nur der Tag des Veröhnungsfests. Die Leiden des Exils und die gedrückten Zustände nach demselben veranlaßten häufigere und lebhaftere Kundgebungen solcher Beugung:⁴⁰ es zeigt sich ein stärkeres und anhaltenderes Sündenbewußtsein bei den Frommen des Volkes, zugleich aber auch die Gefahr einer Überschätzung von Außerlichkeiten, welche die bußfertige Gesinnung darstellen, ja gar selbst die Sünden gut machen sollen, namentlich von Fasten und Almosen (zu diesen vgl. besonders Dan 4, 24).

Mit dem Ruf zur Umkehr oder Buße beginnt dann der Erlöser und Mittler des⁴⁵ Neuen Bundes und ebenso schon sein Vorläufer Johannes seine Thätigkeit (Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1, 15). Wie völlig die innere Umänderung und Reinigung sein soll, deutet der äußere Akt des Untertauchens in der Taufe an, und die christliche Taufe soll eine Taufe mit dem Geist sein, der selbst neues Leben von oben her wirkt. Der Ruf ist motiviert durch die Nähe des Himmelreichs, dessen Teilnahme durch die neue Gesinnung⁵⁰ bedingt ist. Und zwar erscheint das Himmelreich im N.T. vor allem als ein Inbegriff von Gütern, die Teilnahme an ihm als Genuß der höchsten Seligkeit. So ist die Ankündigung des Himmelreichs frohe Botschaft, Evangelium. Jesus selbst kommt ferner, während er das Reich verwirklichen will, als Heiland oder Retter, das Verlorene suchend, die Sünder annehmend (Lc 15; Mt 18, 11 ff., 9, 10 ff.). Die Forderung⁵⁵ des Glaubens an die frohe Botschaft verbindet sich so mit der Buße (Mt a. a. O.) oder ist selbst schon in die Forderung der Sinnesänderung eingeschlossen. In der Bergpredigt führt Jesus aus, was nach dem wahren Sinn des göttlichen Gesetzes zu der Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit gehört, welche bei den Genossen des Himmelreichs⁶⁰ statthaben und zu welcher der Sünder erneuert werden muß; ihr Eingang aber (Mt 5, 3 ff.)⁶⁰

bezeichnet als Bedingung der Seligkeit vor allem das Armsein, Leidtragen und Hungern, worin man beim Schmerz über den vorangegangenen Stand der Sünde und Unfähigkeit die wahre neue Beschaffenheit und sittliche Kraft noch nicht gewonnen hat, und verheißt den nach Gerechtigkeit Hungernden, daß sie gesättigt, also durch Mitteilung von oben mit ihr ausgestattet werden sollen. Ein Bild der Buße giebt Jesus im verlorenen Sohn Lc 15: mit dem „Insichgehen“, dem aufrichtigen Bekenntnis der Sünde und des eigenen Unwerts, der demütigen und vertrauensvollen Umkehr zum Vater, der den Reuigen sofort wieder in den vollen Genuß der Sohnschaft aufnimmt. Wesentlich auf den Glauben an ihn selbst und sein Heilswort gründet er die Rettung der Sünderin 10 Lc 7, 50, und lehrt in der Liebe, die sie ihm bezeugt, Erweis und Frucht der reichlichen Vergebung, die sie empfangen hat, erkennen. Noch im Sterben wird der Schwächer (Lc 23, 40 ff.) angenommen, der unter das Gericht sich beugt und gläubig und bittend an den gekreuzigten Herrn sich wendet. Von Fasten oder andern äußeren Leistungen, die erst nach zur Sinnesänderung und einem aus der neuen Gesinnung von selbst hervorgehenden Wandel hinzutreten und gar erst durch eigenen Wert die Vergebung erwirken sollten, weiß Jesus nichts. Wohl aber mußte für die neutestamentliche Auffassung von der Buße und dem zu ihr gehörigen Glauben noch von größter Bedeutung die Beziehung werden, welche er beim Herannahen seines Todes und speziell in den Einsetzungsworten des Abendmahls eben seinem eigenen Tod und seinem als Opferblut 20 vergossenen Blute zur Vergebung der Sünden und zum neuen Bunde gegeben hat.

Die apostolische Predigt in der Apostelgeschichte fordert dann das Volk zu einer Sinnesänderung auf, deren Möglichkeit und kräftiger Antrieb in der Erhöhung Christi als des Heilandes von Gott gegeben ist (5, 31; 11, 18) und mit welcher die Taufe auf seinen Namen sich verbindet. Wesentlich gleichbedeutend mit μετανοεῖν steht auch 25 der Ausdruck ἐπιστρέφειν, entsprechend jenem π (3, 19; 9, 35 u. sonst, vgl. oben). — Die tiefste Auffassung der fundamentalen sittlichen Umwandlung beim Eintritt aus dem Stand der Sünde in die Gemeinschaft des Heils haben wir bei Paulus in dem Mitbegrabensein mit Christus, worauf ein Wandel in Neuheit des Lebens folgt oder im Ablegen des alten Menschen und Anlegen des neuen, — bei Johannes nach der positiven Seite hin in dem Geborenwerden von oben her und aus Gott (Rö 6, 2 ff.; 20 Kol 2, 12 ff.; Eph 4, 22 ff.; Jo 1, 12 ff. 3, 3). Wir stehen hier bei der innern Einheit zwischen jener fundamentalen Buße und dem Vorgang, welchen wir Wiedergeburt nennen (vgl. diesen A.): beim Begriff der Wiedergeburt wird die innere Umwandlung wesentlich aufgefaßt als Sache göttlicher Wirkung und Mitteilung und zwar einer 35 Mitteilung, die zugleich auf intellektuelle Erleuchtung und auf Beseligung sich bezieht, beim Begriff der μετανοία oder Umkehr, Belehrung wesentlich als Sache des Willens, der jedoch eben nur, sofern er von Gott und seiner Heilsbotschaft sich bestimmen läßt und Kraft gewinnt, sich selbst umwendet und besser wird. — Indem aber auch bei denen, 40 stehen, doch immer noch Fleisch und Sünde sich regt, ergeht bei Paulus die Mahnung zu fortwährender „Erneuerung“ und „Anlegen Christi“ (Rö 12, 2. 13, 14). Neue Sinnesänderung muß namentlich eintreten, wo man selbst wieder unsittlichen Trieben sich hingegeben hat oder (nach Offenb. Jo 3, 15 ff.) im geistlichen Leben lau geworden ist. Sie muß, damit sie zur Rettung führe, aus einer „gottgemäßen Traurigkeit“ hervorgehen (2 Ro 7, 10). Das NT. kennt aber für sie keine andern Hauptmomente als 45 diejenigen, welche auch schon das Wesen jener Fundamentalbuße konstituierten. Die Vergebung wird ihr wieder zu teil vermöge des sühnenden Blutes und der fortwährenden Fürsprache Christi (1 Jo 1, 7 ff., 2, 1 f.).

Für die Gestalt, welche der Lehre von der Buße in der katholischen Kirche zu teil 50 wurde (vgl. Steib, Bußsakrament) und welche schon mit der nachapostolischen Zeit sich ausbildete, ist vor allem der Unterschied bedeutsam, welcher zwischen der mit der Taufe verbundenen Buße und zwischen der Buße der nach der Taufe in schwere Sünden verfallenen Christen gemacht wird, und der Unterschied zwischen den Bedingungen von dort und hier der Wiedereintritt in den Genuß der göttlichen Gnade abhängig gemacht wird. In der Taufe erfolgt vollständige Vergebung auf Grund des Heilswerkes 55 Christi, indem von den Täuflingen nur Buße im Sinne von innerer sittlicher Umkehr gefordert wird (bei den zu tausenden Kindern tritt dann statt dessen der Glaube der Kirche in Verbindung mit der wiedergebärenden Wirkung des Taussakramentes selbst ein). In jener Buße der bereits getauften Christen, welche von Hieronymus und ähnlich auch 60 von Ambrosius und schon früher von Tertullian an mit dem für einen Schiffbrüchigen noch

ergreifbaren Brett verglichen worden ist (vgl. bei Gerhard, *Loci XVI. C. I.*, § 13), werden einestheils vom büßenden Subjekt selbst gewisse äußere Leistungen, Bußwerte oder Bußkleiden, gefordert, damit es der Schuld und Strafe wieder ganz ledig werden könne (vgl. besonders den Begriff der *satisfactio* bei Tertullian, ferner bei Cyprian; zu Cyprian: Göß, *Die Bußlehre Cyprians* 1895); andernteils wird seine Aufnahme in den Heilsstand von einem äußeren, hierarchisch konstituierten Kirchentum abhängig gemacht, dessen Priester Befehnten der Sünden abnehmen, Absolution erteilen und jene Leistungen oder Satisfaktionen jumeßen und auferlegen (vgl. die Art. *Bann Bd II*, S. 681, 48 ff., *Bußbücher* o. S. 582, 4 ff.; *Schlüßelgewalt*). Zunächst trat eine solche Thätigkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes nur mit Bezug auf bestimmte schwere Vergehen, vornehmlich Götzendienst, Mord, Ehebruch, auf das dadurch der Gemeinde gegebene Argernis und auf die bei der Gemeinde nachzuziehende Veröhnung und Wiederaufnahme der Exkommunizierten ein. Die Bußübungen, eine vorgeschriebene Zeit hindurch während, fanden öffentlich vor der Gemeinde statt mit Betennen, Flehen und Weinen, Anlegen von „Sack und Asche“, Fasten u. s. w. Die Wiederaufnahme der Büßenden und Zulage (ursprünglich nur fürbüttendes Erlehen) der göttlichen Veröhnung an sie fand erst statt, nachdem sie diese Leistungen absolviert hatten (über Streitigkeiten in betreff der Zulassung zur Buße u. s. w. vgl. die Art. *Montanismus*, *Cyprian*, *Novatian*).

Diese öffentliche Bußübung vor der Gemeinde hörte zuerst im Orient, bei allgemeinem Nachlassen der Disziplin und des Gemeindegelbens, um den Schluß des 4. Jahrhunderts auf. Im Occident bestand sie länger fort, wenigstens für offenkundige Sünden, so auch noch auf deutschem Boden; eine Wiederherstellung der alten Zucht wurde noch unter den Karolingern versucht. Dann aber, seit Ende des 11. Jahrhunderts, trat an die Stelle derselben die längst allmählich neben ihr emporgetommene, jetzt von der Kirche zur Pflicht gemachte Privatbuße. Vgl. R. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Buße*; Studert, *Lehre von der Reue*. Alle schwereren Sünden („Todsünden“, ein Begriff, der jetzt viel weiter ausgedehnt wurde) sollten jetzt dem Priester gebeichtet werden. Er erteilt dann den reuig Vergebung Erlehenden kraft seiner priesterlichen Vollmacht (obwohl noch in deprelatorischer, erst seit dem 13. Jahrhundert in deklaratorischer Formel) sofort die Absolution oder den Schuldverlaß und legt ihnen daraufhin noch die Satisfaktionen auf (vgl. zu diesen nun auch die Bußen in den deutschen Rechtsordnungen). Diese Buße gilt jetzt für ein Sakrament (so schon genannt bei P. Damiani). Dabei wird jetzt dieses Verhältnis von Absolution und Satisfaktionen (vornehmlich schon von Abälard) auf die Erlärung gestützt, daß durch die Absolution zwar Erlaß der Schuld und hiemit auch der ewigen Strafe eintrete, daß aber — anders als beim Taussakrament — noch zeitliche Strafen bleiben. Diese müssen abgebußt werden in den Satisfaktionen. Sie bestehen vorzüglich in Gebet, Fasten und Almosen mit besonderer Beziehung aufs Verhältnis des Sünders zu Gott, zu seinem eigenen Leib und zum Nächsten. An die Theorie von den Strafleistungen schließt sich die vom Ablass (vgl. den Art. „*Indulgenzen*“) an: er ist Milderung, mildernde Vertauschung und Abtauf derselben (dabei wirkt, wenn Ablass für eine gewisse Zeit erteilt wird, noch die Beziehung auf eine Festsetzung einer gewissen Bußzeit in der alten Kirche ein; der Sinn ist, wie z. B. Gury richtig erklärt: „per indulgentias 10 vel 15 annorum intelligenda est remissio tantae poenae quanta olim remissa fuisset per poenitentiam canonicam ejusdem temporis; sic, v. g., per indulgentiam septem annorum remittitur poena tanta remittebatur per poenitentiam septem annorum juxta antiquos canones injungi solitam). Für die Abbüßungen, welche im Laufe des irdischen Lebens noch nicht erledigt worden sind, müssen die Strafen des Fegefeuers getragen werden. Auf diese Weise zu einem äußeren kirchlichen Akt geworden, erhält also die Buße den Namen eines Sakramentes. Als innerer Vorgang im Büßenden und Bedingung für sein Erlangen der Vergebung wird dabei contritio gefordert; der Glaube im Sinne herzlichen persönlichen Vertrauens auf die dargebotene Gnade wird nicht in Betracht gezogen. So besteht das Sakrament der poenitentia aus den drei Stücken: contritio, confessio, satisfactio; vgl. die Scholastiker seit Peter dem Lombarden, sojann die Canon. Conc. Trid. Streitig war erst noch, ob vollkommene contritio nicht auch für sich schon Vergebung erlangen könnte; das Trid. erklärt: man dürfe die reconciliatio einer solchen contritio wenigstens nicht zuschreiben sine sacramenti voto, quod in illa includatur. Unterschieden wurde ferner zwischen wahrhafter contritio, bei der einer aus Liebe zu Gott über seine Sünden zertniricht

sei, und attritio, welche aus Furcht vor den Strafen hervorgehe. Es fragte sich, ob nicht diese beim Nachsuchen der Absolution genüge, zumal ja diejenige Gottesliebe, welche Gott selbst von uns haben wolle, immer schon eine gewisse infusio gratiae und also auch schon empfangene Vergebung voraussetze; die Mehrzahl der hervorragenden 5 Scholastiker seit Alexander von Hales bejahte jenes, indem das Sakrament selbst das ergänze, was der attritio noch fehle (vgl. bei L. Hahn, Lehre von den Sakramenten); so auch das Conc. Trid.: auch in der attritio wirke schon der hl. Geist und durch sie werde der Sünder, obgleich sie für sich ihm nicht die Rechtfertigung verschaffen könnte, doch zur Erlangung der Gnade im Sakrament disponiert. Charakteristisch aber ist und 10 bleibt für die katholische Auffassung der Buße ganz besonders der Nachdruck, der schon im Worte poenitentia auf die poena gelegt wird, und die Auffassung von „Buße“ nach Analogie von Strafabbühungen und Gutmachungen im bürgerlichen Rechte. So beginnt in Weßer und Weltes Kirchenlexikon, fortgesetzt von Kaulen (Bd 2, 1883) der Art. „Buße“ mit der Erklärung: „Buße — bedeutet im kirchlichen wie im profanen 15 Sprachgebrauche die Sühnstrafe für Vergehen oder Sünden.“ Innerhalb des Katholizismus zeigen sich indessen doch noch gegenwärtig sehr bedeutsame Differenzen bei der Hauptfrage, was zu der subjektiven Bedingung jenes Sündenerlasses, die nach der Bestimmung des Conc. Trident. in bloße attritio gesetzt worden ist, in Wahrheit gehöre. Vgl. Studert a. a. O. S. 62 ff. (wo die Verhandlungen darüber seit dem Trident. 20 verfolgt, über den gegenwärtigen Stand der Lehre in Deutschland indessen zu wenig Beobachtungen angestellt sind); eine lange, scholastisch geartete Diskussion der noch disputabel erscheinenden Punkte s. in Liebermanns „Institutiones Theologicae“. Da möchte z. B. ein Liebermann mit der attritio zusammen doch wenigstens einen amor spei, d. h. eine Liebe in Hoffnung und Begier nach der als Lohn verheißenen Seligkeit, 25 sein. Nach dem Prager Volksschulcatechismus (1872) ist die unvollkommene und doch schon fürs Sakrament hinlängliche Reue „ein übernatürlicher Schmerz und Abscheu vor der Sünde, entweder weil die Sünde an sich abscheulich ist oder weil auf sie der Verlust des Himmels — folgt“, nebst dem Vorsatz, Gott nicht mehr zu beleidigen, — und „der Sünder, welcher einem unvollkommene Reue erwecket, muß durch die Verdienste 30 Jesu Christi Verzeihung hoffen und Gott als den Urheber aller Gerechtigkeit und seiner eigenen Rechtfertigung zu lieben anfangen“. Nach dem Rottenburger, unter Bischof Hefele gebrauchten Katechismus muß eben diese Reue 1. allgemein sein, 2. über alles gehen, d. h. der Gedanke, Gott beleidigt zu haben, muß uns noch mehr schmerzen, als wenn wir auch das größte, zeitliche Gut verloren hätten; 3. verbunden sein mit Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit. Klees katholische Dogmatik sagt kurz (C. Trid. Sess. XIV Can. 5 citierend): „die unvollkommene Reue, da der Mensch die beleidigte göttliche Gerechtigkeit fürchtet, vor der Abscheulichkeit der Sünde sich entsetzt, den Willen faßt, nicht mehr zu sündigen, und Gott als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnt, ist zur Nachlassung der Sünden im Sakrament hinreichend“. — Wie entsetzlich aber 40 unsere protestantische Lehre auch bei sonst ehrenwerten katholischen Theologen der Gegenwart entstellt wird, zeigt z. B. jener Artikel des „Kirchenlexikons“.

Die Neugestaltung der Lehre von der Buße in der Reformation und zunächst bei Luther ging hingegen von jenem biblischen Begriffe der *μετάνοια* aus: „ut transmutationem mentis et affectus significet“ (Luther, Briefe, herausg. von De Wette 45 Bd 1 S. 116 f.). So wollte Christus, wie es in Luthers 95 Thesen heißt, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei. Indem es aber bei der Buße um Wiederaufnahme in den Genuß der göttlichen Vergebung und Gnade sich handelt, ist das entscheidende Moment in ihr der Glaube, der eben diese Gnade und das sie darbietende Evangelium ergreift. Denn die contritio oder Zerknirschung könnte nie, auch wenn sie noch so vollkommen wäre, von sich aus Gottes Gnade erwerben; und wahrhafte 60 Hinkehr zu Gott von der Sünde weg ist nur dem möglich, der schon im Glauben sich mit Gott versöhnt weiß. Aber allerdings will und kann keiner durch den Heiland Christus und Gottes Gnade in Christo selig werden oder gläubig ihm sich zuwenden, der nicht vorher durch Gottes strafendes Gesetzeswort im Gewissen getroffen und in 65 seiner Eigengerechtigkeit erschüttert worden ist; und aus dem Glauben, in welchem wir der Gotteskindschaft froh werden, muß sofort auch ein kräftiges neues sittliches Leben und Ankämpfen gegen die Sünde hervorgehen. So konstituieren denn die poenitentia laut der Augustana contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, und fides quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter 70 Christum remitti peccata; darnach sollen gute Werke folgen als Früchte der Buße,

oder „Besserung und daß man von Sünden lasse“; vgl. besonders auch die Schmalt. Artikel. Diese Werke stehen so als Früchte, welche die neue Gesinnung von selbst in den Begnadigten hervorbringen muß, jenen Leistungen gegenüber, welche erst eine Befreiung von Strafe bei Gott verdienen und welche in Handlungen, die erst eigens durch äußere Satzung auferlegt werden, bestehen sollen. Auch davon wissen und reden die Reformatoren, daß Gott über die, denen er die Schuld vergeben, oft noch Heim- suchungen im Zusammenhang mit den ihnen bereits vergebenen Sünden kommen lasse; aber sie sehen darin nicht mehr Strafen oder Büßungen, sondern Heils- und Prüfungs- mittel göttlicher Liebe und Gnade. Den Namen eines Sakraments lassen Luther und Melancthon noch hin und wider für die Buße zu, sofern, wie sie es immer noch für heilsam hielten, der Bußfertige auch individuellen Zuspruch der Vergebung beim Geistlichen (oder, wie Luther sagt, auch bei einem anderen christlichen Bruder) sich hole; aber die Vergebung ist hier wesentlich keine andere, als die, welche ein bußfertiger Glaube auch ohne das durchs Evangelium überhaupt gewinnen kann; und bei jener absolvierenden Zusprache fehlt ein von Christus eingeheter sakramentaler Ritus; sie fällt nach der evangelischen Auffassung nicht unter den Begriff der Sacramente, sondern unter die verschiedenen Arten der Auspendung des evangelischen Worts als Gnadenmittels.

In betreff des Verhältnisses von *contritio* und *fides* ist ungenauen und unrichtigen älteren und neueren Darstellungen gegenüber besonders noch zu bemerken, daß nach Luthers Lehre die Zerknirschung, soweit sie dem Glauben vorangeht, keineswegs schon wahre Überwindung der Sünde und innere sittliche Erneuerung ist, daß sie vielmehr ohne Heilsbotschaft und Glauben zu einer bloßen Rainsbuße würde und eine wahrhaft gottgemäße Reue, Abkehr von der Sünde und Hingabe an Gott immer schon Glauben voraussetzt und auf ihm ruht (vgl. meine Theol. Luthers Bd 2 S. 440 ff. und zu den dort citirten Stellen 3. B. den Satz der Confut. Luth. Rat. Latom., Opp. v. arg. Francof. V, p. 494: „*poenitentia est immutatio quam operatur fides, donum Dei et remissio*“). Andererseits aber ist Luther nicht etwa, wie A. Riischl meint (nach ihm auch A. Harnad; auch Loofs früher in seiner Dogmengeschichte, aber nicht mehr in der 3. Aufl.), erst durch Melancthon (Visitatorenunter- richt, Augsburg. Konf.) von seiner ursprünglichen Lehre, daß die wahre Buße oder Sinnes- änderung erst aus dem Evangelium und Glauben an dieses komme, auf die Lehre ge- bracht worden, daß die Buße mit durchs Gesetz erweckten Gewissensschreden anheben müsse (in der 2. Aufl. von „Rechtfertigung und Veröhnung“ Bd 1 S. 201 hat Riischl gar die falsche Angabe eingeschoben, daß nach L.s ursprünglichem Grundsatze „namentlich auch die Schreden des Gewissens von der Gnade beziehungsweise von der Liebe zur Gerechtigkeit ausgehen“). Vielmehr hat L. schon ursprünglich gelehrt, daß der wahren, positiven, vom Glauben ausgehenden Sinnesänderung eine von Gott (als sein *opus alienum*) durchs Gesetz gewirkte, in Gewissensschreden eintretende *mortificatio* vorangehen müsse. Er hat dies nur früher (wo er vorzugsweise angefochtenen Gewissen den Heilsweg zu zeigen —) nicht ebenso wie später (wo er mit rohem, gewissenshartem Volk zu thun hatte), betont, auch den Ausdruck Buße meist in jenem engeren Sinne gebraucht, vgl. oben Bd 1 S. 585 f.; Lipsius, L.s Lehre von der Buße; Sieffert, Die neuesten Forschungen über Buße und Glauben, 1896. Calvin läßt öfters die Buße überhaupt aus dem Glauben hervorgehen, so daß der Glaube als das erste Moment der Umkehr erscheint: dies bildet nun, da er unter Buße eben schon wahren Haß der Sünde aus Liebe zur Gerechtigkeit versteht, nicht, wie Lutheraner wollten, einen Gegensatz gegen jene lutherische Lehre; charakteristisch bleibt aber allerdings der Unterschied, daß Calvin nicht auch die Bedeutung der vorgängigen *terrores* für die Buße so betont: vgl. ThSkr 1886 S. 460 ff.; Loofs, Dogmengesch. S. 432. Doch erklärt auch er (was dort übersehen ist) *poenitentia* zugleich in jenem weiteren Sinn, wonach sie anhebt mit einem *metus irae Dei*, dieser *ad quaerendum remedium* uns treibt und erst aus dem Glauben hieran dann die wahre innere *repurgatio* und *reformatio* kommen kann: so im Comm. in Acta Apost., zu cap. 20, 21. Innerhalb der lutherischen Kirche bestritt Agrola die Anwendung der Gesetzespredigt bei der Buße, wo durch sie nach der lutherischen Lehre eben jene *terrores* gewedt werden sollten; ihm zufolge sollte die ganze Sinnesänderung wesentlich nur durch den Zug der in Christus und seinem Evangelium dargebotenen göttlichen Liebe gewirkt werden: f. oben Bd 1 S. 586, 40 f.

Im Gegensatz gegen ein veräußerlichtes Christentum und einen toten Glauben ohne Hinteher des Herzens und Willens zu Gott drang hernach der Pietismus darauf, daß

mit der Buße als wahrer Sinnesänderung Ernst gemacht werde; ähnlich in England der Methodismus. Insbesondere handelte sich hiebei um die fundamentale Buße oder Belehrung; dem Pietismus zufolge, der die lutherische Lehre von der Taufwiedergeburt festhält, ist diese insgemein notwendig als Rückkehr zur Taufgnade, trotz deren die als Kinder Getauften noch in einen Stand der Sünde und des Fleisches zu geraten pflegen (vgl. d. A. Wiedergeburt); nach Wesley tritt die Neugeburt überhaupt noch nicht im Taufakt als solchem, sondern erst in persönlicher Buße oder Belehrung ein.

- Im Zusammenhang damit trat auf pietistischer Seite die Behauptung auf, daß zu solcher wahrhafter Buße ein gewaltiges und auch längere Zeit währendes inneres Ringen, herber Kampf mit Sünde und Fleisch und eine bis zur Verzweiflung sich steigemde Traurigkeit notwendig gehöre und der Christ eines solchen Prozesses in seinem Leben und des Moments, wo es bei ihm zum Durchbruch gekommen, sich bewußt sein müsse („Bußkampf“, mit Berufung auf Worte wie das *ἀγωνισθε* 2r 13, 24, ferner Mt 11, 12; Ga 5, 17). Spener selbst war weit entfernt von solchen Übertreibungen; er erinnert vielmehr nachdrücklich daran, daß Gott nicht mit allen seinen Kindern auf eine Weise verfare, einige wohl durch lange Schmerzen, ja wie durch eine Hölle führe, jedoch bei andern es gelinder gehen und sie kaum die Kraft des Gehehes vor dem heilenden Troste des Evangeliums verspüren lasse (Theologische Bedenken Bd 1 S. 162f.; Bd 2 685f.; Bd 3, 588); auch das natürliche Temperament und der leibliche Zustand wirke bei solchen Unterschieden mit (Letzte Theologische Bedenken Band 3 S. 39). Wohl aber quälten beschränkte Anhänger des Pietismus mit solchen Forderungen sich und andere. In diesen Anschauungen ist z. B. auch Zinzendorf herangewachsen und hat in ihnen anfangs sich bewegt, demgemäß auch an seinem eigenen Bekehrsein längere Zeit schmerzlich gezwifelt, bis er zur Überzeugung gelangte, daß dieselben verkehrt seien und Christen schon von Kindheit auf still in den Heiland hineinwachsen können (s. d. A. Zinzendorf und S. Plitt, Zinzendorfs Theologie Bd 1). Zwischen Epigonen des Spenerschen Pietismus und zwischen orthodoxen Lutheranern kam es über die Buße und Wiedergeburt namentlich mit Bezug auf diese Frage zu Kontroversen in kleinen Schriften und Predigten; vgl. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche Bd 5 S. 477 ff. 492 ff. 553 ff. (Disputationschrift von Joch in Wittenberg De desperatione salutari 1730 und Streit ihrerwegen; insbesondere Streit von Predigern, welche durch die fürstlich meclenburgische Herrschaft in Dargun herbeigezogen waren, mit Rostoder Theologen und andern Orthodoxen, — Schrift von H. C. Ehrenpsfort, „Das Geheimnis der Belehrung x.“, 1736, und von C. H. Zacharia“, Der in Gottes Wort und unsern symbolischen Büchern wohlbegründete Bußkampf x., andererseits Disputation J. C. Burgmanns zu Rostod De luctu poenitentium in demselben Jahre). Die Differenzen blieben indessen, soweit sie in Lehr- ausführungen sich herausstellten, doch immer nur relative. Wichtiger war das praktische Geltendmachen extremer Standpunkte in dieser Frage. Maßvoll und vermittelnd ist sie z. B. von F. G. Walch selbst a. a. O. S. 919 ff. erörtert worden. — Bei Zinzendorf drohte nachher vielmehr eine Neigung ähnlich der des Agricola: daß die innere Umwandlung nur auf göttliche Liebeszüge und das Gefühl von ihnen zurückgeführt, die Bedeutung und der Ernst des strafenden Gehehes verkannt würde. Ganz beim Sinne der reformatorischen und der biblischen Lehre von der *μετάνοια* aber ist er darin geblieben, daß er öfters gegen den Ausdruck „Buße“ sich erklärte, weil damit im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gedanke an ein Abbühen durch Gelbzahlung oder Strafe und Pein sich verbinde. Dagegen kam nun bei ihm und seiner Gemeinde der Brauch auf, bei Christus mit Bezug auf sein Leiden für uns und auf sein Ringen unter solcher Pein in Gethsemane und am Kreuz wie von einem „Büßen“ so auch von einem „Bußkampf“ zu reden.

Der Methodismus dringt, indem er wahrhafte Belehrung fordert, besonders darauf, daß der Christ der dem Glauben zugesicherten Veröhnung auch wirklich gewiß werde im Gefühl freudiger Befeligung. Hiernach soll der Bußfertige im lebhaften Gefühl seines Sündenelends mit Gebet ringen, bis ers erlangt hat. Gedrungen wird ferner dabei auf das „Heute, so ihr seine Stimme höret“ u. s. w. Mit jenem Ringen, auf das in den Gottesdiensten durch Ansprache und Gemeindegebet fördernd eingewirkt wird und in welchem einzelne Stunden lang sich bewegen, verbinden sich oft auch trampfartige körperliche Zufälle. Am weitesten ist der Methodismus hierin in Amerika gegangen und besonders bei den großen Feldversammlungen, wo auf Erwedung einer großenteils

ganz im sinnlichen Leben befangenen Volksmasse hingearbeitet wird. In Amerika ist auch der Brauch aufgekommen, solche Teilnehmer an den Gottesdiensten, welche sich von Schmerz über ihre Sünde und einem Trieb nach Belehrung ergriffen fühlen, auf besondere Bänke vor den Altar einzuladen, damit sie dort der Fürbitte der Gemeinde empfohlen und durch diese in ihrem Kampf unterstützt würden („Angstbänke“ genannt bei Nichtmethodisten, „Beitakt für Bußfertige“ in dem „Handbuch des Methodismus von P. S. Jabob, Prediger der bischöflichen Methodistenkirche 1833“ S. 379 ff.). Vor einer Überschätzung äußerer Stundgebungen des Bußkampfs in Rufen, Schreien, Niederfallen und Aufspringen u. s. w. und vor Gefahren, welche damit sich verbinden, ist immer auch von Methodisten gewarnt worden; auch in Amerika sind jene Exzesse nicht so häufig, wie es nach manchen Schilderungen scheinen könnte, und ohnedies ist der englische Methodismus hierin weit besonnener und ruhiger; aber jene Methode der Belehrung wird trotz der Verirrung, die an sie sich knüpfen möge, für richtig und heilsam erachtet.

Mit den Pietisten stimmt der Rationalismus und Supranaturalismus darin überein, daß sie mit allem Ernst eine wirkliche Umkehr des Willens mit guten Vorsätzen und Früchten in der Buße forderten. Aber jener kannte den herzlichen, das Heil ergreifenden und das ganze neue Leben begründenden Glauben nicht mehr, und auch dieser verstand nicht mehr genügend die Bedeutung deselben eben fürs Werden und Wirken eines neuen guten Willens (vgl. z. B. noch in der 2. Auflage von Habns Lehrbuch des christlichen Glaubens § 106 f. die Stellung des Glaubens erst hinter einer „von der gottgefälligen Traurigkeit durch den Beistand des göttlichen Geistes in den reidlichen Gemütern gewirkten gründlichen Änderung des inneren Lebens“). Auch auf die praktische Christenlehre, ja noch bis auf neuere lutherische Darstellungen derselben hat dieser Mangel eingewirkt (vgl. ZPK 1875 S. 326 ff.). Dagegen erklärt Schleiermacher, indem er in der Belehrung die Buße als Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung neben den Glauben als Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi stellt, nachdrücklich negativ, daß aus einer bloß durch das Gesetz entstehenden Reue eine der Sünde entgegengesetzte Richtung sich noch nicht entwickeln könne, positiv, daß die wahre Belehrungsreue erst aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi entstehe; die negative Aussage trifft mit der echt reformatorischen Auffassung zusammen, wiewohl nicht zugleich der Gegensatz gegen die des Agricola in ihr enthalten ist; die positive Aussage läßt freilich den Unterschied von der reformatorischen Idee des Glaubens nicht verlernen. Nicht minder (jedoch im Ausdruck nicht verhüllt) weicht von dieser die Lehre Ritschls von Buße und Glauben ab, während derselbe für die Agricolasche, angeblich ursprünglich lutherische Lehre das Wort nimmt: Nach ihm soll der Wille vermöge der Bejahung des dem Guten zukommenden Wertes die Sünde verneinen, und der Glaube ist wesentlich Richtung des Willens auf Gott als den höchsten Zweck mit Vertrauen auf die göttliche Leitung (nicht vor allem nur Vertrauen auf Gottes die Schuld vergebende Gnade); der Sinn rechter Reue ist („Unterricht in der christlichen Religion“ § 49) „Streben nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung, daß man als Glied der christl. Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist“. Ähnlich W. Herrmann (in ZTh 1891 S. 28 ff.), der hierfür einen Satz aus Luthers S. de poenit. (einen „Ansatz, in welchem Luther steden geblieben“ sei), aber nicht dessen Grundgedanken aufnimmt: der neue Mensch werde geboren, indem der Sünder hingerissen werde von der Schönheit sittlicher Güte, wie diese in persönlichen Beispielen sich ihm überwältigend darstelle. Dagegen vergleiche besonders Lipsius a. a. D. S. 151 ff. Die Frage ist, ob der Sünder so zur Richtung seines Willens auf Gott sich bringen oder durch jene Schönheit sich überwältigen und fortreißen läßt, wenn nicht das schöne Gute als von Gott gefordertes jene Erhöhtungen oder terrores in seinem schuldbewußten Gewissen hervorgebracht hat und ihm zugleich von dem vollkommen guten Gotte die Vergebung zu gläubigem Ergreifen dargeboten wird. — Unter den neueren Darstellungen der Buße, welche wieder in den ursprünglichen evangelischen Standpunkt sich vertieft haben, ist besonders die in Chr. F. Schmidts († 1852) „Christlicher Sittenlehre“ hervorzuheben. Zugleich vom Geist der Brüdergemeinde ist beeinflusst die eindringende Ausführung in Herrn. Plitts „Evangelischer Glaubenslehre 1863“. Weiter vgl. namentlich Fr. H. R. Frank in seinem „System der christlichen Sittlichkeit“ (von mir, über Glaube und Buße, in meinem „Der Glaube und seine Bedeutung“ u. s. w. 1895 S. 214 ff., und über die Stellung von Gesetz und Evangelium schon in den ZbTh 1869 S. 54 ff.).

Bußgürtel f. Cilicium.

Bußkampf f. Buße S. 590, 9.

Bußpriester f. die A. Pönitentiarius und Rektarius von Konstantinopel.

6 Bußpsalmen. Die latholische Kirche unterscheidet unter diesem Namen Ps 6. 31. 37. 50. 101. 129. 142 (nach der Zählung der Vulgata) von den übrigen Psalmen. Die Erzählung des Possidius über Augustins letzte Tage: Sibi iusserat psalmos davidicos, qui sunt paucissimi de poenitentia, scribi, ipsosque quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et
10 legebat (vit. Aug. 31), macht wahrscheinlich, daß die Zusammenstellung dieser 7 Psalmen jünger ist als Augustin. Möglich, daß sie gerade durch die Notiz des Possidius veranlaßt wurde. Im 7. Jahrh. war sie bekannt. Das ergibt sich aus Cassiodor zu Ps 6; MSL 70. Bd S. 60; vgl. S. 65 und zu Ps 142 S. 1014. Schon er hat sie mit
15 den sieben remissiones peccatorum in evangeliiis zusammengestellt: baptismus, passio martyrii, elemosyna, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris, quod convertit quis peccatorem ab errore viae suae, abundantia caritatis, poenitentia (f. Orig. hom. II in Levitic. S. 31 f. ed. Wireob.). Seitdem wurden die Bußpsalmen vielfach kommentiert, auch im Privatgottesdienst und in der Liturgie gebraucht. Das römische Ritual ordnet das Gebet derselben pro infirmis, dum
20 sacro liniuntur oleo, an.

In der evangelischen Kirche wurde die Bezeichnung beibehalten, vgl. Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517 und 1525 (WB EA 37. Bd S. 340), ohne daß jedoch die Bußpsalmen sonderliche gottesdienstliche Verwendung finden.

(Herzog †) Hand.

25 Bußtag. Buße ist Gottes Forderung an die in die Sünde gefallene Menschheit. Sie bleibt die stete Aufgabe des einzelnen Christen, wie der christlichen Gemeinde. Die Pflicht zur Buße ist denn auch von der Gemeinde Gottes zu allen Zeiten erkannt worden, und die Anerkennung derselben hat auch ihren offenkundigen Ausdruck gefunden in der Feier allgemeiner Bußtage. An diesen Tagen soll die Gemeinde als Ganzes
30 Buße thun und bei Gott die Gnade der Vergebung suchen für alle Sünden, insbesondere für diejenigen, welche durch ihre Verbreitung in weiteren Kreisen so recht eigentlich die einzelnen Mitglieder der Gemeinde an ihre speziell persönlichen Sünden erinnern und sie hiewegen zur Buße anregen, soll ihnen zum Bewußtsein bringen, daß die Sünde
35 des einzelnen mit der Sünde der Gesamtheit im innigsten Zusammenhang steht. Leidet ein Glied, so leiden die andern mit. Vgl. 1 Ro 12, 26; Eph 4, 16.

In Israel war der Versöhnungstag (3 Mos 16) ein allgemeiner Bußtag. Die an demselben dargebrachten Opfer galten allen Sünden des ganzen Volkes (3 Mos 16, 16). An diesem Tag mußte gefastet werden, und der Ausdruck hierfür: „beuget eure
40 Seelen“ (3 Mos 16, 29; vgl. auch Mt 9, 15 das von Jesu gebrauchte Wort *πενθεῖν* zur Erklärung von *νηστεύειν*) wies von der äußeren Übung auf das innere Wesen, auf die Demütigung und Buße des Herzens hin. Fortan finden wir in und außerhalb Israel noch außerordentliche allgemeine Bußtage, welche in Zeiten besonders schwerer Bedrängnisse des Volkes angeordnet wurden. Vgl. Ri 20, 26; 1 Sa 7, 5 ff.; 31, 13;
45 Joel 1, 13 ff. und Jo 3. Mt 12, 41.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche ließ man dem Sonntag, der als Auferstehungstag des Herrn als Freudentag begangen wurde, zwei auf das Leiden des Herrn bezügliche Bußtage vorangehen. Diese waren der Mittwoch und der Freitag (f. d. A. Fasten). Neben diesen die rechte Feier des Sonntag vorbereitenden Bußtagen
50 kamen auch kürzere oder längere Bußzeiten in Brauch, welche die gesegnete Feier der Hauptfeste anzuregen bestimmt waren. Dem Osterfest ließ man eine vierzig tägige Bußzeit, die Quadragesima genannt, vorangehen (f. den angef. A.). Etwas später, als die Quadragesima, erhielt auch die Zeit vor Weihnachten einen gewissen, wenn auch nicht so streng ausgeprägten Bußcharakter. Bei Maximus von Turin (um 450) findet
55 sich die erste Spur, die Tage vor Weihnachten zur innerlichen Vorbereitung auf den Geburtstag des himmlischen Königs zu benützen.

Schon in der alten Kirche finden wir ferner Bußtage, welche an den Wechsel der Jahreszeiten im Naturleben sich anschließen. Es waren die sogenannten Quatembertage, mit welchen jeder der vier Jahreszeiten ihr Bußtag gegeben ward (s. den angef. N.). In einzelnen evangelischen Landeskirchen hatte sich die Quatemberfeier lange erhalten; in der englisch-bischoflichen und in der katholischen Kirche besteht sie noch. In der evangelischen Kirche ist nur der Quadragesima ein gewisser Bußcharakter verblieben und in den Gottesdienstordnungen der verschiedenen Territorien ausgeprägt. Die eingehende Betrachtung des Leidens Jesu, das innerliche Mitdurchleben desselben, welches die gottesdienstlichen Übungen der evangelischen Kirche in der Passionszeit anstreben, führt an und für sich in die Buße des Herzens. Es trägt aber diese Zeit auch äußerlich durch das Verbot öffentlicher, rauschender Belustigungen u. s. w. noch einen gewissen Bußcharakter, wenn dieser auch bei der Entfremdung großer Massen von der Kirche und der immer weiteren Zurückziehung des staatlichen Schutzes einer stillen Feier dieser Zeit mehr und mehr zurücktritt.

Strenger tragen den Bußcharakter nur noch die seit der Reformation in den einzelnen Ländern ausgekommenen allgemeinen Buß- und Bettage, bei denen wir außerordentliche und jährlich wiederkehrende zu unterscheiden haben. Die außerordentlichen sind von christlichen Fürsten in Zeiten allgemeiner schwerer Trübsale angeordnet worden. So ließ z. B. Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen im Jahre 1633 wegen des allgemeinen Elendes infolge des dreißigjährigen Krieges einen Buß- und Bettag ausschreiben. Im 20. Kurfürstentum Brandenburg gab der Türkenkrieg Veranlassung, in den Jahren 1664 und 1683 allgemeine Fast-, Buß- und Bettage auf den ersten Mittwoch jeden Monats anzuordnen. An ihre Stelle traten dort seit 1698 vierteljährige Bußtage, seit 1773 nur ein einziger. In den Jahren der großen Teuerung 1770—1772 wurde in mehreren evangelischen Kirchen Deutschlands alle Mittwoch ein Bußtag gefeiert. Bei Ausbruch 25 des französisch-deutschen Krieges 1870 wurde vom König von Preußen ein außerordentlicher Bußtag für das ganze Königreich angeordnet.

Selbstverständlich wechselt bei den außerordentlichen Bußtagen die Zeit ihrer Feier; aber auch bei den jährlich wiederkehrenden herrscht bezüglich der Zahl und des Tages der Feier in den verschiedenen Ländern noch keine Übereinstimmung. Mecklenburg hatte 30 vier Bußtage: am Freitag nach Involavit, am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktober und am Mittwoch nach dem 14. Dezember. Hannover hatte 3 Bußtage: am Karfreitag, am Mittwoch nach dem 16. Oktober und am Mittwoch nach dem 14. Dezember. Zwei Bußtage hatten: Königreich Sachsen, nämlich Freitag vor Oskuli und Freitag vor dem letzten Trinitatissonntag, Sachsen-Weimar und Gotha Karfreitag und 35 Freitag nach dem 1. Advent. Nur einen Bußtag hatten: Hessen am Palm-, Baden am letzten Trinitatis-, die Schweiz am S. nach dem 14. September, Braunschweig am Mittwoch nach dem 7. November, Bayern und Württemberg am S. Involavit (W. außerdem einen monatlichen Bußtag), Preußen und Anhalt am Mittwoch nach Jubilate. Für Einführung eines für das ganze evangelische Deutschland gemeinsamen Bußtages 40 trat schon seit 1852 die Eisenacher Konferenz der deutschen evangelischen Kirchenregimente ein. Bis jetzt ist soviel erreicht, daß in Preußen und den meisten nord- und mittel-deutschen evang. Landeskirchen der Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis als Bußtag landesgesetzlich bestimmt und eingeführt wurde. In Bayern hat die General- 45 synode von 1893 dem kirchenregimentlichen Vorschlag zugestimmt, „daß ein zweiter jährlicher Bußtag am Mittwoch vor dem letzten Trinitatissonntag für den Fall anzuordnen sei, daß eine solche Feier für die Angehörigen beider christlicher Konfessionen in Norddeutschland zur Einführung gelangt und auch in Bayern eine solche gemeinsame Feier mit Sicherheit in Aussicht genommen werden könne“. Da diese Voraussetzungen bis jetzt nicht eingetreten sind, so feiert die evang. Kirche in Bayern wie schon seither nur 50 den Sonntag Involavit als allgemeinen Bußtag.

Was die Art der Feier der Bußtage betrifft, so haben die verschiedenen Kirchenordnungen, wenn sie auch in einzelnen differieren, doch das Gemeinsame, daß sie die öffentliche Vermahnung zur Buße, das Sündenbekenntnis und das Gebet um Vergebung, das Gedenten des Gerichtes Gottes und Stille für das äußerliche Leben vorschreiben. 55 Die sächsische Kirchenordnung von Jonas vom Jahr 1539 verlangt, daß in den Städten alle Mittwoch und Freitag nach der Predigt die Litanei gesungen und in den vier Quatembern eine Woche lang gehalten werde. Die brandenburgische Kirchenordnung vom Jahr 1540 setzt jährliche Buß- und Bettage für die alten Litaneitage (d. 25. April und den drei Tagen vor Himmelfahrt) mit der Bestimmung fest, „die Mißbräuche ab- 60

zuthun und alle Gebete und Gesänge dahin zu richten, daß wir alle unsere Noth und Anliegen bei niemand anders denn dem Herrn Christo suchen und von ihm Hilfe bitten sollen". In der von Buhner und Melancthon verfaßten Kölnischen Reformation von 1543 wird der Quatemberfasten gedacht. Die Kirchenordnung für die Landgrafschaft Hessen von 1566 verordnet in betreff des ordentlichen Bettages: „derselbe wird am Sonntag vorher angelündigt, und die Ältesten beraten sich mit den Dienern des Wortes über die Sachen, deren die Gemeinde in der Predigt vermahnt und erinnert werden soll. Sind seit dem letzten Bettage Argernisse vorgefallen, so werden die fehlenden Personen vorgefordert und ermahnt, und es wird darüber berathschlagt, wie den eingetragenen Lastern gewehrt werden könne. Die Obrigkeit aber wird ermahnt, der Kirche in dieser Beziehung Hilfe zu leisten, weil sie Gott darüber Rechenschaft zu geben schuldig ist". Der Gottesdienst beginnt mit zwei Bußpsalmen, darauf folgt die Litanei, die Predigt mit Gebet und Vaterunser, und zum Schluß ein Gebet um Gnade und Vergebung der Sünden. Ein Edict vom Landesherrn verordnet, daß an den Bettagen die Pforten der Städte und Flecken, sowie die Kaufläden geschlossen bleiben. Eine Art der Feier, deren Nachahmung unserer Zeit, in welcher bei vielen der innere Ernst und die äußerlich würdige Begehung so sehr vernicht wird, zu empfehlen wäre!

Defau Lic. Sommer.

Butler, Joseph, Bischof von Durham, gest. 1752. Litt. über ihn: Bartlett, Memoirs of B., 1839; Pyncheon, Bishop B., 1889; vgl. ferner die Ausgaben der Analogy, die fast alle kürzere oder längere Biographien B.s bieten (von Fitzgerald, Wilson, Duke und Wilkinson (1847), Chalmers und Swainson (Handbook); Passmore, Ethical Discourses (mit ausführlicher biogr. Zugaben, vgl. unten unter B.s Werke), Philadelphia 1855; W. L. Collins, Joseph B., London 1881; Cooper, Hist. of Butler, Durham 1883; Pointz, Truth of Christianity, 1872; Encyclop. Britann. unter B.; Dictionary of Nat. Biography unter B. Ueber B.s Leben, Anschauungen, Einfluß auf Mit- und Nachwelt sind ferner zu vergleichen: Hunt, Relig. Thought in England, vol. II u. III; Pattison, Essays and Reviews; Farrar, Critical History of Free Thought; Lecky, History of Rationalism, 1869; Ch. J. Abbey and J. H. Overton, English Church in the 18. century, 2 voll., 1878; Leslie Stephen, History of Religious Thought in England in the 18. century, vol. I; J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne & the Georges, 2 voll. Auch J. Napier, Lectures, Lond. 1846 enthält einiges Brauchbare.

B., geb. d. 18. Mai 1692 in Wantage, Berkshire, war der jüngste Sohn eines Leinwandhändlers, der sich vom Geschäfte zurückgezogen hatte. Nachdem er in seiner Vaterstadt die elementaren Kurse vollendet, setzte er seine Studien an den Akademien von Gloucester und Lewtisbury unter der Leitung tüchtiger Schulmänner fort, um nach väterlichem Wunsche (nontonformistischer) Geistlicher zu werden. Seder, der nachmalige Erzbischof von Canterbury, war in Lewtisbury B.s Schulfreund.

Schon in diesen Vorbereitungs Jahren zog der junge B. nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, sondern der theologischen Welt überhaupt auf sich. Es geschah dies durch zwei Briefe, in denen der 21 jährige Jüngling Ende 1713 Dr. Samuel Clarke, einen der angesehensten theol. Schriftsteller der Zeit, bescheiden, aber freimütig wegen der unlogischen Beweisführungen in seiner Demonstration of the Being and Attributes of God angriff. Der Hieb war so scharf, der Gegenbeweis so tief und klar, daß Clarke auf den Angriff des Anonymus mit dem Ernste und der Vorsicht, die einem ebenbürtigen Gegner gebühren, öffentlich antwortete; später hat er, da die B.schen Sätze ihm sachlich bedeutsam schienen, ihre Aufnahme in den Anhang zur Demonstration angeordnet; seitdem finden sich die B.schen Ergänzungen in allen Auflagen des Clarke'schen Buches.

Diese frühe Beschäftigung mit den die damalige theologische Welt bewegenden Gedanken veranlaßte B. schon in Lewtisbury zu einer gründlichen Prüfung der von ihm bis dahin vertretenen nontonformistischen Theologie. Er kam dabei zu der Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit ihrer Hauptsätze und trat, um sich für den staatskirchlichen Dienst vorzubereiten, 1714 in das Oriel College, Oxford, ein. Hier verband ihn eine auf gleichen Anschauungen und Bestrebungen ruhende Freundschaft mit dem jungen Talbot, dem zweiten Sohne des Bischofs von Durham, die für seine spätere Laufbahn von Bedeutung wurde. Auf Talbots und Clarke's Empfehlung wurde er, nachdem er die Weihen erhalten, 1718 zum Kaplan an der Roll's Chapel ernannt.

Hier hielt er während der 8 Jahre seines Amtslebens jene viel genannten Predigten, die neben der Analogy seinen theologischen schriftstellerischen Nachruhm begründet

haben. Ohne jedes populäre Element suchten diese Vorträge durch energische und nuch-
 terne Erfassung der behandelten Fragen, durch logische Geschlossenheit und überraschende
 Schlüsse mehr die Bedürfnisse einer geistig angeregten Zuhörerschaft als der einfachen
 Gemeinde zu fördern: wissenschaftliche Gedantenführungen, die in schulmäßiger Schwer-
 fälligkeit die abstrakte These begründen und deshalb auch trotz der Bemühungen Seders,
 der in den spätern Auflagen die Sprache vereinfachte, ohne Anziehungskraft für weitere
 Kreise blieben. Aber in hohem Grade zeitgemäß insofern, als sie dem heftigen Drängen
 der Epoche auf Befreiung vom positiven Christentum und einer gesunden Mystik sich ent-
 gegensetzten und mit zwingender Kraft nachwiesen, daß die heftige Leugnung der Mög-
 lichkeit und Thatsächlichkeit der Offenbarung, der Weissagung und der Wunder miß-
 lungen sei.

Schon 1721 erhielt B., von Bischof Talbot empfohlen, die Pfarrei Houghton bei
 Darlington und 1725 diejenige von Stanhope, eine der reichsten Pfründen Englands.
 Hier verbrachte er, nachdem er 1725 seine Stelle an der Koll's Chapel aufgegeben,
 sieben Jahre in pastoraler Thätigkeit, die freilich nach der Sitte der Zeit in der Pflege
 der Seelsorge keineswegs ihre Hauptaufgabe erblickte. Seine persönlichen Gaben und
 Neigungen lagen überhaupt nicht auf diesem Gebiete. Er gehörte der seltenen Klasse
 jener Verstandesmenschen an, die in der abstrakten Speculation nicht nur ihre Haupt-
 beschäftigung, sondern geradezu den einzigen wahren Genuß des Lebens finden. Wie
 ein selbst unschuldigen Freuden des Lebens abgewandter Philosoph fand er die Befrie-
 digung seiner Wünsche in der Welt des Gedankens, der Meditation. In späteren Jahren,
 als er das Bistum Durham zu verwalten hatte, suchte er, wo immer seine bischöflichen
 Amtspflichten es zuließen, dem lauten Getriebe des Lebens entfliehend und einer trüb-
 ernsten, beinahe melancholischen Lebensauffassung zugewandt, die Einsamkeit, die dem
 gelehrten und scharfsinnigen Denker die Freude am Gedantenspiele nicht wehrte. Jetzt
 aber, in der ländlichen Abgeschiedenheit vom geistigen Verlehr der Unversität abge-
 schnitten, sehnte er sich aus dem abgelegenen Pfarrdorfe in eine zugleich regsamere und
 anregendere Welt zurück. Auch seine Freunde suchten ihn auf dasjenige Gebiet, das
 ihm die freiere Entfaltung seiner Eigenart gestattete, hinüberzuziehen.

Durch die Vermittlung Seders wurde er 1733 vom Vordanzler Talbot zu dessen
 Kaplan in London ernannt, und nachdem er zum Doctor of Civil Law promoviert
 war, mit einer Pfründe in Rochester belohnt. In demselben Jahre, in welchem das
 Hauptwerk seines Lebens, die Analogie, ihn mit einem Schläge in die Reihe der ersten
 Geister seiner Zeit erhob, 1736, wurde er zum Geheimsekretär der Königin Karoline
 ernannt. Dieser hohen Frau, die an den geistigen Bewegungen der Epoche lebhaften
 Anteil nahm, stand er in dem letzten Jahre ihres Lebens als geistlicher Berater und
 persönlicher Freund sehr nahe. Täglich wurde er abends von 7—9 Uhr zu ihr befohlen
 und besprach mit ihr, in Vortrag und Unterhaltung, die religiösen und philosophischen
 Fragen des Tages. Die Vorträge, die er der nach tieferer Begründung ihrer religiösen
 Ueberzeugung verlangenden Königin hielt, waren im wesentlichen auf die Zurückweisung
 der heftigen Angriffe gerichtet und versuchten die Unhaltbarkeit der damals allgemein
 verbreiteten Idee von der bloßen Vernünftigkeit des Christentums nachzuweisen. Es
 sind im wesentlichen die auch in der Analogie wissenschaftlich verarbeiteten Gedanken.

Schon im Jahre 1736 starb die Königin. Auf ihrem Totenbette hatte sie den
 Mann, dem sie Förderung und Vertiefung ihres Innenlebens verdankte, dem Wohl-
 wollen des Königs empfohlen. Infolgedes erhielt B. 1738 das Bistum Bristol. Als er
 1740 zum Detan von St. Paul's, London, ernannt wurde, gab er seine einträgliche
 Pfarre Stanhope auf und widmete sich den Pflichten seines oberhirtlichen Amtes in der
 Weise des altenglischen Prälatentums. Mit selbstloser Freigebigkeit verwandte er in
 dieser Bristolor Episkope auf den Ausbau von Kirchen, insonderheit seines bischöflichen
 Palastes, eine bei weitem größere Summe, als ihm sein Bistum überhaupt während
 der ganzen Verwaltung einbrachte. In Fällen äußerer Not griff er stets mit helfender
 Hand ein. Er ging in der Regel nicht ohne größere Geldsummen aus, die er zur so-
 fortigen Befriedigung der stets an ihn herantretenden Bitten ausstelte. Seine besondere
 Sorgfalt wandte er der entbehrungsreichen Lage seiner niederen Geistlichkeit zu. Ob-
 gleich seine innere Art einer ernstn, weltflüchtigen Lebenshaltung zuneigte, entsprach
 er doch den äußeren Anforderungen, die in jener Zeit an einen Bischof gestellt wurden,
 durch würdevolles, oft glänzendes Auftreten. An drei Abenden der Woche empfing er
 als Haupt der Diöcese die vornehme und begüterte Gesellschaft seiner Kirchenprovinz an
 gastreicher Tafel, lud aber regelmäßig die Bedürftigsten der Untergeistlichen dazu.

Als Delan der Londoner Hauptkirche wurde er häufig zu öffentlichem Auftreten durch Übernahme von Predigten bei festlichen Anlässen genötigt. Die von ihm bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Reden sind gedruckt worden und erscheinen in späteren Ausgaben immer als Anhang zu den von ihm zuerst veröffentlichten Predigten in der

5 Roll's Chapel.
 Im Jahre 1746 zog ihn der König als Privatsekretär (Clerk of the Closet of the King) in seine Dienste, und in dieser Stellung soll ihm 1747 Canterbury angeboten, einer unverbürgten Nachricht zufolge von ihm aber mit der Bemerkung abgelehnt worden sein, er sei zu alt, um einer fallenden Kirche noch aufhelfen zu können. Im
 10 Jahre 1750 endlich wurde ihm das große Bistum von Durham übertragen. In der ersten Ansprache an seinen Klerus hatte er die Wichtigkeit der äußeren kirchlichen Formen in der scharfen These, daß für Frömmigkeit und Christentum die Ceremonien notwendig seien, betont. Diese Äußerungen wurden ihm in Verbindung mit der Thatsache, daß er in seiner bischöflichen Kapelle zu Bristol ein weißes Marmortreuz aufgestellt hatte,
 15 später zum Vorwurf gemacht: er sehe die inhaltslosen heidnischen und römischen Ceremonien mit allzu günstigem Auge an und sei dem Uberglauben nicht mit der nötigen Entschiedenheit entgegengetreten. Die Ansprache wurde nicht nur zu seinen Lebzeiten (1752) scharf angegriffen (A Serious Enquiry into the Use and Importance of External Religion), sondern in völlig grundloser Weise auch 15 Jahre nach seinem
 20 Tode in einer Flugschrift: The Root of Protestant Errors examined der Verdacht gegen ihn ausgesprochen, er sei geheimer Katholik gewesen und im Schoße der römischen Kirche gestorben. Bischof Halifax von Gloucester hat indessen in seiner 1786 erschienenen Vorrede zu der von ihm veröffentlichten Charge B.s die völlige Unhaltbarkeit dieser Verdächtigung mit schlagenden Gründen nachgewiesen.

25 B. selbst aber wurde diesen Kämpfen schon 2 Jahre nach der Übernahme des Durham Bistums entziffen; er starb in Bath den 16. Juni 1752. In der Kathedrale von Bristol wurde er bestattet; über seinem Grabe erhebt sich seit 1834 ein Monument mit einer vom Dichter Southey verfaßten Inschrift. Seinem ausdrücklichen Wunsche gemäß wurden nach seinem Tode alle bei ihm vorgefundenen Manuscripte verbrannt. —

30 In jüngeren Jahren hatte B. es in einem Briefe an Dr. Clarke als seine Lebensaufgabe bezeichnet, die Wahrheit zu finden. Diese Aufgabe hat er in den beiden berühmten Büchern, die seinen Namen in der Erinnerung der Mit- und Nachwelt erhalten haben, in seinen Roll's Predigten und in der Analogie zu lösen versucht.

Die Predigten erschienen 1726, die Analogie 1736. Beide Werke greifen in entscheidender Weise in die litterarischen und religiösen Kämpfe der Epoche ein.

35 Die Analogie — ihr vollständiger Titel lautet: The Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature — war damals die vollständigste und gründlichste Antwort auf die Einwände des Deismus gegen die geoffenbarte Religion. Wertwürdig ist, daß sie, der litterarischen Sitte der Zeit durchaus
 40 zuwider, keine Kontroverse hervorrief. So scharf und erschöpfend erschienen damals den theologischen Wortführern B.s Beweise, daß kein Gegner an ihm sich die Sporen zu verdienen wünschte. In der theologischen Litteratur Englands hat sie bis jetzt ihren Platz bewahrt. Von ihr sind nachhaltige und tiefe Einflüsse auf Männer, die die abweichendsten Weltanschauungen vertreten, ausgegangen. Nach ihrem eigenen Bekenntnisse sind
 45 J. H. Newman, der römische Kardinal, und der radikale Philosoph James Mill B. für ihr inneres Leben aufs tiefste verpflichtet. Sie dürfen in dieser Beziehung vielleicht als zwei von einem gemeinsamen Centrum divergierende Linien bezeichnet werden.

B.s Untersuchungen sind der Ertrag zwanzigjähriger Studien, eine Zusammenfassung der rationalistischen Beweisgründe in streng logischer Ordnung, und mit sorgfältiger
 50 Erwägung jedes der einzelnen Sätze, durch welche der Deismus seinen Einspruch gegen die Offenbarung zu begründen versuchte.

B. selbst sah sein Buch keineswegs als einen absoluten, theoretischen Beweis für die Wahrheit des Christentums an. Er wollte Schwierigkeiten, die in dem Geiste der Zeit ihren Ursprung hatten, zu beseitigen versuchen. Die deistische Kontroverse ist also
 55 überall vorausgesetzt; B. bekämpft seinen Gegner nicht direkt, nennt ihn auch nicht bei Namen; nur von Indabls Wert (Christianity as old as Creation, 1730) finden sich unverlernbare Spuren in seiner Beweisführung.

Er trat in den Kampf ein, als die deistische Speculation eben ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die Bedeutung seines Angriffs kann deshalb nur im Zusammenhange
 60 mit der deistischen Philosophie jener Zeit verstanden werden.

Diese Religionsphilosophie, die in ihren ersten Anfängen auf Lodes Essay on the Human Understanding zurückzuführen ist, hatte in dem Veruche, alle menschliche Erkenntnis, ihre Grenzen und das Maß ihrer objektiven Gültigkeit zu ermitteln, die Wahrheit und das Vorhandensein aller angeborenen Vorstellungen verneint. Im Verstand ist nichts, was nicht zuerst in den Sinnen war. Erkenntnis ist nicht Wissen, nicht Besitz von Ideen, sondern Verknüpfung der durch die sinnliche Wahrnehmung (Sensation) und innere Wahrnehmung (Reflexion) uns zugeführten Ideen. Angeborene Erkenntnis giebt es nicht. Die Seele des Menschen, einem weißen, unbefruchteten Blatte gleich, d. h. an sich ohne jede Vorstellung, erlangt diese erst durch die (innere und äußere) Erfahrung. Also nur diejenigen Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe vermittelt der Empfindung und Reflexion finden, können als vernunftgemäß gelten; Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit auf diesem Wege nicht gefunden werden kann, gehen über die Vernunft hinaus, sind unvernünftig. Auf sie geht der Glaube. — Das Leben des Menschen muß ein vernunftgemäßes sein; und soweit die Religion einen Anteil an diesem Leben haben will, muß sie den Beweis ihrer Vernunftgemäßheit erbringen: das Christentum muß vernünftig sein. Was diesem Maßstabe nicht entspricht, ist zu beseitigen. Als Mysterium kann es nicht in klare Ideen gefaßt werden, widerspricht also dem Denken. Toland stellte sich in seinem Werke: Das Christentum kein Geheimnis, folgerichtig die Aufgabe, mit Ausscheldung aller Offenbarungselemente die Vernunftigkeit der Religion Christi nachzuweisen.

So hatte der Deismus versucht, die natürliche Religion zur Norm und Regel der positiven, offenbaren zu erheben. Er hatte alle seine Kräfte daran gesetzt, seinen Hauptgedanken, das freie Begreifen der dem menschlichen Geiste an sich unfassbaren Offenbarung, durchzuführen, aber er hatte finden müssen, daß der Geist dem ihm gegenüberstehenden Stoffe nicht durchaus gerecht zu werden vermochte, und daß er auf seinem reflektierenden, subjektiven Standpunkt weder für das historisch Gegebene, noch für die spekulative Wahrheit empfänglich war.

An den Sätzen Lindals: alles Wahre, Echtheit an der Religion, auch der offenbaren, ist so alt wie die Schöpfung, gehört also der natürlichen Religion an, das Christentum ist nur insofern Religion, als es mit der natürlichen Religion übereinstimmt, es ist nichts neues, sondern identisch mit der natürlichen, oder vielmehr Wiederherstellung der durch den Aberglauben entarteten Religion — setzten die Gegner ein. Hatte Lindal, der große Apostel des Deismus, in seinem eben genannten Werke, das als das deutsche Grundbuch anzusehen ist, die geoffenbarte Religion naturalisiert, so fingen seine Gegner, in erster Linie Stebbing, der Calov Englands, an, das Umgekehrte zu thun, zu supernaturalisieren. Eine natürliche Theologie, sagten sie, ist unvollkommen. Sie liegt in ihren Tiefen keineswegs für den erkennenden Verstand klar da. Auch für das reine Denken hat sie Schwierigkeiten. Sie hätte überhaupt nicht entstehen können, wenn nicht die Offenbarung ihr zu Hilfe gekommen wäre. Auch die edelsten heidnischen Philosophen haben vom Dasein Gottes, seinen Eigenschaften, der Unsterblichkeit ganz falsche Vorstellungen gehabt, und positiv fügt Stebbing hinzu, daß diejenigen, die vermöge ihrer Vernunft in religiösen Dingen überhaupt das Richtige erkannt, dies der Erkenntnis von Wahrheiten, die von der Offenbarung vermittelt werden, verdanken.

Die Realität und die Unabhängigkeit der natürlichen Religion von der geoffenbarten wurde also den Feinden von ihren Gegnern in der Hauptsache zugegeben; gelehnet wurde die Identität beider und der Satz, daß jene, verglichen mit der christlichen, vollkommen ausreichend sei. Die absolute Vollkommenheit komme nur der geoffenbarten Religion zu, welche vor der natürlichen sehr wesentliche Vorzüge habe.

An dieser Stelle nun setzt B. mit seinem apologetischen Angriffe ein. Die absolute Gewißheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Natur und die auf diese Offenbarung gegründete Vollendung der Religion gegenüber der Ungewißheit und den sonstigen Mängeln des Traditionsbeweises, wie sie Lindal (Christianity as old as Creation) vertrat, verwarf er. Den Vertretern dieser Schule rief er zu: Ihr behauptet, daß das Gesetz der Natur absolut vollkommen und absolut gewiß ist. Ich werde euch zeigen, daß genau dieselben Schwierigkeiten, die ihr auf dem Gebiete der Offenbarung aufzuzeigen euch bemüht, auch in der Natur sich finden, und daß die Zeugung des göttlichen Ursprungs auf dem einen Gebiete logischer- und notwendigerweise zur Zeugung desselben Ursprungs auf dem andern Gebiete führt. Die Beweisraft des traditionell-geschichtlichen Beweises für die Wahrheit des Christentums gebe ich preis; aber durch den Nachweis einer Analogie

zwischen Wesen und Organismus der Natur einerseits und der Offenbarung andererseits mache ich die (natürliche) Philosophie dem Glauben dienstbar und suche in den sichtbaren Dingen den Typus und Wahrheitsbeweis für die Vorgänge in der höheren unsichtbaren Welt des Glaubens.

5 Welches ist das Ziel seines Beweises? Er beabsichtigt nicht, eine Philosophie der Religion zu liefern. Er will nur verteidigen, er will nichts weiter, als ändern zu dem helfen, was er als die große und einzige Aufgabe seines Lebens ansah — die Wahr-
heit zu finden. Er verwendet die Beweismittel, mit denen er die Zweifel in der eignen
10 Seele überwunden hat. Die Sache ist ihm alles; um Fluß der Sprache, anmutige
Wendung, um Wohlklang und Ebenmaß bemüht er sich nicht; nur die rhetorischen For-
men seiner Zeit, These, Einwand, Gegenweis, Teil und Unterteil u. s. w. hält er
fest. Jeder seiner Sätze gleicht einem wohlüberlegten Schachzuge. Die Kraft seines
Beweises liegt in der meisterhaften Beherrschung des Stoffes und der glücklichen Ver-
15 arbeitung des Einzelbeweises in die Gesamtdarstellung; insofern ist es zu bedauern, daß
hier nur die Hauptgedanken kurz wiedergegeben werden können und Einzelheiten als
mit den Zwecken der RE. nicht vereinbar beiseite gelassen werden müssen; erst durch diese
tritt die Eigenart der Gedankenführung klar zu Tage.

B. teilt sein Buch in zwei Teile; der erste handelt von der natürlichen, der zweite
von der geoffenbarten Religion. Im ersten Teile wird nachgewiesen, daß die gewöhn-
20 lichen, gegen die natürliche Religion gerichteten Einwände im bekannten Naturverlauf
ihre Analogie und deshalb keine Beweiskraft haben; im zweiten wird der gleiche Be-
weis für das Christentum erbracht.

Die natürliche Religion lehrt uns, daß den Menschen nach diesem Leben ein an-
deres bevorsteht (cap. 1), daß jedem Menschen sein Lohn oder seine Strafe dereinst zu
25 teil wird (c. 2), daß diese Vergeltung in einem nahen Verhältnis zur sittlichen Be-
schaffenheit des Menschen auf dieser Erde steht (c. 3), daß unser gegenwärtiges Leben
eine Prüfung (c. 4), eine Art sittlicher Erziehung für das zukünftige ist (c. 5), daß
aus der Idee der Notwendigkeit gültige Einwendungen gegen diese Wahrheit nicht er-
30 hoben werden können (c. 6), und daß von der Thatfache aus, daß die religiösen Dinge
nur bis zu einem gewissen Grade bekannt sind, ein Einspruch gegen ihre Beweiskraft
und Wahrheit nicht erfolgen kann (c. 7). — Im 2. Teile legt B., nachdem er die
hohe Bedeutung und den Wert des Christentums nachgewiesen (c. 1), die gegen die
Religion der Wunder erhobenen Einwände dar (c. 2) und weist die Unfähigkeit des
35 Menschen zur Beurteilung des Wesens der Offenbarung auf, wobei der Nachweis ge-
liefert wird, daß schon im Begriffe der Offenbarung die Möglichkeit verstandesmäßiger
Einwände liege (c. 3). Im 4. Kapitel wird das Christentum als System, vom mensch-
lichen Geiste nur unvollkommen begriffen, betrachtet, im 5. seine grundlegenden Sätze:
die Mittlerchaft Christi und die Versöhnung der Welt durch einen Heiland, im 6. die
40 thatsächlichen Mängel der Offenbarung und die behaupteten Mängel des Offenbarungsbeweises,
im 7. die Einwände gegen den Spezialbeweis für die Wahrheit des Christen-
tums und endlich im 8. die allgemeinen Einwände gegen den aus der Analogie zwischen
Natur und Religion genommenen Beweis besprochen.

Mit der Fundamentalfolge der natürlichen Religion: Giebt es eine Unsterblichkeit
der Seele? beginnt das 1. Kapitel. Alle Lebensanalogien, antwortet B. in seiner
45 nachmals berühmt gewordenen Ausführung, führen uns zu dem Schlusse, daß wir nach
dem Tode in einem höheren Zustande weiter leben werden: We find it to be a
general law of nature in our own species, that the same creatures, the same
individuals, should exist in degrees of life and perception, with capacities of
50 holds. Thus all the various and wonderful transformations of animals (change
of worms into flies, birds and insects bursting their shell etc.) are to be
taken into consideration here. But the states of life, in which we ourselves
existed formerly in the womb and in our infancy, are almost as different
from our present mature age, as it is possible to conceive any two states or
55 degrees of life can be. Therefore, that we are to exist hereafter in a state as
different from our present, as this is from our former, is but according to
the analogy of nature, according to a natural order or appointment of the
very same kind with what we have already experienced. — Gegen die Möglich-
60 keit dieser Thatfache können also weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft Gründe
begebracht werden; die Unsterblichkeit ist nicht wider die Vernunft, sie ist wahr-
scheinlich.

Haben wir aber nach unserem Tode ein weiteres Leben vor uns, so kann dies nach der Analogie des gegenwärtigen ein glückliches oder ein unglückliches sein. Dann ist es für uns von höchster Wichtigkeit, nach den Bedingungen dieses Glücksstandes zu forschen. Wiederum zeigt uns die Erfahrung, daß unser Wohlbefinden und Glend von unserem Verhalten abhängig ist, und beide Gaben keineswegs unterschiedslos verteilt sind. Ferner wissen wir aus Erfahrung, daß die Handlungen des Menschen nicht lediglich als die Folgen von Tugend und Untugend Lohn oder Strafe finden. Daß die Verteilung hier auf Erden noch keine vollkommene ist, ist eine rein zufällige und vorübergehende Erscheinung. Wir dürfen also mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß die göttliche Weltregierung eine sittliche ist, vermöge welcher die Tugend einmal Lohn, das Vaster Strafe findet. Die Annahme, daß wir uns in Bezug auf die Zukunft in einem ähnlichen Zustande befinden, kann also nicht unvernünftig sein.

Endlich könne die Thatsache, daß auf dem religiösen Gebiete für den Menschen manches unbegreiflich sei, keineswegs als Argument gegen die Wahrheit der Religion geltend gemacht werden, da auch in dem gewöhnlichen Verlaufe und der Organisation der natürlichen Dinge erfahrungsmäßig sehr vieles dunkel und unaufgeklärt bleibe.

Wir sehen, auf der ganzen Linie der Beweisführung wird von B. von der Erfahrung der gegenwärtigen Weltordnung auf die Vernünftigkeit und Wahrscheinlichkeit einer anderen höheren Ordnung, eines zukünftigen Lebens geschlossen. Die Schlussfolgerung geht über die Grenze des bekannten Erfahrungsgebietes hinaus auf Gesetze einer andern Welt, zu denen die Erfahrung nicht reicht. Aber der Erfahrungsbeweis kann nur für die Erfahrungswelt Geltung haben, und insofern täuscht sich B. über die Bedeutung und die Kraft seines Analogiebeweises.

Die Lehren der natürlichen Religion sind, heißt es weiter im ersten Teile, ihrem Wesen nach weder der Erfahrung noch der Vernunft zuwider. Wir dürfen sie als glaubwürdig annehmen. Den positiven Beweis aber für ihre Wahrheit und ihre Ergänzung finden wir in der Thatsache der geoffenbarten Religion, die uns nicht nur jene Lehren enthüllt hat, sondern auch weitere höhere Gesetze feststellt, in deren innerstes Verständnis das natürliche Erkennen nicht zu dringen vermag.

Auch hier geht B. von den Voraussetzungen seiner Gegner aus. Die geoffenbarte Religion, hatte Lindal in Christianity as old as Creation erklärt, ist nichts anderes, als eine Wiederholung der Wahrheiten der natürlichen Religion. Offenbarung im strikten Wortsinne ist unmöglich. — Offenbarung, antwortet B., ist wenigstens nicht unmöglich. Sie ist verworfen worden, weil sie über die Sphäre der Vernunft hinausliegt und vom menschlichen Verstand nicht begriffen werden kann. Aber gilt daselbe nicht von der Natur? Giebt es nicht auch im gewöhnlichen Verlaufe der Dinge eine ganze Reihe von unbegreiflichen, dunklen Vorgängen? In Wahrheit dürfen wir vom Menschen sagen, daß er nichts weiß. Ist es denn dann unvernünftig anzunehmen, daß es auch in der Offenbarungswelt Dinge giebt, die das Maß und die Grenzen unserer Intelligenz überschreiten? Wenn wir nicht einmal auf dem Vernunftwege den natürlichen Verlauf der Erdendinge erklären oder voraussagen können, dürfen wir denn dann erwarten, daß wir diesen Einblick in die viel höheren und größeren Gedanken der göttlichen Vorsehung besitzen? Jedenfalls ist soviel klar, daß aus unserer Naturerfahrung ein Argument gegen die Möglichkeit der Offenbarung nicht hergeholt werden kann.

Weiter: giebt man auch zu, daß es die Aufgabe der Vernunft ist, dieses geoffenbarte System zu prüfen und daselbe zurückzuweisen, falls es sich als unmögliches nachweisen läßt, so zeigt doch eine genauere Untersuchung seiner einzelnen Sätze und Vorschriften, daß sich weder in den einzelnen Forderungen, noch in ihrem Verhältnis zu einander Schwierigkeiten oder Unentbarkeiten finden, die nicht auch auf dem Naturgebiete wiederkehrten. — Geoffenbarte Religion ist also nichts Unvernünftiges. Die Analogien der Natur und der natürlichen Religion nötigen uns vielmehr, auf ihre Wahrheit zu schließen.

Und endlich wird die Frage aufgeworfen, wie ein System, das den Anspruch auf göttliche Offenbarung erhebt, diesen Anspruch zu begründen versucht, so ist zu antworten: durch den von Anfang der Welt bis in die Gegenwart reichenden historischen Beweis, die Erfüllung der Propheetie und durch die tatsächlich geschehenen Wunder. Diese letzteren bilden einen integrierenden Teil der biblischen Erzählung. Ihre Darstellung, einfach, ungekünstelt, schmutzlos, harmoniert mit der übrigen Erzählung, und sie dürfen genau denselben Anspruch auf geschichtliche Wahrheit machen wie die übrigen Teile der biblischen Geschichte, die man so lange als echt ansehen muß, als nicht der Beweis des

Gegenteils geliefert ist. Allgemeine, nicht auf Erkenntnis der Dinge, sondern bloßem Vermuten beruhende Einwendungen vermögen natürlich nicht, diese historische Wahrheit des Christentums zu erschüttern. Paulus erwähnt in einem unzweifelhaft echten Briefe (1 Ko) Wundergaben, nicht etwa in großsprecherischer Weise, sondern gelegentlich, wie eine ihm und den Adressaten ganz genau bekannte Sache, um vor ihrem Mißbrauche zu warnen. Was haben gegen eine derartige bestimmte, historische Thatsache allgemeine Bedenken für eine Bedeutung? Was aber die Erfüllung der Weissagungen angeht, so ist darauf hinzuweisen, daß manche von ihnen noch dunkel für uns sind, und daß wir andererseits viele und große Perioden der Weltgeschichte noch nicht kennen. Wir sind deshalb oft nicht im Stande, ihre genaue Erfüllung in den nachfolgenden Ereignissen aufzuweisen. Aber schon aus der allgemeinen Erfüllung der Prophetie ergibt sich ein starker Beweis ihrer Wahrheit. Von der Erfüllung derjenigen Prophetien, die unserem Verständnis klar sind, dürfen wir den Schluß auf die Wahrheit der uns noch unverständlichen machen. Können wir auch nicht in Bezug auf jeden einzelnen Punkt ihre Erfüllung behaupten, so ist doch die von allen Seiten zugegebene Allgemeinerfüllung für sie ein Beweis von hervorragendem geschichtlichen Werte. —

Es können also weder aus der Natur, noch aus der Vernunft begründete Einwände gegen die geoffenbarte Religion erhoben werden. Das ist B.s These. Von den Voraussetzungen seiner Gegner aus ist ihm dieser Nachweis zweifellos gelungen, und gerade darin liegt die Bedeutung seiner apologetischen Untersuchungen für die Theologie seiner Zeit. Der Versuch, den Waffen des Deismus gegen die metaphysischen Elemente des Christentums schärfere entgegenszustellen, allen von der damaligen Religionsphilosophie erhobenen Einwänden begegnet zu sein und jedes von ihr verwendete Argument der Reihe nach beleuchtet zu haben, ist Butler allerdings ge glückt, nicht aber — und das ist für die Beurteilung des Wertes wohl sehr zu halten — der Versuch, das Wesen der Religion auf eine neue philosophische Grundlage gestellt und neu begründet zu haben. Es fehlt die originale Spekulation ganz, und für die formale Ausarbeitung ist die Überfülle der Gedanken nicht vorteilhaft gewesen. Die Bedeutung der Untersuchungen liegt vielmehr in der Methode. Nur der theologische Beweis ist in seiner Art neu. Er kam nicht nur den Forderungen der Zeit entgegen, sondern überraschte, weil er die Voraussetzungen, welche das angegriffene Freidentertum arglos zugab, mit glücklichem Erfolge aufnahm und zur Stärkung der supra-naturalen Überzeugungen verwandte. Ein Philosoph im strengen Sinne des Wortes darf deshalb B. nicht genannt werden. Er wollte es auch nicht sein. In die Tiefen jener philosophischen Probleme, auf denen jeder Versuch einer Neubegründung der Religion zu ruhen hat, dringt er nicht vor. Doch wäre es ungerade, eine Antwort auf Fragen, die seine Zeit nicht kannte, von ihm zu verlangen. Dem Deismus seiner Zeit verfehte er den Todesstoß; für das moderne Freidentertum hat die Analogie B.s kaum noch Beweiskraft. — Die Stärke des Buches liegt überhaupt nicht in der positiven, sondern in der polemischen, negativen Seite der Darstellung, indem B. zeigt, daß alles, was auf dem Gebiete des Christentums Schwierigkeiten für das Verständnis bietet und deshalb Einwendungen ausgeführt ist, in der Natur seine „Analogie“ hat.

Nicht auf diesem besonderen Gebiete der Religionsphilosophie ruhen die starken Wurzeln von B.s Kraft. Verdankt er seinen berühmten Namen auch in erster Linie der Analogie, als Moralphilosoph ist er bedeutender denn als Religionsphilosoph. In der Analogie sowohl wie in seinen Predigten ist das Gewissen und seine alles beherrschende Macht Anfang, Mittel und Ende des Beweises. Sittlichkeit, Pflicht ist sein Lösungswort. Die christliche Religion, und darunter verstand er diejenige der englischen Staatskirche, war für ihn ein moralisches System göttlichen Ursprungs, durch einen besonderen Akt der göttlichen Vorsehung der Menschheit enthüllt, dessen innere Wahrheit auf dem Wege der evidences nachweisbar war. Immer ging er beweisend von der sittlichen Natur des Menschen, von seinem Verhalten aus und unternahm von dieser Grundlage aus eine Neuuntersuchung der christlich religiösen Idee.

Diese seine Bedeutung für die Ethik ist bisher keineswegs in genügender Weise anerkannt worden; und doch ebenso groß wie als Apologet ist er als Ethiker. Der Begründung seiner Moral sind die oben erwähnten Koll's Predigten gewidmet. Von ihnen enthalten namentlich die drei ersten so wertvolle Beiträge zur Wissenschaft der Ethik, daß englische Theologen nicht anstehen zu behaupten, daß „in dem langen Zwischenraum zwischen Aristoteles und Kant dieses spezielle Gebiet keine wertvollere Bereicherung erfahren“ habe. Dem Griechen war B. verwandt durch seine Methode

in den Untersuchungen über die Ziele der menschlichen Natur; an Kant erinnert er durch die Konsequenz, mit der er die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes betont.

Seine Ethik geht von teleologischen Fragen aus. Jedes Werk, sagt er, in der Natur sowohl wie in der Kunst ist ein System, und jedes Ding ist nicht um sein selbst willen da, sondern hat einen Zweck. Welches ist der Zweck des Menschen? Er ist in der Welt und kann seinen Fähigkeiten nach so oder so handeln. Welche Handlungsweise entspricht seiner wahren Natur? Unsere Natur, sagt B., ist angepaßt für die Tugendübung, nicht wie Hobbes behauptet, für selbstliche Zwecke, für die Erreichung höchsten Wohlbefindens und Vermeidung des Schmerzes. Ein Blick auf die Thatsachen des Lebens lehrt vielmehr, daß die allseitige Entwicklung der Kräfte des Menschen sich nur im Gemeinschaftsleben vollziehen kann, er ist *quasi politicus*. Nach B.s Meinung ist die Summe der praktischen Moral diese: die Menschheit ist eine Gemeinschaft mit gegenseitigen Beziehungen, die Gesellschaft hat allgemeine Interessen, allgemeine Ziele, und Pflicht eines jeden ist es, diesen Zielen und Interessen zu leben.

Die menschliche Natur, sagt B. weiter, ist beherrscht von drei Affekten, von der Selbstliebe, dem Wohlwollen und dem Gewissen. Selbstliebe und Wohlthätigkeitsinn sind keineswegs einander entgegengesetzt. Die Affekte sind weiter nichts als der Ausdruck eines gewissen natürlichen Verlangens nach Dingen, die uns mangeln. Besitzen wir diese Dinge, so ist der Trieb befriedigt. Gegenstand, Ziel des Verlangens sind also gewisse Dinge, Zustände, welche den Affekt befriedigen. Das Vergnügen ist nicht Ziel des Affekts, sondern der natürliche Begleiter der Befriedigung. Die Selbstliebe strebt andererseits nach dem Wohlbehagen des Individuums, und Wohlbefinden ist nichts anderes als die Befriedigung der Einzelwünsche.

In einem System aber, einem Organismus bestehen die Teile nicht für sich, sondern für das Ganze. Nur in Verbindung mit dem Ganzen erfüllen sie ihre vollkommene Idee, ihren wahren Begriff, indem sie sich der Reflexion oder dem Gewissen als einem Universalprinzip unterordnen. Die Aufgabe des Menschen besteht also nicht darin, den einzelnen Trieben, z. B. der Selbstsucht, sondern dem Gewissen die Herrschaft zu lassen. Das Gewissen ist eine Realität in uns; es ist das moralische Prinzip, das unserer Natur eingepflanzt ist. Alle Beweggründe unseres Handelns, auch die Selbstliebe, stehen unter seiner Herrschaft, seinem Urtheil. Absolute Herrschaft, Autorität sind seine konstituierenden Momente. Gehört aber diesem Prinzip der Reflexion (Principle of Reflexion, sonst von ihm auch Reflex Principle of Approbation genannt) das Gebiet der Beweggründe unseres Handelns an, so ergibt sich, daß Tugend darin besteht, diesem unverfälschten, wahren Gesetze der Natur Folge zu leisten.

Wir sehen, die Thatsache des Gewissens als wesentliches Moment der menschlichen Natur, hält er mit Energie fest. Ihm ist der Mensch zuerst ein moralisches, von einem höheren Gesetze beherrschtes Wesen. Aber über das Gewissen selbst, seine Natur, seinen Ursprung, sein Verhältnis zur Selbstliebe, zur Bildung und Vernunft, zu den einzelnen Handlungen des Menschen, endlich über seine Beziehungen zur sittlichen Weltordnung, zu dem höheren göttlichen Willen ringt sich B. zu voller Klarheit nicht hindurch. Es ist nicht leicht, bei ihm zu erkennen die Art, wie, und die Gebiete, auf welchen dasselbe seine Thätigkeit eintreten läßt, wie und warum es die eine Handlung billigt, die andere verwirft. Gerade da, wo für eine praktische Lebensbetrachtung die Schwierigkeit beginnt, läßt uns B. im Stiche. Sein ethischer Grundgedanke hat nicht die Fähigkeit, sich zu einem System der aktuellen Pflichtenlehre zu entwickeln, denn der menschliche Wille und die praktische Vernunft bleiben in seinem System ohne Anstoß. Der Nachdruck liegt bei ihm auf dem Begriff der Tugend, den er a priori konstruiert. Was Tugend ist, sagt er, weiß jeder Mensch. Nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und nach dem Wohl der Gesamtheit hat sie zu streben. Sie steht zur menschlichen Natur in dem Verhältnis einer voraus bestimmten Harmonie. —

Der Hauptvorwurf, den englische Moralisten diesen Sätzen B.s gemacht haben — denn die Wissenschaft der Ethik in Deutschland hat ihn wohl aus Ankenntnis seiner Werte überhaupt noch nicht zu würdigen sich bemüht (Feuerlein, Fichte, Buttle, Trendelenburg erwähnen ihn überhaupt nicht; Vorländer widmet in seiner Geschichte der Philosophie, Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Bolingbroke 15, Butler 3 Seiten) — ist der Mangel an Konsequenz. B. habe seine Untersuchungen bis in ihre letzten Ausläufer nicht durchgeführt, namentlich habe er das Gebiet der besonderen Pflichtenlehre, auf das einzugehen für ihn in der Voraussetzung und dem Zwecke seiner Untersuchungen zwingende Veranlassung vorlag, nicht in den Kreis seiner Be-

trachtungen gezogen. Andererseits ist ihm wie keinem andern vor ihm auf dem klaren Grunde der Lebenserscheinungen und Thatfachen eine Erklärung der menschlichen Natur gelungen, die jedem auf Selbstsucht gegründeten System schnurstracks zuwiderläuft. Und mit den tief ins praktische Leben einschneidenden Sätzen, daß es ein Übel in der Welt giebt, daß das größte Übel die Sünde ist, endlich daß Gott die Sünde haßt, hat er in Zeiten der Gefahr die schlummernde Seele seines Volkes wiedergeweckt und diesem die Bahnen zu neuer religiöser Vertiefung aufgethan. —

Butlers Werke: Fünfteen Sermons preached at the Roll's Chapel, 1726; The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature; to which are added two brief dissertations, first of Personal Identity, sec. of the Nature of Virtue, 1736 (beide Werke, insbesondere die Analogie, sind seitdem oft gedruckt worden, vgl. oben unter den Quellen); Six Sermons preached upon public occasions (in verschiedenen Jahren, von 1739 an, veröffentlicht); A Charge delivered to the Clergy of Durham, 1751. — Diese bilden den Inhalt seiner „Sämtlichen Werke“, deren 1. Ausgabe 1804 in Edinburgh erschien; seitdem sind auch von den S. W. viele Neudrucke erfolgt; die am meisten gerühmte Complete Edition of B.s Works ist die 2bändige Oxford von J. 1844. Die Analogie hat jüngst in dem früheren Premierminister W. E. Gladstone (The Analogy of Religion, natural and revealed etc. by W. E. G., Oxford 1896, Clarendon Press, 2 voll.) einen begeisterten Herausgeber und Lobredner gefunden. Ferner: Some Remains, hitherto unpublished, of J. Butl., ed. Ed. Steere, Lond. 1853; Ethical Discourses of Bishop B., edit. Prof. Passmore, Philadelphia 1855 (enthält eine ausführliche Biographie B.s). **Rudolf Buddenfiug.**

Butterbriefe, Butterwoche [Lactinia.

25 **Buttlar, Eva** von, gest. nach 1717, und die **Buttlarische Rotte**. Thomajus, Vernünftige aber nicht scheinheilige Gedanken über allerhand gemischte philosophische und juristische Fändel III, 208—624, Halle 1725; Keller, Die Buttlarische Rotte in Niederns Zeitschrift für histor. Theologie 1845 Heft 4; Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westphäl. Kirche II, 778—809, Koblenz 1852.

30 An diese Namen knüpft sich die häßliche Geschichte einer traurigen Verirrung, für welche der Pietismus nimmermehr verantwortlich gemacht werden darf, wenn sie auch äußerlich mit ihm zusammenhängt. 1670 zu Eschwege in Hessen von Eltern lutherischer Konfession geboren, als einziges Kind einer schon 52 Jahre alten Mutter und eines noch älteren, schon in ihrer frühesten Kindheit sterbenden Vaters, wurde Eva von Buttlar
35 am Hofe ohne jeden Religionsunterricht erzogen und, 17 Jahre alt, 1687 an einen französischen Refugie de Bélias, Hof- und Tanzmeister in Eisenach, verheiratet. Die Ehe war ohne Neigung geschlossen, daher unglücklich, überdies kinderlos. Immerhin führte Eva zehn Jahre lang als galante Hofdame ein vergnügtes, leichtsinniges Leben, bis sie vom Pietismus ergriffen, genauer gesagt vom Rektor Boderodt in Gotha erweckt
40 wurde. Im ausschließlichen Verkehr mit Pietisten wurde sie bald zur schroffen Separatistin, so daß sie nicht nur mit ihrer früheren Lebensweise brach, sondern auch von ihrem Manne sich lossagte und sich als Witwe ansehen zu dürfen meinte, aber auch die Teilnahme am kirchlichen Gottesdienst verweigerte und in kurzem, nachdem sie, die jugendlich reizende Frau, in den von ihr gehaltenen Versammlungen großen Zulauf und Beifall
45 gefunden, mit ihren Anhängern am 2. Januar 1702 in Allendorf in Hessen eine neue besondere christliche Gemeinde oder eine sogenannte christliche und philadelphische Societät bildete, wie es deren nach englischem Vorbild in den Niederlanden und Westdeutschland schon mehrere gab. Die geheime Lehre dieser Societäten war die nahe Erwartung des tausendjährigen Reiches und die darauf gegründete Notwendigkeit des völligen Ausganges aus Babel, der verderbten Kirche, und die Verwerfung der gewöhnlichen Ehe
50 als einer nur fleischlichen und sündlichen tierischen Gemeinschaft, sogar die Erstötung der sinnlichen Lust durch schauerhafte Greuel. Eva von Buttlar trieb den Frevel wider die Natur und doch zugleich die Hingabe an die natürliche Lust aufs höchste, indem sie durch schauerliche Maßregeln die Folgen der Unzucht verhütete, wohl aber die geschlechtliche Gemeinschaft aller Gemeindeglieder unter einander und sonderlich mit ihr selbst
55 als ganz rein, ja als heilbringend darstellte, da sie die Eva, unser aller Mutter, die himmlische Sophia sei. Diese wildeste Befriedigung sinnlicher Lust wagte man als Be-
reitung auf den Eintritt in das tausendjährige Reich zu feiern und mit Schriftworten

wie H 2, 4 zu sanktionieren. Aus Allenstein ausgewiesen, flüchtete man nach dem Wittensteinischen, der damaligen allgemeinen Zufluchtsstätte aller aus religiösen Gründen Verfolgten. Aber auch dort mußte das Gericht eingreifen, so schamlos waren die Greuel. Ins Gefängnis gesetzt, entfloh man den trunken gemachten Wächtern. Eva mit ihren besonderen Vertrauten, dem Theologen Winter und dem Mediziner Appenzeller, mit denen vereint sie die sichtbare und Fleisch gewordene Dreieinigkeit darstellen wollte, trat in Köln pro forma zur katholischen Kirche über, um sich dadurch vor ferneren gerichtlichen und kirchlichen Verfolgungen zu schützen. Später haben sie von diesem Akt keinen Gebrauch gemacht, ihn vielmehr stillschweigend ignoriert. Nur die katholisch vollzogene Trauung Evas mit Appenzeller ließ man zu Recht bestehen. Inzwischen erreichten die Greuel und der Bahnwiz der buttlarischen Rotte am 2. Januar 1706 in Lübe bei Pyrmont den Höhepunkt, als „Papa Winter“ seine Herrschaft als „das Reich des Vaters“ feierlich an Appenzeller, nun Leander genannt, abtrat, damit „das Reich des Sohnes“ beginne, und zugleich die prächtig geschmückte Eva mit Handauflegung zur Mutter der Gläubigen, zur Verlobten des heiligen Geistes, zur Fürsprecherin der Gemeinde, zur Herrscherin der Erde und zur Mutter aller Kreaturen unter Beprengung, Salbung und Küßen weihte, vereidigte und krönte. Bald darauf wurde die ganze Sippschaft arretiert, Winter anfangs wegen Gotteslästerung zum Tode, Leander und Eva zu Staupenschlägen und ewiger Verbannung verurteilt. Später wurde die Strafe gemildert, auch durch Flucht vereitelt. Unter dem Namen Dr. Brachfeld ließ sich Leander mit seiner Frau Eva in Altona als praktischer Arzt nieder, und obwohl Eva hier noch einmal mit dem Geschwäh, sie werde den neuen Messias gebären, Aufsehen erregte, soll sie doch mit ihrem Manne als Glied der ev.-luth. Kirche ein ehrbares, ordentliches Leben bis zu ihrem dort nach 1717 erfolgten Tode geführt haben. D. Dibelius.

Buzer, Martin (latein. Bucerus) gest. 1551. — Litteratur: Eine Gesamtausgabe der Werke B.s ist leider nicht zu stande gekommen. Konrad Hubert, sein vieljähriger Helfer und Freund, der außer den Druckschriften B.s ausgedehnte Korrespondenz von allen Seiten gesammelt, ließ bei dem Baseler Drucker Perma einen ersten Band von B.s Werken in Folio 1577 erscheinen, dessen Titel schon zeigt, daß der Verleger die Fortsetzung aufgegeben. Dieser Band ist unter dem Namen Tomus anglicanus bekannt, weil er meistens in England verfaßte Schriften B.s enthält. — Nachdem die Straßburger Geschichtsforscher Jung (1830) und Röhrich (1832) in ihren Forschungen zur Gesch. der Reformation den Grund zu einer geschichtlichen Behandlung B.s gelegt, hat 1860 J. B. Baum (als 3. Band des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche“) „Capito und Buzer, Straßburgs Reformatoren“ nach den Quellen dargestellt. Das 400jährige Jubiläum der Geburt Buzers (1891) hat verschiedene kürzere populäre Bearbeitungen B.s hervorgerufen. F. Meng und A. Erichson haben unter dem Titel „Zur 400jährigen Geburtsfeier Martin Buzers“, jener eine bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Buzers, dieser Notizen über den handschriftlichen Nachlaß und die gedruckten Briefe B.s, sowie ein Verzeichnis der Litteratur über Buzer veröffentlicht (Straßburg 1891). Vgl. noch Erichson, M. B. 40 1891; ders., Die calvin. und die altstrabh. Gottesdienstordnung, Straß. 1894 dazu: E. Kaufmann in der Prot. K. Z. Bd 9 S. 203—205; Holtmann in der ZprZt 1895; G. v. Schubert in den „Beitr. zur Ref. Gesch.“, Prof. Köstlin gewidmet von F. Albrecht und A. Gottha 1896 S. 192—228; A. Ernst und J. Adam, lateinische Gesch. des Elsaßes bis zur Revolution, Straßburg 1897 S. 42—72.

B. wurde geboren am Martinstag 1491, als der Sohn eines Küblers zu Schlettstadt, wo er auf der ausgezeichneten lateinischen Schule unter Kraft von Udenheim seine erste Ausbildung erhielt und bei der regen Empfänglichkeit seines Geistes der neuen humanistischen Lehrmethode folgte, die hier die alte mönchische vielleicht am frühesten verdrängt hatte. Wenn die Leute von dem sehr begabten aber armen Knaben meinten: „er werde ein Pfaff, wenn ers hinaustreiben kann“, so hatte derselbe ein anderes Ideal, ein Gelehrter zu werden und dem Erasmus nachzueifern. Dazu fehlten ihm aber die Mittel, und so blieb ihm kein anderer Ausweg, als Kirche oder Kloster zu wählen. Im 15. Jahre a. 1506 trat er dem Orden der Predigermönche bei, welche sich die reformierten nannten. Buzer berichtet darüber später: „Also hab ich mich be- reden lassen, weil ich zur Lehre sonst von den Meinen keiner Hilfe durfte gewärtig sein, weil ich den Mönchen glaubte, daß, wenn ich im Orden bliebe, ich nicht könnte verdammt werden, und weil ich die Schande und meiner Verwandten Unkunst fürchtete, sowie auch ein unglücklich Leben samt einem elenden Tod, wenn ich wieder austräte. Es ist also an mir das Sprichwort wahr geworden: Die Verzweiflung macht einen Mönch. Und das ist meiner Möncherei Anfang.“ Den Notizen, der seine Schul-

bücher zum Fortstudieren mitgenommen hatte, ließ man anfangs in Ruhe; als aber nach dem Probejahr ihm das Gelübde gegen Herzensneigung abgedrungen war, wurden ihm anstatt der lateinischen Grammatik u. a. zum Studium Mönchsschriften, Auszüge aus dem Lombarden und dem hl. Thomas in die Hand gegeben. Da er diesen keinen Geschmack abgewinnen konnte, auch mit der lateinischen Schule des Orts nicht verkehren durfte, so suchte er von dort weg nach Heidelberg zu kommen, wo ein größeres Ordenshaus und zugleich eine Universität sich befand, an der die humanistischen Studien durch Joh. Agricola zuerst eingeführt waren, damals aber noch im Kampfe mit den alten Traditionen standen. Es gelang Buzer mit Hilfe seines Priors, der dem strebsamen Jüngling die Vorteile höherer Studien gönnte, seinen Plan auszuführen. Am 31. Jan. 1517 wurde er in Heidelberg immatriculiert. Eifrig studierte er die neuen Schriften der Humanisten, promovierte zum Baccalaureus der Theologie und zum Magister der freien Künste. Inzwischen erhielt er in Mainz die Priesterweihe. Die Briefe der Dunkelmänner, die man anfangs im Dominikanerloster für echt hielt, sachten bald den rüchlinischen Streit an, in dem sich die beiden Parteien scharfer schrieben. B. war innerlich schon entschieden. Er studierte fleißig die hl. Schrift und legte sie auch — nicht ohne Gefahr — den jüngeren Brüdern aus. Die 95 Thesen Luthers gegen den Ablass machten den tiefsten Eindruck auf ihn. Er verschaffte sich die weiter erscheinenden Streitschriften Luthers und teilte sie einem kleineren Kreise von Studirenden der Universität, der sich um ihn gesammelt hatte, mit. Zu seiner größten Freude sollte er Luther selbst persönlich kennen lernen. Ein allgemeiner Augustinerconvent war für April 1518 nach Heidelberg ausgeschrieben, zu dem auch Luther abgesandt war. Nachdem er die Ordensgeschäfte erledigt, hielt dieser am 25. April im Augustinerloster eine öffentliche Disputation, zu der er seine scholastischen Gegner durch 40 den Kern der paulinischen Lehre enthaltende Sätze eingeladen hatte. Unter der großen Schar von Teilnehmern befand sich auch B., der durch das überwältigende Auftreten Luthers für die evangelische Wahrheit gewonnen wurde. Was in der öffentlichen Disputation vorbereitet war, das sollte in einer privaten Unterredung am folgenden Tage noch weiter gefördert werden. B. stellt in einem Schreiben an seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel Luthern bereits darin über Erasmus, daß jener offen und frei belenne und lehre, was dieser nur verblümt andeute. Die tiefen Eindrücke, die B. von Luthers Persönlichkeit empfangen hatte, wurden befestigt durch das Studium von Luthers Schriften, besonders seiner Auslegung des Galaterbriefs. Im Jahre 1520 trat B. in Korrespondenz mit Spalatin und Luther, der am 12. Februar 1520 an Spalatin schrieb: „Da hast du ein Schreiben von Buzer, wohl des einzigen Bruders ohne Falsch in jenem Orden . . . Man darf etwas Tüchtiges von ihm erwarten“. Je offener Buzer sich brieflich dem Bunde der Humanisten anschloß und für die neue Bewegung im Gegensatz gegen seine Ordensoberen auftrat, um so mehr geriet er in den Verdacht eines Ueberläufers. Er wurde bei dem Kehrrichter Jakob Hoogstraten, ja vor dem römischen Stuhl selbst verklagt, und mußte befürchten, daß man ihm seine Vorlesungen verbieten, ihn seiner Würden und Ehren im Orden entziehen, ja vielleicht noch „anders mit ihm umgehen würde“. Daher in ihm der Plan gedieh, aus dem verhassten Orden auszutreten. Ende November 1520 verließ er die Klosterzelle und fand zunächst ein Unterkommen in Speier bei seinem treuen Freunde Waternus Hatten, bischöflichem Vitar, und unterhielt von hier einen regen Verkehr mit Hutten, der auf der Ebernburg, im untern Rahethal, der Residenz Sickingens, weilte. Dessen dringender Einladung folgend, fand er hier, wie so mancher andere, eine Zufluchtsstätte. Sein Freund Hatten hatte unterdes durch einen päpstlichen Curtianen zu Speyer für Buzer die Erlaubnis zum Austritt aus dem Orden zu Rom glücklich bewirkt. Am 29. April 1521 wurde B. in aller Form Rechts von seinen Gelübden entbunden, und so war die ihm aufgedrungenen und längst verhasste Kutte förmlich abgelegt. B. trat in den Stand der Weltpriester über.

Vermuthlich noch ehe diese Entscheidung getroffen, berief der Pfalzgraf Friedrich, der an dem klugen Manne sein Wohlgefallen empfand und zu seiner Befreiung nicht wenig beigetragen hat, ihn zu seinem Hofkaplan. Buzer begab sich nach Worms, wo Friedrich damals sich aufhielt, später folgte er ihm nach Nürnberg. Er hoffte, den Pfalzgrafen, der sich äußerlich der Reformation zuneigte, ganz für die evangelische Wahrheit zu gewinnen, überzeugte sich aber bald, daß der Leichtsinn und die Uppigkeit des Hoflebens alle besseren Regungen desselben unterdrückte. Auch seine Freunde, vor allen Hutten, drangen in ihn, die verderbliche Hofluft zu fliehen und wichtigere Dinge zu betreiben. Er nahm im Mai 1522 seinen Abschied und zog zu Sickingen, der ihm die

schöne Pfarrei Landstuhl, am Fuße seines Schlosses Lanstall, übertrug. Dort verehelichte er sich mit Elisabeth Silbereisen, einer armen tabellosen Jungfrau, die von ihren Angehörigen ins Kloster gezwungen war. B. war somit einer der ersten, welcher trotz des Spottes der Feinde und aller Bedenken der Freunde diesen wichtigen Schritt zur Befreiung des geistlichen Standes von dem verderblichen Zwang des Cölibates gethan hat. 5

Der Kampf, in den Sidingen sich mit dem Kurfürsten von Trier, als entschiedenem Gegner der Reformation, eingelassen hatte und der den tragischen Ausgang seiner Geschichte herbeiführte, nötigte B. noch im Jahre 1522, um Urlaub zu bitten. Er trug sich mit dem Gedanken nach Wittenberg zu gehen, aber auf der Durchreise durch 10 Weissenburg im Elsaß, wo sich ein großes Verlangen nach evangelischer Predigt regte, glaubte er einem höheren Beruf folgen und wenigstens einweilen als Prediger dort bleiben zu müssen. Er begründete eine evangelische Gemeinde. Predigten, die er vor dieser gehalten und im folgenden Jahre 1523 zu Straßburg als „Summary seiner Predigt“ mit einer Widmung an den Rat und die Bürgerschaft von Weissenburg 15 herausgegeben hat, gehören zu den einfachsten, aber auch kernhaftesten, die wir besitzen. Ostern 1523 stellte B. in einem öffentlichen Ausschreiben den Angriffen der Barfüßermönche folgende Artikel entgegen: Christus unser einiger Meister, dem wir allein gehorchen sollen, hat seinen Jüngern geboten, den Völkern zu lehren alles, das er ihnen befohlen hat; dieses Alles steht im Glauben zu Gott und in der Liebe zum Nächsten und mit nichts in äußerlichen Dingen (als Speisegeboten u. dgl.). Als der Bischof von Speyer sich in den Kampf Buzers mit dem Klerus mischte und B. exkommunizierte, auch nach der Niederlage Sidingens politische Gefahren die Stadt bedrohten, verließ B. Weissenburg und begab sich (Ende April 1523) nach Straßburg, 20 wo die reformatorische Bewegung, auf verschiedene Weise vorbereitet, schon im Gange war. Matthäus Zell, Leutpriester der Münstergemeinde zu St. Lorenz, predigte unter stets wachsendem Beifall des Volkes das lautere Wort Gottes, und andere folgten seinem Beispiel. B. trat gleich in die Arbeit ein; Zell nahm den Bedrängten in sein Haus auf, wo er vor einem Kreise von Gelehrten paulinische Briefe in lateinischer Sprache auslegte, da der Bischof ihm als einem verheirateten Priester jede Amtshandlung 30 verbot und auch der Rat ihm die deutsche Predigt in den Häusern nicht erlauben wollte. Als der Bischof (am 16. Juni 1523) den Rat aufforderte, Buzer das freie Geleit zu kündigen, damit er mit ihm als einem Gebannten handle und ihn aus der Diocese ausweise, ließ der Rat eine Verhandlung anstellen, in der B. sein gutes Recht nach der hl. Schrift verteidigte und eine schriftliche „Verantwortung“ seiner Person und Lehre abfaßte, die dem Bischof überliefert wurde. Mit dieser Schrift war B.s Stellung 35 in Straßburg entschieden. Während der Rat ihm Schutz vor jeder Gewalt zusagte, ließ Zell ihn nun öffentlich im Münster auftreten, wo er vor einer immer größeren Schaar die h. Schrift auslegte. B.s Predigten und Schriften bewirkten mit, daß der Rat einen Schritt weiter ging und am 1. Dezember 1523 durch Mandat den Predigern 40 befahl, nichts anderes als das hl. Evangelium und die Lehre Gottes und was zur Wehrung der Liebe Gottes und des Nächsten diene, frei, öffentlich dem christlichen Volke zu predigen. Als nun der Bischof die evangelischen Prediger exkommunizierte, welche, B.s Beispiel folgend, in den Ehestand getreten waren, antwortete die Bürgerschaft durch die Wahl B.s zum Leutpriester an St. Aurelien (31. März 1524), welche 45 Wahl der Rat bestätigte.

B. wurde nun, neben Zell, Capito und Hedio, doch in höherem Maße als diese, die Seele der Straßburger Reformation, soweit Theologen und Kirchenmänner in Betracht kommen, und übte von Straßburg aus durch Wort und Schrift, Briefe und Reisen, persönliche Beziehungen zu Kirchen- und Staatsmännern, eine hervorragende 50 reformatorische und kirchenorganisatorische Thätigkeit nicht nur im Elsaß, sondern nach verschiedenen Ländern hin aus. 1531 vertauschte B. die Pfarrstelle an St. Aurelien mit einer solchen an St. Thomä und wurde zugleich Präsident des 1530 gegründeten Kirchenkonvents. Die Pfarrstelle an St. Thomä gab er 1540 wegen seiner vielen auswärtigen Geschäfte auf. 55

Während B. mit den litterarischen Vorkämpfern der alten Kirche in Straßburg, unter denen der Satiriker Thomas Wurner und der Augustinerprovinzial Konrad Treger hervorragten, den Kampf aufnahm (dem letzteren hielt er den Satz entgegen: „Wir sind gott- und christgläubig und nicht kirchgläubig“), bildete er sich immer mehr zum geistlichen Wortführer der nach Reformen verlangenden Bürgerschaft und zum 60

Stimmführer der evangelischen Prediger dem behutsam und bedächtig vorgehenden Rat gegenüber aus. In einer Supplia an den Rat vom 31. August 1524 verlangten die Prediger entschiedene Abstellung gewisser gottesdienstlicher Mißbräuche. Wie weit man auf diesem Weg geordneten obrigkeitlichen Einschreitens Ende 1524 schon vorgeschritten war, zeigt B.s Schrift „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neuerungen an dem Nachtmahl des Herrn, so man Weß nennet, Tauf, Feiertagen, Bildern und Gesang, in der Gemeinde Christi zu Straßburg vorgenommen.“ Als der Bauernkrieg 1525 im Elsaß tobte, nahm die Stadt Straßburg eine durchaus würdige Haltung ein. Am Osterdienstag ritten Buzer, Capito, Zell und Sturm unter Lebensgefahr in das Lager der Bauern hinaus, die leider die wohlgemeinten Ratsschläge der Straßburger verachteten. Wenn auch unter großen Einschränkungen wurde die Messe in Straßburg noch sorgfeiert, bis durch wiederholte Eingaben und Gutachten die Prediger im Verein mit der Bürgerschaft es erreichten, daß am 20. Februar 1529 durch Schöffenbeschuß die Messe abgeschafft und damit die Einführung der Reformation gleichsam besiegelt wurde. Inzwischen war die Neugestaltung des gottesdienstlichen und kirchlichen Lebens längst in Angriff genommen. Die „Ordnung und Inhalt deutscher Messe“ vom Jahre 1524 ist vorbildlich geworden auch für die Calvineische Gottesdienstordnung. Besondere Aufmerksamkeit widmete B. der lateinischen Thätigkeit (nach neueren Forschungen werden ihm Katechismen von 1524, 1537 und 1544 zugeschrieben) und 1539 wurde in Straßburg die Konfirmation eingeführt. B. half auch die Grundlagen des protestantischen Schul- und Bildungswesens in Straßburg legen, wobei ihm der treffliche und eng mit ihm befreundete Johann Sturm zur Seite stand (1538 Gründung des Gymnasiums, 1544 des Studienlistes). Als einziger unter den deutschen Reformatoren hat B. um Einführung der Kirchenzucht sich hervorragend bemüht, freilich gerade auf diesem Gebiete beim Rat und der Bürgerschaft großen Widerstand gefunden, weil man um keinen Preis wieder einer hierarchischen Bevormundung verfallen wollte. Und doch bezweckte B. nichts weniger als eine geistliche Bevormundung des Laienstandes, vielmehr war es ihm darum zu thun, das Laienelement zur selbstthätigen Mitarbeit am kirchlichen Leben und am Kirchenregiment heranzuziehen (Einführung des Laienpresbyterats durch die Kirchenordnung von 1534). B., wiewohl ein tüchtiger Exeget, war als Prediger nicht von der vollstümlichen Kraft, Schlichtheit und Kürze Luthers, was Luther ihm selbst 1536 in Wittenberg halb scherzhaft vorhielt. Doch hat er neben gelehrten und polemischen Schriften sehr beachtenswerte populär erbauliche Schriften geschrieben, unter denen hervorragen: „Daß niemand ihm selbst, sondern andern leben soll, und wie der Mensch dahin kommen mag“ (1523) und „von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst“ (1538).

Diese organisierende und aufbauende Thätigkeit B.s wurde wesentlich erschwert und kompliziert durch das Auftreten verschiedener Schwärmer und Sektierer in Straßburg (unter denen die bekanntesten Carlstadt, Hezer, Dend, Cellarius, Seb. Franck, Schwentfeld, Melchior Hofmann, Clemens Ziegler), die zum Teil einen bedeutenden Anhang fanden. Verschiedene Warnungsschriften, Ratsmandate, Disputationen wurden durch dieselben veranlaßt, bis eine Synode von 1533 Ordnung schaffte. B.s Stellung und Auftreten diesen Sektierern gegenüber, im Unterschied von dem schwankenden Capito, zeichnet sich durch eine gewisse Entschiedenheit aus, die viel weniger durch theologische Reflexionen als durch praktische kirchliche Gesichtspunkte und Interessen bestimmt war. Seine Lehre von der Taufe z. B. hat B. entschieden unter dem Einfluß kirchlicher und kirchenpolitischer Interessen im Kampf mit den Sektierern verfrüchtigt und objektiviert.

Unter den elsässischen Gebieten (außerhalb Straßburgs) hat B. namentlich um die Einführung der Reformation in der Grafschaft Hanau-Lichtenberg (1544) sich verdient gemacht. In Süddeutschland verdanken ihm Württemberg, Baden, Augsburg und Ulm besonders viel, in Mitteldeutschland namentlich Hessen, dessen Kirche er eigentlich organisiert hat. Als der Kurfürst von Köln, Erzbischof Hermann von Wied, die Reformation in seinem Gebiete einführen wollte (1542), war B. seine rechte Hand und verfaßte mit Melanchthon die Reformationsordnung für das Kölner Erzstift (1543). Die Reformation scheiterte freilich hier. Auch nach Belgien, Italien und Frankreich reichte B.s Einfluß (von England wird noch die Rede sein). Wie weit B.s Blick und sein Herz war, geht auch daraus hervor, daß er die Pflicht der Kirche zur Heidenmission deutlich erkannte und aussprach. Eine Reihe religiöser und kirchlicher Gedanken lassen sich nachweisen, in denen B. (mit anderen Straßburger Reformatoren) von dem Typus der sächsischen und der

schweizerischen Reformatoren in eigentümlicher und selbstständiger Weise abwich. Dieselben sind freilich durch die geschichtliche Entwicklung der Reformation in Deutschland in den Hintergrund getreten, haben aber doch im Elß und sonst nachgewirkt.

Die eben geschilderte kirchenbauende und organisierende Thätigkeit B.s ist in den allgemeinen kirchengeschichtlichen Darstellungen bisher allzusehr oder vollständig zurückgetreten hinter der Betonung seiner auf die Einigung der beiden reformatorischen Hauptströmungen gerichteten Thätigkeit, welche B. als ein „Fanatiker der Eintracht“ entfaltetete. Das ist auch insofern erklärlich, als jene Thätigkeit mehr territorial beschränkt, wenn auch keineswegs eng beschränkt ist, seine unionistische Thätigkeit aber unmittelbar in den Gang der Hauptereignisse des Reformationszeitalters eingreift.

In den beginnenden Abendmahlsstreit wurde B. und die Straßburger zunächst hineingezogen durch den Aufenthalt Carlstads in Straßburg (1524). Als der Rat denselben ausgewiesen hatte, verfaßte Bucher (am 23. November 1524) im Namen sämtlicher Prediger ein Schreiben an Luther, in welchem diese über ihr Verhalten zu Carlstadt zur Beseitigung von Mißverständnissen Bericht erstatten. Auf den eigentlichen Gegenstand des Streites, das Altar sakrament eingehend, erklärten sie: „Sie lehrten mit Luther, das Brot sei der Leib Christi und der Wein sein Blut, obgleich sie die Gläubigen bei weitem mehr auf das Andenken des Todes Jesu hingewiesen, welches das einzig Heilbringende dabei sei. Man müsse vielmehr zu Herzen fassen, wozu man esse und trinke, als fragen, was man esse und trinke.“ Sie wollen also, obgleich ihre Auffassung der schweizerisch-zwinglischen nahe verwandt ist, dieselbe doch nicht als eine von Luthers Lehre verschiedene angesehen wissen. Luther richtete (15. Dezember 1524) gleich nach Empfang des Briefes an die Christen zu Straßburg ein allgemeines Sendschreiben, welches zwar sehr gemäßig und beruhigend war, aber um so weniger Eindruck machte, als er eingestand, daß er früher auch den geistigen Genuß für wahrscheinlicher gehalten habe.

In der Schrift: „Wider die himmlischen Propheten“ u. (Januar 1525) hatte Luther bei der Widerlegung Carlstads seinem Unwillen gegen die Straßburger hie und da Luft gemacht. Diese sahen die Eintracht bereits in Straßburg selbst bedroht, wo Nicol. Gerbel, ein Jurist, nicht höher als bei Luther schwur und sein Zuträger war. Daßer wollten sie trotz des fehlgeschlagenen früheren Versuchs womöglich noch den Ausbruch des Streites verhindern und sandten in herzlicher Pietät gegen Luther, dessen hohe Verdienste sie willig anerkannten, und in dem festen Glauben an seine aufrichtige Ueberzeugungstreue den jungen Georg Casel, Lektor der hebräischen Sprache, als Unterhändler mit einem Schreiben an Luther. Sie erklärten nochmals ihr Mißfallen über Carlstads aufrehrerische Antriebe, zeigen aber auch an, worin sie mit den Zürichern und Oberländern etwa übereinstimmen, und halten den Wittenbergern vor, daß sie selbst oft erklärten hätten, daß die fleischliche Gegenwart nichts nütze und daß alles vom Glauben abhängt. Luthers Stimmung in den Unterredungen mit Casel war eine sehr gereizte. Die ganze Sache war für ihn entschieden. Die leibliche Gegenwart im Abendmahl betonte er mehr als früher. Er ließ die lieben Herrn von Straßburg bitten, ja fleißig zu erwägen, daß sie das Licht der Vernunft nicht für das Licht des hl. Geistes nehmen; darin könne man leicht irren, und wo es geschieht, da ist der Teufel. Anfangs November 1525 kehrte Casel mit Briefen von Luther und Bugenhagen zurück, aus denen die Straßburger mit tiefem Schmerz ersahen, daß die Liebe, das Band der Vollkommenheit, zerrissen sei. Gegen die Stimme der Verteherung von Wittenberg her, in die die ausgekehrten Nürnberger eintritten, schlossen sich die Oberdeutschen immer mehr den Schweizern, Zwingli und Desolampadius zu Basel, an und man erfolte sich bei einander Rats zur Verteidigung sowohl als zum Angriff. Während die Wogen des Sakramentsstreites bald höher, bald niedriger gingen, erklärten sich die Straßburger in ihren Briefen zwar für die von Zwingli verteidigte Lehre, ermahnten diesen aber ernstlich, doch, ja von seiner Seite nicht Anlaß zu geben, daß die Wunde unheilbar werde. Zwingli nahm alles freundlich von ihnen auf und versprach, glimpflich zu verfahren, aber Luthers Gemüt war zu sehr verbittert. Das zeigte sich deutlich, als Bucher zu seiner Übersetzung des 4. Teiles von L.s Postille aus dem Deutschen ins Lateinische in einer Vorrede (vom 17. Juli 1526) die Summe des christlichen Glaubens zusammenfaßte, von dem Abendmahl kurz nach Straßburger Auffassung redete und zu dem Texte selbst sich nur eine Berichtigung der Erklärung von 1 Ro 9 v. 24 erlaubte, in der Ueberzeugung, daß Luther sich an dieser Anmerkung nicht stoßen werde. Inbes Luther sandte (13. September 1526) einen Brief an den Buchdrucker, daß er ihn einer

neuen Ausgabe des 4. Teiles der Postille vordrucken sollte. Die Übersetzung kann Luther nicht tadeln, aber die Vorrede nennt er eine „fluchwürdige“, und von den Anmerkungen sagt er, daß sie gehässig und giftig seien und seine Postille „kreuzigten“. Gegen die Sakramentierer zieht er los als gegen verlorene Keher, welche Christum nur zum Scherz aber nie im Ernst erkannt oder gelehrt haben. Dieser Brief wurde, wahrscheinlich auf Gerbels Betrieb, der fortwährend Luther gegen die Straßburger aufsehte, besonders gedruckt und Buzer zu einer Widerlegung genötigt, welche in 13 Artikeln in gemäßigtem aber ernstem Tone die Anklagen Luthers zurückweist: „Sie glaubten nur dem Wort Gottes, wie sie es verstanden, und wollten nicht mit Autorität dem Satan übergeben, sondern mit Gründen überwunden sein. Für ihren eigenen persönlichen Glauben müßten sie einst antworten und nicht für den Glauben Luthers oder sonst eines noch so angesehenen Lehrers.“

In der Schweiz hatte die Reformation auch in Bern so viele Anhänger gefunden, daß der Rat im Einverständnis mit dem Hauptprediger Berth. Haller und den Zürichern eine Disputation für den Januar 1528 anordnete, zu der auch die Straßburger als „Zuhörer“ eingeladen wurden. B. traf hier zum ersten Mal mit Zwingli persönlich zusammen, mit dem er seit 1523 in freundschaftlicher Korrespondenz stand. Zwingli und Haller waren zu Bern die Hauptvorfechter auf eidgenössischer Seite. Unter den Fremden ragte mit seiner Ruhe und Geistesgewandtheit am meisten Buzer hervor, der hier noch einmal Gelegenheit fand, seinen Gegner Tregler in dem Artikel „von der Kirche und ihrem Haupte und von der Autorität der hl. Schrift“ zurückzuweisen. Bei dem 4. Artikel, „daß der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich in dem Brot der Danksagung empfangen werden, mag mit der hl. Schrift nicht beigebracht werden“, trat B. gegen die von dem St. Galler Prediger Burgauer vertretene lutherische Ansicht auf. So hoch Luther oder vielmehr Gott der Herr in ihm zu preisen sei, so müsse B. doch in diesem Punkte von ihm absehen, daß man das christliche Wort fleischlich verstehe und die wahre Menschheit Christi mit der Gottheit vermische. Luther, dem der Ausgang der Berner Disputation nur Worte des Spottes entlockte, hatte in seiner Schrift, dem sogenannten „großen Bekenntnis vom Abendmahl“, seinen Gegnern nicht bloß alle Erkenntnis in geistlichen Dingen, sondern auch alle Logik und gesunden Verstand abgespröhen. Gleichwohl gab B. seine Hoffnung auf eine Verständigung durch mündliche Besprechung nicht auf. Eine solche herbeizuführen war der Hauptzweck seiner Schrift vom 21. Juni 1528: „Vergleichung Dr. Luthers und seines Gegentheils vom Abendmahl Christi“, in welcher B. den vermittelnden Begriff der „sakramentlichen“ Gegenwart Christi im Abendmahl ausprägte. Die Andeutung, daß nicht bloß die Straßburger, sondern auch große Leute auf eine Vereinigung hinwirkten, zielte auf den Landgrafen Philipp von Hessen, mit welchem B. fortan durch das gleiche Interesse der Vereinigung und Verständigung der Protestanten aufs Innigste verbunden blieb (ausgedehnter Briefwechsel, herausgegeben von Lenz 1880. 1887). Bei dem Religionsgespräch, welches der Landgraf am 1. Oktober 1529 in Marburg veranstaltete, stand B. mit den Straßburgern auf seiten der Schweizer, versuchte aber gegen Ende des Gesprächs durch Darlegung seiner Lehre Luther zu überzeugen, daß im Grunde doch eine Übereinstimmung zwischen ihnen herrsche, was Luther nicht annehmen wollte. Der Landgraf drang schließlich darauf, daß eine Urkunde aufgesetzt wurde — ihre Abfassung wurde Luther übertragen —, in welcher die Übereinstimmung beider Teile in allen Hauptartikeln bezeugt ist, nur in dem letzten 15. Artikel „vom Sakrament des Leibs und Bluts Christi“ ist neben „der geistlichen Nahrung, die allen Christen sühnend von Nöten“ die Differenz eingestanden bezüglich der Frage: „ob der war Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein sei“; jedoch soll ein Teil gegen den anderen christliche Liebe erweisen, soviel es das Gewissen eines jeden erlaube. Beide Teile gelobten nichts ohne gegenseitige Bewilligung gegen einander zu schreiben.

Der Unionseifer B.s wurde bald darauf auf eine harte Probe gestellt, als auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trotz aller Bemühungen des Landgrafen Philipp auf Betrieb der Sachsen den Straßburgern als Sakramentierern der Beitritt zu dem Bekenntnis verweigert wurde. Da nun aber der Kaiser von allen Ständen Rechenschaft ihres Glaubens gefordert hatte, ließen die Straßburger schleunigst durch ihre Prediger Buzer und Capito ein eigenes Bekenntnis in 23 Artikeln aufstellen (am 11. Juli 1530), dem sich auch Konstanz, Memmingen und Lindau anschlossen, daher „Vierstädte-Bekenntnis“, Conf. tetrapolitana, genannt. Sie steht in einfacher Klarheit und Vollständigkeit ebenbürtig neben der im Grunde mit ihr ganz übereinstimmenden Schwester-

konfession da. Buzer schließt sich in der Ausdrucksweise beim Abendmahl (Artikel 18) der Augustana möglichst an, ohne seiner Ansicht etwas zu vergeben: Christus gebe denen, die von Herzen seine Jünger sind, bei Wiederholung seines Nachtmahls nach seiner Einsetzung seinen wahren Leib und sein wahres Blut wahrhaftig zu Speis und Trank der Seelen, wodurch sie zum ewigen Leben genährt werden, sodaß er nun selbst in ihnen und sie in ihm leben und bleiben, und am jüngsten Tage zu einem neuen und ewigen Leben auferweckt werden. Der Kaiser ließ später (22. Oktober 1530) eine confutatio des Vierstädte-Bekenntnisses verlesen, die B. erst im folgenden Jahre 1531 durch seine „schriftliche Beschirmung und Verteidigung“ beantwortet hat.

Noch von Augsburg aus versuchte B. im Sept. 1530 Luther zu Koburg in längerer Unterredung für eine neue Vereinigung zu gewinnen und erlangte die Zusage, daß Luther ein neues von Buzer aufzustellendes Bekenntnis beurteilen wolle. So trat B. eine Rundreise durch Oberdeutschland und die Schweiz an, um die Notwendigkeit einer Annäherung überall klar zu machen. Mit der von B. angestrebten Vermittlung waren freilich die Schweizer sehr wenig zufrieden, da B. offenbar bemüht war, Zwingly und die Seinen mehr an Luther und die Sachsen, als diese an jenen anzunähern. Umsomehr suchte B. eine Vereinigung zunächst zwischen den Oberdeutschen und Sachsen herzustellen. Dazu drängten auch die politischen Gefahren der Zeit. Hatte doch der Rat von Straßburg an B. geschrieben, er möge alles zur Bewerkstelligung der Konfördia anwenden, denn man sei nicht gewillt, wegen dieses einen Artikels sich von dem Kurfürsten von Sachsen zu trennen. Das Bündnis mit der Schweiz hingegen war mehr oder weniger politisch verdächtig. Straßburg, das schon auf dem 1. Konvent zu Schmalkalden (Dezember 1530) vertreten war, trat (im März 1531) mit den anderen oberdeutschen Städten in den schmalkaldischen Bund ein und nahm (im April 1532) die Augustana neben seiner Konfession, als im wesentlichen mit derselben übereinstimmend, an. Im Dezember 1534 versammelten sich zahlreiche Vertreter Oberdeutschlands in Konstanz, denen B. eine Vermittlungsformel vorlegte, auf Grund deren er beauftragt wurde, weiter mit Luther zu verhandeln. B. reiste sofort nach Kassel, wo er auf Veranstaltung des Landgrafen Philipp sich mit Melancthon besprach. Er gab zu, daß Brot und Wein darreichende Zeichen seien, mit welchen zugleich der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich dargereicht werde. Leib und Blut Christi seien aber mit Brot und Wein nur sakramentlich verbunden und an eine Vermischung oder Vereinbarung des Leibes Christi mit dem Brote sei nicht zu denken. Melancthon sollte bei Luther, und Buzer bei den Seinigen dahin wirken, daß man sich auf Grund dieses Vergleichs vereinige. Wenn B. zu Kassel die Zustimmung der oberländischen Reichsstädte in sichere Aussicht gestellt hatte, bedurfte es doch seinerseits noch einiger Anstrengungen, deren Widerstand zu brechen.

Nachdem B. so vorgearbeitet hatte, war auch bei Luther der Entschluß gereift, das Einigungswerk mit den Oberdeutschen zu versuchen. Er erbot sich in einem Briefe an B., die sächsischen und einige süddeutsche Einladungen zu besorgen, das übrige sollten die Straßburger bei den Oberländern thun. Im Mai 1536 erschienen die oberdeutschen Theologen, mit B. und Capito an der Spitze, zu Wittenberg. Nach achttägigen Verhandlungen, bei denen B. mit großer Beharrlichkeit sein Ziel verfolgte, wurden die von Melancthon aufgesetzten Artikel von allen angenommen, nur der Prediger Zwiß von Konstanz behielt sich vor, seinem Rat erst zu berichten. In dieser „Wittenberger Konfördie“ wird in dem ersten Artikel vereinbart, „daß mit dem Brote und mit dem Wein wahrhaftig und wesentlich zugegen sei und dargereicht und empfangen werde der Leib und das Blut Christi“. In dem zweiten Artikel wird zwar die räumliche Einschließung des Leibes Christi im Brote oder die beharrliche Vereinigung desselben mit dem Brote außerhalb der Niesung gelehnet, aber in dem dritten Artikel zugestanden, daß auch den Unwürdigen — indigni — der Leib und das Blut Christi wahrhaft dargereicht werde und sie solches wahrhaft empfangen nach den Einsetzungsworten Christi, aber zum Gericht, wie St. Paulus spricht. — B. hielt die in sich unhaltbare Unterscheidung aufrecht, daß die Gottlosen, impii, oder ganz Ungläubigen, infideles, die den Worten des Sakraments nicht glauben und Christi Ordnung verlehren, nichts als Brot und Wein empfangen, obgleich ihnen der durch das Wort Christi gegenwärtige Leib dargereicht wird, während er unter den Unwürdigen, indignis, diejenigen verstand, die den Worten des Sakramentes glauben, aber ohne rechte Andacht und lebendigen Glauben zu üben, zwar den Leib des Herrn empfangen, aber sich schuldig machen an ihm, wie einst die Korinther. Es ist klar, daß B. mit dieser Konfördie auf dem eingeschlagenen

Wege der Annäherung an die Wittenberger die lutherische Lehre in dem einen Hauptpunkte: von der wahrhaftigen und wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, dem Wortlaute nach angenommen hat, wengleich er die Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brod und Wein nach seinem Sinne nur als eine sacramentliche betrachtet, welche außerhalb der (geistlichen) Niekung nicht bestche, daher er auch nur um Luther zu gewinnen zugestand, daß die indigni den Leib Christi wirklich empfangen, während er festhielt, daß die eigentlichen infideles nichts als Brod und Wein empfangen.

Die Straßburger nahmen die Konkordie ohne weiteres an und auch die übrigen oberdeutschen Städte erteilten ihre Zustimmung. Bei den Schweizern aber stieß die Sache auf Widerspruch, weil sie ihre Ansicht in der Konkordie nicht finden konnten. Nach längeren Verhandlungen beschloß man auf einer Versammlung von eigenösslichen Abgeordneten zu Basel (November 1536), als Buzer nochmals eine Deklaration der Konkordie gegeben hatte, diese mit einem Begleitschreiben an Luther zu schicken und zu erklären, wenn dies der rechte Sinn der Konkordie sei, nämlich: „daß die Menschheit des verklärten Christus nicht in dieser Welt fleischlich sei, sondern in ihrem himmlischen Wesen bleibe“ und gelehrt werde: „daß unser Herr Christus an ihm selbst allein durch das gläubige Gemüt empfangen und genossen werde“, von Herzen ihr zuzustimmen. B. sollte auf dem Tage zu Schmalkalden (Februar 1537) über die Erklärung der Schweizer mit Luther verhandeln, wozu es aber wegen Luthers schwerer Erkrankung nicht kam. Erst im Dezember 1537 ließ sich Luther herbei, den Schweizern in verhältnismäßig ruhigem und freundlichem Tone zu antworten, nachdem inzwischen B. die Sache der Konkordie den Schweizern gegenüber auf zwei Synoden zu Bern, wo auch die Genfer Prediger, unter ihnen Calvin, erschienen waren, vertreten hatte. Es folgten weitere höfliche Verhandlungen hin und her (April 1538 in Zürich), aber nie haben die Schweizer die Konkordie wirklich angenommen. Nur der scharfe Ton der Polemik wich einige Zeit, bis Luther durch sein „kleines Bekenntnis vom h. Abendmahl“ diesem Waffenstillstand ein Ende machte. Eine zunehmende Verstimmung der Schweizer gegen B. trat auch durch spätere Erklärungen desselben über das h. Abendmahl (Retractationes) ein, wie denn B., trotz entschiedener Bestreitung einer „fleischlichen“ (carnalis, substantialis, localis) Gegenwart Christi im Abendmahl, doch ein undefinierbares Mysterium in demselben festhalten wollte. — Man mag über B.s unionistische Bestrebungen, besonders seine Behandlung des Abendmahlsstreits, denken wie man will, über alle Ansehung erhaben ist seine redliche Absicht, der Kirche damit zu dienen, und sein selbstloser Eifer. Seine diplomatisierende Taktik war nicht immer geeignet, Vertrauen zu erwecken, und hat auf verschiedenen Seiten, nicht bloß bei Luther, angestoßen; B. selbst hat auch später das Gefühl gehabt und es ehrlich ausgesprochen, daß er nicht immer in richtiger Weise eingegriffen habe. Er hatte mehr Verständnis für Luthers gelegentlichen Eigeninn, als für dessen tiefere religiöse Motive in dieser Sache; der ganze Gegenstand des Streits war überhaupt für B. viel nebensächlicherer Natur als z. B. für Luther, daher B. zu weitgehendem Entgegenkommen und immer neuen Formulierungen so leicht bereit war. Ein thatsächlicher Erfolg der Bestrebungen B.s war es, daß die Oberdeutschen nicht nur zu gemeinamem politischem Vorgehen mit den Norddeutschen gewonnen, sondern auch religiös in die Gemeinschaft des Luthertums hineingezogen wurden, trotz der ihnen verbleibenden eigentümlichen Fassung der Abendmahlslehre. Von weittragender Bedeutung für die künftige Gestaltung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland war es auch, daß Melanchthon zum Teil durch B. für eine vermittelnde Richtung gewonnen und Calvin genähert wurde.

B.s weitergehende, sich auch auf den Katholizismus erstreckende Unionspläne können, da sie erfolglos geblieben sind, in aller Kürze skizziert werden. Mit großen Hoffnungen trat B. in die zu Hagenau (Juni 1540) eröffneten und zu Worms gegen Ende 1540 fortgesetzten Vergleichsverhandlungen ein. Kaum hatte sich zu Worms die Überlegenheit der Protestanten wieder herausgestellt, so benutzten die Katholiken das kaiserliche Mandat, welches für den Sommer 1541 einen Reichstag nach Regensburg berief, um die Verhandlungen zum zweitenmale abzubrechen und dorthin zu verlegen. Der Kaiser war entschlossen, einen religiösen Friedensstand für Deutschland herbeizuführen und ließ ein maßgebendes Religionsbuch vorlegen, das den Vergleichsverhandlungen, an denen B. mit Melanchthon einen hervorragenden Anteil genommen hatte, eine ganz andere Wendung gab. B. wie Melanchthon richteten nämlich ein Gutachten gegen das Regensburger Buch, auch glaubte B. es seinen Kollegen, besonders Melanchthon schuldig

zu sein, die Anklagen wegen verräterischer Nachgiebigkeit zurückzuweisen und die Akten des Regensburger Gesprächs herauszugeben, wurde aber dadurch in einen heftigen Streit mit Dr. Ed. verwickelt, der das Unionswort alsbald in Frage stellte. Gleichwohl entschloß sich B., auch als die verderbend drohenden Absichten des Kaisers keinem tieferen Blenden mehr verborgen sein konnten, doch noch einmal, dessen Befehl zu folgen und zu Regensburg (Jan. 1546) sich an einem Vergleichsgespräch zu beteiligen. Da es nur zum Schein angeordnet war, um Zeit zu Rüstungen gegen die Protestanten zu gewinnen, verlief es erfolglos.

Der Ausgang des schmalkaldischen Kriegs mit der Niederlage der Protestanten gab dem Kaiser, der sich von Seiten des Papstes mit dem tridentinischen Konzil hintergangen sah, volle Freiheit, durch ein Reichsgesetz, das Augsburger Interim, die religiösen Wirren beizulegen. Der Kurfürst von Brandenburg, der sich für das Interim erklärt hatte, suchte auch eine theologische Autorität für dasselbe zu gewinnen und wandte sich mit der Bitte nach Straßburg, B. zu ihm zu schicken, als einen Mann, der nebst Melancthon in der Kirche das größte Ansehen genieße. B. reiste (Februar 1548) nach Augsburg zum Kurfürsten. Wenn dieser in B. der drohenden Verhältnisse wegen einen noch süßeren Vermittler, als früher, erwartet hatte, so sah er sich sehr getäuscht. B. verweigerte entschieden seine Zustimmung zu dem Interim, weil die papistischen Irrtümer darin gelehrt und befestigt würden. Obgleich der Kurfürst alle möglichen Mittel anwandte, seine Unterschrift zu erlangen, hielt B. an dem Grundsatz standhaft fest: „Man dürfe nichts gegen das Gewissen und die Wahrheit thun!“ Das Interim wurde zwar von der Majorität des eingeschüchterten Reichstages, auch von manchen oberdeutschen Städten angenommen, aber Straßburg und noch andere blieben in Opposition. Als der Kaiser deshalb um so bestimmter auf die Annahme von Seiten der Stadt drang (26. Mai 1548), traten B. und sein jüngerer Kollege Paul Fagius, der Nachfolger Capitos, an die Spitze einer bis zum äußersten entschlossenen Widerstandspartei und suchten durch Wort und Schrift den Rat zu stärken, der durch die drohenden Umstände und äußere Hilflosigkeit zu wanken begann. Als die Prediger wegen „münsterischen Geistes“ und des Ungehorsams gegen die Obrigkeit beschuldigt wurden, verfaßte B. die Verteidigungsschrift: „Ein summarischer Begriff der christlichen Lehre x.“ in 29 Artikeln, die zu den kürzesten und klarsten Bekenntnisschriften gehört, welche in jener Zeit überhaupt innerhalb der evangelischen Kirche erschienen sind. Es ist B.'s Zeugnis und Vermächtnis an die Kirche zu Straßburg.

Der Rat nahm jedoch zuletzt das Interim an, und nun sah B. ein, daß seines Bleibens nicht länger sein könne. Bei einem Teile des Rates war er ohnedies wegen seiner strengen Kirchenzucht nicht beliebt, und dieser setzte (1. März 1549) den Beschluß durch: die beiden entschiedensten Gegner des Interim mit Pension zu beurlauben, „bis Gott Gnade gebe, daß es besser würde, daß man sie wieder an der Hand haben möchte“. In dieser Lage boten um die Wette Melancthon in Wittenberg, Myconius in Basel, Calvin in Genf dem Halbgeächteten, auf dessen Person es am kaiserlichen Hofe besonders abgesehen war, eine Freistätte an. B. und Fagius zogen es vor, einem förmlichen Rufe nach England zu folgen, wohin B. schon seit mehreren Jahren von Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, der Seele der neuen reformatorischen Bestrebungen, wiederholt, wenn auch nur zu zeitweiliger Übersiedelung, eingeladen war. Kaum eine Woche nach der Abreise erging an B. ein ehrenvoller Ruf nach Kopenhagen.

Die beiden Prediger begaben sich nach ihrer Ankunft in England sogleich nach London zu Cranmer (April 1549), der sie wie Freunde und Brüder aufnahm und einstweilen als Mitarbeiter an dem Reformationswerk Eduards VI. bei sich behielt. Der König, der sie sehr freundlich begrüßte, wünschte, daß sie zunächst die hl. Schrift aus dem Urtext ins Lateinische übersetzten, und diese Übersetzung sollte dann in die englische Sprache für das Volk übertragen werden. Die Arbeit wurde sofort begonnen. — Die gänzlich veränderte Lebensweise nicht minder als das fremde Klima griffen die zwar dauerhafte, aber durch die letzten Erlebnisse erschütterte Gesundheit Buzers sehr an; auch gemüthlich fühlte er sich gedrückt im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an Kirchenzucht und die Schwierigkeiten, sie einzuführen. Sein Herz sehnte sich oft nach Straßburg zurück zu seinen vielen Freunden und seiner teuren Familie. — Nach Ablauf des Sommers 1549 sollte B. mit Fagius nach Cambridge als Lehrer übersiedeln, um dort an der Bildung tauglicher Prediger mitzuarbeiten. Fagius, der ihm vorausgeeilt war, wurde von einem schleichenden Fieber ergriffen und im November weggerafft. In der tiefen Trauer über den Freund wurde B. getröstet durch die Ankunft

seiner Familie vor Einbruch des Winters, und mit neuem Mute begann er (Januar 1550) seine akademischen Vorlesungen unter großem Zulauf der Studierenden, von denen manche später einen großen Einfluß auf die anglikanische Kirche ausgeübt haben. Die Censur der Liturgie (common prayer book), die ihm übertragen war, bewog ihn, den heftigen Widerstand der in ihrem Herzen zumeist noch latholisch gefinnenen englischen Bischöfe gegen evangelische Grundsätze und Neuerungen durch eine öffentliche Disputation zu bekämpfen (6. August 1550), deren Akten zur Beschämung der Gegner veröffentlicht wurden. — Der jugendliche König, der B. hoch verehrte und sich gern seinen königlichen Schüler nannte, wandte ihm seine volle Gunst zu. Man teilte B. mit: der König wünsche zum Neujahrsgruße über das Werk der Wiederherstellung des Evangeliums in seinem Reich einen besonderen Unterricht. Noch einmal flammte der Geist des leidenden Greises in seiner ganzen Kraft, Klarheit und begeisterten Frömmigkeit auf. Das Werk: „de regno Christi“ in 2 Bänden, welches er in weniger als 3 Monaten schrieb, soll den Fürsten im 1. Bande belehren, was das Reich Gottes sei, und auf welchen Grundwahrheiten es beruhe und von welchem Geiste es besetzt sei; im 2. Bande die rechten Mittel angeben, durch welche das Reich Gottes in seiner irdischen Gestalt in einem Lande wie England verwirklicht werden könne.

Das Werk war B.s Schwanengesang. Raum hatte ihm der König seinen ungetheilten Beifall gezollt, die Universität die Würde eines Doktors der Theologie ohne jede Bedingung, bis dahin beispiellos, zuerkannt, als er Mitte Februar 1551 sich niederlegte, am 22. Februar, da er sein Ende nahen fühlte, seine letzten Verfügungen traf und am 28. Februar, nachdem er die Seinigen und alle Anwesenden gesegnet, unter deutschen Gebeten, die er für die Hausandacht selbst gefertigt, seine Lippen schloß. Seine Leiche wurde unter großen Ehrenbezeugungen in der Hauptkirche zu Cambridge bestattet, später aber unter der Regierung der blutigen Maria mit der von Jagius im Jahre 1556 wieder ausgegraben und öffentlich verbrannt. Vier Jahre später, 1560, ließ die Königin Elisabeth das Gedächtnis B.s und Jagius' mit allen Ehren wieder erneuern.

B. war klein von Gestalt, „ein Zaphäus an Körperbau“, mit stark ausgeprägten, energischen und unternehmenden Gesichtszügen, scharfsinnig, talentvoll, überaus zäh und arbeitsfreudig, dabei wohlwollend, demüthig, uneigennützig im höchsten Grade und von herzlicher Frömmigkeit. Nachdem seine erste Frau 1541 an der Pest gestorben (von dreizehn Kindern derselben blieb nur ein schwachsinziger Sohn am Leben) verheiratete sich B. mit Wibrandis Rosenblatt, die vorher mit Delolampod und Capito vermählt gewesen, von welcher B. eine Tochter blieb. Der Haushalt komplizierte sich durch die Kinder der Frau aus früheren Ehen und andere Verwandte, für die alle B., zuletzt in seinem Testament, väterlich sorgte. (W. Krafft †) Paul Grünberg.

Buxtorf, eine basler Gelehrtenfamilie, aus welcher hier zu erwähnen sind: Johannes I, gest. 1629, Johannes II (Sohn des vorigen), gest. 1664, Johannes Jacob (Sohn des vorigen), gest. 1704, und außerdem etwa noch Johannes IV (Neffe des vorigen und Sohn von Johannes III), gest. 1732, die sich durch ihre Kenntniss des Hebräischen und ihre Arbeiten zur Beförderung des Studiums des A. und der hebräischen Sprache und Litteratur auszeichneten.

Litteratur: Athenae Rauricae sive catalogus professorum academiae Basiliensis ab a. 1460 ad a. 1778 cum brevi singulorum biographia, Basileae 1778 (hier auch Verzeichnisse ihrer Werke); R. R. Hagenbach, Die theologische Schule Basels, Basel 1860, S. 27 ff.; Moreri, dictionnaire historique II (Ausgabe von 1740), p. 532, über die drei ersten; Siegfried in der *ADB* III, S. 668–676, über die beiden ersten. — Ueber Johannes I: Daniel Toffianus, *Johannis Buxtorffii senioris . . . vita et mors*, Basileae 1630; Buxtorf-Zalteisen, *Johannes Buxtorf Vater*, erkannt aus seinem Briefwechsel, Basel 1860; vgl. desselben *Baslerische Land- und Stadtgeschichten*, 1. Heft, Basel 1872, S. 159 ff.; Emil Kaupisch, *J. Buxtorf der ältere*, Basel 1879 (Nestoratsrede); auch Tübingen 1880 (?). — Ueber Johannes II: Lucas Gernler, *oratio parentalis J. Buxtorffii junioris memoriae dicata*, Basileae 1665; Dieselb., *Geschichte des A. in der christlichen Kirche*, Jena 1869, S. 336 ff. — Ueber Joh. Jacob: Samuel Werenfels, *vita eximii viri J. J. Buxtorffii oratione funebri delineata*, Basileae 1705; auch abgedruckt in *Samuelis Werenfelsii opuscula*, Tom. II, Lausannae et Genevae 1739, p. 415 sqq.

Johannes Buxtorf I, gest. 1629, stammte aus einer westfälischen Familie. Er war geboren am 25. Dezember 1564 in der westfälischen Stadt Camen, wo sein Vater, Johannes B., Prediger und der Großvater, Severinus B., Bürgermeister war. Der Familienname hieß ursprünglich Bodstrop oder Boxtrop, wie denn auch die Familie

einen Rod im Wappen führt; er wird dann auch Buxtorff, lateinisch Buxtorffius neben Buxtorfius, geschrieben. Den ersten Schulunterricht erhielt unser Johannes auf den Schulen in Hamm und Dortmund. Nach dem Tode des Vaters (i. J. 1582) hielt er sich kurze Zeit im elterlichen Hause auf, begab sich dann nach Marburg, bald darauf nach Herborn, wo er zu Piscator in ein genaueres Verhältnis trat, den er als seinen Lehrer in der hebräischen Sprache in dankbarer Erinnerung behielt und dem er später bei der deutschen Uebersetzung des A. S. (die erste Ausgabe dieser Uebersetzung erschien in Herborn 1602 und 1603) willige Hilfe leistete. Von Herborn ging Buxtorf nach Heidelberg, nach kurzem Aufenthalte von dort nach Basel im Jahre 1588, wohin ihn der Ruhm des Jacobus Orynäus zog. Von hier aus besuchte er Zürich, wo Heinrich Bullinger, und Genf, wo Theodor Beza lehrte. Nach Basel zurückgekehrt fand er auf Orynäus' Empfehlung freundliche Aufnahme im Hause des Leo Curio, der ihm den Unterricht seiner Kinder anvertraute. Zum magister artium promovierte er 1590. Schon vorher war ihm die Professur der hebräischen Sprache angetragen, welche anzunehmen er sich nicht entschließen konnte, weil er sich noch nicht für fähig hielt, den Anforderungen eines so wichtigen Amtes nachzukommen. Er verstand sich nur dazu, öffentlich die hebräische Sprache zu lehren, trug dann aber, nachdem er zwei Jahre als Lehrer thätig gewesen war, kein Bedenken, im J. 1591 dem ehrenvollen Rufe, in die Reihe der ordentlichen Professoren der Universität Basel einzutreten, Folge zu geben. Später wurden ihm auch noch andere Ämter, unter diesen die Leitung des atademischen Gymnasiums, übertragen. Im August 1592 unternahm er eine dreimonatliche Reise, um seine Heimat zu besuchen. Nach Basel zurückgekehrt heiratete er noch in demselben Jahre Margaretha, die Tochter des Leo Curio, und ward dadurch Mitglied einer hochangesehenen Familie. Ihm wurden fünf Söhne, von diesen drei in einer Geburt, und sechs Töchter geboren. Es war ihm vergönnt, seiner neuen Heimat durch seine gelehrte Thätigkeit Ruhm und Ehre zu bringen, und der Stammvater einer blühenden Familie zu werden, aus der Männer hervorgingen, die, Erben des väterlichen Ruhmes und der Anhänglichkeit an Basel, der Universität ihrer Vaterstadt zur Zierde gereichten. Die im J. 1610 vom atademischen Senate ihm angetragene theologische Professur nahm er nicht an. Einem im J. 1611 von der Akademie in Saumur an ihn ergangenen Rufe leistete er keine Folge, wie er auch schon früher eine Berufung nach Leyden abgelehnt hatte. Er starb an der Pest am 13. September 1629. — Man sagt nicht zuviel, wenn man Buxtorf den größten Kenner der rabbinischen Litteratur unter den Protestanten nennt. Mit anhaltendem Fleiße benutzte er nicht nur die Commentare der Rabbinen zu den alttestamentlichen Büchern und andere Schriften gelehrter Juden, um sich eine genaue Kenntnis der jüdischen Uebersetzungen und Ansichten in Beziehung auf die Geschichte der alttestamentlichen Schriften und ihres Textes, auf ihre Behandlung und Erklärung in den jüdischen Schulen zu verschaffen, sondern er stand auch in einem lebhaften brieflichen Verkehr mit jüdischen Gelehrten in Deutschland, Polen und Italien und suchte den Umgang mit Juden, um sich von ihnen über jüdische Sitten und Gebräuche unterrichten und bei der Herausgabe hebräischer Schriften helfen zu lassen. In der streng protestantischen Stadt Basel erregte sein Verkehr mit den Juden nicht selten Anstoß. Als die Frau eines in seinem Hause wohnenden Juden Abraham, der ihm als Korrektor bei dem Druck der hebräischen Bibel half, im Juni 1619 von einem Knaben entbunden war, erteilte der Ratsweibel Gläser einigen Juden die Erlaubnis, nach Basel zu kommen, um Zeugen der Beschneidung des Knaben zu sein. Auch Buxtorf, sein Schwiegersohn, der Buchdrucker Johann Ludwig König, sowie der Ratsweibel Gläser und zwei andere Bürger waren dabei gegenwärtig. Der Magistrat nahm aber diese Sache sehr ernst, legte Buxtorf und König jedem eine Buße von 100 fl., dem Juden Abraham sogar eine Buße von 400 fl. auf und ließ Gläser und die zwei Bürger ins Gefängnis setzen, aus dem sie aber nach drei Tagen wieder entlassen wurden. Seine genaue Kenntnis der jüdischen Uebersetzung, seine Belesenheit in jüdischen Schriften gebrauchte Buxtorf, sowohl um das Ansehen des hebräischen Textes des A. S. durch die Hinweisung auf die sorgsame Behandlung und die, wie es nach den Angaben der jüdischen Gelehrten scheinen konnte, jede Veränderung ausschließende treue Bewahrung desselben von den ältesten Zeiten an gegen die Anhänger der römischen Kirche zu verteidigen, welche in der griechischen Uebersetzung und in der Vulgata den genaueren Text der heiligen Schriften zu haben glaubten, als auch um die Richtigkeit der auf den unversehrten ursprünglichen Bestand und auf die unveränderte äußere Gestalt des hebräischen Textes sich beziehenden jüdischen Nachrichten gegen die Zweifel und Bedenken

festzuhalten, welche in der Reformationszeit von vielen Seiten und von den angesehensten Männern, selbst von einem Luther, Zwingli, Calvin, später wenigstens hie und da von einzelnen Gelehrten ausgesprochen waren. Buxtorfs Wirksamkeit fiel in die Zeit, wo es den Protestanten in ihrer Polemik mit den Anhängern der römischen Kirche ganz vorzugsweise darauf ankam, sich auf die Unversehrtheit und Sicherheit des hebräischen Textes der heiligen Schriften berufen zu können. Deshalb hielten sich sich gern und ohne genauere Prüfung an diese Angaben der jüdischen Gelehrten, die ihnen Buxtorfs Gelehrsamkeit lieferte. Daher sein großes Ansehen nicht nur bei den Reformierten der Schweiz und Deutschlands, sondern auch bei den Lutheranern, welche in dieser Beziehung jetzt mit den Reformierten eine gemeinschaftliche Sache zu verfechten hatten und die von einem reformierten Theologen ihnen gebotene helfende Hand nicht zurückstießen. Dazu kam, daß Buxtorf auch für die leichtere Erlernung der hebräischen Sprache und für die Erklärung des A. S. Großes leistete und in weiten Kreisen nicht nur durch seine Bücher, sondern auch durch einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr als Meister und Lehrer der hebräischen Sprache wirkte. Seine mit großen Kosten aus ganz Europa erworbenen und von seinem Sohne und Enkel noch vermehrte Sammlung jüdischer Schriften ward im Jahre 1705 für 1000 Rthlr. für die Bibliothek in Basel angekauft, wo auch eine große Menge von Briefen, die jüdische und christliche Gelehrte an ihn geschrieben haben, aufbewahrt werden. Von seinen Büchern, von denen ein großer Theil sehr oft von neuem herausgegeben ist, nennen wir nur: *Manuale hebraicum et chaldaicum*, Bas. 1602; *editio sexta cura Johannis filii*, Bas. 1658. — *Synagoga judaica*, zuerst in deutscher Sprache, Basel 1603, dann ins Lateinische übersezt von Herm. Gernberg, Hanau 1604; a Joanne Buxtorfio filio revisa, Bas. 1641; wieder herausgegeben von J. Jac. Buxtorf, 1680; spätere Ausgaben z. B. 1712 und 1738. — *Lexicon hebr. et chald.*; *accessit lexicon breve rabbin. philosophicum*, Bas. 1607, später sehr oft wieder gedruckt. — *De abbreviaturis hebraicis liber, cui accesserunt operis talmudici brevis recensio et bibliotheca rabbinica nova, ordine alphabetico disposita*, Bas. 1613, später oft wieder gedruckt. — *Biblia hebraica cum paraphr. chald. et commentariis Rabbidorum*, 4 Bde, fol. Bas. 1618 und 1619, dazu erst als Beilage *Tiberias s. commentarius masorethicus*, Bas. 1620, fol., dann auch besonders in 4°; eine vermehrte und verbesserte Ausgabe: *Tiberias s. comment. masoreth. triplex, historicus, didacticus, criticus etc. recogn. et add. non paucis locupl. a Joh. Buxtorfio fil.*, ed. nov. accur. Joh. Jac. Buxtorfio nep., Bas. 1665, in 4°; hierin eine Geschichte der Majora nach der jüdischen Uebersetzung, worin die Ansicht, nach welcher sie in nachtalmudischer Zeit durch die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten in Tiberias entstanden sein soll, bekämpft wird; der dem Inhalt so wenig entsprechende Titel *Tiberias* ist wohl deshalb gewählt, weil in dem Buche oft von dem, was auf die gelehrte Thätigkeit der Schule in Tiberias, nach Buxtorfs Ansicht mit Unrecht, zurückgebracht wird, die Rede ist. — *Die concordantiae bibliorum hebraicae* zu vollenden, war ihm nicht gestattet; sein Sohn Johannes setzte das vom Vater angefangene Werk fort und gab es *cum praefatione, qua operis usus abunde declaratur*, heraus, Bas. 1632, fol. Ein neuer Abdruck erschien Stettin 1867, 4°, von Bernhard Bär; hingegen ist die von Julius Fürst, Leipzig (1837 bis) 1840 herausgegebene Koncordanz eine das Buxtorfsche Werk vielfach verbessernde und berichtigende Arbeit. An einem *lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum* hatte Buxtorf viele Jahre gearbeitet; es war bei seinem Tode ebenfalls unvollendet; sein Sohn Johannes veröffentlichte es, nachdem er viele Jahre hindurch seinen Fleiß der Vollendung und Verbesserung dieses Wertes zugewandt hatte, Bas. 1639 (auf dem gestochenen Titel steht 1640) Fol.; neu herausgegeben wurde es von Bernh. Fischer, Lpz. bei M. Schäfer, 1866—1874, in 2 Bänden 4°.

Johannes Buxtorf II., Sohn des vorhergehenden, geb. zu Basel den 13. August 1599, gest. 1664. Vom Vater erhielt er, als er noch ein zartes Kind war, Unterricht in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Auf die öffentliche Schule kam er 4 Jahre alt; vom 13. Jahre an besuchte er die hohe Schule, im 16. Jahre wurde er unter dem Vorsteh des Vaters Magister. Er wandte sich nun dem Studium der Theologie zu, beschäftigte sich aber fortwährend eifrig mit der jüdischen Literatur. Es wird angegeben, daß er schon als junger Mann sowohl den jerusalemischen als auch den babylonischen Talmud durchgesehen habe. Nach Heidelberg ging er 1617, wo er bei Vareus, Scultet und Alting Vorlesungen hörte; 1619 besuchte er Dordrecht, wo er mit vielen

der dort zur Synode versammelten Väter genauer bekannt ward. Nach dem Schlusse der Synode bereiste er mit den Gesandten der Stadt Basel die Niederlande und England; durch Frankreich kehrte er nach Basel zurück. 23 Jahre alt gab er ein Lexicon chald. et syriac. (Basel 1622, 4^o) heraus. 1623 begab er sich nach Genf, um Turretin, Diobati, Tronchin zu hören; Turretin und Dav. Clericus ließen sich hier von ihm in der hebräischen Sprache unterrichten. Die Behörde der Republik Bern bot ihm den Lehrstuhl der Logik zu Lausanne an. Er zog es vor, in seiner Vaterstadt zu leben, wo er von 1624 bis 1630 zuerst als Diaconus communis ecclesiae Basileensis, dann als Diaconus an der St. Petri Kirche eine seinen Wünschen entsprechende Thätigkeit fand. Nur die Rücksicht auf seine schwache Gesundheit veranlaßte ihn, die 10 Stellung eines Predigers aufzugeben und die durch den Tod seines Vaters erledigte Professur der hebräischen Sprache im Jahre 1630 zu übernehmen. Ehrenvolle Rufe nach Gröningen und Leyden lehnte er ab. Um ihm für seine Anhänglichkeit an Basel zu danken, errichtete man für ihn im Jahre 1647 eine dritte theologische Professur, die professio loeorum communium atque controversiarum. Nachdem er dieses Amt 15 sieben Jahre bekleidet hatte, nahm er i. J. 1654 die ihm angetragene Professur der Erläuterung des A. T. an, weil diese mit der Thätigkeit, die ihm als Professor der hebräischen Sprache oblag, in einem unmittelbaren Zusammenhange stand. Gestorben ist er den 17. August 1664. Er war viermal verheiratet; mehrere seiner Kinder starben in früher Jugend; nur zwei Söhne überlebten ihn, Johannes aus der dritten Ehe und 20 Johannes Jacobus aus der vierten Ehe, welcher der Nachfolger des Vaters in der Professur der hebräischen Sprache war. — Es war ihm nicht gestattet, in friedlicher Thätigkeit sein Leben hinzubringen; ihm fiel die Aufgabe zu, die von seinem Vater und ihm selbst vertretenen Meinungen über die Unversehrtheit des masoretischen Textes des A. T. und die unveränderte Uebersetzung desselben vorzugsweise gegen Cappellus 25 zu verteidigen, der mit großer Gelehrsamkeit die Glaubwürdigkeit der rabbinischen Tradition bekämpfte und durch umfassende Untersuchungen zu dem Ergebnisse gelangt war, daß weder die äußere Gestalt des hebräischen Textes unverändert geblieben, noch auch dem masoretischen Texte überall der Vorzug zutomme vor dem den alten Uebersetzungen des A. T. zu Grunde liegenden hebräischen Texte. Buxtorf hatte in einer im Jahre 30 1643 (dieses Jahr giebt er selbst in seiner Anticritica p. 8 an) herausgegebenen Dissertatione de litterarum hebr. genuina antiquitate, nach seiner Aussage in bescheidener Weise, die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift (d. h. die Kenntniss und den Gebrauch derselben zur Zeit des Mose, des David u. s. w.) nachzuweisen gesucht; dagegen hatte Ludovicus Cappellus seine Diatribe de veris et antiquis Hebraeorum 35 literis, Amst. 1645, 12^o, geschrieben, in welcher er behauptete, daß die sogenannte samaritanische Schrift älter sei, als die Quadratschrift. Dieses war der Anfang des heftigen und nach damaliger Zeit nicht ohne Bitterkeit geführten Kampfes zwischen beiden Männern. Buxtorf schrieb nun gegen das von Thom. Erpenius, Leiden 1624, 4^o, heraus- 40 gegebene Arcanum punctationis revelatum des Lud. Cappellus seinen Tractatus de punctorum, vocalium atque accentuum in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et autoritate oppositus arcano punct. revelato Lud. Cappelli, Bas. 1648, 4^o, in welchem er beweisen wollte, daß der jüdischen Uebersetzung gemäß die Punctation entweder von Mose und den übrigen Verfassern der biblischen Bücher her- 45 stamme, oder von Esra erfunden und seit seiner Zeit vorhanden gewesen sei. Seine Absicht ging dahin, die veritas, authentia, sinceritas et integritas codicum hebraicorum hodiernorum zu verteidigen und sie als die norma und regula hinzustellen, nach welcher die alten Uebersetzungen, wo sie vom hebräischen Texte des A. T. abweichen, verbessert werden müßten. Cappellus hatte in einem großen, schon 1634 handschriftlich 50 vollendeten Werke, Critica sacra sive de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri sex, den Beweis für die Behauptung zu geben unternommen, daß der masoretische Text nicht immer die ursprüngliche Lesart darbiete und daß man mit Unrecht eine Unversehrtheit desselben annehme. Vor dem durch den Einfluß protestantischer Theologen lange verzögerten und erst durch den zum Katholizismus über- 55 getretenen Sohn des Verfassers Johannes Cappellus unter Mitwirkung des Morinus in Paris 1650 bewerkstelligten Drucke dieses Werkes hatte der Verfasser es während eines Zeitraums von 13 Jahren handschriftlich vielen Gelehrten mitgeteilt, durch welche auch Buxtorf Kunde von seinem Inhalte erhielt, der in seinem tractatus de puncto- 60 rum origine schon darauf Rücksicht nahm und das noch nicht erschienene Buch bekämpfte. Dadurch ward Cappellus veranlaßt, seiner critica sacra eine defensio adversum in-

justum censorem hinzuzufügen, die auf die Unversehrtheit des hebräischen Textes sich beziehenden, in dem letzten Kapitel des ersten Theiles des tractatus von Buxtorf erhaltenen Behauptungen zu bestreiten und die ihm gemachten Vorwürfe mit heftigen Worten zurückzuweisen. Buxtorf schrieb darauf eine *Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, quibus sacrosanctae editionis bibliorum hebraicae auctoritas, integritas et sinceritas a variis ejus strophis et sophismatis, quamplurima loca a temerariis censuris et variarum lectionum commentis vindicantur, simul etiam explicantur et illustrantur*, Basil. 1653, 4°. Schon aus dem Titel erkennt man das Ziel, welches Buxtorf zu erreichen strebte; er konnte es zu erreichen hoffen, weil er mit vielen seiner protestantischen Zeitgenossen die rabbinische Tradition für eine sichere Grundlage seiner Beweisführung zu halten berechtigt zu sein glaubte. Ein berühmter Gelehrter damaliger Zeit sagte: *nec dubitem, quin Cappelli causa vicerit, si res Doctorum suffragiis et auctoritate transigatur*. Aber in den Händen der Gelehrten lag zunächst die Entscheidung nicht, weil die Sache eine unmittelbar praktische Bedeutung für die Leiter der Kirche hatte. Denn wiewohl Cappellus sich wenigstens im ganzen und großen für seine Ansicht nicht nur auf den jüdischen Gelehrten Elias Levita (gest. 1549) berufen konnte, der in der Reformationszeit einen großen Einfluß auf die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaften unter den Protestanten ausgeübt hatte, sondern auch viele Äußerungen Luthers, Calvins, Zwinglis, Müntzers, Jaguis', Mercerus', Druſius', Casaubonus', Scaligers, Erpenius', Grotius' und anderer hochangesehener Männer zur Rechtfertigung seiner Bestrebungen anführen konnte, so galt er doch den Protestanten vornehmlich in der Schweiz und in Deutschland für einen der protestantischen Kirche höchst gefährlichen Mann, der die Göttlichkeit der heiligen Schriften anzugreifen und an ihrer durch die göttliche Vorsehung bewirkten unversehrten Erhaltung zu zweifeln keine Scheu trage, weil er die Voraussetzungen bekämpfte, auf denen die protestantische Lehre von der Schrift in der damaligen Zeit ruhte. Buxtorf hingegen war der hochangesehene Verteidiger der dem geltenden dogmatischen Systeme gemäßen Lehre von der Schrift. Die Folgen seiner einflußreichen Thätigkeit zeigen sich recht deutlich in dem zweiten Canon der (im J. 1675 von Heidegger verfaßten) *formula consensus helvetica*, der recht eigentlich gegen Cappellus gerichtet ist und so lautet: *in specie autem Hebraicus V.T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi T. sit Canon unicus et illibatus, ad ejus normam, ceu Lydium lapidem, universae quae extant Versiones, sive orientales sive occidentales exigendae, et sicubi deflectunt revocandae sunt*. Auch der erste und dritte Canon sind gegen Cappellus gerichtet; selbst die Worte dieser drei Canones erinnern an die in Buxtorfs Streitschriften vorkommenden, ja sind zum Teil aus ihnen geradezu entlehnt. — Von geringerer Bedeutung ist der Streit, der durch kleinere Abhandlungen Buxtorfs über das Abendmahl hervorgerufen ward, welche Capellus scharf beurteilt hatte; zur Verteidigung schrieb Buxtorf *Vindiciae exercitationis de institutione S. Coenae contra Cappellum*. Bas. 1646, 4°, und eine *Anticritica contra Cappellum*, Bas. 1653. Die wichtigsten der von ihm herausgegebenen Schriften haben wir zu nennen schon Gelegenheit gehabt; wir erwähnen hier nur noch seine lateinische Uebersetzung des More Nevochim von Maimonides, Basel 1629, 4°, und das Buch Cosri sive colloquium de religione, ein ursprünglich in arabischer Sprache geschriebenes Werk, dessen von R. Jehudah Aben Iybbon verfaßte hebräische Uebersetzung er zugleich mit einer lateinischen Uebersetzung, erklärenden Anmerkungen und anderem Beiwerk, Basel 1660, 4°, herausgab.

Johannes Jacob Buxtorf, Sohn des vorigen aus dessen vierter Ehe, ward zu Basel am 4. September 1645 geboren, gest. 1704. Schon als achtjähriger Knabe erregte er durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache die Bewunderung der Gelehrten in Basel. Seit 1659 besuchte er die Universität, von 1661 an als Student der Theologie. Nachdem er sich unter des Vaters Leitung eine umfassende Kenntniß der jüdischen Litteratur erworben hatte, ward er auf seines schwer erkrankten Vaters Bitte diesem als Vicarius in der Professur der hebräischen Sprache im Juni 1664 zur Seite gestellt und erhielt dabei die Zusicherung, Nachfolger des Vaters zu werden. Als dieser bald darauf starb, ward er im November desselben Jahres Professor der hebräischen

Sprache. Im Frühjahr 1665 erhielt er einen Urlaub zu einer längern Reise; er besuchte Genf, reiste durch Frankreich nach den Niederlanden und blieb den Winter über in Leyden, wo er vor einer großen Anzahl von Zuhörern Vorlesungen über die hebräische Sprache hielt. Von da begab er sich nach London, wo er kurz vor dem großen Brande eintraf. Dem aufgeregten Volke galten die in London sich aufhaltenden Fremden für die Anstifter des Brandes; auch Buxtorf entschloß sich, London schnell zu verlassen und eine Zufluchtsstätte in einem benachbarten Dorfe zu suchen; doch wurde dadurch der Verkehr mit seinen gelehrten Freunden in London nicht unterbrochen. Später ging er nach Oxford und Cambridge. Überall fand der Erbe des großväterlichen und väterlichen Ruhmes eine ehrenvolle Aufnahme; in Cambridge wurde er in das Emanuels-Kollegium aufgenommen, was für eine besondere Auszeichnung galt. Im Jahre 1669 lehrte er über Hamburg nach Basel zurück, wo er als Professor der hebräischen Sprache, bald auch als Universitäts-Bibliothekar sich Anerkennung und Liebe zu erwerben verstand. Nach anhaltender Kränklichkeit starb er am 1. April 1704. Wiewohl er nach dem Urtheile der vielen Freunde, welche er auf seinen Reisen erworben hatte, von denen wir nur Leusden, Golius, Coccejus, Pococke, Clericus, Lightfoot, Pearson, Edzardi nennen wollen, ein ausgezeichnete Gelehrter war und fleißig arbeitete, war er doch, wie angegeben wird aus Bescheidenheit, als Schriftsteller fast gar nicht thätig. Er schrieb eine Vorrede zu der von ihm 1665 veranstalteten Ausgabe der Tiberias seines Großvaters; auch gab er dessen Synagoga judaica mit einigen Verbesserungen, Basel 1680, heraus. 20

Johannes Buxtorf IV, gest. 1732, Nefte des vorhergehenden, Sohn von Johann Buxtorf III, dem Sohne von Johann Buxtorf II, war zu Basel geboren am 8. Januar 1663. Nach Beendigung seiner Studien zu Basel unternahm er eine Reise bis in die Niederlande, um namentlich seine orientalischen Studien fortzusetzen. Im Jahre 1694 ward er Prediger zu Kriftdorf, einem Dorfe in der Nähe von Basel. 25 Darauf ward er im J. 1704 Nachfolger seines Onkels und lebte in Basel als Professor der hebräischen Sprache bis zu seinem Tode; er starb am 19. Juni 1732. Seine bekannteste Schrift sind die *Catalecta philologico-theologica cum mantissa epistolarum virorum claror. ad Johannem Buxtorffium patrem et filium scriptarum*, 1707. 30

Ernst Bertheau † (Carl Bertheau).

Byzantinischer Baustil f. Kirchenbau.

C.

Cadulus, Gegenpapsf f. Honorius II.

Cäcilia, die heilige. — Eurius, De vit. sanctor. (Venedig 1581), VI, 161 (22. Nov.); AS 14. Apr. p. 204; Baronius, Ann. ad an. 821; Ant. Boño, Acta S. Caeciliae, Rom 35 1600, neu abgedr. mit reichen Zusätzen bei Rac. Laderchl, Acta S. Caeciliae et transtiberina basilica illustrata, 2 t. 4^o, Rom 1722; J. B. de Rossi, Roma sotteranea christiana, t. II, 1867, p. XXXII—XLIII und p. 113—161; Dom Guéranger, Sainte Cécile, Paris 1874 (reich illustriertes, aber wissenschaftlich wertloses Prachtwerk); Martin, Die h. Cäcilia, ein Glorienbild aus dem 2. Jahrh., Mainz 1878. Vgl. Morje, Art. „Cäcilia“ in DchrB I, 40 365 ff.; J. X. Kraus, Art. Cäc. in der Realencycl. d. chr. Altert. I; J. Voofs, Die h. Cäcilia, im Dabeim 1895 S. 108 f. 123 f.

Die gefeierte Schutzpatronin und Lieblingsheilige aller kirchenmusikalischen Kreise hängt mit dem, was über die Märtyrerin Cäcilia der römischen Kaiserzeit Glaubwürdiges (oder wenigstens Altbezeugtes) überliefert ist, durch einen äußerst dünnen Faden 45 zusammen. Und auch betreffs jener Märtyrerin liegen nur unsichere und widerspruchsvolle Angaben vor, die nicht einmal eine bestimmte Feststellung ihres Zeitalters ermöglichen.

Cäcilia, eine Jungfrau aus vornehmerm römischem Hause — nach Venant. Fortunatus und Abo unter Marc Aurel und Commodus, nach der späteren Version ihrer 50 Legende (bei Metaphrastes im Mart. Rom. und im römischen Brevier) unter Alex. Severus ca. 230, und nach den griech. Monologien erst unter Diocletian lebend — soll

samt ihrem Bräutigam, dem edlen Jüngling Valerianus, und dessen Bruder Tiburtius auf Befehl des heidnischen Präfecten Ammachius wegen ihres christlichen Bekenntnisses den Märtyrertod erlitten haben. Ihr Bräutigam Valerian, so erzählt die Legende, läßt sich, da sie ihm nur als einem Christen ihre Hand reichen zu können erklärt, von Papst Urban I. die Taufe erteilen. Hierauf bekommt auch er den zum Schutze ihrer Jungfräulichkeit von Gott entsendeten Engel (mit duftenden Rosen- und Lilienkränzen in der Hand) zu schauen, welcher früher ihr allein erschienen war und sie des Unverlehtbleibens ihrer Jungfräulichkeit versichert hatte. Valerian willigt ein in die Schonung der Virginität seiner Gattin; auch bewirkt er dann, unterstützt durch dieselbe, die Bekehrung seines Bruders Tiburtius zum Christentum. Beide Brüder erleiden hierauf, wegen Verweigerung des von jenem Präfecten geforderten Opfern vor den Göttern, den Blutzugentod durchs Schwert. Desgleichen Cäcilia, die durch ihre Erklärung, alle ihre Schätze bereits unter die Armen verteilt zu haben, sowie durch ihr betehrendes Einwirken auf viele Heiden den Zorn des Richters noch stärker reizt, deshalb zunächst durch ein überheißtes Dampfbad getödet werden soll und, nachdem sie diese Marter überlebt hat, schließlich gleichfalls enthauptet wird. — Ihre sterblichen Ueberreste, samt denen des Valerian und Tiburtius, sollen in der Calixtustatomburg beim 3. Meilenstein der Via Appia, also im Cömeterium der alten Päpste seit Sec. III, beigelegt worden sein. Von da soll Paschalis I. 821 ihre Reliquien in die nach ihr benannte Kirche des trans-tiberinischen Rom übergeführt haben. Als Cardinal Sfondrati 1590 dieses ihm als Titularkirche verliehene Gotteshaus umbauen ließ, wurde, wie der dabei anwesende Baronius in seinen Annalen dies bezeugt (s. o.), ihr Sarkophag aus Cypressenholz wieder aufgefunden und dann unter dem neuen prächtigen Hochaltar beigelegt. — Neuerdings will de Rossi, im Gefolge seiner Auffindung der alten Papyropta (1851), auch die echte alte Grabstätte unerer Heiligen, anstehend an jene, wieder entdeckt haben. Aus seinen an diesen Fund sich anschließenden historischen Untersuchungen ist hervorzuheben der von ihm versuchte Nachweis, daß Cäcilia, deren Martyrium sich auf dem Terrain der senatorischen Familie der Caecilii (Lic. Tusc.) I, 7) befindet, diesem alten Patriziergeschlechte angehört habe, sowie ferner, daß ihr Martyrium nicht erst ca. 230 (um die Zeit jenes Papstes Urban), sondern schon in das Jahr 177 unter M. Aurel zu setzen sei. Während die älteren bildlichen Darstellungen der Heiligen — auch noch das angebli- che von Cimabue herrührende alte Altarstück in den Uffizien zu Florenz — ihrer Figur zwar die Märtyrerkrone oder ein Schwert, eine Palme, einen Kranz von roten und weißen Rosen u. dgl. beigegeben, aber nichts auf heilige Musik Hinweisendes mit ihr in Verbindung bringen, beginnt erst gegen Ende des 17. die Kunst, sie vorwiegend mit musikalischen Attributen auszustatten. Ihre Auffassung als Schutzpatronin der Orgel datiert wesentlich erst von Rafaels berühmtem Gemälde von 1513, welches sich jetzt in Bologna befindet. Die spätmittelalterliche Überlieferung, die zu diesem Instrument in Beziehung steht, scheint sich auf Grund eines Mißverständnisses jener auch ins Offizium ihres Kirchenfestes übergegangenen Stelle ihrer Märtyrerakten gebildet zu haben, welche, bei Schilderung der Feier ihrer Hochzeit mit Valerian, berichtet: „Cantantibus organis Caecilia virgo in corde suo soli Domino decantabat, dicens: Fiat, Domine, cor meum et corpus meum immaculatum, ut non confundar“. Die (weltlichen) Musikinstrumente des Hochzeitfestes (organa — in der Relation der Legende bei Surius I. c.: „symphonia instrumentorum“) scheint man in ein von ihr gespieltes Instrument umgekehrt zu haben. Jedenfalls sehr jung ist die Sage, welche die Märtyrerin vor ihrer Abführung zur Richtstätte sich die Gnade, noch einmal Orgel spielen zu dürfen, erbitten und hierauf das von ihr benutzte Instrument, um es vor Entweihung zu bewahren, zerbrechen läßt. — Im römischen Canon missae figurirt Cäcilia, neben Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes und Anastasia, als eine der namentlich genannten sieben heiligen Frauen. Die Rolle, welche sie als Patronin der Kirchenmusik in der neueren Überlieferung, bei Katholiken nicht allein, sondern auch bei Protestanten spielt, dürfte sich hauptsächlich von der Gründung der ihrem besonderen Schutze unterstellten und nach ihr benannten römischen Musikademie unter Gregor XIII. 1584 herzsreiben.

Böfler.

Cäcilianus j. Donatimus.

Cädmön. — B. ten Brink, Gesch. der engl. Litteratur, 1. Bd, Berlin 1877; Ebert, Allg. Geschichte der Litt. des 17. u. 18. Jhdts., 3. Bd, Leipzig 1887; Wülker, Grundriß z. Gesch. d. angelsächsischen Litt., Leipzig 1885.

Cädmun (spr. Rädmon, wie der Name auch geschrieben wird), außer Cynewulf (s. diesen) der einzige angelsächsische Dichter, dessen Name uns bekannt ist, war der erste Sänger der christlichen Zeit. Was wir über ihn und seine Werke wissen, verdanken wir dem Berichte des Beda Venerabilis, der ihm ein ganzes Kapitel seiner Kirchengeschichte des angelsächsischen Volkes widmet (Hist. Eccles. Gentis Angl. IV, 24). Da Beda noch vor Cädmuns Tod geboren wurde und nicht weit von dessen Kloster lebte, so sind die Nachrichten über den Dichter wohl zuverlässig. Im Jahre 655, ungefähr ein Vierteljahrhundert nachdem sich das Christentum über Northumbrien verbreitet hatte, wurde dort durch König Oswin das für Mönche und Nonnen bestimmte Kloster Streanäs-halch gestiftet, das 664 durch eine Synode, die dem römischen Christentum zum Siege 10 verhalf, berühmt wurde. Abtissin dieses Klosters war Hilda, eine Königstochter, die sich durch Frömmigkeit und Weisheit auszeichnete (Beda a. a. O. IV, 24). Einst wurde ihr aus der Nachbarschaft ein Hirte zugeführt. Diesem, einem Manne ohne Bildung, der auch nicht im Kreise fröhlicher Genossen, wenn die Harfe die Kunde machte, ein Lied, wie die andern thaten, vorzutragen wußte, war, als er einst wieder weggeblieben 15 von einem fröhlichen Gelage, um nicht singen zu müssen, in einem Traumgesichte die Aufforderung gekommen, Gott als Schöpfer der Welt zu preisen. Er dichtete nun sofort eine Hymne dieses Inhaltes und wiederholte sie am nächsten Tage. Als Laienbruder ins Kloster aufgenommen, ließ er sich morgens kleine Stücke aus der biblischen Geschichte vortragen und dichtete sie während des Tages in alliterierende Verse um. Auf 20 diese Weise besang er die Schöpfung der Welt und die Entstehung der Menschen, den Inhalt des Buches Genesis, von dem Auszuge Israels aus Aegypten bis zum Einzuge in das gelobte Land, die bedeutenderen übrigen Geschichten des Alten Testaments, er dichtete von der Menschwerdung, dem Leiden, der Auferstehung und der Himmelfahrt unseres Herrn, von der Ankunft des heiligen Geistes und der Lehre der Apostel, 25 endlich schilderte er auch das jüngste Gericht und sang noch viele andere carmina, zur Ehre Gottes und zur Besserung der Menschen. Den Hymnus auf Gott, wohl die älteste christliche Dichtung in germanischer Zunge, besitzen wir noch. Während nämlich Beda nur eine lateinische Uebersetzung davon giebt, findet sich in einer Cambridger Handschrift des 8. Jahrhunderts von Bedas Historia eccles. der Text des Hymnus in 30 northumbriſcher Mundart, also der Cädmun eigenen, niedergeschrieben: hierin dürfen wir wohl die ursprüngliche Fassung erblicken. Die Dichtung lautet: Nu seylun hergan hefaenraeas uard, / metudaes maecti and his modgicanc, / uere uudurfadur, sue he uundra gihuas / seci dryetin or astelidæ / . He ærist scop ælda barnum / heben til hrofe haleg seopen; / tha middungeard moncynnæs uard / eci dryetin æfter tiadæ / firum foldan, frea allmectig. (Nun laßt uns ver- herrlichen des Himmelreiches Wort, des Schöpfers Macht und seines Sinnes Denten, die Werke des Glanzpaters, wie er der Wunder jedem, der ewige Herr, Anfang verlieh. Er schuf zuerst den Menschenkindern den Himmel zum Dache, der heilige Schöpfer; dann die irdische Wohnung des Menschengeschlechtes Wart, die Erde den Menschen 40 ließ darnach erstehen der ewige Gott, der Herr, der allmächtige). Ein Facsimile ist am leichtesten zugänglich in R. Wülkers Geschichte der englischen Litteratur, Leipzig und Wien 1896 S. 31. Dort findet sich auch ein genauer Abdruck nebst Uebersetzung. — Alle Handschriften des Hymnus nach König Alfreds Uebersetzung von Bedas Kirchengeschichte sind abgedruckt in Greins Bibliothek der angelsächsischen Poesie, 2. Aufl. Bd II 45 S. 316 ff., Leipzig 1894.

Da sich in einer Handschrift in der Bodleiana zu Oxford eine Bearbeitung der Genesis (in mehr als 2900 Langzeilen), der Exodus (in etwa 600 Langzeilen), des Buches Daniel (gegen 800 Zeilen) und von Stücken aus dem Neuen Testamente (Klagen der gefallenen Engel, Christi Höllenfahrt u. und die Versuchung Christi, früher Christ und Satan genannt) findet, so gab diese Franciscus Junius 1655 zu Amsterdam als „Caedmonis Monachi Paraphrasis Poetica Genesis ac praecipuarum Sacrae 50 Paginae Historiarum“ heraus. Bis um die Mitte unseres Jahrhunderts betrachtete man nun diese Gedichte als von Cädmun stammend. Um diese Zeit jedoch regten sich Bedenken, zuerst, daß die Dichtung „Christ und Satan“ vom selben Verfasser, wie 55 Genesis, Exodus und Daniel sein könne. Ettmüller, Dietrich, Grein u. a. äußerten ihre Bedenken. Am unwiderleglichsten war die Abhandlung von Sievers (E. Sievers, Der Heliand und die angelsächsische Gemein, Halle a. S. 1875), die zeigte, daß die Genesis aus verschiedenen Teilen bestehe, die zu verschiedenen Zeiten gedichtet wurden (B. 235—851 sind jünger, sie stammen aus einem niederdeutschen Gedichte, wovon in 60

neuester Zeit einige Bruchstücke aufgefunden wurden [R. Zangemeister und W. Braune, Bruchstücke der altfächsischen Bibeldichtung aus der Bibliotheca Palatina, Heidelberg 1894]. Ten Brink will wenigstens in den ältern Bestandteilen des großen Genesisgedichtes eine vielfach umgestaltete Überarbeitung eines Cädmonschen Werkes erblicken (B. ten Brink Bd 1 S. 50 ff.). Ebert dagegen hebt mit Recht hervor, daß wir, nach der Erzählung Bedas, bei der großen Menge der von Cädmon besungenen Stoffe wie auch, weil der Dichter selbst nicht lesen konnte, sondern ihm ein Abschmitt aus der Bibel vorgelesen wurde, den er sofort dichterisch umarbeitete, nicht eine epische Behandlung (wie sie die angelsächsische Genesis bietet) denken dürfen, sondern eine hymnische annehmen müssen. Der erhaltene Hymnus ist uns ein Beweis dieser Bearbeitungsweise. Diese Annahme, die jetzt ziemlich allgemein anerkannt ist, schließt jeden Zusammenhang Cädmons mit den unter seinem Namen von Junius gedichteten umfangreichen epischen Dichtungen aus: nur die eine Hymne dürfen wir also dem Dichter zutellen (A. Ebert, Bd III S. 13 ff.). Die ganze auf diese Frage bezügliche Litteratur wird aufgeführt von R. Wüller (Grundriß, S. 111 ff.).

Sind uns also auch alle Dichtungen Cädmons bis auf die Hymne verloren, so ist doch durchaus nicht den Gelehrten beizupflichten, die annehmen, daß überhaupt niemals ein Dichter, Namens Cädmon, gelebt hat und die ganze Erzählung eine auf Gelderwerb angelegte Mönchsgeschichte sei (vgl. D'Israeli, Aménities of Literature. Neue Ausg. hg. von B. Disraeli, London o. J. S. 37 ff.; Fr. Palgrave, Archaeologia XXIV S. 342. Neuerdings A. Coof in den Publications of the Modern Language Association, Vol. VI, 1, 1891. Dagegen aber vgl. ten Brink, Bd I S. 50 ff.; Ebert III, 13, wie auch Wüller, Anglia Mitteilungen II S. 225 ff.). Beda lebte noch in des Dichters Zeit und in der Nähe von Streanäsahalc und zeigt sich sonst stets als zuverlässiger Berichterstatter.

Cälestius s. Pelagius.

Cärlarios, Michael, Patriarch von Konstantinopel 1043—1058. — Will, Acta et scripta, quae de contro. eccl. gr. et lat. etc., Leipzig und Marbu g 1861.; Satbas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη Bd IV (λόγος εισαγωγικός des Psellos auf Mich. Caer.). Πάλλης και Ποτλής, Σύγγραμμα τῶν κανόνων Bd V, S. 40—47 (die Patriarchaterlässe des Mich. Caer.). Γεδεών, Πατριαρχεικοὶ Πίνακες, S. 322 ff.; Dergentrotter, Photios Bd VI (viel Quellenmaterial); Fischer, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen dem O. u. Occ.; Rattenbusch, Confessionskunde; Bazmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Bd II; Hefele, Concillengeschichte Bd V; William Fischer, Studien z. byz. Gesch. des 11. Jahrh. 1883. Vgl. auch die Kirchengeschichten von Schröckh u. Gröber.

Wann Michael geboren wurde ist nicht bekannt, auch aus seinem Leben nur wenig. Unter dem Kaiser Michael Paphlago (1034—41) war er mit seinem Verwandten Johannes Matrembolites verbannt wegen einer Verschwörung. Der Kaiser Konstantin Monomachos erhob ihn auf den Patriarchenthron, weil er einst mit ihm verbannt, eine Stütze seiner Regierung an ihm zu finden hoffte. Dagegen verfocht der Patriarch rücksichtslos die Rechte der Kirche, wobei nicht zu vergessen ist, daß er für das Mönchtum in trefflicher Weise sorgte. Durch seine schroffe Richtung wurde Cärlarios — und darin liegt seine Hauptbedeutung — auch der Urheber der schon durch Photius hinlänglich vorbereiteten Spaltung zwischen der römischen und griechischen Kirche. Der Streit hatte lange gedauert, obgleich unter den Patriarchen Sisinus († 999) und Sergius einige widerwärtige Kränkungen vorgekommen waren; jetzt war es Michael, welcher ihn eigenmächtig wieder aufnahm, gerade zu einer Zeit, als der Hof von Byzanz sowohl als der Papst in dem normannischen Krieg Anlaß genug zu gegenseitiger Annäherung fanden. Verbunden mit dem Abt Nicetas Pectoratus und dem Metropolit von Bulgarei Leo von Achrida hob Michael den in manchen dortigen Klöstern und Kirchen bestehenden lateinischen Kultus gewaltsam auf und erließ 1053 in einem Schreiben an den Bischof von Trani in Apulien eine förmliche Kriegserklärung gegen die römische Kirche (lateinisch) nebst den folgenden Urkunden bei Canis. Lectt. antiquae ed. Basn. III, p. 281). Es war eine Erneuerung der alten Anklagen des Photius. Außer einigen geringeren Streitpunkten, wie über das Fasten am Sabbath, das Essen des Ersticken und die Weglassung des Hallelujah während der Fasten, wird hier namentlich der Vorwurf gegen den lateinischen Gebrauch des Ungefäuerten beim Abendmahl geltend gemacht. Diesen Gebrauch, welcher im 9. Jahrhundert aufgefunden war und durch Rab. Maur., De eccl. offic. c. 31 (nicht durch Alcuini Epist. 75) sicher bezeugt wird, erklärt Michael für jüdisch, ohne zu bedenken, daß derselbe Vor-

wurf in anderer Hinsicht auf seinen Standpunkt zurückfiel. Salzloses Ungefäuertes, sagt er, sei nur ein trodener Kot (lutum aridum). Der schwache Kaiser Konstantin Monomachus war höchst unzufrieden mit dem geschehenen Angriff, den natürlich der römische Hof nicht auf sich beruhen lassen konnte. Nachdem zunächst Papst Leo IX. in seiner Erwidrer die Ehre des römischen Primats stolz verfochten und Michael ziemlich 6 veröhnlich geantwortet hatte (Harduin, Concil. VI. 1, p. 927. Mansi, XIX, p. 653 sqq.), erschien auf Bitten des Kaisers eine Gesandtschaft in Konstantinopel, bestehend aus dem Kardinalbischof Humbert, dem Erzbischof Petrus von Amalfi und dem Archidiaconus Friedrich. Die mitgebrachten päpstlichen Sendschreiben sollten den Kaiser gewinnen und den Patriarchen demütigen. Der letztere, der außerdem widerrechtlich ohne die ge- 10 fehllichen Vorurufen zum Bischofsstuhle gelangt sei, wird zur Rede gestellt, wie er sich den Titel „allgemeiner Patriarch“ anmaßen könne, welchen sich doch selbst die Päpste niemals beigelegt hätten; — ein feltamer Vorwurf, wenn man weiß, daß erst 1024 Papst Johann XIX. dem Bischof von Byzanz den Namen „öumenischer Patriarch“ für Geld hatte zuteilen wollen und nur durch den Widerspruch Italiens abgehalten worden war. 15 Der Kardinal Humbert, die eigentliche Seele der Gesandtschaft, widerlegte nun die Anklagen Michaels ausführlich und nicht ohne Geschick (Canis., l. c. p. 283). Er rechtfertigte das ungeäuerte Brot durch mystische und exegetische Erklärung, rücte den Gegnern die Priesterehe und andere rituelle und disziplinarische Anstößigkeiten vor und behandelte überhaupt die griechische Kirche als die unvollkommene und zurück- 20 gebliebene, welche die selbstständigen christlichen Prinzipien nicht zu würdigen wisse. Konstantin hatte weder den Mut, seinen Patriarchen zu beschützen, noch ihm nachdrücklich entgegenzutreten. Er ließ es geschehen, daß dessen Verbündeter, der Abt des Studionklosters, Nicetas Pectoratus, mit Gewalt zur Verdammung und Verbrennung seiner eigenen Schrift (Libellus contra Lat. apud Canis., l. c. p. 308, ebendaß. Humberts 25 Gegenschrist S. 315) gezwungen wurde. Michael selbst wies jede Annäherung zurück. Daher schritten die Gesandten zum äußersten und legten am 16. Juli 1054 auf dem Altar der Sophienkirche eine ausführliche Bannbulle nieder, welche mit fluger Schonung des Hofes den Patriarchen, dessen Anhang und die Einrichtungen seiner Kirche mit Worten des Fluchs und der Verbünschung und mit zahlreichen Kechnamen überhäufte 30 (vgl. den Bericht und die Bulle bei Canis., l. c. p. 325 und die etwas abweichende Darstellung des Michael in Allat. De libris Gr. eccles. p. 161 und in Fabr. Bibl. Gr. V. p. 114: *σημείωμα περί τῶν ἡγέρτων αὐταξίων*). Hiermit war der Bruch unwiderbringlich entschieden. Ein letzter Friedensversuch des Kaisers scheiterte. Nach der Abreise der Legaten am 18. Juli stellte der Patriarch sein Ansehen wieder her 35 und zog sogar den Kaiser auf seine Seite, war aber unredlich genug, die ganze Gesandtschaft für gar nicht vom Papst ausgegangen und die mitgebrachten päpstlichen Briefe für erdichtet zu erklären (conf. *σημείωμα* apud Fabric. p. 116). Auch mit dem Patriarchen Petrus von Antiochien setzte er sich in Einverständnis; dieser beurteilte die Abweichungen der Lateiner weit milder, verteidigte aber merkwürdigerweise, wie Neander 40 hervorhebt, den Gebrauch des Gefäuerten daraus, daß Christus die letzte Mahlzeit nach Johannes schon am 13. Nisan, am Tage vor dem Passah genossen habe (s. die Briefe in Cotelerii Eccles. Gr. monum. II, p. 135). Die Anknüpfung an die biblische Differenz über den Tag der letzten Mahlzeit Christi bildet daher den interessantesten Punkt des Streits; doch hat Michael im Verlauf auch die andere Kontroverse über 45 den Ausgang des hl. Geistes herbeigezogen. Übrigens hielt sich Michael nach Konstantins Tode nur noch unter Theodora aufrecht; der kräftigere Kaiser Isaak Comnenus schickte ihn zur Strafe seiner Anmaßungen 1058 in die Verbannung, wo er bald darauf starb. An Haß und Leidenschaft mögen beide Parteien einander gleich gewesen sein, an richterlichem Stolz wie an Urteil waren die Vertreter der römischen Kirche ihrem Gegner 50 überlegen. Als Verfechter der griechischen Orthodoxie blieb jedoch Michael bei seiner Kirche in rühmlichstem Andenken, ohne sonderliches Verdienst seines Geistes oder Charakters (vgl. die griechische Homilie bei Monk. Bibl. Coisl. p. 99). Desto heftiger beschwerte sich später Leo Allatus (De perpetuo consensu II, c. 9 p. 615, 622) über diesen homo procacissimus, der es gewagt habe, den Namen des Papstes aus den 55 Kirchenbüchern zu löschen. Außer den erwähnten Briefen des Michael sind noch einige Dekretalen vorhanden, z. B. De episcoporum iudiciis, De nuptiis in septimo gradu non contrahendis, De sacerdotis uxore adulterio polluta (abgedruckt bei Khalles und Potlis, a. a. O.) und weniges Handschriftliche (De missa, Opus contra Latinos), welches Fabr. Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 195—97 nennt. (Gafß †) Ph. Meyer. 60

Cäsarea Cappadocia s. Patriarchen.

Cäsarea Palästina s. Judäa.

Cäsarea Philippi s. Palästina.

Cäsareopapismus. — Vgl. Rattenbusch, Lehrbuch d. vergleich. Konfessionkunde, Bd 1 S. 374 ff., S. 200 (Freib. 1892).

Darunter versteht man das System der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche, wonach der Träger der staatlichen Gewalt gleichzeitig Inhaber der kirchlichen ist. Der C. bildet also den direkten Gegensatz zur Theokratie, wie sie die Päpste zu verwirklichen unternahmen — freilich nicht in Beziehung auf einen territorial abgegrenzten Staat sondern auf die Welt — und wie er der Lehre Calvins über das Verhältnis von Staat und Kirche zu Grunde liegt. Die Wurzeln dieses Systems reichen weit hinauf. Schon in den Worten, welche Konstantius der Synode zu Mailand im Jahre 355 zurief: *Ὅτιον ἐγὼ βούλομαι τοῦτο κατὸν ρομζέσθω* (Athanas. Hist. Arian. c. 33), treten uns seine Grundzüge entgegen und in der morgenländischen Kirche hat es sich um so ungehinderter entfalten können, als hier das päpstliche Gegengewicht fehlte, welches gleichartige Bestrebungen im Abendland nicht zur Entwicklung gelangen ließ. Man wird Justinian als den Hauptvertreter des Cäsareopapismus betrachten können, während der Bilderstreit doch im wesentlichen die Kirche in der Dogmengestaltung frei gemacht hat vom kaiserlichen Einfluß (Schwarzlose, D. Bilderstreit, ein Kampf d. griech. Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, 1890 S. 241 ff.), so daß von C. seitdem nur in derselben uneigentlichen Weise gesprochen werden kann, wie diese Bezeichnung für die Stellung des russischen Kaisers der orthodoxen Kirche gegenüber seit Peter d. Gr. anwendbar ist (Rattenbusch a. a. O. 1, 190). Noch weniger ist der Vorwurf des C. zutreffend, der den ev. Landesherren als Trägern der Kirchengewalt zuweilen gemacht worden ist. Selbst das Territorialsystem erkennt ein vom Staate unabhängiges Gebiet der Religion an (vgl. Kießer, D. rechtliche Stellung d. ev. Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 255 ff.).

C. Friedberg.

Cäsarius von Arles, gest. 542. — Vitae Caesarii episcopi Arelatensis libri duo ed. Krusch MG Ser. Merov. III (1896) p. 457—501, vgl. Mabillon ASB Saec. I (1668) p. 659—677; Stilling AS Aug. Tom. VI p. 64—83 MSL 67, 1002—1042. Epistolae Arelatenses genuinae ed. Gundlach MG Epp. III (1892) p. 35—58. Concilia aevi Merovingici rec. Maass MG Legum sectio III, 1 (1893) p. 37—61. Leonis M. Opp. ed. Ballerini III, 653 ss.; Hefele, Conciliengesch. II¹ S. 68—77. Ein Teil der Schriften des Cäsarius MSL 39, 1741 ss., ein anderer 67, 1041—1142. Malnory Saint Césaire évêque d'Arles (Bibliothèque de l'école des hautes études 103. Fascicule), Paris 1894; P. Lejay, Saint Césaire évêque d'Arles 1895 (vgl. Bulletin critique 1897 No. 7); Lejay, Les sermons de Césaire d'Arles. Revue biblique IV (1895) p. 593—610; Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit, 1894; Wardenhewer, Patrologie, 568—570; Zehler-Zungmann, Institutiones Patrologiae II¹ (1896) p. 438—452. Die Predigt der Kirche XXX, Cäsarius von Arelate, ausgew. Predigten mit einer einleitenden Monographie herausgegeben v. Arnold (1896); Pfeilschifter, Der Sigtenthönig Theodorich d. Gr. und die katholische Kirche (1896) S. 123—136; Dom Morin, Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire Rev. bénéd. de Maredsous, févr. 1893; Morin, L'homme de Burchard de Würzburg, contribution à la critique des sermons de saint Césaire d'Arles (ibid. Mars 1896 p. 98 ss.). Un opuscule inédit de S. Césaire d'Arles sur la grâce (ibid. Octbr. p. 433—443).

Cäsarius von Arles ist nicht bloß als einer der edelsten Vertreter des christianisierten Römertums bemerkenswert: sein Episkopat bildet vor allem einen wichtigen Knotenpunkt in der Entwicklung des Abendlandes, insofern es den Übergang der gallo-römischen zur fränkischen Nationalkirche entscheidend beeinflusst hat. Durch Cäsarius ist die Kirche seiner Heimat organisiert und verinnerlicht worden. Über sein Leben sind wir sowohl durch Reste seines Briefwechsels und von ihm selbst redigierte Konzilienbeschlüsse, wie auch besonders durch eine Vita unterrichtet, die trotz ihrer mangelhaften Komposition zu den besten hagiographischen Erzeugnissen der Merovingezeit gehört. Sie ist zwischen 542 und 549 als das gemeinsame Werk dreier Bischöfe, eines Presbyters und eines Diakonen, die sämtlich seine Schüler und Vertrauten gewesen waren, abgefaßt. Cäsarius ist im Jahre 469 oder 470 als burgundischer Unterthan in dem Territorium

von Chalon sur Saône geboren. Aus seiner Jugend bis zum 18. Jahr wissen die Biographen nur Erbauliches mitzuteilen, er selbst betrachtete sie später als eine Zeit der Irrwege (MSL 67, 1135 D). Zwanzig Jahre alt begab er sich nach dem berühmten Kloster auf der Insel Lérins, welches damals, unter dem schwachen Abt Porcarius, seine Glanzzeit bereits überschritten hatte. Doch war noch der Einfluß des Faustus spürbar, der hier seit 433, bis er ca. 461 Bischof von Niez wurde, Abt gewesen war (Duchesne, Fastes I, 274 s.). Cäsarius wurde dort mit dessen Schriften bekannt, die für immer von Bedeutung für ihn wurden. Daß der Abt ihn, der erst in Arles Presbyter wurde, habe predigen lassen, sagt die Vita nicht; die auf Lérins gehaltenen Sermonen sind bei Gelegenheit späterer Besuche verfaßt (Arnold S. 66, A. 188 u. 10 A. 441; Malnory p. 13 n. 1; anders Krusch p. 434). Von dem Abt zum Speisemeister ernannt, dann wegen Unzufriedenheit der Mönche abgesetzt, gab er sich so strengem Fasten hin, daß er nach Arles gesandt werden mußte, wo die berühmtesten Ärzte waren. Hier nahmen sich Firminus, ein Verwandter des Ennodius und Freund des Sidonius († ca. 486), seiner an. Ihrem Wunsche folgend, begann Cäsarius bei Pomerius aus Afrika rhetorische Studien, ließ sie aber nach einiger Zeit fallen, sei es infolge eines Traumgefühls (so Vita I, 9), sei es, wie Cäsarius selbst PSL 67, 1136 A angiebt, praepediente segnitia. Pomerius, den man jetzt allgemein als identisch mit dem Verfasser der Schrift de vita contemplativa (MSL 59, 415—520) betrachtet, war Anhänger Augustins; durch ihn scheint Cäsarius für diesen 20 Kirchenlehrer gewonnen zu sein. Der Arelatenjer Bischof Leonius erkannte in dem aus Lérins gekommenen Mönch einen Heimatgenossen und Verwandten, erwirkte von Porcarius dessen Entlassung, weihte ihn erst zum Diakon, dann zum Presbyter, und übertrug ihm die Leitung eines Klosters. Während Cäsarius dieses Amtes mit einem Eifer wartete, von dem die damals in ihren Grundzügen entstandene Mönchsregel (MSL 67, 25 1097 ss.) Zeugnis giebt, ließ ihn Leonius von Klerus und Bürgerschaft zu seinem Nachfolger wählen, wobei er auch die Zustimmung Marichs II. nachsuchte (Vita I, 13). Als 502 die Bilanz eintrat, suchte sich Cäsarius zwar der Ordination durch die übliche Flucht zu entziehen, hat sich aber doch als durch das Walten des Allmächtigen zu diesem Amt vorherbestimmt angesehen (MSL 67, 1135 D). Von Anfang an stellte er sich, de 30 profectibus cunctorum sollicitus (Vita I, 15), in den Dienst der Gemeinde. Seine erste Maßregel bezweckte, den Laien den täglichen Kirchenbesuch möglich und angenehm zu machen: außer dem Morgen- und Abendgottesdienst sollten die Tertie, Sexte und None in der Stephanskathedrale von den Klerikern mit Hymnen begangen werden (Vita I, 19). Später führte er den Gemeinbesang zu Arles ein (Aug. serm. app. 284. 35 285); unter den Gesängen, welche er die Laien auswendig lernen und ausführen ließ, werden Vita I, 19 neben den Antiphonen bereits „prosaer“ genannt. Ebenso verlangt er, daß alle nicht bloß Symbol und Herrnebet (MSL 39, 2241), sondern auch wichtigere Bibelstellen und Schriftabschnitte auswendig lernten (ibid. 1897, 1; 2239, 4; 67, 1076 A u. ö.), und selten hat wohl ein Bischof so wie er auf das Bibelleben der Laien ge- 40 drungen (39, 2324 u. ö.), wobei freilich zu beachten ist, daß die Heiligenleben noch ein Luxusartikel waren, die Bibel hingegen sich in vielen Häusern fand (vgl. Malnory p. 172). Um sich gemäß Akt. 6, 2 ganz seiner Hauptaufgabe widmen und sich zu einem Schriftgelehrten für das Himmelreich (Vita I, 16) ausbilden zu können, vertraute er die Verwaltung des Kirchenvermögens zuverlässigen Laien und Diakonen an. 45 Seine Grundsätze suchte er in seiner Diocese durch Predigten, durch Leitung und Unterricht jüngerer Kleriker sowie durch Visitationsreisen zu verbreiten, machte sie aber auch als Metropolit den ihm untergebenen Bischöfen gegenüber mit der größten Energie geltend. Vgl. Vita I, 19 mit der von Malnory p. 294—307 edierten Admonitio sancti Caesarii vel suggestio humilis peccatorum generaliter omnibus sanctis 50 vel omnibus sacerdotibus directa, quod praedicationem verbi Dei curis terrenis praeferre debent. Aus dem selforgerlichen Eifer des Cäsarius sind auch seine anhaltenden Bemühungen um die Ausgestaltung einer festen Disziplin und Ausbildung des Kirchenrechts zu erklären. Wenn nicht alles täuscht, hat Cäsarius in seinen ersten Amtsjahren den ältesten kirchenrechtlichen Kodex des Occidents geschaffen, um in den Wirren jener 55 Zeit, als keine Synoden gehalten werden konnten, Zucht und Ordnung herzustellen. Daß die wichtigen statuta ecclesiae antiqua, „am Anfang des 6. Jahrhunderts in der Arelatenjer Kirchenprovinz, also unter den Augen des Cäsarius ausgearbeitet worden sind“ (Arnold S. 345), war schon lange die vorherrschende Ansicht; vielfach war aber unbekannt geblieben, daß Malnory triftige Gründe für die direkte Urheberschaft des 60

Cäsarius geltend gemacht hatte (Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8. au 13. Avril 1888 Tome II, p. 428—439). Inzwischen hat er sowohl bei Duchesne (Fastes I, 141 ss.) wie bei Krusch (l. c. p. 436. 440 s.) Zustimmung gefunden. Andere Forscher, wie Professor Peters in Luxemburg und F. X. Junf in Tübingen verteidigen freilich noch heute die spanische Herkunft der statuta und weisen sie dem 5. Jahrhundert zu (Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles, Bruxelles 1895 p. 220—231; *ThQ* S 78 [1896] 693 ff.); die Übereinstimmung der Denk- und Redeweise der statuta mit der Cäsariensischen ist aber so frappant, daß sie schwerlich recht behalten werden. Mit der ostgotischen Regierung hat Cäsarius freilich später in so freundlicher Beziehung gestanden, daß der scharfe Gegensatz zu katholischen Machthabern, der in den Statuten 30. 43. 70. 80—82 Baller. heraustritt sehr dagegen absteht. Ganz anders war es aber während der Regierung des Westgotenkönigs Marichs II. (Vita I, 23 Instruxit . . . ecclesiam . . . oboedire quidem iuxta apostolum regibus . . . , nam despectui habere in principe Arriani dogmatis pravitatem vgl. Arnold S. 200 N. 645). Im Jahre 505 wurde Cäsarius von seinem Sekretär Vicinianus als Hochverräter denunziert, und Marich II. verbannte ihn nach Bordeaux. Dort erwarb er sich allgemeine Verehrung, überzeugte die Regierung von seiner Unschuld, durfte bald nach Arles zurückkehren und berief auf den 11. September 506 mit Erlaubnis des Westgotenkönigs das Agathenser Konzil. Damit wurde nach langer Unterbrechung die Reihe Gallischer Synoden wieder eröffnet. Die canones, als deren Verfasser, durch eine Vergleichen mit den Predigten und den Vita, sich Cäsarius herausstellt, sind für die Geschichte des Kirchenrechts wichtig geworden. Hervorzuheben sind die Beschlüsse über die kirchliche Gerichtsbarkeit (cc. 8. 32), die Sklaverei (cc. 7. 29), den Eölibat (cc. 10ff. 16) und das Kirchengut, welches nach c. 7 als *Armentum* betrachtet werden soll. Die statuta sind cc. 7. 18. 20. 43 und sonst benutzt; aber die Stellung der Kirche zum Staat ist freundlicher geworden, was aus der inzwischen erfolgten Gesetzgebung Marichs II. zu erklären sein wird, die unter Beteiligung katholischer Bischöfe zu stande gekommen war. Bald nach Schluß des Konzils endete Marich II. und mit ihm das tolosanische Reich. 508 begannen Franken und Burgunder die Belagerung von Arles, am 24. Juni machte Theoderich d. Gr. mobil, und ein ostgotisches Heer rückte den Belagerten zu Hilfe. Als ein Verwandter des Cäsarius zu den Burgundern überlief, wurde dieser selbst von Juden des Hochverrats angeklagt und gefangen gesetzt; nur dadurch entging er der Bestrafung, daß eine Verräterei seiner Ankläger ans Licht kam. Als 510 die Stadt durch die Ostgoten entsetzt war, verpflegte Cäsarius die massenhaft hereingebrachten Gefangenen ohne Unterschied des Bekenntnisses und kaufte viele mittelst Kirchengutes und Kirchenschmudes los, was ihm viel Tadel von strengen Bischöfen einbrachte (Vita I, 33). Die kulturgeschichtlich wertvolle Predigt Aug. serm. 298 (vgl. 303 n. 6) beweist, daß Cäsarius nicht mit den Franken sympathisierte, sondern sich als aristokratischer Römer fühlte. Bei dem Friedensschluß wurde Arles dem Ostgotenreich einverleibt. Theoderich betrachtete sich als Nachfolger der römischen Kaiser, und ein vermutlich an Cäsarius gerichteter Brief des Ennodius bezeugt, daß man sich in Südgallien nicht nur der Wiedervereinigung mit der alten Hauptstadt Rom freute, sondern auch für die katholische Kirche von dem König das Beste hoffte (Weillschifter, S. 134 f.; Hafenslab, Studien zu Ennodius S. 22). Cäsarius, der inzwischen das kurz vor der Belagerung erbaute Nonnenkloster, das während der Belagerung abgebrannt war, wieder aufgebaut und den 26. August 512 eingeweiht hatte, wurde im Jahr darauf als Angellager nach Ravenna geführt. Ob aus Vita I, 36 hervorgeht, der Klosterbau sei die Ursache gewesen (so Krusch p. 437), ist zweifelhaft, da der theologische Pragmatismus der Biographen I, 28 ähnlich zu Tage tritt; doch mag die freie Verwendung von Kirchengut für diese und ähnliche Zwecke, den Grund zur Anlage gebildet haben (vgl. das *praeceptum regis Theodorici* über Veräußerung von Kirchengütern vom 11. März 507 (508) M. G. A. a. XII, 392). In Ravenna gewann er den König gänzlich für sich, und wenn wir in den Worten des Ennodius M. G. A. a. VII, 321 mehr als eine rhetorische Phrase zu sehen haben, so bezog sich das Gespräch des Königs Vita I, 36 auf eine Sendung, mit welcher der Bischof von seinen Mitbürgern betraut war (Krusch 438). Cäsarius verwendete nicht nur die Geschenke Theoderichs zum Loskauf burgundischer Gefangenen, ihm flossen so reiche Gaben zu diesem Zweck von allen Seiten zu, daß er, nach Loskauf der Bevölkerung ganzer Städte (Orange), schließlich noch 8000 Solidi (ca. 224 000 M.) nach Arles zurückbringen konnte. Von Ravenna

begab er sich nach Rom. Über die kirchenregimentlichen Vorrechte, die ihm von Symmachus (498—514) und dessen Nachfolgern zugestanden wurden, vgl. den Artikel: Arles (Bd II S. 56), und außer der dort angegebenen Literatur Malnory p. 105—128. Im Oktober 513 überreichte Cäsarius dem Papst einen Libellus petitorius (MG Epist. III, 40). Bei der ersten der dort ausgesprochenen Bitten, die Verschleuderung von Kirchengut betreffend, liegt der Hauptnachdruck auf dem Ersuchen, zu Klosterzwecken die Verwendung desselben freizugeben; doch scheint Cäsarius auch haben betonen zu wollen, daß die ihm nach Vita I, 32 s. von manchen verdächtige Verwendung von Kirchengut nichts mit der sowohl vom Papst (MSL 62, 72), wie von dem conc. Agath. can. 7 gebieterischen Gewissenlosigkeit zu thun habe. Die zweite Bitte bezog sich auf die ordinationes per saltum und wünschte, bei dem Klerikermangel in Gallien, statt des in Rom streng festgehaltenen hierarchischen cursus honorum die Erprobung einer conversatio legitima eingeführt zu sehen (vgl. can. 2 der Arel. Synode von 524). Die übrigen Bitten handelten von Wiederverheiratung älterer „Witwen“ und Heirat von Nonnen, dem ambitus bei Bischofswahlen und dem Verbot der Designation eines Bischofs ohne Wissen des Metropolitens. Am 6. November 513 wurden die Gesuche mit gewissen Einschränkungen genehmigt, indem Symmachus in betreff der ersten Bitte nur den ususfructus zugestand, gemäß dem Schluß des praeceptum Theodorici. Für die Zeit von 514—523 sind wir über Cäsarius ungenügend unterrichtet. Die Kanones des Konzils von Gerunda 516/7 zeigen, daß schon damals sein Einfluß in Spanien so spürbar war. Das burg. Konzil zu Epao hingegen, das von Avitus beherrscht wurde, zeigt davon nichts (anders Malnory p. 115 s.). Ein Zeugnis für die Einwirkung des Cäsarius auf den burgundischen Klerus sah man bisher in dem Reisebericht der Vita des Apollinaris von Valence (vgl. AS Oct. III, p. 50) cap. 10. Aber der neueste Herausgeber, Krusch, hat MG Ser. Merov. III, 194 ss. so schwerwiegende Bedenken gegen die Zuverlässigkeit derselben geltend gemacht, daß man sie so wenig wie die von Vignier gefälschte collatio episcoporum verwerten darf. Seit dem Jahr 523 wurde es Cäsarius endlich möglich, seine Rechte als Metropolit auszuüben, weil eine friedliche Intervention Theoderichs in dem fränkisch-burgundischen Kriege zehn Städte des Burgunderreichs in ostgotischen Besitz brachte (vgl. Longnon p. 61 ff. 78). Er hielt nun fünf Konzilien ab: 524 zu Arles, 527 zu Carpentras, 529 zu Orange und zu Vaison, 533 zu Marseille. Nehmen wir das erwähnte zu Agde hinzu, so liegt die disziplinarisch-gesetzgeberische Thätigkeit des Cäsarius in den statuta ecclesiae antiqua und in den von ihm redigierten Kanones von sechs Synoden vor. Dazu kommen nun vielleicht noch die Beschlüsse des Konzils, das man gewöhnlich als das zweite Arelatenische zählt (vgl. d. A. Arles, Synoden Bd II, S. 59 u. RA 14, 433 ff.). Duchesne Fastes I, 141 sieht in diesen Kanones (Brunns II, 130—137) einen verfrühten Versuch der Kodifizierung des abendländischen Kirchenrechts, welcher vor den statuta ecclesiae antiqua, am Ende des fünften Jahrhunderts, in der Arel. Kirchenprovinz unternommen sei. Malnory betrachtet sie als eine nach 506 zusammengestellte Privatarbeit eines Sammlers (l. c. p. VI). Krusch aber glaubt, daß die abgerissen überlieferten Presbyterunterschriften eines am 6. April 515 gehaltenen Konzils (MG Leg. III, Conc. I p. 55 l. 17 ss., p. 58 l. 19—25) zu den genannten Kanones gehören, setzt also als ein siebentes von Cäsarius gehaltenes Konzil ein Arelatenisches vom Jahre 515 an (vgl. statut. 73 mit Arelat. II can. 49 und Maassen, Quellen S. 391). Sachlich ist übrigens die Frage nach dem Alter und dem Urheber jener Beschlüsse bei weitem nicht so wichtig wie die andere nach der Herkunft der Statuta. Unter den vielen wichtigen kirchenrechtlichen Festsetzungen seien hier die hervorgehoben, welche eine Fürsorge des Cäsarius für die Landgemeinden bezeugen, wie sie nach Martin v. Tours kein anderer gallischer Bischof bewiesen hat, ferner die Einrichtung von Presbyterkuren zur Heranbildung von Klerikern, vor allem aber seine Fürsorge für die Predigt. Bereits in den statuta ecclesiae antiqua hat Cäsarius Recht und Pflicht zu predigen vorausgesetzt. Dieser altgallische Brauch (anders Malnory p. 33. 139) hatte sich also trotz Jaffé's R. 381, in Übereinstimmung mit MSL 30, 148—162 durchgesetzt und behauptet, vgl. conc. Vas. can. 2, Vita I, 54. In der wahrscheinlich mit dem Konzil zu Vaison gleichzeitigen Admonitio führt Cäsarius in charakteristischer Weise aus, schwerlich werde man doch den Presbytern mißgönnen wollen Homilien zu rezitieren Magis . . credendum est quod omnes pontifices ad exemplum beati Moysi zelo sancto repleti . . dicant: „Quis nobis tribuat ut omnis populus prophetet!“ (ed. Malnory p. 302). Die einzige der genannten Synoden, die sich mit einer dogmatischen Frage beschäftigt, ist zugleich die einzige, welche durch die päpstliche Be-

stätigung den Wert eines ökumenischen Konzils erhalten hat: die zu Orange 3. Juni 529. Die Vita erwähnt überhaupt keine der von Cäsarius abgehaltenen Versammlungen, wohl aber berichtet sie I, 60 von einer Zusammenkunft von Bischöfen jenseits des Jüere, also der Biennensis, die als Semipelagianer die Gnadenlehre des Arelatenjers angriffen. Cäsarius selbst sei wegen Kränklichkeit der Einladung nicht gefolgt, für ihn habe aber der Bischof Cyprian von Toulon die Lehre von der gratia praeveniens durch die Schriftstellen Jo 15, 5. 15, 16. 19, 11. 1 Ro 15, 10. Ja 1, 17. Pf 83, 12 verfochten, und dargethan, quod tunc vere liberum homo resumat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua etiam absoluteione valeat consequi perfectionis effectum. Malnory nimmt nach dem Vorgang von Norisius, Pagi u. a. an, diese Versammlung sei nach dem 3. Juni 529 gehalten. Dann wäre sie eine Demonstration gegen die arauficanische, und zugleich gegen die daselbst rezipierten römischen capitula ab apostolica nobis sede transmissa (MG Leg. III, Conc. I p. 46 l. 12). Ist dies schon wenig wahrscheinlich, so ist die umgekehrte Zeitfolge auch deshalb vorzuziehen, weil nur so sich erklärt, daß der Beschluß von Carpentas (527), am 6. November 528 wieder eine ordentliche Synode in Vaison zu halten, erst ein Jahr später ausgeführt wurde. Wir werden also Vita I, 60 s. f. „quorum intentionibus homo Christi dedit veram et evidentem ex traditione apostolica rationem mit Krusch p. 482 auf die Synode zu Orange zu beziehen haben. Sie wurde bei Gelegenheit der Einweihung einer von Liberius (die biographischen Nachrichten über ihn gesammelt von Mommsen, Index personar. zu Cassiodor MG a. a. XII, 495 s.) erbauten Kirche gehalten. Ihre Beschlüsse unterschrieben außer 14 Bischöfen auch 8 vornehme Laien. Der Epilog, welcher ohne Zweifel von Cäsarius stammt, schreibt allen Getauften das liberum arbitrium zu und weist den Fatalismus (praedestinatio ad malum) ab.

Die persönliche Stellung des Cäsarius zu diesen Fragen ist erst durch den Oktober 1896 von Morin veröffentlichten Traktat in helles Licht gerückt „Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt, quare aliis det Deus gratiam, aliis non det“ (überliefert im mscr. lat. 2034 Bibl. nat. Paris s. VIII). Vor allem sei festzuhalten, daß die Gnade nullis praecedentibus meritis wirt; man dürfe nicht divinae gratiae humana merita ante ponere. Cäsarius antwortet mit einer Reihe von Gegenfragen, zuerst mit der praktischen: Jam pro illis qui salvantur (und vor allem für dich selbst), quantum dignum est, egisti Deo gratias, so daß du dir herausnehmen kannst, ihn wegen der andern zu tadeln? Dann folgen unbeantwortbare Fragen über den göttlichen Rathschluß, bis Cäsarius zu dem positiven Satz gelangt: Gott thut alles, was er will (Pf 113, 11. Rö 11, 33). Si omnia quaecumque voluit fecit, quod non fecit utique non voluit. Auch vor den härtesten Konsequenzen und Antinomien scheut er nicht zurück, bis der Traktat zuletzt wieder praktisch-seelsorgerisch auslingt: Es bleibe nur übrig Rö 9, 20 zu folgen, und qui confitetur se per Dei gratiam accepisse quod habet, additur ei; qui autem de meritis suis et de naturae bono praesumit, etiam quod videtur habere auferitur ab eo et efficietur illi pharisaeo similis etc.“ — Mit dem Schluß des zweiten Decenniums des 6. Jahrhunderts ist der Höhepunkt der Wirksamkeit des Cäsarius überschritten. Die letzte von ihm gehaltene Synode leitete einen ärgerlichen Handel ein, bei dem der Defensor des römischen Stuhles, Emeritus, eine üble Rolle gespielt zu haben scheint. Das Verhältnis des Cäsarius zum römischen Stuhl verschlechterte sich. Papst Agapitus warf ihm in dem Verfahren gegen den Bischof Contumeliosus von Riez Unbarmherzigkeit und eine doppelte Ungerechtigkeit vor, während doch jener Bischof ein ganz unlauterer Mensch war, und der Arelatenjer nur den gallischen Brauch beobachtet hatte und für die kirchliche Ordnung eingetreten war. Unter Papst Vigilius hatte er als Vikar des römischen Stuhles dem fränkischen König Theudobert, unter dessen Herrschaft Arles 536 gekommen war, Bescheid in einer Ehefrage zu sagen, was indessen auf die Regelung dieser Angelegenheit ganz ohne Einfluß blieb (vgl. Epist. Arel. gen. Nr. 37 MG Ep. III p. 57 s. mit MG Leg. Conc. I p. 76). Durch Kränklichkeit behindert, nahm er an keinem der fränkischen Konzilien persönlich teil, doch blieb der kirchliche Einfluß seiner Schüler bedeutend. Kurz vor seinem Tode ließ er sich noch einmal in das Nonnenkloster tragen, um den Mitgliedern dieser seiner Lieblingschöpfung Lebewohl zu sagen. Seine Schwester Cäsaria (Cassaria? vgl. über die Namensform Krusch p. 437 n. 8, aber auch 470 l. 10), die er in dem von Cassian gegründeten Massilienser Kloster zur Äbtissin hatte ausbilden lassen, war längst in einem der Sarcophage der Klosterkirche bestattet. Die Anstalt blühte unter ihrer Nachfolgerin Cäsaria II. und zählte 200 Nonnen. Ende August

542 gedachte er noch auf dem Krankenlager, sein nahes Ende voraussehend, des bevorstehenden dies depositionis Augustins (28. August) und bezeugte seine Verehrung für diesen. Er starb den 27. August nach vierzigjähriger bischöflicher Amtsführung (Vita II, 35. 46), dreißig Jahre und einen Tag nach der Einweihung des Nonnenklosters (Vita II, 47. 48). Weil am 13. Oktober 501 Leonius noch gelebt hat, den 18. Oktober 543 bereits Auxanius als Bischof von Arles erscheint, so muß das Kloster den 26. August 512 oder 513 eingeweiht sein; das erstere Datum ist richtig, weil nur damals Sonntag war. Cäsarius ist also 502—542, nicht wie bei Malmory auf dem Titel steht 503—543, Bischof gewesen. Eine Gesamtausgabe der Schriften des Cäsarius giebt es bis jetzt nicht, doch wird sie seit längerer Zeit von dem gelehrten Benediktiner D. Germain Morin in der würdigsten Weise unermülich vorbereitet. Als Wegweiser zu den Fundorten, wo sie zerstreut sind, können inzwischen dienen die *Initia Caesariensia* bei Arnold S. 435—450, vgl. ebenda 491—496; Malmory p. V—XVIII und Pfeiffer-Jungmann p. 438. 452. Außer den oben bereits genannten Schriften sind am wichtigsten die Predigten. Sie sind einerseits so charakteristisch und individuell, daß man dem Urteil Malmorns bestimmen muß, wenn er p. 179 bemerkt: rien n'est plus aisé à reconnaître qu'un sermon de saint Césaire, une fois qu'on s'est familiarisé avec un ou deux types les plus marqués de son genre oratoire. Andererseits hat der Bischof, welcher vierzig Jahre lang fast täglich wenigstens einmal predigte, viel exzerpierte und mit einem vortrefflichen Gedächtnis ausgerüstet war, bald mehr bald weniger fremdes Gut in seine Arbeit verwoben, wobei er oft in der Überschrift oder durch Randbemerkungen jene Autoren namhaft machte. Die hauptsächlichsten sind Augustin, Origenes-Aufin, Faustus, Salvian, Eucherius u. a. Unrichtig über diesen Punkt Lejay, Rev. bibl. l. c. p. 606. Lejay hat aber p. 594 ibd. darin recht, daß Malmory die rusticitas in dem Stil des Cäsarius übertreibt. — Wer zu ihm kam, dem teilte er gerne aus diesen Schätzen mit; longe vero positus in Francia, in Gallias atque in Italia, in Hispania diversisque provinciis constitutus transmisit per sacerdotes, quid in ecclesiis suis praedicare facerent (Vita I, 55). So erklärt es sich, daß viele Predigten des Cäsarius unter fremdem Namen (wie Augustinus, Faustus u. a.) gehen, und daß es andererseits Homilien giebt, die von ihm angelegt sind und verfaßt sind. Eine solche Handschriftenfamilie, die den Namen des Cäsarius überliefert, wird repräsentiert durch cod. Laon. 121 s. IX und Parisin. 10605 fol. 71 XIII s. Hier werden 25 Sermonen aus MSL 39 als cäsariensisch bezeugt. Eine andere derartige Sammlung enthält 42 Admonitionen, eine dritte überliefert Klosterpredigten. Durch Anwendung der sorgfältigsten und nüchternsten inneren Kritik, aber ohne ausdrückliche Angabe ihrer Gründe, haben die Mauriner (vor allem Coustant) eine große Zahl von Homilien, die unter anderen Namen überliefert sind, dem Cäsarius zugeschrieben, und Morin hat Rev. Bén. 1893, p. 72 ss. ein ausführliches Musterbeispiel dieser Methode gegeben. Unter den Predigten sind, obwohl die Handschriften diesen Unterschied nicht machen, Homilien und Sermonen zu trennen. Eine besondere Gruppe bilden die Fastenpredigten, Homilien über die alttestamentlichen Lektionen der einzelnen Tage. Daran schließen sich, enger an Origenes sich anlehnd, Auslegungen neutestamentlicher Texte. Bei weitem die größte Anzahl sind Sermonen. Ebenfalls in der Fastenzeit gehalten, in Bezug auf die Taufe am Ostersonnabend, sind die über die Kompetenten-Pflichten, den christlichen Glauben und wahres Christentum: Aug. app. 45 serm. 244 (von Rattenbusch, das apost. Symbol I [1894] S. 165 ff. als cäsariensisch erwiesen; bei Caspari, Kircheng. Anekdoten 283 ff. in verkürzender Uebersetzung, vgl. auch ThLZ 1897 Sp. 142, Hahn, Bibl. [1897] S. 72 u. den Artikel Athanasianum Bd II, 188. 192), s. 265 (MSL 39, 2238: die biblische Lehre über die letzte Dlung). 264. 266. 257. 263. 267. Eine andere Gruppe von Sermonen ist eschatologisch: 50 serm. app. Aug. 67—69. 104. (MSL 39, 1947: über das Purgatorium), 110. 249. 250. 252, eine dritte ist wichtig für die Geschichte des Bußwesens (besonders s. 261. 262). Die verschiedenen Gegenstände der übrigen Admonitionen werden Vita I, 55 aufgezählt, vgl. über den kulturgeschichtlich reichen Ertrag derselben Arnold 166 ff. Malmory p. 177 ff. Die Klosterregeln des Cäsarius sind für die Geschichte der Asteje 55 von großer Wichtigkeit; über die Mönchsregel (MSL 67, 1097 ss.) vgl. auch Grünmayer, die Bedeutung Benedikts von Nursia (1892). Die Nonnenregel (MSL 67, 1103 ss.) verwertet den Brief des Augustin ad sanctimonialia, die sog. Marariusregel und die Mönchsregel des Cäsarius selbst; sie ist 534 zuletzt redigiert und zeigt deutlich die verschiedenen Schichten ihrer Entstehung. Von sonstigen Schriften des Cäsarius kommen 60

nur noch Briefe in Betracht. Das Testamentum B. Caesarii (MSL 67, 1139 ss.), wegen verdächtiger Stellen von Arnold S. 419 als interpoliert betrachtet, ist von Krusch p. 450 als unecht erwiesen. Eine volle Würdigung des Cäsarius und seines Verhältnisses zu Vorgängern und Nachfolgern wird erst möglich sein, wenn Morins Ausgabe vorliegt. Eine gute Charakteristik seines verstorbenen Lehrers hat der Abt Florianus in einem 551 an Nicetius von Trier geschriebenen Briefe gegeben (MG Ep. III, 117): Caesarius Arelatensis episcopus vixit inter barbaros pius, inter bella pacatus, pater orfanorum, pastor egentium, qui tanti census effusione nihil perdidit, catholicae regulam disciplinae dictis factisque demonstrans. **Arnold.**

- 10 **Cäsarius, Mönch zu Heisterbach, gest. um 1240.** — Quellen für sein Leben sind nur seine eigenen Schriften, s. u. — Litteratur: Harpheim, Bibliotheca Coloniensis S. 42—45; De Bish, Bibliotheca Cisterciensis; Histoire litt. de la France XVIII, 194—201; AdB III, 681—683 (Carbaux); Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen^o II, 412, 485; Potthast, Bibl. med.-aevi² II, 146; Braun, C. v. S., Zeitschr. für Philos. u. kath. Theol., 1845 S. 1—27; 15 Alex. Kaufmann, C. v. S., ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 12. u. 13. Jahrh., Köln 1850, zweite sehr verm. Aufl., 1862; Joh. Janssen, Studien über kölnische Geschichtsquellen des M. in den Annalen d. bist. Vereins f. d. Niederrhein, I, 78 ff. (1855); Wybrands, De Dialogus mirac. van C. v. H. in: Studien en Bijdragen II, 1—116 (1871); C. Weisfäder, A. in RE.² III, 59—62 (1878); Untel, Die Homilien des C. v. S. und ihre Bedeutung für 20 die Kultur- u. Sittengesch. des 12. u. 13. Jahrh. in den Ann. d. bist. B. f. d. Niederrhein, Heft 34, 1—67 (1879); Lamprecht, ebenda Heft 38 S. 173f.; Cruel, Geschichte d. Prebige im Mittelalter 1879 S. 298 ff.

Cäsarius ist um 1180 wahrscheinlich in Köln geboren, jedenfalls hat er in dieser Stadt seine Erziehung erhalten; mit Pietät gedenkt er seiner Lehrer, des Domscholastikus 25 Rudolf (Dialog. mirac. I, 32, 38; IV, 26; IX, 22) und des Ensfried, Dechanten von St. Andreas (VI, 5; XI, 27). Eine tüchtige Bildung, Bekanntschaft mit den Kirchenvätern, auch mit Schriftstellern des klassischen Altertums, hat er hier erworben. Ein frommes, zur Beschaulichkeit neigendes Gemüt, wurde er früh und schnell für das 30 Klosterleben gewonnen. Eine Unterredung mit dem Abte Gevard von Heisterbach bestimmte seinen Entschluß. So trat er im J. 1198 oder 1199 in das unter Gewards Leitung stehende Kloster ein. Die Stiftung war noch jung; im Jahre 1189 hatten Cistercienser aus Himmerode, einem Tochterkloster von Clairaux, das von seinen früheren 35 Inassen aufgegebene Kloster auf dem Stromberge in Besitz genommen, nach wenigen Jahren aber ihren Sitz nach der Niederung verlegt, wo nun das Kloster Petersthal oder Heisterbach entstand (vgl. Kaufmann S. 3 ff.; Januschek, Origines Cistercienses S. 169). Hier ist von da an das Leben des Cäsarius ruhig verlossen; er wurde 40 später Novizenmeister und, wenn der Angabe von Henriquez, Menologium Cistere. ad. d. 25. Sept. zu glauben ist, Prior und hat das 5. Jahrzehnt des 13. Jahrh. erlebt; Mönch von ganzer Seele hat er, wie seine Schriften erkennen lassen, in dieser 45 Stellung und der mit ihr verbundenen Thätigkeit sich vollkommen befriedigt gefühlt. Auch sein schriftstellerisches Wirken schließt sich seinem Mönchsleben aufs engste an und wurzelt zum Teil recht eigentlich in demselben. Er selbst hat in späteren Jahren in einem Briefe an den Prior von Marienstatt ein Verzeichniß der von ihm verfaßten 50 Schriften gegeben (gedruckt bei de Bish, Harpheim, in der Ausgabe der Homilien und bei Braun a. a. D. S. 7—11). Es finden sich darunter (außer den sogleich zu besprechenden Werken) eine große Menge von Auslegungen biblischer Bücher, aber auch eine Schrift gegen die Ketzer seiner Zeit, und eine andere gegen die Luciferianer. Erhalten haben sich in etwa 50 Handschriften 16 Werke. In der letzten Zeit seines Lebens, nach Abfassung jenes Verzeichnisses, war er mit einer mystischen Schrift Libellus 60 de christianissimo documento beschäftigt, an deren Vollendung ihn der Tod verhindert zu haben scheint (s. Lamprecht a. a. D.).

Unter den näher bekannten Schriften des C. steht obenan der Dialogus miraculorum oder De miraculis et visionibus sui temporis, erste bekannte Ausgabe um 1475 zu Köln bei Udalr. Zell o. D. u. J., Fol., letzte von Jos. Strange, Köln 1851 55 mit Register, Koblenz 1857. Das Buch geschrieben, wie sich aus X, 48 ergibt, im Jahre 1122, ist aus der Thätigkeit des C. als Novizenmeister hervorgegangen. Als solcher hatte er die angehenden Mönche in die Ordnungen, die Dentweise und die Beurteilung aller Dinge, wie sie der Orden von seinen Mitgliedern verlangte, einzuführen; besser als durch abstrakte Belehrung glaubte er dies durch die Erzählung von Beispielen 60 erreichen zu können, und diese Lehrmethode erwies sich so nützlich, daß er nicht nur

von den Novizen gebeten, sondern auch von seinem Abte beauftragt wurde, diese Geschichten aufzuzeichnen (Prol. vgl. Homill. II, 71). Diesem Ursprunge des Buches entspricht auch die Form des Dialogs zwischen dem erzählenden und belehrenden Mönch und dem wißbegierig fragenden oder auch aus dem Gehörten kurz die Summe ziehenden Novizen, wofür übrigens die Dialoge Gregors d. Gr. ein Vorbild boten. An der Spitze der 12 Abschnitte (distinctiones) steht naturgemäß die conversio d. h. die Annahme des Mönchsstandes, der die contritio als Bedingung der innerlichen conversio und die confessio als notwendige Folge der contritio sich anschließen, während zulezt de morientibus und de praemiis mortuorum gehandelt wird. Die nicht eben so natürliche Reihenfolge der mittleren Abschnitte: de tentatione (nach den 7 Hauptlastern eingeteilt) de daemonibus, de simplicitate, de S. Maria, de diversis visionibus, de corpore Christi, de miraculis hat C. im Prolog mit eigentümlicher Hilfsnahme der Zahlenymbolik begründet. Auch die Kapiteleinteilung rührt, wie die häufigen Verweisungen (z. B. II, 18; III, 27; IV, 39 u. a.) zeigen, von C. selbst her. Gemäß der Bestimmung des Buches sind es nicht bloß die religiösen und ethischen Grundforderungen des Mönchstums — auf die C. das Hauptgewicht legt — sondern auch die verschiedenen von dem Cistercienserorden vorgeschriebenen Gebräuche, zu deren Einschränkung die erzählten Geschichten dienen. Erstaunlich ist die Fülle und die Mannigfaltigkeit des Mitgeteilten, und dabei sind es durchweg nicht alte, sondern der jüngsten Vergangenheit angehörende Geschichten, die er erzählt; er kennt wohl die Vitae patrum, die Dialogen Gregors d. Gr. u. a., und nimmt gelegentlich auf sie Bezug, aber erschöpft nicht aus ihnen; woraus er schöpft sind zum Teil neuere schriftliche Quellen, zum größeren Teil aber mündliche Berichte der Zeitgenossen. Von jenen schriftlichen Quellen lassen sich nachweisen: die alte Lebensbeschreibung Bernhards von Clairvaux (s. d. A. II, 623, 53), vgl. Dial. I, 8. 9; III, 6. 7; IV, 1; VIII, 31; die vita S. Malachiae Bernhards, vgl. III, 38; X, 67; ein liber visionum b. Acelzinae (einer Verwandten Bernh., Nonne in Bouleucourt), vgl. VI, 10; XII, 25. 43. 44; die vita b. Davidis (Mönchs in Himmerode, vgl. Scheffer-Boichorst in Laubmanns Ausgabe des Lippiflorum des mag. Justinus, Detmold 1872 S. 49 A.) II, 18; das Exord. m. und der lib. mirac. Herberts I, 33; VII, 43 (vgl. über die Art der Benutzung Hüffer, der h. Bernhard S. 161 A. 2); des Oliverius scholasticus hist. Damiatina cap. 9 (ed. Hoogeweeg in den Publiff. des Stuttg. litt. Vereins 202 S. 173 f., vgl. S. CLXXV) X, 37—39 — sämtlich, mit Ausnahme der letzten, Schriften, die aus dem Cist.-Orden hervorgegangen sind. Es mögen solcher Quellen noch mehrere sein, doch zum bei weitem größeren Teile erzählt er wieder, was er gehört hat; gewöhnlich bezeichnet er seine Gewährsmänner, wenn auch meist nicht mit Namen; er versichert heilig, daß er ihren Bericht ohne irgendwelche eigene Zusätze treu wiedergebe, und wir werden nach dem ganzen Eindruck der Persönlichkeit des C. glauben müssen, daß er absichtliche Veränderungen nicht vorgenommen hat, so unglaublich auch oft die Geschichten sind, die er aus dem Munde angebllicher Augenzeugen wiedererzählt.

Jede Erzählung soll dem angegebenen Zwecke entsprechend einer religiösen oder moralischen Nutzenwendung dienen, aber gewöhnt, alles unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten, versteht C. den verschiedenartigsten Vorgängen eine solche Seite abzugewinnen, und so kommt es, daß diese von einem Mönche für Mönche geschriebenen Geschichten eine Fülle zeitgeschichtlich und besonders kulturgeschichtlich interessanter Züge enthalten. Das Leben wie es am Niederrhein und besonders in Köln von Geistlichen und Laien der verschiedenen Stände geführt wurde, tritt uns in einer Menge von Einzelbildern entgegen, Kölner Stadtoriginale werden uns vorgeführt, und manche Geschichte nähert sich dem Schwant (II, 24; IV, 88; VI, 76 u. a.) neben vielen andern von erschütterndem Ernst. Vielfältig kommt der Volksglaube und Aberglaube, in denen der Kundige oft noch die Nachwirkungen der altgermanischen Mythologie entdeckt, zum Ausdruck. Nach diesen Seiten hin hat Kaufmann eine anziehende und belehrende Darstellung gegeben. Hier möge nur einiges die kirchlichen Verhältnisse Betreffendes hervorgehoben werden. Eine gewisse Bedeutung hat C. für die Kenntnis einzelner kirchengeschichtlicher Vorgänge, vgl. über das Verhalten der Cisterzienser in dem Streit zwischen Alexander III. und Friedrich Barbarossa II, 18, über Häretiker zu Cambrai und Straßburg III, 16. 17, über den Kehler Arnold in Köln V, 19, über die Waldenser in Meß V, 20, über die Albigenser V, 21, über die Amalricaner V, 22, über Kehler zu Tropes und Verona V, 23. 24, über die Kölner Bischofswahl von 1208 VII, 40. Er scheint zum Teil gute Nachrichten gehabt zu haben, und seine allerdings grenzenlose Leicht-

gläubigkeit gegenüber dem Wunderbaren nötig, ihn auch sonst für ganz kritisch zu halten.

Wichtiger ist der Dialog für die Kenntnis der kirchlichen Sitten und Zustände der Zeit. Vor allem natürlich für das Mönchsleben. Was wir aus den Ordnungen der Klöster, besonders bei den Cisterciensern, über Chorpsingen und Arbeiten, über Essen und Schlafen, über Fasten und Aderlassen der Mönche u. s. w. wissen, alles das tritt uns hier in lebendigen aus der Wirklichkeit genommenen Beispielen entgegen. So hoch ihm aber auch die Genauigkeit in dergleichen Dingen steht, das Größte ist ihm doch überall aufrichtige Frömmigkeit und ernst-sittliche Gesinnung, und dem entspricht es, daß er von Ordenseiferfüchtelei sich frei hält. Freilich, die Cisterzienser stehen über allen anderen Orden, sie sind die besonderen Lieblinge der Mutter Gottes, I, 32. 33; VII, 6. 37. 40. 41. 59; XII, 53. 58; aber er verschweigt doch nicht, daß es auch unter ihnen unwürdige Mitglieder und schlechte Beispiele giebt, und er behandelt auch andere Orden mit Achtung; auch von Gerechtigkeit gegen die Bettelmönche ist bei C. noch nichts zu finden. In unangenehmem Lichte — und wohl nicht ohne Grund — erscheinen die nicht regulierten Kanoniker, und mit großen Bedenken erfüllt ihn das politische Treiben der deutschen Bischöfe und die Größe der deutschen Diöcesen, die eine genaue Kenntnis der anvertrauten Heerde unmöglich macht II, 26—29. Sehr ernst nimmt er die Abstände des Beichtwesens, die aus Unwissenheit und schlimmeren Eigenschaften der Priester beruhen; das meiste, was er davon weiß, will er des Argernisses halber verschweigen, aber manches, was er mitteilt, ist schon schlimm genug, und eines scharfen Urteils kann er sich nicht enthalten: *quanta mala mali sacerdotis Deum non timentes braxent (brauen, franz. brasser) in confessionibus, plurimis exemplis tibi possem ostendere, sed parcendum est ordini, parcendum sexui, parcendum religioni* III, 41; *Vides quales confessores, quales doctores, quales animarum rectores. Unde tanta negligentia unde tam stulta iudicia nisi ex divinae legis ignorantia* III, 45. — In einigen Punkten bilden die Erzählungen des C. ein Glied in einer langen Reihe mittelalterlicher Legendenbildungen. So hinsichtlich des Altarsakraments und besonders der Wandlung. Jene Erzählungen, wie anstatt der geweihten Hostie das Jesukind erscheint u. s. w., wie sie sich schon bei Rabbertus Paschasius finden, treten hier in sehr viel größerer Mannigfaltigkeit auf — eine reiche kirchengeschichtliche Illustration zu den subtilen Untersuchungen der Scholastiker, welche zeigt, wie eng diese mit dem Glauben der Zeit in Verbindung standen und wie sie wieder auf ihn zurückwirkten. Ebenso nehmen die letzten Bücher ihre Stelle in der großen Literatur der Visionen vom Jenseits, besonders von Hölle und Hefegeuer ein, wobei sich alt-hergebrachte Vorstellungen (die Bullane Öffnungen der Hölle XII, 12. 13 und vieles andere) mit anscheinend neuen (die Seele des gottlosen Landgrafen Ludwig von Thüringen und anderer ist schon in der Hölle, während ihr Leib auf Erden von einem Dämon scheinbar belebt wird, XII, 2—4, vgl. Dante, Inf. 33, 121 ff., der hier vielleicht von C. gelernt hat) verbinden. — Von Anfang bis zu Ende aber ist der Dialog ein Zeugnis für die Wundersucht und den Wunderglauben der Zeit, überall sieht man ein Hineingreifen übersinnlicher, teils göttlicher, teils dämonischer Mächte in das irdische Geschehen, und wo ein solches Eingreifen vorausgesetzt wird, da erscheint auch das Unglaublichste glaublich; da wird jemand in kürzester Zeit von Indien nach Deutschland VIII, 59, und von Jerusalem nach Lüttich verjagt X, 2, vgl. auch V, 27. 37. 56, die heil. Jungfrau versteht 15 Jahre lang den Dienst der Aufseherin des Bettaales in einem Nonnenloster VII, 34 u. a. Damit berühren wir die bedenkliche Seite des Wertes, die man über dem poetischen Reize so vieler Erzählungen, über ihrem kulturgeschichtlichen Interesse und über der frommen und sittlich reinen Persönlichkeit des Cäsarius zu sehr übersehen zu haben scheint (doch vgl. *Revue catholique Liège* 1850, 1. livr. p. 50 und Weybrands a. a. O.). Vordem hatte die Kirche dem Aberglauben gegenüber eine vorsichtige Haltung bewahrt; diese Zeiten waren vorüber; jetzt wird er sozusagen kirchlich rezipiert, und ein Buch wie der Dialog mußte gerade um seiner sonstigen Vorzüge willen durch die Verbindung, in die es die Dämonologie mit der Frömmigkeit brachte, verderblich wirken. Es hat das Seine dazu gethan, daß der Glaube an Hexerei und Zauberei, an incubi und succubi, an allen möglichen Teufelsput wie ein Bestandteil des christlichen Glaubens erschien. Auf solche Weise wurde die Grundlage geschaffen für das Unwesen der Hexenprozesse, von dem nachher Jahrhunderte sich nicht haben befreien können. Dieselbe Gegend, in der der Dialog entstand, hat nachmals den Hexenhammer hervorgebracht.

Der Dialogus fand so viel Beifall, daß C. von seinem Abte veranlaßt wurde, ein *Welt: diversarum visionum seu miraculorum libri VIII* folgen zu lassen, das seinem Inhalte nach ganz ähnlich ist, aber die Form des Dialogs aufgibt. Erhalten haben sich, soweit bekannt, nur die drei ersten Bücher; gedruckt ist nur der Prolog mit den 23 ersten Abschnitten des ersten Buchs und den Titeln der übrigen 19 bei Kaufmann S. 163 ff.

Eigentlich geschichtliche Arbeiten des C. sind 1. ein *Catalogus aepp. Colonien-sium* (Böhmer, *Fontes* II, 271—282 MG Ser. XXIV, 345 ff.), eine Überarbeitung älterer Verzeichnisse, doch von Philipp von Heinsberg (1167—1191) an selbstständig, geschrieben zwischen 1225 und 1238. 2. *Vita S. Engelberti*, des im Jahre 1225 von einem Verwandten ermordeten Eb. von Köln, bei Böhmer, *Fontes* II, 294—329, nach der älteren Ausgabe des Agobius Gelenius. Diese Schrift sichert dem C. einen Platz unter den hervorragendsten Biographen des M. A. Giebt das erste Buch eine Schilderung der Persönlichkeit C.s, so läßt das zweite mit dramatischer Kunst die Gefahren, mit denen der Übermut unbotmäßiger Vasallen den Eb. bedroht, sich vor unsern Augen entwickeln, bis die mit erschütternder Wirkung erzählte Katastrophe eintritt. Das dritte nicht vor 1236 geschriebene Buch behandelt die Wunder des als Märtyrer verehrten Eb.s. S. Böhmer a. a. O. XXXIV ff., J. Janssen a. a. S. 92 ff. Die Glaubwürdigkeit des C. hat Fider, Engelbert D. S., 1853 S. 55 ff. und 204 ff., verteidigt. — Noch ungedruckt ist 3. eine Schrift *De abbatibus Prumiensibus* und 4. ein Leben der h. Elisabeth von Thüringen (vgl. Boerner, *Des C. v. S. Vita S. Elisab. und Sermon über ihre Translation im R. Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Gesch.* XIII, 466—472, 1888).

Endlich nimmt C. auch als Prediger nicht die letzte Stelle unter seinen Zeitgenossen ein. Seine Homilien (herausgegeben von dem Dominikaner Coppenstein, Köln 1615—1628 in 4 Teilen; genaueres über die Ausgabe bei Braun a. a. O. S. 12 f.) sind freilich Klosterpredigten, nicht Volkspredigten; ein Hineingreifen in die Fülle des Lebens, wie wir es bei den ausgezeichneten Predigern der Bettelorden, namentlich dem der folgenden Generation angehörenden Br. Berthold finden, dürfen wir bei ihm nicht erwarten; in dieser Hinsicht gilt von ihm daselbe wie von Bernhard v. Clairvaux, dem er andererseits doch an Tiefe der Auffassung und Eigentümlichkeit der Gedanken nicht gleichkommt. Gemein hat er mit diesem — dessen Predigten ihm natürlich nicht unbekannt waren — die reichliche und oft treffende Verwendung der heil. Schrift und die Verbindung von moralischer und allegorischer Auslegung, aber auch das Streben, auf die Zuhörer wahrhaft erbauend zu wirken. Auch die Form der Predigten ist nicht ohne Vorzüge. „Bei aller Einfachheit ist eine wohl ungesuchte aber nicht unbewußte sichere Kunst in der Anlage nicht zu verkennen. Die allgemeinsten Sätze müssen den Boden bereiten; die beabsichtigte Paränese wird durch eine wie absichtslose Erörterung unausweichlich; der heiligen Notwendigkeit des Gebotes folgt das lebenswürdige Vorbild; die rednerischen Höhen sind sparsam verteilt, und dann mit ihrem natürlichen Schwung inmitten der einfachen Darlegung von um so gewaltigerer Wirkung; die Pausen der bei ihrer Höhe angelangten Betrachtung sind oft mit erhabenen Apostrophen ausgefüllt“ (Weigl. a. a. O. S. 60). — Dem C. eigentümlich und seiner uns schon bekannten Neigung entsprechend ist das sehr reichliche Einflechten geschichtlicher Beispiele neuerer Zeit.

C. ist ein echtes Kind seiner Zeit, aber er gehört zu den Besten derselben. Es lebt in ihm noch der Geist der alten Cistercienser, wie ihn namentlich der auch von C. hochverehrte Bernhard dem Orden aufgeprägt hatte. Strenge Rechtgläubigkeit ist bei ihm mit inniger Frömmigkeit und einer ernst sittlichen Gesinnung gepaart; der Kirche unbedingt ergeben hat er doch für die augenfälligen Gebrechen derselben einen scharfen Blick und ein unbestechliches Urteil. Dabei hat der eifrige Mönch doch nicht alles Interesse an dem Laufe der Welt verloren; die politischen Wirren der Zeit, namentlich seiner näheren Umgebung mit allem Unheil, das sie im Gefolge haben, lassen ihn nicht unberührt. Ihm eigen ist mit der unbegrenzten Lust am Erzählen eine Fähigkeit künstlerischer Gestaltung der Darstellung, auch sein Latein ist verhältnismäßig gut; man kann bedauern, daß er sich nicht in größerer Ausdehnung eigentlich geschichtlichen Arbeiten zugewendet hat. — Daß seine Schriften sich eines bedeutenden Ansehens erfreuten, zeigt wie die beträchtliche Zahl erhaltener Handschriften so auch der Umstand, daß sie mehrfach Nachahmung fanden (s. Lamprecht a. a. a. O.).

Nicht zu verwechseln, wie öfter geschehen, ist unser Cäsarius mit zwei Zeitgenossen, 1. dem Prior des Klosters Billers a. d. Dyle s. Menol. Cist. ad d. 23. Februar, Kaufmann S. 84; 2. dem C. v. Milendonk, der 1212 Abt von Prüm i. d. Eifel wurde, 5 Jahre später aber sich nach Heisterbach zurückzog, s. Braun S. 4; er wird 5 von unserem C. erwähnt Dial. mir. VI, 3, V, 2 und ö. Homil. II, 17.
S. M. Deutsch.

Cäsarius von Nazianz s. Gregor von Nazianz.

Cäsarius von Speier s. Franz von Assisi.

Cajetan, gest. 1534. Eine Vita in der Gesamtausgabe seiner Werke: Thomae de 10
110 *Vio Cajetani opera omnia quotquot . . . reperiuntur etc.* Lugduni 1639, 5 vol.; Richard Simon, *histoire critique du vieux testament* 1678 p. 319; derl., *histoire des principaux commentateurs du N.T.* 1639 p. 537; C. F. Näger, *Cajetans Kampf gegen die lutherische Lehrreform*, *BzZ* 1858 S. 431; Seidl im *katholischen Kirchenlexikon*.

Cajetan, eigentlich Jakob Vio von Gaëta (Gaetano, nach seinem Ordensnamen 15
16 Thomas) am 20. Februar 1469 geboren, gehört zu den hervorragenderen und auch persönlich interessanteren Vorläufern der römischen Kurie im Kampfe gegen die Reformation. Schon früh, 1484, trat er in den Dominikanerorden und wurde unter emsigem Studium der thomistischen Theologie zu einem ihrer angesehensten Interpreten. Seinen Ruf begründete eine Disputation mit Picus de Mirandola im Jahre 1494, so daß er 20
21 in der Folge in noch jungen Jahren als Dr. und Professor der Theologie in verschiedenen Ordenshäusern fungierte. Im Jahre 1500 wurde er nach Rom berufen und sieben Jahre später zum Generalprocurator des Ordens bestellt. Ein Jahr darauf wählte man ihn zum General des Dominikanerordens. Die erste öffentliche kirchenpolitische Thätigkeit entfaltete er im Kampfe des Papstes gegen das Konzil von Pisa (1511). Den Traditionen seines Ordens entsprechend ein entschiedener Kurialist, schrieb er damals seinen tractatus de comparatione auctoritatis Papae et conciliorum ad invicem, den, nachdem das Konzil seine Prüfung durch die Universität Paris gewünscht hatte, der dortige Theologe Jac. Mainin zu widerlegen suchte (vgl. Reusch, *der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1883 I, 283. 447). Vio war es auch, der dem Papsttum die wichtigsten Dienste 30
31 auf dem (5) Laterankonzil leistete, welches Julius II. — ut clavum clavo truderet (vgl. Brosch, *Julius II. Gotha* 1878 S. 354 Anm. 59) — dem Pisanum entgegenstellte. Er war es, der in der zweiten Sitzung unter der Zustimmung der Versammlung die Erhabenheit des Papstes über das Konzil und seine Unfehlbarkeit entwickelte (Hardouin, *collectio Conciliorum IX*, 1618 ff.). Für seine Verdienste wurde er von Leo X. am 35
36 1. Juli 1517 zum Kardinalpresbyter mit dem Titel von S. Sisto erhoben, und ihm ein halbes Jahr später am 8. Februar 1518 das Bistum Palermo verliehen. Da ihm daselbe aber streitig gemacht wurde, und er inzwischen durch Karl V. am 13. April 1519 das Bistum seiner Vaterstadt erhalten hatte, verzichtete er am 19. Dezember 1519 auf das sizilianische Bistum. In welchem Maße er das Vertrauen des Papstes genoß, zeigt 40
41 seine Sendung als Legat des Papstes auf den wichtigen Reichstag zu Augsburg im Jahre 1518. Dort belleidete er am 1. August den Erzbischof Albrecht von Mainz mit den Kardinalsinsignien, dem Kaiser überbrachte er einen geweihten Hut und Degen.

Ihm wurde auch auf den Wunsch des sächsischen Kurfürsten vom Papste der Auftrag, Luther zu verhören (Th. Kolde, *Martin Luther I*, 167), und wie wenige römische 45
46 Kirchenfürsten dürfte er nach Seite seiner theologischen Kenntnisse dazu geeignet gewesen sein. Noch ohne Kenntnis von Luthers Thesen hatte er Ende 1517 eine gelehrte Abhandlung über den Ablass geschrieben, die üblich erkennen läßt, wie recht Luther mit seiner Behauptung hatte, nicht nur daß die Kirche darüber noch nichts entschieden, sondern daß darüber die größte Meinungsverschiedenheit herrsche, und den Streitfragen über 50
51 das Bußsakrament sind mehrere seiner Abhandlungen gewidmet, zu denen er sogar noch während seines Augsburger Aufenthaltes Muße fand. Aber der Kurialist und Kirchenfürst, den er auch in seinem äußeren Auftreten mit allem Pomp zu spielen suchte (vgl. Brieger *ZKG V*, 618), war größer in ihm als der Christ und Forscher, und so erweiterten jene Verhandlungen mit Luther (s. d. A.) nur den schon vorhandenen Riß, 55
56 und Cajetan mit seiner Begleitung ward für Luther zum Typus des die Deutschen und das deutsche Christentum verächtlich behandelnden Romanisten. Seine Mission war aber mit den Augsburger Verhandlungen nicht beendet. Eine große Thätigkeit entfaltete er

in Sachen der Königswahl zu gunsten Karls von Spanien (vgl. Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe I, 148 ff., 274 ff. und öfter), wie er denn auch noch in Frankfurt als Legat fungierte. Dann war er für die Wahl Adrians VI. thätig, der ihn 1523 mit reichlichen Subsidien nach Ungarn schickte. Von Clemens IV. am 18. Januar abberufen (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte II, 248) kehrte er nach Rom zurück, begab sich aber nach der Erstürmung desselben unter Grundberg, die ihm selbst eine kurze Gefangenschaft eintrug, von der er sich nur durch eine hohe Summe loslaufen konnte, nach seinem Bistum, war dann aber wieder seit Ende 1530 bis zu seinem Tode am 9. August 1534 in Rom, in steter Beziehung zu Clemens VII., der ihn hochschätzte. In seinem Auftrag schrieb er sein ablehnendes Gutachten in der Ehescheidungsangelegenheit Heinrich VIII. von England (Raynaldus annales ad annum 1530, n. 193—201) und noch einmal an den König selbst, der ihn angegangen, ein zweites im Jahre 1534 (ebenda ad annum 1534 Nr. 2).

Seit seiner persönlichen Berührung mit Luther und der deutschen Reformation blieb er ihr entschiedener Gegner. Eine Anzahl seiner Traktate sind direkt gegen Luther gerichtet, und noch in den Jahren 1531 und 1532 schrieb er im Auftrage des Papstes und teilweise zur Instruktion für die nach Deutschland gehenden Legaten (vgl. über die verschiedenen späteren Schriften Jäger a. a. D. S. 455 ff.) darauf bezügliche Abhandlungen, aber der gelehrte Thomist, dessen Auslegung der Summa des Thomas (P. I und II 1507—1516, P. III 1522 erschienen) unter die wertvollsten Kommentationen derselben gerechnet wird, so daß man noch neuerdings eine Neuauflage begonnen hat (Thomae de Vio Cajetani Commentaria in Summam theologicam angelici doctoris sancti Thomae Aquinatis cura H. Prosperi Lyræ 1. Bd 1892), hat doch im Kampf mit dem Protestantismus sich der Erkenntnis nicht verschlossen, daß dazu vor allem ein erneutes tieferes Schriftstudium erforderlich sei, und hat sich demselben selbst mit dem größten Eifer hingegeben. Die Übersetzung der Vulgata erklärte er für ungenau. Zu den meisten Büchern des Alten und N. T. hat er Kommentare geschrieben — an die Apokalypse wagte er sich nicht, iniquiens in ea exponenda non ingenio sed divinatione opus esse — und zwar mit entschiedenem Widerspruch gegen die allegorische Auslegung und prinzipieller Betonung des Wortsinnes, der auch gegen die Autoritäten zur Geltung kommen müsse, ohne doch mit dem Traditionsprinzip überhaupt zu brechen. Wie Luther unterschied er mit Hieronymus im N. T. deuterotanonische Bestandteile (Hbr, Jac, Jud, 2 und 3 Jo, dagegen nicht 2 Pt), erlachte die Unrechtheit von Jo 8, 1 ff., leugnete die Beziehung von Jo 6 auf das Abendmahl, von Elohim Gen 1 auf die Trinität und wich namentlich in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte, deren Einzelheiten nicht wörtlich aufzufassen seien (die Schlange z. B. eine symbolische Figur, auch die Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes nicht buchstäblich zu verstehen), von der traditionellen Erklärung ab (vgl. Föckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I, 632 ff.). Aber auch sonst zeigt er bei allem Festhalten an den spezifisch thomistischen Lehren in vielen Punkten eine Unbefangenheit ja Freiheit des Urteils, die un schwer erasmische Einflüsse erkennen läßt, so wenn er die Scheidung wegen Hurerei billigt, für öffentliche Gebete in der Landessprache eintritt, die Speiseverbote und ähnliches als nicht auf Christi Gebot beruhend bezeichnet, ja als etwas, was gar nicht zur evangelischen Lehre gehöre, die Höllestrafen nicht materiell aufgefaßt wissen will und zugiebt, daß die Schrift nirgends verbiete, mehrere Ehefrauen zu haben u. s. w., ja sogar über die Priesterstehle äußerte er freiere Ansichten (Jäger a. a. D. S. 478). Natürlich konnten solche Auslassungen nicht verborgen bleiben. Noch bei seinen Lebzeiten wurden seine Kommentare von der Sorbonne in 14 Punkten scharf angegriffen, (vgl. auch ZRG XVIII, 250) worauf er sich in einer an einen Mainzer Geistlichen gerichteten Zuschrift im letzten Jahre seines Lebens verteidigte. Aber bald nach seinem Tode ließ sein Ordensgenosse, der auch als litterarischer Gegner Luthers bekannte Ambrosius Catharinus eine Kritik seiner Kommentare ausgehen, die von der Sorbonne approbiert wurde. Darin werden jene oben erwähnten Heterodoxien aufgezählt, und Cajetan, weil er die Kanonicität des Hebräerbrieves bezweifelt, mit Julian dem Abtrünnigen verglichen, weil er die Unrechtheit des Aroepagiten behauptet, mit Valla, Erasmus und Luther zusammengestellt, und unter Pius V. wäre er beinahe auf den Index gekommen, mertwürdigerweise aber nicht wegen der angegebenen Äußerungen, sondern wegen Stellen aus dem Kommentar zur Summa des Thomas, namentlich einer Äußerung über das Los der ungetauft gestorbenen Kinder, welche Stelle schon auf dem Tridentiner Konzil zur Sprache gekommen war. Der Papst begnügte sich jedoch, eine Ausmerzung der anstößigen Stellen in der 1570 neu

erscheinenden Ausgabe des Thomastommentars anzuordnen, in der Folge haben sich aber auch andere Schriften desselben eine Expurgation gefallen lassen müssen (Neusch, Der Index I, 448 ff.).

Cajetaner f. Theatiner.

- 5 **Cairus, John**, gest. 1892, schottischer Theolog und Parteiführer. Litt. über ihn: A. R. Macewen, *Life and Letters of J. C.*, London 1895; Scotsman vom 14. März 1892; In Memoriam, vgl. *Missionary Record of the Unit. Presbyt. Church*, Edinburgh, April 1892; *United Presbyt. Magazine*, Edinburgh, April 1892.

- Cairus**, geb. 25. August 1818 in Apton Hall, Berwickshire, der Sohn armer Leute, empfing die ersten Eindrücke der einfachen und kraftvollen Frömmigkeit, die nachmals die Grundkraft seines tiefen und reichen Innenlebens war, aus der Hand seiner gottesfürchtigen Eltern. Den ersten Unterricht erteilte dem mit Lebensnöten und Entbehrungen kämpfenden Jungen ein tüchtiger Lehrer, John W. Gregor. Von 1834 bis 38 studierte C. auf der Universität zu Edinburgh; auf fast allen wissenschaftlichen Gebieten, in den Sprachen, der Philosophie, der Naturwissenschaft und Litteratur, energisch arbeitend, seinen Genossen rasch vorauseilend und aus den Preisbewerbungen, an denen er sich beteiligte, als Sieger hervorgehend, zog er die Aufmerksamkeit der Universität früh auf sich; gegen den Rat wohlmeinender Freunde, die den Großen versprechenden Jüngling für die akademisch-philosophische Laufbahn zu gewinnen suchten, entschied er sich zur unbeschreiblichen Freude seines Vaters für die Theologie, studierte von 1840—3 bez. 45 in der Theological Hall der Vereinigten Presbyterianer in Glasgow und Edinburgh und unternahm kurz vor Abschluß des Quinquenniums eine Studienreise an die „Quellen der theologischen Wissenschaft“, nach Hamburg und Berlin, wo er von dem damals auf der Höhe seines Einflusses stehenden Reander in die Theologie Schleiermachers, von Marheinecke in die Speculation Hegels eingeführt wurde. Von diesen Männern wie von Tholud, Hengstenberg und J. Müller in Halle empfing er nachhaltige, unvergessliche Eindrücke, welche von da an die Richtlinien seiner theologischen Anschauung bestimmten; er ist von damals, da er mit Leichtgligkeit deutsch sprach und schrieb, bis an sein Lebensende in engster Verbindung mit der deutschen Theologie geblieben, die in ihm auch bis in die neueren Wandlungen hinein ihren teilnehmenden und verständnisvollen Beobachter sehen konnte. Seine puritanischen Grundzüge, wenn auch vielfach durch die fremde Zuthat abgemildert, hat er nie aufgegeben; wie eine Ader edlen Metalls, vielfach versteckt unter allerlei fremdem Gestein tritt dieser aus dem Vaterhaue ererbte Zug immer wieder ans Tageslicht. Im Herbst 1844 beendete er die akademischen Studien, wurde nach kurzer Predigthätigkeit in Edinburgh im August 1847 als Pfarrer nach Berwid-on-Tweed an die Wallace Green Kirche berufen, an der er 31 Jahre amtierte. Hier entfalteten sich die reichen Gaben seines Geistes zu glücklicher Blüte. Von riesenhafter Statur, packender Kanzelredner, hingebender Seelsorger, schlagfertig in der Debatte, gründlich vertraut mit den theologischen und philosophischen Problemen, ein Mann von gradem Wort und kindlichem Glauben, aber auch von einer Thatkraft, die alles Unternommene rücksichtslos zu Ende führt, galt Cairus von Berwick bald als eine der Zierden seiner Denomination (der Vereinigten Presbyt.) und der schottischen Theologie überhaupt. Im Jahre 1858 verließ ihm die Universität Edinburgh den theologischen Doktor, 1867 übernahm er, ohne sein Pfarramt aufzugeben, im College der Vereinigten Presbyterianer in Edinburgh den Lehrstuhl der Apologetik, und als nach Harpers Tode 1879 diese Professur mit derjenigen der systematischen Theologie verbunden und der Studentenfurys des College auf jährlich 6 Monate ausgedehnt wurde, verließ C. sein geliebtes Berwick und vertrat, zugleich zum Principal des College ernannt, an diesem die systematische Theologie, freilich mit minderem akademischen Erfolg, als dem ihm in seinem bisherigen praktischen Amte beschiedenen pastoralen. Seit 1872 war ihm mit der Wahl zum Leiter der U. P. Synod die höchste Auszeichnung, die seine Kirche zu verleihen hatte, zugefallen; bei Gelegenheit ihres 300jährigen Jubiläums 1884 verließ die Universität Edinburgh ihrerseits dem Theologen C. ihre höchste Auszeichnung mit dem juristischen Ehrendoktor (LL. D.). Am 12. März 1892 ist er, umgeben von seinen Geschwistern — C. war niemals verheiratet — mit einem guten Bekenntnis zur „Sache Gottes“ sanft entschlafen.

C. ist eine Charaktergestalt der schottischen Theologie und Kirchllichkeit, äußerlich wie innerlich. Für die Arbeiten der Kirche auf sittlichem und religiösem Gebiete trat er in der

Öffentlichkeit, auf Kanzeln, Ratheder, in Zeitung und Flugblatt, Konferenz und Meeting, in diesen mit seinem ehrwürdigen weißen Haupte zuletzt alle andern überragend, ein. Durch sein ganzes öffentliches Leben geht der Kampf für die Freiheit der Kirche vom Staate, für die innere und äußere Mission, für die Mäßigkeitsfrage, für die Union der (3) presbyterianischen Kirchen in Schottland, für die Revision der calvinischen Bekenntnisse und die Entstaatlichung der (schottischen) Kirche. In der Arbeit an diesen, seine Volksgenossen tief bewegenden Fragen liegt Aufgabe und Bedeutung seiner öffentlichen Wirksamkeit. Die Quelle der Kraft aber für diese Werke sprudelte in einer lebendigen, impulsiven Religiosität, die nach Kraft und Wärme ganz die schottische Eigenart aufweist und mit ihrer unauslöschlichen Lebenskraft ihm bis ans Ende das scharfe Gepräge erhalten hat.

Sie hat aus ihm vor allem einen tüchtigen Pfarrer gemacht, der, bald nach den glücklichen Anfängen in Berwick, die Führung der nördlichen und südlichen Presbyterianer wie eine ihm natürlich zukommende Aufgabe überkam. In allen Teilen Schottlands, im nördlichen England und in London war C. als Festprediger und Meetingredner gesucht; obgleich nicht glücklich in seinen Gesehen, gebot er doch über Gedankenreichtum, Tiefe der Auslegung und in seinen letzten Jahren über eine Sprachgewalt, daß er in Schottland als einer der ersten Redner angesehen wurde. Am pädhesten und eindrucksvollsten aber war er, wenn er in der Predigt auf die Gewissen der Hörer zu wirken und sie zum Glauben an das Evangelium zu gewinnen sich bemühte. Dann ging ein Zittern durch seinen ganzen Körper, und von der Bewegung schwall seine Stimme zu wachsender, donnernder Kraft, die die Hörer packte, daß die atemlosen Reihen wie in Chrysoptomus' Tagen den hörbaren Beifall kaum zurüdzuhalten vermochten; seit Chalmers, so hieß es dann, haben wir ähnliches nicht gehört.

Neben seiner pastoralen Arbeit stand ihm, mit rücksichtslosem Anspruch an seine Zeit und Kräfte betrieben, das Studium. Von seiner deutschen Reise hatte er das Interesse für exegetische und kritische Probleme mitgebracht. Diese Fragen haben ihn bis an sein Lebensende beschäftigt. Nicht nur durch assyriologische und ägyptologische Sprachforschungen, zu denen er zuletzt das Studium des arabischen Koran fügte, vor allem durch einen weitverzweigten Briefverkehr mit den führenden Gelehrten Deutschlands, Hollands und Norwegens hat er Vertiefung und allseitige Begründung seiner bis zuletzt in maßvollem Konservatismus verharrenden Ansichten gesucht. Während er in seinen Überzeugungen von der Inspiration der hl. Schrift an den überlieferten Grundanschauungen und den Grundlehren seines puritanischen Bekenntnisses festhielt, folgte er aufmerksam nachprüfend den modernen Entwicklungen der biblischen und dogmatischen Wissenschaft. Harnacks Dogmengeschichte wie Kittels Rechtfertigungslehre haben tief auf ihn gewirkt.

Auch an den philosophischen Verhandlungen des Tages beteiligte er sich schriftstellerisch. Bald nach seinem Eintritt in die Edinburgher Universität trat er diesen Fragen nahe. Von Locke vorbereitet und von Hume tiefer begründet, dann mit Hilfe der französischen Encyclopädisten popularisiert, hatte der Empirismus das schottische Denken stark in Anspruch genommen. Fast alle Gebildeten waren ihm verfallen. Die Betrachtung des Alls war unter die Gesichtspunkte von der Zweckmäßigkeit der Natur, der Nützlichkeit der Tugend und Schädlichkeit des Lasters, „des größten Glückes für die größte Anzahl“ als des letzten Zieles des Staats und der Gesetzgebung gestellt worden, „das Naturgesetz der Höhe, dem man opferte“. Dem Zauber dieser scheinbar unentrinnbaren Denknotwendigkeiten setzte sich C. mit dem Glauben an die realen, wenn auch verstandesmäßig unbeweisbaren Jenseitigkeiten entgegen. Als Schüler von Th. Reid und Sir William Hamilton, die in eine Neuunteruchung der Erkenntnisfragen eingetreten waren, reklamierte er gegen Lockes Leugnung der angeborenen Ideen gewisse intuitive und ursprüngliche, dem Geiste immanente Wahrheitsprinzipien und trat damit auf die Seite der idealistischen Reaktion. Nach Hamiltons Tode griff er durch zwei gründliche Aufsätze: Examination of the Theory of Knowing and Being und Scottish Philosophy: a vindication and a reply in diese Streitfragen ein und trat den die vakante Professur erstrebenden Vertretern des modernen Empirismus erfolgreich entgegen; dem Schotten Campbell Frazer sicherte er gegen Prof. Ferrier, einen Schüler Stuart Mills, 55 den Eintritt in die schottische Akademie.

Mit unserer deutschen Wissenschaft, Theologie wie Philosophie, ist er sein Leben lang in engster Verbindung geblieben; das Gewebe seines schottischen Geistes ist stark von deutschen Fäden durchzogen. Namentlich seitdem er bei der bekannten Verammlung der Evangelischen Allianz in Berlin (1858) durch seine — deutsche — Festpredigt im Dome 60

vor König Friedrich Wilhelm IV. in den weiteren kirchlichen Kreisen bekannt geworden war, hat er die Beziehungen zur deutschen Wissenschaft mit wachsender Teilnahme gepflegt. Er vermochte dies um so mehr, als er nach den Grundzügen der Allianz sich mit allen denen die in Christus ihren Heiland und in der hl. Schrift das Evangelium der Erlösung von Sünde und Tod bekannnten, in Einheit des Geistes verbunden wußte, und damit auch in innern Zusammenhängen mit seiner Kirche in dem Sinne, daß, wie Principal Rainy sagt, das unterscheidende calvinistische Christentum bei ihm dem biblisch-evangelischen untergeordnet war.

Von diesem Standpunkt aus bekämpfte er mit Nachdruck die in der modern-rationalistischen Verflachung sich kundgebende Entgeistung des biblischen Glaubens. Dem Kampfe gegen den Unglauben in allen seinen Formen nicht minder als dem vernüchertem Formeltum, an dem die schottische Theologie der 50er und 60er Jahre noch vielfach krankte, hat er seine beste Kraft, nach beiden Seiten die Freiheit des Geistes sich während, gewidmet. Das Hauptwerk seines Lebens, das seinen Namen weithin bekannt gemacht hat, sind die Cuninghame Lectures, die er 1879 unter dem Titel: *The Unbelief of the Eighteenth Century* herausgab. Er geht darin meist auf die ersten Quellen zurück, hat gründliche Studien über die von ihm behandelten Männer und Systeme gemacht, giebt die leitenden Ideen in scharfumrissener Kürze wieder und seine kritische Beurteilung ist in vielen Partien glänzend, aber die methodische Anlage des Buches, seine biographische Form, verhindert ihn einerseits an dem Erfassen der inneren Zusammenhänge der skeptischen Idee, deren Darstellung und Kritik eben seine Hauptaufgabe war, und andererseits an der glücklichen Entfaltung seines spekulativen Könnens in der Kritik der zur Darstellung gebrachten Probleme. — Mit größerer Freiheit bewegte er sich in den theologischen Abhandlungen, die er für weitere Kreise in den von der Religious Tract Society veranstalteten *Present Day Tracts*, und für die gelehrte Welt in der *North British* und der *British Quarterly Review* veröffentlichte; seine Aufsätze über „Julius Müllers Lehre von der Sünde“ und über die „Irrtumslosigkeit der H. Schrift“, die in der *Review* gedruckt worden sind, gehören in ihrer maßvollen und geschlossenen Gedankenführung zu den besten Arbeiten seiner Feder. Auch eine Reihe von Predigten hat er veröffentlicht; auf das Mrstr. der letzten, die er kurz vor seinem Tode für den Druck fertig stellte, hatte er die Worte geschrieben: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Andererseits befähigten ihn die Vielseitigkeit und Gründlichkeit seines Wissens nicht minder als das teilnehmende Verständnis für die fremde Anschauung vor anderen zu einer erfolgreichen Anteilnahme an den religiösen Bewegungen des Tages. Die Wandlungen, die in den letzten 30 Jahren in Schottland eingetreten sind, hat C. vor andern in die Wege geleitet; und daß diese geistige Umformung sich vollzog ohne die in der schottischen Geschichte zur Genüge bekannten Leidenschaftlichkeiten und Härten ist in der Hauptsache sein Verdienst. Diese Umformung der Anschauungen war bedingt durch die Stellung der Gemeinde zum Bekenntnis, zur „Westminster Confession“ und dem „Größeren Katechismus“, über die die General-Synode der Denomination unter seinem Vorsitz bindende Beschlüsse faßte. In den Jahren 1877—79, als C. der Leiter dieser Synode war, wurde der Kampf zum Austrag gebracht, nachdem er sich, zum Teil eben unter den Einflüssen der deutschen Theologie, durch etwa ein Jahrzehnt hindurch vorbereitet hatte. Zunächst äußerlich in der kirchlichen Architektur, die den nüchternen Scheunenstil abzulehnen begann, und in Modifikationen der trockenen, verstandesmäßigen Kultusformen. Dann setzte ein tieferegreifender Zug ein, ein stetig wachsendes Verlangen nach Mildeberung der Lehre. Die Leute, die Anfang der 50er Jahre als kirchliche Fortschrittler galten, bildeten in der Zeit, als C. an der Spitze seiner Kirche stand, die alte Schule und nannten sich selbst so. Die neue Schule, zum großen Teile Geistliche und Laien, die C. zu Füßen gesessen und von ihm ordiniert waren, obgleich innerlich nicht weniger evangelisch als die alten aber, in ihren Sympathien von größerer evangelischer Weitherzigkeit, bemühten sich um eine Wiederbelebung des Evangeliums unter dem Volk in neuen Formen. Mit der überlieferten puritanischen Engherzigkeit, erklärten sie, sind wir am Ende. Da nun das Westminster-Bekenntnis und der Größere Katechismus die Überlieferung in Sachen des Glaubens vertraten, war die Entwicklung notwendig begleitet von einem völligen Wechsel in der Haltung zu diesen Symbolen. Die eine Partei, die, unter Führung des Principal Tulloch, besonders in der Presbyterian Establisshed Church ihre Vorkämpfer fand und etwa den Tendenzen der Broad Church-Partei in der englischen Staatskirche entsprach, war bereit, die Symbole als Regel für

Lehre, Kultus und Disziplin der Kirche aufzugeben und in ihnen nur geschichtliche Urkunden, die die erste Pflanze des schottischen Protestantismus darstellen, anzuerkennen; die andere, die von Gewissens wegen in einen Gegensatz zu der von der Konfession vertretenen Glaubensnorm sich gedrängt sah, forderte die kirchliche Formulierung der neuen Freiheiten nicht minder entschieden, aus disziplinellen Gründen, um die freieren Formen der Willkür und den persönlichen Neigungen der hie und da ungestümen Dränger zu entziehen. Daß dieser Anschauungswechsel zuerst in den nontonformistischen Freikirchen sich geltend machte, lag in deren Wesen begründet, in dem Gemeindeprinzip, das die Gesamtheit zum Herrn des Glaubens macht und in Konsequenz dieses Satzes in den Gliedern Übereinstimmung über die Lehre voraussetzt. Seit Mitte der 70er Jahre 10 haben der Reihe nach alle nichtstaatlichen Kirchen des Presbyterianismus die teilweise Abwendung von der Konfession vollzogen; die Vereinigten Presbyterianer, denen C. angehörte, haben in diesem für die innere Entwicklung des Gesamtpresbyterianismus hochbedeutungsvollen Umbildungsprozeß nicht nur zuerst die Hand geregt, sondern zugleich so die Führung genommen, daß sie den andern verwandten Gemeinschaften die Richtung 15 vorzeichneten.

Die Linien, auf denen diese Schlichtung verlief, waren in der Hauptsache von Cairns entworfen worden. Die Inspiration der hl. Schrift blieb unberührt. Aber die Einflüsse des modernen Geistes, zumal der deutschen Theologie, an der viele junge schottische Geistliche ihr spekulatives Urteil gebildet und gefestigt hatten, drängte zu einer 20 Stellungnahme zu den theologischen und geschichtlichen Erkenntnisprinzipien, in erster Linie zu den Lehren von der Gnadenwahl, dem Erlösungsratschluß und der menschlichen Willensfreiheit. Zum andern hatte die von den Presbyterianern eifrig betriebene Mission den Blick für die Notwendigkeit freierer religiöser Anschauungen über das Endgeschick der nichtchristlichen Völker geschärft und das von der Konfession vertretene Prä- 25 destinations-Dogma von deren ewiger Verbammnis untergraben. Um diese Punkte ging der Kampf der beiden Anschauungen. Seine Entscheidung fiel, nachdem er durch Erklärungen der beiden Geistlichen Ferguson Fergusonson und D. Macrae brennend geworden, tatsächlich Cairns, dem Vorsitzenden der Synode als der endgültigen Instanz, zu. Zwischen den Parteien vermittelnd, setzte er nach langen und erregten Verhandlungen 30 zunächst den Satz durch, daß es notwendig sei, den Glauben der Kirche im wesentlichen in Übereinstimmung mit dem lebendigen Glauben der Gemeinde zu erhalten und führte dann die Entscheidung herbei durch eine von der Synode angenommene Erklärung, die also lautet: Wir beantragen weder eine Aufhebung noch Abschaffung noch Widerrufung der Bekenntnisse; wir beantragen nur, was sie erklären, von bestehenden Schwierigkeiten 35 befreien und an einigen Stellen Freiheiten der Auslegung, die früher formell nicht anerkannt, aber praktisch in Übung waren, schaffen kann. Über weite Lehrgebiete der Konfession — Heil. Schrift, Christi Mittleramt, Rechtfertigung, Kindschaf, Heiligung, Buße, Geheiß Gottes, Kirche, Sakramente — bestehen keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten, und die Einigung ist ohne Mühe erreicht worden. Dies sind die wichtigen 40 Punkte, in denen wir die Konfession ohne wesentliche Abänderungen annehmen“. Dieser Erklärung fügte sich die Partei Fergusonson, während Macrae, der inzwischen den Riß durch radikalere Forderungen (Leugnung der Unsterblichkeit der Seele) zu erweitern versucht und die Massen angerufen hatte, seines Amtes entsetzt wurde. So vieles die synodale Erklärung auch ungesagt ließ, tatsächlich brachte sie den Kirchen der Vereinigten 45 Presbyterianer den Abschluß der schwebenden Fragen.

Aus dem Gesagten ergeben sich die Schlüsse auf Cs. allgemeine theologische Stellung. In einer Stelle seiner Schriften hat er sie auch im einzelnen präzisiert und zwar, was für ihn charakteristisch ist, in ihrem Verhältnis zur deutschen Theologie. In der oben erwähnten, von Whewell, Whately, Brewster, Kingsley, Freeman, Caird, Masson 60 u. a. gegründeten North British Review (1850) hatte C. jährlich zwei Artikel übernommen und zwar als Berichterstatter über die deutsche Theologie und Philosophie; am meisten Aufsehen machte der Aufsatz über J. Müller, in dem er sich über seine eigene theologische Stellung äußert. Die damalige deutsche Theologie teilt er in eine Linke, Mittel- und Rechte Partei. Von dem deistischen und pantheistischen Rationalismus der 55 Linken und dem hyperorthodoxen Konfessionalismus wendet er sich (von diesem wegen seiner sektiererischen Einseitigkeit und Härte) ab. In der auf Schleiermacher zurückgehenden Mittelpartei findet er drei, durch ihre Stellung zur Bibel und dem christlichen Bewußtsein unterschiedene Schattierungen. Hase, De Wette und Ewald geben der Bibel zu wenig, Twisten, Rißch, Ullmann und Neander dem christlichen Bewußtsein zu viel 60

Autorität; obgleich nicht ohne Vorbehalt nimmt er seine eigene Stellung bei Harleß, Tholud, J. Müller, in dem Bemühen, auf der Grundlage einer gesunden, durch das christliche Bewußtsein kontrollierten, aber nicht vergewaltigten Bibelinterpretation ein theologisches System aufzubauen, das mit dem spekulativen Geiste der Zeit im Einklang steht. In einem späteren Vortrage (im Union Seminary, Princeton, am 23. Oktober 1880) bestimmt er seine Stellung zur Schrift genauer dahin: Indem ich von der Irrtumslosigkeit der Schrift als der festen Grundlage ausgehe, lehne ich diesen Satz für die Diskussion des biblischen Prinzips mit Zweiflern und Ungläubigen ab und unterscheide genau zwischen Echtheit und Authentizität, sachlicher und wörtlicher Inspiration der Schrift. Es sei zwischen der Lehre von der Inspiration und der Lehre vom Kanon zu unterscheiden und zu beachten, daß die Allgemeinuntersuchungen über die Schriftoffenbarung und die Spezialforschungen über die Überschriften der einzelnen Bücher, ihre Stellung im Kanon u. ä. zwei grundverschiedene Dinge seien. —

C.'s Zeitgenossen rühmten an ihm die seltene Gabe, daß er sage, was er fühlte, und ungefragt lasse, was nicht in seinem Herzen war. Er war eine klare, innerliche Natur, eine geschlossene Persönlichkeit aus einem Gusse. Alle seine Lebensbestrebungen, die wissenschaftlich-theologischen wie philosophischen Studien und die praktisch-christlichen Ideale verschmolzen im Tiefpunkt seiner Persönlichkeit zu harmonischer Einheit. In diesem Tiefpunkte ruhten als ein Erbstück des Vaterhauses die Wurzeln einer warmherzigen Frömmigkeit. Sein Leben lang ist er für sein kalvinistisches Bekenntnis eingetreten; aber im religiösen Centrum stand ihm nicht System und Lehre, sondern das Gott zugewandte Innenleben, die Liebe zum Heiland und die sittliche Bethätigung des Glaubens. Auf dieses Centrum liefen in der Totalität ihrer Motive alle Fäden seiner Arbeit zurück. So beruht auch das besondere Interesse an seiner Gestalt vor allem in dieser Einheit, die ihn naturgemäß stark und zu einem Führer im religiösen Leben seines Volkes machte. Andere Männer, sagt J. H. Ledie von ihm, sind groß durch die Dinge, die sie vollbracht; was C. that, war groß um des Mannes willen, denn er richtete die unbedeutendsten Dinge so aus, daß sie durch ihn bedeutungsvoll wurden.

C.'s Schriften: außer den im Texte erwähnten kommen hier nur in Frage die Bearbeitung von Arumachers Elias und Culvervels Light of Nature, 1857.

Rudolf Buddeſieg.

Cajus, römischer Bischof 283—296. — Liber pontific. ed. Duchesne 1. Bd S. 6, 70 f., 161, vgl. S. XCVIII; Jaffé 1. Bd S. 25; De Rossi, Roma sotteranea 3. Bd S. 114 ff.; Kraus, Roma sotteranea S. 161 f.

Nach dem Catal. Librarian. trat Cajus sein Amt am 17. Dezember 283 an und starb am 22. April 296. Eusebius schreibt ihm eine längere Amtszeit zu: ungefähr 15 Jahre (h. e. VII, 32, 1, vgl. chron. ed. Schöne S. 184). Seine Thätigkeit, über die wir nicht das Geringste wissen, fällt demnach in die Friedensperiode vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung. Schon deshalb ist die Nachricht unglauublich, er sei als Märtyrer gestorben (vita Caji S. 161). Nach der depositio episcoporum wurde sein Leichnam im Coemet. Callisti beigesetzt. **Gaud.**

Cajus, römischer Schriftsteller am Anfang des 3. Jahrh. — Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca VII, p. 284; Harnad, Altchristl. Literaturgesch. Th. I, S. 601 ff.; Routh, Reliq. Sacr. II², p. 125 ff.; Gwynn, Hermathena VI (1889), p. 397 ff.; Harnad, Texte und Unterf. (1890), S. 121 ff.; Zahn, Geschichte d. neutestamentl. Kanons II, S. 973 ff.

Alte Christen mit dem Namen „Cajus“: Aet. 19, 29; 20, 4; Rö 16, 23; 1 Ko 1, 14; 3 Jo 1; zwei jerusalemische Bischöfe dieses Namens bei Euseb., h. e. V, 12, 2 (2. Hälfte des 2. Jahrh.); ein römischer Bischof z. J. Diokletians (h. e. VII, 32, 1); ein Märtyrer zu Apamea im ersten Drittel des 3. Jahrh. (h. e. V, 16, 22); ein alex. Kleriker z. J. des Dionysius (h. e. VII, 11, 22 f.); ein Abkrieger des Martyriums Polycarps (s. die Unterschrift daselbst c. 23, 2); eine nicht näher zu bestimmende „haeresis Gaiana“ bei Tertull. de baptismo 1 und de praescr. 33 (adv. Valent. 32) gehört nicht hierher. Ein römischer Schriftsteller Cajus aus der Zeit Zephyrins ist dem Hippolyt, Dionysius Alex. und Eusebius bekannt. Was Theodoret mitteilt, beruht auf der RG des Eusebius; Photius' Angaben (Cod. 48) sind unbrauchbar, da die Tradition, die ihm vorlag, Hippolyt und Cajus verwechselte (s. Vollmar, Hippolytus und die röm. Zeitgenossen S. 60 ff.; Altchristl. Litt. Gesch. I S. 603).

Somit ist es auch mindestens zweifelhaft, ob Cajus römischer Presbyter gewesen ist (von dem *ἑδῶν ἐπισκοπος* zu schweigen, wie ihn Photius nach einer Uebersetzung nennt). Hieronymus hat de vir. ill. 59 den Eusebius ausgeschrieben.

In der Bibliothek zu Jerusalem fand Eusebius ein Werk des Cajus, nämlich „den Dialog mit Proklus“, dem Haupt der römischen Montanisten (h. e. VI, 20). Wir wissen von keiner anderen Schrift des Cajus. Eusebius nennt den Verfasser einen „sehr bedachten“, bez. einen „kirchlichen“ Mann. Aus seinen Citaten ersehen wir (I. c. und II, 25, 6; III, 28, 1; III, 31, 4), daß Cajus die Dreistigkeit der Montanisten in Anfertigung neuer Schriften getadelt, auf die Stätten in Rom, wo Petrus und Paulus das Martyrium erlitten haben (im Gegensatz zu dem sich auf die Töchter des Philippus berufenden Proklus), hingewiesen, den Chiliasmus und mit ihm die Apokalypse Johannes verworfen und nur 13 Paulusbrieve anerkannt hat. Aus Eusebius, h. e. III, 28, 4 und VII, 25, 1 darf man wahrscheinlich schließen, daß bereits Dionysius Alex. den Dialog genannt hat. Ebed Jesu (Assemani, Bibl. Orient. III, 1 p. 15) bemerkt, Hippolyt habe „Capita adv. Calium“ geschrieben. Diese Angabe hat sich bestätigt durch die Entdeckung Gwynns, der im Cod. Mus. Brit. Orient. 560 fünf Bruchstücke dieser „Capita“ gefunden und sie ediert hat. Die angegriffenen Sätze des Cajus beweisen, daß er sehr scharf gegen den Inhalt der Apokalypse — doch wohl in seinem Dialog — vorgegangen ist und das Buch für ganz unglaubwürdig (mit den h. Schriften streitend) gehalten hat. Es ist daher wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, geworden, daß aus der Stelle Euseb., h. e. III, 28, 1 f. zu schließen ist, Cajus habe die Apokalypse für ein Werk des Cerinth gehalten. Da er in dieser Meinung mit den kleinasiatischen „Mögern“ zusammentrifft, außerdem aber die Methode seiner Polemik gegen das Buch auffallend an die Kritik dieser Gelehrten erinnert, so darf man wohl annehmen, daß ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

In dem Mitgetheilten ist alles angedeutet, was wir von Cajus wissen; von den zahlreichen übrigen Hypothesen, die in alter und neuer Zeit über seine Person und seine Schriftstellerei aufgestellt worden sind, hat sich keine einzige bewährt.

A. Harnack.

Calas, Jean f. Rabaut, P.

30

Calasanze, Josef, gest. 1648 f. Piaristen.

Calatrava, Ritterorden. — Selyot, VI, 34 ff. 66 ff.; Gams, *KG* Spaniens III, 54; Prescott, Geschichte der Regierung Ferdinands d. Katholischen und Isabellas (deutsche Ausg., Leipzig 1842), I, 349 ff.; Braun, Art. „Calatrava“ in *RAV*, II, 1686 f. Vgl. Dubois, Geschichte der Abtei Morimond und der vornehmsten Ritterorden Spaniens u. Portugals (a. d. 85 Französi.), Münster 1855.

Die Stiftung des Ordens ging der zu gleichem Zwecke erfolgten Gründung des Alcantara-Ordens (s. d. A. Bd I S. 324) um einige Jahre voraus. Wegen der Tapferkeit, womit er die andalusische Grenzstadt Calatrava in mehrjährigem Kampfe gegen die Mauren verteidigt hatte, erhielt der cisterciensische Abt Raymond von Fitero (in Arragonien) vom castilischen König Sancho eben jene Stadt für seinen Orden geschenkt (1158). Nach der hierauf vom cisterciensischen Generalkapitel für die unter Raymunds Leitung stehenden Mönche und Ritter entworfenen Regel sollen, unter Aufsicht des Klosters Morimond, ein Abt die ersteren und ein Großmeister die letzteren leiten; ein weißes Stäpulier (bezw. ein weißer Mantel) mit einem roten Lilienkreuz wird als charakteristische Ordensstracht vorgeschrieben. — Während der nächsten Jahre nach der 1164 durch Alexander III. erfolgten Bestätigung dieser Regel drang der Orden in glorreichen Kämpfen mit den Mauren siegend vor; u. a. war die Einnahme Cordovas im Jahre 1177 wesentlich sein Werk. Hierauf folgte (1195 ff.) eine längere Periode der Niederlagen und des Zurückgedrängtwerdens, während deren der Orden statt des wieder in die Hände der Ungläubigen gefallenen Calatrava, vorübergehend die Burg Salvatierra (oder Mons salutis) in der Sierra Morena zu seinem Sitze erkor. Während dieser kampf- und ruhmreichen Epoche war der Orden auch in Deutschland bekannt, und zwar unter dem Namen „die Tempelisen von Salvaterre“ (so nach dem Titul) oder von „Munsalvasch“ (so nach Wolframs Parival); vgl. G. Oppert, Der Presbyter Johannes in Geschichte und Sage, Berlin 1870, S. 203 f. Seit 1212 wieder in den Besitz Calatravas gelangt, trat der Orden diese Stadt an den Alcantara-Orden ab (1218),

um fortan im Kloster Neu-Calatrava (8 Meilen südlicher) seinen Sitz zu nehmen. In-
 folge allzu großer Reichtümer und übergroßen Einflusses seiner Großmeister (deren Jahres-
 einkommen schließlich die Höhe von 40000 Dukatens erreicht haben soll) wurde der
 5 Orden gegen Ende des Mittelalters zu einem für die spanischen Regierungsinteressen
 gefürchteten Staat im Staate der castilischen Monarchie. Deshalb nahm ihm 1486, auf
 Ferdinands und Isabellas Betrieb, Papst Innocenz VIII. das bisher von ihm geübte
 Recht selbstständiger Wahl seines Großmeisters. Seit 1523 wurde das Großmeisteramt
 förmlich mit der spanischen Krone vereinigt. Damit erreichte die von dem Orden ge-
 10 spielte politische Rolle ihr Ende. Seit 1808 existiert er (ähnlich wie der Alcantara-
 Orden) nur noch als Verdienstorden.

Nonnen (oder genauer „Comthurinnen“) von Calatrava gründete 1219, um die
 Zeit jener Verlegung des Ordensstizes nach Neu-Calatrava, der Großmeister Gonzalez
 Yanes, und zwar in dem Kloster Barrios bei Umana, wozu später (1479) noch ein
 15 zweites kam. Die ihren Hauptsitz von Barrios später (unter Philipp II.) nach Burgos
 verlegende Genossenschaft war wesentlich nur ein adeliges Damenstift und gelangte nie
 zu namhafter Bedeutung. Jöcher.

Calenberg-Göttingen, Reformation in f. Corvinus.

Calixt I., Bischof von Rom 217—222. — Lib. pontif. ed. Duchesne 1 Bb
 S. 5, 62 ff. 141, S. XCII; Jaffé 1. Bb S. 12 f.; Hippol. Philosoph. IX. 7; 11 f.;
 20 Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853; Langen, Gesch. der röm. Kirche, 1881 S. 205. 245;
 Harnad, Geschichte der altchristl. Literatur, 1893 S. 603 f.; Rolfs, Das Indulgenzgebirt des
 röm. B. Kallist. II XI, 3, 1894. Vgl. die Literatur bei Hippolytus.

Durch die Auffindung des Wertes Hippolyts über die Ketzereien (*Ἐλεγχος*) hat
 die Geschichte dieses Bischofs eine neue von der früheren abweichende Gestalt gewonnen.
 25 Bis zum Jahre 1844 wußte man von ihm nichts sicheres. Es wurde ihm der Bau
 der Kirche Santa Maria in Trastevere zugeschrieben. In der pseud-isisidorischen Sammlung
 hatte man unter seinem Namen zwei unechte Dekretalen, worin unter vielen anderen Vor-
 schriften auch die vier großen Jahresfasten, die Quatemberfasten, angeordnet sind. Man
 bezeichnete ihn als Märtyrer; aber die Akten seines Martyriums sind von Anfang bis
 30 zu Ende erdichtet. Sie sind wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aus Veranlassung einer
 Translation der Gebeine des Kallists verfertigt worden. Seit der Entdeckung der Philo-
 sophumena dagegen haben wir von Kallist ein zwar feindselig beleuchtetes, aber klar
 und scharf gezeichnetes Bild.

Er war der Sklave eines christlichen Beamten, Namens Karpophorus. Dieser
 35 übergab ihm eine bedeutende Geldsumme, um damit ein Wechslergeschäft zu errichten;
 Kallist betrieb es auf dem Fischmarkt. Es wurde ihm viel Geld, auch von Witwen,
 anvertraut; er machte aber schlechte Geschäfte und verlor schließlich alles. Um von seinem
 Herrn nicht zur Rechenschaft gezogen zu werden, suchte er sein Heil in der Flucht. Er
 war aber eben im Begriff, in Portus auf einem Schiffe abzufahren, als der ihm nach-
 40 folgende Karpophorus im Hafen erschien. Da stürzte er sich ins Meer, wurde aber
 herausgezogen, seinem Herrn überliefert und zur Strafe in die Treitmühle eingesperrt.
 Daraus nach einiger Zeit befreit, fing er Streit mit den Juden in Rom an, wurde
 infolge davon gegeißelt und nach Sardinien zur Zwangsarbeit in den Bergwerken ab-
 geführt. Durch die Verwendung der Geliebten des Commodus, Marcia, wurde er
 45 daraus befreit. Das geschah unter Victor. Wir vermögen nicht festzustellen, wie viel
 Schuld und wie viel Unglück diese Wechselfälle im Leben Kallists herbeiführte; so
 schlecht, wie ihn sein Gegner macht, war er schwerlich. Hippolytus sagt nicht, welcher
 Bischof ihn in den Klerus aufnahm. Es scheint, daß er schon vor seiner Katastrophe
 ihm angehörte. Victors Nachfolger Zephyrin stand er von Anfang an nahe; dieser führte
 50 ihn nach Rom zurück und übergab ihm das große Coemeterium, das später seinen Namen
 empfing (*eis to κοιμητήριον κατέστησεν*). Schon zu Lebzeiten Zephyrins kam Kallist
 mit Hippolyt in Streit über die christologische Frage (s. den A. Monarchianismus).
 Der Zwiespalt führte nach Zephyrins Tod zu einem Schisma, indem jede der beiden
 Parteien ihren Führer zum Bischof wählte (s. d. A. Hippolytus). Kallist dachte, wie
 55 Zephyrin modalistisch; gleichwohl sprach er als Bischof die Excommunication über Sa-
 bellius aus (s. d. A. Monarchianismus).

Bei dem Streit mit Hippolytus kam neben dem dogmatischen Gegensatz die
 Zuchtfrage in Betracht. Nach Hippolytus (IX, 12 S. 458) stellte Kallist den Grund-

saß auf: *πῶν ἀγρίου ἀμαρτίας*. Er begründete ihn durch Erinnerung an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 29 f.) und an die Arche Noahs, dieses Sinnbild der Kirche, in der reine und unreine Tiere beisammen waren, und behauptete: *οἶτω δὲν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμοίως*. Aus seinen Sätzen folgte er, daß ein Bischof auch wegen Verfündigungen zum Tode nicht abgesetzt werden müsse; er stimmte überhaupt die Anforderungen an den Alerus herab. Wenn Hippolytus als Motio für diese Stellung Kallists Wunsch bezeichnet, die eigene Gemeinde möglichst zu vergrößern, so mag das richtig sein; aber es ist doch unverkennbar, daß ein klar sehender Mann im Beginn des 3. Jahrhunderts sich über die Mängel und die Undurchführbarkeit der kirchlichen Zuchtübung unmöglich täuschen konnte: Kallist suchte offenbar eine konsequentere Stellung. Aus einer weiteren Notiz des Hippolytus, deren verleumderischer Charakter auf der Hand liegt (S. 460, 27 ff.), läßt sich vielleicht vermuten, daß er auch mit der unklaren Stellung der Kirche zur Sklaverei nicht einverstanden war.

Die von Harnack und Kolffs vertretene Annahme, daß das von Tertullian de pud. 1 erwähnte edictum preemtorium eines Pontifex maximus, ein Indulgenzeditikt Kallists gewesen sei, hat viel Ansprechendes. Doch scheint sie mir nicht durchführbar. Denn nach de pud. 5f. ist es sicher, daß in jenem Edikt die Vergebung ausdrücklich auf die Unzuchtsünden beschränkt war. Und nach Hippolytus ist es ebenso sicher, daß Kallist den Satz vertrat, *πῶν ἀγρίου ἀμαρτίας*. Wie mich dünkt, ergibt sich besonders aus der Begründung desselben, daß Kallist dem Edikt bei Tertullian gegenüber einen fortgeschritteneren Standpunkt vertrat.

Als Todesjahr Kallists ist durch den Cat. Liber. das Jahr 222 gefichert. Daß sein Name in der Deposit. mart. 3. 14. Oktober vorkommt, ist kein Beweis dafür, daß er als Märtyrer gestorben ist. (Herzog †) Hand.

Calixt II., Papst, 1119—1124. — Jaffé 1. Bd S. 270; MSL 163. Bd S. 1093 25 Lib. pont. ed. Duchesne 2. Bd 1892 S. 322 u. 376; Robert, Bullaire du p. Calixte II 2 Bde 1891; Watterich, Rom. pont. vitae 2. Bd 1862 S. 115; Langen, Gesch. d. röm Kirche 1893 S. 277; Fefele, Conciliengesch. 5 Bd 2. Aufl. von Knöppler 1886 S. 344; Gregorius, Gesch. d. Stadt Rom im MA 4. Bd 4. Aufl. 1890 S. 369; v. Renmont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd 1867 S. 404; Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 3. Aufl. 1869 S. 907; Hand, KG. Deutschlands, 3. Bd 1896 S. 905; Maurer, Papst Calixt II., 2 Teile 1886 u. 1889; Robert, Hist. du pape Calixte II. 1891; Gundlach, MA 15. Bd S. 1 ff.

Calixt II. hieß vor seinem Papate Guido, stammte aus dem Geschlecht der Grafen von Burgund und war seit 1088 Erzbischof von Vienne. Als solcher war er ebenso sehr bestrebt, den Besitz seiner Kirche zu sichern und zu mehren, wie Klöster und Stifter 35 zu reformieren und neu zu begründen. Besonders begünstigte er den 1095 gestifteten Antoniusorden (s. Bd I S. 606, 28 ff.). Papst Paschalis II. betraute ihn mit einer päpstlichen Legation in England, bei der er jedoch wenig Erfolge erzielte. Im Investiturstreit gehörte er zu den Führern der französischen Opposition gegen das Paschalis II. i. J. 1111 abgenötigte Investiturstillschließung. Von ihm berufen tagte im September 1112 die 40 Synode von Vienne, welche die Laieninvestitur bedingungslos verdamnte und über Heinrich V. den Bann verhängte. Namens der Synode drohte der Erzbischof dem Papst mit Verfassung des Gehorsams, falls er diese Beschlüsse nicht bestätigen werde (Watterich II S. 76 ff.).

Als am 2. Februar 1119, die in Cluni versammelten Kardinäle Guido zum Nachfolger 45 Gelasius II. erwählten, hatte Heinrich V. Ursache in ihm einen neuen Gregor zu fürchten. Doch that er einen entgegenkommenden Schritt: er erklärte sich, dem Verlangen der Fürsten nachgebend, bereit, Verhandlungen über die Beilegung des kirchlichen Streites auf einet von Calixt zu berufenden Synode zu pflegen (Ekkeh. 3. 1119). Nun bewies sich auch Calixt der Verständigung geneigt. Nachdem Wilhelm, Bischof 50 von Chälons, und Pontius, Abt von Cluni, direkte Verhandlungen vermittelt hatten, bestimmte er den Kardinalbischof Lambert von Ostia und den Kardinaldiakon Gregor zu päpstlichen Bevollmächtigten. Sie verabredeten mit dem Kaiser einen Vertrag, nach dem einerseits Heinrich auf die Investitur verzichtete, andererseits der Papst die Exkommunikation aufhob. Allein dieser Vertrag erwies sich als undurchführbar: er war 55 nicht bestimmt genug gefaßt und er scheiterte also, sobald der Papst eine authentische Erklärung desselben von Heinrich forderte. Die Folge war, daß Calixt auf der Synode zu Rheims (29. und 30. Oktober 1119) das Investiturstreit und die Exkommunikation Heinrichs und des Gegenpapstes Gregor VIII. erneuerte (Hess. relat. MG SS XII S. 426 f.).

Der Bann blieb in Deutschland ohne Wirkung. Vergeblich bemühte sich Erzbischof Adalbert von Mainz den Kampf gegen den Kaiser zu schüren; das allgemeine Friedensbedürfnis überwog. Calixt begab sich im Frühjahr 1120 nach Italien; sein langer Aufenthalt in Frankreich hatte die päpstliche Autorität in diesem Lande in jeder Hinsicht gefestigt, besonders an dem König Ludwig hatte die Kurie einen sicheren Bundesgenossen. Nun gelang es ihm auch in Italien festen Fuß zu fassen; die Bevölkerung empfing ihn überall mit Freuden; in Rom wurde er wie ein Triumphator aufgenommen (3. Juni 1120 vgl. Jaffé 6852 und 6877). Gregor VIII. floh nach Sutri. Im April 1121 wurde er von den Bürgern an Calixt ausgeliefert. Dieser war nicht groß genug, dem besiegten Gegner die unwürdige Behandlung zu ersparen, die das Unglück in Rom zu finden pflegt.

Der Sturz des Gegenpapstes verstärkte seine Stellung dem Kaiser gegenüber. Doch wurde die Entscheidung des kirchlichen Streites nicht dadurch, sondern durch das Eingreifen der deutschen Fürsten herbeigeführt. Sie aber, an ihrer Spitze Herzog Heinrich von Baiern und Bischof Otto von Bamberg, waren weit entfernt, das Recht der gregorianischen Forderungen, wie sie Adalbert von Mainz vertrat, anzuerkennen. Im Herbst 1121 fand ein Fürstentag zu Würzburg statt; hier verständigte man sich nach langwierigen Beratungen dahin, daß der Kaiser Calixt und die kanonisch gewählten Bischöfe anerkenne, wogegen die Fürsten versprachen, den Frieden zwischen ihm und der Kirche zu vermitteln; zu diesem Zweck sollte eine allgemeine Synode abgehalten werden, die Fürsten aber verbürgten sich, daß dabei die Ehre des Reichs gewahrt bleibe (MG Const. I S. 158 Nr. 106 vgl. Ekkeh. 3. 1121). Es fanden nun Verhandlungen mit dem Papste statt, die schließlich dahin führten, daß er Lambert von Ostia und zwei weitere Kardinalen mit Vollmacht zum Abschluß des kirchlichen Friedens nach Deutschland sandte. Am 8. September 1122 begannen die Verhandlungen zu Worms; Schwierigkeiten wurden besonders dadurch bereitet, daß Erzbischof Adalbert kühn und rücksichtslos wie immer den schroff gregorianischen Standpunkt vertrat. Es war das Verdienst Lamberts, daß die Unterhandlungen daran nicht scheiterten (s. Adalb. ep. ad Calixt. bei Jaffé Monum. Bamb. S. 518 ff.). Sie führten zum Abschluß des sog. Wormser Konkordats (s. d. A. Konkordate). Am 18. März 1123 eröffnete Calixt ein großes Konzil im Lateran, auf welchem der zu Worms geschlossene Friede promulgiert, die Kanones gegen Simonie, Priesterhehe u. a. von neuem eingeschärft, der Gottesfriede und ein neuer Kreuzzug verordnet wurden. Unter den Entwürfen zum Kreuzzuge starb der Papst am 13. oder 14. Dezember 1124.

Der Name Calixts ist besetzt durch den Vorwurf der Fälschung. Es ist sicher, daß er als Bischof von Vienne durch den Mönch Sigibod eine Urkunde anfertigen ließ, um den Anspruch Viennes auf die Kirchen des pagus Salmoracensis gegen Hugo von Grenoble zu beweisen (s. Robert S. 9 ff.), und es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß eine ganze Serie falscher Papstbriefe auf seinen Anlaß hergestellt wurde, um den Ansprüchen Viennes Arles gegenüber zur Stütze zu dienen (s. Gundlach S. 9 ff. und die falschen Briefe MG Ep. III S. 84 ff.). Dagegen scheint er an der *Historia de vita Caroli Magni et Rolandi eius nepotis* des Pseudo-Turpinus unschuldig zu sein (vgl. G. Paris, *De Pseudo-Turpino*, Paris 1865).

(G. Voigt †) Hand.

Calixt III., Gegenpapst 1168—1178 (Johannes de Struma) s. d. A. Alexander III., Bd I S. 342, 24 ff. Nach dem Frieden von Benedig hielt sich Calixt noch einige Zeit in Albano. Am 29. August 1178 jedoch suchte er Alexander III. in Tusculum auf, legte ein öffentliches Sündenbekenntnis ab und wurde daraufhin von Alexander wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen. Der Papst übertrug ihm die Verwaltung von Benevent (Watterich, *Pont. Rom. vitae* II S. 640 u. 642).

Hand.

Calixt III., Papst 1455—1458. — Platina *vita Calixti* bei Muratori *Scr. rer. Ital.* III, 2 S. 961 ff.; Raynaldus, *Annal. eccl.* 3. d. 3. 1455—1458; viele Nachrichten bei Aeneas Silvius Piccolomini. Petrucelli della Gattina, *Hist. diplom. des Conclaves* 1. Bd Paris 1864 S. 263; v. Neumont, *Gesch. d. Stadt Rom*, 3. Bd 1868 S. 126 ff.; Gregorovius, *Geschichte d. Stadt Rom im MA.* 7. Bd 1870 S. 146; Creighton, *A History of the papacy* 2. Bd 1882 S. 345; Pastor, *Geschichte der Päpste* 1. Bd 1886 S. 493 ff.; Desele, *Concilien-gesch.* 8. Bd von Fergenvörther 1887 S. 74 ff.; Voigt, *Aeneas Silvius de' Piccolomini als Papst Pius II.*, 2. Bd 1862 S. 157; Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation*, 1884 S. 13 u. 142.

Calixt III. war ein Spanier aus Kativa in Valencia und hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Alfonso de Borja (ital. Borgia). Zuerst Professor des geistlichen Rechtes auf der Hochschule zu Verida, diente er dann in der Kanzlei Alfonsos von Aragonien, wurde 1429 Bischof von Valencia, ging mit jenem Fürsten nach Neapel und verdankte ihm auch den Kardinalat, den ihm Eugen IV. 1444 erteilte. Am 8. April 1455 wurde er, jedem unerwartet, auf den Stuhl Petri erhoben. Calixt war nicht ohne löbliche Tugenden, ein Kenner des päpstlichen Rechtes, von einfachen Sitten und tadellosem Wandel, gutmütig und geschäftserfahren; aber er war ein gebrechlicher Greis von 77 Jahren und zu schwach, um dem Unwesen zu steuern, welches er durch seinen Nepotismus selbst hervorrief. Dem Gelübde gemäß, das er unmittelbar nach seiner Wahl geleistet hatte, jagte Calixt sofort einen Türkenkrieg an, der das müßige Zusehen der abendländischen Christenheit bei dem Falle von Konstantinopel gutmachen sollte. Das war sein Lieblingsgedanke, der einzige, der den hinfälligen, in den Vatikan eingeschlossenen Greis in Eifer zu bringen vermochte. Kreuzzugsprediger und Legaten mit Ablassbriefen wurden durch ganz Europa ausgesandt, um die Fürsten miteinander zu versöhnen, Truppen zu werben und Gelder zusammenzubringen; Prozessionen wurden angeordnet und dreimal des Tages sollten bei dem Geläute der Glocken die Gläubigen einen glücklichen Erfolg der Unternehmung erleben. Dies der Ursprung jener Besitte, die sich seitdem in allen katholischen Ländern erhalten hat. Es gelang dem Papste in überraschender Weise, zumal mit Hilfe der Bettelmönche, große Geldsummen durch Ablassstram und Almosen in die apostolische Kammer zu locken; aber es gelang ihm nicht, die erloschene Begeisterung für die Kreuzzüge von neuem zu entflammen. Der Zehnte welcher zum Besten des Unternehmens dem gesamten Klerus auferlegt wurde, stieß in Frankreich und Deutschland auf Widerstand und heftiges Murren. Dort appellierten 1456 die Doktoren der Pariser Universität und der Klerus von Rouen gegen die päpstliche Bulle an ein allgemeines Konzil. In Deutschland betrachtete man die Türkensteuer nur als eine neue Finanzkunst der Kurie, die ohne Bewilligung der Nation nicht stattfinden dürfe. Zu den Klagen darüber, die besonders von den Kurfürsten ausgingen, gesellten sich andere: die Wiener Konföderate von 1448 würden von der römischen Kurie nicht aufrecht erhalten; mit den geistlichen Wahlen, Kommenden, Reservationen und Expektanzen werde es in der alten mißbräuchlichen Weise fortgetrieben. Der Erzbischof Dietrich von Mainz wagte es, im Namen der Nation an ein zukünftiges Konzil zu appellieren. Vergebens nannte der Papst dies Rebellion, vergebens suchte die gewandte Feder des Kardinals Piccolomini das Murren zu beschwichtigen. In der That rüstete Calixtus 1455–56 am Tiberufer eine kleine Flotte aus, die am 31. Mai 1456 unter dem Befehl des Kardinal-Legaten Scarampo den bedrängten Rhodern zu Hilfe zog und einige Inseln des Archipel besetzte, ohne indes etwas Entscheidendes auszurichten. Die christlichen Fürsten und die italienischen Städte sahen teilnahmslos zu, die Griechen scheuten vor einer mutigen Erhebung zurück. Es war ein Glück, daß der Sieg des heldenhafsten Hunyadi bei Belgrad (14. u. 21. Juli 1456) die dringendste Gefahr entfernte. Am meisten hinderte den Papst seine feindselige Stellung gegen Alfonso von Neapel; nach dessen Tode (27. Juni 1458) weigerte er sich, den unehelichen Sohn desselben, Fernando, anzuerkennen. Das Königreich, erklärte er, sei als apostolisches Lehen an ihn zurückgefallen. Dazu bewog ihn der übermächtige Einfluß seiner Nepoten. Den einen derselben, Rodrigo Borgia, hatte er, trotz seinem unantonischen Alter, zum Kardinal und Vizetanzler der Kirche erhoben; dessen schamlose Lust- und Brunkgier zeigte der Welt ein Vorpiel zu den Gräueln seines Papats (s. Alexander VI. Bd I S. 347). Einen andern Neffen, Pedro Borgia, erhob Calixtus zum Herzoge von Spoleto; ihm war die neapolitanische Krone zugebacht. Bevor dieses ruchlose Geschlecht aber, das die Kurie und den Kirchenstaat mit seinen Soldbänden beherrschte, den Frieden Italiens preisgeben vermochte, starb der greise Papst am 6. August 1458. Seine Bestattung war auffallend still und ärmlich; denn seine Neffen und alle Catalonier ihres Gefolges verließen Rom, wo sie im Bunde mit den Colonna durch Raub, Mord und unaufhörliche Tumulte eine herbe Züchtigung verdient hatten.

G. Voigt † (Haud). 55

Calixtus, Georg, gest. 1656. Von Calixtus' Schriften, von welchen die vornehmsten im folgenden Artikel genannt werden, bereite sein Sohn lebenslang eine Gesamtausgabe vor, welche er in einem mehrmals herausgegebenen Catalogus operum Calixti näher beschrieb; dieselbe kam aber nicht zu stande. Doch erschienen noch manche nicht unbedeutende Inedita

einzelnen nach Calixtus' Tode, wie schon bei seinen Lebzeiten vieles bloß aus den Vorlesungen von andern herausgegeben und darum noch ziemlich unvollkommen geblieben war. Zu den ersteren gehören unter andern seine interessanten akademischen Reden, orationes selectae, Helmstädt 1660. Zur letzteren Klasse sind seine expositiones literales fast über alle Bücher des 5 N. T. zu rechnen, auch die öfter erschienene concordia evangeliorum; nur den Kommentar über den Brief des Titus hat er 1628 selbst herausgegeben; auch seine Beiträge zur alttestamentlichen Exegese hat sein Sohn unter dem Titel lucubrations ad quorundam V. T. librorum intelligentiam facientes, Helmstädt 1665 zusammen drucken lassen. Sein handschriftlicher Nachlaß und Briefwechsel ist teils in Wolfenbüttel auf der Bibliothek und im Archiv, teils 10 auf der götttingischen Bibliothek erhalten, einiges auch im Darmstädter Archiv und auf der Stadtbibliothek zu Hamburg. Nachrichten über seine Lebensumstände und Schriften, sowie über die Angriffe seiner Gegner bisher am vollständigsten in Möllers Cimbria literata Tl. 3, S. 121—210. Weitere Mitteilungen aus d. Nachlasse C. S. bei E. L. Th. Hente, Calixtus' Briefwechsel, in einer Auswahl aus wolfsb. Handschriften herausgegeben, Halle 1833, wozu noch 15 zwei Fortsetzungen, Jena 1835 und Marburg 1840; auch „die Universitäts Helmstädt im 16. Jahrhundert“, Halle 1833. Litteratur: H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846; W. Gäß, G. Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846. Nach weiterer Benutzung des handschriftlichen Nachlasses E. L. Th. Hente, G. Calixtus und seine Zeit, Halle 1853—56, 2 Bde.; Bauer, Ueber den Charakter 20 und die geschichtl. Bedeutung des calixtinischen Synkretismus (Theol. Jahrb. 1848, 163); J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theologie, München 1867, S. 527 ff.; Gäß, Geschichte der prot. Dogmatik II, 67 ff.; derselbe, Artikel „Calixt“ in der Abh. 3. Bd. 1876, S. 696 ff.; Gustav Frank, Gesch. der prot. Theologie, Leipzig, 1885, II, S. 4 ff. Bgl. Henkes A. „Synkretistische Streitigkeiten in dieser H. 1. A. XV, 346 ff., 2. A. XV, 122 ff.

25 Georg Calixtus, der selbstständigste und einflußreichste unter den lutherischen Theologen, welche noch im 17. Jahrhundert für Melancthons Nachfolger gelten können, ward am 14. December 1586 in dem schleswighischen Dorfe Medelbye geboren. Wie sein Vater, der Pfarrer des Oris, noch selbst Schüler Melancthons in dessen letzten Jahren gewesen war, so suchte er auch diesen seinen jüngsten Sohn denselben Weg zu führen. 30 So früh erhielt der Sohn eine solche Reife in humanistischen Studien durch den Vater selbst und zuletzt durch einen Rektor Vatimus auf der Schule zu Flensburg, daß man ihn 16 Jahre alt zur Fortsetzung derselben auf die Universität Helmstädt schicken konnte, wo noch einer der hervorragendsten Humanisten aus der alten Schule, Johann Caselius, der Freund Melancthons, Casaubonus und J. Scaliger, Schüler und gleichgesinnte 35 Kollegen unter dem Schutze des gelehrten Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig um sich vereinigt hatte, und wo unter derselben Regierung, wie in Schleswig, nicht mehr auf Anerkennung der Konfessionsformel gehalten wurde. Von 1603 bis 1607 widmete sich hier Calixtus diesen philosphischen und philologischen Studien, und neben Caselius wurde sein vornehmster Lehrer der Belgier Cornelius Martini, durch welchen er 40 so tief in die aristotelische Philosophie eingeführt und so sehr dafür interessiert ward, daß er sie mit der wahren Philosophie überhaupt identifizierte. Durch ihn lernte er auf die Theologie davon die Anwendung machen, daß auch diese durch eine historische Behandlung im Zurückgehen auf das Studium der großen alten Kirchenlehrer vor allem zu fördern und von Willkür und Unbedeutendheit der Neueren zu befreien sei. In dieser 45 Richtung widmete sich darum Calixtus, als er sich seit 1607 vorwiegend der Theologie zuwandte, mehr dem Studium der Kirchenväter, als daß er sich noch an die lebenden Lehrer der Theologie zu Helmstädt, die meist noch strenge Lutheraner und Gegner der Humanisten waren, hätte anschließen mögen. Vierjährige wissenschaftliche Reisen durch Deutschland, Belgien, England und Frankreich in den Jahren 1609 bis 1613, nicht in 50 Zerstreungen, sondern auf Bibliotheken und in Disputationen zugebracht, darunter ein Winter in Köln, wo er katholische Theologie und Kirche näher kennen lernte, ein Aufenthalt in London, wo er sein höchstes Muster, Jaak Casaubonus, noch selbst sah, und in Paris, wo ihm wieder katholische Zustände in Litteratur, Theologie und Kirche lehrreich nahe gerückt wurden, erweiterten seinen Gesichtskreis und seinen Überblick weit 55 über den der sächsischen magistri nostri hinaus und nötigten ihm bleibend die Anerkennung ab, daß reformierte und katholische Theologie nicht bloß schlechte, sondern auch gute und nachahmenswerte Eigenschaften hätten, von welchen letzteren jene keine Kunde zu haben und darum auch nicht daran zu glauben pflegten. So vorbereitet, auch nach längerer 60 Vorübung im Docieren und Disputieren als Magister, erhielt er unter dem Eindruck des Beifalls, welchen er in einer Disputation gegen einen Jesuiten erworben hatte (es galt, einen in Rom zum Abfall geneigt gemachten jungen Edelmann wieder umzustimmen, was freilich nicht gelang), durch den ebenfalls den Humanisten geneigten Herzog Friedrich

Ulrich von Braunschweig im Jahr 1614 eine Anstellung als Professor der Theologie zu Helmstädt, und wurde hier, da er dies Amt lebenslang behielt, fast ein halbes Jahrhundert Beförderer einer humanistisch und historisch gerichteten, melanchthonisch-irenischen Theologie in der lutherischen Kirche bis an seinen Tod im Jahre 1656.

Aber eben diesen Friedensbestrebungen kam in der Zeit des 30jährigen Krieges weder die von Jesuiten aufgestachelte katholische Kirche, noch die große Mehrzahl der einflußreichsten lutherischen Theologen entgegen, und so erlitt Calixtus' Wirksamkeit, sofern sie über die Grenzen des braunschweigischen Landes hinausgriff, eine Reihe von Enttäuschungen und blieb zunächst ohne greifbaren Erfolg. Denn schon von Anfang an überwachten ihn in der Nähe die strengen Lutheraner im Konsistorium des Landes, und unter seinen älteren theologischen Kollegen, welchen die Anstellung eines Schülers ihrer Gegner sehr zuwider gewesen war, der Schwabe Basilius Sattler in Wolfenbüttel, Rasper Pfaffrad, Michael Walthar, S. J. Strube in Helmstädt u. a., und suchten sich Hilfe gegen ihn bei ihren Gesinnungsgenossen in Gießen und Kurachsen. In seinen ersten Disputationen, welche so, wie sie unter dem Titel de praecipuis religionis Christianae capitibus im Jahr 1613 zusammen erschienen, sich fast schon als ein Kompendium der Dogmatik darstellten, fand man nicht die volle lutherische Ubiquitätslehre, welche er hier so weit ermäßigt hatte, als es ihm zur Verhütung zugleich von Eutychianismus und von Widersinnigkeit unumgänglich schien. Im Jahr 1616 wurde eine Abhandlung Calixti de immortalitate animae et resurrectione mortuorum vom Konsistorium vor dem Imprimatur an die theologische Fakultät zu Gießen zur Begutachtung geschickt, und da Balth. Menzer in dem Aufjuge des consensus gentium für den Unsterblichkeitsglauben zu viel Schätzung der Philosophie und in den exegetischen Abweichungen von Luthers Übersetzung andern Anstoß fand, so ward Calixt der Druck mit einem Verweis verboten und ihm dadurch überhaupt jahrelang die Herausgabe von Schriften verleidet; erst 1627 gab er die genannte Schrift in sehr erweiterter Gestalt heraus. Im Jahre 1619 erregte seine von andern herausgegebene epitome theologiae bei denselben Gegnern theils die alten Bedenken wegen der Ubiquitätslehre, theils neue durch sein weit durchgeführtes Scheiden des schon für die Philosophie und des erst durch Offenbarung Erkennbaren, durch ein davon abhängiges Unterscheiden des Natürlichen und Übernatürlichen in der menschlichen Natur vor dem Falle, durch eine in Anerkennung der göttlichen Allmacht angewandte Distinktion, daß Gott zwar nicht proprie, aber doch durch seine Zulassung bloß improprie und per accidens Urheber der Sünde sei, durch synergetische Ausbrüche und dgl. Im Jahr 1621 setzten sich demnach schon die sächsischen Theologen unter Hoe v. Hoenepps Vorsitz in Jena zu einem Konvent zusammen, wo sie Calixt und Martinis Verwerflichkeit durch Abstimmung „dezidierten“ und einen gelehrten Studiosius aus den kurfürstlichen Stipendiaten“ mit ihrer Widerlegung zu beauftragen beschloßen, was nachher Schwierigkeiten in der Ausführung gefunden haben wird. Im Jahr 1628 konnte die umfassende historische und philosophische Bildung, welche sein apparatus theologicus für jedes tiefere theologische Studium forderte und zugleich thatsächlich bewies, wieder vielen als Überschätzung scheinen, wie einleuchtend auch Calixt's Warnung war, daß wer die christlichen Theologen von der antiken Litteratur und Philosophie zurückhalten will, daselbe befördert, was Kaiser Julian durch die gleichen Verbote bewirken wollte, die Roheit und Unfähigkeit der Wortführer der Kirche. Im Jahr 1629 stellte Calixtus in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Augustini de doctrina christiana und des Commonitoriums von Vincentius Lerinensis seine Grundsätze darüber zusammen, wie die Gewißheit des ursprünglichen Schriftsinnes durch die Vergleichung dessen, was alle alten Kirchenschriftsteller darin gefunden oder nicht gefunden hätten, noch unzweifelhafter festzustellen sei, und wie dies Zeugnis der alten Kirche gerade gegen die katholische, welche es am wenigsten ablehnen könne, zu benutzen sei, z. B. wenn niemand in den vier ersten Jahrhunderten einen Primat des Petrus in Mt 16, 18 gefunden habe, also die evangelische Exegete desto gewisser Recht haben werde, wenn sie lehre, er stehe nicht darin. Schon zog ihm dies und frühere Polemik, wie die Jugendschrift de ponteficio sacrificio missae (Frankf. 1614), aber auch der Umstand, daß er schon als einer der besäßigtesten Verfechter der protestantischen Theologie angesehen und belämpft werden konnte, eine Reihe von Angriffen und Verdächtigungen seines früheren Mitschülers und Schülers, des Apostaten Barthold Neuhaus zu, welchem er im Jahr 1634 nicht nur eine fragmentarische Bearbeitung der theologia moralis, sondern auch eine längere an die Kölner Theologen gerichtete irenische Schrift de arte nova Nihusii entgegensetzte; erstere mit dem Verdienste, die seit Melancthon

von der praktischen Philosophie noch wenig losgerissene Ethik als die Wissenschaft bloß von dem Handeln des schon wiedergeborenen Christen zu einer selbstständigen Disziplin gemacht zu haben; letztere gleichzeitig Friedensgedanken nachgehend durch Auffuchen des allen christlichen Parteien noch gemeinsamen Alten, durch Anerkennung, wie dies Gemein-
 5 same gerade das Fundamentale sei, und durch Vorschläge, mit welcher wissenschaftlichen Haltung, ohne Einmischung der hier inkompetenten und selbst weniger beteiligten Gemeinde, von friedliebenden Theologen die Untersuchung der Dissense fortgeführt und stückweise Vereinigung darüber angebahnt werden könne. Aber so viel Anerkennung und Annäherung erschien nun wieder trotz der gerade hiebei beabsichtigten wissenschaftlichen
 10 Vernichtung der katholischen Dissense eifrig lutherischen Theologen unter dem Eindruck des älteren Mißtrauens als ein halber Abfall zur katholischen Kirche; schon im Jahr 1640 stellte ein Prediger zu Hannover, Staatsrat Büsser, in der Schrift *Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis* alte und neue Verdachtsgründe und Nachweisungen zusammen, daß die Theologen zu Helmstädt, Calixtus und sein ihm eng
 15 verbundener Mitarbeiter Konrad Hornejus, von der beschworenen Lehre der im braunschweigischen *Corpus Julium* enthaltenen Bekenntnisschriften vielfach abgefallen seien. So hatte Calixtus in den nächsten Jahren zu gleicher Zeit gegen diesen lutherischen Gegner den Vorwurf des Kryptokatholizismus abzuweisen und gegen die fortgesetzten Angriffe von Neuhaus, Erbmann und andern katholischen Gegnern seine auf die über-
 20 zeugendste Widerlegung der katholischen Lehre berechnete *Trenit* fortzuführen, jenes in der „Widerlegung des unwahrhaften Gedichts unter dem Titel *Kryptopapismus*“ u. s. w. (Lüneburg 1641), dieses in der „*iterata compellatio ad academiã Coloniensem*“ und andern Zugaben seiner 1642 gedruckten Ausgabe des *Dialogus Georg Cassanders de communione sub utraque specie*, ebenso in dem „*responsum maledicis Moguntinorum theologorum pro Rom. Pontificis infallibilitate praeceptoque sub una vindiciis oppositum*“ (Helmst. 1644 und 45) und in einer Reihe von kleineren
 25 Dissertationen. Noch weniger ward ihm von den lutherischen Orthodoxen die gegen calvinische Lehren bethätigte Bereitwilligkeit verziehen, die reformierten Theologen noch mehr als die katholischen als in den Hauptfundamenten zustimmende Mitchristen anzuerkennen. Durch das polnische Religionsgespräch zu Thorn 1645 kam es hierüber zum
 30 offenen Bruch. Die Einigung oder doch Annäherung der verschiedenen christlichen Kirchen war der ausgesprochene Zweck desselben; Calixtus, voll Sehnsucht, hier vor seinem Tode noch seine Kirchenfriedensgedanken zur Ausführung bringen oder doch einiges dafür wirken zu können, hatte sich den brandenburgischen Abgeordneten dazu be-
 35 geben lassen; aber hiefür, daß er mit dem reformierten Hopprediger, Joh. Bergius aus Berlin, in Thorn zu erscheinen gewagt hatte, hoben die lutherischen Theologen, Johann Hilsmann aus Leipzig und der junge Heißsporn Abraham Calovius, damals Rektor zu Danzig (jener 1602, dieser 1612 geboren) mit dem 60 jährigen Calixtus zum Spott der Katholiken recht förmlich die Gemeinschaft auf. Durch diese Schroffheit der Luthera-
 40 ner wurde C., obgleich er selbst der entschiedenste Gegner aller unerbaulichen Polemik war, besonders seitdem der Superintendent der Stadt Braunschweig, Jakob Weller, als Nachfolger Hoe v. Hoeneags in Dresden wirkte, noch gegen Ende seines Lebens in den Anfang der Streitigkeiten verwickelt, für welche sich der vieldeutige Name der *Syncretistischen* im Gebrauch erhielt. Nicht über die großen Prinzipienfragen, zu deren folgen-
 45 reicher Bestimmung sehr bedeutende Keime in seinen Schriften lagen, wie über die Auseinanderlegung von Religion und Theologie, oder von Philosophie und Theologie, stritt man hier mit ihm, sondern mehr nur über das Anspruchbare und Unentscheidbare, ob etwas und wie viel von der Trinitätslehre schon im N. erkennbar sei, ob seine Ausdrücke über die thätigen Früchte des Glaubens die recipierten seien u. dgl.; und
 50 dieselbe Maßlosigkeit, welche den übrigen christlichen Konfessionen gegenüber zwischen Fundamentalem und relativ Geringerem nicht unterscheiden machte, und lieber in selbstgefälliger Gedankenlosigkeit jeden Dissens für gleich fundamental erklärte, machte ihm den Vorwurf der Laubbait und Phantasterei, der Religionsmengerei und des *Syncretismus*. Nach einer Reihe von Streit- und Friedensschriften, wie die *de duabus quaestio-*
 55 *nibus num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari*, et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit 1649 et 1650; *iudicium de controversiis theologicis*, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur, et de mutua partium fraternitate atque tolerantia propter consensum in fundamento 1650, und in demselben Jahre *desiderium et studium concordiae ecclesasticae*, beschloß er diese Thätigkeit mit einer langen deutschen

„Widerlegung der Verleumdungen, mit welchen Dr. Jakob Weller ihn zu beschimpfen sich unterstanden hat u. s. w.“ (Helmstädt 1651). Noch einmal vor seinem Ende schienen seine Friedenshoffnungen einen Augenblick einer größeren Verwirklichung näher zu kommen: auf dem zur Ausführung des westfälischen Friedens gehaltenen Reichstage zu Regensburg 1653 und 1654 kam man eine Zeit lang auf Calixts Trennt zurück; Jesuiten diskutierten sie in Predigten und Diplomaten in ihren Kreisen; aber bald zeigte sich auch hier, daß die Zeit der Mitentscheidung der politischen Fragen durch die Theologie vorüber sei. In der Ferne meist verdächtigt und verkannt, dagegen in der Nähe, im braunschweigischen Lande, wo er in den letzten zwanzig Jahren unter dem nachdrücklichen Schutze seines Fürsten, des gelehrten Herzogs August des Jüngern, Begründer einer Schule und Tradition gemäßigter Theologie, deren Nachwirkungen bis in die Neuzeit herabreichen, in der Ferne nur mehr von Staatsmännern, Humanisten und nichttheologischen Gelehrten, in der Nähe von allen verehrt, starb Calixtus noch nicht 70 Jahre alt am 19. März 1656. Die Bekanntmachung des neuen Bekenntnisses von 88 Artikeln, des Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, durch dessen Annahme Calovius ihn und alle Nachwirkungen seiner Schule noch feierlicher als zu Thorn aus der lutherischen Kirche zu „entlassen“ wünschte, wurde ihm, obwohl er schon 1655 fertig war, doch nicht mehr bekannt. Calixts Schüler und Epigonen, darunter auch sein Sohn und Nachfolger Friedrich Ulrich Calixtus, geb. 1622, gest. 1701, erreichten ihr Vorbild bei weitem nicht; und dessen Theologie wurde auch bei ihnen zum Teil wieder zur Tradition und zur so abgeschlossenen Schulsache, daß die Anhänger Calixts für den Pietismus kein Verständnis hatten.

Die geschichtliche Bedeutung Calixts liegt in seiner energischen Pflege der Wissenschaft unter Gelehrten und seiner aufrichtigen Bethätigung der Friedensliebe unter den Anhängern der christlichen Konfessionen. Sein Verdienst bleibt auf dem ersteren Gebiete die Schulung der Geister in der Dogmatik durch Einführung der analytischen Methode und durch die Selbstständigmachung der Ethik als Wissenschaft; aber auch dieses Verdienst darf man nicht überschätzen; denn er hat dadurch die Ethik in die Gefahr gebracht, daß sie von ihrem Glaubensgrunde losgelöst und vielleicht in die Luft gebaut wird. Was sodann seine Trennt betrifft, so soll sein guter Wille anerkannt und hochgeschätzt bleiben; aber wenn er im Apostolischen Glaubensbekenntnisse und in dem Consensus quinquiesaecularis die beste Bezeugung des Christentums fand, so bewies er, daß er für den religiösen Inhalt der Reformation kein richtiges Verständnis besaß. Auf dem Standpunkte Calixts verliert die geschichtliche Reformation Luthers ihren spezifischen Wert. Die natürliche Folge davon war der Indifferentismus in betreff des kirchlichen Bekenntnisses und die Bethätigung dieses Indifferentismus in den Übertritten lutherischer Fürsten und Fürstinnen zum Katholizismus. Die theologische Beschränktheit und sittliche Rohheit seiner Gegner soll nicht beschönigt werden; aber in der rauhen Schale ihrer Orthodoxie haben sie den religiösen Gehalt der Reformation aufrecht erhalten und der Nachwelt überliefert. Das bleibt ihr wirkliches Verdienst gegenüber von Sympotisten und Pietisten.

(E. L. Th. Henke †) P. Tschadert.

Calixtiner, f. Hus.

Callenberg, Johann Heinrich, geb. zu Gotha, 12. Januar 1694, Professor der Theologie zu Halle, gestorben daselbst 16. Juli 1760, f. Mission, protestantische unter den Juden.

Calmet, Augustin, vielseitig gelehrter und äußerst fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. 1672 in der Diözese von Loul, war Benediktinermönch der Kongregation von St. Vannes. Er studierte in dem Priorat von Breuil; das Hebräische lernte er von dem protestantischen Geistlichen Favre. Seit 1698 unterrichtete er in der Abtei Mogen-Moutier in den Vogesen die jüngeren Ordensschüler in der Theologie und der Philosophie; 1704 wurde er Subprior zu Münster und daselbst mit dem Erklären der hl. Schrift beauftragt. 1718 ernannte ihn das Generalkapitel seines Ordens zum Abt von St. Leopold zu Nancy, von wo er, nach 10jährigem Aufenthalt, als Abt nach Senones abging. Fromm und anspruchslos, aber allgemein geehrt und selbst von Voltaire besucht, verlebte er hier den Rest seiner Tage; er starb 1757. Seine zahlreich, teils archäologischen und geschichtlichen, teils theologischen Werke zeugen von ungewöhnlicher Belesenheit und Erudition; es fehlt ihnen aber Kritik und tieferes Eindringen in

die behandelten Stoffe. Die vorzüglichsten seiner Schriften sind der Erklärung der Bibel gewidmet nach den von dem tridentinischen Konzil aufgestellten Grundsätzen; *La Ste Bible*; en latin et en françois (nach Sachs Übersetzung) avec un commentaire littéral et critique (Paris 1707 u. f., 23 Bände, 4^o). Die sogenannte Bible de Vence ist ein von dem Abbé de Vence besorgter Auszug aus diesem Werk (Paris 1748, 14 Bde 4^o); die Bible d'Avignon ist eine vermehrte Ausgabe dieses Auszugs (Avignon, 17 Bde 4^o). Mit Uebergehung des mystischen Sinnes giebt Calmet in dem Kommentar bloß die grammatische Auslegung, dem katholischen Dogma angepaßt. Das Brauchbarste sind die jedem biblischen Buche beigefügten lehrreichen Exurse, zur Erläuterung der Chronologie, der Geschichte, der Antiquitäten u. s. w. Diese Exurse erscheinen auch besonders unter dem Titel: *Dissertations qui peuvent servir de prolegomènes à l'écriture sainte*, 3 Bde, Paris 1720, 4^o. Der *Trésor d'antiquités sacrées et profanes des commentaires du P. Calmet* (Amsterd. 1722, 13 Bde, 12^o) ist daselbe Werk, nur in anderer Ordnung (deutsch mit Anmerkungen und Vorrede von Mosheim, 6 Bde, 2. Aufl. Bremen 1744, 8^o). — *Dictionnaire historique et critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 2 Bde, Paris 1722, Fol.; Suppl. 1728. Die in den Kommentaren zerstreuten Bemerkungen sind hier alphabetisch geordnet. Dem eigentlichen Wörterbuch geht, unter dem Titel *Bibliothèque sacrée*, ein Verzeichnis von die Schrifterklärung betreffenden Werken voran, nebst Angabe der gewöhnlichen Regeln der katholischen Hermeneutik. — *Die Histoire sainte de l'A. de du N.T. et des Juifs, pour servir d'introduction à l'histoire ecclésiastique de Fleury* (bis zur Zerstörung Jerusalems, 2 Bde, Paris 1718, 4^o) und *die Histoire universelle sacrée et profane* (17 Bde, Straßburg 1735 u. f., 4^o) haben geringern Wert. Calmets Werke werden wenig mehr gelesen, ausgenommen die aus Archiven geschöpfte und mit wichtigen Dokumenten begleitete *Histoire ecclésiastique et civile de Lorraine* (4 Bde, Nancy 1728 u. f. Fol.; 7 Bde, ebendasselbst 1745 u. f., 8^o). S. Calmets Selbstbiographie in seiner *Bibliothèque lorraine*. 4. Bd der *Histoire de Lorraine*; — und Vie de Calmet, von seinem Neffen Fagé, 1763, 8^o, mit dem vollständigen Verzeichnis seiner Schriften. (E. Schmidt †) Pfender.

30 **Calovius** (Kallau) Abraham, lutherischer Dogmatiker in Wittenberg gest. 1686. *Litteratur*: Seine eigene *historia syncretistica* 1682, 1685. Leichenrede auf ihn von seinem Kollegen Joh. Friedr. Mayer, enthaltend ein curriculum vitae 1686; *Cour. Sam. Schurzjelsch, orationes panegyricae*, Wittenberg 1697. S. 71 ff., oratio in funere Abraami Calovi D., wesentlich charakterisierend; Chr. Haritnoch, *Preussische Kirchengeschichte*, Franff. u. Leipzig 1686 f. Reg. Einige Angaben aus Briefen in B. G. Struve, *acta litteraria fasc. V*, Jena 1707 p. 44 f.; Heinr. Pipping, *Memoria theologorum*, Leipzig 1705 p. 108—136; Joh. Christoph Erdmann, *Lebensbeschreibungen u. litterarische Nachrichten von d. Wittenbergischen Theologen*, Wittenberg 1804, S. 88—91; A. Tholud, *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrh.*, teilweise nach handschriftlichen Quellen, 1852, S. 185 bis 211, u. ö.; ders., *Das akademische Leben des 17. Jahrh.* (Vorgef. des Nationalism. 1. Teil) Halle 1853/54; E. V. Heule, *Georg Calixtus und seine Zeit*, Halle 1853/56, 2 Bände. Endlich A. Tholud in *ME³*, dessen Arbeiten im folgenden dankbar benutzt sind.

1. Leben. Calow wurde 1612 zu Mohrungen im Herzogtum Preußen geboren. Er war ein ebenso begabter, als fleißiger Knabe, dessen Energie es auch gelang, einen verdrießlichen Sprachfehler abzulegen. 1624 ging er auf das Gymnasium zu Thorn, der Pest wegen nur auf kurze Zeit; die vertrieb ihn auch im Jahre darauf aus der altstädtischen Schule in Königsberg; doch setzte er daheim seine Studien so erfolgreich fort, daß er mit kaum 14 Jahren 1626 die Universität Königsberg bezog. Nach der Gewohnheit jener Zeit gehörte das philosophische Quadriennium seines Studiums verschiedenenartigen Wissenschaften an: er studierte morgenländische Sprachen, Physik, Botanik, namentlich Mathematik. 1632 ward er Magister der Philosophie und alsbald in die philosophische Fakultät aufgenommen. Nun hielt er mathematische und philosophische Vorlesungen und Disputationen, während er selbst das Studium der Theologie eifrig forsetzte und bald selbst ein Disputatorium über die Kontroversen nach Gerhards loci abhielt, bereits da seine hervorragende und fesselnde Lehrgabe bewährend. Schon mit 21 Jahren begann er auch seine fortan so charakteristische Thätigkeit der Polemik durch eine Schrift gegen den reformierten Hofprediger Johannes Berg, die er 1635 in Rostock unter dem Titel: *stereoma sacratissimae testatoris Christi voluntatis de substantiali praesentia et orali perceptione corp. et sang. etc.* in Druck gab. Da er Informator dreier Adliger war, gelang es ihm bei seiner Tüchtigkeit leicht die

Gunst des preußischen Adels zu gewinnen, die ihm ein Geschenk von 333 Reichsthalern eintrug, damit er an fremden Universitäten sein Studium fortsetze. So ging er, mit einem glänzenden Zeugnis von Königsberg entlassen, 1634 nach Rostock, wo er bei Joh. Quistorp lebte und alsbald öffentliche wie private Vorlesungen über Philosophie und Theologie hielt. Im Jahre 1637 erwarb er den Doktorgrad. Im selben Jahre lehrte er nach Königsberg zurück, von den Studenten ehrenvoll empfangen, ward Beisitzer bei der theologischen Fakultät und hielt zahlreiche dogmatische und polemische Vorlesungen, „da zu Zeiten weit über hundert Collegae sich eingefunden, und allerseits beständig ausgehalten“. Anlässlich einer Berufung nach Rostock 1639 wurde er zum außerordentlichen Professor in der Fakultät ernannt, als welcher er zweimal Defan war und die Statuten revidierte. Auch ward er geistlicher Visitator im samländischen Kreise (Hartnoch I. c. S. 598). Sowohl durch seine Schriften als auch durch seine akademischen Kämpfe mit mancherlei theologischen Neuerern war sein Ruf so weit gedungen, daß er 1643 zum Rektor an das akademische Gymnasium und zum Pastor an der Trinitatiskirche des im ganzen streng lutherischen Danzig berufen wurde. Dort verband er sich mit seinem Amtsvorgänger, dem an die Hauptkirche zu St. Marien berufenen D. Johannes Bosjad, zu Geistes- und Kampfesgemeinschaft. Mit ihm wurde er auch zu dem Thorner Kolloquium 1645 abgeordnet, wo er mit Calixt zusammentraf und durch dessen Bereitwilligkeit, mit den Reformierten gegen die Römischen zusammenzutreten, gegen ihn eingenommen wurde (Hense, Calixt II. 2 S. 93 ff. und den A. Thorner Religionsgespräch). Von jetzt ab galt ein großer Teil seiner Lebensarbeit der Bekämpfung des Synkretismus neben der Reformierten. Das erste Opfer war sein Kollege am Gymnasium, Heinrich Nicolai, ein wohlmeinender, etwas überstuderter Philosoph und lic. theol., der in einem irenicum die Vereinigung der Konfessionen vertrat und den Weg dazu wies. Seine tragische Geschichte, an der aber Calov nur teilweise schuldig ist, beschreibt Hartnoch S. 835—48. (Sein Lebenslauf handschriftlich im Danziger Archiv nach Tholud PKC² S. 75). Der Streit des Danziger Ministeriums mit dem reformierten Prediger Casar mag wohl Anlaß zu dem Gerüchte gegeben haben, jene Behörde, insbesondere Calov, habe bei den Schweden nachgehakt, die Reformierten vom Religionsfrieden auszuschließen. Doch wurde durch Briefe des Kanzlers Axel Oxenstierna an den Rat und Calov die völlige Richtigkeit dieses Vorwurfs erwiesen (Hartnoch S. 830), und sollte dies darum dem Calov nicht immer wieder angehangen werden (3. B. Hense I. c. II, 2 S. 11). Eine Berufung nach Rostock schlug er auf Bitten der Königsberger, die ihn zurück erhofften, aus, folgte aber 1650 einem durch Jakob Wellers Vermittlung an ihn ergehenden Rufe des Kurfürsten Johann Georg I. nach Wittenberg, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Charakteristisch ist, daß er sein Amt mit einer praevia oratio de novatoribus Calixtini und einer disputatio in vietae assertionis pluralitatis personarum divin. e Vet. Test. antrat. Zuerst dritter Professor und beauftragt, in der Pfarrkirche zu predigen, rückte er bald auf, wurde 1652 Generalsuperintendent und Pfarrer, 1660 Primarius und Senior der Fakultät. Die Gunst seiner Kurfürsten erfuhr er in reichem Maße; Johann Georg II. pflegte in Wittenberg bei ihm abzustiegen; dazu war der vielvermögende Oberhofprediger Weller sein Freund und Beschützer. In der That hat auch Calov die Universität in Flor gebracht und ihr den Stempel seines jedenfalls bedeutenden Geistes aufgedrückt. Die Zahl der Inscriptionen steigt unter ihm auf 470—600; ja sein Leichenredner erzählt, daß er in manchen Vorlesungen 500 auditores beständig gehabt (Tholud, Wittenb. Theol. S. 191 schreibt nur von „mehr als 200“); doch that das Edikt des brandenburgischen Kurfürsten vom J. 1662, das den Theologie und Philosophie studierenden Landestindern den Besuch Wittenbergs verbot „weil man auch auf der Universität Wittenberg denen principis Calovianis gegen die Reformierten inhärierte“ der Frequenz Eintrag (J. Ch. A. Grohmann, Annalen der Univerf. zu Wittenb. III, S. 100, Meißn 1802). Er galt unter Kollegen und Studenten als Stern erster Größe, und hatte stets die Mehrheit auf seiner Seite. Zwei Fakultätsmitglieder, Quenstedt, zuletzt sein Schwiegervater, und Deuschmann, sein Schwiegerohn, stehen ganz zu ihm; lange Zeit auch Joh. Meisner, bis zwischen beiden seit 1675 ein häßlicher Streit ausbrach, dessen Akten zwar auch den starren Sinn Calovs, noch mehr aber das unseine Doppelspiel des zu Calixt hinneigenden Meisner enthüllen (A. Tholud, Wittenb. Theol. S. 383 ff., und Das akademische Leben II, 144 f.). Von Interesse ist auch ein über eine Disputation entstandener Grenzstreit zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät, bei dem der Kurfürst schließlich eingriff (Grohmann, Annalen II, S. 259, 164; Tho-

lud, Geist x. S. 205). Calovs Vorlesungen waren zum Teil exegetische, zum großen Teil aber polemische; den besten Ausweis darüber geben uns seine Schriften, die zum meist nur ein erweiterter Abdruck seiner Vorlesungen sind. Besonderen Eifer wandte er den Disputationen zu, die mehrmals in der Woche stattfanden. Nimmt man hinzu die zeitraubenden Pflichten seiner andern Ämter, zu denen sich auch noch allerlei Sonderaufgaben fanden, so staunt man mit seinen Zeitgenossen über seinen enormen Fleiß und versteht, wie er sagen konnte: *vita et studium Theologorum nequaquam est otium, sed negotiorum negotium* (paedia S. 20). Jedes Ansinnen sich zu schonen, lehnte auch der Greis noch ab. Daß er dennoch auch für etwas anderes, als seine Studien- 10 stube Sinn hatte, bezeugt ein Brief an seinen Freund J. Müller in Hamburg (Tholud, Wittenb. Theol. S. 209): „weil ich dieses Ortes zu einiger meiner Ergözllichkeit ein Gärtlein am Hause mir zugelegt; könnte mein hochverehrter Herr Doktor mir, was bei Ihnen von Zwiebeln und bulbosis — oder was sonstem füglich, wann die Zeit da ist, überbracht werden kann, ohne Beschwerde anhero befördern, geschähe mir ein sonderbarer Gefalle“. Eine eiserne Gesundheit kam ihm zu statten, die nur einmal vorübergehend bedroht war. Beispiellos waren seine Familienverluste, beispiellos allerdings auch die Hartnäckigkeit, mit der er sich immer wieder vermählte. Nachdem er 5 Gattinnen und seine 13, zum meist schon sehr früh verstorbenen, Kinder begraben hat, geht der vereinsamte 72 jährige Greis sechs Monate nachher (so nach Mayer mit Tholud, Wittenb. 20 Theol. x. S. 193 gegen S. 197 und PFC) mit der Tochter Quenstedts die Ehe ein, da er, wie sein Leichenredner sagt, „niemanden mehr gehabt, der ihn in seinem hohen Alter treulich tröstet, warten und pflegen könnte“. Allerdings erschien dies manchem selbst damals anstößig (s. Tholud, Wittenb. Theol. S. 198 f. und Das alab. Leben x. II, 143 f.), obgleich die Begriffe jener Zeit von der Ehe, gerade in lutherischen Kreisen, 25 sich wesentlich unterschieden von unsern modernen. Daß Calov dabei nicht süßlos war, zeigen z. B. bewegte Äußerungen beim Tode seiner zweiten Gattin (Tholud, Wittenb. Theol. S. 298). Nur zwei Jahre genoß er die neue Verbindung, dann starb er an Schlagflüssen 1686, „ohn alle Schmerzen bei völligem Verstande, unter andächtigen Gebet und Singen“. In einem feierlichen Leichenbegängnisse, wie die Wittenberger 30 Akademie es selten erlebt, ward er zu Grabe getragen; (als Leichentext hatte er sich selbst Apt 3, 7—13 gewählt), und sogar noch an seinem 74. Geburtstage wurde das Gedächtnis des Heimgegangenen durch eine Rede Meyers im Namen der Fakultät gefeiert (dieselbe bei Pipping l. c.). Sein Nachfolger wurde Balthasar Bebel aus Straßburg.

2. Seine schriftstellerische Thätigkeit (vgl. curriculum vitae und Pipping l. c., ferner das Titelblatt von Calovs *biblia illustrata*, wo die bis 1671 erschienenen Schriften nach den Lebensjahren des Verfassers verzeichnet sind).

Den Brennpunkt seiner litterarischen Thätigkeit bildete die Polemik, und wieder in ihrem Mittelpunkte stand die Bestreitung des helmstädtischen Syncretismus und 40 seiner Königsberger Genossen, Mich. Behm, Christ. Dreier und Johann Latermann, wozu später die hessischen Freunde Calixts kamen. Schon von Danzig aus sind gegen diesen Feind gerichtet *institutionum theologicarum τὰ προλεγόμενα cum examine novae theologiae Calixtinae etc.* 2 Teile 1649, 1650. Genannter Anhang des ersten Teils (S. 207 ff.) erschien (nach Pipping) 1651 separat unter dem Titel *digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum Syncrestitarum* und wurde wieder dem 1. Bande des *systema 1655* als *consideratio novae theologiae etc.* angefügt (Inhaltsangabe bei Hente, Calixt II, 2 S. 184 ff., dessen, wie Tholuds litterarische Angaben mit obigem berichtigt sind). Es folgen als wichtigere *synopsis controversiarum potiorum — secundum seriem articulorum Aug. Conf.* mit 50 einer *praefatio apologetica adversus D. Calixtum Wittenb. 1652*, *syncretismus Calixtinus Wittenb. 1653* (besonders gegen Dreier „Gründliche Erörterung x.“ von 1651, näheres bei Hente, Calixt II, 2, S. 259 ff.), endlich die *harmonia Calixtino-haeretica Wittenb. 1655*, in der er den stärksten Schlag dadurch zu führen hofft, daß er die „Neuerer“ nicht bloß der Duldung abweichender Lehren, sondern nunmehr selbst 55 der Lehrabweichung, nämlich der „Harmonie“ mit den Calvinianern, mit den Papisten und mit Arminianern und Socinianern bezichtigt (näheres bei Hente l. c. S. 296 ff.). Daneben kommen noch einige mehr persönliche Schriften in Betracht: Apologie an den Rath zu Danzig auf das Schreiben der Königsbergischen Calixtiner, Wittenb. 1651 und: Nöthige Ablehnung etlicher injurien x., damit D. Calixtus ihn hat belegen 60 wollen, Wittenb. 1651. Im Jahre 1655 glaubte Calov die Sache reif genug, um zu

der seit 1651 geforderten That zu schreiten (vgl. Tholud, Wittenb. Theol. S. 282f.). Wenn auch nicht buchstäblich, so ist doch geistig der consensus repetitus fidei verae Lutheranae in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatae Aug. Conf. aliosque libros symbolicos in formula Concordiae comprehensos scriptis publicis hodieque impugnant D. Georgius Calixtus, prof. Helmst.,⁵ eisdemque complices das Werk Calovs, sein wohl auch die Schlufredaktion (näheres bei Henke l. c. II, 2, S. 284 ff.). Gedruckt wurde der consensus erst 1664 in den auf Calovs Betrieb herausgegebenen consilia theologorum Vitenbergens., lateinisch und deutsch, 1666 lat. Sonderausgabe von Calov. Der Zweck, durch dieses neue symbolische Buch die Synkretisten aus der Kirche und damit wohl auch aus dem Schutze¹⁰ des Religionsfriedens hinauszudrängen, wurde nicht durchgesetzt (s. Art. Synkretistische Streitigkeiten); vielmehr ergingen seit 1669 Anweisungen nach Wittenberg, mit der Polemik einzuhalten. In der That ist schon seit 1655, noch mehr seit 1669 ein Nachlassen der antisynkretistischen Schriftstellerei zu bemerken, dagegen wendet sich Calov seit 1675 gegen die Jenaer, besonders Müläus (sein systema s. u.). Endlich gab er 1682¹⁵ die Acten des Streites vervollständigend heraus, wegen des Streitschriftenverbots ohne Namen und Druckort, in seiner historia syncretistica, das ist: Christliches wohlgegründetes Bedenken über den lieben Kirchen-Frieden, und christliche Einigkeit in der heilsamen himmlischen Wahrheit, in Dreyen Büchern verfaßt von D. A. C. Bornehmen und weitberühmten Theologo, und auf sonderbahres Begehren aufgefertiget. Der Kurfürst²⁰ Johann Georg III., dem auch aus politischen Gründen diese Polemik unbequem war, ließ alle Exemplare aufkaufen, was von den Gegnern als Konfiskation beurteilt wurde (daher diese Ausgabe ganz selten). Doch gab ein Kandidat im Jahre 1685 mit Hilfe Calovs und anderer das Werk mit Nennung des Autors und einer Widmung an ihn nochmals heraus (alles auf dieses wichtige Quellenwerk bezügliche bei David Clement,²⁵ bibliothèque curieuse historique et critique, Leipzig 1756 tom VI, p. 59 ff.). Als letzte Schrift gehört hierher: rumor ἀδίστατος 1683, eine Verteidigung gegen das Gerücht, als ob er seine Lehre widerrufen.

Auf andere Felder der Polemik hatte sein Danziger Aufenthalt ihn hingewiesen. In unmittelbarer Nähe der Stadt hatten unter polnischem Szepter die Jesuiten Terrain³⁰ gewonnen, in der Stadt hatten von Anfang des Jahrhunderts an die Reformierten mit den Lutheranern um die Oberhand gestritten und machten sich auch jetzt noch geltend, auch hatten polnische Socinianer in der Nähe der Stadt sich niedergelassen und auch hier und da bei den Städtern sich Eingang zu verschaffen gewußt. Da eröffnete sich³⁵ denn für Calov ein weites Feld der polemischen Thätigkeit. Von seinen Schriften gehören dahin seine mataeologia papistica, Danzig 1647, die in Wittenberg erschienenen synopsis controversiarum potiorum s. o., dissensio controversarium hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos coetus agitarum 1655; socinianismus profligatus 1652, der mit vielen andern Einzelschriften und Ergän-⁴⁰zungen aufgenommen ist in die zwei Foliobände scripta Antisociniana Calovii, Ulm 1684 (3 Teile); und gleich als ob der Kampf in seiner eigenen Kirche ihm nicht ausreichende Beschäftigung gäbe, tritt er auch gegen die reformierten Häresien auf in der consideratio Arminianismi 1655 (die erste solche Streitschrift, die als „Seele des Remonstrantismus“ die Meinung bezeichnet und um ihrer wachsenden Verbreitung willen besonders bei den Politikern bekämpft: posse in unaquaque religione salu-⁴⁵tem obtineri) in den theses theologicae de Labbadismo 1681, zuletzt noch gegen Jakob Böhme in dem Anti-Boehmius 1684, sein letztes Werk, dem man die Altersschwäche anmerken will (Tholud PRC² 277). Fast alle diese Werke sind in mehreren 3. T. zahlreichen Auflagen erschienen.

Charakteristisch ist es, daß Calov auch das Unternehmen einer Neubearbeitung der⁵⁰ loci communes gegenüber seinen Vorgängern bis auf Gerhard wesentlich damit begründet longe plurima adhuc restare quae strenui Christi athletae adversus novas satanae molitiones in hoc cumprimis seculo maxime eristico et controversiarum ac certaminum admodum feraci, suscipiant inque usum ecclesiae peragant, aut emoliantur. Dies sein Werk, systema locorum theologicorum⁵⁵ e sacra potissimum ser. et antiquitate nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens (1655—61 die ersten 4 Bände) ist jedenfalls neben dem Gerhards die bedeutendste dogmatische Leistung des Jahrhunderts und den loci jenes in mancher Hinsicht überlegen. Schon der Titel deutet⁶⁰

den Fortschritt der Methode an, über die zu vgl. seine gesammelten scripta philosophica, Lübeck 1651 n. VI methodologia und syst. tom. II a. N. VI, p. 1 ff. Die Methode ist die analytische, wird jedoch nicht gerade kunstvoll gehandhabt; nachdem fast 3 bezw. 2 Bände unter dem Titel des finis supremus die Lehre von Gott (Trinität) einschließlich der Schöpfung, Vorsehung und Erhaltung abgehandelt haben, wird am Schluß des 3. Bandes ein kurzes Kapitel über die fruitio dei als finis supremo proximus angeschlossen, dann folgt die Lehre vom subjectum, dem Menschen, in statu integritatis und peccati, dann soll nach tom II l. c. die Lehre von den media (das eigentliche Kernstück der Theologie, für die als praktische Disziplin finis und subjectum nur praecognita necessaria sind) folgen, nämlich ex parte nostri (poenitentia etc.) ex parte dei (baptismus etc.) und media εὐαγγελικά d. i. fester Tod und Auferstehung u. Im ganzen wird auch dieses Schema so ausgeführt, doch zeigt das Werk dadurch ziemliche Ungleichmäßigkeit, daß es erst 1677 fortgesetzt wurde, in diesem einen Jahre aber gleichzeitig Bd V—XII erschienen, die daher auch an sorgfältiger Ausführung hinter den früheren zurückstehen. Diese späteren Bände enthalten auch Polemik gegen Musäus, den „Dn. Mediator“. Die Anlage im einzelnen ist die, daß zuerst die positive Darstellung eines Lehrpunktes mit scharfen Definitionen gegeben, dann der usus der Lehre erörtert wird, worauf gewöhnlich zahlreiche quaestiones controversae einzeln eingehend beantwortet werden. Dieses System ist dadurch charakterisiert, daß es den lutherischen Lehrbegriff, wie er auf der Grundlage der Form. Conc. und des auf die Spitze getriebenen Schriftprinzipes (seit dem Colloquium von Regensburg 1601) sich herausgebildet hatte, gegenüber den andringenden neuen Geistesmächten mit starrer Konsequenz und unnachgiebiger Festigkeit durchführt. Dabei erweist sich Calov als geübter Dialektiker, hat aber im Gegensatz z. B. zu Hülsemann für die formale und speculative Seite des Dogmas kein selbstständiges Interesse, sondern ist wesentlich befreit sein Werk als biblia in formam systematicam redacta (tom. V prooem.) zu gestalten. Sehr ausführlich sind im 1. Bande die Gegenstände der Prolegomena behandelt, besonders die Schriftlehre, deren Aufgabe es ist, nicht bloß mehr gegen die Katholiken (Joh. Gerhard), sondern auch gegen die Calixtiner die Allgenügsamkeit und in sich ruhende Sicherheit des geschlossenen, bis auf die hebräischen Vokalzeichen inspirierten Kanons darzutun. In der Lehre von den articuli fidei wird natürlich besonders auf Calixts Minimum der Glaubensforderung (apostolisches Symbolum) eingehend Bezug genommen (die Charakteristik des Systems bei Gaf, Geschichte der protest. Dogmat. I, 333 ff. giebt von S. 335 an kein klares Bild; die Behauptung, daß Calov der Lehre von der Rechtfertigung die von der Gottheit oder Satisfaction Christi als zweiten Fundamentalartikel anfüge, ist nicht einmal in dieser Form bei ihm nachzuweisen und jedenfalls nicht seine Neuerung, ebensowenig als die Opposition gegen das jopernitanische Weltssystem ihm eigentümlich ist, zu vgl. ist Tholud, Wittenb. Theol. S. 247 ff.). Als weitere dogmatische Werke sind zu nennen: theologia naturalis et revelata iuxta Aug. Conf. Leipzig 1646; theologia positiva — seu compendium systematis theologiae, Wittenb. 1682 und apodixis articulorum fidei e solis s. scripturae locis credenda demonstrans, Lüneburg 1684 (dogmatischer Schriftbeweis).

Auch das exegetische Hauptwerk Calovs, seine biblia illustrata alten und neuen Testaments, Frankf. a. M. 1672—76, 4 Bände Fol. ist aus polemischem Interesse entstanden: er will die annotata des Hugo Grotius corrigieren, die er in ihrem ganzen Umfange in sein Werk aufnimmt. Obwohl er nämlich die Gelehrsamkeit des Gegners anerkennt, meint er doch, daß dieser gegen exegetische Grundregeln verstoße (d. i. für ihn besonders die Auslegung nach der analogia fidei) und daher besonders die dogmatisch wichtigen Stellen, im N. T. die messianischen Weissagungen, im N. T. z. B. den ganzen Römerbrief verderbt habe. Mit großem Scharfsinn, staunenswerter Gelehrsamkeit und mehr biblischem Takt, als der mit Vorliebe auf Profanautoren zurückgreifende Grotius, aber freilich auch mit völliger dogmatischer Gebundenheit entledigt sich Calov seiner Aufgabe. Noch sind zu nennen sein commentarius in genesin 1671, der hinter allen Abschnitten als documenta die sich ergebenden dogmatischen oder praktischen Sätze anführt, sowie: „Die deutsche Bibel D. Martini Luth. aus der Grundsprache, dem Context und Parallelsprüchen mit Befügung der Auslegung, die in Luthers Schriften zu finden, also deut- und gründlich erklärt u., Wittenb. 1682.

Schließlich verdienen Erwähnung seine isagoges ad ss. theologiam libri duo de natura theologiae et methodo studii theologiae 1652, letzteres unter dem Sonder-

titel *paedia theologica*; ferner der von ihm verfaßte große und kleine Danziger Katechismus (curr. vit. p. 91), Katechismus Luthers fragweis erklärt, Wittenberg 1671; eine für Laien bestimmte Evangelienharmonie (Beschreibung der — Historien des Lebens — Christi ꝛ.), Wittenberg 1680, so daß also der von Tholud PRC' angeführte „biblische Kalender“, nach welchem auch Georg II. seine Andacht zu verrichten pflegte, durchaus nicht die einzige von ihm im praktischen Interesse verfaßte Schrift ist. Anhangsweise sei noch als Einzelheit genannt seine *discussio mendacissimae relationis* — de litteris a D. Johann Friderico elect. Saxon. ad duces Bavaricos de morte ac testamento (sc. patris sui), et ultimae voluntatis eius declaratione — confictis, Wittenb. 1683: Nachweis der Unechtheit eines Briefes, in dem der Genannte bezeugt haben sollte, daß Johann der Beständige auf dem Sterbebette zur alten Kirche zurückgekehrt sei. Über einzelne Disputationen und Reden s. Pipping I. c.

3. Theologische Charakteristik. Es hält überaus schwer, über diesen vielberufenen Zionswächter auf der cathedra Lutheri ein gerechtes Urteil sich zu bilden. Daß er von der calixtinischen Seite verschrien und geächtet wurde, ist natürlich; daß aber der jüngere Calixt nichtige Fabeln über sein höllisches Ende verbreitete, beweist mehr als manches andere, daß man seiner Persönlichkeit nichts anzuhängen wußte. In jenem Streite dürften beide Teile einander kaum etwas schuldig geblieben sein (vgl. die Blütenlese der gegenseitigen Beleidigungen bei Arnold, Kirchen- und Reherhistorie, T. II. Bd XVII cap. XI). Calov hat im allgemeinen in seiner Zeit vielseitige Hochachtung ja Bewunderung genossen; und die Geschichte seines Lebens beweist zusammen mit seinen Werken die geistige Bedeutung des Mannes, die auch noch von fernestehenden Theologen wie Buddeus, Walch, Staudlin (Gesch. d. theol. Wissensch. I, 250) anerkannt wird. Neuerdings ist besonders die Beurteilung Tholuds einflußreich, ja maßgebend geworden, die den beschränkten Standpunkt des pietistischen Unionstheologen allzusehr verrät. Die Beurteilung muß sich gegenwärtig halten, daß bei einer geistigen Bewegung für gewisse Fehler in Ansätze nicht die Epigonen verantwortlich sind, die die Konsequenzen ziehen, so sehr sie damit die Notwendigkeit einer Erneuerung klarlegen. Und ferner muß man Calov zuerst als Theologen, dann erst als Polemiker ins Auge fassen; wie er denn selbst von seiner polemischen Thätigkeit schreibt: „Zu dieser Art Schreiben komme ich ganz ungerne und gezwungen, wollte lieber meiner Gewohnheit nach bloß bei den doctrinalibus und Lehrpunkten selbst verbleiben“ (Nützige Ablehnung ꝛ. Eingang). Als Theolog stand Calov zweifellos für seine Zeit an dem rechten Platze; er war ein Wittenberger Theologe. Energischer als einer neben ihm hat er die Theologie auf die heilige Schrift gegründet, in der er tatsächlich bewandert war und nicht bloß äußerlich. Von da aus hat er dem Calixt es vorgeworfen, daß er das Sprachstudium dem metaphysischen nachsetze; und zahlreich sind Stellen bei ihm, wie die folgende in ep. dedic. zum *N. I.*, S. 3 *quid enim utilius theologia biblica? sine scriptura theologia ne meretur quidem theologia dici*, wie er denn auch die Bibelstudien den Kirchenstudien sowie dem Studium der scholastischen Theologie weit voranstellt. Zugleich hat er gerade Luthers Gedächtnis lebendig zu erhalten gesucht. Seine Schriften schöpfen viel aus ihm und in seiner Encyclopädie giebt er den Studenten den Rat, Luther vor allen Theologen zu studieren und hängt darum ein ausführliches Verzeichnis seiner Schriften an. Freilich teilt auch er die fast abgöttische Bewunderung, die dem ‚Regalander‘ gezollt wurde, und auch er fühlte sich wohl auf der cathedra Lutheri als auf dem Erbtische seines Geistes. Mit der gesamten lutherischen Theologie teilt er aber auch das praktische Interesse wie das besonders in jener *paedia* hervortritt, in der er z. B. Arnds Bücher vom Christentum u. ä. ohne Bedenken empfiehlt (S. 312). Auch als 1672 Spener ihm seine *pia desideria* überfand hatte, schreibt er: *pia desideria vestra* — sunt et mea desideria; et cum fructum scholarum et *examinum pietatis ecclesia vestra iam percipiat — luculentum, quem praedicat fama, non dubito eadem aliis commendare pietatis examina, quae etiam non ita pridem adducto ecclesiae vestratis exemplo et successu in eodem uberrimo, in templo nostro publice commendavi etc.* (Spener, gründliche Beantwortung des „Anfugs der Pietisten“ § 28). Endlich muß auch seine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit in Exegese und Patristik anerkannt werden; war er dort seinem Gegner Grotius gewachsen, so hier dem Calixt besonders an Urteil überlegen (zu ersterem vgl. Richard Simon, hist. crit. des principaux commentat. du nouv. test. p. 724, der ihm unter den Lutheranern am meisten bon sens und gute Kenntnisse zuschreibt). Freilich treten nun bei ihm auch alle Härten und Spizen des orthodoxen Luthertums heraus. 80

Der Glaube ist im Grunde die Annahme des orthodoxen Systems, das so sehr bis ins einzelne ausgeführt ist, daß von einer Freiheit der Bewegung keine Rede mehr ist: nicht bloß die fundamentalen, — und wie weit reicht nicht schon ihr Umkreis! — sondern auch alle abgeleiteten Glaubensartikel sind wesentlich, denn fides est una copulativa: ut qui in fidei systemate aliquid negat vel tollit, totum fidei compagem labefactet syst. (I, 797—99). Die symbolischen Bücher werden ja in thesi der Schrift untergeordnet, aber doch wird ihre Anerkennung als categorische, nicht als hypothetische gefordert: nicht soweit sie, sondern weil sie mit der heil. Schrift übereinstimmen (3. B. consens. repet. punct. 78). Dadurch ist nun die Schrift herabgedrückt zu einer Sammlung von Beweisstellen für das System, die dieses als göttliche Wahrheit legitimiert. Gerade wieder bei Calov kommt das Ungeheuerliche dieser Betrachtungsweise vor allem zum Vorschein, so wenn er die Frommen des alten Bundes bereits alle Dogmen kennen läßt und daher 3. B. die Trinitätslehre schon im alten Testamente explicite gelehrt findet. Alles das tritt in noch grellere Beleuchtung, wenn man den Calov seinen Standpunkt in vielseitiger Polemik nach allen Seiten hin vertreten sieht, und zwar weniger gegen Rom, als gegen Reformierte und anders gerichtete Lutheraner. Allerdings sind diese seine polemischen Heldenthaten so charakteristisch für ihn, daß sein Lobredner Schurzleisch meinen konnte, wäre Calov nicht Theolog, so wäre er gewiß einer der größten Feldherrn geworden. Und doch hat es etwas Imponierendes und erweckt selbst eine gewisse Teilnahme zu sehen, wie dieser Mann die auf allen Seiten bedrohte und auch im Innern ihrer Streitmächte nicht mehr sichere Festung des Lutherthums unbeugsam zu halten suchte. Es ging ihm dabei um die heilige Sache; das giebt seiner Polemik immer einen gewissen Anstand und die Richtung auf das Wesentliche. Freilich da es sich für ihn bei diesen Lehren um Heil und Seligkeit handelte, so scheute er sich nicht, dem Calixt das „selig“ vorzuenthalten. Doch erreichte sein nimmermüder Eifer nicht das erstrebte Ziel. Den consensus repetitus zum Symbol zu erheben, gelang ihm nicht; das war wesentlich Verdienst des Musäus, der nun auch seinem Gerichte verfällt. Die Zeit wurde eine neue oder war es schon seit Mitte des Jahrhunderts geworden.

Kunze.

Calvaristen oder Priester des Calvarienbergs, eine 1633 durch Hubert Charpentier auf dem Berge Bétharam (in der südfranzösischen Diocese Vesar) „zur Verehrung des Leidens Christi und zur Verbreitung des katholischen Glaubens“ gegründete Genossenschaft von Weltgeistlichen, mit welcher fünf Jahre später der vom Kapuzinerpater Hyacinth zu ähnlichem Zwecke gestiftete Pariser Priesterverein zur Bekehrung der Protestanten und Befestigung der Konvertiten in Verbindung trat. Hauptstz der Vereinigung wurde seit 1638 Paris, und zwar der Calvarienberg oder Mont Valérie, wo um 1664 Pierre Couderc längere Zeit als ihr Superior mit Auszeichnung thätig war. — Zu dauernderem Bestand gelangte ein gleichfalls in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts gestifteter Nonnenorden „vom Calvarienberg“: die durch Antoinette d'Orleans 1617 zu Poitiers ins Leben gerufene Kongregation der Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire — eigentlich eine Abzweigung des Ordens von Fontébraud, der dann Pater Josef le Clerc de Tremblay zu selbständiger Konstituierung verhalf (1619). Die auf die Benediktinerregel in vollster Strenge verpflichteten Klosterdamen dieser Gemeinschaft besaßen im 17. Jahrhundert etwa 20 Häuser, gingen während der Revolutionszeit ein, wurden jedoch neuerdings wieder ins Leben gerufen und sollen (nach „La France ecclésiastique“, 1881) wieder über 10 Klöster, meist im westlichen Frankreich gelegen, besitzen (vgl. Helyot VI, 355 f.; Fehr, Mönchsorden x. I, 197: II, 267; Streber, Art. „Calvarienberg“ im RAL² II). — Über einen italienischen Calvaristinnen-Orden, die im Jahre 1619 durch die Genueserin Virginia Centurione und deren Landsmann, den Marchese Brignole, gestiftete Spitalschwester-Kongregation der „Figlie del Calvario“ (in Genua auch unter dem Namen „le suore Brignole“ bekannt), welche bis in unser Jahrhundert bestand und u. a. auch in Rom, Riati und Viterbo Hospitäler leitete, handelt Morichini, Degl' istituti di pubb. carità (Rom 1835), p. 133 ff. Vgl. Streber, l. c.

Böcker.

Calvin, Johannes, gest. 1564. — Literatur: Vgl. A. Rilliet, Bibliographie de la vie de Calvin, Correspond. littér., Paris 1864, Nr. 5; Bordier, Art. Calvin, France Protest., 2 ed. III; Dardier et Jundt in Lichtenberger Encycl. d. science relig. II, 1877. Zeitschr. f. R^ö I, 419—426; III, 573—585; VI, 455—477; XIV, 467—469. Unter den

Biographien über Calvin ist die älteste: Theod. de Bèze, Vie de Calvin, die zuerst wenige Wochen nach Calvins Tod als Vorrede zu dessen Kommentar zu Josua herausgegeben, später 1565 von Nicolas Colladon erweitert und 1575 in neuer Uebersetzung als Einleitung zu Epistolae et responsa Calvini herausgegeben worden ist. Alle drei Reaktionen sind abgedruckt in Band XXI der Braunschweiger Ausgabe von Calvins Werken. Die Schrift des katholischen Zeitgenossen Hieronymus Boffec: Histoire de la vie, meurs et actes de Calvin 1575 ist eine Schmähschrift ohne allen geschichtlichen Wert, die lediglich den leidenschaftlichen Haß ihres Verfassers zum Ausdruck bringt, trotzdem aber bis in die neuere Zeit von ultramontaner Seite als Quelle benützt und wiederabgedruckt worden ist. Nächstlich gehalten ist Audin, Hist. de la vie de Calvin, 2 Vol. Geschichtlich wertvoller: Florimond de Raemond, 10 La naissance de l'herésie 1605; J. Desmay, Remarques sur la vie de Calvin, 1621; Vita Jo. Calvini autore Papirio Massono, Paris 1620. Unter den neueren Bearbeitungen sind hervorzuheben: Ruchat, Hist. de la reform. de la Suisse, 1727, neu herausgegeben von Buissemien 1835—1838; Henry, Das Leben Calvins, 1835—44, 3 Bde; Ernst Staehelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, 1863, 2 Bde; Kampfschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, I, 1869; Kattenbusch, Joh. Calvin, JbTz 1878, S. 353 ff.; Dyer, The Life of John Calvin compiled from authentic sources, 1850; M'Crrie, The early years of John Calvin, 1880; J. J. A. Ploos van Amstel, Het leven van J. Calvijn 1888; Pierson, Studien over J. Kalvijn 1881, 1883, 1891, 3 Theile, Amsterdam; A. Roget, L'Eglise et l'Etat de Genève aux temps de Calvin, 1867; derselbe, Histoire du peuple de Genève depuis la réforme jusqu'à l'Escalade, 1870—1883, 7 voll., vgl. Galerie Suisse I, S. 313 ff.; Bungener, Calvin. Sa vie, son oeuvre et ses écrits, 1862; F. Buauy, Calvin, 1864; Hoff, Vie de J. Calvin, 1877. Als demnächst erscheinend wird in Aussicht gestellt E. Doumergue, Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps, ein Prachtwerk in 5 Bänden mit zahlreichen Illustrationen. Reichen Stoff sowohl über den fran- 25 zösischen Humanismus wie über die reformatorische Wirksamkeit Calvins in Genf enthält auch die Biographie von Buisson über Sebastian Castellio, 2 Bde, Paris 1892. Eine kritisch apologetische Zusammenstellung von Urteilen neuerer Historiker über Calvin giebt Ad. Zahn, Studien über Joh. Calvin, 1894, vgl. Reform. Kirchengzeit. 1897 Nr. 6. Von Calvins Werken erschienen Gesamtausgaben zu Genf 1617 und zu Amsterdam 1671. Die bei weitem voll- 30 ständige und zuverlässigste im Corpus reformatorum, Braunschweig 1863 bis 1896, herausgegeben von den Straßburger Theologen Baum, Cuny und Reuß, und fortgesetzt von Lobstein und Erichson, bis jetzt 56 Bände, Band 1—4 enthalten die verschiedenen Ausgaben der Institutio, Bd 5—10 Calvins Traktate und sonstige verwandte Schriften, 10b—22 die Korrespondenz mit den Biographien von Beza und Colladon, den Annales Calviniani und ausführlichen Registern, 24—55 die exegetischen und homiletischen Schriften, 56 beginnt La bible française de Calvin. Ein zweites gleichfalls höchst schätzenswertes 35 Quellenwerk ist Herminjard, Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, 1866—1893, bis jetzt 8 Bände (bis 1543). Vgl. A. Bayle, Dict. Ari. Calvin. 40

I. Jugend und erste Arbeiten bis 1536. Johannes Calvin wurde den 10. Juli 1509 zu Noyon in der Picardie geboren. Sein Vater, Gerard Cauvin, nahm als apostolischer Notar und Generalprokurator des Distrikts von Noyon eine angehene Stellung ein und stand als Sachwalter des bischöflichen Kapitels auch mit der Geistlichkeit in nahen amtlichen Beziehungen, die ihn indessen nicht hinderten, ihr gegenüber 45 eine unabhängige Stellung einzunehmen. Er wurde wegen seiner oppositionellen Haltung 1528 mit dem Banne belegt, sodaß er 1531 als Exkommunizierter starb und die kirchliche Beerdigung nur mit Mühe von seinen Söhnen für ihn ausgewirkt werden konnte. Auch der ältere Bruder Calvins, Charles, der als Inhaber einer Kaplanei der Geistlichkeit angehörte, mußte sich wiederholt wegen Insubordination dem geistlichen 50 Gericht stellen; es wurde ihm vorgeworfen, daß er sich geweigert habe, die ihm obliegenden Messen zu lesen, und er starb wie der Vater, ohne sich mit der Kirche versöhnt zu haben, 1537. Vgl. H. Vefranc, La jeunesse de Calvin, Paris 1888. Doch machte sich für den jungen Calvin die Einwirkung dieser Verhältnisse erst später geltend. Er erhielt besonders durch seine Mutter eine streng religiöse Erziehung, daneben aber 55 auch einen sorgfältigen Schulunterricht, den er in Folge der Verwendung seines Vaters gemeinsam mit den Söhnen eines ihm befreundeten Adligen de Hangeat aus dem Geschlechte de Montmort, genoß. 1521 wußte ihm der Vater den Besitz einer geistlichen Pfründe zu verschaffen, mit deren Hilfe der Sohn seine Studien in Paris fortsetzen konnte. Im August 1523 trat er in das Kollegium von La Marche ein, wo Mathu- 60 rin Cordier, sein späterer Anhänger und verdienstvoller Mitarbeiter in der Förderung des evangelischen Schulwesens in der französischen Schweiz und in Frankreich, als Lehrer wirkte. Nach einiger Zeit besuchte er das Kollegium Montaigu und machte sich schon hier durch die Leichtigkeit seiner Auffassung und die Gewandtheit seiner Dialektik bemerkbar. Auch der religiös sittliche Ernst, der unermüdlige Arbeitstrieb und die eiserne 65

Willensstrenge, die ihm später eigen waren, traten nach Bezas Zeugnis schon in der Studienzeit hervor. Er nennt ihn schon als Schüler mirum in modum religiosus et severus in omnia suorum sodalium vitia censor, so daß ihn seine Mitschüler den Accusativus genannt haben sollen.

- 5 Anfangs hatte Calvin das Studium der Theologie in Aussicht genommen. Aber bald wurde er teils durch eigene Neigung, teils durch den Wunsch des Vaters, der dem glänzend begabten Sohne auch äußerlich eine ehrenvolle Stellung im Staatsdienst zudachte, bewogen, daselbe mit dem Studium der Rechtswissenschaft zu vertauschen. Zur Erleichterung seiner Studien verschaffte ihm der Vater 1527 eine zweite Prinde, die
- 10 ihn später veranlaßte, einigemal in der Kirche von Pont-l'Évoque, deren Einkommen er bezog, zu predigen. Mit solchen Mitteln ausgestattet, besuchte er seit 1529 die beiden berühmtesten Rechtsschulen des damaligen Frankreichs, Orléans und Bourges. Seine Lehrer waren Pierre de l'Étoile und Alciati. Neben dem Studium der Jurisprudenz eignete er sich auch die Kenntnis der humanistischen Wissenschaften in ausgedehntem
- 15 Umfang an, wofür ihm besonders der Unterricht des deutschen Gelehrten Melchior Wolmar förderlich war. Er machte so rasche Fortschritte, daß er nach Bezas Bericht bald mehr die Stellung eines Lehrers als die eines Schülers einnahm und öfters zur Stellvertretung seiner Professoren herangezogen wurde. Nach dem Tode seines Vaters, vom Juni 1531 bis zum Mai 1532, hielt sich Calvin in Paris auf und ließ dort seine erste
- 20 Schrift, seinen Kommentar zu Senecas Traktat De Clementia erscheinen. Er widmete denselben dem Abbé Claude de Hangeft, mit dem er unterrichtet worden war. Die Schrift zeigt nicht nur eine vollständige Vertrautheit ihres Verfassers mit der klassischen Litteratur, sondern auch eine umfassende Kenntnis der Kirchenwörter und zugleich eine Strenge der sittlichen Beurteilung und eine Tiefe der Sündenkenntnis, die schon für jene Zeit,
- 25 wenn auch noch auf keine eigentliche Entscheidung für die Reformation, doch auf eine zu dieser hinführende eindringende Beschäftigung mit den theologischen Fragen hinweisen. Opp. V, 13 ff., vgl. Ep. 13; Herminjard a. a. O. II, pag. 394 n. 4. 6. 410 f.; Lecoulter, Calvin d'après son commentaire sur le de Clementia de Senèque. Revue de theol. et de philos., Lausanne 1891 Janv. Doch lehrte er
- 30 noch 1532 zur Vollendung seiner Studien nach Orleans zurück, wo er in zwei Urkunden vom Mai und Juni 1533 als Vertreter seiner picardischen Landsleute an der Universität erwähnt wird. Vgl. M. Doinel im Bulletin hist. et litt. 1877 p. 174. Im Sommer 1533 nahm C. seinen Aufenthalt bleibend in Paris, und hier war es, wo der entscheidende Umschwung seines inneren Lebens, der ihn zum Reformator machte,
- 35 sich vollzogen hat. Über die nähere Veranlassung seiner Belehrung, sowie über die Entwicklung seines inneren Lebens überhaupt herrscht noch größeres Dunkel als in Bezug auf die äußeren Schicksale seiner Jugendzeit, und in den biographischen Darstellungen, auch der ältesten von Beza, wird der Verlauf dieser Entwicklung in einer Art geschildert, die mit den noch vorhandenen Äußerungen in Calvins eigenen Briefen nicht
- 40 zusammenstimmt; man sieht, daß sich über Calvins Jugend wie über die der anderen Reformatoren frühzeitig eine sagenhafte Überlieferung gelegt hat, die es liebte, Züge aus der späteren reformatorischen Zeit in seine Jugend hineinzulegen. Nach Beza soll Calvin zuerst durch seinen Vetter, Robert Olivetan, mit der evangelischen Lehre bekannt gemacht und für sie gewonnen worden sein, sodaß er aus Widerwillen gegen
- 45 die römische Kirche die Theologie mit der Jurisprudenz vertauscht hätte, und es soll sich schon zu Orleans und zu Bourges eine evangelische Gemeinde um ihn gesammelt haben, der er seelsorgerische Dienste geleistet hätte. Andere führen seine Belehrung auf den Umgang mit seinem Lehrer Melchior Wolmar zurück, der aus der schwäbischen Stadt Rottweil stammte und der Reformation zugewandt war und mit dem Calvin nach seinem
- 50 eigenen Zeugnis in vertrautem Verkehr stand. Allein von Wolmar, wo er von ihm redet, wird doch nur berichtet, daß er Calvin in die griechische Sprache eingeführt habe und mit ihm befreundet war, und gegen die ganze Annahme einer so frühen Belehrung spricht die Thatsache, daß Calvin noch im Oktober 1533 die Bestrafung einer zu Gunsten der Reformation erfolgten öffentlichen Kundgebung mit den Worten erzählt
- 55 hat: Visum est statui pessimum exemplum eorum libidini, qui rebus novis inhiant. Opp. X b. Ep. 19, vgl. Herminjard a. a. O. III, pag. 103. 107 n. 10. 158 n. 5. 202 n. 4. Er erzählt in seinem Brief an den Cardinal Sabolet, daß ihn die evangelische Lehre zuerst wegen ihrer Neuheit abgestoßen habe und daß er sich erst spät und widerstrebend zu ihrer Annahme entschlossen habe: novitate offensus,
- 60 difficulter aures praebui; strenue animoseque resistebam; una praesertim

res animum meum ab illis avertabat, ecclesiae reverentia (Opp. V, 412 s) Auch seine kirchliche Pfründe zu Royon wurde erst 1534 von ihm aufgegeben. Eine freiere Denkweise im Sinne der humanistischen Reformbestrebungen wird dadurch für Calvin allerdings nicht ausgeschlossen. Sie war ihm durch die allgemeine Tendenz des geistigen Lebens, in welchem er sich während seiner Studienzeit bewegte, sowie durch den kirchlichen Unabhängigkeitsinn seines Vaters nahe genug gelegt und wird durch Äußerungen seiner Briefe und seines Kommentars zu Seneca ausdrücklich bestätigt. Vgl. Lecoultré a. a. O. sowie dessen Abhandlung: La conversion de Calvin. Etude morale. Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1890, 1 ff. Besonders wirksam für seine Bekanntschaft mit der evangelischen Lehre war nach Beza sein Vetter Robert Olivetan, mit dem Calvin früh befreundet war und der schon vor Calvin wegen seiner reformatorischen Gesinnung aus Frankreich fliehen mußte und in seiner Verbannung 1535 zu Neuenburg die erste französische Bibelübersetzung herausgegeben hat. C. hat für dieselbe wahrscheinlich im April oder Mai 1535 die Vorrede geschrieben. Opp. IX, p. XLII, 787 f. Aber zum Bruch mit der katholischen Kirche kann es nach dem erwähnten Brief vom Oktober 1533 nicht vor den ersten Monaten des Jahres 1534 gekommen sein. Auch über die Beweggründe dazu fehlt es an bestimmten Nachrichten. Calvin selbst hat sich nur an zwei Stellen seiner Schriften kurz darüber ausgesprochen. In der Vorrede zu seinem Psalmentkommentar sagt er, daß es Gott gefallen habe, ihn durch eine plötzliche Bekehrung, *subita conversione*, seinem Worte gehorsam zu machen, und in der schon erwähnten Antwort an Sadolet schildert er, wie er im Katholizismus, obgleich er alle seine Heilswege versucht habe, zu keinem Frieden gelangt sei: *quoties in me descendebam, extremus horror me incessebat, cui nulla piacula, nullae satisfationes mederi possent*. Da sei ihm die evangelische Lehre nahe getreten, „und wie durch einen plötzlichen Lichtstrahl erkannte ich, in welchem Abgrund von Irthümern, in welchem Schmutz ich mich befunden hatte. So that ich, o Herr, was meine Pflicht war, und begab mich, erschreckt und mit Thränen mein früheres Leben verdammend, auf deinen Weg. Die Erkenntnis ging ihm auf: *Fides in Dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia jacet. Non in ignoratione, sed in cognitione sita est fides atque illa quidem non Dei modo, sed divinae voluntatis. Non enim ex eo salutem consequimur, vel quod parati sumus pro vero amplecti, quidquid ecclesiae praescripserit, vel quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam relegamus, sed quando Deum agnoscimus nobis esse propitium Patrem reconciliatione per Christum facta, Christum vero justitiam et vitam nobis esse datum*. Inst. II, 2, 2. 3. Immerhin zeigt der Brief an Sadolet, daß Calvin schon vor der Entscheidung mit Anhängern der Reformation bekannt gewesen und von ihnen zum Anschluß an die evangelische Lehre aufgefordert worden war. Auch der Hauswirt, bei dem er 1532 in Paris wohnte, ein reicher Kaufmann, Namens Etienne de la Forge, gehörte zur evangelischen Gemeinde und wurde 1535 als Opfer der Verfolgung hingerichtet (Herminjard, Corr. des Ref. III, 167 n. 2, p. 267 n. 7. Dagegen ist der Brief an Martin Buzer, der in Opp. X b, Ep. 16 ins Jahr 1532 gesetzt wird, erst 4. September 1534 von Royon aus geschrieben. Vgl. Herminjard a. a. O. III, p. 204 n. 11). So war jenes von Calvin geschilderte Aufleuchten der evangelischen Erkenntnis nur der letzte Durchbruch einer Entwicklung, die sich durch seine patristischen und biblischen Studien sowie durch mancherlei persönliche Beziehungen in ihm vorbereitet hatte, die aber bis dahin geistlich von ihm zurückgebrängt worden war, und jetzt in einem alles entscheidenden Akt des zum Gehorsam des Glaubens sich entschließenden Willens zum Abschluß kam.

Mit dieser durch die Angaben des Briefwechsels sich ergebenden Datierung von Calvins Bekehrung fällt zugleich die Erzählung von seiner Beteiligung an der Rede des Pariser Rectors Nicol. Cop, die in den meisten Biographien als der Anfang seines öffentlichen Hervortretens und der dadurch veranlaßten Verfolgung dargestellt wird, als geschichtlich unhaltbar dahin. Die Erzählung ist die. Am 1. November 1533 hielt der Rector der Pariser Universität, Nicolaus Cop, bei der öffentlichen Feier derselben eine Rede, die scharfe Angriffe gegen den katholischen Glauben enthielt. Cop wurde zur schleunigen Flucht genötigt, und der evangelischen Richtung zog sein unbesonnenes Vorgehen die Erbitterung des Königs und eine Verschärfung der Verfolgung zu. Nach Colladon, dem auch Beza in der späteren Bearbeitung seiner Biographie folgt, soll die Rede Cops von Calvin verfaßt und dieser gleichfalls in die Verfolgung hineingezogen worden sein. Aber die nächsten Nachrichten, die wir über das Ereignis haben, schweigen

von einer solchen Beteiligung Calvins. Ein halbes Jahr später kann er ruhig nach Noyon gehen, um sein Verhältnis zu der dortigen Kirche durch Aufgeben seiner Pfründe aufzulösen. Auch die noch erhaltene Rede (Opp. X b. 30 f.; Herminj. III, p. 418 f.) verrät weder im Stil noch in den Gedanken die Abfassung durch Calvin.

Über das Leben Calvins unmittelbar nach seiner Bekehrung ist, so manche Züge auch die Überlieferung daraus zu berichten weiß, wenig Sicheres zu ermitteln. Nur die eine entscheidende Thatfache tritt groß und hell aus dem Dunkel heraus: der Jüngling, der als Jurist wie als Humanist die glänzendste Zukunft vor sich hatte, hat mit derselben für immer gebrochen und hat sich nicht nur einer Sekte angeschlossen, in deren
10 Gemeinschaft ihm statt der früher angestrebten Ehren und Reichthümer Verfolgung, Leiden, vielleicht der Tod in Aussicht stand, sondern ist auch entschlossen, der Verbreitung ihrer Lehre sein weiteres Leben zu widmen. Die bisherigen humanistischen Studien wurden aufgegeben und dafür die Thätigkeit eines Evangelisten aufgenommen. Er erzählt selbst, daß bald nach seiner Bekehrung alle, denen es um die rechte Erkenntnis des göttlichen Wortes zu thun gewesen sei, sich um ihn gesammelt hätten. Um
15 sein Verhältnis zur alten Kirche zu lösen, begab er sich im Frühling 1534 in seine Vaterstadt und trat am 4. Mai die bis dahin bezogenen Pfründen einem andern ab, wurde aber, wie Lesfranc nachgewiesen hat, noch im gleichen Monat wegen Abfalls vom Glauben ins Gefängnis gesetzt und längere Zeit darin festgehalten.

Nach der in Noyon erduldeten Gefängnishaft suchte Calvin seine Zuflucht in Angoulême, wo die Herzogin Margarete von Navarra dem evangelischen Bekenntnis eine Freistätte eröffnet hatte. Unter dem angenommenen Namen Charles d'Espeville wohnte er im Hause eines Freundes, du Tillet, dessen reichhaltige Bibliothek ihn für die weitere Begründung und Klärung seiner theologischen Erkenntnisse unterstützte.
25 Nach der Überlieferung soll Calvin während des Jahres 1534 auch eine französische Schrift über den Seelenschlaf veröffentlicht haben, in welcher die anabaptistische Lehre von einer die Seele nach dem Tode erwartenden und bis zur Auferstehung anbauernenden Bemühtlosigkeit zurückgewiesen wird. Doch ist die Schrift, wenn auch in ihren Grundzügen schon in dieser Zeit verfaßt, nachweislich erst 1542 gedruckt worden (Herminj. III, p. 242 f. 245 n. 11. 348 n. 7. 10. V, p. 126 f. Opp. X b. ep. 144, vgl. Lang, Die ältesten theol. Arbeiten Calvins N^o 37 II, 1893, 257 ff. Auch in C. Geffners Bibliotheca universalis von 1545 wird der erste Druck in das Jahr 1542 gesetzt). Von Angoulême aus besuchte Calvin auch Nerac, wo er mit dem Führer der älteren evangelischen Reformrichtung in Frankreich, Faber Stapulensis, zusammentraf, und ebenso
35 wird von einem Aufenthalt in Poitiers berichtet, wo Pierre de la Place ihn hörte parler magnifiquement de la connaissance de Dieu (Herminj. III, p. 201 n. 1). Doch fehlt es über diese Reisen an zuverlässigen Nachrichten.

Die heftige Verfolgung, welche die unbesonnene Verbreitung der Placards in Paris in der Nacht vom 17. auf den 18. Oktober 1535 nach sich zog, veranlaßte Calvin, sich
40 in Gemeinschaft mit seinem Freunde Du Tillet nach Straßburg zu begeben, wo er anfangs 1535 eintraf, und wo er sofort mit den dortigen Reformatoren in Verkehr trat. Doch wandte er sich bald nach Basel, um in dieser Stadt die von ihm vorbereitete Institutio zum Druck zu befördern. Er hielt sich hier unter dem Namen Martinus Lucianus einige Monate auf, knüpfte aber gleichfalls mit den angesehensten Theologen der Stadt, Grunäus und Mylonius, nähere Bekanntschaft an, welche wie die mit den
45 Straßburger Reformatoren geschlossene für seine spätere Wirksamkeit von Bedeutung werden sollte, und vollendete in dieser stillen Zurückgezogenheit das Werk, das bald auch schriftstellerisch seine Ebenbürtigkeit mit jenen Theologen rechtfertigen und Calvin auf Jahrhunderte hinaus die Führerschaft in der reformierten Theologie sichern sollte,
50 seine Institutio religionis christianae. Sie erschien im März 1536, während die Vorrede an Franz I. schon vom 23. August 1535 datiert ist (die daraus gefolgerte Annahme einer dem lateinischen Text vorangegangenen ursprünglich französischen Abfassung wird durch die eigene Aussage Calvins in der Vorrede zu der Übersetzung von 1541 widerlegt, nach welcher dieser letzteren keine frühere vorangegangen sein kann,
55 Opp. I, p. XXIX).

Der Zweck des Werkes war ein doppelter. Zunächst sollte es die Protestanten in Frankreich gegenüber dem Vorwurf revolutionärer Gesinnung und willkürlicher Los-
60 sagung von der Autorität rechtfertigen, mit dem namentlich der König Franz I. ihre grausame Verfolgung vor den protestantischen Fürsten Deutschlands beschönigt hatte, und es beginnt deshalb schon in der ersten Auflage mit einer ausführlichen an diesen ge-

richteten Vorrede, die in Gedanken und Sprache ein Meisterwerk apologetischer Beredsamkeit war und es von vornherein gerade wie die Schrift selbst erkennen ließ, daß die französische evangelische Kirche in ihrem Verfasser einen Anwalt gefunden hatte, der ihre Sache vor König und Priesterschaft geistesmächtig zu vertreten den Mut und den Beruf besaß. Calvin erzählt in der Vorrede seines Kommentars zu den Psalmen, daß gewisse durch Franz I. verbreitete Schriften in seine Hände gekommen seien, durch die den protestantischen Fürsten Frankreichs die Meinung beigebracht werden sollte, daß die gegen die Protestanten in Frankreich verübten Grausamkeiten nur gegen einige schwärmerische und zum Aufruhr geneigte Wiedertäufer gerichtet gewesen seien. „Da sah ich, daß es eine List des Hofes war, um das Vergießen des Blutes so vieler Glaubenszeugen zu 10 entschuldigen, damit es auch in der Folge erlaubt wäre, sie ungestraft zu morden. So überzeugte ich mich, daß mein Stillschweigen ein Verrat an der Wahrheit gewesen wäre. Das ist es, was mich zu der Herausgabe meiner *Institutio* veranlaßt hat. Ich hatte die Absicht, meine Brüder, deren Tod vor Gott tödlich ist, von ungerechter Schmach zu befreien, und da ich die Scheiterhaufen wiederaufrichten sah, wollte ich wenigstens andere 15 Völker zum Mitleid bewegen.“ Aber mit diesem apologetischen Zweck verband Calvin, wie er in einer zweiten Vorrede an den Leser sagt, zugleich den Plan, durch eine das Ganze umfassende Darlegung der evangelischen Lehre rudimenta quaedam trahere, quibus formarentur ad veram pietatem, qui religionis studio tanguntur, und dementsprechend lautet auch schon der Titel der ersten Ausgabe: *Christianae religionis 20 institutio totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitum necessarium complectens. Omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum.*

Die Anlage dieser ersten Bearbeitung folgt im wesentlichen dem Gang des lutherischen Katechismus (deutsche Übersetzung von Spieß 1887). Die Schrift zerfällt in die sechs Kapitel: 1. de lege, 2. de fide, 3. de oratione, 4. de sacramentis ubi de baptismo et coena Domini, 5. quo sacramenta non esse quinque reliqua, quae pro sacramentis haecenus vulgo habita sunt, declaratur, tum qualia sint, ostenditur, 6. de libertate christiana, potestate ecclesiastica et politica administratione. Auch im Inhalt schließt sich diese erste Bearbeitung eng an Luther 30 und seine Heilsauffassung an. Die Summe der christlichen Lehre besteht in der Erkenntnis Gottes und unserer selbst und diese wiederum in der Erkenntnis der Sünde mit ihrem Verderben und der in Christo geoffenbarten sündenvergebenden Gnade. Auch das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung ist ganz im Sinne Luthers gedacht, ebenso die Begründung des Sabbathgebotes: Non religione aliqua discernimus 35 inter diem et diem, sed communis aliqua politicae causa I, 37. Aber bei allem Anschluß an Luther tritt doch schon in diesem ersten Entwurf die theologische Selbständigkeit Calvins in voller Schärfe hervor. An der Spitze steht der Satz, daß alles zu Gottes Ehre geschaffen und ihm als dem souveränen Herrscher zu dienen bestimmt ist. Die Befugnisse der Geistlichen werden dahin zusammengefaßt: „Sie sollen mit dem 40 Worte Gottes, zu dessen Dienern und Verwaltern sie eingesetzt sind, mutig alles wagen, seiner Majestät alle Macht, Ehre und Hoheit dieser Welt unterthan machen, durch daselbe über alle von den Höchsten bis zu den Geringsten gebieten, das Haus Christi bauen, das Reich Satans zerstören, die Schafe weiden, die Wölfe töten, die Gelehrten ermahnen und unterrichten, die Widerspenstigen und Hartnäckigen tadeln und überführen, 45 lösen, binden, donnern und blitzen, aber alles mit dem Wort Gottes“, *Opp. I, 27. 208 f.* In der Abendmahlslehre wird der tropische Sinn der Einsetzungsworte anerkannt und mit dem Leiblichen Genuß auch die Lehre von der Ubiquität verworfen.

Neben der Ausarbeitung der *Institutio* war Calvin während seines Aufenthalts in Basel mit der Durchsicht einer neuen Ausgabe der von Olivetan veröffentlichten französischen Bibelübersetzung beschäftigt, vgl. seinen Brief an Fabri vom 11. Sept. 1535 bei Herminjard III, p. 348 n. 6. Im Frühling 1536 machte er, noch ehe der Druck der *Institutio* vollendet war, eine Reise nach Ferrara, wo die Herzogin Renata, die hochgebildete Schwester Franz' I., sich der Reformation anzuschließen und ihren Hof zum Mittelpunkt der evangelischen Bewegung machen zu wollen schien. Doch war die 55 Reise nur von kurzer Dauer, Ende März bis Mitte Mai, und hatte nach der auch durch andere Zeugnisse bestätigten Angabe Bezas keinen andern Zweck, als den, im Interesse des französischen Protestantismus mit der Herzogin eine persönliche Belanntschaft anzuknüpfen, die in der That auch später brieflich fortgesetzt worden ist (Barolomeo Fontana im Archivio della società Romana di storia patria 1885 p. 101—139; 60

Lecoultré, Le séjour de Calvin en Italie, Revue de théol. et de philosoph., Lausanne 1886 p. 138 f., 1891 p. 225 f.; Cornelius, Ztschr. f. Geschichtsw. 1893 S. 203 ff.). Gegen die jeder Begründung entbehrende Annahme eines Aufenthalts und einer damit verbundenen reformatorischen Wirksamkeit in Aosta s. Rilliet, Lettre à Merle d'Aubigné 6 1864; Herminjard, Corr. des Reform. IV, n. 345. Auf der Reise schrieb C. nach Beza die beiden Traktate: Epistolae duae prior de fugiendis impiorum illicitis saceris, altera de christiani hominis officio in sacerdotii papalis ecclesiae vel administrandis vel abiciendis, die ein Jahr darauf in Basel gedruckt wurden und von denen der letztere an Gerard Roussel gerichtet war, um ihn von der Annahme eines ihm angetragenen Bistums abzuhalten. Im Mai oder Juni war Calvin wieder heimlich in seiner Vaterstadt Noyon, um seine dortigen Angelegenheiten zu regeln und, wie er hoffte, in Begleitung seines Bruders Antoine und seiner Schwester Marie dann nach Straßburg zu reisen und seine litterarischen Arbeiten in verborgener Stille wieder aufzunehmen. Aber eben auf dieser Reise wurde er nach Genf geführt und hier in den 15 Wirkungskreis, der seine geschichtliche Bedeutung bedingen sollte, hineingestellt.

II. Genf und Straßburg 1536—1541. In Genf war hauptsächlich durch die Wirksamkeit der beiden Prediger Farel und Biret die Reformation eingeführt worden, nicht sowohl auf Grund einer wahrhaft religiösen Erweckung als insolge des politischen Befreiungskampfes, den die Bürgerschaft seit Jahren mit der Hilfe von Bern gegen ihren Bischof und das mit diesem verbündete Savoyen geführt hatte (s. d. A. Farel und Biret). Es war teils der patriotische Freiheitskampf gegen den Bischof, teils das Schwert und die Autorität von Bern, was die Reformation in Genf zum Sieg gebracht hatte. Die meisten betrachteten deshalb die reformatorische Aufgabe mit der Befreiung von der Fremdherrschaft in Staat und Kirche als vollendet. Die Verfassungsform war nach der Emanzipation von der bischöflichen Herrschaft eine völlig demokratische, insofern die durch die Bürger gebildete Volksgemeinde nicht nur das Wahlrecht für den großen Rat der 200, den kleinen der 60 und die mit der Verwaltung betrauten vier Syndics, sondern auch in allen wichtigeren Fragen das Recht der Beschlußfassung besaß. Von einer Unterordnung unter den sittlichen Geist des Christentums war wenig zu spüren, sodaß Farel, nachdem er die Einwohner näher kennen gelernt hatte, die Art ihrer Befehrung mit den Worten zusammenfassen konnte: Sie haßten die Priester und aßen an den Fasttagen Fleisch. Es bedurfte daher in Genf noch mehr als anderswo einer ergänzenden kirchlichen Zucht und seelsorgerischen Arbeit, um den äußerlich angenommenen Glauben zur Wahrheit werden und für das geistige Leben seine Frucht bringen zu lassen, und Farel mit seinem mehr zum Angriff und Kampf als zum ruhigen Aufbau geeigneten Wesen fühlte sich für sich allein dieser Aufgabe nicht gewachsen. Unter diesen Umständen traf Calvin ein. Der Weg nach Straßburg hätte ihn durch Lothringen geführt, aber er wurde insolge des dort geführten Krieges genötigt, die Reise südlich über Genf zu machen, wo er am 5. August eintraf. Er hatte die Absicht, sich nur einen Tag dort aufzuhalten; aber die Anwesenheit des Fremdlinges, dessen Name durch seine Institutio bereits vielen bekannt und teuer geworden war, wurde bald ruckbar, und bei dieser Nachricht ging es dem über die Zukunft der Genfer Kirche bekümmerten Farel wie eine Inspiration auf, daß ihm in dem eben Angelommenen der Mann zugeführt sei, dessen er bedürfe. Er machte sich zu Calvin auf und überraschte ihn mit der Bitte, daß er in Genf bleiben und seine Kraft der Ordnung und Befestigung der dortigen Kirche widmen möge. Calvin schützte seine Jugend und sein Bedürfnis nach weiterem Studium vor. Aber mit der Donnerstimme, mit der Farel schon so oft großen Massen imponiert hatte, rief er ihm zu: „Du schüttest deine Studien vor, aber im Namen des allmächtigen Gottes verkündige ich dir: Gottes Fluch wird dich treffen, wenn du dem Werke des Herrn deine Hilfe versagst und dich mehr suchst als ihn.“ Durch diese furchtbare Beschwörung Farel's, erzählt Calvin, bin ich festgehalten worden, wie wenn Gott seine gewaltige Hand auf mich gelegt hätte. Er entschloß sich, dem Verlangen nachzugeben und zunächst nur für einige Zeit sich dem Dienst der Genfer Kirche zu widmen. Treffend sagt Herzog in der 2. Aufl. dieses Artikels: „Dieser Vorgang bildet den entscheidenden Wendepunkt in Calvins Laufbahn als Reformator, sowie auch die Grundzüge seines Geistes, seiner Gemütsart darin abgepiegelt sind. Er beugt sich vor der Majestät des richtenden Gottes, die ihm durch Farel's Drohung vermittelt wird. So ist die Gottesfurcht, in strengem Gehorsam gegen den Herrn sich offenbarend, der belebende Atem seines Lebens, wogegen die kindliche Liebe zu dem verführten Vater in Christo etwas zurücktritt. Sowie Farel in heftigem Auffahren seiner 60

Seele Gewalt anthut, so wird es ihm fortan zur Gewohnheit, durch Gewalt die Seelen für Christum zu gewinnen. Das Amt des Dienstes am Worte, die mit väterlicher Zucht verbundene Autorität der Kirche handhabte er von nun an auf dieselbe Weise gegen andere, wie er sich derselben mit Aufopferung seiner Lieblingsneigung unterworfen. — Jener Vorgang ist auch darum so beachtenswert, weil er uns den Kampf zwischen dem Denker und Gelehrten einerseits und dem zu praktischer Thätigkeit berufene Kirchenmanne andererseits zeigt und diesen Kampf zur Entscheidung bringt. Calvin fürchtete, die Studien zu vernachlässigen, zu welchen er durch inneren Drang und glänzende Gaben berufen war; und in der That bedurfte die Kirche gar sehr einer solchen intellektuellen Macht zu ihrer Bildung, Leitung, Organisierung, Befestigung. Aber seine theologischen Bestrebungen, dem Dienste der Kirche untergeordnet, sollten erst so recht fruchtbar gemacht werden. Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit Calvins Furcht, sich auf einen zu kleinen Kreis zu beschränken, denn allerdings war er zu einer weithin reichenden Wirksamkeit berufen; aber er sollte vorerst sich beschränken, um von einem gegebenen Punkte aus einen um so größeren Kreis zu umfassen. — Endlich ist auch dieses zu beachten, daß Calvin nur gegen seinen Willen in Genf festgehalten wurde, sowie er denn auch nur aus Pflichtgefühl das zweite Mal dahin zurückkehrte; indem dadurch seine Stellung in Genf innerlich freier und unabhängiger wurde, so erklärt sich auch daraus die rücksichtslose Härte seines Kirchenregimentes.“

Ohne ein öffentliches Amt, als einfacher Gehilfe Farel's begann Calvin seine Wirksamkeit in Genf, indem er seit Ende August in der Kirche von St. Pierre, der Kathedrale von Genf, Vorträge über biblische Bücher hielt. Aber die geistvolle Klarheit und der Ernst seines Wesens erwarben ihm bald die höchste Achtung und Autorität. Auch Farel fühlte sofort seine Überlegenheit und unterwarf sich, obwohl 20 Jahre älter, vollständig seiner Leitung, ebenso der dritte der evangelischen Prediger, der alte Courtauld, dessen, gleichfalls ein geflüchteter Franzose, an Stelle des in seine waadtländische Heimat berufenen Viret als erblindeter Greis sein Amt verwaltete. Im Auftrag seiner beiden Genossen verfaßte Calvin noch 1536 einen für den Jugendunterricht bestimmten Katechismus sowie ein Glaubensbekenntnis, die beide 1538 auch ins Lateinische übersetzt wurden. Im Katechismus fehlte im Unterschied von dem späteren des Jahres 1542 die Einteilung in Fragen und Antworten; er war ähnlich wie der ihm vorangegangene Sommaire Farel's eine in kurze Abschnitte zerlegte compendiarische Zusammenfassung der evangelischen Heilslehre. Das Glaubensbekenntnis wurde im April 1537 auf Staatskosten gedruckt und mußte von der Bürgerschaft in Gruppen von je zehn beschworen werden; von seiner Annahme war nicht nur die Zulassung zum Abendmahl, sondern auch der Besitz des Bürgerrechts und der Aufenthalt im Lande überhaupt abhängig gemacht. Beide Schriftstücke sind, wie neuerdings überzeugend nachgewiesen worden ist, von Calvin selbst verfaßt, und schon diese Thatsache, daß dem erst seit wenigen Monaten ange siedelten Fremdling die Ausarbeitung dieser für das ganze Gemeinwesen so wichtigen Schriften übertragen und damit das Schicksal jedes einzelnen Bürgers in die Hand gegeben wurde, tann den Einfluß veranschaulichen, den Calvin in der kurzen Zeit seines Wirkens bereits in Genf gewonnen hatte (vgl. Killiet, Le catéchisme français de Calvin publié en 1537, ThLZ 1878 Nr. 24). Auch an den Verhandlungen mit auswärtigen Kirchen nahm Calvin frühzeitig teil. Er wohnte der Synode zu Lausanne bei, die 1536 zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse des von Bern eroberten Waadtlandes abgehalten wurde, doch beteiligte er sich nur zweimal an der Diskussion, indem er die Autorität der Kirchenväter in ihrem Verhältnis zu derjenigen der heil. Schrift näher bestimmte und seine Ansicht über die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl darlegte. Bald aber nötigte ihn ein gegen ihn gerichteter Angriff zu einer eingehenderen theologischen Auseinandersetzung. Er hatte in seinem Glaubensbekenntnis und seinem Katechismus in Bezug auf die Trinitätslehre eine gewisse Zurückhaltung gezeigt und die Worte Trinität und Person vermieden, weil er sie als Schulausdrücke für die Aufnahme in ein Gemeindebekenntnis nicht geeignet hielt. Ein in Lausanne angestellter Pfarrer, Namens Caroli, der 1535 wegen seines evangelischen Glaubens aus Frankreich vertrieben und eine Zeit lang in Genf als Prediger angestellt worden war, beschuldigte deshalb ihn und die Genfer Geistlichen der Häresie und verlangte, daß sie das apostolische, nicänische und athanasianische Glaubensbekenntnis unterschreiben sollten. Calvin weigerte sich mit der Erklärung, daß er das sogenannte athanasianische Bekenntnis nie für echt angesehen habe und daß eine rechte Kirche es nie gebilligt haben würde. Caroli erhob daraufhin gegen Calvin den Vorwurf des Arianismus, und dieser

verlangte, sich vor einer Synode in Bern verantworten zu dürfen. Dieselbe wurde 1537 abgehalten im Beisein von 100 Geistlichen aus Bern und 20 aus Neuenburg. Calvin las ihr das für Genf aufgestellte Glaubensbekenntnis vor, das ihre Billigung erhielt, während sie das von Caroli gestellte Verlangen einer Zustimmung zu den drei 5 Symbolen als ungehörig zurückwies. 1538 sandte Calvin, vielleicht aus Veranlassung ähnlicher Mißverständnisse, den Katechismus und das Glaubensbekenntnis der Genfer Kirche in lateinischer Uebersetzung an die befreundeten Kirchen von Straßburg und Basel; es war der erste Anfang eines um Calvins Lehre sich sammelnden größeren Kirchenverbandes.

Anfangs 1537 wurde Calvin auch mit einer regelmäßigen Predigtthätigkeit 10 beauftragt, für die er am 13. Februar laut Ratsprotokoll seine erste Befolgung im Betrag von sechs Sonnenthalern erhielt. Am 17. März hielt er ein Gespräch mit den Wiedertäufern, durch welches dieselben vollständig zurückgedrängt wurden. Aber mit dieser Predigt der reinen Lehre war ihm die Aufgabe der Kirche noch nicht erschöpft; er verlangte auch die öffentliche Anerkennung des Christentums durch die Gemein- 15 de und ein geordnetes Kirchenregiment, das innerhalb derselben die kirchliche Zucht ausübte. Es lag ihm darum von Anfang an im Wesen einer evangelischen Reformation, daß neben der Lehre und dem Kultus auch das sittliche Leben der Gemeinde nach dem Geheiß Gottes umgestaltet und zu diesem Zwecke bleibende Institutionen geschaffen würden, durch welche die Widerspenstigen gebändigt und für Thun und Lassen 20 feste Normen aufgestellt werden könnten. In diesem Sinne arbeitete er in Verbindung mit Farel eine kirchliche Gesetzgebung aus, die dem Räte vorgelegt wurde und am 29. Juli 1537 dessen Genehmigung erhielt. Allein mit dieser stieg er zum erstenmale bei der Bürgerschaft auf entschlossenen Widerspruch. Sie hatte die Reformation im Zusammenhang mit der politischen Emanzipation angenommen; ihr Selbstgefühl war 25 durch den vorangegangenen Befreiungskampf mächtig gesteigert worden und sie konnte sich nicht dazu verstehen, sich nun aufs neue unter das strengere Joch zu beugen, das wiederum drei Fremde im Namen der evangelischen Wahrheit ihr auferlegen wollten. Anfangs zeigte sich allerdings der Rat auch in der Handhabung der von diesen geforderten Zucht noch sehr willfährig. Eltern, die ihre Kinder nicht zur Schule schickten, 30 wurden des Bürgerrechts verlustig erklärt; ein Mann, der ein Spielhaus hielt, mit den Karten um den Hals an den Pranger gestellt, eine Putzmaerin, die einer Frau einen unanständigen Haarschmuck gemacht hatte, zu zwei Tagen Gefängnis verurteilt. Allein je rigorosier die Prediger auf der Befolgung solcher Vorschriften bestanden, umso mehr reizten sie die Erbitterung der an Unabhängigkeit gewöhnten Bevölkerung und ihr Verfahren war oft härter und heftiger, als es der Ernst der christlichen Zucht gefordert hätte. Es kam zu Übertretungen, welche der Rat aus Furcht vor der öffentlichen Meinung nicht zu bestrafen wagte, und bei den Ratswahlen vom 3. Februar 1538 erhielt die Oppositionspartei in der Regierung die Oberhand. Aber die Prediger ließen sich nicht abschrecken. Sie eiferten auf ihren Kanzeln nicht nur gegen die Ungehörigen, 40 sondern auch gegen den Rat, der denselben Nachsicht gewährte, sodah ihnen der Rat am 12. März ausdrücklich verbot, sich mit der Politik zu befassen. Zu diesen Mißheiligkeiten kam ein Konflikt mit Bern, der in kurzer Zeit die Krisis herbeiführte. Der mächtige eidgenössische Freistaat, der von Anfang an der Freiheit von Genf zum Rückhalt gedient hatte, war eifersüchtig dafür besorgt, diese Abhängigkeit zu erhalten und 45 auch kirchlich in der möglichsten Gleichförmigkeit der äußeren Gebräuche zur Darstellung zu bringen, und ebenso erschien es ihm als politische Nothwendigkeit, daß das von ihm eroberte Waadtland seine kirchlichen Einrichtungen ausschließlich von Bern sich geben und durch keinen anderen Einfluß sich bestimmen ließ. So ergab sich von selbst eine Koalition zwischen dem auf seinen Einfluß eifersüchtigen Bern und den Unzufriedenen 50 in Genf, mit der Calvin sein ganzes Leben hindurch zu kämpfen hatte. Farel hatte bei der Einführung der Reformation alle Feste außer dem Sonntag abgeschafft, die Taufsteine beseitigt und beim Abendmahl gesäuertes Brot in Anwendung gebracht. Damit war er aber in Widerspruch mit der bernischen Kirche getreten; eine Synode zu Lausanne von März 1538 sprach über seine Neuerungen die Mißbilligung aus, und der Rat von Bern ersuchte denjenigen von Genf, daß sich die Genfer Prediger in diesen Gebräuchen der Kirche von Bern gleichförmig machen möchten. Der Genfer Rat willfahrte 55 und verlangte von den Predigern, daß sie sich in Bezug auf die Festordnung, die Taufsteine und den Abendmahlsritus den Berner Gebräuchen anschließen sollten. Calvin legte an sich auf diese Außerlichkeiten kein Gewicht. Er schrieb 1555 bei einem ähnlichen Anlaß der Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt, daß er in Mittelbingen wie den

äußeren Bräuchen gerne zu Konzessionen die Hand biete (vgl. auch Opp. I, 140; II, 617). Aber er wollte die Entscheidung nicht vom Rat, sondern von der Kirche getroffen sehen und weigerte sich mit den beiden anderen Predigern, die an sie gestellten Forderungen auszuführen. Als dem leidenschaftlichen Courtault das Predigen verboten wurde, ließ sich derselbe dem Rat zum Trotz auf die Kanzel tragen und wurde deswegen seines Amtes entsetzt und aus Genf verbannt. Die beiden anderen verharrten in ihrer Opposition. Calvin nannte das Rathskollegium sogar ein Kollegium Satans, und als die Geistlichen die Weisung erhielten, am kommenden Ofterfest das Abendmahl mit ungeäuertem Brot auszuteilen, trohten sie dem Verbot. Sie begaben sich, von bewaffneten Freunden begleitet, in die Kirche, erklärten, daß sie das Abendmahl unter dieser Bedingung nicht austeilen würden, und eiferten gegen die in der Stadt herrschende Gottlosigkeit. Auf diesen offenen Ungehorsam hin sprach der Rat den 23. April 1538 unter Zustimmung der Bürgerschaft die Amtssetzung über Calvin und Farel aus und nötigte sie, binnen drei Tagen die Stadt zu verlassen. Sie wandten sich an die Synoden von Zürich und von Bern um eine Verwendung zu ihren Gunsten. Dieselbe wurde ihnen gewährt; aber die Regierung beharrte auf ihrem Beschluß und hielt das Verbannungsdekret aufrecht: der Versuch, die Kirche von Genf zu einem christlichen Gemeinwesen in dem theokratischen Sinne Calvins umzugestalten, schien mit einer völligen Niederlage geadet zu haben.

Den Vertriebenen eröffnete sich bald ein neuer Wirkungsbereich. Während Farel von seiner alten Gemeinde zu Neuenburg zurückgerufen wurde, begab sich Calvin nach kurzem Aufenthalt in Basel auf Bugers Veranlassung nach Straßburg, wo er teils als Prediger der dort sich bildenden französischen Exulantengemeinde, teils als theologischer Lehrer thätig war (vgl. Strider, Calvin als erster Pfarrer der ref. Gemeinde zu Straßburg, 1890). Zugleich gab ihm diese Stellung die Möglichkeit, seine schriftstellerische Arbeit wieder aufzunehmen und weiter auszudehnen. Vor allem fällt in diesen Aufenthalt zu Straßburg die Neubearbeitung und Erweiterung der *Institutio* 1539, durch welche das Werk laut der Vorrede auch zu einem Lehrbuch für die Studierenden gemacht werden sollte, aus dem sie die richtige Anleitung zum Lesen der heil. Schrift entnehmen könnten. Der Umfang ist in dieser zweiten Ausgabe um das Dreifache gewachsen; den kirchlichen Bewegungen der Gegenwart wie dem Anabaptismus wird größere Beachtung geschenkt und die patristische Litteratur in reicherm Maße berücksichtigt. Der Entwicklung der Heilslehre die beiden grundlegenden Kapitel *De cognitione Dei* und *de cognitione hominis* vorangestellt. Im ersten Kapitel wird die Lehre von der Autorität und der Eingebung der heil. Schrift mit der Calvin eigentümlichen Begründung durch das *testimonium spiritus sancti* ausführlich erörtert (Opp. I, p. 295 f.). Ebenso wird im zweiten Kapitel die augustinische Prädestinationslehre im ausdrücklichen Gegensatz gegen ihre Zurückstellung durch „gewisse Theologen“, womit unmißverständlich Melancthon gemeint war, schärfer betont und im Sinne einer doppelten Vorherbestimmung weiter entwickelt. Die Sünde wird nicht nur auf Gottes Zulassung, sondern auf seine Macht zurückgeführt und von der ihr verfallenen Menschheit gesagt: *Quum pari morbo laboremus naturaliter omnes, soli illi conualescunt, quibus medicam manum admovent domino placuit. Alii, quos iusto iudicio praeremittit, in sua putredine tabescunt, donec absumantur* (Opp. I, p. 358). Der neuen Ausgabe der *Institutio* folgte bald der Kommentar zum Römerbrief als Anfang einer exegetischen Arbeit, die Calvin in der Geschichte der Exegete eine nicht weniger hervorragende Stellung als in der Dogmatik verleihen sollte, sowie endlich der kurze Traktat vom heil. Abendmahl, der wie schon die Ausführung der Lehre in der *Institutio* zwischen der geistig signifikativen Auffassung Zwinglis und der realistischen Luthers zu vermitteln suchte. Es wird von Luther erzählt, daß er sich nach Kenntnisnahme der Schrift geäußert habe: wenn Otolampad und Zwingli sich in dieser Weise erklärt hätten, so wäre es nie zu so heftigem Streit gekommen (vgl. J. Müller, Die evangelische Union, 1854 S. 328, nach Tezel, Ausführliche Erzählung vom Sacramentsstreit, Bremen 1600). Jedenfalls bestanden damals zwischen Luther und Calvin freundschaftliche Beziehungen. Jener läßt ihn 14. Oktober 1539 durch Buger grüßen und ihm sagen, daß er seine Antwort an Sabolet *singulari cum voluptate* gelesen habe. Für Calvins persönliches Leben wurde der Aufenthalt in Straßburg dadurch wichtig, daß er sich 1539 mit Dbelette von Büren verheiratete, der Witwe eines durch ihn zur Kirche zurückgeführten Wiedertäufers, die ihm indessen schon 1549 durch den Tod wieder entrißen wurde. Es entspricht dem Charakter Calvins, daß sein häusliches Leben fast

ganz hinter seinem kirchlichen Wirken zurücktritt. Aber er giebt bald nach dem Tode seiner Frau in einem Brief an Biret ihr das Zeugnis, daß sie niemals für ihn beschwerlich oder hinderlich gewesen sei und niemals an sich selbst gedacht habe (vgl. A. Lang, Das häusliche Leben Calvins, 1893). Von allgemeiner kirchengeschichtlicher Bedeutung war der Straßburger Aufenthalt besonders insofern, als er Calvin auch mit der deutschen Reformation und besonders mit Melancthon in nähere Verbindung brachte. Er wurde mit Bucer als Abgeordneter zu dem Religionsgespräch geschickt, das zuerst in Worms, dann in Regensburg zum Zweck einer Beilegung des kirchlichen Streites von Karl V. abgehalten wurde, und trat hier mit Melancthon in eine persönliche Verbindung, die auch nach der Trennung bis zu Melancthons Tode in einem zu Zeiten lebhaften und für die Kirche wichtigen Briefwechsel fortgesetzt wurde. Aber noch während des Gesprächs erhielt Calvin den Ruf, der ihn seinem alten Wirkungskreis zurückgeben und seiner entscheidenden geschichtlichen Wirksamkeit entgegenführen sollte.

In Genf war nach der Verbannung der kirchlichen Leiter die Bewirrung, statt sich zu legen, immer höher gestiegen (vgl. Cornelius, Die Rückkehr Calvins nach Genf. 1. Die Guillermins, 2. die Artichauds *AMM* 1888. 1890; Germinjard a. a. O. V, Nr. 740. 747; Galiffe, *mem. et doc. publ. p. la soc. d'hist. de Genève* XIX, 262—283). Die unter dem früheren Regiment erlassenen Sittengesetze wurden zwar noch aufrecht erhalten und gehandhabt und die erledigten Pfarrstellen wieder besetzt. Aber den neuen Predigern fehlte die Autorität und jeder kirchliche Unabhängigkeitsinn. Sie begaben sich in vollständige Abhängigkeit von der Staatsgewalt; Ritus und Verfassung wurden ganz nach dem Vorbild der Berner Kirche geordnet, und dies empfand die calvinische Partei, die trotz der erlittenen Niederlage noch immer stark und zahlreich war, als ein Attentat gegen die Kirche. Sie hielt sich vom Gottesdienst und vom Abendmahl fern und wirkte den neuen Predigern durch Mißtrauen und Verdächtigung entgegen, sodaß selbst Calvin sie zur Milde gegen „die unglücklichen Werkzeuge Satans“ ermahnen mußte. Man nannte die Partei die Guillermins, als Anhänger des *Maitre Guillaume*, wie *Farel* genannt zu werden pflegte. Ihr Eifer und ihre politische Macht wurde wesentlich erhöht, als der vertriebene Bischof, Pierre de la Beaume, die kirchliche Bewirrung in Genf dazu benützte, die Stadt zur Wiederannahme des Katholizismus zu bewegen. Auf seine Veranlassung richtete der Kardinal Sadolet an die Stadt ein freundlich lautendes Einladungsschreiben in diesem Sinne. Die neuen Prediger zeigten sich außer Stande, dasselbe zu beantworten und einzelne geheime Anhänger des Katholizismus sprachen ihm ihren Beifall aus. In dieser Not drangen die Guillermins darauf, daß eine strenge Ausscheldung und Verbannung aller derer angeordnet werde, welche die Messe nicht öffentlich als etwas Schlechtes verwerfen würden. Die Regierung mußte sich dazu verstehen, die verdächtigen Bürger ins Verhör zu nehmen und jeden darüber zu befragen, ob er die Messe für gut oder für schlecht halte. Als die Prediger ihre Unfähigkeit zur Beantwortung der Zuschrift Sadolets eingestanden, wandten sich die Freunde der Reformation an Calvin mit der Bitte, dieselbe zu widerlegen. Er willfahrte und wußte in seiner Widerlegungsschrift eine solche Überlegenheit an den Tag zu legen und zugleich seiner fortdauernden Liebe zur Genfer Kirche einen so gewinnenden Ausdruck zu geben, daß er ihre Sympathie aufs neue gewann (Der Brief Sadolets sowie die Widerlegung Calvins *Opp. V*, p. 369 ff.). Als endlich vollends die Regierung, die Calvin verbannt hatte, in einem von ihr abgeschlossenen Vertrag mit Bern wichtige politische Rechte der Stadt preisgab, war der Sieg der Gegenpartei entschieden. Den leitenden Männern wurde der Prozeß gemacht und die Anklage auf Hochverrat gegen sie erhoben. Die meisten wurden auf 101 Jahre verbannt und einer von ihnen, Jean Philippe, der einer der eifrigsten Vorkämpfer für die politische Befreiung der Stadt gewesen war, durch Henkershand enthauptet. Mit diesem Sieg der calvinischen Partei war auch die Rückkehr Calvins entschieden. Sie war um so notwendiger, als in der Bewirrung zwei der neuen Geistlichen, die ihre Autorität ganz verloren, ihre Stelle niedergelegt und die Stadt verlassen hatten. Der Rat begnügte sich nicht damit, Calvin brieflich zur Rückkehr aufzufordern; er sandte eines seiner angesehensten Mitglieder, Ami Perrin, mit andern Gesandten nach Straßburg, die ihn persönlich um den Wiedereintritt in den früheren Wirkungskreis zu bitten hatten. Calvin, der die erste Aufforderung zur Rückkehr während seines Aufenthalts in Worms erhielt, konnte sich lange nicht dazu entschließen. „Warum nicht lieber gleich ans Kreuz? Besser, einmal zu sterben als in dieser Marterwerkstatt sich immer von neuem peinigen zu lassen.“ „Es giebt keinen Ort der Welt, vor dem ich mich

mehr fürchtete.“ „Meine Seele erbebt, wenn ich mir die vergangenen Zeiten vergegenwärtige und daran denke, daß ich jetzt alle diese Kämpfe wieder aufnehmen soll.“ Er konnte die Unbeständigkeit und den Faktionsgeist der Genfer Bevölkerung und wollte, wenn er einwilligte, nicht bloß als Prediger, sondern als der Bändiger und Beherrscher eben dieses Volksgesistes, als Reorganisateur des ganzen öffentlichen Lebens in die Stadt zurückkehren. Aber die Bitten der Genfer waren zu dringend, und der Posten, der ihm aufs neue angeboten wurde zu wichtig. Auch die Freunde wiesen auf die hohe Verantwortung hin, die dieser Rückruf in sich schließe. Sie erinnerten an die Bedeutung, die Genf für die Evangelisation von Frankreich und Italien besitze. Im Herbst 1541 entschloß sich Calvin zur Annahme. Er traf am 13. September 1541 in Genf ein und wurde vom Rat in der ehrenvollsten Weise empfangen. Es wurde ihm ein neuer Rod im Preis von acht Sonnenthalern geschenkt und sein Gehalt neben einer entsprechenden Wein- und Getreidelieferung auf die außerordentlich hohe Summe von 500 Gulden festgesetzt, mit der Motivierung, daß Calvin große Ausgaben für durchreisende Fremde zu machen habe. Was für Hoffnungen auch auswärts an diese Wiederaufnahme seiner Thätigkeit geknüpft wurden, geht aus dem Geleitsbrief hervor, den ihm die Strahburger Prediger mitgaben: „Nun kommt er endlich zu euch, jenes auserwählte und unvergleichliche Rüstzeug Gottes, dem unsere Zeit kaum ein zweites an die Seite zu stellen hat, wenn überhaupt neben ihm von einem zweiten die Rede sein kann.“

III. Die Aufrichtung der Theokratie in Genf 1541—1555. (Vgl. 20 Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungs-geschichte, I, 1864 S. 288 ff.; Tissot, Les relations entre l'église et l'état de Genève au temps de Calvin, 1875; Galli, Die lutherischen und die calvinischen Kirchenstrafen, 1879 S. 149 ff.; Cornelius, Die Gründung der calvinischen Kirchenverfassung in Genf, 1541, WMA München 1892). Mit der Rückkehr Calvins nach Genf beginnt die Aufrichtung seiner Theokratie und damit eröffnet sich eine Episode, die in der Geschichte der christlichen Kirche ebenso einzig dasteht, wie der heroische Glaubensmut, die unbeugsame Willenskraft und die großartige Selbstverleugnung dessen, dem sie ihre Entstehung verdankt. Es ist leicht, besonders vom Standpunkt einer durchaus verschiedenen Zeit aus in Calvins Verfahren Fehler, Mißgriffe und Härten nachzuweisen, und man hat in diesem Sinne versucht, sogar das ganze Wirken Calvins aus Herrschsucht herzuleiten und ihn selbst als einen Eindringling darzustellen, der mit Hilfe der von ihm herbeigezogenen Fremden sich der Regierung bemächtigt und die alte patriotische Bevölkerung der Stadt unterdrückt und verdrängt habe (so Galiffe in den beiden Schriften: Quelques pages d'histoire exacte 1862 und Nouvelles pages d'histoire exacte 1864, von denen die erstere einen Prozeß von 1547, die letztere 35 einen solchen von 1543 attemmäßig darstellt. Gegen ihn: Bordier, Bolsec rajeuni 1880 und L'école historique de Bolsec 1880). Aber so gewiß auch die dafür aufgeführten Thatfachen sowohl zur Würdigung Calvins wie zu der seiner Gegner beachtet werden müssen und die Opposition der letzteren in ein besseres Licht zu stellen geeignet sind, so bleibt für den, der das Ganze dieses Wirkens überschaut, das dominierende Gefühl das der Hochachtung und der tiefen Beugung vor der sittlichen Größe und Pflicht-treue, dem heiligen Ernst und der sich selbst verzehrenden Hingebung, die Calvin in diesen Arbeiten und Kämpfen bewährt hat. Nichts thut er für sich, alles für Gott, und das Geheimnis seiner Kraft und seiner eisernen Festigkeit ist die Gewißheit in seinem ganzen Sein und Handeln im Dienst des Willens Gottes zu stehen und sein 45 Wert zu treiben.

Allerdings lag in diesem Selbstbewußtsein und dieser ausschließlichen Beziehung seiner Thätigkeit auf die höchsten Ziele des Reiches Gottes auch die Veranlassung für Gefahren und Mißgriffe, denen Calvin nicht immer entgangen ist. Er identifizierte sein Wert und seine Auffassung ohne weiteres mit dem Willen Gottes und mit der Wahrheit selbst. Andersdenkende sind ihm darum unmittelbar die Feinde Gottes und die Werkzeuge des Teufels, für deren Unschädlichmachung auch gewaltsame Mittel nicht nur erlaubt, sondern geboten sind. Das Gebot Gottes an die Israeliten, die Feinde auszurotten, hat ihm auch für die Christen noch volle Geltung; Milde gegen sie ist ihm crudelis humanitas. Seine theologischen Gegner verfolgt er mit einer Festigkeit und 55 Leidenschaftlichkeit, die selbst über die Luthers noch hinausgeht. Als Eck zu Regensburg erkrankt war, und zu genesen schien, schrieb er an Farel: „Die Welt verdient noch nicht, von dieser Bestie befreit zu werden“ (Opp. XI Ep. 309) und in einem Brief an den Herzog von Somerset urteilte er, daß alle, sei es aus Schwärmerei oder aus Anhänglichkeit an den alten Glauben dem Evangelium widerwärtig seien, tous 60

ensemble meritent d'estre reprimés par la glaive (Opp. XIII Ep. 1085. 1087). Auf der andern Seite hat ihn auch gerade die Höhe und Universalität seiner Ziele an Klippen vorbeigeführt, an denen er gleichfalls nicht immer unverfehrt vorübergekommen ist. Er will nicht nur Diener der Genfer Kirche sein: sein Ziel war die Eroberung Frankreichs, ja der ganzen romanischen Welt für das Evangelium und besonders in seinem Briefwechsel tritt es in der überwältigendsten Weise zu Tage, wie rastlos und umfassend er dieses Ziel verfolgt und sein Leben ihm hingegeben hat. Aber eben deshalb war er auch für Einwendungen, die ihm aus den bürgerlichen Interessen der Stadt Genf gemacht wurden, ebenso unempfänglich wie für die Gründe seiner theologischen Gegner, und so ergaben sich auch aus dem Widerstreit seiner Ziele mit den Bedürfnissen und Interessen von Genf Konflikte, in denen Calvin durchaus nicht immer im Rechte war, so sehr auch seine Pläne als die großartigeren und geschichtlich höheren den Vorrang behaupten mögen.

Die hauptsächlichste Bedingung, die Calvin für seine Rückkehr gestellt hatte, war die Annahme der von ihm verlangten Kirchenordnung, der *Ordonnances ecclésiastiques*. Gleich bei seinem ersten Erscheinen vor dem Rat, 13. September 1541, wurde demgemäß auf sein Ansuchen hin der Beschluß gefaßt, daß sechs Ratsmitglieder sich mit der Prüfung seiner Vorschläge befaßen und dem Rat die Redaktion derselben vorlegen sollten. In den darüber geführten Verhandlungen mußte Calvin in einigen Punkten nachgeben, in denen die Staatsgewalt im Gegensatz gegen die von ihm angestrebte unbeschränkte Machtvollkommenheit der Kirche größere Kompetenzen erhielt, indem z. B. die kirchliche Oberaufsicht über die Disziplin und die Schule abgewiesen und dem Rat das Bestätigungsrecht bei der Wahl der Geistlichen zugesprochen wurde. Aber im allgemeinen wurde der Entwurf doch so, wie ihn Calvin abgefaßt hatte, gutgeheißen und in der 25. Ratsitzung vom 20. November 1541 zum Gesetz erhoben. Sie bildeten von da an die Grundlage des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens in Genf und wurden das Muster, nach welchem auch die von Calvin abhängigen auswärtigen Kirchen ihre Verfassung und Gesetzgebung zu gestalten suchten. Im gleichen Jahr wurde Calvin auch mit der Ausarbeitung der bürgerlichen Gesetze beauftragt, so daß er in der That, wenn auch nicht als Herrscher — ein solcher ist er angesichts der seinem Handeln auferlegten Beschränkungen niemals gewesen — so doch als Gesetzgeber in Genf einzog. Zur Normierung der Lehre wurde, wahrscheinlich 1542, ein neuer Katechismus ausgearbeitet, der später als *Catech. Genev.* unter die symbolischen Bücher der reformierten Kirche aufgenommen wurde (Riemeyer, *Coll. confess.* p. 123 ff.) und bald darauf erhielt auch der Gottesdienst seine feste Gestalt durch die von Calvin redigierte Liturgie: *Forme des prières et chantz ecclésiastiques avec la manière d'administrer les Sacrements et consacrer le mariage selon la coutume de l'Eglise ancienne*, 1542. Opp. VI, p. 165 ff. Sie schloß sich in manchen Beziehungen an die von Straßburg an. Die Gebete vor den Predigten waren freigegeben: nur am Sonntag Morgen wurde das — noch immer in den französischen reformierten Kirchen gebräuchliche — Sündenbekenntnis verlesen, dem wieder ein freies Gebet um segnete Wirkung der Predigt folgte. Dagegen waren das Fürbittengebet nach der Predigt sowie die Gebete bei der Abendmahlsfeier und den übrigen kirchlichen Handlungen liturgisch festgestellt. Vor der Predigt wurde ein Psalm gesungen und der ganze Gottesdienst mit dem aaronitischen Segen beschlossen (über Calvins Psalmen s. Douen, Clément Marot et le psautier hugenot. I, S. 300). So war wie im Zwinglischen Gottesdienst die Predigt zur Hauptsache gemacht, aber doch auch dem bisher ausgeschlossenen Gesang eine feste Stellung eingeräumt. Die Abendmahlsfeier war auf die drei Festzeiten und einen Sonntag im Herbst beschränkt, trotzdem Calvin selbst eine häufigere Abhaltung gewünscht hatte und dies als in der Zukunft zu erstreben im Auge behielt (Opp. I, 139 f., II, 1047 f. Vgl. d. A. Abendmahlsfeier Bd I S. 75, 16). Der Gottesdienst fand auch in der Woche täglich statt und während seiner Dauer sollte der geschäftliche Verkehr stille gestellt sein. Eine besondere Art von Predigten war die sog. *Kongregation*, ein für den Unterricht der Erwachlenen geeigneter Vortrag, der allwöchentlich von einem Geistlichen am Freitag gehalten wurde, und nach dessen Beschluß jeder Zuhörer, der etwas einzuwenden hatte, herortreten und mit dem Prediger disputieren durfte (vgl. Edm. Stern, *La théorie du culte d'après Calvin*, Straßb. 1869; A. Erichson, *Die calv. u. altstrab. Gottesdienstordnung*, Straßb. 1894).

Die eigentümlichste und geschichtlich wichtigste unter diesen Schöpfungen Calvins war aber die in den *Ordonnances ecclésiastiques* niedergelegte kirchliche Gesetzgebung.

Das Programm dazu hat er in der *Institutio* aufgestellt, wo die Lehre von der Kirche schon in der ersten Ausgabe nach den Calvin eigentümlichen Grundsätzen dargelegt ist. Der Ausgangspunkt seiner Lehre war, wie schon Herzog in der 2. Auflage dieses Artikels hervorhebt, nicht wie bei Luther die Freiheit des Christenmenschen, sondern seine Abhängigkeit von der Gemeinschaft und sein Bedürfnis nach einer Erziehung und Zucht in der Religion und demgemäß beginnt auch die Entwicklung des Kirchenbegriffs im 4. Buch der *Inst.* von 1559 mit den Worten: „Weil unsre Robeit und Trägheit und die Schwachheit unseres Geistes äußerer Hilfe bedürfen, durch welche der Glaube entstehen und wachsen muß, so hat uns Gott solche Hilfe gegeben und diesen Schatz in der Kirche niedergelegt. Die Kirche ist unsre Mutter. Schon diese eine Benennung zeigt, wie nützlich und notwendig es ist, sie zu kennen. Denn wir können nicht anders ins Leben eingehen, als wenn sie uns in ihrem Schoße erzeugt, an ihren Brüsten ernährt und unter ihrer Obhut und Pflege hält, so lange bis wir, von diesem sterblichen Leibe befreit, den Engeln gleich sein werden.“ „Demgemäß hat Gott auch die Kirche einerseits mit einem von ihm eingesetzten Lehramt ausgerüstet, dem die Gläubigen Gehorsam zu leisten verbunden sind, und andererseits ihr auch Pflicht und Recht verliehen, Gesetze aufzustellen und die Kirchenzucht zu handhaben, weil keine Gesellschaft ohne Ordnung und Zucht bestehen kann.“ Er vergleicht die Lehre mit der Seele, die Zucht mit den Nerven, welche die Verbindung zwischen den verschiedenen Gliedern vermitteln und diese in Ordnung zusammenhalten. Doch soll sich die Kirchenzucht auf rein geistliche Strafen beschränken und durchläuft dabei verschiedene Grade, die von der privaten Ermahnung durch die öffentliche Rüge bis zur Ausschließung vom heiligen Abendmahl sich steigern. Aber sie soll nicht von den Geistlichen allein gehandhabt werden, wie denn auch erst in der aus Geistlichen und Laien gemischten Synode die legitime Vertretung derselben erblickt wird.

In diesem Sinne war auch in den *Ordonnances eccles.* die Leitung der Kirche einem doppelten Amte übertragen. Das eine war das der Prediger, deren Zahl auf 5 festgesetzt und durch 3 Hilfsgeistliche ergänzt war. Sie bildeten zusammen mit den theologischen Lehrern die *Vénérable Compagnie*, welche die Geistlichen zu wählen und die Lehre zu handhaben hatte. — Das andere war das *Consistoire*, welches das sittliche Leben zu überwachen und die sittliche Zucht auszuüben hatte. Es bestand aus den Geistlichen und 12 Laien, die vom Rat aus seiner Mitte gewählt werden sollten und hatte sich alle Donnerstage zur Ausübung seiner Funktionen zu versammeln. Die Gemeinde war also sowohl bei der Wahl ihrer Geistlichen wie der Laienältesten von jeder Mitwirkung ausgeschlossen. Sie war in Lehre und Leben völlig unter die Leitung einer Oberbehörde gestellt, zu deren Zusammenziehung sie nichts zu sagen und deren Verfügungen sie schlechthin als göttliches Gesetz hinzunehmen hatte. Dazu kam die Größe der dem *Consistoire* eingeräumten Befugnisse. Die gesamte Lebensführung der Bürgerchaft, sofern sie eben als Gesamtheit die Kirche bildete, ihre Handlungen, ihre Reden, ja ihre Meinungen waren unter seine Aufsicht gestellt. Den Mitgliedern sollte der Zutritt jedes Haus offen stehen und nach einer Verfügung von 1550 sollte sogar in jedem Haus mehrmals im Jahre ein Besuch gemacht werden, um den Wandel und die Gesinnung der Bewohner zu prüfen. Fand sich etwas, das mit der christlichen Lebensregel im Widerspruch stand, so mußte es unnahezu gerügt und nötigenfalls bis zur Exkommunikation bestraft werden. Außerdem sollten die Schuldigen, wenn es nötig schien, im Gegensatz gegen Calvins ursprüngliche Theorie, auch der weltlichen Obrigkeit zu weltlicher Bestrafung, die in Geldbezahlung oder Gefängnis bestand, angezeigt und die verhängte Strafe dann ohne Widerrede von ihr vollzogen werden. Die Sittenordnung, die in solcher Weise gehandhabt werden sollte, war von der größten Strenge und zeigt nicht nur den sittlichen Ernst Calvins, sondern auch seine gründliche Vertennung dessen, was die Aufgabe einer christlichen Obrigkeit und das Ziel einer christlichen Gestaltung des Volkslebens, ja was der Wille Gottes an die christliche Gemeinde ist. Unterschiedslos sind Sünden religiöser Art mit bürgerlichen Vergehungen auf die gleiche Linie gestellt und jeder theologische Widerspruch gegen die herrschende kirchliche Lehre zum Verbrechen gestempelt nach dem Grundsatz, daß durch die bürgerlichen Gesetze ebenso sehr die Ehre Gottes wie das Leben der Menschen geschützt werden müsse. Zu den mit Strafen belegten Dingen gehörten nicht nur Vergehungen gegen die Sitte und die Ehrbarkeit, sondern auch Sünden rein religiöser Art. Auf die Antastung der göttlichen Wahrheit war, wie auf den Hochverrat, der Tod durchs Feuer gesetzt; Lästerung des Namen Gottes sollte wie thätliche Vergreifung an den Eltern, Ehebruch und Unzucht mit Hinrichtung bestraft

werden. Auch die Vernachlässigung des Kirchenbesuchs war schwer bestraft, außerdem der Kleiderluxus, Vergnügungen wie Spiel und Tanz und dramatische Aufführungen; denn, sagt Calvin, ea est hominum pravitas, ut laetari nequeant quin Dei obliviscantur. Das ganze Leben sollte religiös bestimmt werden und zwar in streng asketischem Sinn. Es waren die Prinzipien des Mönchtums, aber angewandt auf das ganze Volksleben und diesem auferlegt nicht wie dort durch freie Übernahme seiner Verpflichtungen, sondern durch ein äußeres Gesetz, das die Kirche mit Hilfe des Staates zum Vollzug zu bringen und nötigenfalls durch sein Schwert durchzusetzen hatte. Dabei tritt, gerade was das Verhältnis zum Staate betrifft, der Widerspruch dieser Gesetzgebung mit dem eigenen kirchlichen Ideal Calvins aufs schärfste hervor. Wohl sollen sich Staat und Kirche in ihren Aufgaben gegenseitig unterstützen und fördern; aber ihre Funktionen sollen doch als verschiedenartig auseinandergehalten werden, sofern der Staat rein irdische Zwecke verfolgt, während die Kirche einem himmlischen Zwecke nachstrebt, und insbesondere soll der Staat nur dazu dienen, der Kirche bei der Durchführung der ihrigen den nötigen Beistand zu leisten, was aber keineswegs die Anwendung staatlicher Strafmittel zu Gunsten der Kirche in sich schließt. So zeigt, wie Galli a. a. O. richtig ausführt, die praktische Anwendung von Calvins kirchlichen Grundsätzen, „einen schreienden Gegensatz zu den in der Institutio gepredigten Prinzipien“, indem von Anfang an sowohl für die Handhabung der Kirchenzucht wie der Lehre die Staatsgewalt in Anspruch genommen und sogar wie im Prozeß Servets die Entscheidung über die Lehrstreitigkeiten dem Magistrat übertragen wurde. Nur in dem der Kirche vorbehaltenen Recht der Exkommunikation und in der beharrlichen Weigerung, ein Einspruchsrecht des Magistrats in dieser Beziehung anzuerkennen, tritt die ursprüngliche Idee der Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat noch hervor, aber nur, weil ihm hier die Herrschaft der Kirche von der des Staates in ungebührlicher Weise beschränkt zu werden schien. Was also Calvin anstrebte, war eine Theokratie, in der neben dem echt evangelischen Geist auch alttestamentliche Gesichtspunkte und mönchische Ideale in Wirksamkeit traten, die infolgedessen sehr in Gefahr stand, die alte durch die Reformation beseitigte Hierarchie in neuer Form aufzurichten und deren Bekämpfung deshalb nicht nur aus Unbotmäßigkeit gegen die göttliche Ordnung, sondern auch aus einem berechtigten, ja christlichen Freiheitsgefühl hervorgehen konnte.

Trotz dieser Strenge erklärte die Bürgerschaft in der ersten Freude über Calvins Rückkunft einstimmig, sich den Ordonnances unterwerfen zu wollen; Calvin rühmt in seinen Briefen von 1541 und 1542, wie fleißig die Gottesdienste besucht würden und was für eine erfreuliche Frucht seiner Ausaat er bereits schauen dürfe. Auch der wirtschaftliche Aufschwung, der mit seiner Rückkehr verbunden war, erhöhte sein Ansehen. Er sorgte für größere Reinlichkeit und bessere Gesundheitspflege, reichte 1544 dem Rat einen ausföhrlichen Plan ein, wie die Tuch- und Sammtweberei in Genf eingeföhrt werden könnte, und war Mitglied der Kommission, die zur Prüfung der Chirurgen ernannt wurde (vgl. L. Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom. Abb. f. Nationalökonomie und Statistik, hgg. v. Hildebrand XVI, 1878 S. 163 ff.). Nach und nach rief aber doch die übertriebene Strenge der Verordnungen und noch mehr die Art, wie sie Calvin handhabte, einen steigenden Widerspruch hervor, der nicht nur aus weltlichen Motiven erklärt und den Gegnern zur Last gelegt werden darf, so vielfach auch sein offenes Hervortreten mit dem Streben nach sinnlicher Ungebundenheit in Verbindung stand. Die Grausamkeit sowohl der Strafen wie des Inquisitionsverfahrens war auch für damaligen Begriffe oft empörend. Die Folter, die man bei jeder Untersuchung anzuwenden pflegte, wurde durch Erfindung neuer Qualen verschärft. Es findet sich der Befehl, einige für schuldig gehaltene Personen so lange einzumauern, bis sie gestehen würden; „autrement finiront leurs jours a tel tourment“ (Rampschulte 426). Zur Konstatierung der Vergehen wurde ein Spioniersystem eingerichtet, das für den privaten Verkehr und das gegenseitige Vertrauen höchst nachtheilig wirkte. Selbst das Zeugnis von Kindern gegen die Eltern wurde angenommen und dem Anzeigenden war ein Anteil an den Strafgebern zugesichert. Man zählt zwischen 1542 und 1546 58 Hinrichtungen und 76 Verbannungen. Während einer Pestkrankheit 1545 wurden in wenigen Monaten 34 Frauen auf die Anklage, daß sie durch Zaubermittel die Krankheit verbreitet hätten, verbrannt oder gevierteilt. Derartige Grausamkeiten riefen um so mehr die Mißbilligung hervor, als sich die Geistlichen selbst bei ähnlichem Anlaß eine arge Blöße gaben. Bei Ausbruch einer Pest 1543 weigerten sie sich, einen aus ihrer Mitte in das Pestlazarett zu senden und zwar eingeständenermaßen aus Furcht vor

der Anstreckung. Sie erklärten vor dem Rat, daß es allerdings ihre Pflicht wäre, dahin zu gehen: mais Dieu ne leur a donné la grace, d'avoir la force et constance pour aller au diet hospital, und der Rat mußte sich auf den Beschluß beschränken, daß man Gott bitten solle, daß er ihnen für die Zukunft einen besseren Mut geben möge. Zwar war Calvin von dem Befehl ausgenommen, da die Stadt seiner bedürfe; aber er stand doch an der Spitze der Protestation und hat sich jedenfalls nicht zu dem gefährlichen Dienst anboten. Ein solcher Beweis von Schwäche stand mit der sonstigen Strenge und Härte in auffallendem Kontrast und gab denen, die mit dieser unzufrieden waren, den Mut, sich zu äußern. Ein weiterer Anlaß zum Mißvergnügen lag in der Begünstigung der Fremden, besonders der französischen Emigranten, die sich infolge der Anziehung Calvins immer zahlreicher in Genf niederließen und einen von den alten Bürgern mit Eifersucht beobachteten Einfluß ausübten. Schädlich für Calvin wirkte endlich die Isolierung, in der er sich lange Zeit den evangelischen Kirchen der Schweiz gegenüber befand. In Bern kam bald nach seiner Rückkunft ein einseitiger Zwinglianismus zur Herrschaft, dem er als Lutzeraner verdächtig war; auch mit Bullinger konnte er sich nur allmählich verständigen, und in Basel galt der Name eines Calvinisten geradezu als Beschimpfung.

So bildete sich seit 1543 eine Partei der Unzufriedenen, die auch von auswärtig unterstützt wurde und bald mit ihrer Opposition offen hervortrat. Bei manchen, wenn auch keineswegs bei allen, verband sich dieselbe mit der religiösen Opposition der sog. Libertiner, einer eben damals in Frankreich sich verbreitenden mystisch pantheistischen Denkweise, für die mit dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auch der zwischen Gut und Böse zur bloßen Relativität herabsank und die auf diesem Wege die Ideale der Toleranz, der Liebe und der allgemeinen Gleichheit meinte verwirklichen zu können. Das wahre Geheimnis des Lebens, wurde gelehrt, sei die Erkenntnis, daß Gott alles und die Kreatur nichts sei; die Persönlichkeit sei ein bloßer Hauch, der vorübergehe und nicht bleibe; es gebe nichts außer dem Einen Geiste Gottes, der sich in allem auswirke: die Sünde sei nichts als der Wahn, daß man irgend etwas selbst thue und die Vergebung der Sünde bestehe in der Erkenntnis, daß alles, was wir thun, Gottes Werk ist (vgl. Ch. Schmidt, Les libertins spirituels, Bale 1876; Jundt, Histoire du panthéisme populaire du moyen âge et au seizième siècle, 1885). Derartige Anschauungen wirkten in der Genfer Bürgerschaft um so gefährlicher, als vor der Einführung der Reformation fast gar nichts gethan worden war, den Sinn für das sittliche Wesen des Christentums zu wecken und ebenso reizte die überstrenge und unevangelische Art, mit der Calvin die christliche Sittlichkeit zu pflanzen bestrebt war, zur Unzufriedenheit und erleichterte den libertinistischen Ideen den Eingang. Es ergab sich daraus eine teils engere, teils weitere Verbindung zwischen der Partei der patriotischen Opposition und derjenigen der religiösen Emanzipation, infolge deren auch der Name der letzteren auf jene übertragen und auch ihre Anhänger Libertiner genannt wurden, während viele derselben mit den freigeistlichen Grundsätzen derselben nichts gemein hatten.

Calvin bekämpfte zunächst die um sich greifende libertinische Irreligiosität in einer Schrift: Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment Spirituels 1545. Er führt ihren Ursprung auf einen gewissen Coppin aus Lille in Flandern zurück, der etwa vor 15 Jahren mit seiner Lehre aufgetreten war, später aber durch einen Anhänger Quintin an Ansehen überholt wurde und schätzte die Zahl ihrer Anhänger auf 4000. Die Gefahr für den Protestantismus erschien ihm um so größer, als sie wie dieser sich auf die Schrift beriefen und die Mißbräuche der katholischen Kirche verurteilten. „Ihr einziger Zweck geht dahin, den Himmel und die Erde mit einander zu vermischen, alle Religion zu vernichten, alle Erkenntnis zu zerstören, das Gewissen zu ertöten und jeden Unterschied zwischen Mensch und Tier auszutilgen.“ Doch hatte die theoretische Widerlegung keinen nachhaltigen Erfolg. 1547 wurde ein Bürger von Genf, Jacques Gruet, hingerichtet, weil man Papiere bei ihm fand, die die frechsten Lästerungen gegen Christus enthielten und den Plan einer gegen Calvins Leben gerichteten Verschwörung zu verraten schienen.

Der Kampf mit dem politischen Libertinismus begann mit der Beurteilung des angesehenen Bürgers Pierre Ameaux, der durch beharrliches Fernbleiben vom Gottesdienst und sonstige Kundgebung seine Unbotmäßigkeit gegen die Gesetze offen zur Schau getragen hatte. Er wurde mit seiner ihm gleichgesinnten Frau ins Gefängnis gesetzt, aber vom Rat der 200 zum Trotz gegen diese Beurteilung sofort in die Regierung gewählt. Calvin verlangte, weil ihn Ameaux öffentlich der falschen Lehre beschuldigt

hatte, daß entweder diese Anklage untersucht oder der Ankläger zur öffentlichen Abbitte genötigt werde. Der Rat hob nach langen Verhandlungen die auf Ameaux gefallene Wahl auf und verurtheilte ihn zu der von Calvin geforderten Abbitte. Er mußte, nachdem er im Hemd und bloßen Füßen, von Gerichtsdienern durch die Stadt geführt worden war, auf dem großen Platz niederknien und mit lauter Stimme um Vergebung seines 5 Fehlers bitten, eine Strafe, die natürlich nur dazu führte, daß sich die Erbitterung gegen Calvin um so lauter und drohender Luft machte. Ein noch gefährlicherer Gegner entstand für Calvin ungefähr gleichzeitig in seinem früheren Freunde Ami Perrin, der einst als Abgeordneter nach Straßburg gesandt worden war, um ihn zur Rückkehr nach 10 Genf zu bewegen, jetzt aber aus Unwillen über den gegen die Bürgerschaft ausgeübten Zwang, an die Spitze seiner Gegner trat. Trohdem er die Stellung eines Oberhauptmanns der Republik und bald darauf die eines Syndikus bekleidete, wurde er wegen seiner Beteiligung an einer Tanzbelustigung im April 1546 bestraft; sein Schwiegervater, Favre, gehörte ohnehin zu Calvins erbittertesten Feinden und verpfanzte seinen 15 Haß auch auf Perrins Frau, die, als ihr Vater wegen seiner Schmähe den ins Gefängnis abgeführt wurde, Calvin zurief: „Elender Mensch! du willst die Favres zu Grunde richten und unser Blut trinken! Sei gewiß, du wirst noch vor uns Genf verlassen müssen.“ Die Erbitterung, die durch die bereits erwähnte Hinrichtung Gruets noch vermehrt wurde, erreichte 1547 ihren Höhepunkt. Im Rat der 200 hielten sich die Parteien das Gleichgewicht und die Libertiner, die ihres Sieges sicher zu sein glaubten, verhöhnten die 20 Gesetze durch offenen Ungehorsam; gegen Calvin wurden die Hunde gehetzt und als sich Calvin mit seinen Kollegen in feierlichem Aufzug vor den Rat der 200 begeben wollte, um den sofortigen Vollzug der Sittengesetze zu verlangen, wurde er mit wildem Geschrei von einem Volkshaufen hin und her gezerrt und mit dem Tode bedroht. In 25 der Ratsversammlung schien es zum Handgemenge zu kommen; doch gelang es Calvin, durch sein mutiges Dazwischentreten das Blutvergießen zu verhindern und schließlich durch eine gewinnende Rede die Veröhnung wiederherzustellen, so daß ihn der Rat sogar mit dem Anerbieten entließ, ihm ein namhaftes Geschenk zu machen und seinen Gehalt zu erhöhen. Doch dauerte die Veröhnung nur kurze Zeit, da die Wahlen von 30 1549 die Macht der Gegner wieder stärkten und eine neue Streitfrage den Konflikt verschärfte. Der Streit spitzte sich auf die Frage zu, ob der Rat oder die Geistlichkeit das Recht der Exkommunikation auszuüben befugt sei. Ein Mitglied der Regierung, Philibert Berthelier, dessen Vater sich um die Befreiung der Stadt die höchsten Verdienste erworben und im Kampf für dieselbe den Tod gefunden hatte, wurde vom Abendmahl ausgeschlossen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil er sich weigerte, das Recht der 35 Exkommunikation den Geistlichen einzuräumen. Er wandte sich an den Rat, der den Beschluß der Geistlichkeit annullierte und sie aufforderte, Berthelier zum Abendmahl zuzulassen. Aber Calvin erklärte, lieber sterben zu wollen, als in dieser Frage einen Fußbreit nachzugeben. Als der Rat den Beschluß faßte, daß Berthelier bei der Herbstkommunion des Jahres 1553 wieder zum Abendmahl zugelassen werden sollte, begab sich Calvin selbst in den Rat, legte ihm in eindringlicher Rede die Notwendigkeit dar, die kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten und rief mit lauter Stimme Gott und seine heiligen Engel zu Zeugen an, daß er eher den Tod erleiden werde, als so schamlos das heilige Mahl zu entweihen. Er sprach den Entschluß aus, Berthelier, wenn er 45 kommen würde, sogar vom Abendmahlstisch zurückzuweisen, und nur die Nachgiebigkeit des Rats, der Berthelier noch im letzten Augenblick veranlaßte, vom Gottesdienste fernzubleiben, verhinderte, daß es mitten in der Kirche und bei der heiligen Feier selbst zum Kampfe kam. Die Kirchen von Zürich, Basel und Schaffhausen, die über die Angelegenheit befragt wurden, hüteten sich, in ihren Gutachten auf Calvins Seite zu treten; aber sein wachsender Anhang im Rat nötigte schließlich Berthelier, am 25. Oktober 50 1554 mit der Geistlichkeit Frieden zu machen, worauf auch der Rat am 24. Januar 1555 Calvins Auffassung anerkannte.

Es war Calvins Taktik, sich durch eine möglichst zahlreiche Einbürgerung von Fremden, die ihm meist unbedingt ergeben waren, seine Anhängerschaft zu verstärken, 55 während sich die Libertiner ihrerseits durch Übermut und Familienherrschaft unbeliebt machten. Allein in der kurzen Zeit von 1549 bis 1554 wurde 1376 Fremden die Niederlassung in Genf bewilligt und mehr als die Hälfte von ihnen ins Bürgerrecht aufgenommen. Auch dieser Zufluß der Fremden war für die patriotische Partei eine Quelle immer neuer Vertimmung und Erbitterung. Sie klagte, trotzdem er Handel 60 und Wohlstand hob und dem geistigen Leben einen ungeahnten Aufschwung verlieh,

über die dadurch veranlaßte Verteuerung der Lebensmittel und über die Verwendung des Almosens an die herzuströmenden Fremden, durch welche die eigenen Armen verfürzt würden. Aber auch hier siegte die eiserne Energie Calvins. Er setzte es durch, daß in einer einzigen Sitzung 1555 über 60 neue Bürger ausgenommen und dadurch die Neuwahl des Großen Rates zu einem ihm günstigen Austrag gebracht wurde. Als die unzufriedenen Gegner ihrem Mismut in einem an sich wenig gefährlichen Auf-
 lauf Luft machten, der kaum eine Stunde dauerte und in dem ein einziger unschädlicher Schlag geführt wurde, 16. Mai 1555, wurde dieser Auflauf von Calvin und seiner Partei als der Versuch einer allgemeinen Empörung gegen die Regierung dargestellt und den Gegnern der Plan untergeschoben, die Franzosen in der Stadt zu er-
 morden. In einem höchst tumultuarischen Verfahren wurde über fünf Häupter der Gegenpartei die Todesstrafe ausgesprochen und an zwei derselben, die im Vertrauen auf ihre Unschuld in der Stadt geblieben waren, auch wirklich vollzogen. Das Geständnis war ihnen durch wiederholte und verschärfte Tortur abgezwungen worden. Man muß Calvins Briefe aus dieser Zeit lesen, um von der unbarmherzigen Härte, die in 15 ihm wohnte, einen Eindruck zu bekommen. Er beklagt sich über die Langsamkeit und Bedächtigkeit, womit der Rat den Prozeß führe. Er kann von zweien, die nicht gestehen wollten, schreiben: Nun wir werden sehen, was für Geständnisse die Folter ihnen in zwei Tagen wird abgezwungen haben, und erblickt in der Ungeschicklichkeit des Henkers, durch welche die Todesqual für einen der Unglücklichen schauerlich verlängert wurde, une
 volonté speciale de Dieu. Den Verbannten wurde noch 1560 die Bitte um Auslieferung ihres Vermögens abgeschlagen (Opp. XVIII Ep. 3282. Roget, IV, 279 ff.). Aber mit dieser Niederwerfung der Gegner war der Sieg Calvins vollständig errungen. Er stand von da an einem Gemeinwesen gegenüber, das sich der ihm auferlegten Zucht und Ordnung in willigem Gehorsam beugte und das theokratische Ideal,
 das ihm vorschwebte, zu Gestalt und Leben kommen ließ. Und niemand wird leugnen, daß die damit erreichte Umwandlung für Genf einen unermeßlichen Gewinn und Segen gebracht hat. Das dadurch gegründete kirchliche Gemeinwesen hat auf mehr als ein Jahrhundert hinaus die Leuchte und das Bollwerk der evangelischen Kirche für den romanischen Westen bilden und zugleich in sich selbst eine Regsamkeit des kirchlichen
 des wissenschaftlichen Lebens erzeugen können, in dem ihm kaum eine andre Stadt gleich gekommen ist.

IV. Theologie und theologische Kämpfe. Noch mehr als durch seine kirchliche Organisation hat Calvin als Theologe auf den Geist der an ihn sich anschließenden Kirche gewirkt, und es war vor allem seine Theologie, wodurch die disparaten
 Bestandteile des außerdeutschen wie des von der lutherischen Kirche sich ablösenden deutschen Protestantismus zu einer selbstständigen Kirchengemeinschaft gesammelt und zu einer bestimmten Lehreinheit gebracht worden sind. Unter den theologischen Schriften Calvins bleibt bis ans Ende die bedeutendste die *Institutio*. Er hörte auch in Genf
 mitten unter den Arbeiten und Kämpfen seiner dortigen Wirksamkeit nicht auf, an ihr weiter
 zu arbeiten, sie wissenschaftlich zu vervollkommen und sie so zu dem großartigsten Denkmale evangelischer Lehrbildung zu machen, das die Reformationszeit hervorgebracht hat. Das Ergebnis dieser Arbeiten war die letzte Ausgabe von 1559, in der die bisherige
 Einteilung nach fortlaufenden Kapiteln aufgegeben und der Stoff in die vier Bücher eingeordnet ist: *De cognitione Dei creatoris*, — *de cognitione Dei redemptoris*
 in Christo, — *de modo percipiendae Christi gratiae*, — *de sancta ecclesia catholica*. (Opp. II, Handausgabe von Tholud, 2. Aufl, 1846. Über das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen zu einander s. Köstlin, *ThStA* 1868 I). In dieser
 letzten Gestalt hat das Werk die dogmatische Entwicklung der reformierten Kirche fast
 zwei Jahrhunderte lang vollständig beherrscht und ist zugleich mit seiner reichen exe-
 getischen Begründung und seiner scharfsinnigen Widerlegung der römischen und der schwarmgeistlichen Irrtümer die hauptsächlichste Kistkammer gewesen, aus der die reformierten Theologen, besonders in Frankreich sowohl für ihre praktischen Aufgaben wie
 für ihre Polemik die geeignete Anleitung holen konnten. Dabei stehen überall die dogmatischen Bestimmungen mit dem religiös praktischen Leben und seinen Aufgaben
 im engsten Zusammenhang und auch durch diese stets festgehaltene Verbindung von
 Dogmatik und Ethik hat der praktische Geist Calvins auf die Richtung der reformierten
 Theologie bestimmend fortgewirkt (vgl. Theod. Zwinger, *Theatrum sapientiae divinae coelestis* e Jo. Calvini *Institutione analysi continua representatum Basileae* 1652; Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, I, 1854 S. 99 ff.; Loofs, *Leit-*

faden der Dogmengeschichte, 3. Aufl. S. 427 ff.; Lobstein, Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, 1877. Eine kurze Zusammenfassung der Glaubenslehre enthält auch die Abhandlung von 1552: *Le sommaire du vieil et nouveau testament*, vgl. Douen, *Bull. hist. et litt.*, 1894 S. 465 ff.). Ebenso wichtig wie dieses dogmatische Hauptwerk sind Calvins exegetische Schriften. Sie erstreden sich auf fast sämtliche Bücher des Alten wie des Neuen Testaments und dürfen wegen ihrer Verbindung von philologisch-historischer und praktisch-erbaulicher Auslegung und ihres Bemühens, neben der Erklärung des Einzelnen auch dem Zusammenhang des Ganzen und dem psychologischen Verständnis der Schriftsteller gerecht zu werden, als die reifste Frucht der reformatorischen Exegese betrachtet werden. Eine Übersicht über ihre Reihenfolge ist am besten geeignet, die rastlose Arbeit Calvins auch auf diesem Gebiet zu veranschaulichen. Dem in Strabourg herausgegebenen Kommentar zum Römerbrief folgte 1546 und 1547 der zu den beiden Korintherbriefen, 1548 die Auslegung der Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser und Thimotheus, 1549 die des Titus- und Hebräerbriefs, 1550 die des Jakobus- und der Thessalonikerbriefe, 1551 folgte Jesajas, 1552 u. 1554 die Apostelgeschichte, 1553 die *commentarii in harmoniam ex tribus evangelistis Matthaeo, Marco et Luca compositam* sowie der zu Johannes, 1554 das 1. Buch Moses, 1557 die Psalmen und Hosea, 1559 die zwölf kleinen Propheten, 1561 Daniel, 1563 der Kommentar in *quatuor reliquos Mosis libros in formam harmoniae digestus* und die *praelectiones in librum Jeremiae et lamentationum*, 1564 vollendete Calvin noch das Buch Jozua, das indessen erst nach seinem Tode herausgegeben wurde. Schon früher wurden übrigens die Kommentare nicht von ihm selbst, sondern einem seiner Schüler aber unter seiner Aufsicht herausgegeben. Eine Ergänzung zu den exegetischen Schriften bildeten die gleichfalls von den Freunden niedergeschriebenen Predigten Calvins, die schon zu seinen Lebzeiten in großer Zahl veröffentlicht wurden und weithin in Frankreich als Erbauungsschriften wirksam waren, in ihrer Mehrzahl aber handschriftlich aufbewahrt und erst in der Braunschweiger Ausgabe zum Druck gebracht sind (die Commentare zum NT. und den Psalmen neu abgedruckt von Itholud, Halle 1831 ff. Vgl. Itholud, Die Verdienste Calvins als Ausleger der heiligen Schrift. Vermischte Schriften II, S. 330 ff. Berger, *La bible au XVI. siècle* 1879 p. 115 ff.; Schaff, *Calvin as a Commentator*. Presbyt. Review 1892 462 f.).

Was Calvins Theologie selbst betrifft, so läßt sich ihre Eigentümlichkeit dahin bestimmen, daß durch ihn der von Zwingli aufgestellte Typus evangelischer Lehrbildung einerseits biblisch vertieft und bereichert, andererseits aber auch kirchlich verengt und von den dort gegebenen Anfängen einer freieren und selbstständigeren Entfaltung des evangelischen Prinzips zum strengen Augustinismus zurückgelenkt worden ist. Diese Verengung zeigt sich vor allem in dem Begriff der Offenbarung und in der Lehre von der heiligen Schrift. Der Gedanke einer allgemeinen, auch den Heiden zugewandten Offenbarung, der dem humanistischen Sinn Zwinglis so teuer war, ist bei Calvin ganz hinter den der biblisch positiven Offenbarung zurückgetreten, und auch die Kirchenväter sind von ihm viel mehr als von jenem als deren Dolmetscher beigezogen, wobei immerhin auch Calvin in Bezug auf die Wahrheitskenntnis der Heiden die Anerkennung hat: *Quum omnis veritas ex Deo sit, si quid scite et vere ab impiis dictum est, non debet repudiari, quia a Deo profectum est* (zu Tit 1, 12). Im allgemeinen aber gilt ihm der Grundsatz: „Der Glaube kann vom Wort so wenig getrennt werden, als die Strahlen von der Sonne“. *Tolle verbum et nulla jam restat fides* (Inst. III, 2. 6). In diesem Sinn hat Calvin von der zweiten Bearbeitung der *Institutio* an die Lehre von der Autorität und der Eingebung der Schrift als Grundlage der Dogmatik ausführlich entwickelt. „Unser Wissen“, sagt er I, 8, 4, „darf nur darin bestehen, daß wir mit demüthiger Gelehrigkeit annehmen und zwar ausnahmslos annehmen, was in der heiligen Schrift niedergelegt ist.“ „In der Schrift allein giebt Gott Zeugnis von sich selbst. Wer also die wahre Religion in sich will lebendig werden lassen, muß mit dieser himmlischen Lehre den Anfang machen und keiner wird auch nur im Geringsten die gesunde Lehre kosten können, als wer ein Schüler der Schrift geworden ist.“ Allerdings hat Calvin, indem er als der erste unter den Reformatoren die Lehre von der Autorität der heiligen Schrift an die Spitze des Systems stellte, dieser Autorität auch zuerst in seiner Lehre vom *Testimonium spiritus sancti* diejenige religiöse Begründung gegeben, die von da an für die Lehre von der heiligen Schrift in beiden Konfessionen maßgebend blieb. Die Schrift, das ist der Sinn dieser Begründung, bewährt sich als eine nicht bloß äußerlich und durch willkürliche Säugung auferlegte Autorität,

sondern als das Wort Gottes dadurch, daß durch sie der Geist Gottes selbst in unmittelbarer Erfahrung dem Herzen über die Wahrheit ihres Inhalts Zeugnis ablegt, so daß nun diese Wahrheit wie das Licht von der Finsternis oder das Weiße vom Schwarzen sich von unserm sonstigen Erfahrungsinhalt abhebt. Aber kraft dieser inneren Beglaubigung soll nun die Schrift für den Glauben diejenige Autorität sein, der sich 5 der Schrift schon von ihrer formalen Geltung willen unbedingt unterzuordnen hat. Er weiß, daß sie *hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse* und daß es mithin für den Christen keinen anderen Weg zur Wahrheit giebt, als die gehorsame Beugung unter ihre Aussprüche. Selbst Lehren, die wie die von der Prädestination mit den Postulaten des Glaubens im Widerspruch zu sein scheinen, müssen, weil sie 10 sich in der Schrift nachweisen lassen, unbedingt als Glaubenssätze im strengsten Sinn des Wortes anerkannt werden. Auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Erkenntnistufe wird, so fruchtbare Ansätze für dessen Würdigung auch Inst. II, 11 enthalten sind, durch den Grundsatz wieder aufgehoben, das alles, was Gott jemals in seinem Worte geboten oder als Vorbild aufgestellt hat, in der 15 Kirche aller Zeiten als Gebot und Vorbild festgehalten werden müsse. Die ganze Autorität der Schrift würde ihm dahinfallen, wenn man nicht mit dem A. den Haß gegen die Feinde Gottes als eine Pflicht der Frommen ansehe. Selbst den Wunsch gegen Babel Ps 137, 8. 9 soll der Christ als nachahmenswert anerkennen. So macht Calvin mehr als irgend ein anderer der Reformatoren Ernst mit der Schriftautorität; 20 ja man kann ihn insofern als den eigentlichen Begründer dieser Lehre betrachten, als er zuerst mit methodischer Klarheit die Aufgabe erfasst hat, die durch die Reformation proklamierte Unabhängigkeit der Kirche von der Tradition mit einer gesetzlichen Regelung der Lehre und des Lebens zu verbinden. Aber er verändert damit auch die Auffassung dieser Autorität in einem Sinne, der die Schrift aus einem Heils- und Gnadenzeugnis 25 zu einem äußerlich bindenden Gesetz für Lehre und Leben umwandelt und hat dazu angeleitet, auch die Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Religionsstufe in die christliche Glaubens- und Sittenlehre als integrierende Bestandteile hineinzunehmen (vgl. D. Moore, *Calvins doctrine of Holy scripture*. Presb. Rev. 1893 S. 49 ff.). Einen ähnlich gesetzlichen Zug trägt Calvins Heilslehre. Wohl ist der ganze Besitz 30 der Gnade auf den Glauben gegründet, der in seiner rechtfertigenden Wirkung zugleich auch die Kraft der *poenitentia*, des Heiligungslampfes in sich schließt. Aber nicht nur wird die Heiligung bestimmter als es in der bisherigen reformatorischen Lehre der Fall war, als der eigentliche Zweck der Erlösung dargestellt, sondern sie wird auch ihrem Inhalt nach ausbrüchlich durch das in der Schrift geoffenbarte Gesetz Gottes normiert, 35 nur daß dem Gläubigen der Zwang desselben in freien Gehorsam umgewandelt und seine Schreden durch Christi Genugthuung überwunden sind (Inst. III, 19, 2. 4.).

In der Auffassung des hl. Abendmahls wußte sich Calvin anfangs mit Luther mehr in Übereinstimmung als mit Zwingli, insofern ihm wie diesem die reale Gemeinschaft mit Christus und zwar nicht nur nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner 40 verkärten Menschheit die Hauptsache in der Feier war. In diesem Sinne lehrte er eine durch den sacramentalen Genuß vermittelte wirksame Gegenwart Christi. Aber die äußeren Elemente bleiben dabei nur die Zeichen und Pfänder, während die in ihnen dargestellte Gnade nicht durch sie, sondern durch den hl. Geist, der überhaupt das ganze Heilswert Christi für die Gläubigen vermittelt, mitgeteilt wird. Auf die Frage, warum 45 Christus in den Sacramenten gesucht werden müsse, sagt der *Catechismus Genevensis* (Niemeyer S. 161): *Intelligo, non esse visibilibus signis inhaerendum, ut salutem ex sacramentis petamus vel affixam illic conferendam gratiae virtutem imaginemur ac inclusam; quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petaturi* (vgl. M. Ateri, *Calvins Sacramentsbegriff und Tauflehre*. *ThStA* 1884 p. 417 ff.). Von der ersten Auflage der Inst. an wird betont, daß wie das Brot den Leib, so das Abendmahl die Seele zu ernähren bestimmt ist, nicht durch stoffliche Mitteilung des Leibes Christi im lutherischen Sinn, sondern durch die Darbietung dessen, „was uns Christus in seinem Leibe als Wohlthat geleistet hat“. Wie ein Hausvater speißt Gott 50 durch das Abendmahl die Seelen der Gläubigen, indem er ihnen Christus mit der Fülle seiner Güter als Nahrung zur Unsterblichkeit darreicht. Brot und Wein sind die signa, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant und durch die uns Gott gewiß machen will, *corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur ac ves-* 60

cendo unci illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus, sanguinem ejus sic pro nobis semel fustum, ut sit nobis perpetuus potus. So ist der Inhalt des Sacraments kein anderer als die Vergegenwärtigung und Zusicherung der in Christo vollbrachten geschichtlichen Erlösung; aber durch diese Erlösung ist eine nicht bloß geschichtlich und durch den Glauben an ihre Wirkung vermittelte, sondern reale Gemeinschaft mit Christus gestiftet, zu der die Gläubigen eben durch die Einsetzungsworte eingeladen werden: Quod accipere jubet, significat nostrum esse; quod edere jubet, significat unam nobiscum substantiam fieri quod de corpore praedicat pro nobis esse traditum, de sanguine pro nobis effusum, in eo docet, utrumque non tam suum esse quam nostrum, quia utrumque non suo commodo, sed in salutem nostram et sumit et posuit (Inst. IV, 17, 1. 3). Dabei wird im Anschluß an griechische Lehrer auch dem Fleische Christi die eigentümliche Bedeutung zugesprochen, das Fleisch zur Unsterblichkeit zu nähren, aber in dem Sinn, daß auch hier der Geist das Band bleibt, wodurch die Gemeinschaft vermittelt und alles, was Christus ist und hat, auf uns übergeleitet wird (IV, 17, 12).

Am deutlichsten zeigt sich die Eigenart Calvins in seiner Behandlung und Betonung der Prädestinationslehre. Dieselbe war allerdings mit der gleichen Bestimmtheit auch von Luther und von Zwingli ausgesprochen; aber bei Calvin erhält sie, und zwar in ihrer Ausdehnung auch auf die Vorherbestimmung zur Verdammnis, die Bedeutung eines eigentlichen Glaubensartikels, der schon deshalb, weil er in der Schrift bezeugt ist, öffentlich gelehrt werden muß (Inst. II, 4, 3) und darum bereits im ersten Katechismus von 1536 Aufnahme fand. In der Institutio wird die Lehre allerdings noch nicht, wie bei Beza und den späteren reformierten Dogmatikern, an die Spitze des Systems gestellt, sondern erst am Schluß der Lehre von der Heilsordnung (Inst. III, cap. 21—24) ausgeführt; aber sie wird doch von Anfang an mit der Idee Gottes in die engste Verbindung gebracht, insofern es ebenso sehr im Wesen der Gloria Dei liegen soll, sich in der Bestrafung der Bösen, wie in der Befehligen der Erwählten zu offenbaren, und insofern durch sie allein die religiöse Grunderfahrung von der absoluten Machtvollkommenheit Gottes wie von der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit zur vollen Geltung gebracht schien. Die Lehre selbst erhält in der letzten Redaction der Institutio folgende Fassung: Non pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Deus occulto consilio libere quos vult elegit, aliis rejectis. Dicimus aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quo solim assumere vellet in salutem, quos rursus exitio devovere (Inst. III, 21, 5. 7, vgl. A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche I, 1854 S. 150 ff.).

Dem alle Seiten der evangelischen Lehre gleichmäßig umspannenden Reichthum von Calvins dogmatischem Denken, entsprach auch der Umfang seiner Polemik. Wie in Bezug auf seine kirchlichen Grundsätze, so duldet er auch gegen seine Dogmatik keinerlei Widerspruch und behandelte ihre Gegner wie die seines kirchlichen Systems ohne weiteres als Feinde Gottes, zu deren Überwindung ihm kein Mittel zu gewaltsam war. In erster Linie war naturgemäß seine Polemik gegen die katholische Kirche gerichtet, deren Bekämpfung denn auch ein großer Teil seiner Streitschriften, sowie zahlreiche Ausführungen der Institutio gewidmet waren. In dem einen Jahr 1543 erschienen drei diesem Zweck dienende Schriften, die eine gegen die Sorbonne, die 1542 28 Glaubensartikel aufgestellt und durch den König hatte genehmigen lassen, eine andere gegen den holländischen Theologen Albert Pighius, der mit Calvin dem Gespräch zu Worms 1540 beigewohnt und dort einen nicht ungünstigen Eindruck auf ihn gemacht hatte, jetzt aber ihn durch eine gegen seine Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens gerichtete Schrift zu einer scharfen Entgegnung veranlaßte; die dritte, von vorwiegend jätirischer Art, war die später oft wieder abgedruckte und von Martin Chemnitz ins Lateinische überfetzte Schrift: Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la Chrestiennoté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne, et autres Royaumes et pays. 1543 Opp. VI, 405 ff. „Der Grundfehler,“ heißt es darin „und gleichsam die Wurzel des Übels war, daß man es unterließ, Jesus Christus in seinem Wort, seinen Sacramenten und seinen geistlichen Gaben zu suchen, und statt dessen sich an seine Kleider, Hemden und Tücher hielt und die Hauptsache hintansetzte, um dem Neben-sächlichen nachzujagen.“ Unter den späteren Streitschriften gegen den Katholizismus verdient noch die Schrift gegen das Tridentinische Konzil: Acta synodi Tridentinae

cum antidoto 1547 Erwähnung, worin die bis dahin erlassenen Beschlüsse dieser Versammlung eingehend geprüft und wiederlegt werden (Opp. VII, 365).

Innerhalb des protestantischen Lagers war es zuerst der Humanist Sebastian Castellio, der wegen seines Widerspruchs gegen Calvins Lehre dessen gewaltige Hand zu spüren bekam. (S. d. A.) Er wurde seines Schulamtes entsetzt und aus der Stadt verbannt, weil er das Hohelied für ein erotisches Gedicht erklärt und den Geistlichen Hochmut und Eigennutz vorgeworfen hatte. Noch härter war Calvins Verfahren gegen den allerdings als Charakter ungleich unwürdigeren Hieronymus Bolsec (s. d. A. oben S. 281, 11 ff.). Für Calvin war der Angriff Bolsecs die Veranlassung, daß er seine Prädestinationslehre in klarer Formulierung zusammenfaßte und die gesamte Geistlichkeit von Genf ausdrücklich auf sie verpflichtete. In einer Congregation, die einige Tage vor Bolsecs Ausweisung stattfand, legte er den Geistlichen seine Ansicht von der Erwählungslehre ausführlich dar und veranlaßte sie ihre Zustimmung dazu auszusprechen (VIII, 85 ff.). Das Ergebnis der Verhandlungen war der Consensus Pastorum Genevensis Ecclesiae De aeterna Dei Praedestinatione, eine von C. verfaßte Gesamterklärung der Genfer Geistlichkeit über die Prädestinationslehre, die am 1. Januar 1552 dem Magistrat eingereicht wurde. Dieser ließ nach einigem Zögern die Erklärung als „hochwichtig und wohl begründet“ zum Abdruck bringen und gab damit für die Genfer Kirche der Lehre die von C. ihr zugesprochene Bedeutung eines für die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidenden Glaubensartikels, wie sie Calvin selbst in seiner Rede zu der französischen Uebersetzung des Bekenntnisses ausdrücklich nannte (VIII, 257 not.).

Am bekanntesten sowohl durch die Persönlichkeit des Gegners wie durch den schauerlichen Ausgang ist der Kampf mit Michael Servet (s. d. A.). Calvin hatte dessen Lehre schon früh wegen ihrer pantheistischen Tendenz, so wenig er anfangs auf die dogmatischen Ausdrücke Gewicht legte, als dem christlichen Glauben widersprechend verurteilt und bereits 1546 an Viret geschrieben: „Sollte Servet nach Genf kommen, so würde ich ihn, wenn meine Autorität noch etwas gilt, nicht lebendig wegziehen lassen“. Auch in der gegen die spirituellistischen Freigeister seiner Zeit gerichteten Schrift (De scandalis von 1550) hatte Calvin den Servet (Villanovanum) unter die „Erschöpfenden Verächter des Evangeliums“ gezählt, „die nicht nur verdammenswerte Schmähungen gegen den Sohn Gottes ausstößen, sondern sich in Bezug auf das Leben der Seele auf die Stufe der Hunde und der Schweine stellen“. 1553 kam nun Servet wirklich nach Genf, und zwar auf der Flucht vor dem erzbischöflichen Gericht von Vienne, dem er von Calvin selbst als Verfasser der vor kurzem erschienenen Restitutio Christianismi denunziert worden war. Bei seiner Ankunft war der Streit mit den Libertinern auf seinem Höhepunkt angelangt und die Libertiner hofften auf einen baldigen Sieg. Doch ist es eine unbegründete Vermutung, daß Servet auf diesen Sieg gerechnet und sich deshalb nach Genf begeben habe, um ihn abzuwarten und für sich auszubenten. Er wollte sich nachweislich nur kurze Zeit in der Stadt aufhalten und wartete nur auf ein Schiff, das ihn über den See bringen sollte, und eben während dieser Zeit wurde er auf Betrieb Calvins gefangen genommen und die Anklage auf Häresie gegen ihn ins Werk gesetzt, 12. August 1553. Es machte Calvin keinen Strupel, daß er mit diesem Verfahren das Verfolgungssystem seiner katholischen Gegner acceptierte. Vielmehr erschien es ihm, wie er später sagt, als heilige Pflicht, den Mann, der Gottes Ehre so freventlich verletzt und so viele Irrtümer in die Welt hinausgestreut hatte, zur Strafe zu ziehen und für die Zukunft unschädlich zu machen. Aber es bleibt immer ein Mangel für Calvin und für das ganze von ihm vertretene kirchliche System, wie hier ein von der katholischen Inquisition verfolgter Flüchtling auf seiner Durchreise in der protestantischen Stadt festgehalten, vor die weltliche Behörde als vor das kompetente Gericht geschleppt und von den gleichen Männern, die der katholischen Kirche gegenüber die Freiheit der Schriftforschung vertraten, wegen seiner abweichenden Auslegung zum schauerlichen Tode verurteilt wurde. Auch der Prozeß, der nun gegen den Angeklagten geführt wurde, gereicht Calvin keineswegs zur Ehre. Er begnügte sich nicht mit solchen Anklagen, die eine offenbare Losjagung vom christlichen Glauben enthielten, sondern legte auch auf exegetische Außerlichkeiten Gewicht, wie den Umstand, daß Servet die Schilderung des A. S. von der besonderen Fruchtbarkeit Palästinas eine Übertreibung genannt und die Weisjagung vom Knechte Gottes, ohne die Beziehung auf Christus zu leugnen, auf Cyrus gedeutet habe. Es handelte sich für Calvin neben der dogmatischen Frage auch um die Existenz seines kirchlichen Wertes in Genf. Eine Frei-

sprechung Servets wäre der Sieg der ganzen libertinischen Partei und die Niederlage, nicht nur der Person Calvins, sondern seiner Theokratie gewesen, und um dieses zu verhindern, glaubte er jedes Mittel benützen zu dürfen, das dem Gegner zum Falle gereichen konnte. Er setzte es durch, daß ihm der von ihm begehrte Advoalat verweigert wurde und griff auch persönlich mit allem ihm zu Gebote stehenden Nachdruck in den Gang des Prozesses ein. Schließlich teilte Calvin, um die Verantwortung für die Verurteilung nicht allein zu tragen und die Richter für dieselbe geneigter zu stimmen, die Verhandlungen den befreundeten Kirchen in Zürich, Basel und Straßburg mit, und er hatte die Genugthuung, daß deren Antworten einstimmig die Hinrichtung Servets forderten, da gegen einen solchen Feind keine Rücksicht geübt werden dürfe. Einzig die Basler verwandten sich für eine mildere Behandlung. Bullinger schreibt: „Der Herr hat auch den Spanier in eure Hände gegeben, wenn ihr ihn nach Verdienst belohnt, so wird die ganze Welt sehen, daß man bei euch in Genf die Lasterer haßt und hartnäckige Ketzer zur Ehre der göttlichen Majestät mit dem Schwert zu bestrafen weiß“. Diese Gutachten gaben in Genf den Ausschlag. Das Urtheil des Gerichts lautete auf den Tod durch den Scheiterhaufen und wurde am Tage darauf, 27. Oktober, mit einer durch Ungeschicklichkeit herbeigeführten Verlängerung der Todesqualen vollzogen. Servet hätte die Strafe durch eine Abschwörung seiner Ketzerlei wenigstens in den Tod durchs Schwert mildern können, und der alte Farel reiste eigens nach Genf, um ihn dazu zu veranlassen. Aber in der Art, wie er in einem Brief an Blarer darüber berichtet, tritt deutlich hervor, wie wenig Verständnis bei ihm für eine fremde Überzeugung vorhanden war. Als ihn Servet versicherte, daß er nur Gottes Ehre gesucht, und wenn er gefehlt habe, es aus Unwissenheit gethan habe, fiel ihm Farel in die Rede und sagte, wenn dies der Fall sei, so müsse er seine Gottlosigkeit bekennen und keine weitere Rechtfertigung mehr versuchen. Doch hat er in Verbindung mit Calvin und der ganzen Genfer Geistlichkeit die Bitte Servets um Milderung des Urtheils unterstützt, so daß nicht diese, sondern die nach dem Buchstaben des Gesetzes urteilenden Richter für die Verschärfung der Strafe in den Tod durchs Feuer verantwortlich sind. Wie sehr aber auch diese Verschärfung mit dem herrschenden Rechtsbewußtsein übereinstimmte zeigt die Äußerung Melancthons kurz nach der Hinrichtung: „Eure Obrigkeit hat wahrlich bei dem Tode dieses Lasterers mit voller Gerechtigkeit gehandelt. Ich muß mich nur wundern, daß es Leute giebt, die diese Strenge zu tadeln wagen“.

Trotzdem wurde die Hinrichtung Servets mit der ganzen schauerlichen Art ihres Vollzuges in erster Linie Calvin als dem hauptsächlichsten Ankläger zur Last gelegt, und eben der dadurch hervorgerufene Eindruck hat viel dazu beigetragen, die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der ihm zu Grunde liegenden Anschauung zu erschüttern. In edlem Freimuth gab ein Freund Calvins, der Berner Zerlingen, in seinen Briefen der Mißbilligung darüber Ausdruck, und noch kräftiger wurde sie natürlich von solchen ausgesprochen, welche die Bedenken Servets gegen die kirchliche Lehre teilten. Den schärfsten Angriff enthielt die angeblich zu Magdeburg, in Wirklichkeit aber zu Basel gedruckte Schrift: *Haeretici an sint persecuendi multorum sententiae*, als deren Verfasser, trotzdem er sich unter dem Pseudonym Martinus Bellius zu verbergen suchte, Calvin sofort mit Recht seinen alten Gegner Castellio vermutete (s. d. A.). Man fühlt es der leidenschaftlichen Art, womit der Angriff von Beza und von Calvin zurückgewiesen wurde, deutlich ab, wie sehr er sie verletzte und in Verlegenheit setzte. Trotzdem zeigen sich beide von der Rechtmäßigkeit des gegen Servet eingeschlagenen Verfahrens vollständig überzeugt, wie schon der Titel von Calvins Rechtfertigungsschrift charakteristisch genug andeutet: *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur, haeticos jure gladii coercendos esse et nominatim de homine hoc tam impio justum et merito sumptum Genevae fuisse supplicium* (Opp. VIII, 453 ff.). In der Schrift selbst werden unterschiedslos alttestamentliche und neutestamentliche Stellen zur Rechtfertigung verwendet und der Gedanke der Glaubensfreiheit als mit dem Wesen der christlichen Kirche unverträglich rundweg abgewiesen. Der Ausgang Servets brachte auch die sonstigen Bedenken zum Schweigen, die besonders bei den aus Italien geflüchteten Humanisten gegen die Trinitätslehre noch vorhanden waren. Die meisten von ihnen zogen von Genf weg. Nur einer, Valentin Gentilis, blieb zurück; aber er wurde, als er seine arianisierende Lehre von der Einheit Gottes und der Geschöpflichkeit des Sohnes weiter zu verbreiten suchte, gefänglich eingezogen und auf Grund des alten Kirchengesetzes De summa trinitate zum Tod durchs Schwert verurteilt. Er konnte sich der Strafe

durch Widerruf entziehen, trat aber sobald es ihm gelang, dem Gefängnis zu entkommen, aufs Neue mit seinen Ansichten hervor und wurde dafür 1566 in Bern als Ketzer hingerichtet (vgl. H. Fazy, Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo 1878).

V. Die Beziehungen zur auswärtigen Kirche. So groß und mannigfaltig auch die Arbeit war, die Calvin durch die Bedürfnisse der Kirche in Genf und durch die Sorge für die Verteidigung und Ausbildung der Lehre auferlegt war, so wenig betrachtete er damit die ihm gestellte Aufgabe als erfüllt. Vielmehr wiesen ihn sowohl die Lage von Genf als Vorposten des evangelischen Glaubens gegenüber den romanischen Ländern wie seine eigenen persönlichen Beziehungen zu denselben von Anfang an dazu an, auch diese, ja die gesamte evangelische Kirche als den von Gott ihm anbefohlenen Wirkungskreis zu betrachten, und es ist charakteristisch, daß, während die Schönheiten der ihm umgebenden Natur in seinen Briefen nie erwähnt sind, die Vortheile, welche die äußere Lage von Genf der Ausbreitung des Evangeliums zu bieten vermochte, um so nachdrücklicher von ihm betont werden (vgl. den Brief an Bullinger Opp. XIII Ep. 1187). Der anschaulichste Ausdruck dieses öumenischen Sinnes ist Calvins Briefwechsel, wie er in den zwölf Bänden des von den Strahburger Herausgebern gesammelten Thesaurus epistolicus Calvinianus vorliegt und in der hier bezugten Vielseitigkeit und Treue seines seelsorgerischen und kirchlichen Wirkens den schon von Zeitgenossen Calvin beigelegten Namen eines protestantischen Papstes im idealsten Sinne des Wortes rechtfertigt.

In erster Linie fühlte sich Calvin schon infolge seiner Abstammung als den Schuldner der sich bildenden evangelischen Kirche in Frankreich (vgl. Erich Wards, Gaspard von Coligny, I, S. 281 ff.). Er stand mit ihren Gemeinden und ihren bedeutendsten Männern im fortdauernden brieflichen Verkehr, sorgte für die Anstellung tüchtiger Prediger, tröstete und stärkte die wegen ihres Glaubens Verfolgten und war so kraft seiner allgemein anerkannten Autorität und der ihn auszeichnenden organisatorischen Weisheit ihr eigentlicher Ordner und Leiter. Zugleich prägte er ihr durch die Kraft seines persönlichen Einflusses den ihr eigentümlichen Zug sittlichen Ernstes und unerschütterlicher Standhaftigkeit auf, den sie in den über sie ergehenden Verfolgungen mehr als ein Jahrhundert lang so herrlich bewährt hat. Seine Briefe, Traktate und Predigten waren ihre wirksamsten Erbauungsschriften; auch die französische Uebersetzung seiner Institutio und seiner Commentare wurde von Laien wie von Geistlichen viel gelesen, und seine Prosa war für die Entwicklung der französischen Sprache von ähnlicher Bedeutung wie für die Poesie die Dichtungen seines Glaubensgenossen Marot, und des von ihm als Spötter verurteilten Rabelais (vgl. Sagnou, Etudes littéraires sur les écrivains français de la réformation 2. Ed. 1881; Ph. Godet, Histoire littéraire de la Suisse française. 1890, S. 85 ff.). Besonders unter der Regierung Heinrichs II., als mit der zunehmenden Zahl der Protestanten auch die gegen sie gerichtete Verfolgung immer heftiger wurde, zeigte sich die von Calvin ausgehende Macht in ihrer vollen Wirkung. Wie ein Feldherr steht er der vereinten Macht des Königs, des Parlaments und der Bischöfe gegenüber, ohne Heer und ohne Helfer, bloß mit der Kraft seiner evangelischen Verkündigung und des in ihr wurzelnden Glaubens ausgerüstet, und er durfte es erleben, daß schon 1558 trotz aller Verfolgung der sechste Teil der Bevölkerung in Frankreich für den evangelischen Glauben gewonnen war und daß im folgenden Jahre die zerstreuten Gemeinden in der ersten Nationalsynode zu Paris um ein eigenes Glaubensbekenntnis und eine gemeinsame Kirchenordnung sich sammelten, die, wenn auch ihre direkte Herkunft von Calvin nicht nachgewiesen werden kann, doch ihrem Inhalt und Geiste nach ihm ihren Ursprung verdanken und seine dogmatischen und kirchlichen Grundsätze auf die gesamte evangelische Kirche Frankreichs auszudehnen bestimmt waren (vgl. Douen und Weiß, Les premières professions de foi des protestants français. Bull. hist. et litt. 1894 S. 57 f. 449). Selbst die Heidenmission wurde, wenn auch erfolglos, auf seine Anregung hin von der französischen Märtyrerkirche aus in Angriff genommen (s. d. A. Villegaignon). Für die aus Frankreich Vertriebenen war die Stadt Calvins die am nächsten gelegene und am liebsten aufgesuchte Zufluchtsstätte. Wenn die Flüchtlinge ihrer ansichtig wurden, fielen sie dankend auf die Kniee und begrüßten sie mit Lobgesängen als die von Gott ihnen geschenkte heilige Freistadt. In den seit 1561 durch die politische Parteibildung veranlaßten Religionskriegen beobachtete Calvin eine ebenso besonnene wie ermutigende Haltung. Er vertritt in seiner Institutio die Theorie, daß, wenn das weltliche Regiment mit dem Worte Gottes in Widerspruch gerät, der Untertan nicht nur seiner Pflicht des Gehorsams

enthoben und zum passiven Widerstand verpflichtet ist, sondern vindiziert auch einem wohlgeordneten Staatswejen das Recht eines bewaffneten Widerstandes gegen die Übergriffe der Fürsten (Inst. IV, 20, 31 f.). Er mißbilligte zwar die Verschwörung von Amboise und schreibt bei Gelegenheit derselben an Bullinger, daß ihm der Plan einer kriegerischen Erhebung nie gefallen habe. Aber er war doch mit den Maßregeln einverstanden, die Coligny zur Verteidigung seiner Glaubensgenossen traf, sowie mit der Reise Bezas nach Nerac zum Zweck einer bewaffneten Aktion des Königs von Navarra, und übernahm sogar den Auftrag, einen Plan für die von Genf aus beabsichtigten militärischen Operationen an der Loire auszufertigen (vgl. Roget, Hist. du peuple de Genève V, 58, VI, 57).

Ähnliche Beziehungen wie zu Frankreich hatte Calvin zu England. Er stand mit den hervorragenden Männern des Landes, einem Herzog von Somerset und einem Erzbischof Cranmer in Briefwechsel, mahnte auch den jungen König Eduard VI. direkt, die Reformation mit Entschiedenheit in die Hand zu nehmen und widmete ihm mit einer dahinzielenden Vorrede seinen Kommentar zu Jesaja, sowie später den zu den katholischen Briefen. Im Einverständnis mit Cranmer wurde sogar der Plan gefaßt, daß dieser gegenüber dem Tridentinum eine Synode der ganzen evangelischen Kirche zusammenberufen sollte, um eine einheitliche Lehre für dieselbe aufzustellen (Opp. XIV Ep. 1614, 1619, 1657). Unter der Regierung der blutigen Maria fanden zahlreiche Flüchtlinge aus England in Genf Aufnahme, und ebenso war Calvin für die englische Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt a. M. thätig, um ihr in ihren Streitigkeiten unter sich und mit der Frankfurter Geistlichkeit zu einer gedeihlichen Entwicklung zu verhelfen. Er begab sich 1556 selbst nach Frankfurt, um sie und ihre aus Frankreich geflüchteten Glaubensgenossen in ihren Streitigkeiten mit den lutherischen Predigern der Stadt zu stärken. Noch größer wurde sein Einfluß auf Schottland, indem sich dessen Reformator John Knox in den Jahren 1554 bis 1559 wiederholt längere Zeit in Genf aufhielt, und sich sowohl die Lehre wie die kirchlichen Grundsätze Calvins in ihrem ganzen Umfang, nur mit noch größerer Schroffheit und weniger Besonnenheit aneignete. Auch in Polen und in Ungarn hatte Calvin angesehene Anhänger, die in brieflichem Verkehr mit ihm standen. In dem ersteren Lande benützte er ihre Verwendung, um neben dem Katholizismus auch dem Vordringen der antitrinitarischen Lehren Einhalt zu thun; dem polnischen Fürsten Radziwil widmet er 1560 seine Auslegung der Apostelgeschichte (vgl. Ep. 1615).

Schwieriger als die Leitung der noch im Fluß begriffenen, überall auf seinen Rat und Beistand angewiesenen reformatorischen Bewegung in den bis dahin erwähnten Ländern war das Verhältnis Calvins zu den bereits organisierten Kirchen der Schweiz und Deutschlands. Bei der politischen Abhängigkeit Genfs von Bern war Calvin von vornherein darauf angewiesen, in den glaubensverwandten Kantonen der Schweiz für seine Kirche Anschluß zu suchen, und er war darum von Anfang an bemüht, sich mit ihren Leitern in ein freundliches Einvernehmen zu setzen. Aber das Verhältnis hatte seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Die Reformation hatte in der deutschen Schweiz in Bezug auf die Lehre wie auf die Verfassung bereits einen mit den Anschauungen Calvins oft wenig übereinstimmenden festen Bestand, während die Zustände in Genf nach beiden Seiten hin noch unsertig waren und Calvin zu ihrer Befestigung eben des Anschlusses an sie bedurfte; andererseits aber stand er diesen Kirchen als der geistig Überlegene und innerlich Fertige gegenüber, als der durchaus selbstständige Theologe und Kirchenmann, der, wo es sich um kirchlichen Verkehr und kirchliche Einigung handelte, mehr zu geben als zu empfangen, mehr Einfluß auszuüben als solchen zu erfahren den Willen und das Recht hatte. Infolgedessen kam es zwischen ihm und den schweizerischen Kirchen oft zu recht unerquicklichen Auseinandersetzungen und Verstimmungen. In Zürich wollte man seine Abendmahlslehre, in Basel die strenge Prädestinationslehre, in Bern seine theokratischen Grundsätze nicht anerkennen, und es dauerte lange, bis sich der durch Zwingli bestimmte Typus dieser Kirchen dem calvinischen Geist öffnete und bis zu einem gewissen Grade hingab. Besonders mit Bern kam es zu heftigen Zerwürfnissen, in denen sich auch Calvin keineswegs immer von Leidenschaft und Gereiztheit frei gehalten hat (vgl. Hundeshagen, Die Konflikte des Calvinismus, des Zwinglianismus und des Lutheriums in der Bernischen Landeskirche, 1842; Bühler, Jean Le Comte de la Croix, 1895). Bern verbot sogar eine Zeit lang den waadtländischen Geistlichen in Genf das Abendmahl zu empfangen, und trieb die, welche sich an Calvin angeschlossen hatten, aus dem Lande. Dennoch gelang es den unermüdeten Be-

mühungen Calvins und dem Entgegenkommen seiner theologischen Genossen, besonders Bullingers, eine Verständigung zu erzielen, die sich allerdings zunächst nur auf die Abendmahlslehre erstreckte, aber auch eine weitergehende Einigung nach sich zog. Die Verhandlungen, die dazu führten, sind durch die Herausgabe des Briefwechsels in ein helleres Licht gestellt. Die erste Erwähnung einer engeren Verbindung mit Zürich und Bern findet sich am 10. November 1548 (Ep. 1093). In den darauf folgenden Verhandlungen suchte Calvin seine Lehre mit derjenigen Bullingers als übereinstimmend darzustellen und die Einwendungen Bullingers auf ein Mißverständnis zurückzuführen (XIII, 165) und gewann dafür in der That Bullingers Zustimmung (Ep. 1165, wahrscheinlich vom März 1549). Schwieriger war es für Calvin, sich mit den Bernern zu verständigen. Ein Bekenntnis, das die Genfer aufstellten, wurde auf den Rat von Haller, Musculus und Biret wieder zurückgezogen, trotzdem Calvin am 1. März 1549 persönlich in Lausanne zur Anbahnung einer Verständigung erschien (Ep. 1154, 1178 gegen Hundeshagen S. 239, 246; vgl. Ep. 1197 f., 1210, 1214). Doch legte Calvin, um den Verdacht lutheranisierender Denartweise zu widerlegen, der zu Bern versammelten Synode 1549 eine Anzahl von Artikeln vor, worin sein Bekenntnis vom Abendmahl enthalten war und reiste sodann in Gemeinschaft mit Farel nach Zürich, um sich auch mit Bullinger zu verständigen. Die Frucht der Zusammenkunft war die *Mutua consensus in re sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et Johannis Calvini*, gewöhnlich *Consensus Tigurinus* genannt, eine Vereinigungsformel in betreff der Abendmahlslehre, die 1549 auf Grund der in Bern vorgelegten Artikel Calvins von Bullinger abgefaßt und 1551, nachdem sie von den übrigen schweizerischen Kirchen gebilligt worden war, gedruckt wurde (Opp. VII, 693 ff.; Niemeyer, Coll. Conf. p. 191 ff.). Die Vereinbarung bezeichnet weniger, wie behauptet worden ist, eine Zurückdrängung des ursprünglichen Zwinglianismus durch die von Calvin aufgestellte höhere Auffassung (E. Stähelin a. a. O. II, 122), sondern mehr eine Annäherung des letzteren an die schweizerischen Glaubensgenossen, in der allerdings die durch das Sakrament vermittelte Gemeinschaft mit Christus mehr als bei Zwingli betont, aber auch dessen Ablehnung aller naturhaften Vorstellungen aufs Bestimmteste aufrechterhalten wird. *Non disjungimus a signis veritatem, quia fatemur, omnes qui fide amplectuntur illis oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere. Ipse intrinsecus spiritus praestat quod signa oculis et aliis sensibus figurant.*

Aber eben die damit begründete Einigung mit den schweizerischen Kirchen hatte für Calvin die bitterste Entzweiung mit den Lutheranern in Deutschland zur Folge. Er hatte sich anfangs den deutschen Reformatoren ungleich verwandter gefühlt als den schweizerischen, und diese Stellung war durch seinen Aufenthalt in Straßburg und die dadurch veranlaßte Verbindung mit Melanchthon noch erheblich befestigt worden. Während er Zwingli, allerdings mit dem Geständnis, seine Schriften nur teilweise gelesen zu haben, sowohl wegen seiner Fassung der Prädestinationslehre als auch besonders wegen seiner Abendmahlslehre mit sichtlich Ungunst beurteilte und die letztere sogar als frivol bezeichnete, spricht er von Luther überall mit der größten Hochachtung: *si inter se comparantur, scribit er an Farel, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat* (Opp. XI, p. 24, vgl. 36, 438; Zahn, Die Urteile Calvins über Luther 1883). In Bezug auf Zwinglis Abendmahlslehre sagt er: *fortassis sub finem vitae retracavit ac correxit in melius, quae temere initio excederant; sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis doctrina.* Selbst nach dem Erscheinen von Luthers kurzem Bekenntnis vom Abendmahl nahm er ihn, so sehr er den leidenschaftlichen Ton mißbilligte, doch Bullinger gegenüber in Schutz: „Ich habe oft gesagt, daß ich ihn noch als Knecht Christi anerkennen würde, auch wenn er mich einen Teufel schölte“ (Opp. XI p. 774, vgl. XII p. 99). Noch näher wußte sich Calvin mit Melanchthon verbunden; er betrachtete dessen Abendmahlslehre im allgemeinen als die seine, wie er denn auch die Augustana in der abgeänderten Fassung von 1540 unterschrieben hatte, und schrieb ihm am 28. November 1552: „Obgleich ich weiß und gerne bekenne, was für ein Abstand mich von dir trennt, so lann ich es doch nicht verhehlen, daß eine Verletzung unserer Freundschaft der Kirche zu großem Nachteil gereichen würde. Um von allem anderen abzusehen, lannst Du selbst ermaßen, wie schmerzlich es für mich sein müßte, mich dem Manne entfremdet zu sehen, den ich wie keinen anderen liebe und verehere und den Gott, um die Augen der ganzen Kirche auf ihn zu lenken, nicht nur mit unvergleichlichen Gaben geschmückt, sondern auch als seinen

vornehmsten Diener mit der Verwaltung der höchsten Dinge betraut hat" (Opp. XIV p. 416). Im Bewußtsein dieser Einheit hatte auch Calvin nach seiner Rückkehr nach Genf nicht aufgehört, die Angelegenheiten der deutschen Kirche als die seinen zu betrachten und für ihre Förderung zu arbeiten. Er schrieb, als Karl V. auf den Februar 1544 zur Beilegung des kirchlichen Streites einen Reichstag nach Speier ausschrieb, auf Buzers Mahnung die an die Fürsten des Reichstags gerichtete Schrift: *Supplex exhortatio ad Carolum quintum*, worin ihnen die Notwendigkeit einer von ihnen in die Hand zu nehmenden kirchlichen Reformation ans Herz gelegt und die bereits gemachten Anfänge derselben gerechtfertigt werden. Sie wurde schon von den Zeitgenossen zu den bedeutendsten Schriften Calvins gerechnet und war in der That in der überzeugenden Kraft und Einfachheit ihrer Sprache eine der hervorragenden Leistungen protestantischer Apologetik in der Reformationszeit (Opp. VI, 453 ff.). Zugleich zeigt sie die noch immer festgehaltene Tendenz, die Verbindung mit der deutschen Kirche zu pflegen und so viel als möglich eine einheitliche Gestaltung unter den verschiedenen Elementen der evangelischen Christenheit herzustellen. Auch das Augsburger Interim veranlaßte Calvin auf die Bitte Bullingers und Buzers eine ausführliche Gegenschrift erscheinen zu lassen (Opp. VII, 545 ff.). Aber eben die diesem Interim folgende Entzweiung innerhalb des deutschen Protestantismus führte auch für Calvin die endgiltige Trennung von ihm herbei. Mit der Ablehnung der melanchthonischen Abendmahlslehre war auch die Calvins verurteilt, und als er vollends im Consensus Tigurinus sein Einverständnis mit den Schweizern aussprach, kannte der Haß der Lutheraner keine Grenzen mehr. Den Angriff eröffnete der Hamburger Pfarrer Joachim Westphal, indem er während der Jahre 1552 bis 1554 mehrere Schriften voll der gehässigsten Polemik gegen Calvin erscheinen ließ. Dieser verteidigte sich in der Schrift: *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante hae brevi consensionis mutuae formula complexi sunt*, 1554 (Opp. IX, 5 ff.). Im gleichen Jahre widmete er seinen Kommentar zur Genesis den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen mit einer Vorrede, worin er ihnen die Notwendigkeit einer Veröhnung mit erstem Nachdruck ans Herz legte. Aber der Erfolg war der entgegengesetzte; der Streit erweiterte sich, indem für Westphal der Bremer Pfarrer Timmann und für Calvin der polnische Reformator Johann a Lasco eintrat, welcher letzterer eben damals durch die unbarmherzige Zurückweisung der von ihm geführten englischen Flüchtlinge von seiten der lutherischen Seestädte die Folgen des neu ausbrechenden konfessionellen Haders in der traurigsten Weise zu erfahren hatte (s. d. A. Lasco). Auch Calvin ließ der ersten Rechtfertigungsschrift gegen Westphal eine *secunda Defensio* und daraufhin eine *ultima admonitio* folgen, verzichtete aber, als dieser durch neue Schmähschriften antwortete, auf die Fortsetzung des Streites. Dagegen veranlaßte ihn eine Schrift des Heidelberger Theologen Tileman Heßhus vom Jahre 1560 zu einer neuen *Dilucidata explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena* 1561, in der er neben der Verteidigung der eigenen Lehre zugleich die Grundlagen für eine auf gegenseitiger Anerkennung ruhende Einigung festzustellen versuchte. Aber das Gefühl der Entfremdung war auch bei ihm so stark, daß er jetzt selbst von der Augsburger Konfession das Urteil fällte, sie sei *si maigrement bastie, si molle et si obscure, qu'on ne s'y scaurait arrester* (opp. XVIII Ep. 3530). Dafür sah er ein Jahr darauf in der Pfalz durch seinen Schüler Olevianus seine Lehre zur Herrschaft gebracht und damit die erste deutsche Landeskirche in die durch ihn geschaffene neue kirchliche Gemeinschaft hineingezogen, während seine Lehre ungefähr gleichzeitig für einen großen Teil der evangelischen Gemeinden in den Niederlanden durch die *Confessio belgica* zu symbolischer Anerkennung gelangte und in Frankreich auf dem Religionsgespräch zu Poissy durch Beza vor dem Hof und der Geistlichkeit öffentlich bekannt werden durfte. Mit Recht sagt ein neuerer Geschichtsschreiber den Erfolg des nach außen gerichteten Wirkens Calvins in die Worte zusammen: „Vor ihm gab es Reformierte; durch ihn wurden sie zu einer mächtigen Gemeinschaft gemammelt“ (Buillemin, *Histoire de la Confédération Suisse* II, 90). In der That ist durch ihn nicht nur das Werk Zwinglis in der Schweiz befestigt und weiter ausgedehnt, sondern auch weit über seine ursprünglichen Ziele hinausgeführt worden. Er hat zuerst die von Luther mehr oder weniger unabhängigen Elemente der evangelischen Kirche zum einheitlichen Verband gebracht und sie bis in die entlegensten Länder in ihrem Wachstum gefördert und in ihrer Widerstandskraft gestärkt und hat dieser Kirche mit der

Einheit der Lehre auch den ihr eigenen Missionstrieb nach innen und nach außen eingeflößt, der sie bis über den Ozean hinaus vordringen und in den Märtyrerkämpfen in Frankreich und Holland wie in der späteren Heidenmission die weltüberwindende Macht des evangelischen Glaubens so herrlich an den Tag treten ließ.

VI. Der weitere Ausbau der Kirche in Genf 1555—1564. In Genf war durch die Hinrichtung Servets und die Niederwerfung von Calvins politischen Gegnern der Widerstand gegen ihn sowohl auf dogmatischem wie auf kirchlichem Gebiet vollständig zum Schweigen gebracht. „Die Szene,“ schreibt Roget in seiner Geschichte des Genfer Volkes, „hat sich vollständig geändert. Jeder irgendwie schwere Kampf innerhalb der Bürgerschaft, jeder ernste Widerstand gegen die Anwendung von Calvins disziplinarischem System hat aufgehört; dasselbe erscheint wie auf einen Felsen gegründet.“ Er benützte noch im Jahre 1555 seinen Sieg dazu, die Verfassung im aristokratischen Sinn zu ändern und seinen Anhängern durch Einbürgerung zahlreicher Fremden die bleibende Herrschaft in der Stadt zu sichern. Der Beschluß wurde gefaßt, daß der aus der Gesamtheit der Bürger bestehende allgemeine Rat nur noch zweimal im Jahre zusammenberufen und seine Geschäfte auf die Wahl der Syndics und untergeordnete Befugnisse, wie die Bestimmung des Weinpreises, eingeschränkt werden sollten. Auch sollte in dieser Versammlung nichts vorgebracht werden, was nicht im Rat der 200, und in diesem nichts, was nicht im Kleinen Rat genehmigt worden war, so daß sich die ganze Gewalt von da an in dieser Calvin unbedingt ergebene Behörde konzentrierte. Selbst die Ratsprotokolle nehmen sich jetzt nach dem Urteil Rogets „wie ein fernes Echo aus den Propheten des alten Bundes aus“. Calvin verfügte sich, so oft es ihm nötig schien, selbst in die Versammlungen des Rats und der Bürgerschaft, um sie zu mahnen, daß nach Gottes Willen gehandelt und die rechten Männer in die Regierung gewählt würden. Charakteristisch für den von jetzt an vorwaltenden religiösen Geist ist auch die Einrichtung des grabeau, wonach sich der Rat alle Monate in besonderer Sitzung zu verlamellen hatte, pour se remontrer l'un a l'autre, par bon ordre zèle, et charité fraternelle, toutes inimitiés, rancunes et négligences de faire, . . . afin que la grace de Dieu préside entre nous (Roget V, 116 f.). Die Gesetze wurden mit eiserner Strenge gehandhabt. Eine vornehme Dame wurde unter Androhung der Todesstrafe verurteilt, in 24 Stunden die Stadt zu verlassen, weil sie sich häretische Reden gegen Calvin und das Konsistorium erlaubt hatte. Ein Mann wurde wegen einer gegen die Geistlichen ausgesprochenen Verleumdung damit bestraft, daß er ein Jahr lang alle Tage der Predigt und der Kinderlehre beiwohnen hatte, und ein Student gepeitscht und auf immer aus der Stadt verbannt, weil er gewagt hatte, die Prädestinationslehre in Zweifel zu ziehen. 1561 wurde das Verbot erlassen, drei Tage im Bett zu liegen, ohne den Geistlichen zu sich kommen zu lassen. Ein Kind, das seine Mutter eine Teufelin gescholten, wurde gepeitscht und ein anderes enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen hatte. Bei alledem war die Stellung, die Calvin in Genf innehatte, keineswegs unbeschränkt. Er erhielt sogar erst 1559 das Bürgerrecht, so daß er erst von da an bei den Wahlen mitstimmen durfte. Im Rat blieb auch in dieser späteren Zeit seine Ansicht, so ehrerbietig sie entgegengenommen und angehört wurde, öfter in der Minderheit. „Statt sich Calvin in Genf als unumschränkten Herrscher vorzustellen, muß man vielmehr seine unergleichen Gebuld bewundern, mit welcher der Führer des französischen Protestantismus, während er gleichzeitig mit unablässiger Aufmerksamkeit die religiöse Bewegung in Europa verfolgte, in Genf Tag für Tag gegen die Gewohnheiten und Verfügungen eines stolzen und argwöhnischen Volkes kämpfte, die Hindernisse, die er nicht direkt beseitigen konnte, umging, sich den mannigfaltigsten Anforderungen seiner Lage anschmiegte und dadurch schließlich zu dem Ergebnisse kam, nicht sowohl die alten Gewohnheiten seiner neuen Vaterstadt umzuwandeln und von Grund aus ein neues Genf zu bauen, als vielmehr durch seine moralische Überlegenheit den von ihm angestrebten Einfluß geltend zu machen und zu behaupten“ (A. Roget, L'Eglise et L'Etat de Genève du vivant de Calvin 1867, S. 86).

Von besonderer Bedeutung sowohl für Genf als auch für die Ausbreitung der evangelischen Lehre in Frankreich war die 1559 erfolgte Gründung der theologischen Schule, die mit einer allgemeinen Reorganisation des Unterrichts in der Stadt verbunden war. Als Leiter wurde Theodor Beza berufen, der bis dahin in gleicher Eigenschaft in Lausanne gewirkt hatte und nun Calvin als treuester und wertvollster Mitarbeiter an die Seite trat (vgl. den A. Calvin in Schmidts Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens; Schent, Joh. Calvins Verdienste auf dem Gebiete der Erziehung und

des Unterrichts; Berthoud, Mathurin Cordier, L'enseignement chez les premiers Calvinistes, p. 39 ff., wo die Statuten der Academie S. 39 ff. abgedruckt sind). Der theologische Unterricht war wie in Zürich und in Straßburg ganz auf die Schrifterklärung beschränkt und wurde zum großen Teil von Calvin selbst erteilt. Beim Eintritt mußte jeder Schüler ein Glaubensbekenntnis ablegen (das Nähere bei Bordier, France protestante III, 593). Das Ansehen Calvins führte der Schule bald aus den verschiedensten Teilen von Europa Zöglinge zu. Sie bildete besonders in Frankreich die evangelischen Prediger zu ihrem schwersten und gefahrvollen Berufe aus und gab ihnen mit dem wissenschaftlichen Unterricht zugleich in der Persönlichkeit Calvins und seiner Genossen das praktisch wirksamste Vorbild.

Die Arbeit, die Calvin zu bewältigen hatte, grenzt ans Wunderbare. Er predigte nach Beza in jeder zweiten Woche alle Tage und meist auch am Sonntag, hielt dreimal in der Woche theologische Vorträge, wohnte den Sitzungen des Konsistoriums, die jeden Donnerstag stattfanden, sowie der Kongregation am Freitag regelmäßig bei und setzte diese Arbeit bis zu seinem Tode so ununterbrochen fort, daß er nur in Fällen äußerster Krankheit von ihr abließ. Dazu kam seine ausgebreitete Korrespondenz, seine bis ans Ende fortgesetzte schriftstellerische Arbeit und die zahllosen anderweitigen Geschäfte, die ihm teils durch den Rat, teils durch sonstige Verhältnisse zugewiesen wurden. Er mußte, während er an einer Krankheit darniederlag, die Unterhandlungen zwischen Genf und Savoyen leiten. Ein anderes Mal wird ihm vom Rat die Korrespondenz mit Bern übertragen und einmal sogar der Auftrag gegeben, einen Ratsschlag zur Verbesserung der Ofen und der Heizmethode in der Stadt einzureichen. Aber ebenso staunenswert war auch seine Arbeitskraft und die Sicherheit seines Gedächtnisses. In den Verhandlungen des Konsistoriums wußte er nach dem Bericht des ihm nahe stehenden Collabon von jedem, der ins Verhör genommen wurde, genau anzugeben, wann und bei welcher Gelegenheit er bereits früher verzeigt oder bestraft worden war. Was er als Lehre oder Geschichte einmal gelesen hatte, hielt er fest, so daß es ihm für seine Vorlesungen wie für seine Schriften allezeit gegenwärtig war. Seine Predigten schrieb er nur selten nieder und seine Bücher diktierte er oft von seinem Bett aus, auf dem er wegen seiner Kränklichkeit ruhen mußte.

Das Übermaß der auf Calvin lastenden Arbeit hatte seine Gesundheit schon früh erschüttert und besonders in den letzten Jahren war sein Leben ein fortdauernder schmerzhafter Kampf mit den verschiedensten Krankheiten. Fieberanfälle, Gicht, Kopfschmerz und Unterleidsleiden quälten ihn fast unausgesetzt, und er war am Ende nach der Schilderung Bezas so abgezehrt, daß er auch im Tode nicht anders ausah, als er während seines Lebens ausgesehen hatte. Aber auch auf dem Krankenlager setzte er seine Thätigkeit fort; und mehr als einmal ließ er sich, wenn er zum Gehen zu schwach war, auf die Kanzel tragen, um predigen zu können. Er schreibt 1563 an die Gattin Colignys: „Es ist gewiß, daß alle Krankheiten uns nicht nur demütigen sollen, indem sie uns die Gebrechlichkeit unsrer Natur vor Augen stellen: sie sollen uns auch zur inneren Sammlung bewegen, damit wir im Gefühl unsrer Armseligkeit unsre Zuflucht zu Gottes Barmherzigkeit nehmen“ (vgl. A. Zahn, Die beiden letzten Lebensjahre von Johannes Calvin, 1895).

Mit dem Frühling des Jahres 1564 war die Widerstandskraft des müden Leibes gebrochen. Am 6. Februar hielt er seine letzte Predigt. Von da an hinderte ihn zunehmende Enghrüstigkeit am öffentlichen Reden; aber in seinem Hause fuhr er fort, seine Briefe und Schriften zu diktieren, und als ihn die Freunde mahnten, sich zu schonen, sagte er: Wollt ihr, daß mich der Herr müßig finde, wenn er kommt? Er wollte sich noch einmal in den Rat tragen lassen, um von ihm Abschied zu nehmen, aber der Rat begab sich in seine Wohnung und Calvin hielt eine ergreifende Ansprache, in der er ihm für sein Wohlwollen dankte und ihn für die Ausbrüche der Gereiztheit und Heftigkeit, die er sich habe zu schulden kommen lassen, um Verzeihung bat. Er wies darauf hin, aus wie vielen Gefahren Gott die Stadt befreit habe, und mahnte, ihm auch in Zukunft zu vertrauen und ihn allein zu fürchten und die ihnen obliegenden Pflichten der Regierung gewissenhaft zu erfüllen. Weinend, wie von ihrem gemeinsamen Vater, gingen sie von ihm weg. Bald darauf versammelte Calvin auch die Geistlichkeit zum letzten Abschied um sein Sterbebett. Er erinnerte sie an die traurige Lage der Genfer Kirche beim Beginn seiner Wirksamkeit, und an den Beistand, den ihm Gott trotz seiner Schüchternheit zu seinem Werke verliehen habe und mahnte sie: „So stehet nun fest in euerm Beruf, haltet ob der eingeführten Ordnung, und achtet darauf,

daß das Volk im Gehorsam gegen die Lehre bewahrt werde“. In den folgenden Tagen ließ er sich von andern Freunden, besonders den wegen ihres Glaubens in die Stadt gekommenen, besuchen; auch Farel machte trotz seines hohen Alters die Reise von Neuenburg, um den Freund noch einmal zu umarmen. Die letzten Worte, die Calvin im Briefwechsel an ihn schrieb, lauten: Satis, quod Christo vivo et morior, qui suis 6
lucrum est in vita et in morte. Der 27. Mai war sein Todestag. Als der Rat in seiner nächsten Sitzung des Verstorbenen dankbar gedachte, sagte er den von ihm zurückgelassenen Eindruck in das Wort zusammen, daß ihm Gott einen Charakter von hoher Majestät, un caractère d'une grande majesté, verliehen habe, und diesen Charakter wird sein Bild bei allen seinen Härten und Schroffheiten für jeden behalten, der noch 10
Sinn hat für die Majestät eines Glaubens, dem keine Aufgabe zu groß und kein Hindernis zu schwer erscheint, wenn es sich um Gottes Ehre und Reich handelt und für die Majestät einer Liebe, die im Dienst der Brüder alles Eigene dahinzuworfen vermag und auch da, wo sie harte und strenge Mittel anwendet, ihrem ewigen Heil zu dienen sich bewußt ist. R. Stähelin. 15

Camaldulenser. — Petrus Damiani, Vita S. Romualdi in Op. ed. Const. Cajetani Rom. 1608, II, 188 ff., abgedruckt MSL 144, 953 ff. (beste Quelle für das Leben Romualds, aber nicht frei von chronologischen Irrthümern); Rittarelli u. Costadoni, Annales Camaldulenses, 2 Bde, Venedig 1755—73; Mabillon, Annales Ord. S. Ben. III u. IV, Paris 1706 u. 7; Gelpot, Geschichte der Klöster und Ritterorden V, 274 ff. Leipzig 1755; Fr. Neukirch, Leben des Petrus Damiani bis 1059. Diss. Göttingen 1875; Roth, Petrus Damiani, Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienserorden VII u. VIII, 1886 ff.; Sadur, Die Clunienser bis zur Mitte des 11. Jahrh. Halle 1892 ff. I, 324 ff.; II, 278 ff.; R. Heimburger, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1896 I, 203 ff.

Der Camaldulenserorden ist hervorgegangen aus einer mönchlichen Reformbewegung, 25
die der kluniazensischen und lothringischen verwandt, aber auch charakteristisch von ihr unterschieden ist. Die italienische Bewegung, der er entstammt, ist völlig unabhängig von der französischen: sie beginnt wesentlich später als diese, erst am Ende des 10. Jahrhunderts, nachdem allerdings die Kluniazenser schon in Ober- und Mittelitalien zahlreiche Klöster reformiert hatten; sie ist ungleich enthusiastischer und dringt nicht auf strenge 30
Durchführung der Benediktinerregel in den Klöstern, sondern versucht dem religiösen Verfall gegenüber, der in Italien noch stärker als in Frankreich ist (Dresner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrh. 1890), als Ideal die strengste Form des asketischen Lebens, das Eremitentum, anzupreisen. Diese Anknüpfung an die griechischen Mönchsdiener erklärt sich aus dem Nachwirken der auf der Apenninhalbinsel und be- 35
sonders in Süditalien noch bestehenden griechischen Traditionen. Der heilige Romuald ist ihr bedeutendster, keineswegs ihr einziger Träger, vor und neben ihm wirken in demselben Sinne der armenische Eremit Symeon (ASB VI, 1 ff.), der heilige Dominikus von Fologno, Stifter von Fonte Avellana (AS Jan. III, 56 ff.) und der Grieche Nilos aus Rossano (AS Sept. VII, 259 ff.). Romuald entstammte der Herzogsfamilie zu 40
Ravenna, er ist nicht 907, wie Petrus Damiani angiebt (V. R. c. 69), der ihn 120 Jahre alt werden läßt, sondern um 950 (Mabillon III, 140 ff.; Waiz, Praef. z. V. Rom. MG SS IV, 846) zu Ravenna geboren. Aus einem in weltlichen Freuden verbrachten Leben, in dem ihn aber bisweilen auf der Jagd die Waldeinsamkeit un- 45
widerstehlich angezogen hatte, wurde er herausgerissen, als sein Vater Sergius im Zweikampf um ein Grundstück einen Verwandten getödtet hatte. Er ging 20-jährig in das Kloster S. Apollinare zu Classe bei Ravenna, um für den Vater eine 40-tägige Buße zu thun (c. 1). Sein asketischer Eifer fand sich hier aber nicht befriedigt, obwohl die Abtei kurz zuvor durch Majolus von Cluni reformiert war (Sadur I, 227). Er begann ein Einsiedlerleben in Gemeinschaft mit einem Eremiten Marinus zunächst in der Nähe 50
Venedigs, dann bei dem Kloster S. Michel de Cusan in Catalonien und setzte es später in der Nähe des Klosters Classe fort. Wo er sich befand, sammelte sich schnell eine Schar Schüler um ihn, aber er hielt sich an keiner Stätte lange auf, ruhelos wanderte er von Ort zu Ort, indem er immer neue Plätze aufsuchte, die sich durch Wassernähe, Fruchtbarkeit des Bodens, des Waldes und der Berge für Eremitenkolonien eigneten. 55
Sobald an einem Ort seine Schüler zahlreicher geworden sind, gab er ihnen einen Vorsteher und verließ sie. Petrus Damiani (c. 37) sagt, seine Absicht war totum mundum in eremum convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare. Die meisten der von ihm begründeten Eremitagen liegen in Mittelitalien, so

die bei Casino, Ascoli, Orvieto befindlichen, wie die drei bedeutendsten Val di Castro, das ihm der Herzog von Camerino schenkte, Monte Sitrío in Umbrien und Camaldoli (Campus Maldoli) in der Nähe von Arezzo in Tuscanien, das in einem von 7 Quellen bewässerten romantischen Hochthale des Apennin liegt und die größte Hälfte des Jahres mit Schnee bedeckt ist. Aber auch bis nach Istrien erstreckten sich seine Gründungen. Viele der Stiftungen entzogen sich jedoch nach seinem Weggang schnell seinen harten Vorschriften und verfielen, so daß wir ihn vielfach im Streit mit ihnen finden (c. 41, c. 18, c. 31). Die Organisation der Eremitagen zeigt eine merkwürdige Verbindung des occidentalischen Kloster- mit dem orientalischen Anachoretenleben, sie erinnern an die primitivsten Eremitengemeinschaften der ägyptischen Lauren. Die Brüder leben in vereinzelt liegenden Zellen, in deren Mitte das Oratorium liegt, in dem man zu den Gebetsstunden zusammenkommt. An jedem Tage wird der ganze Paltar gebetet (c. 41). Von Romuald besitzen wir eine Palmenauslegung als einzige schriftliche Hinterlassenschaft, die aber nichts als ein fast wörtliches Plagiat der Palmenauslegung Cassiodors ist (Fragment gedruckt An. Cam. I App. 236 ff.). Die Wahlzeit wurde der Regel nach von den Mönchen gemeinsam eingenommen (c. 67). Fleisch- und Weingenuß war streng verpönt (c. 9). Die harte Fastenordnung umfaßte sämtliche Tage der Woche außer Donnerstag und Sonntag (c. 9). Während der Quadragesimalzeit wurden nur Mehl und Kräuter genossen (c. 52). Die Mönche gingen barfuß und trugen ihre Haupthaare ungepflegt und den langen Eremitenbart (c. 52). Das Gebot des Schweigens war aufs strengste durchgeführt. Eifrige Büsser thaten sich dadurch hervor, daß sie Jahre lang in ihren Zellen verschlossen, hinter vertammelten Thüren eingesperrt wie Tote lebten (c. 64), so ließ sich auch Romuald kurz vor seinem Tode in Val di Castro eine Zelle mit Oratorium bauen, in der er eingeschlossen seinem Tode in unverbrüchlichem Schweigen entgegenharrte. Die Arbeit der Mönche bestand in Ackerbau (c. 6) und Handarbeit, besonders verfertigten die Eremiten in den am Meere gelegenen Niederlassungen Körbe und Netze (c. 36). Es ist von Bedeutung, daß uns in den Eremitagen des Romuald zuerst Samuli begegnen. Sie nehmen den Mönchen die niederen häuslichen Geschäfte und Dienste ab (c. 64 u. 69). Es wird von ihnen kein so strenges Fasten und Schweigen wie von den Eremiten gefordert. Wahrscheinlich mußten sie aber wie in der Eremitentolonie von Fonte Avellana die lebenslänglich bindenden Mönchsgelübde ablegen (Neukirch S. 34). Dieses Institut der Laienbrüder wurde von Gualbert, einem Schüler Romualds, in den von ihm gestifteten Rönöbitenorden der Ballombroser noch weiter ausgebildet (s. A. Gualbert). Ob diese Einrichtung, die wir in Deutschland zuerst im Kloster Hirschau vorfinden (Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726, *Consuetudines Hirsaugiensis* (S. 371 ff.) und die eine große Bedeutung im Cisterzienserorden erhielt, den Eremitengemeinschaften entlehnt ist, steht dahin. Die verdienstliche Selbsteigehung, deren begeisterter Patron Petrus Damiani wurde, scheint in den Eremitagen Romualds noch nicht geübt zu sein (Zöckler, *Kritische Geschichte der Aelste*, 1863 S. 40).

— Romualds Wirksamkeit blieb nicht beschränkt auf den Kreis der Eremiten, der sich ihm angeschlossen; der schwärmerische Sinn des alten Einsiedlers machte einen gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen: auf seine Entscheidung entfloh der schuldbeladene Doge Pier Orseolo I. aus Venedig, um im Kloster S. Michel de Cujan als Mönch zu leben (c. 9), auf seine Forderung nahm der blutbesleckte Graf Oliba in Monte Cassino die Rutte (c. 11) und seinen Vater Sergius zwang er, dem Mönchsstande treu zu bleiben (c. 13). Großen Einfluß gewann er auch auf den phantastischen Kaiser Otto III. Wie den jugendlichen Kaiser der Papst Silvester II. zur Wiederaufrichtung des alten römischen Staatswesens zu bestimmen suchte, so wußte der Kreis der Eremiten, unter denen der hl. Adalbert von Prag, Nilus und Romuald herorrangen, ihn für das Ideal christlicher Weltensagung in schroffster Form zu begeistern, so daß die entgegengesetzten Weltanschauungen zweier Kulturepochen ihn von thörichter Überhebung irdischer Größe zur Selbstvernichtung und von der Negation menschlicher Triebe zur Selbstvergötterung römischer Cäsaren rissen (Sadur I, 355). So wurde 999 der Kaiser durch Romuald bestimmt, nach Rom nach der alten Wallfahrtsstraße auf dem Monte Gargano zu pilgern, um die grausame Behandlung des Crescentius und des Gegenpapstes Johannes zu sühnen (c. 25, *Vita Nili* § 91). Im Dez. 999 besuchte der Kaiser Romuald in Pereum bei Ravenna und übertrug ihm die Reformation der Abtei S. Apollinare in Classe, aber der unruhige Erweckungsprediger war für eine solche Aufgabe nicht geeignet, er warf, nachdem er mit den Mönchen in Streit geraten war, dem Kaiser nach kurzer Zeit den Hirtenstab vor die Füße (c. 20, c. 22, Sadur I, 344). Auch aus der nächsten

Umgebung des Kaisers gewann Romuald den Tamnus, den Bruder des Bischofs Bernward von Hildesheim, und Bonifazius (Brun) von Quertfurt für das Eremitenleben, und es ist nicht unmöglich, daß ihm der Kaiser selbst versprochen hat, nach der Besiegung Roms die Krone mit der Kutte zu vertauschen (c. 30). Dagegen ist es aus inneren Gründen sehr unwahrscheinlich, daß Kaiser Heinrich II., der den Einsiedler zwar 1022 in Monte Sitalo mit seinem Besuche beehrte, dem alten Seher versichert haben soll, alles, was er befehle, thun zu wollen (c. 65, Giesebrecht, Deutsche Kaisergeschichte II, 190). Der Bericht des Petrus Damiani ist hier auch voll chronologischer Irrtümer (Mabilion IV, 289). — Wenn auch dem Romuald eine kirchenpolitische Absicht fernlag (gegen Hströmer, Papi Gregor VII, V, 626ff.), so erhob er doch zuerst in Italien, wo die Verwilderung am fürchtbarsten um sich gegriffen hatte, seine Stimme gegen den verderbten Klerus, um die Simonie und Priestererbe zu bekämpfen (c. 41), ohne jedoch beim Episcopat irgend welchen Erfolg zu haben (c. 35). — Die enthusiastische religiöse Bewegung, die Romuald hervorrief, weckte auch den Eifer für die Mission. Nachdem Adalbert von Prag 997 die Märtyrerkrone erlangt hatte, zog Bruno von Quertfurt, der 18 Schüler Romualds, vom Papste zum Erzbischof ernannt, zur Mission nach Rußland, wo er für seinen Glauben starb (c. 27). In Polen missionierten die dem Könige Boleslaw I. vom Kaiser Otto III. zugesandten Schüler Romualds, Johannes und Benedikt, wurden aber bald durch Räuber erschlagen (c. 28). Die Begierde nach der Märtyrerkrone trieb endlich den alten Eremiten selbst zur Mission nach Ungarn. Nach erhaltenem 30 päpstlicher Erlaubnis machte er sich mit 24 Brüdern auf den Weg. Der Versuch verlief ebenfalls völlig resultatlos, da Romuald sich durch Krankheit am Missionieren verhindert sah und mit 7 Genossen zurückkehrte, während die übrigen einen elenden Tod in der Sklaverei fanden.

Nach dem Tode Romualds 1027 wurden seine Ideen einer Reform des Mönchtums durch seine Schüler, wie die Äbte Guido von Pomposa, Hugo von Garza und Johannes Gualbertus, den Stifter des Vallombrosenerordens, fortgesetzt, ohne daß sie dabei streng an dem Eremitenideal ihres Meisters festhielten; dadurch näherte sich die italienische Reformbewegung der von Cluni ausgehenden an. Zum ersten Male waren die Jünger der französischen Richtung, Obilo von Cluni und Wilhelm von Dijon mit Romuald 30 seinen Schülern bei der Einweihung des von Otto III. gestifteten Klosters des hl. Adalbert in Pereum zusammengetroffen, später hatte Wilhelm, der selbst als geborener Italiener häufig nach Italien kam, ein inniges Verhältnis zwischen den französischen und italienischen Reformern angebahnt (Saur I, 349). Die Gedanken Clunis gewannen die Oberhand und die Eremitenbewegung mündete größtenteils in die von Cluni 36 ausgehende ein. Noch ganz den Idealen Romualds hingegeben wirkte der feurige Petrus Damiani; obwohl er kein direkter Schüler Romualds, sondern seit 1036 Mönch im Eremitenkloster Fonte Avellana, einer Gründung des oben genannten Dominikus von Foligno, war, verfaßte er die glänzend geschriebene Biographie Romualds und gründete wie dieser besonders in Umbrien und den Marken zahllose Eremitenkolonien, 40 die er aber mit Fonte Avellana zu einer selbstständigen, 1076 durch den Papst bestätigten (Ann. Cam. II, App. 259) Kongregation verband. Energisch und mit Erfolg setzte Damiani als Wortführer der reformatorischen Kreise Italiens auch den Kampf gegen Nicolaitismus und Simonie fort und spielte seit 1045, wo er das Papsttum für die Reformation der Kirche zu bestimmen anfang, eine bedeutende Rolle in der Kirchenreform (s. A. 45 Damiani). Seit seiner französischen Legation als Kardinallegat 1063 auf der Synode von Chälons stand er auch in innigen Beziehungen zu Cluni und schrieb auf Wunsch Hugos von Cluni die Vita des Abtes Obilo von Cluni. Von den von Romuald begründeten Eremitenkolonien erhielt sich am besten der eremitische Geist in Camaldoli, 1072 erhielt es die päpstliche Bestätigung durch Alexander II. (Ann. Cam. II, App. 236). Camaldoli wird 50 in den apostolischen Schutz genommen, es wird ihm das Recht freier Abtswahl zugestanden und erlaubt, die sakralen Funktionen durch einen anderen als den Diözesanbischof vornehmen zu lassen, wenn dieser durch Simonie befehlt ist. An den 8 Orten, die außer Camaldoli in der Urkunde genannt werden, befanden sich wahrscheinlich keine Eremitagen, sondern nur der Eremie Camaldoli gehörige Güter und Kirchen. Ausdrücklich wird be- 56 stimmt, daß die Stiftung solitariae vitae sit deditus et firmitate continua dedicatus. Einen kirchenpolitischen Einfluß gewann die Eremie in der Folgezeit nicht, da sie keine hervorragende Männer hervorbrachte. Der vierte Prior von Camaldoli, Rudolf, unter dem sich die Kongregation außerordentlich ausbreitete, schrieb zuerst die Satzungen 1080 nieder (Ann. Cam. III, App. 512 ff.). Die strengen eremitischen Ordnungen 60

Romualds sind hier gemildert: Brüder, die das Eremitenleben nicht aushalten, dürfen das am Fuße des Berges von Camaldoli liegende Kloster Fonte buono beziehen (c. 30). Es wird den Eremiten verboten, schmutzige Kleider zu tragen, da dies Heuchelei sei (c. 29). An Festen wird den Mönchen gestattet, Fische zu essen und Wein zu trinken (c. 14). Die Regel Benedikts wird nirgends ausdrücklich erwähnt, es wird aber hervorgehoben, daß Benedikt das Eremitenleben höher als das Rönobitenleben geschätzt habe (c. 18), und die Verweisung auf die mos coenobialis für die Einzelheiten des asketischen Lebens kommt einer Anerkennung der Benediktinerregel als Grundlage der Camaldulenserkongregation gleich. Die heute noch beobachteten Constitutiones Camaldulenses (Holstenius-Brockie, Codex Reg. II, 193) sind 1569 entstanden. 1086 begründete Rudolf das erste Nonnenloster der Camaldulenserinnen S. Pietro di Luco zu Rogello (Ann. Cam. III, 34). Die Tracht der Nonnen ist wie die der Mönche weiß, nur tragen sie über den weißen Schleier noch einen schwarzen. Camaldoli erhielt in der Folgezeit reiche Schenkungen und die Kongregation breitete sich in Italien aus. Bedeutende Männer gingen aus dem Orden nicht hervor außer dem einflußreichen Kirchenrechtslehrer Gratian, dem Verfasser des Decretum Gratiani, der in Bologna 1140–50 der Begründer der kirchlich-konservativen Juristenschule der Dekretisten wurde. 1212 lud die venetianische Republik die Eremiten nach Murano und wies ihnen die Einkünfte dieser Insel an, auf der sie das Kloster S. Michael gründeten. Die Nähe Venedigs wirkte aber erschlaffend auf die Strenge des Ordens, 1300 wurden aus den dortigen Eremiten Rönobiten, und bald gingen auch andere Eremien zum Rönobitenleben über, sodaß ein Verfall der alten Ordnungen vielfach eintrat. Ambrosius Traversari aus Portico († 1439) (f. Bd I S. 443, 1) versuchte als Major 1431 den Orden zur alten Strenge zurückzuführen. Obwohl er sich der Unterstützung Eugens IV. erfreute, der ihn auch als päpstlichen Gefandten zu den Konzilien von Basel und Ferrara-Florenz abordnete und mit der Abfassung des Unionsformulars für die griechische Kirche betraute, war seine Reformation von keinem Bestand. 1476 entzog sich die Abtei S. Michael zu Murano, unterstützt vom Rate von Venedig der Herrschaft von Camaldoli und bildete eine selbstständige von Innocenz VIII. bestätigte Kongregation rönobitischer Camaldulenserklöster. Ihr schlossen sich die alten berühmten Abteien Classe, Val di Castro und Fonte Avellana an, das bis 1569 einer selbstständigen Kongregation vorgestanden hatte. 1513 vereinigte Leo X. noch einmal auf kurze Zeit sämtliche Camaldulenser unter der Oberleitung Camaldolis, der Major sollte künftighin nur 3 Jahre im Amt bleiben und abwechselnd aus den Einsiedlern und Rönobiten entnommen werden. Aber schon 1520 gab er dem Paul Guistiniani (Fiori, Vita del G., Rom. 1724), der ihn bei der Reform des Ordens unterstützt hatte, durch eine Breve die Erlaubnis (Ann. Cam. VIII, 18), besondere Satzungen zu entwerfen und die neuen Eremitagen, die er überall bis zu den Indern und Antipoden gründen dürfe, zu einer unabhängigen Kongregation vom heiligen Romuald zusammenzufassen. Die neue Kongregation, die später nach der Eremie Monte Corona bei Perugia den Namen von Kronenberg erhielt, hatte sehr strenge Satzungen; ihre Kleidung bestand statt aus der Mönchskutte, aus Mänteln und hölzernen Schuhen, sie breitete sich nach Polen, Deutschland und Oesterreich aus (Wolfsgruber, Blätter d. Vereins f. v. R. v. Niederösterreich XXV, 1891). Eine vierte Kongregation der Camaldulenser, die Turiner, welche die Eremiten Piemonts umfaßt und von Alexander von Leva († 1612) unter dem Herzog Karl Emmanuel von Savonen 1601 gestiftet war, ist weniger bedeutend (Helyot S. 319). Einen Ableger der Turiner bildet die französische Kongregation „Unserer lieben Frauen vom Troste“, die auf Wunsch Richelieus, der aus politischen Gründen die Abhängigkeit der französischen Eremitagen von italienischen Oberen nicht dulden wollte, durch das Breve Urbans VIII. 1635 unter der Leitung Antons von Lyon selbstständig wurde (Ann. Cam. VIII, 316). Ihr Major darf nur Franzose sein und untersteht direkt dem Papste; sie wurde seit 1462 von der Eremie Gros-Bois bei Paris geleitet. In Frankreich sind seit der Revolution sämtliche Camaldulsenerniederlassungen zerstört, in Italien sind sie jetzt auf Mittel- und Südtalien beschränkt. Die Kongregation von Camaldoli umfaßt jetzt 6 Niederlassungen. Unter ihnen sind die bekanntesten Camaldoli, die heilige Einsiedelei, und das 400 m über den Meere, oberhalb der Stadt Neapel liegende Kloster „Die hohe Himmelsleiter“, das von Pescara, dem Sieger von Pavia, 1525 gegründet wurde und wegen seiner herrlichen Lage einen unvergeßlichen, von Malern und Dichtern verherrlichten Ausblick auf Neapel und den Vesuv bietet. Auch die Kongregation von Murano besteht noch, ihr bekanntestes Kloster ist das Gregorkloster zu Rom, aus dem der einzige Camaldulenser, der den Stuhl Petri bestieg, Gregor XVI.

(1831—46), hervorging. Außerhalb Italiens existiert nur noch die Eremitenbielany am argentinischen Berge in der Diözese Krataw, die zur Kongregation vom Kronenberg gehörte. Die Zahl der Mönche soll im ganzen kaum mehr 200 betragen. Camaldulenserinnenklöster giebt es nur noch in Rom und Florenz (Heimbucher I, 206 ff.).

Grünmayer. 5

Camera Romana s. Kurie.

Camerarius, Joachim, gest. 1574. Will, Nürnberger Gelehrtenlexikon; C. Chr. Bezel, Joachim Camerarius, der erste Urheber der Nürnbergischen hohen Schule zu Altdorf. 1793; Erhard, Art. Camerarius in der Halle'schen Encyclopädie Bd XV; Schneider, Artikel Cammerer oder Kammermeister in Schmid's Encyclopädie des Erziehungswesens III. Bd: S. 10
 3. Kämuel, Joachim Camerarius in Nürnberg, Zittau 1862 Progr.; Herwagen, S. 3., Zur Geschichte der Nürnberg'schen Gelehrtenschulen. Nürnberg 1860. 1863. 1867. 1864, 4 Progr.; F. Seck, Ueber einige theol. Schriften des Joach. Cammerarius, Berlin 1888, Progr. des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums. Eine Biographie, die Horawitz in DWB in Aussicht gestellt hatte, fehlt. 15

Joachim Camerarius, eigentlich Camermeister, dessen Bedeutung hier hauptsächlich nur nach der theologischen und pädagogischen Bedeutung gewürdigt werden konnte, entstammte einem alten (angeblich ursprünglich Viehhard heißen) Geschlechte Bamberg's, wo er am 12. April 1500 geboren wurde. Hier besuchte er auch zuerst die Schule. Dann brachte es die Belanntschaft der Eltern mit dem Humanisten Georg Helt aus dem nahen 20
 Forchheim mit sich, daß er schon im dreizehnten Lebensjahre diesem nach Leipzig zur weiteren Erziehung übergeben wurde. Zugleich wurde er im Wintersemester 1512/13 an der dortigen Hochschule instruiert (Joachimus Kammermeister Bambergensis, Matritel der Universität Leipzig ed. Erler I, 522). Nachdem er hier im Jahre 1516 Bakkalaureus geworden und unter Richard Crocus, Joh. Mehler, später Petrus Mofellanus (vgl. Narratio de Eobano Hesso cap. XV) besonders dem Studium des Griechischen obgelegen hatte, bezog er die Universität Erfurt (SS. 1518; Erfurter Matritel ed. Weizenborn II, 302) wo er von Enricius Cordus und Eobanus Hessus, die er schon früher in Hauje Helts kennen gelernt hatte (Krause, Helius Eobanus Hessus, Gotha 1879, S. 118), eingeführt, alsbald zu dem fröhlichen Kreise der Erfurter Humanisten gehörte, hochgeschätzt und bewundert als Kenner des Griechischen, als dessen Lehrer er auch bald auftrat. Unter dem Rektorat des Crocus (1520), der des jungen Gelehrten Wappen, drei Raben in silbernem Felde, in seine Wappentafel aufnahm, mit der er beim Antritt seines Amtes die Erfurter Matritel schmückte, wurde er Magister. Die Pest und die in Erfurt nach Luthers Durchzug ausgebrochenen Wirren veranlaßten ihn 35
 zur Rückkehr nach der Heimat, von wo ihn sein Erfurter Lehrer und Kollege Georg Pez aus Forchheim mit nach Wittenberg nahm, wo er (nicht in Leipzig bei der Lutherdisputation, der er garnicht beigewohnt hat. Vgl. gegen die gewöhnliche Angabe den eigenen Bericht des Camerarius vita Melanchthonis ed. Strobel 36 f.) endlich den Wunsch seines Herzens erfüllt sah, Melanchthon, der ihn schon früher in seinen Studien 40
 ermuntert hatte, persönlich kennen zu lernen. Am 14. September 1521 wurde er dafelbst immatriculiert (Joachimus Kammermeister Bambergen. ciuit. magister Erford. 14 Sept. Album Vitebergense ed. Förstemann p. 107). Nach kurzer Zeit verband ihn mit Melanchthon eine rührende Freundschaft von seltener Treue und Innigkeit. Wie lange Camerarius damals in Wittenberg blieb, ist nicht sicher. Mit dem 45
 1. Januar 1523 beginnt die Reihe der Briefe Melanchthons an ihn, der damals (wenigstens im August Corp. Ref. I, 626 f.) in der fränkischen Heimat sich aufhielt. Im Frühjahr 1525 begleitete er dann und zwar wieder von Wittenberg aus den Freund auf seiner Reise nach der Pfalz und zog dann weiter nach Basel, um dem Erasmus seine Huldbigung darzubringen. Im Herbst verließ er dann definitiv Wittenberg und ging 50
 nach einem kurzen Besuch in Erfurt nach Bamberg. Von hier aus machte er in Begleitung des Ranonitus Fuchs 1525 eine Reise nach Preußen und folgte dann 1526 auf Empfehlung Melanchthons einer Berufung als Lehrer des Griechischen und Erklärer der lateinischen Historiker an das neugegründete Gymnasium in Nürnberg, wo sein alter Freund Eobanus Hessus und der ihm ebenfalls schon von früher her bekannte 55
 Michael Rötting seine Kollegen waren. Von dem Grafen Albrecht von Mansfeld dazu erwählt, ihn als Sekretär auf der Reise nach Spanien zu begleiten, die derselbe im Auftrage der auf dem Reichstage in Speier 1526 versammelten Stände unternehmen sollte, machte sich Camerarius, froh die Welt sehen zu können, noch im Spätherbst auf den

Weg,ehrte aber, da die Deputation schon in Eßlingen Gegenbefehl erhielt, noch vor Ende des Jahres nach Nürnberg zurück (Vita Melanchthonis S. 104; Friedensburg, der Reichstag zu Speier. Berlin 1887 S. 473 f.; Heerwagen 1867 S. 8), wo er sich (1527) mit Anna Truchßef von Grünßperg vermählte. Bald darauf machte ihm die in ihren Motiven noch nicht ganz aufgeklärte, aber wahrſcheinlich durch Hinneigen zur evangeliſchen Lehre hervorgerufene ſchwere Verfolgung ſeines Bruders Hieronymus in Bamberg, zu deſſen Befreiung, die erſt 1535 erfolgte, er kein Mittel unbenußt ließ, ſchwere Sorge (Heerwagen S. 9). In weitere unmittelfare Berührung mit dem kirchlich-politiſchen Treiben der Zeit brachte ihn ein Beſuch bei Melanchthon in Speier, Oſtern 1529, während des dortigen Reichstages (Corp. Ref. I, 1046) und ebenſo im Auguſt 1535 in Augsburg, wo er, wie es ſcheint, zeitweiße den Nürnberger Reichstagsgeſandten beigegeben war und jedenfalls mit ihnen der Verleſung der Confutatio pontificia beiwohnte, ſo daß Melanchthon, als es ſich um eine Widerlegung deſſelben handelte, anfangs in Ermangelung einer Abſchrift auf ſeinen Aufzeichnungen fußen konnte (Corp. Ref. II, 250; J. Vogt, Die Korreſpondenz des Nürnberger Rates x. in Mitt. des Ver. f. Geſchichte Nürnberg 1882 S. 30).

Trotz der ehrenvollen Aufnahme, welche Camerarius mit ſeinen Freunden in Nürnberg gefunden, und des anregenden Verkehrs mit Männern wie W. Pirſheimer, W. Lind, Oßlander, Lazarus Spengler und Albrecht Dürer, wobei bemerkt ſein mag, daß er nach Dürers Tode zwei Schriften deſſelben de ſymmetria partium (1533) und de varietate figurarum etc. (1534) in lateiniſcher Sprache herausgab, fand er ſich doch ſehr bald dort nicht beſriedigt. Schon 1528 hatte er über die Stumpfheit und Unempfindlichkeit der Zeitgenoßen für die humaniſtiſchen Wißenſchaften zu klagen (Heerwagen S. 11), wobei er wohl zuerſt an die Nürnberger dachte. Die Schule ging ſeineswegs vorwärts, es fehlte auch nicht an Klagen über die Lehrer, und die Verhältniße lagen ſo, daß Melanchthon ſchon im Auguſt 1530 glaubte, daß Camerarius gern einem Ruſe nach Erfurt folgen würde, wo man damals daran dachte, die Univerſität neu zu organiſieren. Die Verhandlungen zogen ſich bis ins folgende Jahr hin, zerſchlügen ſich aber ſchließlich, während die Nürnberger Schulverhältniße immer trauriger wurden. Eine Ende Juni 1534 an ihn ergangene Aufforderung, neben Lazarus Spengler die gerade erledigte zweite Ratſchreiberſtelle in Nürnberg anzunehmen, lehnte er nach reiflicher Überlegung ab (Heerwagen 1868 S. 16 ff.). Um ſo freudiger folgte er der ſehr ehrenvollen Berufung nach Tübingen im Sommer 1535 (ebenda S. 23), wo er nach der unter ſeiner Mitwirkung vorgenommenen Reorganiſation der Univerſität (Urkunden zur Geſchichte der Univerſität Tübingen 1877 Nr. 37 ff.) ein fruchtbares Feld ſeiner Docententhätigkeit fand, bis er dann 1541 auf Empfehlung Melanchthons nach Leipzig überſiedelte, deſſen Hochſchule er mit kurzer Unterbrechung während des ſchmalaldißen Krieges, in welcher Zeit er eine Zuflucht bei ſeinem Freunde Georg von Anhalt in Merſeburg fand, bis zu ſeinem Tode am 17. April 1574 zur Zierde gereichte.

Als Freund und Gefinnungsgenoße Melanchthons war er natürlich nicht unbeteiligt an den kirchlichen Streitigkeiten jener Jahrzehnte, wir finden ihn auch u. a. 1554 als Abgeordneten auf dem Tage zu Raumburg, 1555 auf dem Reichstag zu Augsburg und bald darauf zur Beilegung Oßandriſcher Irrungen in Nürnberg, mit welcher Stadt er immer in Beziehung blieb (Mitt. des Ver. f. Geſch. Nürnberg VI, 173 f. XI, 99 ff.) und für deren Schulverhältniße er auch ſpäter noch warmes Intereße hatte (vgl. Bezzel a. a. O.). Aber ſeine Bedeutung liegt auf dem humaniſtiſchen Gebiete — die Zahl ſeiner Editiones iſt eine ſehr große — und auf dem Gebiete der Pädagogik im weitteſten Sinne des Wortes, namentlich aber, worauf zuerſt Sedt in trefflicher Darlegung hingewieſen hat, auf dem Gebiete der Religionslehre. In ſeiner erſten (in lateiniſchen Diſſertionen) geſchriebenen pädagogiſchen Schrift vom Jahre 1528 Praecepta honestatis atque decoris puerilis, deren pädagogiſche Gedanken er ſpäter in den praeepta vitae puerilis vom Jahre 1541 und in der enumeratio eorum, quae in docendo ſeu inſtitutione praecipue ſequenda eſſe videantur vom Jahre 1551 weiter ausführte, betont er als echter Schüler Melanchthons als die für alle ſpäteren Berufsarten gleichnotwendige und gleich erſprießliche Vorbereitung die humaniſtiſche Bildung, die aber ihr Fundament in der Gottesverehrung hat: Nemo fuit unquam veterum, qui vitae praeepta daret, qui non a veneratione et cultu numinis divini ordiretur. Quod eo magis custodiendum nobis eſt, quo certiora de divinitate omnia nos habemus (praeepta vitae puerilis p. 17). Zu dem Zwecke, zugleich mit den An-

fangsgründen der griechischen Sprache die Hauptstücke der christlichen Religion zu lehren, gab er als Schullesebuch zuerst 1545 seine in griechischen Hexametern geschriebene *κεφάλαια χριστιανισμού προσφωνήεντα τοῖς παιδίοις*; heraus (vgl. Sect. S. 7), die sich über Geseß, Glauben, Sakrament und Gebet verbreiten (vgl. auch die interessante Verifizierung des Vaterunsers bei Sect. S. 9). Dem gleichen Zweck diente seine 1547 erschienene griechische Uebersetzung der Augsburg. Konfession und die wahrscheinlich anonym herausgegebene *Κατήχησις τοῦ χριστιανισμού ἴσχυον κεφάλαια τῆς ἑσθίας, διδαχῆς Χριστοῦ τε αὐτοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων* s. l. e. a. (lateinisch 1563; vgl. auch Beelenmeyer, lateinisch-bibliographische Nachrichten von einigen ev. latech. Schriften Ulm 1830 S. 155 ff.). Es ist diejenige Schrift, die seine melanchthonische Theologie am klarsten und ausführlichsten enthält (vgl. Sect. S. 12 ff.) und der gegenüber (vgl. auch den Libellus de invocatione Sanctorum) man den Mut bewundern muß, mit dem das katholische Kirchenlexikon (II, 1760) diesen entschiedenen Vertreter evangelischer Lehre und Praxis beinahe für „einen treuen Sohn der alten Kirche“ erklären kann. Bemerkenswert ist u. a., daß Camerarius hier in dem der Auslegung der (später sogenannten öumenischen) Symbole gewidmeten Abschnitt (S. 287) wohl als der erste Zweifel an der Authentie des Athanasianums ausdrückt, eine Äußerung, die ihm lebhaft Angriffe zuzog, und die er wohl deshalb in der lateinischen Uebersetzung (S. 255) fortließ. Vielleicht noch interessanter und wie mir scheint in der Geschichte der Theologie nicht genügend gewürdigt, ist sein übrigens ebenfalls für den Jugendunterricht gedachtes Leben Jesu: *Historiae Jesu Christi . . . summatis relata expositio Lipsiae 1566*, woraus Sect. treffliche Auszüge mitteilt. Von seinen sonstigen theologischen Werken mögen noch erwähnt werden seine Ausgabe des Jesus Sirach mit Kommentar 1568, seine *Notatio figurarum sermonis in libris quatuor evangeliorum, Lipsiae 1578*, und seine *Notatio figurarum orationis et mutatae simplicis elocutionis in apostolicis scriptis etc.* 25 Lipsiae 1572. Ungleich bleibenderes Verdienst hat Camerarius sich aber erworben durch seine biographischen Arbeiten, besonders durch seine *Narratio de Eobano Hesso etc.* Norimbergae 1553, seine *Narratio de Georgio Principe Anhaltino*. Lipsiae 1555, und seine berühmte Schrift *De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione — narratio Lipsiae 1566* (beste mit reichen Anmerkungen versehene Ausgabe von S. Th. Strobel, Halle 1777), Schriften, die obwohl des panegyrischen Charakters nicht ganz entbehrend, doch den Verfasser, der manches Allgemeingeschichtliche, aber auch Mitteilungen aus seinen Erlebnissen und über seinen eigenen Lebensweg (bes. in der narratio de Eob. Hesso) mit hineinwebt, als feinsinnigen Beobachter erlernen lassen 35 und hohen Quellenwert besitzen. Ferner gilt als eine für seine Zeit hervorragende historische Leistung die noch heute wertvolle *Historica narratio de Fratrum Orthodoxorum ecclesiis in Bohemia Moravia et Polonia*, die er vollendet hinterließ, die aber erst 1605 von seinem Enkel Joachim Ludw. C. herausgegeben wurde. Bei seinem historischen Sinne, der ev. die Ungenauigkeit anderer in dieser Beziehung tadeln konnte (vgl. 40 *Narratio de Eob. Hesso cap. IV*), ist es auffallend, aber immerhin aus Pietätsrücksichten erklärlich, daß er, wie wir jetzt wissen, bei seiner früher sehr hoch geschätzten Ausgabe von Melanchthons Briefen, keineswegs möglichste Übereinstimmung mit dem Original anstrebte, vielmehr oft nicht unbedeutende Interpolationen vorgenommen hat (vgl. darüber v. Druffel, *Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek in den SMN d. ph.-hist. Kl. 1876 Bd I, Heft 4, 49*). Ein vollständiger Einblick in das Verhältnis zu Melanchthon und seinen Einfluß auf diesen, der dem vertrauten Freunde wie keinem anderen alle seine vielen Sorgen und Belümmernisse, seine Pläne, Hoffnungen und Absichten offenbarte, wird übrigens erst möglich sein, wenn der von Nicol. Müller versprochene Briefwechsel des Camerarius, wovon zwei Söhne Joachims, Joachim 50 und Philipp, unter dem Titel *Joachimi Camerarii epistolarum familiarium libri VI* (Francof. 1583) und *Libri V posteriores* (ibid. 1595) einen Teil herausgaben, veröffentlicht sein wird. Ein mittelbares nicht geringes Verdienst erwarb sich endlich C. durch die Sammlung von Briefen aus der Reformationszeit, die von seinem Sohne sortgesetzt obwohl leider vielfach zerstreut, unter dem Namen Camerarische Briefsammlung 55 eine wertvolle Fundgrube für die hist. Forschung geblieben ist, bis auf den heutigen Tag. Vgl. Halm, *Über die handschriftliche Sammlung d. Camerarii und ihre Schicksale SMN Bd III, 1873, S. 241*.

Theodor Kolbe.

Camerlengo f. Ruric.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. 3. H. III.

Camero, John, gest. 1625. — Literatur: Bayle: A general dictionary, historical and critical, London 1736 Bd IV, 70. Munimenta almae Universitatis Glasguensis, Glasgow 1864 3 Bde 4^o; Haag, France protestante, 2. Ausgabe Bd III, 658; F. C. Baur, Theologische Jahrbücher 1853, Bd II, 174; A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 1854/56; Calderwood: History of the Church of Scotland. — Procès-verbal du Concours ouvert pour le poste de professeur de théologie à l'Académie de Saumur (Handschrift auf der Nationalbibliothek zu Paris, Fonds 914, 16); John Quick, Icones Sacrae Gallicanae (Hschr. auf der Bibliothek des französ. Protestantismus zu Paris).

John Camero, zu Glasgow gegen 1579 geboren, war einer der selbstständigen Theologen des 17. Jahrhunderts, und dennoch ist er bis jetzt wenig bekannt und nicht genügend gewürdigt worden. Auf ihn als Urheber weist die freiere Eigentümlichkeit der berühmten Schule von Saumur. Er entsproß aus einem großen Clan Schottlands, aber seine Eltern waren so arm, daß er als „Portionier“ — eine Art Bediente, welche auf den Kollegien die Nahrung unter die Schüler verteilten — dienen mußte, um auf der Universität seiner Vaterstadt studieren zu können; die Erfolge seiner Studien waren so glänzend, daß er kaum 20 Jahre alt, mit dem Unterricht der griechischen Sprache beauftragt wurde.

Gegen 1600 kam er nach Bordeaux und wurde bald zu Bergerac als Lehrer der Humaniora, dann zu Sedan als Professor der Philosophie angestellt (1601—1603). Nach Bordeaux zurückgekehrt (1604), wies ihm die protestantische Gemeinde daselbst Mittel an, um, wo es ihm beliebte, theologische Studien zu machen, unter der üblichen Bedingung, ihr alsdann seine Dienste als Pfarrer zu widmen. Zugleich wurde er als Privatlehrer bei der adeligen Familie De Calignon angestellt. Als solcher studierte er zu Paris, Genf und Heidelberg. Auf der letzten Universität verteidigte er, am 4. April 1608, theologische Sätze über diesen Gegenstand: „De triplici Dei cum homine foedere. Ende 1608 übernahm er eine Pfarrstelle zu Bordeaux und predigte daselbst mit großem Erfolg. Als 8 Jahre später der Stadtrat beschloß, alle Protestanten zu entwaffnen, schlugen C. und sein Kollege Primrose dem Kirchenrat vor, den Gottesdienst aufzuheben, gestattet ihre Waffen zu behalten. C. zog sich nach Tonneins zurück, wo er sich zwei Jahre vorher verheiratet hatte. 1618 wurde er als Professor der Theologie an die Akademie von Saumur berufen. Schon im nächsten Jahre forderte die Gemeinde zu Bordeaux dringend seine Rückkehr; aber Duplessis Mornay, Gründer dieser Akademie, welcher Cameros seltene Eigenschaften hochschätzte, wollte ihn nicht gehen lassen.

1620 hielt C. auf dem Schlosse des Herrn Grosloz, unweit von Orleans, eine Disputation gegen Tilenus, ehemaligen Professor zu Sedan, in der er dessen arminianische Sätze bekämpfte. Nach Duplessis Mornays Entlassung als Statthalter von Saumur (1622), lehrte C. nach London zurück, wo ihn König Jakob I. aufs freundlichste empfing. Nach sechs Monaten, während welchen er Privatunterricht in der Theologie erteilte, wurde er zum Direktor des Gymnasiums und Professor der Theologie zu Glasgow ernannt. Aber infolge der Abneigung seiner Landsleute gegen seine episcopalistische Richtung, sah er sich veranlaßt, seine Heimat nach einem Jahre zu verlassen. Nach den schönen Ufern der Loire sich lehrend, kam er schon, Ende 1623, nach Saumur mit seiner Familie zurück und erlangte im folgenden Jahr die Erlaubnis des Königs, an der Akademie zu Montauban zu lehren. Es gab damals unter den Reformierten zwei Parteien, welche sich heftig bekämpften: die einen rieten den, obgleich ungerechten, Befehlen des Königs zu gehorchen, die anderen aber trieben das Volk, zu den Waffen zu greifen. C. hielt sich zur ersten Partei. Da er einmal (13. Mai 1625) mit einem Amtsbruder einem bürgerlichen Aufruhr auf dem Marktplatz entgegentrat, wurde er von einigen Wüterichen so hart geschlagen und selbst verwundet, daß er infolge dieser Mißhandlung, nachdem er mehrere Monate geliecht hatte, in seinem 47. Jahre starb.

C. ist nicht bloß ein treuer Pfarrer und ein Märtyrer des bürgerlichen Friedens gewesen, sondern auch ein scharfsinniger Theolog. Er war der Meinung, daß man auch in der römisch-katholischen Kirche selig werden könne und daß „in der reformierten Kirche vieles zu reformieren wäre“ (Brief an L. Cappel). Wie seine Schüler Testard, Placäus und Ampralbus, hat er an der orthodoxen Dogmatik manches gemildert. Die Synode zu Dortrecht hatte festgestellt, daß, in dem Bekehrungsprozeß, Gott nicht nur den Verstand erleuchtet, sondern auch den verdorbenen Willen zum Guten veranlaßt. C. dagegen lehrte, daß der Wille immer dem Verstand folge; somit, daß Verbundlung oder Erleuchtung der Einsicht die entscheidenden Anfänge des sittlichen Verderbens oder der Bekehrung seien. Mit anderen Worten, es bleibt in dem menschlichen Willen, ungeachtet der Erbsünde,

Gutes genug, um, nachdem durch die Offenbarung unser Verstand seines Irrthums bewußt geworden ist, sich zu befehren. — Was die Erlösung betrifft, kann Cameros Lehre zu diesen drei Sätzen zusammengefaßt werden: 1. Gott wünscht die Glückseligkeit aller Menschen; keiner ist durch einen göttlichen Beschluß von dem Verdienst des Leidens und Sterbens Christi ausgeschlossen. 2. Dennoch kann kein Mensch des Segens des Evangeliums und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden, wenn er nicht an Jesum Christum glaubt. 3. Gottes Größe ist so groß, daß er niemandem die Kraft zu glauben verweigert, ob schon er nicht allen seinen Beistand gewährt.

Aus dieser kurzen Auseinandersetzung leuchtet hervor, daß Amyraldus seinen „Hypothetischen Universalismus“ aus Camero geschöpft hat; man könnte ebenso beweisen, 10 daß Coccejus seine Lehre von den *Tria Foedera* demselben entlehnte.

Schriften: *Discours apologétique pour ceux de la Religion réformée*, Bergerac 1614. *Sant angelus sive Stelitentius in C. Santangelum causidicum*, La Rochelle 1616. *Traité auquel sont examinés les préjugez de ceux de l'Eglise romaine contre la Religion réformée*, La Rochelle 1616. *Theses de gratia et libero arbitrio*, Saumur 1618. *Theses XLII de necessitate satisfactionis Christi pro peccatis*, Saumur 1620 Fol. *Amica collatio de Gratia et humana voluntatis concursu in vocatione*, Leiden 1621 (in 4°), der Bericht von seiner Disputation mit Ikenus. „Sept Sermons“ über Johannes 6, Saumur 1624. *Defensio sententiae de Gratia et libero arbitrio*, Saumur 1624. *Prælectiones theologicae in selectiora quaedam loca N. T. una cum tractatu de Ecclesia*, Saumur 1626—27 3 Bde in 4°. Idem 2. Ausgabe durch J. Spanheim unter dem Titel *Tá Σωζόμενα J. Cameronis*, Genf 1642. Idem 3. Ausgabe unter dem Titel „Myrothetium evangelicum“. *Of the Sovereign judge of controversies in matters of Religion*, Oxford 1628 in 4°. G. Bonet Maury. 25

Camero, Richard J. Cameronianer.

Cameronianer oder Cargilliten, in offizieller Selbstbezeichnung „reformierte Presbyterianer“, eine gegenwärtig nur noch sehr geringe schottische Kirchenpartei. J. Köstlin, Die schott. Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat, von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1852, speziell S. 229 ff., 244 ff., 265, 401 ff. Hier die allgemeinere 30 Literatur zur schottischen Geschichte. *Encyclopaedia Britannica*, 9. ed. Art. „Cameron Richard“, „Cargill Donald“ (beide sehr kurz), „Scotland“ (besonders im geschichtlichen Teil; s. Bd XXI, 1886). Einzelnes in G. B. Ryley u. J. M. Mc. Candlish, *Scotlands Free Church*, 1893. Vgl. zur Ergänzung die A. „Covenant“ u. „Schottland, kirchl. statistisch“.

Als Karl II. 1660 den Thron bestieg, nahm er alsbald in Schottland im Wider- 35 spruch mit seinen irdlichen Versprechungen den Kampf wider den Presbyterianismus auf. Den Staatsrat, den er mit der Regierung Schottlands betraute, setzte er aus lauter Gegnern desselben zusammen. Der Presbyterianismus stand in einer inneren Krise. Die eigentliche Begeisterung für ihn, der Sinn, der 1638 zur Wiedererrichtung des Covenants von 1580 geführt hatte, war gewichen; die historische Partei der „Bundleute“ 40 war sehr gering geworden. Aber die Politik Karls ließ sie bald wieder anschwellen. Nachdem der König 1662, ohne auch nur zum Schein die Einwilligung einer Aßembly nachzusuchen, das Bishöfamt wieder eingeführt und die ganze geistliche Jurisdiktion leztlich dem Staate bezw. sich selbst zugewiesen hatte, erwachte der alte presbyterianische Geist. Es entstand eine tiefe Bewegung im Volke. Gegen 400 Geistliche verlagten den 45 Gehorsam, die Regierung setzte sie ab und verbot den Gottesdienst in all den Kirchen, die sie nicht mit gefügigen Geistlichen besetzen konnte. Aber das Volk, zumal der ländliche Mittelstand, hielt zu ihnen und feierte mit ihnen seinen Gottesdienst unter freiem Himmel. Als 1666 ein verunglückter kurzer Aufstand der Regierung Gelegenheit geboten hatte, viele Hinrichtungen vorzunehmen, brach sich der Widerstand nicht, wuchs 50 vielmehr ständig. Waren alle Konventikel und Gottesdienste im Freien verboten, so wurden die Versammlungen an heimlichen Orten, in Bergen und Mooren, abgehalten; diejenigen, die bei Überfällen durch die königlichen Truppen umlamen, wurden als Märtyrer betrachtet. Eine Inbulgenz, die der König 1669 unter bestimmten Bedingungen den Geistlichen anbieten ließ, wurde durchweg verschmäht. Die Erregung des Volkes führte 55 dazu, daß 1679 der Erzbischof Sharpe von einem Bauernhufen umgebracht wurde. Bald nachher lam es zu einem neuen Aufstande. Bei dieser Gelegenheit war es, wo Richard Cameron und Donald Cargill in den Vordergrund traten (Camerons Geburts-

jahr ist unbelannt, es scheint, daß er noch ziemlich jung war, doch hatte er schon im Eifer wider die Indulgenz sich hervorgethan, war nach Holland geflohen, Frühjahr 1680 kam er nach Schottland zurück; Cargill war 1610 geboren, ein alter Covenantar, aber geistig wie es scheint, unbedeutender als Cameron). Kann man bis dahin die Bewegung als

5 eine einheitliche betrachten, so bildeten sich jetzt zwei Gruppen, eine gemäßigtere und eine rücksichtslos aggressive. Die genannten beiden Prediger erscheinen als die Führer der letzteren. Nach der Schlacht von Bothwell Bridge, wo der Herzog von Monmouth, Karls natürlicher Sohn, den Aufständischen eine Niederlage beigebracht, waren beide zur Fortsetzung des heiligen Kampfes entschlossen; sie sonderten sich jetzt von den übrigen,

10 entmutigten Genossen ab und bildeten so die Grundlage zu einer besonderen Kirchengruppe. Sie behaupteten die allein wahren Covenantar zu sein, und in der That wurde diese Bezeichnung fortan geschichtlich fast nur noch für ihre Leute gebraucht. Ohne den schottischen Presbyterianismus hier näher zu charakterisieren, hebe ich nur die Punkte hervor, die die Cameronianer als Covenantar verfochten. Das ist einmal die

15 eigentlich religiöse Auffassung des „großen“ Bundes von 1638; derselbe galt als nicht nur vor Gott, sondern auch mit Gott geschlossen. Es wurde wie Abfall von Gott angesehen, wenn man irgend etwas nachgebe von den Satzungen desselben, die das ganze Volk beschworen habe. Karl II. hat es nicht versucht, den Schotten eine andere Heilslehre zu oktroyiren, als die streng calvinische, die ihnen die biblische dünkte. Er bestand

20 nur auf der Einführung des Episcopats und auf dem königlichen Supremat in kirchlichen Dingen. Diese Bestrebungen hießen damals „Prälatusmus“ und „Eraftianismus“. Beide wurden empfunden als tiefste Verletzung der göttlichen Ordnungen; die Covenantar stritten wider den König für the headship of Christ. Die Wiedereinführung vieler anglikanischer Ceremonien durch die Bischöfe galt ihnen als Wiederauf-

25 richtung papistischen Götzendienstes. Die Schotten waren im Kampf mit den Stuarts einer streng monarchischen Gesinnung treu geblieben. Auch die Cameronianer wollten nicht Republikaner sein, sondern nur treue Verfechter der Volksrechte, die ebenso einer göttlichen Ordnung entsprächen, als das Königsrecht. Gegen einen König, der die Volksrechte, die er beschworen, nicht achtet, erklärten sie jeden Widerstand für erlaubt

30 oder vielmehr für Pflicht. Cameron und Cargill behaupteten, daß der König alle Rechte verloren habe und abzusetzen sei. Sie verlangten auch nicht nur die Berechtigung, sondern die Alleinherrschaft des Presbyterianismus in Schottland. Cargill hat sich mit republikanischen Ideen getragen, in einem christlichen Volk könne überhaupt kein einzelner mehr herrschen. In der Declaration von Sanquhar hat er sich doch mit Cameron

35 darüber geeinigt, daß der Krieg nur dem gegenwärtigen Monarchen gelten solle. Schon im Juli 1680 wurde Cameron in einem Gefecht mit den königlichen Truppen zu Widd's Moß getödet. Cargill floh nach Holland, kam jedoch bald zurück, um (im Oktober 1681) zu Stirlingshire den König und auch den Herzog von York, seinen Thronfolger, zu exkommunizieren; gefangen genommen, wurde er (im Juli 1681) ent-

40 hauptet. Wäre die Regierung maßvoller aufgetreten, so möchte sie die Cameronianer bald gänzlich bewältigt haben. Aber es folgten die schottischen „Mordzeiten“ (Killing Times). In unsinniger Weise wurden Mann und Weib verfolgt, die nur irgendwie zu Cameron oder Cargill Beziehung gehabt. Das stärkte die Partei. Jakob II., unter

45 Karl das nur zu willige Werkzeug von dessen Haß wider den ganzen Presbyterianismus, versuchte es als König mit einer Indulgenzalle. Wieder waren es die Cameronianer, die sich von dem Gros der Presbyterianer trennten, weil sie keine Gnade annehmen wollten, wo sie das unveräußerliche Recht besäßen, am wenigsten eine Duldung, die ein papistischer

50 König anbiete. Sie hielten ihre Feldpredigten fort und bekämpften unerschütterlich das Recht des Königs auf den Thron. Bemerkenswert ist, wie treu die Gruppe auch independentistischen Ideen gegenüber am alten Presbyterianismus festhielt. Obwohl nach Cargills Tod ohne einen Geistlichen, hat sie nicht daran gedacht, einen aus ihrer Mitte ohne Ordination durch regelmässigen Diener des Worts zum geistlichen Amt zu bestellen. Erst 1683 fand sie an James Kenwick einen Geistlichen. Derselbe wurde gegen Jakob

55 ihr letzter Blutzeuge (17. Febr. 1688). Durch Wilhelm III. wurde in Schottland der Presbyterianismus als Staatskirche wieder bestätigt. Die Cameronianer, die ihm jede Hilfe angeboten hatten, sahen sich doch auch durch ihn getäuscht. Denn indem sie Unterdrückung alles dessen im Lande verlangten, was sie „falsche Religion“ nannten, und schon begonnen hatten, eigenmächtig die von den Prälaten eingesetzten Geistlichen zu vertreiben (bis April 1689 sollen sie deren 300 von 900 verjagt haben), stießen sie bei

60 Wilhelm auf Widerstand. Derselbe war nicht zu bewegen, ihre Ansicht von dem aus-

schließlichen „göttlichen“ Recht der presbyterianischen Kirchenform sich anzueignen. So ist die presbyterianische schottische Staatskirche auch nur unter Verzicht auf die Weitergeltung des Covenants zustande gekommen. Auf der vom König berufenen Assemblée im Oktober 1690 fanden sich auch die Cameronischen Prediger, zur Zeit drei, ein, konnten aber ihre Ideen nicht durchsetzen, besonders nicht das Verlangen, daß die prälatistischen Geistlichen aus ihren Ämtern entfernt würden, und zogen sich daher mit ihren Gemeinden von der Staatskirche jurid. Noch einmal sehen wir die Cameronianer in eine Aktion wider den Staat eintreten, als unter Königin Anna die Union Schottlands und Englands zu einem Einheitsstaat proklamiert wurde, 1707. Mit ihren alten Todfeinden, den Jakobiten, drohten sie jetzt einen Aufruhr herbeizuführen. Denn selbst wenn der Presbyterianismus in Schottland absolut von der Krone und dem Reichsparlament bestätigt werde, so sei das schottische Volk fortan doch Bischöfen unterthan gemacht, sofern diese feste Sitze im Parlament hätten. Die gedrohte Empörung kam nicht zu stande. Aber die Zahl von der Staatskirche sich fernhaltenden Cameronianer war doch gewachsen. Sie sind dann 1743 als die „Kirche des reformierten Presbyteriums“ von seiten des Staats anerkannt worden. Köstlin notiert S. 431, daß sie im Jahre 1848 sechs Presbyterien hatten. Die Statistik von 1851 ergab, daß sie 39 Kirchen mit fast 17000 Sitzen besaßen. Im Jahre 1876 haben sie sich größtenteils mit der 1843 entstandenen „freien Kirche“ vereinigt. Der Rest der „reformiert presbyterianischen Kirche“ zählte 1884 noch 9 Gemeinden mit c. 1200 Kommunikanten.

J. Kattenbusch.

Camill de Reliis gest. 1614 f. Väter des guten Sterbens.

Camisarden. — Quellen. Bei dem großen Reichtum an Quellen können nur die hauptsächlichsten Werke genannt werden. I. Katholische; Relation historique de la révolte des fanatiques ou des Camisards par Charles Joseph de la Baume, édité et annoté par Goiffon. II. édit. Nîmes 1874. Hauptwerk aus unmittelbarer Anschauung geschrieben, wie auch Louvreuil, Le fanatisme renouvelé, Avignon 1704—1707; Brueys, Histoire du Fanatisme de notre temps, Utrecht 1709—1713, unzuverlässig; Lettres choisies de Fléchier avec une relation des fanatiques du Vivarez, Paris 1715, einseitig; Mémoires de Villars, La Haye 1734, unparteiisch aber sehr kurz; Mémoires de l'intendant Baviile concernant la province de Languedoc, Amsterdam 1734, wertvoll. II. Protestantische: Le Théâtre sacré des Cévennes (par M. Misson), Londres 1707, mit vielen Anzeigen, von einem Augenzeugen, viele Neben der Propheten enthaltend (deutsche Uebersetzung: Heiliger Schauspiel des Landes Cévennes, Frankfurt 1712, Parteiſchrift und nicht völlig zuverlässig. Cavalier, Memoirs of the wars of the Cévennes, London 1712, zwar die Memoiren des Haupthelden, aber sehr ungenau. Das Bulletin de la société de l'histoire du protest. français hat viele Dokumente gebracht, deren wichtigste die Mémoires von Monbonnoux oder (Bonbonnoux) 1873, p. 72 ff.; Le camp des enfants de Dieu 1867 p. 273 ff. sind; die Bibliothèque universelle brachte März bis Mai 1866 die Mémoires de Rossel d'Aigaliers sur les derniers troubles, von Frostérus herausgegeben; A. Jäger, Spiritus miraculosus in provincia Sevensensi regnans, Tubing. 1712. Unter den Bearbeitungen steht obenan: Histoire des troubles des Cévennes ou de la guerre des Camisards p. A. Court, Billefranche 1760; neue Ausgabe Mais 1819, kritisch genau, zuverlässig, sehr reichhaltig. Histoire des pasteurs du désert par N. Poyrat, Paris 1842, lebendig und ausführlich, aber ungenau; Les Insurgés protestants sous Louis XIV. par Frostérus, Paris 1868, gut, mit vielen Beilagen; Histoire de la guerre des Camisards par Bonnemère, Paris 1869, mir nicht bekannt. Von deutschen Bearbeitungen J. C. R. Hofmann, Geschichte des Aufstuhrs in den Sevennen unter Ludwig XIV., Nordlingen 1837, auch jetzt noch sehr zu empfehlen; über den Prophetismus vgl. Göbel in Zeitschrift für historische Theologie 1854, besonnene und gründliche Arbeit. Von allgemeinen Werken: Félice, histoire des Protestants de France; Haag. La France protestante; Moret, Quinze Ans du règne de Louis XIV., Paris 1859, nach Auszügen gut; Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV., T. 6, Paris 1876, kurz und unbedeutend; Corbière, Histoire de l'église réformée de Montpellier, Montpellier 1861; H. Baird, The Huguenots and the revocation of the edict of Nantes, T. 1, London 1895, und meine Schrift: Die Kirche der Wüste, Halle 1893.

Mit dem Namen Camisarden, der am natürlichsten abgeleitet wird von camisia = chemise, Hemd, weil bei nächtlichen Überfällen solche über den Kleidern getragen wurden, daher auch camisade = nächtlicher Überfall, bezeichnet man die Protestanten Frankreichs in Languedoc, welche zur Befreiung und Wiederaufrichtung ihrer Kirche zu den Waffen griffen und von 1702—1705 einen blutigen Krieg gegen Ludwig XIV. führten. Für die Theologie hat dieser Ausstand Bedeutung als interessante Episode in

der Geschichte des französischen Protestantismus, besonders aber wegen der eigentümlichen ekstatischen Erscheinungen, welche vor und während desselben zu Tage traten. Weder die Dragonaden, noch die Aufhebung des Ediktes von Nantes hatten den französischen Protestantismus vernichtet, die private Ausübung des Glaubens war auch nicht verboten; ein volles Jahrhundert bis zum Toleranzedikt Ludwigs XVI. (1787) währte der Kampf zwischen der Regierung und den Protestanten, von beiden Seiten mit aller Harnständigkeit geführt und der Camisardenkrieg ist die blutigste Episode in demselben, die einzige langwährende bewaffnete Erhebung der Protestanten. Denn Ludwig XIV. suchte sein sehnsüchtiges, für Frankreich so verhängnisvolles Streben nach der Einheit der Kirche in seinem Reiche durch neue Gesetze immer mehr zu verwirklichen; durch die Gesetze der Jahre 1686 ff. wurden die Versammlungen in der Wüste verboten, der Übertritt immer vorteilhafter, das Bleiben in der reformierten Konfession immer schwieriger, beinahe unmöglich. Andererseits war das religiöse Bedürfnis in dem glaubenstreuen Volke zu stark, um nicht gegen den Stachel zu löden; so fürchtbar die Strafen waren, welche angedroht wurden, Scheiterhaufen und Rad, Galeere und Gefängnis, Demolierung der Häuser, empfindliche Geldbußen u., und so strenge sie ausgeführt wurden, dennoch wurden an abgelegenen Orten, im Dunkel der Nacht religiöse Versammlungen gehalten, anfangs von geflüchteten Geistlichen, welche in ihr Vaterland wieder zurückgekehrt waren, später meistens von unangelehrten Leuten, welche zwar oft nicht einmal lesen konnten, aber inbrünstig Gebete, kurze Ansprachen, Bibelsprüche u. vortrugen. Ausgezeichnete Männer, wie Claude Brousson (s. d. A. oben S. 421), Isaaq Homel (geräbert 20. Okt. 1684) verstärkten diesen passiven Widerstand durch ihre Thätigkeit und die Standhaftigkeit, mit welcher diese vielbelagten und vielgefeierten Märtyrer den Tod erlitten, hielten den Glaubensmut der Schwergelährten aufrecht. Unter den Drangsalen der Gegenwart richteten sich ihre Gedanken und Hoffnungen naturgemäß auf eine bessere glücklichere Zukunft, welche die Wiederherstellung ihrer Kirche, die Rache des Himmels über ihre Verfolger bringen werde. Vorbilder von fürchtbarer Unterdrückung der Gläubigen und wunderbarer Befreiung durch göttliche Hilfe fanden sie zahlreich in der heil. Schrift, mit Vorliebe bewegten sich die Predigten und Gebete in diesen Stellen; Bücher wie die Schrift von Jurieu: *L'Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église*, Rotterdam 1686, und *Suite de l'accomplissement*, ib. 1687, worin der Untergang des Papsttums und die Befreiung der Kirche in nahe Aussicht stellte, steigerten diese Erwartungen und da die gewöhnliche einfache Nahrung des Geistes durch regelmäßigen Gottesdienst fehlte, mußte das religiöse Bedürfnis auf ungewöhnliche Bahnen gelenkt werden. Schon im Jahre 1685 glaubten die Protestanten in Orthez (Béarn) Stimmen in der Luft, Psalmengesang ganz deutlich zu hören; im Jahre 1686 ertönten dieselben Laute in den Cevennen, aber vermischt mit Waffengeklirr, Trommeln und Trompetenschall; im Jahre 1688 trat im Dauphiné ein Mädchen als Prophetin auf und fand eine Menge von gläubigen Anhängern und prophetischen Nachfolgern; in Vivarais wiederholten sich ähnliche Erscheinungen. Aber ganz besonders stark traten sie seit 1700 in den Cevennen zu Tage; dort hatte der Protestantismus sehr tiefe Wurzeln geschlagen, in den Kriegen unter Rohan waren die tapfern Bewohner dieser Berge die letzten, welche die Waffen niederlegten. Aber ein Viertel der Bevölkerung war protestantisch (ca. 170000). gegen 300 Flecken und kleinere Ortschaften waren fast ausschließlich von Protestanten bewohnt; zur Belehrung derselben waren neue Bischofsstühle gegründet worden, und seit dem Frieden von Ryswick, der die Hoffnungen der Protestanten getäuscht hatte, unterstützte die Regierung die Anstrengungen des Klerus durch Soldaten, welche sie in jene Gegenden legte. Der Intendant von Languedoc, Lamoignon de Baille, der seinen Namen mit Feuer und Blut in die Geschichte des französischen Protestantismus eingetragen hat, übte die harten Gesetze mit alter Strenge aus; die Lage wurde beinahe unerträglich und es war begreiflich, daß solche ekstatische Erscheinungen sich in verstärktem Maße zeigten. Wie eine ansteckende Seuche verbreitete sich dieser Zustand durch die Provinz, kein Alter, kein Geschlecht blieb verschont, Kinder bis zu 4 Jahren herab und hochbetagte Greise wurden von diesem „Prophetismus“ ergriffen. Die „vom Geist Ergriffenen“ betamen Zudungen, zitterten, der Körper wurde unempfindlich, die Augen schlossen sich; Worte der Buße, der Begeisterung, der Ermahnung, oft in ganz reinem Französisch, nicht im Landesdialekt gesprochen, entströmten den unangelehrten Leuten, sie versicherten auch nachher, das Gefühl inneren Friedens zu haben. Dieser unnatürlichen Steigerung des religiösen Lebens, wie sie in Zeiten schwerer Verfolgung und tiefer Ermedung auch sonst in der Christenheit vorkam und welche nur

Haß oder Unverstand aus Betrug ableiten konnte, gingen unerklärliche, aber sicher nachgewiesene Thatfachen prophetischen Hellsiehens zur Seite; die Propheten sahen mit ihrem geistigem Auge die Soldaten ihre weit entfernten Garnisonen verlassen, erkannten die Verräther in ihrer Mitte, sagten zukünftige Dinge, den Tod von Kameraden, das Kommen und Gehen der Feinde voraus und ähnliches. Manches Vorausgesagte traf allerdings nicht ein und später läßt sich eine entschiedene Abnahme der prophetischen Macht nicht leugnen, besonders da dieselbe auch immer mehr in Kindern ihre Organe hatte. Der Ausbruch des Camisardenkrieges, die unerhörte Hartnäckigkeit, mit welcher er drei Jahre lang fortgeführt wurde, ist aber ohne diesen prophetischen Hintergrund gar nicht zu erklären; die Aufständischen nannten sich les enfants de Dieu, ihr Lager le camp de l'Éternel, 10 hatten unerschütterliches Vertrauen auf unmittelbare göttliche Leitung und Hilfe; aber auch die entsetzlichen Thaten des Fanatismus, wie Mord von Priestern, Zerstören der Kirchen u. haben darin ihren Grund, indem sie als Kinder Gottes glaubten, das Recht und die Pflicht zu haben, nach alttestamentlichem Vorbilde „Babylon und den Satan“ zu bekämpfen; darunter verstanden sie die katholischen Priester und die katholische Kirche, 15 während sie ihre Untertanentreue gegen Ludwig XIV. aufs stärkste beteuerten. Die Grausamkeit des Abbé François de Langlade du Chanla brachte das unter der Asche glimmende Feuer der Unzufriedenheit zu einem furchtbaren unerwarteten Ausbruch; er hatte in seinem Pfarrhause zu Pont de Montvert (Dep. Lozère, Arrondiss. Florac) ein Gefängnis für widerspenstige Neubekehrte eingerichtet und quälte die Unglücklichen, welche 20 in seine Hände fielen, aufs grausamste. Auf die Nachricht, daß er einigen gefangenen Flüchtlingen den Tod in Aussicht gestellt hatte, wurde in einer Versammlung auf die Anweisung des Propheten Esprit Séguier, Salomo Couberc und Abraham Mazel beschloffen, die Gefangenen zu befreien. In der Nacht vom 23. Juli 1702 wurde das Haus des Abbé umzingelt, unter Psalmengesang erstürmt, die Gefangenen befreit, der 25 Abbé mit einigen Hausgenossen getödet, das Haus verbrannt. Dies war der Anfang des Camisardenkrieges, eine zufällige Gewaltthat, nicht das Resultat einer lange vorbereiteten Verschwörung. Die Flamme von Pont de Montvert und andere Bluttthaten verbreiteten Entsetzen unter der katholischen Bevölkerung; Baviile ließ die Mörder eifrig verfolgen. Séguier wurde gefangen und lebendig verbrannt (12. August), aber 30 die übrigen retteten sich in die Berge und beschloffen beisammen zu bleiben, andere Haufen unter Castanet, Abdias Morel genannt Catinat, Roland gefellten sich zu ihnen und Ende Oktober bildete sich ein neuer unter Anführung von Jean Cavalier. Geboren 28. November 1681 in Ribaulte bei Anduze (Dep. Gard), klein und unscheinbar von Person, aber voll Mut und Unerbrotendheit, entschieden mit militärischem Talent 35 begabt, gelang es dem ehemaligen Bäckerlehrling, die größte Schar der Camisarden zu befehligen und den königlichen Truppen die meisten Erfolge abzugewinnen. Nun begann ein entsetzlicher greuelvoller Krieg, der die wohlangebauten dichtbevölkerten Provinzen Languedoc, Vivarais, Gévaudan, Rouergue teilweise entvölkerte und zur Einöde machte; die Camisarden töteten jeden Priester, zündeten jede Kirche an, verübten selbst an Frauen 40 und Kindern schwere Grausamkeiten, aber die königlichen Beamten Baviile und Broglie antworteten auch nur mit Scheiterhaufen, Rad und Galgen, mit der Zerstörung von Häusern und Dörfern, mit den Galeeren für die Männer, mit dem Kerker für die Frauen. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Phasen dieses an Überfällen, kleinen und größeren Gefechten reichen und wechselvollen Krieges zu beschreiben, es genügt, die 45 Organisation der Camisarden und die Hauptereignisse des Kampfes heroorzuheben. Die Anzahl der Auführer überstieg 4—5000 nicht, nie bildeten sie ein einseitliches Heer, sondern einzelne Haufen, von welchen der Cavaliers der bedeutendste war; die übrigen standen unter den oben genannten Befehlshabern; den Mangel an einheitlicher Leitung, an guter Bewaffnung — anfangs bildeten Schleudern und Steine manchmal die 50 einzige Wehr — ersetzte Behendigkeit, Mut und Tapferkeit und die Bekanntheit mit den heimathlichen Bergen, welche voll Felsen, Wäldern und Klüften, von wenig Straßen durchzogen, für die Soldaten schwer passierbar waren, den Ebenen aber sichere Zufluchtsorte boten; in den zahlreichen Höhlen bargen sie ihre Kranken und Verwundeten, wie ihre Vorräte. Ihre Organisation war eine militärisch-religiöse; im Lager wurde, 55 besonders in der ersten Zeit, regelmäßig gebetet, gepredigt, gefastet, das Abendmahl ausgeteilt, Fluchen und Schwören war bei Todesstrafe verboten, unter Psalmengesang rückten sie in die Schlacht, auf den Befehl der Propheten griffen sie mit rücksichtsloser Verwegenheit die größten Truppenkörper an, die gegen sie entsandt wurden, ihre Streifzüge dehnten sie nach allen Seiten aus bis unter die Thore von Nîmes, Montpellier, 60

Malis, Niguesmortes, überall Entsetzen verbreitend. Der französischen Regierung kam der Aufstand sehr ungelegen, da der spanische Erbfolgekrieg, mit dessen Beginn sein Ausbruch zufällig zusammengetroffen war, einen ungünstigen Verlauf nahm; Ludwig XIV. selbst erfuhr zwar wenig davon, aber Louvois sandte den Marschall Montrevel mit ausgedehnter Vollmacht und zahlreichen Truppen (Februar 1703); es gelang, den Camisarden einigemal empfindliche Niederlagen beizubringen (6. März bei La Jonquièrre, 29. April bei La Tour de Belot), aber die furchtbaren Strafen, welche Baviolle und Montrevel über ganze Ortschaften verhängten, ihre Grausamkeiten gegen Wehrlose führten diesen immer neue Genossen zu. Das barbarische Mittel Montrevells, in den oberen Cevennen alle einzelnen Häuser und kleinen Ortschaften, wo Protestanten wohnten, dem Boden gleich zu machen — 460 wurden zerstört und 20 000 Menschen heimatlos, October 1703 bis Januar 1704 — machte dem Aufruhr kein Ende, dagegen brachte das Erscheinen einer englisch-holländischen Flotte an der französischen Küste demselben neue Nahrung, obgleich eine eigentliche Verbindung zwischen dem Ausland und den Camisarden nie zu stande kam; möglicherweise sind Geldunterstützungen in die Cevennen gebracht worden.

Die Verwirrung wurde noch größer durch eine Bulle von Papst Clemens XI. (1. Mai 1703), welche den Streuzug gegen die Ketzer predigte; es bildeten sich Kreuzritterscharen, Chevaliers de croix blanche, welche an Wildheit und Grausamkeit ihren protestantischen Feinden völlig gleichlamen; mit wechselndem Glücke zog sich der Krieg hin, bei Sainte Chatte (oder Martignargues) am Gard siegte Cavalier (15. März 1704), bei Capeirac wurde er völlig geschlagen (April), da trat der Marschall Billars, gleich ausgezeichnet als Feldherr und Mensch, an Montrevells Stelle. Dieser sicherte denen, welche sich binnen einer bestimmten Frist ergeben würden, Straßlosigkeit zu, den Widerpenstigen aber drohte er die empfindlichsten Strafen, zugleich wurde über die auführerische Provinz ein Netz von Posten gezogen, welche die Verbindung der Camisarden überall unterbrachen. Cavalier, durch Niederlagen und andere Verluste, auch durch die beginnende Uneinigkeit gedrückt, trat in die angebotenen Verhandlungen ein, die dazu führten, daß Cavalier, ein besserer Soldat als Diplomat, sich unter nicht allzu günstigen Bedingungen unterwarf (16. Mai 1704 seine Zusammenkunft mit Billars in Nîmes). Die Wiederherstellung der protestantischen Kirche, die Freiegebung des evangelischen Gottesdienstes erreichte er natürlich nicht als Friedensbedingung, sondern nur Gewissensfreiheit und das Recht der Auswanderung für sich und die sich ihm anschloßen; mit dem Patente eines Obersten wurde er gefördert, er verließ Frankreich und suchte in Piemont, dann in Holland, später unter Ruvoign in Spanien gegen seine Landsleute. Nach Beendigung des Krieges ließ er sich in England nieder, wurde Gouverneur von Jersey und starb 18. Mai 1740 in Chelsea. Nur wenige seiner Glaubensbrüder hatten den „Verräther“ begleitet, sie setzten den Krieg fort, aber mit wenig Erfolg. Roland, die am meisten typische Gestalt der Camisarden, fiel 14. August 1704, die Banden lösten sich auf, die meisten unterwarfen sich, die Führer Catinat, Castanet, Joanni u. gingen nach Genf. Anfang 1705 kehrten sie zurück und suchten in einer Verschwörung die Flammen des erlöschenden Aufstandes wieder anzufachen, aber die Sache wurde entdeckt, Catinat, Ravanel und andere endeten auf dem Scheiterhaufen und Rad. Die letzte Zudung des Camisardenkriegs 1709 unter Abraham Mazel, Coste und Claris im Vivarais wurde schnell und blutig unterdrückt; der Krieg war zu Ende, die französisch-reformierte Kirche bis zur Unkenntlichkeit vernichtet; der Prophetismus erlosch allmählich in den Cevennen, wurde aber von dem protestantischen Ausland mit größter Aufmerksamkeit betrachtet und besprochen, zumal da durch die ausgewanderten Propheten sich die Bewegung in England und am Rhein fortpflanzte. Th. Schott.

50 Cammin, Bistum s. Ramin.

Campanus, Johannes, gest. um 1575. — J. G. Schelhorn, Amoen. liter. XI, 1 ff.; F. E. Bod, Hist. Antitrin. II, 244 ff.; F. Trechsel, Die prot. Antitrin. I, 26 ff.; C. A. Cornelius, Gesch. d. Müsst. Aufruhrs, II, 158 ff.; Brecher, AbB III, 729 ff.; J. Köstlin, M. Luther II¹, 330 f., 666 n. a. D. Eingehende Darstellung in einer Arbeit von R. Rembert über das Täuferthum in Sülich, die demnächst erscheinen wird und im Folgenden benützt ist.

Der Antitritinarianer J. C., in Maeseynd im Bistum Lüttich geboren, in Düsseldorf und Köln gebildet, tritt zum erstenmal hervor als Gegner der scholastischen Lehrer in Köln, was seine Ausweisung aus der Universität im Jahr 1520 oder kurz vorher zur

Folge hat (C. Agrippa, Epp. L. II, E. 60). Längere Zeit verkündigt er dann in Jülich die neue Lehre — Juliaccensis heißt er bei den Zeitgenossen — und erwirbt sich die Gunst ablicher Herren. Er gilt als vehementissimus Lutheranus (Mel. in Bösch, Anal. 141, f. a. W. Meyer, Gött. Nachr., phil.-hist. Kl. 1894 S. 174) und hat als solcher auf ein Schmähdgedicht des Münsterischen Humanisten Timann Camerer gegen Luther eine gleichfalls poetische Erwiderung geschrieben. Im Sommer 1527 (so nach G. Wigel, Epp., 1537, E 2^b, J 1^a) ist er als Hofmeister einiger Jülicher Edelleute nach Wittenberg gegangen und hier am 19. December 1528 zusammen mit Dionys. Winne inskribiert worden (Alb. Viteb. Förstem. 134). Zwei Jahre lang lebte er hier unangefochten, als begabt und lerneifrig geschätzt. So erschien er auch dem Georg Wigel (f. d. A.), dem Pfarrer im benachbarten Riemed, wo er Sommer 1529 auf einige Wochen eifrig die Kirchengüter studierte (f. die interessante Schilderung in Wignels Epp. H 2 ff.). Im Umgang mit Wigel hat er nach dessen bestimmter Aussage keine häretischen Ansichten geäußert; er war zurückhaltend, „rerum suarum mirus occultator“. Dagegen trafen beide in der Forderung einer gründlicheren Reformation der Kirche durch Rückgang auf das älteste Christentum, wohl auch schon damals in der Unzufriedenheit mit den Wittenberger Häuptern zusammen, wobei beide einerseits von Erasmus, andererseits von gewissen vor allem im Taufertum heimlichen Stimmungen beeinflusst sind. Wie Wigel, für den dieser Verkehr im nächsten Jahr verhängnisvoll wurde (f. d. A. Wigel), erschien auch C. im Herbst 1529 beim Warburger Gespräch. Hier überrachte er mit der Erklärung, allein die richtige Auslegung der Einsetzungsworte zu besitzen und durch sie den Streit zwischen Luther und den Schweizern schlichten zu können. Er erklärt: dieses Brot ist zwar ein Körper für sich, corpus paneum, aber der Leib Christi, sofern es eine von ihm geschaffene Kreatur ist (Luther, WB CA XXXII, 405 f.; Bösch, Anal. 377 f.). Sein Auftreten erschien den Wittenberger Reformatoren als Anmaßung und sein Verlangen, in den Verhandlungen selbst mit Luther disputieren zu dürfen, wurde von diesem abgelehnt (WB LXI, 19). Nach Wittenberg zurückgekehrt trat C. immer herausfordernder mit antitrinitarischen, täuferischen und antimistisichen Ideen hervor; er wurde für kurze Zeit vom Kurfürsten gefangen gesetzt, doch hofften die Theologen immer noch, ihn zurechtzubringen (CR II, 13, 18). Aufs neue machte er sich im März 1530 in Torgau bemerklich, wo er bei der Beratung, die der Kurfürst mit seinen Theologen abhielt (f. d. A. Augsburg. Bekenntnis Bd II S. 243, 15), erschien, Luther zu einer Disputation forberte und den kurfürstlichen Räten eine Darstellung seiner Lehre übergab: „attulit magnum acervum impiorum dogmatum . . . disputat Christum non esse Deum, Spiritum S. non esse Deum, peccatum originale nomen inane esse. Denique nihil non transformat in philosophiam“ (Mel., CR II, 33 f.). Höchst wahrscheinlich ist im 1. Artikel der C. A. bei den „neotericis“ auch an C. zu denken. Melancthon drang damals auf seine Gefangensetzung, aber der Kurfürst wollte nicht (CR II, 34). Nach einer dritten Zurückweisung durch Luther verläßt C. 1531 Kurfachsen, voll Bitterkeit gegen die Reformatoren, die ihn nicht ernst nehmen wollen, und mit der festen Überzeugung, der einzig wahre Reformator zu sein, der erste Theologe seit der Apostelzeit, der die Schrift versteht und die göttlichen Geheimnisse erklären kann, so gut, wie der Evangelist Johannes, ja besser, als er. Für Luther und Melancthon ist er von da an ein Schwarmgeist und Gotteslästerer, dessen Gift sie am besten durch Ignorieren unschädlich zu machen hoffen (f. Brampelmeyer, Cordatus Tagebuch über Luther, Nr. 762 u. ö.; CR X, 133; Drews, Disput. Ls 787). C. taucht kurz in Braunschweig auf (De Wette, Luthers Br. IV, 321); dann wird wiederum Jülich die Stätte seiner Wirksamkeit, die ihm immer wieder Anhänger zuführt, ohne es über Angriffe und Disputationen hinauszubringen. Daß seine leidenschaftliche Agitation hier trotz mehrfacher Warnungen, die Melancthon nach Düsseldorf sendet (CR II, 29, 513), so lange geduldet wird, erklärt sich aus der Hinnegung zahlreicher Edelleute in Jülich zum Anabaptismus und aus dem Gefallen, das manche Ungläubigen an seinen Schmähungen gegen die Tyrannei des „sächsischen Papstes“ fanden; auch stand C. den letzteren in einigen Kontroversfragen näher und hat den Evangelischen das Recht zu ihrer „Absonderung“ bestritten. Anerkennung findet er auch bei Seb. Brand, mit dem er 1531 im Briefwechsel steht (f. d. A. Brand). Seit 1530 wird — zunächst wohl nur handschriftlich — ein Buch des C. in Latein und Deutsch verbreitet: Contra (Lutheranos et) totum post apostolos mundum. Ein gedrucktes Exemplar ist bis jetzt nicht aufgefunden, Auszüge daraus in einer Handschrift Bugenhagens (Berlin, Mscr. lat. 8^o, 43, f. 35Th 1846, 495 ff.). Eine fürs Volk

bestimmte Bearbeitung dieser Schrift ist 1532 erschienen: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheilvolle Lehr und Lehrer (aus Gottes Zulassung) verfinstert, Restitution und Besserung durch den hochgelehrten J. C.“, herausgegeben von einem Anhänger, Nik. Franz von Streiten, und dem dänischen König Friedrich gewidmet. Das originellste ist seine Trinitätslehre. Maßgebend ist Gen 1, 26 f.: Gott und Christus sind zwei Personen, aber eines Wesens wie Adam und Eva; der h. Geist ist nicht 3. Person, sondern das gemeinsame Wesen der beiden; der Sohn ist nicht gleichgewig wie der Vater, sondern vor allen Kreaturen aus dem Wesen des Vaters geboren. Weniger durch einzelne bestimmte Gedanken, als durch das ungestüme Verlangen einer gründlichen „Restitution“ hat C. auf die Wassenberger Prädikanten, Dionys. Vinne, Heinrich Röll u. d. a. (s. d. A. Münster, Wiederläufer) und damit auf die Entwicklung des radikalen Münsterischen Anabaptismus Einfluß ausgeübt. Am Königreich in Münster hat er nicht teilgenommen, ein Mann der That war er nicht; aber die Katastrophe hat ihn auch nicht ermüdet. Im Jahr 1546 sucht er sich in die Römische Reformationsache zu mischen (Spiegel, Hardenberg, 73; CR VI, 172, 174); im gleichen Jahr sucht er durch den bekehrten Täufer Peter Telsch mit Philipp von Hessen Beziehungen anzuknüpfen (Lenz, Briefw. Ph.s II, 431 ff., hier ein interess. Brief des C.). Schließlich haben seine Exzentricitäten, vor allem seine Predigt des nahen Weltendes zu seiner Gefangensetzung durch den Herzog von Jülich geführt, spätestens 1555 (s. W. Meyer, l. c. 174). Im Gefängnis in Cleve u. a. a. D. hat C. noch mehr als 20 Jahre lang gelebt. Befreiungsversuche, wie sie G. Cassander und der Bischof Lindanus von Roermond unternahmen, aus dessen Schriften wir einiges über die letzte Zeit des C. erfahren, sind ohne nachhaltigen Erfolg gewesen. C. hat im Gefängnis immer wieder seine nahe Befreiung verkündigt, auch an seiner Abendmahlslehre festgehalten, wie an dem Glauben, daß die wahre Restitution der Kirche nur durch ihn kommen könne. Allmählich scheint dieser Glaube unter dem Druck der Haft zur fixen Idee geworden zu sein; so erklärt sich die Nachricht, daß er in Geistesverwirrung gestorben sei.

Auf höhere Bedeutung hat weder die Persönlichkeit des C. Anspruch — er war bei nicht geringem formalem Scharfsinn ein Phantast mit einer an Wahnsinn streifenden Selbstüberhebung —, noch seine Ideen — was ihm zugehört, ist abstrus, vieles findet sich schon vor ihm bei Rastadt, M. Hoffmann, Bünberlin u. a. Geschichtliche Bedeutung kommt ihm nur insofern zu, als sich in ihm die anabaptistisch-spiritualistische Opposition gegen Luthers Lehre in eigentümlicher Weise darstellt, als seine Angriffe auf das Trinitätsdogma dazu beigetragen haben, die Bittenberger Reformatoren zur Dedung dieses empfindlichen Punktes zu veranlassen, und als seine Wirksamkeit in Jülich die Münsterische Erhebung des Täufertums mit vorbereitet hat.

Campbell, Alexander, gest. 1796 f. Baptisten Bd II S. 390, 20.

Campegi, Lorenzo, gest. 1539. — Car. Sigonii De vita Laurentii Campegi Cardin. Liber (Bononiae 1581) in Sigonii Opera omnia III, Mediol. 1733, 531—576. Vgl. Sigon.: De episcopis Bononiensibus, ebenda S. 529 ff.; Ciaconius, Vitae Pontif. Roman. III, Romae 1677, 384—386; Fantuzzi, Notizie degli Scrittori Bolognesi, III, Bologna 1783, 47—61 (vgl. IX, 1794, S. 78); Tiraboschi, Storia della Letteratura Italiana, VII, Firenze 1809, S. 759 ff. — Ueber das Leben C.s bis zum Jahre 1528 f. Steph. Eßles, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England 1527—1534 (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgeg. von der Görres-Gesellschaft II), Baderborn 1893, S. XVI—XXXI.

Lorenzo Campegi (so unterschreibt er sich in seinen Briefen; Campeggi, Campegio; lat. Campegius, de Campegio), geb. zu Mailand 1474, stammte aus einer angesehenen Familie Bolognas, deren Glieder früher im Kriegsdienst, in letzter Zeit als Rechtsgelehrte sich ausgezeichnet hatten. Ein gefeierter Lehrer des Civilrechts zu Pavia, Padua und Bologna (hier 1487 bis 89 und aufs neue seit 1503) war sein Vater Johannes (geb. 1448, gest. 1511; f. über ihn Fantuzzi III, 41—45). Dem Studium der Rechte wandte sich auch Lorenzo zu und bald folgte er auch als Dozent dem Beispiel des Vaters — vielleicht schon in Padua, sicher seit dem Herbst 1499 in Bologna. Wir können seine dortige Lehrthätigkeit mit Hilfe der Rotuli (s. Umb. Dallari, I Rotuli dei Lettori Legisti e Artisti dello Studio Bolognese, I, Bologna 1888, S. 172 bis 206) genau verfolgen: bis zum Jahr 1508 las er (in einer lectura extraordinaria) über das kaiserliche Recht, von da ab über das päpstliche und zwar über die Dekretalen (er hatte als Dekretalist das zweite Ordinariat inne). Zu gleicher Zeit betei-

lichte er sich an der Verwaltung der Stadt. Gleich seinem stark in die politischen Kämpfe Logognas verwickelten Vater schlug er sich zu den Gegnern der Bentivogli; und er ergriff die Partei des Papstes, wie es scheint, so lebhaft, daß er dadurch dessen Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Soeben hatte C. seine Gattin verloren (er hatte sie im Jahre 1500 heimgeführt; von seinen drei Söhnen ist einer gleich ihm Bischof von Bologna 5 und Kardinal geworden, Alessandro; s. über ihn Ciacon. III, 774; Fantuzzi III, 28 bis 32; von Schulte, Die Gesch. der Quellen und Literatur des Canon. Rechts, II, Stuttg. 1877, S. 359 f.). Dieser Verlust gab seinem Leben eine neue Richtung, sofern er ihm, um mit seinem ältesten Biographen zu reden, opportune aditum ad honores ecclesiasticos, a quibus averso semper animo fuerat, capiendos eröffnete. 10 Julius II. machte ihn nämlich, als er Bologna das Vorrecht verließ, durch einen Angehörigen ständig in der Rota vertreten zu sein (s. Bangen, Die röm. Kurie, Münster 1854, S. 309), zum Auditor an diesem Gerichtshofe (wohl im Frühjahr 1511 — trotz Marino Sanuto, Diarii, X, Venezia 1883, S. 870, demzufolge C. bereits im Juli 1510 Uditore di Rota gewesen sein müßte; der am 3. Oktober 1510 aufgestellte Ro- 15 tulus für das neue Studienjahr führt ihn noch als Bologneser Professor auf).

Nur kurze Zeit ist C. als solcher in Rom thätig gewesen; denn bald wurde er vom Papst zu politischen Missionen verwendet. Bereits im August (s. Sanuto XII, 321. 330. 371. 394) 1511 war er als Nuntius auf dem Wege nach Deutschland — mit dem Auftrage, Kaiser Max von seiner Hinneigung zu dem Pisaner Konziliabulum 20 zu heilen und für das vom Papst ausgeschriebene Lateran-Konzil zu gewinnen, was ihm allmählich gelang, und ohne daß es, nach Lage der Dinge (s. Ulmann, Kaiser Max. I., II, Stuttg. 1891, S. 434—437), des Aufwandes großer diplomatischer Kunst bedurft hätte. Im Spätsommer 1512 verließ er den kaiserlichen Hof und empfing, nach Rom zurückgekehrt, von Julius II. zur Belohnung das Bistum Feltre (im Venetianer- 25 schen): 10. November 1512 (Sanuto XV, 337). Wenige Tage später (Sanuto XV, 350) ernannte ihn der Papst zum Nuntius in Mailand bei Maximilian Sforza, der dort soeben als Herzog von der Eidgenossen Gnaden eingesezt werden sollte. Von Leo X. in seinem Amte bestätigt, hatte er das Glück (im Mai 1513) von Parma und Piacenza aufs neue für die Kirche Besitz ergreifen zu können. Bald aber (im August, 30 s. Sanuto XVI, 652. 663) nahm ihn der Papst für eine wichtigere Aufgabe in Aussicht. Er entschloß sich nämlich, nach Deutschland, England und Frankreich — zur Herbeiführung eines allgemeinen Friedens der Christenheit, wie es hieß — Nuntien zu entsenden. C.s Instruktion hat das Datum des 14. September: er hatte sich zum zweitenmal zum Kaiser zu begeben. Mitte Oktober hatte er Rom schon verlassen (s. 35 Caracciolo und Morone an Sforza, Rom 16. October 1513 bei Gio. Müller, Documenti che concernono la vita publ. di Girol. Morone, Torino 1865, S. 29. Gegen Ehjes S. 277). Er ist erst am 26. September 1517 abgerufen worden, hat also diesmal vier Jahre lang die Kurie bei Maximilian zu vertreten gehabt — der erste ständige Nuntius in Deutschland (s. A. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen 40 Nuntiatoren, Freib. i. B. 1894, S. 51).

Schon war er zu einer höheren Würde aufgerückt. Bei der Massenschöpfung von Kardinalen am 1. Juli 1517, welche dem Papste nach einer vom Venetianischen Gesandten in Rom aufgestellten Liste (s. Sanuto XXIV, 451—453) gegen 500,000 Dukataten einbrachte (denn la mazor parte di chi è eleti, sono per danari — sogar die 45 drei Ordensgenerale der Augustiner-Eremiten, der Franziskaner und der Dominikaner, Egidio von Viterbo, Numai von Forli und Cajetan zahlten zusammen 70 000 Dukataten), war auch der bisherige Auditor Rotae Lorenzo Campegi — mit 30 Genossen — ins Heilige Kollegium gelangt: „ob seiner vielen hervorragenden Verdienste um den Apostolischen Stuhl“ (vgl. das Breve Leos X. vom 12. November, mit welchem ihm 50 Anfang Dezember zu Bologna das Cardinals-Baret überreicht wurde, bei Sigon. S. 547) und gegen Erlegung von 24 000 Dukataten (den Cardinals-hut empfing C. im Konfistorium vom 18. Januar 1518, s. Sanuto XXV, 203. Sein Titel hat oft gewechselt: zuerst Kardinal-Priester von St. Thomas in Parione, dann von St. Anastasia, zuletzt von St. Maria trans Tiberim, wurde er 1534 Kardinal-Bischof von Albano, 55 im folgenden Jahre von Praeneste, endlich 1537 von Sabina). — Des Bleibens des neuen Kardinals in Rom war aber nicht lange. Leo X. wurde schließlich, zur Herbeiführung eines allgemeinen Friedens und eines gemeinsamen Kampfes der Christenheit gegen die Ungläubigen vier Legaten an die Mächte zu senden, und ernannte (März 1518, s. Sanuto XXV, 284. 288) Campegi für England. Dieser verließ 60

bereits im April (f. Sanuto XXV, 351) Rom, durfte aber erst Ende Juli den Boden Englands betreten — nachdem nämlich der Papst sich herbeigelassen, auch den Erzbischof von York Kardinal Wolsey zu seinem Legaten zu ernennen. C. durfte im Namen des Papstes dem großen Europäischen Friedensbund vom Oktober 1518 beitreten, der infolgedessen keinen Erfolg der päpstlichen Politik bedeutete, als der Vorort der Liga nicht Rom, sondern London war (vgl. W. Busch, Drei Jahre englischer Vermittlungspolitik 1518 bis 1521, Bonn 1884, S. 23 ff.; ebenda S. 35 ff. zu den Verhandlungen zwischen Wolsey und C. über die Kaiserwahl). Im November 1519 langte C. wieder in Rom an, von Heinrich VIII. reich mit Geschenken wie mit der Anwartschaft auf das Bistum Salisbury ausgestattet. (Aus C.'s zweiter deutscher Nuntiatur wie aus dieser Legation sind nur wenige Schriftstücke auf uns gekommen, zumeist in dem Kopialbuch des päpstlichen Sekretärs Pietro Ardinghelli in den Manoscritti Torrigiani, aus denen Cesare Guasti im Archivio storico Italiano, Terza Serie, Vol. 19—21, 22—26, 1874—77, Mitteilungen gemacht hat. Dazu kommen für die Nuntiatur einige noch ungedruckte Depeschen an C. aus dem Jahre 1515, welche ich im Vat. Archiv Nunziatura di Germania Vol. I sah, und mehrere Breven in den Briefsammlungen Bembo und Sadoletto; vgl. auch Hergentöther, Regesta Leonis X., Tom. I, Frib. 1884. — Für die englische Legation ist zu verweisen auf Rawd. Brown, Calendar of State Papers, Venice, Vol. II, London 1867, und Brewer, Letters and Papers of Henry VIII., Vol. II, Part. II und III, Part. I, London 1867, endlich Sanuto T. XXV—XXVI).

Zum erstenmal durfte C. jetzt längere Zeit sich des Lebens am üppigen Hofe Leo's erfreuen. Er ist diesmal vier Jahre in Rom geblieben. Doch sind wir über seine Thätigkeit nicht genauer unterrichtet; wir wissen nur, daß ihn noch dieser Papst (vermutlich gleich nach seiner Rückkehr aus England) zum Vorsitzenden eines der wichtigsten Ämter, der Signatura Justitiae, gemacht hat (f. C. an Hadrian VI., 23. März 1522, Deutsche Zeitschr. für Gesch., N^o 1, 1897, S. 73 ff.), das er auch unter den folgenden Päpsten verwaltet hat (vgl. C.'s Widmungsbrief [f. u.] und Ehres. S. XXVI). Auf sein Bistum Feltre, in dem er sich niemals gezeigt hatte, verzichtete er im Frühjahr 1520 zu Gunsten seines jüngeren Bruders Tommaso (f. Sanuto XXVIII, 617; Cambruzzi, Storia di Feltre, Vol. II, Feltre 1873, S. 291). Ende 1523 machte ihn Clemens VII. zum Bischof seiner Vaterstadt Bologna; auch von diesem Bistum trat er 1525 zurück (es wurde bald darauf seinem ältesten Sohn Alessandro übergeben), nachdem er inzwischen (Ausgang 1524) in den Besitz von Salisbury gelangt war. (Auch die Einkünfte eines spanischen Bistums — es war Huesca — hat er eine Zeit lang bezogen. Ciaconius III, 384 nennt unter den Kirchen C.'s noch Creta und Varenzo, letzteres wird durch Fantuzzi III, 46 — vgl. auch Ughelli — bestätigt. Aber auch Erzbischof von Candia ist er thatsächlich gewesen; er trat Candia [wie ich aus einer ungedruckten Depesche des venezianischen Gesandten Bragadin entnehme, St.-Arch. zu Venedig] im Januar 1536 an den jungen Venetianer Pietro Lando ab. Wie viele Kirchen C. gleichzeitig besessen hat, ist augenblicklich nicht auszumachen).

In dem berüchtigten Konklave des Januar 1522 hielt C. mit Entschiedenheit zur kaiserlichen Partei und trat daher auch für den Kardinal von Tortosa ein. Er scheint als einziger unter den Kardinalen das Vertrauen Hadrians VI. gewonnen zu haben (f. C.'s Widmungsbrief), dem er alsbald nach seiner Wahl durch Übersendung einer Denkschrift über die Reform der Kurie sich empfohlen hatte. Denn von ihm (f. Friedensburg, „Über den Verfasser des Promemoria ad Hadrianum Papam VI. de depravatione status Romanae ecclesiae“, Deutsche Zeitschr. für Gesch., N^o 1, 1897, 71 ff.), nicht aber von dem Kardinal Egibio von Viterbo, unter dessen Namen Höfler (Analekten zur Geschichte Deutschlands und Italiens, WVA, Hist. Cl., IV, 3, B, 1846, S. 62—89) sie herausgegeben hat, ist diese von ihrem Entdecker hochgerühmte (f. a. a. D. S. 39 ff., „Zur Kritik und Quellenkunde der ersten Regierungsjahre Karls V.“, Wien 1876, S. 84, „Papst Adrian VI.“, Wien 1880, S. 210 ff. — vgl. auch Heinrich Bauer, Hadrian VI., Heidelberg. 1876, S. 75 ff.; besonnener Maurenbrecher, „Gesch. der kath. Reform.“ I, Rördlingen 1880, S. 209 f.), doch trotz mancher lobenswerten Einzelvorschläge in einen engen Gesichtskreis gebannte Reformschrift. Bald sollte dieser Reformator auch in die Geschichte der Reformation auf seine Weise eingreifen.

Als es nach der Niederlage der Kurie auf dem ersten Nürnberger Reichstage sich darum handelte, mit aller Kraft das Wormser Edikt zur Geltung zu bringen, konnte Clemens VII. für diese Aufgabe keinen geeigneteren Diplomaten als C., der — nicht

weniger als fünf Jahre hindurch Vertreter des Papstes am Hofe Maximilians — wohl als Kenner Deutschlands gelten konnte — von dem Maße der Veränderung eben dieses Deutschlands seit dem Jahre 1517, wo C. es verlassen, hatte man in Rom keine Vorstellung. Im Vollgefühl seiner Bedeutung knüpfte C. denn auch die Übernahme der Legation an exorbitante Bedingungen (s. Sanuto XXXV, 333 f.). Bekannt ist, mit welchem Übermut, ja Hohn der Legat auf dem zweiten Nürnberger Reichstag von den Beschwerden der Reichsoberversammlung sprach; bekannt, wie geringen Erfolg doch seine Bemühungen um einen der Kurie genehmen Beschluß (s. E. A. Richter, Der Reichstag zu Nürnberg 1524, Leipz. [1888], S. 90 ff.) hatten. Es war mehr die Rücksicht auf den Kaiser als auf ihn, wenn das Wormser Edikt wieder auf die Bahn kam; aber es gelang dem Legaten nicht den Reichstag von seiner Absicht abzubringen, die Religions-
 sache auf einer „Versammlung deutscher Nation“ für das deutsche Volk zu einer vorläufigen Entscheidung zu bringen. In diesem Augenblick nicht geringer Gefahr für die Kurie hat C. selbstständig und entscheidend in den Gang der Dinge eingegriffen, um den Reichsbeschluß unwirksam zu machen, das Reich vor der Kezerei zu retten. Denn sein und des von ihm als Helfer gewonnenen Erzherzog Ferdinand Werk war der Zusammenschluß der Feinde der Reformation auf dem Sonder-Konvente zu Regensburg (Juni bis Juli 1524) zu einem Sonderbunde — der erste Keil, wie man weiß, zur Spaltung der Nation. Diese große weltgeschichtliche That seines Lebens hebt ihn an Bedeutung weit empor über alle anderen römischen Diplomaten, welche bei Luthers Lebzeiten in Deutschland die reformatorische Bewegung zu bekämpfen gehabt haben. Um dieser „Einung“ ihr Recht zu sichern, dazu war freilich (davon hatte C. sich alsbald in Nürnberg überzeugt) eine Art von Reformation nicht zu umgehen: eine Reform des Klerus und die Beseitigung einiger Mißbräuche — beides zugleich die Abstellung der Beschwerden der Deutschen, soweit sie in den Augen des Kurialisten Berechtigung hatten. Die Kosten dieser höchst bescheidenen Reformation (in der wir, mag sie auch ihrem augenblicklichen Zwecke nach nur als ein Schachzug zu beurteilen sein, gleichwohl den Anfang des großen katholischen Reformwerkes zu erblicken haben) hatte ausschließlich der niedere Klerus zu tragen, gegen dessen Gelderpressung und sittenloses Treiben sie sich vornehmlich richtete — „Gelderpressung und sittenloses Treiben“: hier konnte es freilich bald heißen: Hic autor tangit se ipsum; denn schon damals erzählte man sich von der schönen Gewinnssucht des Legaten (vgl. Pirtheimers Niederdeutsch: Egregium factum Cardinalis Campegii Nurembergae bei Strobel, Vermischte Beitr. zur Gesch. der Litt., Nürnberg 1775, S. 98 ff.), wie er auch auf derselben Legation in Ungarn und nachmals in Augsburg sich in den Ruf der Bestechlichkeit und des unsaubersten Lebens gebracht hat (vgl. was Meander 1539 seinem Tagebuche anvertraut hat, bei Friedensburg, Runtiatuerberichte aus Deutschland IV, Göttingen 1893, S. 336 f., u. a. quod vixerit ita solute ludo potu scortationibus . . . Quod καμπεγιω Viennae meretrix quaedam, quae cum eo cubuerat, . . . suffurata est crucem legationis. Dieser letzte von Meander hier gebuchte Zug ist auch zu Luther als Gerücht gebrungen, s. E. A. IX, 233. Wie in Wien das Volk den Legaten gern in Stücke zerrißen hätte, können wir aus den Briefen des Carlo Contarini entnehmen bei Sanuto XXXVI, 617. XXXVII, 63). Daß die Regensburger Reformation, bei welcher übrigens Naujea und Cochlaeus die rechte Hand des Legaten gewesen zu sein scheinen (Naujea hatte er unterwegs in Bologna als Sekretär angeworben; s. über dessen Thätigkeit im Dienste C. s. J. Meßner, Friedr. Naujea, Regensb. 1884, S. 22—28; über Cochlaeus dessen Historia de actis et scriptis Lutheri, Paris 1565, Bl. 91^b), irgend welche nennenswerte Wirkung nicht gehabt hat, bedarf keiner Bemerkung. (Zu vgl. über den Regensburger Konvent die ausgezeichnete Arbeit von Friedensburg in den „Hist. Aufsätzen, dem Andenken an G. Waiz gewidmet“, Hannover 1886, S. 503—539); ferner: von Druffel, Die Bairische Politik im Beginne der Reformationszeit 1519—1524, München 1885 [auch *WMZ* 3. Klasse XVII, 3] S. 66 ff. und 108 f. und Datterer, „Des Kard. Matth. Lang Verbalten zur Reformation“, Freising 1890, S. 37—61 und die Beilagen S. LV—LXI; auch Hergenröther [Hefele], Conciliengeschichte IX, Freib. 1890, S. 373—389. — Die Regensburger Constitutio ad removendos abusus et ordinatio ad clerici vitium reformandam, gedruckt u. a. bei Goldast, Collectio Constitutionum III, Offenbach. 1609, S. 487—92 und bei Le Plat, Monument. ad hist. Conc. Trid. spect. ampliss. collectio II, Lovanii 1782, 226—237, ist zu würdigen im Zusammenhang mit den römischen Reformvorschlügen dieser Zeit und den Gutachten Eds; s. über diese Dittich, „Zur Geschichte der kathol. Reformation“ *HJG* V, 1884, S. 359—378, speziell 60

über das Verhältnis der Constitutio zu dem Programm Eds S. 382; die Denkschriften Eds jetzt gedruckt von Friedensburg, Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte II, 1896. Einen dem Legaten in Deutschland eingereichten Reformvorschlag eines Minoriten Ant. Bomhauer hat Kirsch mitgeteilt HJG X, 1889, S. 807 ff., desgl. Ehles ebenda XIV, 1893, S. 834 ff. eine Denkschrift des Bischofs von Breslau, Jakob von Salza, für Clemens VII.) Die Legation C.s erstreckte sich übrigens auch auf Ungarn, Böhmen und Polen. In Ungarn weilte er vom Dezember 1524 bis Juni 1525. Er hatte sich nicht bloß der Ordnung der kirchlichen und politischen Verhältnisse dieses Landes, sondern auch der Vermittlung zwischen Polen und dem deutschen Hochmeister (vgl. E. Joachim, Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg, III, 1521—1525, Leipz. 1895 [= Publilat. aus den R. Preuß. Staatsarchiven Bd 61], Einleitung) wie der Zurückführung der böhmischen Calixtiner zur Kirche (vgl. dazu Friedensburg, Kunt.-Ber. aus Deutschland II, Gotha 1892, S. 173) zu widmen. Die Depeschen der Legation von 1524/25 sind nach und nach ziemlich vollständig (die Berichte C.s leider erst vom August 1524 ab) bekannt geworden, teils bei Theiner, Vetera Monumenta hist. Hungar. sacr. illustr., T. II, Romae 1860, S. 676—715, teils bei Lämmer, Monumenta Vatic., Frib. 1861, S. 11 ff., vollständiger, doch auch noch lückend und mangelhaft bei Balan, Monumenta Reform. Luther., Ratisb. 1884 (mit einigen Ergänzungen in seinen Monumenta Saeculi XVI., T. I, Oenip. 1885); am besten jetzt (doch ohne die dazu gehörigen Altentstücke) in dem monumentalen Werke: Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia, Series secunda Tom. I, Relations Oratorum Pontificiorum 1524—1526, Budapest 1884.

Ebenso genau wie über diese Legation sind wir über die nächste Mission C.s unterrichtet, die heille, ja von vorneherein aussichtslose Aufgabe, welche er 1528/29 in England in der Ehefrage Heinrichs VIII. lösen sollte. Ein Teil der Schreiben C.s liegt schon seit dem 16. Jahrh. vor (f. [Ruscelli] Lettere di diversi autori eccellenti, Venet. 1556 [und hiernach bei Porcacchi, Lettere die XIII huomini illustri, Venet. 1582] und [Ruscelli] Lettere di Principi III, Venet. 1577; dazu die weiteren Veröffentlichungen von Depeschen C.s und von Weisungen der Kurie an ihn bei Lämmer, Mon. Vat. S. 24—34 und bei Theiner, Vetera Monumenta Hibern. et Scot. hist. illust., Romae 1864, S. 567—589; dieselben jetzt besser und vollständiger bei Ehles, Römische Dokumente [f. o.]. Zu vgl. außer Brewer, Letters and Papers, Vol. IV Part. II und III, Ganangos, Calendar of Letters, Vol. III Part. II, Vol. IV P. I, R. Brown, Calendar of State Papers Vol. IV auch Pocod, Records of the Reformation, The divorce 1527—1533, 2 Bde, Oxford 1870. Zu vgl. W. Maurenbrecher, England im Reformationszeitalter, Düsseldorf 1866, S. 19 ff.; W. Borst, Heinrich VIII. von England und die Kurie in den Jahren 1528—1529, Göttingen 1885, und die neueren Verhandlungen zwischen Ehles [„Die päpstliche Dekretale in dem Scheidungsprozeß Heinrichs VIII.“, HJG IX, 1888 und „Papst Clemens VII. in dem Scheidungsprozeß Heinrichs VIII.“ ebenda XIII, 1892] und W. Busch [„Der Ursprung der Ehescheidung König Heinrichs VIII. von England“, Histor. Taschenbuch 1889 und „Der Sturz des Kardinal Wolsey im Scheidungshandel König Heinrichs VIII. von England“, ebenda 1890]. Ferner F. A. Froude, The divorce of Catherine of Aragon, London 1891, und Creighton, Card. Wolsey, Lond. 1891).

Dankbarer war die Aufgabe, welche schon das Jahr darauf dem unaufhörlich politisch verwendeten Kardinal brachte: seine Beglaubigung bei dem Kaiser, den er 1530 von Bologna nach Augsburg, von da in die Niederlande und zurück nach Deutschland (Regensburger Reichstag von 1532) begleitete. Noch einmal erhielt er so Gelegenheit, in die deutschen Verhältnisse einzugreifen. Jedermann weiß, in welcher Richtung sich seine Tätigkeit bewegt hat: wird sie doch bezeichnet durch den zuerst von Rante ans Licht gezogenen „blutschraubenden Entwurf zu einer Reduktion der Protestanten“, d. h. durch seinen dem Kaiser gegebenen Rat, falls Versprechungen und Bedrohungen an der Hartnäckigkeit der Abtrünnigen scheitern sollten, „dieses giftige Gewächs mit Feuer und Schwert auszurotten“ (f. Rante, Päpste I, 72 f.; III, Analecten 20 f. Vgl. Deutsch Gesch. III, 163; gedruckt ist das dem Rai 1530 angehörige Gutachten erst von Maurenbrecher, „Karl V. und die deutschen Protestanten“, Düsseldorf 1865, Anhang 3—14; ebenda S. 14 ff. das gleichzeitig übergebene Sommario; von der Übergabe beider Stücke spricht C. an Salviati, Innsbruck 13. Mai, Lämmer, Mon. Vat. S. 35; vgl. auch das von Ehles RQ S IX, 1895, S. 407 f. mitgeteilte Bruchstück der Depesche C.s an Salviati. Ein gleich nach Übergabe der Augsb. Konfession fallendes Gutachten C.s bei Lanz,

„Staatspapiere zur Geschichte Kaiser Karls V.“, Stuttg. 1845, S. 45 ff. und dazu Joh. Fider, „Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, ihre erste Gestalt und ihre Geschichte“, Leipzig 1891, S. XVI ff. C. war schon 1525 der Meinung gewesen, man müsse gegen das feierliche Nürnberg und andere ungehörige Städte vorgehen wie gegen die Böhmen: Mon. Vat. Hung. S. 169 f.). Es verfiel nicht gegen dieses Programm, wenn er „die weiseren Gemüter durch Güte zu gewinnen“ suchte d. h., wie Melancthon, durch Bestechung (vgl. C. 10. Aug. 1530, Lämmer, Mon. Vat. S. 53: der Sekretär C.s mußte Mel. im Namen seines Herrn das „Anerbieten“ machen: ehe da Nostro Signore saria di queste sue honeste opere benissimo compensato. Genaueres über diesen Versuch erfahren wir aus einer noch ungedruckten Depesche von C.s Bruder Tommaso, dem 1540 als Nuntius nach Worms geschickten Bischof von Feltre; dieser schreibt, Worms 26. November 1540, an den Kardinal Farnese: Cardinal mio Campeggio in la Dieta di Augusta volse dare a la mano a Melancthone V. scudi cccc et farlo sicuro, che per lui et per li figlioli se li provvederia di V. cc l'anno, et che con l'autorità et amiei soi adiutasse la concordia et non sequendo abandonasse l'altra parte et adherisse a noi; et non li volse accettar). Man könnte meinen, C. sei doch nachher milderen Sinnes geworden, sofern er nicht abgeneigt war, Laienfeld und Priestersehe den Protestanten zuzugestehen (vgl. Kante, D. G. III, 183). Allein, um von den Verhandlungen, welche im Herbst 1530 zwischen dem Legaten und dem Kaiser über die Anwendung von Gewalt geführt sind (vgl. Maurenbrecher, Karl V. S. 25 und die Articuli im Anhang S. 16 ff.), ganz abzusehen, wir können aus einer Depesche der Kurie an C. vom Juli 1531 entnehmen, daß die Heilung des „infizierten“ Deutschlands con ferro e loco sein Ceterum censeo geblieben ist, zu dem übrigens der Papst ausdrücklich seine Zustimmung erklären ließ (s. Lämmer, Mon. Vat. S. 74). Von derselben Schroffheit wie in Augsburg war die Haltung C.s zwei Jahre später in Regensburg, wo er, im Unterschied von dem Papst und dem Nuntius Meander, von keinerlei den Protestanten zu gewährenden „Anstand“ etwas wissen wollte (s. D. Windelmann, „Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede“, Straßburg 1892, S. 228 f. Über sein sehr charakteristisches Eintreten für den Drud der Confutatio Pontificia s. Brieger, ZRG XII, 30 1891, S. 166—168. 171 und Fider a. a. D. S. 6 ff.). — Über diese letzte Legation C.s sind wir sehr mangelhaft unterrichtet, da Lämmer in den Mon. Vat. (vgl. S. 34 bis 141) die Depeschen C.s aus den Jahren 1530—1532, deren Originale sich im Vatikanischen Archiv befinden (darüber Genaueres bei Pieper S. 79), nur in Auswahl und zum Teil bloß bruchstückweise herausgegeben hat (über sein Mißgeschick bei der wichtigen Depesche vom 26. Juni 1530 s. ZRG XII, 124. Beachtenswert ist C.s Urteil über die Augsburger Konfession in seinem Brief an Heinrich VIII., Augsburg 29. Juni 1530 bei Pocock, Records II, 1). S. auch Lettere di Principi III, 132^b bis 138^b, fünf Depeschen aus Regensburg 1532 (vgl. I, 124^b f.). Ihre vollständige Herausgabe hat Ehjes (Röm. Dokum. S. VI) verheißen. —

Dieses zweijährige Wirken an der Seite Karls V. war das letzte bedeutendere Hervortreten C.s. Zwar wußte sich auch noch Paul III. des ebenso fähigen wie eifrig kurialen Mannes zu bedienen. Er berief ihn in die im April 1536 gebildete Konzils-Kommission (s. Friedensburg, N.-B. I, 74) und machte ihn später (1538) zum ersten präsidierenden Legaten für das geplante Konzil von Vicenza (s. Friedensb. III, 8. 40. 112. 121. IV, 26). Als solcher konnte er ja nach Lage der Dinge überhaupt keine Rolle spielen (vgl. die treffliche Studie von Gaetano Capasso, „I Legati al Concilio di Vicenza del 1538“ im Nuovo Archivio Veneto, T. III, Venezia 1892, S. 77 bis 116 und dazu Bern. Morolin, „Nuovi Particolari sul Concilio di Vicenza“ ebenda IV, 1892, S. 5—28 und desselben Abhandlung „Il Concilio di Vicenza“ in den Atti del R. Istituto Veneto, Serie Sesta, T. VII, 1888—89, S. 539 bis 587). Aber auch in jener Kommission scheint er sich nicht besonders bemerklich gemacht zu haben. Doch ist jüngst ein sehr ausführliches Gutachten über die ehemals von ihm so abschätzig beurteilten Centum gravamina Germanorum gedruckt worden, welches er (unter starker Beteiligung seines Bruders Tommaso) 1536 im Auftrage der Kurie aufgesetzt hat, und welches zeigt, daß er diese Beschwerden doch jetzt mit andern Augen anzusehen gelernt hatte (s. diese unter dem Namen des Tommaso C. überlieferte Schrift bei Friedensburg, Nuntiaturberichte II, S. 341—421; zu vgl. über sie und über Lorenzo als Verfasser Friedensburg II, Vorwort S. I—VII, auch Bird, PZ Bd 85, 1896, S. 514 f.). — Gestorben ist C. zu Rom am 25. (der Tag erst 60

durch Morfolin, Atti S. 579 festgelegt) Juli 1539, begraben in S. Maria in Trastevere, wo noch heute ein Denkstein an ihn erinnert.

Zu seiner Korrespondenz sind zu vgl. die Briefsammlungen von Bembo, Sadolet, Erasmus, Nauwea u. a. Zu beachten ist auch der Brief, mit welchem Er ihm (Ingoldstadt 1. August 1531) die Secunda pars operum contra Ludderum widmete (auf dem Titel das Wappen des Kardinals). — Neben Lorenzo tritt sein Bruder Tommaso (geb. zu Pavia 1481, gest. zu Rom 1564) bedeutsam hervor, auch auf dem Konzil von Trident. Von ihm und seinen zahlreichen Schriften handelt besonders eingehend Fantuzzi III, 65—69. IX, 78—80; vgl. auch über ihn als Kanonisten v. Schulte II, 10 359 f. und Hurter, Nomenclator litter. rec. theol. cath. I¹, Oenip. 1892, 40 f.

Th. Brieger.

Campello, Heinrich Graf f. Italienisch-katholische Kirche.

Canaaniter f. Kanaaniter.

Cancellaria f. Kurie.

16 **Cancelli f. Altar Bd I S. 398, 13—30.**

Candidus, Pantaleon, gest. 1608, und die Einführung der reformierten Konfession im Herzogtum Zweibrücken. Litteratur. R. Ph. Beuther, Christliche Leichpredigt bey der Begräbnis R. Pantal. Candidi, Newstadt 1608. M. Adami vitae germanorum theologorum, Heidelberg. 1620; B. G. Struve, psälz. Kirchengeschichte, Frankfurt. 1721. 20 (Heilbrunner) Verantwortung des Durchl. Fürsten Wolfgangs, Laugingen 1604; G. Ch. Joannis, Kalenderarbeiten, Zweibr. 1829; (Werner) Entwurf einer Kirchen- und Religionsgeschichte des Herzogt. Zweibr., Hanau 1782; Ph. C. Heins, die Alexanderkirche zu Zweibr., ibid. 1817; G. B. K. Brod, Die evang.-luth. Kirche der Pfalzgraffsch. Neuburg, Nördl. 1846; Fr. Butters, Pantal. Candidus, ein Lebensbild zc. Zweibr. 1865 (Programm); Fr. W. Cuno, Johannes 25 der Ältere zc., Westheim 1879. Die psälz. Kirchengeschichten von Medicus, Erl. 1865, und Th. Gumbel, Kaiserzl. 1885; L. Häufiger, Gesch. d. rhein. Pfalz, Heidelberg. 1856. Artikel in den lexikalischen Werken von P. Freher, theatrum virorum clarorum; Jelin, Allg. Lexikon; Jöcher, Allg. Gelehrten Lexicon; J. Frand in AbD.

Geboren am 7. Oktober 1540 zu Ybbs in Niederösterreich als das jüngste von 30 14 Kindern des 1576 in einem Alter von mehr als 90 Jahren verstorbenen Wolfgang Weiß, kam der begabte Knabe in seinem zehnten Jahre zu dem evang. Pfarrer von Weisentirchen, Andreas Cupicius, in Unterricht. Als dieser auf Betreiben der Jesuiten ins Gefängnis kam, begleitete ihn sein Schüler als Famulus und war Zeuge der vergeblichen Befreiungsversuche des Canisius. Nach zehnmonatlicher Gefangenschaft ent- 35 kamen Lehrer und Schüler und flohen in die ungarischen Bergwerksbezirke. Später in die Heimat zurückgekehrt, setzte Pantaleon mit Unterstützung des Abtes von Säuffenstein (bei Ybbs), Vitus Ruber, seine Studien fort und floh mit demselben, da er in der Heimat seiner Verheiratung wegen nicht mehr sicher war, nach Amberg zu Herzog Wolfgang von Zweibrücken, damals Statthalter Friedrichs II. von der Pfalz. Ruber ward 40 Hofprediger, Candidus besuchte die Schule Georg Agricolas, die in gutem Rufe stand. Als H. Wolfgang nach Zweibrücken zurückkehrte (1557), begleiteten ihn seine beiden Schützlinge; Candidus unterrichtete den Sohn des Kanzlers Ulrich Sickingen und erhielt durch dessen Verwendung vom Herzog ein Stipendium, mit dem er sich 1558 nach Wittenberg begab. Dort blieb er 7 Jahre — vielleicht war er auch in Jena — und 45 erwarb sich die humanistische und theologische Bildung. Er hörte besonders Paul Eber und Georg Major und wurde Amanuensis des einflussreichen Hubert Languet; am innigsten aber schloß er sich an Melancthon an, dem er wahrscheinlich von Sickingen, einem Schüler und nahen Verwandten Melancthons, empfohlen worden war. Er genoss zwei Jahre lang den Unterricht und Umgang dieses Mannes, der ihm auch als ehrendes Zeugnis seines lauternden Sinnes und reinen Wandels seinen deutschen Namen 50 Weiß in den lateinischen Candidus verwandelte. 1564 erwarb sich C. die Magisterwürde und veröffentlichte seine ersten Schriften, zwei lateinische Gedichte: 1. Concio Christi, quam habuit ad duos discipulos euntes in Emaus; 2. Carmen de corona Caroli magni imperatoris, jenes dem Frh. Heinrich von Stahremberg, dieses dem 55 Kanzler Sickingen gewidmet. Im J. 1565 wurde C. von Wittenberg zurückgerufen; nach kurzer Wirksamkeit an der Lateinschule zu Zweibrücken wurde er Pfarrer in Hinz-

weiler, dann Diatonus in Weissenheim und in Zweibrücken und 1571 nach dem Tode Runemann Klingsbachs daselbst dessen Nachfolger als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent.

Die zweibrückische Kirche, begründet von Johannes Schwebelin, dem Freunde Melancthons (vgl. XIII, 737, 2. Aufl.), lehnte sich hauptsächlich an die Strahburger an. Man nahm die augsburg. Konfession an und unterschrieb die Wittenberger Konfession von 1536. Die von Eichinger zusammengestellte Kirchenordnung S. Wolffgangs von 1557 (vgl. Wb XXXIV, 424 ff.), bei deren Herausgabe außer Brenz und Warbach auch Melancthon zu Rat gezogen wurde, trägt einen mildlutherischen Charakter an sich. Seit Melancthons Tod aber wurde Wolfgang ein Vorkämpfer des entschiedenen Lutherthums und trat mit Strenge gegen Philippisten und Calvinisten auf. Warbach, der neben Andrea und dem 1565 zum Hofprediger berufenen Heßhus den größten Einfluß auf ihn ausübte, verfaßte 1564 eine Bekenntnisformel, welche den bereits angestellten und den künftig zu berufenden Pfarrern — unter jenen waren viele „verdächtig“ — vorgelegt werden sollte. Die zwinglische und calvinische Abendmahlslehre, der Druck und Verkauf aller „sakramentirischen und sektirischen“ Bücher wurden bei Strafe verboten. Trotzdem gelang es nicht, die melancthonisch-calvinischen Elemente zu verdrängen (vgl. Stoff für den künft. Verfasser einer pf.-zweibr. Kirchengeschichte. Jff. u. Leipz. 1790, II, 33—60). Wolfgang starb auf seinem Zuge nach Frankreich am 11. Juni 1569. Sein Sohn Johannes I. von Zweibrücken änderte in kirchlicher Beziehung nichts; 1570 gab er mit seinem Bruder Philipp Ludwig von Neuburg die Kirchenordnung neu heraus, erneuerte bei seinem Regierungsantritt 1574 die Mandate gegen Zwinglianer und Calvinisten und entließ mehrere Prediger dieser Richtung. Die einflussreichsten Stellen wurden auf Andreas Rat mit zuverlässigen Lutheranern und zwar besonders aus Schwaben besetzt: Jakob Heilbrunner ward Hofprediger, Jakob Schopper 25 Lehrer der Theologie in Hornbach, andere wurden Superintendenten. Als 1575 Wfr. Faber von Rufel auf dem Konvent daselbst über „das neue Dogma der Ubiquität“ klagte, ward er nach Zweibrücken zitiert und mußte dort, wie auch Candidus, der als Philippist ebenfalls verdächtig war, die Formel unterschreiben, daß die menschliche Natur Christi an den Prädicaten: allmächtig, alles belebend, alles erfüllend vermöge der Gemeinschaft der Naturen teilhabe. So schien der Widerspruch erstickt zu sein; und doch sollte nun der Kampf erst recht beginnen. Am 11. Juli 1576 schickte Kurf. August von Sachsen den Pfalzgrafen von Neuburg und Zweibrücken das Torgauer Buch zu. Die zweibrückischen Theologen waren, wenn auch Candidus den Ausdruck „Vermischung der beiden Naturen in Christo“ tadelte und bei den Sacramenten eine nähere Erklärung 35 der Bezeichnung derselben als *res spirituales* wünschte, doch mit dem Bekenntnis einverstanden. Der Herzog antwortete, daß er wie seine Räte und Theologen daselbe dem Worte Gottes, den drei allgemeinen und den luther. Bekenntnissen sowie der zweibr. Kirchenordnung gemäß finde und daß er sich gerne dazu betenne und seinen Kirchengeniern befehlen wolle, sich dieser Lehre gemäß zu halten. Nur wünsche er, daß 40 man auch die Urteile der anderen Stände einhole und die gemeinsame Sache gemeinsam behandle (cf. L. Hutterus, *Concordia concors.* f. 100^b, 114^a; R. Hospinianus, *Concordia discors.* f. 70^b, 73^b sq.). — Ein Jahr später gaben die zweibr. Theologen, darunter auch C., am 23. August 1577 daselbst Urteil ab über das Bergische Buch: „Ist derowegen solches auch unser Aller Lehr, Glaube und Bekenntnis, dero wir herzlich gern, ohn allen Falch, mit gutem unverletztem Gewissen, mit Mund, Hand und Herzen unterschreiben“. Sie wollen darnach lehren, nichts dagegen vornehmen, den 45 Widersprechern entgegenzutreten und dabei bis ans Ende verharren. Die Änderungen, welche sie noch wünschten, waren formeller Art und auch wenn dieselben nicht berücksichtigt würden, erklärten sie, ihre Unterschrift nicht zu widerrufen (Hutterus f. 137^b, 155^a). Demzufolge berichtete Herzog Johannes seinem Bruder, das Buch sei im Oberamt Zweibrücken von den Geistlichen unterzeichnet (auch er selbst und die anwesenden Räte hatten dies gethan) und werde innerhalb eines Monat aller Orten unterzeichnet sein. Der Rat Dr. Gall Tuschelin und der Hofprediger Heilbrunner reisten umher, die 50 Unterschriften zu sammeln. Und Candidus? Er entschuldigte sich später, es sei ihm etwas Menschliches widerfahren; aber das Menschliche scheint weniger Übereilung oder Untennutnis als vielmehr Furcht gewesen zu sein.

Der Umschwung in Zweibrücken, und zwar zunächst bei dem Herzog selbst, erfolgte durch Pfalzgraf Johann Casimir, der seinem Vetter verschiedene Gutachten reformierter Fürsten und Theologen zuschickte. Johannes las sie und wurde, durch einige zu den 60

Reformierten neigende Räte bekräftigt, bedenklich. Als nun August von Sachsen und Philipp Ludwig die Einsendung der Originalunterschriften verlangten, legte der Herzog in einer Versammlung seiner Theologen am 29. April 1578 jene Urtheile vor und forderte dann vor allem Berücksichtigung der Bedenken sowie Verhandlung auf einem allgemeinen

- 5 Konvent (Hospinian. f. 136^a; Hutter. f. 187^a).
- Neben Candidus übte von nun an besonders der Kanzler Heinrich Schwebel, ein Sohn des Reformators und Schüler Buzers, den größten Einfluß auf den Herzog aus (Crollius, Commentarius de cancellariis et procanonell. bipont., Fcf. 1768, p. 103 sq.). Doch prüfte der Herzog selbst sehr gewissenhaft die verschiedenen Ansichten
- 10 und wandte sich ohne Nebenabsichten aus voller Überzeugung dem reform. Bekenntnis zu. Schon am 3. Juli 1578 auf einem Konvent zu Bergzabern äußerten die reformiert Gesinnten auch materielle Bedenken gegen die Konfordinformel (Hospinian. f. 138) und C. sprach sich offen in calvinischem Sinn über die Person Christi aus (Hutter. f. 192^a). Infolgedessen entstand zwischen Heilbrunner und C. heftiger Streit, der in
- 15 Disputationen und Schriften geführt wurde. Der Herzog wandte sich von jenem ab und zerriß im Anmut sogar eine seiner Streitschriften; die Vermittelung Marbachs mißlang, da er auf Heilbrunners Seite trat. Im Oktober war Landgraf Wilhelm von Hessen-Rassel zur Hochzeit des Herzogs in Bergzabern, der nachher einer Gefandtschaft erklärte, er wolle lieber die Hand in den Ofen stecken als das Konfordinbuch
- 20 unterschreiben (S. Heppel, Kirchengesch. beider Hessen, 1876, I, S. 405, 407). Während der Landgraf das Mißtrauen des Herzogs gegen das Buch nährte, ermahnten ihn die luther. Kurfürsten durch Zuschriften und Gesandte zum Festhalten an seiner Unterschrift. Aber C. erwiderte, offenbar im Namen des Herzogs, derselbe habe sich die Sache reiflicher überlegt. Der Herzog selbst erklärte, er erkenne nur das Wort Gottes als Richter
- 25 an und habe die Konfordinformel nicht pure unterschrieben, sondern nur unter der Voraussetzung der Zustimmung der andern Stände. Lutschelin, einst ein so eifriger Anhänger der Formel, tadelte jetzt die Verdammung der Zwinglianer und Calvinisten sowie den Starrsinn und Ehrgeiz eines Chemnitz und Andrea; der Herzog stimmte ihm zu und trat auf die Seite des Landgrafen und der Reformierten (Hospinian, f. 168 sq., 173^b).
- 30 Noch einmal kam im Januar 1580 eine luther. Gefandtschaft: Marbach, Dsiander u. a., lehrte aber unerrichteter Dinge wieder heim. Wenige Wochen später wurde Heilbrunner, weil er gegen den Befehl „neue Redeweisen“ auf der Kanzel gebrauchte, suspendiert und nach nochmaliger kurzer Amtswirkfamkeit wegen neuer Streitigkeiten und persönlicher Beleidigung des Herzogs im Juli 1580 ganz entlassen. Seine An-
- 35 hänger setzten den Streit fort und beschuldigten C., daß er seine Lehre von der Person Christi den Ingolstädter Jesuiten entlehnt habe und jesuitische Schriften verbreite; aber sie durften ihre Streitschriften nicht veröffentlichen. C. bekannte sich in seinem unter dem Namen Palatinus Kednadon a Strasswacie 1583 erschienenen, von Beza gebilligten Dialogus de unione personali duarum in Christo naturarum, secundum
- 40 mentem s. scripturae, ecclesiae atque aug. confess., zur reformierten Christologie, wie er auch 1585, nachdem er kurz zuvor noch gelehrt hatte, impios suo ore corpus et sanguinem Christi comedere et bibere et illud in nos ingredi, die reform. Abendmahlslehre annahm. Und in demselben Jahre gab er den Geistlichen, angeblich zur Erklärung des luther. Katechismus, in Wirklichkeit zur Beseitigung der luther. Lehre,
- 45 „Fragstücke, daß die Jugend aus ihrem Catechismo auf sonderliche Fragen recht zu antworten gewiesen werde, daß sie dieselbigen recht verstehen“. Als nun C. über die reform. Abendmahlslehre predigte, trat der Dialonus Matthias Stuz gegen ihn auf und weigerte sich sogar, mit C. das heil. Abendmahl auszuteilen. Er wurde, wie schon vorher Prof. M. J. S. Wader in Hornbach, entlassen und an ihre Stellen wurden
- 50 W. Phil. Beuther, der Sohn des Straßburger Geschichtsschreibers Beuther, und Barthol. Hexamer aus Colmar berufen. Die letzten Versuche Philipp Ludwigs von Neuburg, seinen Bruder vor dem Calvinismus zu bewahren, waren vergeblich und im November 1585 schreibt Pappus von Straßburg an Marbach: Palatinus Johannes Bipontinus paulatim magis magisque Calvinismum suum detegit; zu Neustadt und Alzei
- 55 aber hielt man öffentliche Gebete für den Sieg des „wahren Glaubens“.

C. trat nun auch mit den reform. Theologen in Heidelberg in Beziehung, und Tossanus veröffentlichte unter den Namen Nathanael Hodopoeus des C. „Alaren Bericht vom H. Abendmahl“, der 1602 mit des Verfassers eigenem Namen wieder in Zweibrücken erschien. — Vollendet ward die Calvinisierung 1588 durch die „Christliche

60 und notwendige Erklärung des Catechismi aus Gottes Wort, in kurze Fragen und

Antworten gestellt, wie die in dem Fürstentum Zweibrücken aus Befehl der hohen Obrigkeit daselbst von Kirchen- und Schuldienern bei dem gemeinen Mann und der Jugend getrieben sollen werden, sich vor Abgötterei, Aberglauben und falschen Lehren desto besser zu verhalten und zu verwahren“. (Abgedruckt in Stoff x. II, 149—188.) Die „Fragestücke“ von 1585 sind hineinverarbeitet und das Büchlein schließt sich dem Wortlaut und dem Sinn nach an den Heidelberger Katechismus an, obwohl es sich nicht gerade sehr ehrlich für eine „Erklärung“ des luther. ausgiebt. Der Herzog schrieb selbst am 15. März in sechs Stunden die Vorrede und reiste dann mit Candidus und etlichen Räten im Lande umher, um den Katechismus, den er als sein eigenes Werk betrachtete, zu verteilen, zu empfehlen und zu verteidigen. Die meisten Geistlichen nahmen ihn an, einige widerstrebende, z. B. Dan. Beyer in Kusel, Superint. Weh in Bergzabern u. a., wurden entlassen, die Gegenschriften von J. Andrea und Pappus konfisziert und die Verbreiter derselben verhaftet. Der Gottesdienst wurde in reform. Weise eingerichtet und die Kirche, wie C. in seinen annales s. tabulae chronolog. (Argentor. 1602) bei 1588 sagt, von den Überresten des papistischen Sauerterts gereinigt. Nur an einigen Orten erhielt sich durch Vasallen oder Gemeinsherrn das luther. Bekenntnis (Bachmann, Pf.-zweibr. Staatsrecht S. 195 f.).

Der Streit fand noch ein Nachspiel im Neuburger Religionsgespräch von 1593. Die Kämpfer waren lutherischerseits besonders Jak. u. Phil. Heilbrunner, reformierterseits Beuther und Hexamer; C. konnte nicht kommen. Außerdem waren einige Räte zugegen und vier der fürstlichen Brüder. Es handelte sich um den neuen Katechismus und seine Abweichung vom lutherischen, also: Einteilung der Gebote, Prädestination, Person Christi und Sacramente. Vier Tage disputierte man ohne Erfolg und brach die Disputation ab. Auch die Fürsten, namentlich Johannes, beteiligten sich an den Debatten. Die Zweibrücker protestierten, Neuerungen gemacht zu haben, beriefen sich vielmehr auf Schwebelin und die ersten evangel. Prediger und behaupteten ihre Übereinstimmung mit der Augustana und der zweibr. Kirchenordnung. Doch zählte die zweibr. Kirche seit Anfang des 17. Jahrhunderts allgemein zu den reform. Kirchen.

Herzog Johannes nahm sich, wo er konnte, der bedrängten Glaubensgenossen an. So verwendete er sich 1581 und 1582 für die Evangelischen in Aachen und unterstützte so den Erzbischof Gebhard von Köln bei seinem Reformationsversuch. C. begleitete seinen Fürsten wiederholt auf seinen Reisen nach Bonn, predigte in Bonn und Köln und traute sogar am 4. Febr. 1583 den Erzbischof mit Agnes von Mansfeld (vgl. d. N. Gebhard v. R.). Die pfälzischen Fürsten waren aber nicht im stande, den Erzbischof zu halten. Doch blieb er auch nach seinem Rücktritt von Straßburg aus in regem Verkehr mit Zweibrücken und kam öfter dahin. Auch beim Bischof von Straßburg war der Herzog thätig für seine Glaubensgenossen und 1593 eröffnete er französischen und niederländischen Flüchtlingen eine Zufluchtsstätte in Annweiler.

C. ließ sich die Hebung der zweibr. Kirche ernstlich angelegen sein. Außerdem war er schriftstellerisch thätig; man zählt von ihm über 20 meist lateinische Schriften. Ins 40 sind diese Schriften nicht eingedrungen. Besonders fruchtbar ist er an lateinischen Dichtungen und er handhabte das elegische Versmaß mit Gewandtheit; mehrere seiner Arbeiten sind von dichterischem Werte, manche aber sind nur versifizierte Prosa. Gerühmt wurde er von seinen Zeitgenossen als Dichter außerordentlich. Er ist von Eitelkeit nicht freizusprechen, ja diese ging fast bis zur Verleugnung seines protestantischen Glaubens, indem er nicht nur einem Rudolf II. Gedichte widmete, sondern auch einen Philipp II. von Spanien mit ungemessenem Lob überhäufte und die Verfolgungen der Hussiten nicht mißbilligte.

Die für uns wichtigsten Schriften (vgl. J. Clessius, elenchus librorum 1602 p. 22. 33. 336. 380) sind außer den erwähnten: Elegiae precativae ex Evangelicis 50 dominical. Additae sunt 1. Summae s. argumenta in singula capita quatuor libr. Regum carmine comprehensa; 2. Judices populi Isr. carmine descripti; 3. Carmen in laudem Wolfgangi Palat. — Loci theolog. praecipui versibus concepti, una cum carminum sacr. libro, precibus sacris atque Catechesi christ. doctrinae. Letzteres 1564 und 1566, beides zusammen auch 1570. — Liber 55 proverbiorum Salomonis carmine redditus. Argentor. 1588; die metr. Paraphrase schon 1578. — Gotiberis h. e. de Gotieis per Hispaniam regibus etc. II. VI. Tum Bohemias h. e. de ducibus et regibus bohemicis II. VII. Biponti 1579. Dem Kaiser Rudolf II. gewidmet. — Epigrammatum sacrorum II. XII. ex prioribus libris bibliorum sacr., Genevae 1589. — Orationes funebres ex Mose 60

concinatae. Bip. 1606. — Epitaphia antiqua et recentia, Argent. 1600. — In laudem Joannis I. comitis Palat., carmine heroico scripti, Bip. 1605.

C. war dreimal verheiratet; aus der zweiten Ehe stammten 6 Kinder, von denen ihn nur ein Sohn und eine Tochter überlebten, und von jenem kommt die noch heute in der Pfalz und sonstwo lebende Familie C. her. Er war öfter krank; im Herbst 1607 erkältete er sich, bereitete sich auf sein Ende vor und starb am 3. Februar 1608, nachdem er Tags zuvor noch seiner Gattin eine kurze lateinische Grabchrift diktiert hatte.

Joh. Schneider.

- Canisius, Petrus, 1521–1597.** — Gedruckte Lebensbeschreibungen: Roderus, De vita P. C. I. III, Monachii 1614; Sacchinus, De vita et rebus gestis P. C. Commentarii, Ingolstadtii 1616, deutsch 1621, ital. 1829; (Dorigny), La vie du rev. Père P. C. Paris 1707 u. ö. (lat. mit Erweiterungen von Pythou, München 1710; auch in deutscher [1837] und flämischer Uebersetzung [1830]); Boero (neue Quellen erschließend), Vita del Beato P. C., Roma 1864; Seguin, Vie du Bienheureux P. C., Paris 1864; Garcia, Vida del b. Padre P. C., Madrid 1865; Kieß, Der selige P. C., Freiburg 1865 (vertürzende Bearbeitung „für das Volk“ ebd. 1865). Zu diesen sämtlich dem Jesuitenorden angehörenden Biographien trat neuerdings der protestantische Theolog Drews, P. C., der erste deutsche Jesuit, Halle 1892. Ueber die „vollstündliche“ Lebensbeschreibung des C. von E. Marcour (1881) vgl. ThZ I S. 125. — Werke allgem. Inhalts zur Vergleichung: AS Juli I, VII; Bader, Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus, Nouv. éd. I, I–III, Liège 1869–76; Braunsberger S. J., Entst. u. erste Entw. der Katchismen des sel. P. C., Freiburg 1893; Buchholz, Gesch. Ferd. I., Wien 1851 ff.; (Delplace, S. J.) L'établissement de la Comp. de J. dans les Pays bas, Brüssel 1887; v. Duffel, Beitr. z. Reichsgesch. 1546–51 (München 1873); Gothein, Jgn. v. Loyola, Halle 1895; Hanfen, Rhein. Mitteil. Bonn 1896; Hosii Epist. I, I–II, Craioviae 1886–88; 25 Huber, A., Gesch. Oesterreichs, IV, Gotha 1892; Janssen, Gesch. des D. Volkes, passim Monumenta hist. S. J. I–III, Madrid 1894–96; Imago primi saeculi S. J., Antwerpiae 1640; Orlandinus, Hist. S. J. p. I. Romae 1615; Pachtler, Ratio studiorum S. J. (Mon. Germ. paedag.) 4 Bde, Berlin 1887–94; Philippson, Westeuropa im Zeitalter Phil. II., Berlin 1882 (Allgem. Gesch. in Einzelbarst.); ders., La Contre-Revolution religieuse (Brüssel 1880); Prantl, Gesch. der Universität Ingolstadt, 2 Bde, München 1872; Raupach, Evang. Oesterreich, Hamburg 1732; Raynaldus, Annales Bd XXI, Col. Agrip. 1727; Steinhuber, S. J., Gesch. des Collegium Germ. Hung. in Rom, 2 Bde, Freiburg 1895; Barrentrapp, Herm. v. Wied, Leipzig. 1878; Wappler, Gesch. d. theol. Fakultät in Wien, ebd. 1884; Wiedemann, Gesch. der Ref. und Gegenref. im Lande unter der Ens, 5 Bde, Prag 1879–86, — 85 Schriften des P. Canisius: Summa doctrinae christianae 1555; Lectiones et precatones ecclesiasticae, 1556; De Johanne Baptista (= Bd I des Wertes) gegen die Magdeb. Centurien, 1571; De Maria Virgine (= Bd II des Wertes), 1577 (der Gesamttitel: De novis verbis Dei corruptelis). Die „Confessiones“ und das „Testamentum“ des C. sind, soweit zugänglich, in Bd I der umfangreichen Ausgabe der Epistulae et Acta des C. abgedruckt, welche 40 Braunsberger (Freiburg 1896) herauszugeben begonnen hat. Da Bd I erst bis 1556 reicht, so wird man betreffs der folgenden Jahre zunächst die Briefe noch in den oben angeführten Sammelwerken auffuchen müssen; es kann jedoch schon aus dem 1. Bde geschlossen werden, daß die auf 6–8 Bde berechnete neue Publikation unsere Kenntnis der betr. Schriftstücke nicht unwesentlich erweitern wird. Ein interessantes Gutachten teilt Neusch, Index d. verb. 45 Bd. I (Bonn 1883) S. 478 ff. mit.

Peter Canis (Canis, einmal unterschreibt er Canijs; ob die Familie, wie vielfach weitergegeben wird, ursprünglich [de] Hondt, Hund, geheissen habe, ist zweifelhaft) wurde geboren in Nijmegen am 8. Mai 1521. Nachdem er als Kind die Mutter verloren und in Herzogenbusch, dann in Arnheim unterrichtet worden war, kam er 1535 zum Studium nach Köln, trat in die Montanerburse ein und hat der dortigen Universität, in deren Matrikel sein Name am 18. Januar 1536 eingezeichnet wurde, bis 1546 angehört. Hier gewann vor anderen Nikolaus van Esche, der Verfasser von „Exercitien mystischer Theologie“, bestimmenden Einfluß auf ihn, auch der Regens der Burse, in dessen Haus er wohnte, Andreas Herll von Barduid. 1536 wurde C. baccalaureus, 1538 licentiatu artium, dann, nach zeitweiligem Studium in Löwen zurückgelehrt, magister artium, d. h. Doktor der Philosophie. In diese und die folgenden Jahre fielen im Kölner Erzstift die schweren Verwicklungen, wie sie durch des Erzbischofs Hermann von Wied (s. d. A.) Versuch entstanden, gegen den Rat, gegen die Universität und gegen die Majorität des Domkapitels tiefer greifende Reformen auf dem kirchlichen Gebiete durchzuführen. Den leidenschaftlich der alten Kirche zugehörten C. konnte, was er da miterlebte, nur in seiner Stellung bestesigen. Durch einen Mitangehörigen der Burse, den Spanier Alvarez, kam C. in Beziehungen zu dem damals am Rhein wirkenden Peter Faure (s. d. A.), dem einflüchtigen Mitgliede des engsten Kreises,

der sich um Ignatius von Loyola in Paris gebildet hatte, dem Manne, dem der Ordensstifter am vollständigsten den eigenen Geist eingepägt hatte. Im Jahre 1543 sucht C. diesen in Mainz auf, giebt sich ganz seiner Leitung hin, macht die „geistlichen Exerzitien“ unter seiner Führung durch und tritt an dem Tage der Vollendung seines zweiundzwanzigsten Lebensjahres als Novize in den Orden ein — so war der erste deutsche Jesuit gewonnen. C. kehrte nach Köln zurück; von da nach Nimwegen an das Sterbebett seines Vaters gerufen, brachte er einen Teil des Erbes mit und mietete ein Haus, in dem nun Faber selbst im Geheimen die inzwischen gegründete erste Niederlassung des Ordens, aus zehn Mitgliedern bestehend, unterbrachte. Aufmerksam darauf gemacht, befahl ihnen der Rat im Juli 1544, die Stadt zu verlassen — nur dem Eintritt der Unversität verdanken es die Jesuiten, daß man zwar die Gemeinschaft als aufgelöst erklärte, jedoch sie einzeln in der Stadt wohnen ließ. Ja, C. begann 1545 von dem Rechte, welches ihm das nun erworbene Baccalaureat der Theologie gab, Gebrauch zu machen und zunächst neutestamentliche Vorlesungen zu halten. Daneben übte er seine besondere Gabe, die Predigt, und bereitete die Ausgabe und lateinische Übertragung der Werke des Cyrill von Alexandrien vor, deren erster Band 1546, und die Leos des Großen, welche 1547 erschien. Weit über Kölns Gebiet hinaus hatte sich jetzt schon der Ruf des feurigen Redners verbreitet, der auch in der Streitsache gegen den längst gebannten Erzbischof als Unterhändler fungierte und als solcher sogar im Januar 1547 in das kaiserliche Lager nach Ulm geschickt wurde. Dort trat C. mit dem Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Augsburg in enge Beziehung und damit gewann er den Untergrund für seine gesamte spätere Wirksamkeit in Baiern. Vorerst freilich schiedte dieser ergebene Freund der Jesuiten ihn nach Trient, wo er die drei glänzenden Vertreter des Ordens Lagnez, Salmeron und Claude Jay vorfand, bald aber den schon nach Bologna übergesiedelten Konzil folgen mußte. Nachdem so C. die Alpen überschritten, ist er durch Ignatius nach Rom gerufen, von dem Meister selbst zum perfekten Jesuiten gemacht und zunächst in Messina als Lehrer der Rhetorik und als Prediger — in lateinischer und sodann in italienischer Sprache — verwendet worden. 1549 kehrte er auf sein deutsches Arbeitsgebiet zurück — der Herzog Wilhelm IV. ruft ihn als Professor der Theologie nach Ingolstadt. Wie er Rom passierend, sich den Segen des Papstes Pauls III. und die Instruktion des Ordensgenerals holt, ruft sein Beispiel die Erinnerung an Bonifatius wach, der auch einst dort die Weisungen empfing, wie die deutsche Kirche unter die Botmäßigkeit Roms zu bringen sei.

Von jetzt ab beginnt nun neben der akademischen Wirksamkeit im besonderen auch jene allgemeine gegenreformatorische Thätigkeit des C., die zunächst in Baiern, dann seit Anfang 1552 von Wien und seit 1555 von Prag aus in Osterreich und Böhmen, auf eine erfolgreiche Ordenspropaganda gestützt, nicht allein dem Fortschreiten des Protestantismus ein definitives Halt zugeworfen, sondern die völlige Katholisierung dieser Länder teils vorbereitet teils durchgeführt hat. Die Begründung eines Kollegiums in Ingolstadt, die Wahl des C. 1551 zum Rektor der Unversität, dann zum Vizelanzler bezeichnen die ersten Etappen dort, die Berufung durch den Kaiser nach Wien, seine Ernennung zum Hofprediger, und die freilich abgelehnte zum Bischof von Wien, seine Beihilfe zur „Reform“ der Wiener Unversität, dann die Gründung des Kollegiums dort und in Prag und zur Krönung des Ganzen seine Ernennung zum Provinzial der Gesellschaft Jesu in Oberdeutschland — das sind die nach außen hervortretenden Hauptetappen dieser entscheidenden bis 1556 fortgesetzten Thätigkeit. In diese Periode fällt auch die Abfassung seiner berühmten Schrift, der „Summa“, des Katechismus, der 1554 erschien und sofort durch kaiserliches Edikt in ganz Osterreich eingeführt wurde (catechismus Ferdinandi). Noch mehrere Bearbeitungen auch in deutscher Sprache hat diese Schrift, der man wohl anmerkt, daß der Verfasser selbst ein tüchtiger praktischer Katechet war, erfahren, bis sie zu dem ausgezeichneten Mittel geistiger Dressur geworden, dessen Verbreitung die in 130 Jahren erschienenen 400 Auflagen bezeugen (Über das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen u. s. w. vgl. Mousfang, Rat. des 16. Jahrh., Mainz 1881; Braunsberger a. a. O.). Das Erscheinen des Wertes entfachte die literarische Polemik — C. hat auf diesem Gebiete späterhin gründlich und zusammenfassend Abrechnung mit den protestantischen Theologen gehalten, weil kein anderer sich an das „pestilentissimum opus“ (vgl. f. Äußerung bei Reusch, Index I, 329) machen wollte, und zwar in zwei Bänden zur Bestreitung der Magdeburger Centurien, nämlich De Johanne Baptista 1571 und De Maria Virgine 1577. Und daneben begann er seit Mitte der 50er Jahre eine umfassende kirchenpolitische Thätigkeit, die wie alles dem

einen Zwecke der Niederwerfung des Protestantismus und der Wiederaufrichtung des Katholizismus in Deutschland diente mit allen Mitteln, der Fürsten- und frommer Frauen-
gunst, der Ausnützung von Neid und Parteilucht, der Verkleinerung und Verdächtigung
des Gegners, der Erregung des Volkes und seiner jesuitisch-religiösen Leitung. Vor
5 wichtigen Momenten, wie dem Wormser Kolloquium 1557, holt er sich auch wieder
persönlich besondere Anweisung von Rom — und zu dem Scheitern desselben hat er
in der That nicht wenig beigetragen. Dann trägt er dieselben Grundzüge für die gegen-
reformatorische Aktion nach Polen hinüber (1558), und sein Freund Hofius gründet
1564 das Kollegium in Braunsberg, während er selber die Jesuiten in Augsburg,
10 München und Innsbruck installierte. An der letzten wichtigen Tagung des Tridentiner
Konzils 1562 nahm er anfangs Theil, ohne besonderen Einfluß, da ja seine Sache ohnehin
gesichert war, zu suchen: über das Lieblingsthema Ferdinands I., nämlich den Laienkelch,
hielt er eine verlausulierte Rede und für die Reform der Disziplin des Klerus trat er
ein — deren Durchführung ist ihm immer das beste Mittel für gegenreformatorisches
15 Wirken.

Und doch hat sich C. — vielleicht ist seine dem Kaiser freundliche Richtung daran
Schuld gewesen, vielleicht ein in ihm verbliebener Rest von deutscher nicht-ultramontaner
Weise die Dinge anzusehen — das Vertrauen der maßgebenden Kreise im Orden nicht
dauernd zu erhalten vermocht. Durch Gesundheitsrückichten den Schritt nothdürftig motivierend,
20 legte er sein Amt als Provinzial nieder, zunächst dann in Dillingen mit dem erwähnten
polemischen Werte sich beschäftigend. Noch einmal läßt man ihn ein neues Kolleg gründen
— 1580 in Freiburg in der Schweiz —, auch hier und da erhält er noch einmal eine
kirchenpolitische Mission. Die Zeit der 70 er Jahre ist wohl auch als die der Entstehung
seiner „Confessiones“ zu betrachten, die, jetzt durch Braunsberger Bd I S. 1—32 in
25 weiterem Umfange als bisher zugänglich gemacht, sich als affektirte oft abstoßende
Nachahmung von Augustins gleichnamiger Schrift darthun, wogegen sein „Testa-
mentum“ (vgl. ebd. S. 32—68) wohl erst in der allerletzten Zeit seines Lebens nieder-
geschrieben ist.

Als C. die Hand an einen dritten Band gegen die Centurien zu legen sich an-
schickte, traf ihn von oberster Stelle das Verbot des Schreibens. Er wollte den Apostel
30 Petrus in den Mittelpunkt stellen — vielleicht hat man ihm die echt-jesuitisch-ultra-
montane Auffassung und Durchführung der Lehre von der potestas Petri et succes-
sorium ejus nicht zugetraut, vielleicht haben sich gerade damals andere Momente zu-
gezeigt, so daß eine solche Demüthigung im Interesse des Dienstes an der Stelle zu sein
35 schien. C. hat sich nun in der Schriftstellerei auf das engere Gebiet des Erbaulichen
beschränkt, hat weiter gelehrt, gepredigt, korrespondiert, im Interesse der Gegenreformation
gewirkt, die Exerzitien gehalten und verbreitet und ist im Freiburg im Uchtgau am
21. Dezember 1597, noch körperlich und geistig frisch dahingeshieden. Im Jahre
1864 erfolgte seine Seligsprechung, sein Gedächtnistag ist der 27. April. Bilder haben
40 von ihm Sadeler und Cusios zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Kupfer gestochen;
darnach hat von Steinle ihn 1885 gemalt und eine Zeichnung hat derselbe gefertigt,
die dem ersten Bande der Briefe vorgefetzt worden ist.

Beurath.

Canisiusvereine s. Piusvereine.

Canstein, Karl Hildebrand, Frhr. v., gest. 1719. — Memoria Cansteiniana oder
45 Freyherrliches Denkmale des Hochwolgeborenen Herrn, Herrn Carl Hildebrand, Freyherrn von
Canstein u. s. w., Halle 1722; Joach. Lange, Lebenslauf des Baron von Canstein (hinter der
von ihm 1740 neu herausgegebenen Lebensbeschreibung Spencers von Canstein): C. H. Chr.
Nath, Carl Hildebrand Freyherr von Canstein, zum Theil nach handschriftlichen Quellen, Halle
1861. Ueber die Bibelausfalt s. Oswald Bertram, Geschichte der Canstein'schen Bibelausfalten,
50 Halle 1863.

R. H. Frhr. v. Canstein, geb. 1667 auf seinem väterlichen Gute Lindenberg in
der Mark, stammt aus einem der ältesten Adelsgeschlechter in Deutschland. Sein Vater,
Raben von Canstein, kurfürstl. brandenb. Geheimrat, Oberhofmarschall, Kammerpräsident
und Landeshauptmann, welcher mit Gelehrsamkeit und staatsmännischer Bildung eine
55 fromme christliche Gesinnung vereinigte, starb schon im Jahre 1680, doch führten die
Mutter und die Vormünder die geistige und sittlich-religiöse Ausbildung des Knaben
im Sinne des Vaters fort. In seinem 16. Jahre, 1683, bezog er die Universität
Frankfurt a. D. und studierte hier drei Jahre lang die Rechte. Hierauf unternahm er eine

Reise durch Holland, England, Frankreich, Italien und das südliche Deutschland, von welcher ihn der Tod seines Landesherrn, des großen Kurfürsten, nach Berlin zurückrief. Im folgenden Jahre 1689 wurde er zum Kammerjunker ernannt, nahm aber nach einigen Jahren seinen Abschied und ging als Volontair zu den brandenburgischen Truppen nach Flandern ab, wo er an der roten Ruhr tödlich erkrankte. Nach der Aus-
 sage seines Kammerdieners soll er während dieser schweren Krankheit das Gelübde ge-
 than haben, „wenn ihn Gott von derselben ertretete, so wolle er ihm sein Leben lang dienen“, und er hat solches redlich erfüllt! Bald nach seiner Genesung lehrte er nach
 Berlin zurück, trat ganz in den Privatstand und lebte von nun an in stillem, geräusch-
 losem Wirken, für alles Gute eifrig und thätig. Epochemachend für sein geistiges Leben
 war die 1691 bei Gelegenheit des Todes seiner Mutter angetrübte Belanntschaft mit
 Spener und die dadurch herbeigeführte Verbindung mit August Hermann Francke und
 dessen Freunden, die bis an seinen Tod fortbauerte und durch brieflichen und persön-
 lichen Verkehr gepflegt wurde. Francke förderte er in allen seinen Unternehmungen auf
 die thatkräftigste Weise. Er starb am 19. August 1719.

Tiefe Frömmigkeit, die sich lebendig erwies in Werken der Liebe und Barmherzig-
 keit, war der Grundzug von Cansteins Charakter, der gepflegt durch frommer Eltern
 Erziehung und Beispiel, befestigt durch die Erfahrungen des Lebens, gefördert durch den
 Umgang mit gleichgesinnten Freunden, sein ganzes Leben und Wirken bestimmte. Eine
 litterarische Frucht seiner unermülichen Beschäftigung mit der hl. Schrift ist seine „Har-
 monie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten“ im Verlage des Waisenhauses zu
 Halle 1718, in zweiter Auflage 1727 in einem Foliobande erschienen. Das größte,
 segensreichste und unvergänglichsie Denkmal seiner Frömmigkeit aber setzte sich Canstein
 durch die Gründung der nach ihm benannten Cansteinschen Bibelanstalt. Wie ihm das
 göttliche Wort das höchste Gut und die Forderung in demselben das höchste Glück war,
 so wünschte er die Bibel in die weitesten Kreise zu bringen. Das Ergebnis seiner
 darauf gerichteten Erwägungen legte er in einer zu Berlin im Mai 1710 erschienenen
 kleinen Schrift: „Ohnmaßgebender Vorschlag, wie Gotteswort den Armen zur Er-
 bauung um einen geringen Preis in die Hände zu bringen sei“ dar, worin er den
 Gedanken ausführt, daß durch Anschaffung stehengebleibender Lettern eine große Ersparnis
 an Seherlohn gemacht werden und so, wenn auch sonst alle gewinnstüchtige Spekulation
 ferngehalten werde, es möglich sein könne, das N. für zwei gute Groschen, die ganze
 Bibel aber für sechs Groschen auszugeben. Für Erreichung dieses Zweckes forderte er
 zu freiwilligen Beiträgen auf, um die für den Druck des N. erwachsenden Kosten von
 1200 Thlrn., für die ganze Bibel in Duodez von 3000 Thlrn. zusammenzubringen.
 Der Vorschlag fand Beifall und es gingen zahlreiche, mehr oder minder bedeutende Bei-
 träge ein; Canstein selbst gab nach und nach über 1000 Thlr. dazu, und so war es
 möglich, noch in demselben Jahre 1710 die nötigen Vorbereitungen zum Drucke und
 zur Ausarbeitung des Textes einer wohlfeilen und correcten Ausgabe der lutherischen
 Bibel zu veranstalten. Bei der Feststellung des Textes, die Canstein selbst besorgte,
 befolgte er die besten kritischen Grundsätze und zog dabei seine Freunde in Halle, sowie
 auch auswärtige Theologen zu Rate. Gegen Ostern 1712 konnte dann der Anfang mit
 der Duodez Ausgabe des N. gemacht werden, die, wie der Stifter versprochen hatte, zu
 zwei Groschen verkauft wurde. Die Aufnahme war so günstig, daß sofort noch zwei
 Auflagen, welche beide die Jahreszahl 1713 führen, gemacht werden mußten. Canstein
 verband nun mit dem N. noch den Psalter und die Festperikopen des N., ohne daß
 der Preis erhöht wurde. Im Jahre 1713 erschien dann die erste Ausgabe der ganzen
 heiligen Schrift in Großoktav-Format, der bis 1717 noch fünf neue Auflagen folgten,
 die mit neun Groschen verkauft wurden. So erschienen nacheinander die Ausgaben in
 Duodez, Kleinoktav, Folio und Quart in verschiedenen Schriftgrößen, wobei die für den
 Gebrauch so vorteilhafte Einrichtung getroffen ist, daß die Seiten der einzelnen Aus-
 gaben genau miteinander übereinstimmen. Der Stifter sah noch selbst das Wachsen
 und Gedeihen seines Werkes; er erlebte bis zu seinem Tode 28 Auflagen des N. und
 8 Auflagen der Großoktav- und ebensovielen der Duodez-Bibel, also die Verbreitung
 von ca. 100 000 Neuen Testamenten und 40 000 Bibeln. Nach Cansteins Tode über-
 nahm A. H. Francke die Verwaltung der Anstalt und von da ab verblieb dieselbe beim
 Direktorium der Franckeschen Stiftungen. Nach und nach gewann die Anstalt mit Gottes
 Hilfe immer größere Ausdehnung, im Jahre 1727 wurde der Grundstein zu einem
 neuen, für die Wohnung des Inspektors und die Niederlage der Vorräte bestimmten
 Gebäude gelegt und dasselbe im folgenden Jahre vollendet. Daneben und mit ihm

unter einem Dache wurde 1734 und 1735 eine eigene Druckerei, die „Cansteinische Buchdruckerei“ und 1744 ein besonderes Magazin, der Anstalt gegenüber, erbaut. Die Ausgaben der Bibel wurden vermehrt und in immer besserer Ausstattung geliefert, auch im Jahre 1722 Bibeln in böhmischer und polnischer Sprache gedruckt, die später in mehreren Auflagen wiederholt sind. 1868 ist auch eine wendische und 1869 eine litthauische Bibel, sämtlich stereotypiert, erschienen. Endlich mag erwähnt werden, daß der revidierte Text der Lutherischen Uebersetzung (s. oben S. 76, 85 ff.) zuerst von der Cansteinischen Bibelanstalt gedruckt worden ist (Halle 1892). Arnold † (Kramer †).

Canterbury, Erzbistum s. Ange sachsen Bd I S. 520, 45 ff., Anglikanische Kirche Bd I S. 537, 43 ff. und England, kirchliche Statistik.

Cantharus s. Weiswasser.

Canus (Cano), Melchior, Dominikaner und hervorragender Scholastiker, 1523 bis 1560. — Eine Biographie des C., welche in der Bibl. Hisp. nova des Nicolaus Antonius erschienen war, wurde dem Wiener Neudruck seiner Werke von 1764 (s. u.) vorge stellt. Vgl. über ihn Du Pin, nouv. Bibl. des auteurs ecclés. XVI, 33; Fabricius, Hist. bibl. suae P. III, 304; Berner, Gesch. der apologet. u. polem. Litteratur IV; ders., Gesch. der kath. Theologie seit dem Tridentinum (2. Aufl. 1889); Cabellero, Conquenses illustres, II: Melch. Cano 1871 (vgl. Neusch, Index, I, S. 303). Ueber die allgemeinen Verhältnisse orientiert Gothein, Jgn. von Loyola (1895). Ansg. der Opera des C.: Köln 1605 ff.; Lyon 1704; M. Cani Opera clare divisa et praefatione instar prologi galeati illustrata, Venet. 1759. Darnach der obige Wiener Druck 1764. Der Briefwechsel des C. mit Sepulveda in des letzteren Opera I, 1—70.

Die spanische Scholastik, welche infolge der innerkirchlichen Reformbestrebungen des Kardinals Ximenez an der von ihm gegründeten Universität Alcalá sowie in Salamanca im Laufe des 16. Jahrhunderts zu verhältnismäßig großer Blüte gedieh, unterscheidet sich dadurch von der gleichzeitigen anderer Länder, daß sie nicht feindlich oder abstoßend, sondern soweit möglich assimilierend sich zu dem Humanismus verhielt. So gelang es dort, der scholastischen Theologie und ihren Vertretern eine hervorragende Position zu sichern, wie denn ein Domingo de Soto, ein Francisco de Vittoria, ein Melchior Cano geradezu als nationale Größen angesehen wurden. Die eigentümliche Stellung des letzteren, der 1523 in Tarazona geboren, in Salamanca studierte und seit 1546 dort ein Lehramt bekleidete, erkennt man am besten, wenn man ein dreifaches Verhältnis ins Auge faßt, in welches man ihn gestellt sieht: auf der einen Seite die zwar zeitweise gegnerischen aber doch nicht in Trennung auslaufenden Beziehungen zum Humanismus in dessen Vertreter Sepulveda; Johann die Ablehnung der einseitig mystischen Richtung, wie sie in Spanien durch die h. Teresia gepflegt und durch Carranza vertreten, aber auch bald schon zu Auswüchsen weitergebildet wurde; endlich die Gegnerschaft zu den Jesuiten in ihren Führern Ignatius und Borgia. Für die Gesamtkirche trat Cano doch erst in die vordere Reihe, als er, seitens der Universität Salamanca als Vertreter gesandt, an den dogmatischen Festsetzungen in Trient teilnahm (vgl. Pallavicini a. a. D. lib. 12, c. 2, n. 5 und 7). In der Lehre von der Eucharistie wollte er unter unbedingter Ablehnung des Latentelches und damit schroffer Stellung gegen die laienlichen Theologen zwar festgehalten sehen, daß auch die eine Gestalt den ganzen Christus in sich berge, aber doch den in beiderlei Gestalt Empfangenden „mehr Gnade“ zu teil werden lassen. Das letztere wurde abgelehnt (Sess. 13 c. 3), im übrigen aber keine Position maßgebend. Ueberhaupt erwarb er sich dort den Ruhm „tam perspicaciae mentis atque iudicii maturitatis quam profundae sapientiae et singularis facundiae“ wie Nilolaus Antonius in der Bibl. Hist. von ihm sagt. Von Trient zurückgekehrt, wurde C. durch Philipp II. zum Bischof der canarischen Inseln ernannt, ohne dort Residenz zu nehmen, da er Provinzial seines Ordens in Castilien wurde. Er starb 1560 in Toledo.

Seine Hauptwerke sind: Praell. de poenitentia, de sacramentis, loci theologici (nachgelassen), keine Dogmatik, sondern eine dogmatische Quellenlehre oder Topik und Methodik in 12 Büchern, eigentlich auf 14 angelegt. Das erste handelt im allgemeinen von den Quellen der Theologie, indem es darunter der Autorität die erste Stelle vor der ratio anweist. Das zweite beweist das Ansehen der Schrift oder eigentlich des Kanons der römischen Kirche und Vulgata, das dritte und die folgenden bis zum achten

handeln von der Tradition theils im allgemeinen, theils insbesondere der katholischen Kirche, der Konzilien, der römischen Kirche, der Heiligen (patres), der Scholastiker, das neunte, zehnte und elfte von dem (bedingten) Ansehen der Vernunft, der Philosophie, der Geschichte (Legende), das zwölfte und dem Plane nach die beiden folgenden von der Anwendung dieser Quellen nach der dogmatischen Kunst. Canus kann nicht, wie manchmal geschieht, den freier denkenden Theologen der Kirche zugezählt werden; er ist streng römisch, trotzdem daß er als ein heftiger Gegner des Jesuitenordens, der übrigens damals noch in seinen Anfängen war, auftritt und in demselben den Vorläufer des Antichrists sieht. Er ist Scholastiker, trotzdem daß er sich stark gegen eine ausgeartete Scholastik erklärt. Sein gesunderes Urtheil verwarf damit nur die äußersten Ausburden der Methode in ihrem Widersinn und ihrer Geschmacklosigkeit. Immerhin bleibt schon jene Unterfuchung der formalen Grundlage der Dogmatik charakteristisch genug. Eine apologetische Richtung war durch die äußere Nothwendigkeit der Verteidigung der sich restaurierenden römischen Dogmatik geboten; aber dasselbe liegt auch im Zuge der Zeit, die auf allen Gebieten sich über die Gründe der Erkenntnis zu besinnen beflissen ist. Ebenso ist eine gewisse Abneigung gegen die abstrakten Fragen der Dogmatik nicht zu verkennen; hierin spiegelt sich dieselbe große Zeitrichtung auf Empirie und eine wenn auch sehr blasse Rückwirkung der Reformation. Dies alles reicht aber kaum hin, eine Vereinfachung der alten formellen Behandlung der Lehre zu erzeugen. Einzelne Freimütigkeiten, über die Ausartung der Legende, über diese und jene Autorität, ja 20 über das päpstliche Ansehen selbst (z. B. daß der Paps in der Bestätigung der Orden, als einer Sache der Klugheit, nicht infallibel sei) konnten wohl römischen Eiferern Bedenken erwecken; sie haben doch eigentlich den Standpunkt des Dogmatikers nicht berührt. Seine Locci sind zuerst in Salamanca 1563 erschienen, dann öfter, zuletzt von Serry, seinem Verteidiger, 1776 mit anderen dogmatischen Abhandlungen zusammen- 25 gestellt. (C. Weizsäcker) Venrath.

Canz, Israel Gottlieb, gest. 1753 s. Wolff, Christ. und die Wolffische Theologenschule.

Capadoze, Abraham, geb. 1795, gest. 1874 s. da Costa.

Capersolo, Pietro, gest. nach 1480 s. Franz von Assisi. 30

Capistrano oder vielmehr der hl. Johannes von Capistrano, gest. 1456. — Seine Legenden in AS Oct. t. X, dazu Wadding, Ann. Min. t. IX—XIII. Von Biographien die erste wissenschaftliche von Voigt in Sybels hist. Zeitschr. X, 19—96, vgl. dazu dessen Enca Silvio Piccolomini Bd 2, von sonstigen Biographien die ausführlichste An. Hermann Capistr. triumphans, Col. 1700, die neueste L. de Kerval, S. Jean de Capistran, 35 son sicle et son influence, Paris 1887. Seine überaus zahlreichen Schriften in 5 Hefebänden von A. Sessa zu Palermo im Anfang des 18. Jahrhunderts zum Druck fertig gestellt, aber nicht herausgegeben, sind theils polemische Gelegenheitschriften, theils betreffen sie Fragen des Kirchenrechts oder der christlichen Ethik. Ihre Titel und was davon im Druck erschienen ist, s. AS a. a. O. S. 437 ff., dazu, dort übersehen, Fr. Walouch, Zivotopes swatého Jana 40 Kapistrana, Brunn 1858 (Briefe und Schriften gegen die Hussiten).

Geboren 1386 in Capistrano, Prov. Aquila in den Abruzzen, trat Johannes von C. zunächst in die juristische Laufbahn und wurde in jugendlichem Alter mit der Verwaltung der Stadt Perugia betraut. Infolge einer städtischen Fehde gefangen gesetzt, erkaufte er nach einem vergeblichen Fluchtversuch seine Freiheit und trat — man 45 erkennt nicht sicher aus welchen Beweggründen — 1416 in den Orden der Franziskanerobservanten (s. den A. Franz von Assisi), die damals in Bernhardin von Siena ein von C. hochverehrtes Haupt hatten. C. ging nun bei Bernhardin in die Schule und wurde Theolog und Prediger. 1426 wird er als Inquisitor gegen die Fratricellen gesandt und es gelang ihm, ihnen 36 Häuser abzunehmen und viele Hartnäckige zu 50 verbrennen; in gleicher Eigenschaft und mit gleichen Mitteln kämpfte er gegen die Juden in Neapel und später in Breslau, wo auf sein Betreiben 41 derselben verbrannt wurden. Sein Hauptverdienst aber hat er sich durch Verteidigung und Verbreitung des Observantenordens erworben. Bei Martin V. führte er sich trefflich ein, als er 1427 Bernhardin und die Observanten in Rom verteidigte; im päpstlichen Sinn brachte er auf dem Generalkapitel 1430 die Annahme einer Reform im ganzen Franziskanerorden durch (die constitutiones Martinianae), die aber freilich sofort von den Konventualen

wieder vereitelt wurde. Daraufhin arbeitete er auf Trennung der Observanten von den Konventualen hin, wobei ihm die Gunst Eugens IV. trefflich zu statten kam. 1443 wurde er Generalvikar der Observanten in Italien, 1446 wurden auf sein Betreiben die ultramontanen Observanten ganz selbstständig gestellt und der Rücktritt von den Observanten zu den Konventualen verboten, der umgekehrte Schritt dagegen begünstigt. Dazu verschaffte er in sechsjährigen eifrigen Bemühungen dem Orden 1450 den ersten Heiligen in Bernhardin von Siena und beförderte das Studium im Orden. Als Nikolaus V., den Observanten nicht so günstig gesinnt, die Privilegien Eugens IV. teilweise wieder aufhob, da setzte C., freilich vergebens, alles, sogar des Kaisers Vermittlung, in Bewegung, um den Papst zur Umkehr zu bewegen, und er vermochte schon einen Druck auszuüben, denn durch ihn war die Familie der Observanten rapid gewachsen, schrieb doch damals Aneas Silvius nach Rom: sunt praeterea ut fama est supra 20000 fratrum, qui de Observantia dicuntur, tota Christianitas his plena est: non est leve tantam offendere multitudinem: incautum est cum his contendere, und von C. schreibt er: Fr. Johannes homo dei est; populi Germaniae quasi prophetam eum habent; posset cum vellet elevato digito magnam turbam facere. Als Mittel zur Ausbreitung seines Ordens dienten ihm besonders seine Reisen, auf denen er seine außerordentliche Predigtgabe verwertete. Frühjahr 1451 wurde er nach Deutschland berufen wohl durch Aneas Silvius, der in der Beredsamkeit des Mönchs ein Kampfmittel gegen die Hussiten erhoffte. Als C. langsam mit 12 Genossen von Italien über Kärnten und Steiermark nach Wien zog, war der stetig wachsende Zulauf ein ganz enormer, besonders da er auch überall vermittelst der Reliquien des h. Bernhardin Wunder vollbrachte, über welche seine Begleiter förmlich Buch führten. 320 Wunder wurden schon nach einem Vierteljahr in Deutschland gezählt und auf 150 ja 300 000 schätzen in ungeheuerlicher Ubertreibung seine Genossen die Zuhörer in Wien und anderen Orten, obgleich die langen lateinischen Predigten des Mönchs dem Volk erst verdolmetscht werden mußten. Als Erfolg derselben wird gewöhnlich gerühmt, daß Stöße von Puhartikeln, Spielarten, Würfeln u. s. f. verbrannt, eine Anzahl Observanten gewonnen oder ein Kloster gegründet wurde. Von Oesterreich wollte C. sich nach Böhmen wenden um „dort jene abscheulichen Ketzereien auszutotten, von denen fast das ganze Land vergiftet sei“. In Wäahren gelang es ihm nach seiner Aussage 4000 Keger zu bekehren. Aber bald erhob sich energischer Widerstand. Der uraquisitische Bischof Rotyczana forderte C. zu einer Disputation heraus, allein C. hütete sich vor Disputationen mit den Böhmen, „denn,“ schreibt er, „sie haben sich auf allen Zusammenkünften bemüht, ihre Ketzerei aus alten Schriften und Gewohnheiten zu rechtfertigen, und sie besitzen bereits eine hohe Kenntnis dieser Schriften, deren in der That viele für die Kommunikation unter beiden Gestalten sprechen.“ C. stellte solche Bedingungen für die Disputation, daß dieselbe unmöglich war; sie wurde dann ersetzt durch einen Schriftwechsel zwischen beiden, in welchem C. durch mönchische Schimpfworte und lächerliche Prahlerei sich hervorthat. Seine Versuche durch die katholischen Herren von Rosenberg in Böhmen Eingang zu finden, schlugen fehl, und da ihm ein Geleitsbrief nach Prag vom Gubernator abgeschlagen wurde, wagte er nicht, das Kegerland zu betreten, so daß der Konventuale Mathias Döring spotten konnte, missus ad regnum Bohemiae primo quidem servens ad martyrium post recusavit intrare nisi haberet sal- vum conductum. Aneas Silvius aber sagt, allerdings haben einige, durch seine Predigten bewogen, der Hussitenthorheit entsagt, ihre Zahl aber sei im Vergleich mit der Menge der Keger nicht nennenswert, jedenfalls sei Böhmen nach seinen Predigten geblieben, wie es zuvor gewesen. C. umkreiste nun das Böhmerland, indem er über Baiern, Sachsen und Lausitz nach Schlesien und dann Polen zog, wo er durch Predigt und Wunder ungeheueren Zulauf fand und überall wie ein Heiliger verehrt wurde. Als nun nach dem das Abendland aufs tiefste erschütternden Fall von Konstantinopel eine allgemeine Abwehr der Türken geplant wurde, da wurde C. wieder durch Aneas Silvius nach Deutschland zurückberufen, um durch seine Beredsamkeit die widerwilligen Fürsten zur Beteiligung am Kriege zu bewegen und überall das Kreuz zu predigen; in erster Beziehung richtete er auf den Reichstagen zu Frankfurt und Wienerneustadt gar nichts aus, in letzterer Hinsicht nicht gerade viel. Da ging er, nach dem Martyrium verlangend, 1455 nach Ungarn, wo der Sturm heranzog, und als im Frühjahr 1456 Muhamed II. mit einem großen Heer gegen Belgrad zog, da waren es neben dem päpstlichen Legaten Carjaal fast nur die beiden Männer Hunyadi und C., welche ernstlich um Abwehr des Feindes sich bemühten. C. selbst zog trotz seines Alters mit einem

Saufen Kreuzfahrer, dessen Stärke, da die Angaben zwischen 500 und 60000 schwanken, freilich nicht leicht zu schätzen ist, nach Belgrad, belebte den Mut der Belagerten, und als beim Hauptsturm am 21. Juli die Kreuzfahrer gegen das Verbot Hunyadi einen unbefonnenen Ausfall machten, ging C. selbst unter die Kämpfenden, sie zurückzuhalten, was ihm freilich nicht gelang aber Hunyadi Gelegenheit gab, durch ein glückliches Eingreifen nicht nur die Kreuzfahrer zu retten, sondern auch den Tag für die Christen zu entscheiden. Die Türken zogen ab und Europa atmete wieder auf. Die Verdienste C.s um die Rettung Belgrads, ja Europas, wurden von seinen Ordensgenossen ins Ungemessene aufgebauht, woran er selbst nicht ganz unschuldig war. Von den Strapazen erschöpft, starb der 70jährige ein Vierteljahr darauf am 23. Oktober 1456 in Mos, oberhalb Peterwardein. — Obgleich C. schon bei Lebzeiten als Heiliger verehrt wurde und schon um seiner zahllosen Wunder willen zum Heiligen bestimmt schien, wurde er doch trotz der eifrigsten Bemühungen seiner Ordensgenossen erst 1690 kanonisiert, da seiner Heiligpredigung gewichtige zeitgenössische Stimmen entgegenstanden, darunter die des späteren Papstes Pius II. und des päpstlichen Legaten Carvajal, welche sich zweifelhaft über seine Wunder und ungünstig über seinen Charakter um seiner prahlerischen Ruhmsucht und zornigen Reizbarkeit willen ausgesprochen haben. C. Lempp.

Capito, Wolfgang, gest. 1541. — J. W. Baum, Capito u. Bucer, Straßburgs Reformatoren 1860. Hier findet sich auch das Verzeichnis der gedruckten, wissenschaftlichen (meist alttestamentlichen) und reformatorischen Schriften Capitos, sowie Mitteilung über den handschriftlichen Nachlaß. Gedruckte Briefe (an Zwingli) in Zw. B. W., hg. von Schuler und Schultze 1828 ff. Vgl. ferner: G. H. A. Rittelmeyer, in den Beitr. zu den theol. Wissenschaften, hg. von Reuß und Cuny, VI, 1855, S. 157—162 (C. als Lieberdichter); Herzog, Art. Capito in AdB III, 1876 S. 772—775; Niggelbach, Das Chronikon des R. Pellitan 1877, S. 185 ff.; Usterl., Die Stellung der Straßb. Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, ThStB 25 1884, S. 456 ff.; A. Baum, Magistrat und Reformation in Straßb. bis 1529, 1887; C. Gerbert, Gesch. der Straßb. Settenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534, 1889; A. Ernst und J. Adam, Katechetische Gesch. des Elsasses bis zur Revolution 1897, S. 22—36.

C., Sohn des Schmiedemeisters (daher der Beiname Fabri oder Fabricius) Johannes Köpfel, eines angesehenen Rathsherrn zu Hagenau im Elsaß, wurde daselbst 1478 geboren. Nach dem Willen des Vaters, der von dem geistlichen Stande keine sonderlich hohe Meinung hatte, studierte der in Pforzheim geschulte, in Ingolstadt zum Magister promovierte junge Mann in Freiburg die „Arzenei“. Mit diesem Studium war er trotz geringer Freude daran bei dem damaligen Stande der medizinischen Wissenschaft bald fertig; er wurde im J. 1498 Doktor und wandte sich nun sofort der Jurisprudenz zu, in der er unter den Auspizien des gefeierten Jazius bald ebenfalls promovierte. In jene Jahre fiel auch ein zeitweiliger erster Aufenthalt Capitos in Basel. Doch blieb Freiburg vorläufig sein Wohnstz. Hier lebte der durch des Vaters Tod unabhängig gewordene vermögende junge Gelehrte im Verein mit vielen strebhamen Altersgenossen, die später den verschiedensten Richtungen angehörten, hier erhielt er den theologischen Grad (1511) und dozierte auch eine Zeit lang in scholasticis. Doch wurde er es bald müde, „dieses leere Stroh zu drehen und die armen Zuhörer von Amtes und Bestallung wegen geistig zu töten“. Als daher Philipp von Rosenberg, der humane Bischof von Speyer, 1512 den ehrenvollen Ruf an ihn erließ, als Stiftsprediger nach Bruchsal zu kommen, war ihm dies sehr erwünscht. In den drei Jahren seines Bruchsaler Aufenthaltes fing mitten unter schwerer Geschäftslast auch sein Gewissen an bedrückt zu werden von den kirchlichen Lehren und Sätzen, und nur der zeitweilige Verkehr mit Gleichgesinnten, wie Desolampad und Pellitan, erleichterten sein ängstliches Gemüt. Mitten unter die Humanisten sah sich C. versetzt, insonderheit mit Erasmus trat er in die engste Verbindung, als er 1515 das Amt eines Cathedralpredigers in Basel antrat. Als solcher stand er dem evangelisch gesinnten Bischof Christof von Uttenheim besonders nahe und bestärkte denselben in seinem Bestreben, den tiefsinken Klerus zu reformieren. Daneben setzte er seine sprachlichen Studien fort und gab 1516 mit Hilfe Pellitans und Sebastian Müstlers den Psalter in der Ursprache heraus, begleitet von einer kurzen hebräischen Sprachlehre, in deren Vorwort er den Grundsatz aussprach: Die Schrift soll immer in der Theologie herrschen. Auch an der Universität lehrte er. C. lernte in dieser Zeit Zwingli persönlich kennen und trat seit 1518 in Korrespondenz mit Luther, auf den er zunächst beäufichtigend und zügelnd einzuwirken suchte. Ungern ließen ihn die Bürger und Gelehrten Basels ziehen, als er 1519 gegen alles Erwarten vom Erzbischof Albrecht zum Domprediger von Mainz ernannt wurde. In diesem neuen

Umt geriet Capito immer tiefer in ein schwieriges Dilemma hinein: einerseits wuchs Albrechts Gunst von Tag zu Tag, und bald ward der Domprediger zum Kanzler erhoben, andererseits bestürmte das Aufgebot zur Reformation sein Gewissen immer mächtiger. Längere Zeit glaubte er den verschiedenen Anforderungen mit humanistischem Liberalismus genügen zu können, und jedenfalls hat er viel dazu beigetragen, daß Luther in Worms zum freien Worte kam, und daß in seines Fürsten Gebiet nicht gegen den Reformator gepredigt werden durfte. Ja, als in Wittenberg während Luthers Exil alles drunter und drüber ging, begab sich Capito von der halleischen Residenz des Kardinals selbst dorthin, um zu sehen, was sich zur Regelung der Dinge machen lasse. Dieser Schritt, namentlich aber Capitos diplomatisches Benehmen in dem denkwürdigen Handel mit dem „Abgott zu Halle“, zog ihm einen nicht ganz unverdienten Tadel Luthers zu. Bald aber sollte C. beweisen, daß es ihm ernstlich um den Sieg der Wahrheit zu thun war.

Raum war nämlich Luther nach Wittenberg zurückgekehrt, so erschien Capito abermals dort, und als er nun sah, wie Luther keineswegs das war, wofür er ihn gehalten, nämlich ein „rafender Orestes“, sondern unter den entfesselten Elementen viel eher als Orpheus auftrat, da war er für die Reformation gewonnen. Nun vermochte ihn nicht mehr an die erzbischöfliche Kurie zu fesseln, auch das ehrenvolle kaiserliche Abelsdiplom nicht, das Albrecht in Nürnberg für ihn auswirkte. Im Mai 1523 begab sich Capito nach Straßburg, um die ihm 1521, noch durch die Gunst Leos X. verliehene, jedoch längere Zeit bestrittene Propstei zu St. Thomä einzunehmen. Hier fand er seinen alten Studienfreund Matthäus Zell mitten im aufgeregtesten Kampf, und da alle Chorherren zu St. Thomä Gegner der Reformation waren, so hatte der Propst keinen leichten Stand, als C. (was bei seinen Amtsvorgängern seit Menschengedenken nicht vorgekommen war) predigte, und zwar in ausgesprochen evangelischem Sinne, sich auch, um die Verbindung mit Mainz gänzlich zu lösen, in das Bürgerrecht der Stadt einlieferte. Je mehr C. so zeigte, daß er sich des Evangeliums nicht schäme, um so heftiger wurde er von den Päpstlichen angefeindet, von den Humanisten verspottet oder als ein verlorener Sohn bejammert und, da er immerhin sehr maßvoll vorging, auch von Heißspornen des eignen Lagers verdächtigt. Doch befestigte ihn der Mut seines eigenen Lepropstriebers Anton Firn und die Gemeinschaft mit Zell, Buzer und Hedio immer mehr, sodaß die Exkommunikation, die der Straßburger Bischof Wilhelm von Hohenstein gegen die verehelichten Priester schleuderte, bei ihm ihren Zweck durchaus verfehlte. Drei Monate darauf, den 1. August 1524, trat er mit Agnes Röttel, der Tochter eines angesehenen Rats Herrn, in die Ehe. (Bereits 1531 verwittwet, reichte C. durch Buzers Vermittlung der Wittwe Ntolampads, Wibrandis Rosenblatt, die Hand zum Ehebunde.) Von 1524 an gehört C. zu den Hauptern der Straßburger Reformation. Er verzichtete auf die Propstei St. Thomä und wurde Pfarrer der Jung-St.-Petergemeinde. Bei den Unterhandlungen mit dem Rate über die Durchführung der einzelnen Neuerungen, bei der Einrichtung der Schulen, bei dem Verhalten der Straßburger im Bauernkrieg, überall ist C. neben Buzer (s. S. 605, 47 ff.) und Sturm der Hauptarbeiter. Gegenüber den Wiedertäufern und sonstigen Schwarmgeißtern, welche die Straßburger Kirche beunruhigten, nahm er eine freundlichere und vertrauensvollere Stellung ein als Buzer, ja er neigte zeitweilig so stark zu denselben, daß das gute Einvernehmen zwischen ihm und Buzer getrübt wurde, überzeugte sich jedoch seit 1534 von der Notwendigkeit strengerer Maßnahmen. In seinem „Kinderbericht“ (1527 und 1529) hat C. einen Katechismus geschaffen, der durch eigentümliche Gruppierung und charakteristische Ausführung des Stoffes höchst beachtenswert ist, ein merkwürdiges Seitenstück zu dem gleichzeitigen kleinen Katechismus Luthers. Auch einige nicht unbedeutende, doch wenig bekannte Kirchenlieder hat C. verfaßt. An den Bemühungen, die Evangelischen Deutschlands, Frankreichs und der Schweiz zusammenzuführen und zusammenzubringen nahm C. herzlichen und thätigen Anteil. Er war mit Buzer der Verfasser der Confessio Tetrapolitana (s. d. A.) und bei dem Zustandekommen der Wittenberger Konkordie wesentlich beteiligt. Doch überließ C. auf diesem Gebiet die eigentliche Aktion meist Buzer. Die bedeutendste reformatorische Schrift Capitos ist der „Bernier Synodus“ (s. d. A. Bd II S. 619 ff.). Nachdem C. noch den Regensburger Reichstag besucht, raffte ihn die Pest im November 1541 schnell dahin. Eine gewisse Angstlichkeit und Unsicherheit der theologischen und kirchlichen Haltung, die C. zeitweilig eigen, wird von Buzer selbst mit körperlichen Beschwerden desselben in Verbindung gebracht. Im übrigen entsprang sie zumeist nicht diplomatischem Opportunismus, sondern einer aufrichtigen Abneigung gegen unfruchtbares

theologisches Gezant und einer religiösen Individualität, die weit mehr auf den innerlichen Besitz des Heilsgutes als auf dogmatische Formulierung der Heilslehre bedacht war. Bernhard Riegenbach † (Paul Grünberg).

Cappa f. Kleider und Insignien, geistl. in der christl. Kirch. e.

Cappel (Cappellus), berühmte Familie Frankreichs, welcher vom 15. bis zum 6. 17. Jahrhundert viele ausgezeichnete Staatsmänner und Gelehrte angehörten; hier sind aus ihr drei Theologen zu nennen: Ludwig Cappel I., gest. 1586, und seine Neffen Jacob C. III., gest. 1624, und Ludwig C. II., gest. 1658.

Litteratur: Ludovici Cappelli (II.) commentarius ad filios suos . . . de Cappellorum gente; ursprünglich französisch geschrieben, dann ins Lateinische übersezt von Jacob C. IV., 10 gest. 1722, und abgedruckt auf den ersten Bogen von: Ludovici Cappelli (II.) commentarii et notae criticae in V.T. Accessere Jacobi Cappelli (III.) observationes in eodem libro. Item Ludovici Cappelli (II.) arcanum punctationis auctius Editionem procuravit Jacobus Cappellus (IV.), Amstel. 1689, fol.; Joh. Meursius, Athenae, Batavae s. de urbe Leidensi et academia . . . Lugd. Bat. 1625, 4°, (über Ludwig C. I.); Moreri, dictionnaire 15 (vorzüglich über Ludwig C. II.); (Niceron) Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Tom. XXII. Paris 1733; Chaufepié, nouveau dictionnaire (über Ludwig C. I.); Biographie universelle, Tom. VII, Paris 1813 pag. 75–80. — Zu Ludwig C. II.: Dörner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 450 f. Diefel, Geschichte des N. T. in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 336 ff., S. 346 ff.; Die Einleitungen in das N. T., 20 z. B. Bleek, 1. Aufl., S. 131 und S. 734; Georg Schneidermann, Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen (Inauguraldissertation), Leipzig 1878. — Vgl. auch den A. Buxtorf oben S. 612 ff., namentlich S. 615, 30 ff.

Louis Cappel I., mit dem Beinamen de Moniambert, wurde zu Paris am 15. Januar 1534 geboren. Sein Vater, Jacques Cappel I., war ein ausgezeichneter 25 juristischer Beamter; er ward von Franz I. zu wichtigen Staatsgeschäften verwandt und im Jahre 1534 zum Generaladvokaten beim Pariser Parlament ernannt; als er im Juli 1541 starb, hinterließ er außer mehreren andern Kindern zwei Söhne, Jacques II. (geb. 1529 zu Paris, Vater von Jacques III. und Louis II.) und unsern Louis I. Dieser erhielt trotz des frühen Todes seines Vaters eine ausgezeichnete Erziehung. In 30 seinem 22. Jahre begab er sich zum Studium der Rechte nach Bordeaux, wo ihm aber bald ein Lehrstuhl der griechischen Sprache angeboten wurde, den er annahm. Nachdem er hier mit Anhängern der reformierten Kirche belannt geworden, trat er zur Reformation über und zog dann, um die reformierte Lehre noch besser kennen zu lernen, zum Studium der Theologie nach Genf, wo Calvin damals das Kirchenwesen leitete. Als 36 C. sodann (um 1560) nach Paris zurückkehrte, war er über die Wahl seines Berufes noch unentschieden; während seine Verwandten ihn für die Jurisprudenz zurückzugewinnen suchten, zog ihn seine Neigung zur Theologie. Die Entscheidung für die letztere brachte seine Beteiligung an den damaligen Kämpfen und Verhandlungen, welche die Reformierten in Paris zur Gewinnung freier Religionsübung führten. Nach Niceron (vgl. 40 oben) hätte er einen bedeutenden Anteil an dem Zustandekommen des belannten Toleranzedictes von St. Germain vom 17. Jannar 1562 (nach unserer Zählung; more Gallicano 1561, weshalb diese Zahl in den früheren Auflagen dieser Encyclopädie genannt ist); und wenn auch nach andern Angaben (vgl. Chaufepié a. a. D.) sein 45 Einfluß nicht so entscheidend gewesen sein soll, so gewann er doch jedenfalls durch seine Wirksamkeit und seinen Eifer für die Sache der Reformierten in diesen Jahren solches Vertrauen bei seinen Glaubensgenossen, daß sie ihn in einem geistlichen Amte zu sehen wünschten. (Es wäre interessant, über sein Verhältnis zu Beza in dieser Zeit näheres zu erfahren.) Nachdem er in Paris ordiniert war, ward er als Prediger nach Meaux 50 gesandt. Von hier aus nahm er im Dezember 1565 an der Synode zu Paris teil. Die wieder ausbrechenden Unruhen zwangen ihn bald darauf Meaux wieder zu verlassen; er zog sich zunächst nach Genf zurück und ging von da nach Sedan, wo er, weil es zum Herzogtum Bouillon gehörte, Sicherheit fand. Im Jahre 1569 ward er als 55 Prediger zu den Reformierten in Antwerpen gesandt; doch auch von hier mußte er sich bald wieder nach Sedan zurückziehen. Er kam dann als Pastor nach Clermont; hier nötigte ihn die Bartholomäusnacht (1572) wieder seine Zuflucht in Sedan zu suchen. Von hier aus ward er nach Deutschland geschickt, um dort für die Reformierten in Frankreich Hilfe bei den protestantischen Fürsten zu erwirken. Als er von dieser Reise eben zurückgekehrt war, ward er von Wilhelm von Oranien als Professor der Theologie

nach Leiden berufen, wo er am 8. Februar 1575 bei der Eröffnung der Universität die Inaugurationsrede hielt. Schon im folgenden Jahre wurde er nach Frankreich zurückberufen. Nachdem er hier als Feldprediger in dem Heere der Reformierten thätig gewesen war, fand er als Prediger und Professor der Theologie in Sedan Anstellung. Im Juni 1581 war er als Deputierter der Champagne auf der Nationalssynode zu la Rochelle. Er starb zu Sedan am 6. Januar 1586, noch nicht 52 Jahre alt. Die von ihm in Leiden gehaltenen Inaugurationsrede ist gedruckt in den *Athenis Batavis* von Meursius, wo man auch auf Seite 246 ff. sein Bild und eine kurze Beschreibung seines Lebens findet. Meursius zählt in einem Anhang zu der Inaugurationsrede die von Louis Cappel verfaßten Schriften auf; unter ihnen nennt er auch *vita procellis belli civilis perturbatissima*; es ist dieses wahrscheinlich eine Selbstbiographie, die jedoch nie gedruckt zu sein scheint.

Jacques Cappel III., Herr von le Tilloi, wurde im März 1570 zu Rennes geboren, wo sein Vater, Jacques Cappel II. (geb. 1529 zu Paris, gest. 20. Mai 1586 zu Sedan, vgl. unten) damals Parlamentsrat war. Auf Reisen in Italien und Deutschland war der Vater mit vielen Protestanten bekannt geworden; nachdem er nach Frankreich zurückgekehrt war, bekannte er sich, den Mahnungen seines jüngeren Bruders, des oben genannten Louis C. I. de Moniambert, Folge gebend zum reformierten Glauben und trat damit in ein Leben voll Kampf und Unruhe hinein. — Sein ältester Sohn, Jacques Cappel III., blieb nach dem Tode seines Vaters zunächst in Sedan und studierte hier Theologie. Er ging dann im Jahre 1593 nach seinem väterlichen Gute le Tilloi, ordnete dort die Familienangelegenheiten (vgl. unten) und hielt dort mehrere Jahre den Reformierten Gottesdienste. Henry de la Tour, Vicomte von Turenne, der im Jahre 1594 Herzog von Bouillon und Fürst von Sedan geworden war, berief im Jahre 1599 Jacques C. als Prediger und Professor der hebräischen Sprache nach Sedan; dieser verkaufte nun sein väterliches Gut und zog am Ende des genannten Jahres nach Sedan, um die ihm übertragenen Ämter anzutreten. Im Jahre 1610 wurde er zum Professor der Theologie ernannt. Wegen seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Barmherzigkeit stand er in hoher Achtung. Er starb am 7. September 1624 nach mehr als zweijähriger Krankheit. Er war zweimal verheiratet gewesen und hinterließ aus der zweiten Ehe eine sechsjährige Tochter Maria, welche 1640 einen Adligen de Brion heiratete. Ein Verzeichnis seiner zahlreichen gedruckten und ungedruckten Schriften steht im Anhang zu der Schrift *de Cappellorum gente* von Ludovicus Capellus (vgl. oben). Von diesen Schriften erwähnen wir nur die *Observationes selectae Pentateuchi loca, in Josuam, Judices etc.*, welche von seinem Neffen Jacobus C. IV. auch in den oben genannten *commentarii Amsterdam 1689* herausgegeben sind; ferner seine *Historia sacra et exotica ad Adamo usque ad Augusti ortum, Sedan 1612, 4°*, über welche Diestel a. a. O. S. 461 berichtet.

Louis Cappel II., der jüngste Bruder von Jacques Cappel III., wurde am 15. Oktober 1585 geboren. Sein Vater hatte, weil er der reformierten Kirche angehörte, sein Amt in Rennes aufgeben müssen; längere Zeit lebte er als Privatmann auf seinem Gute le Tilloi, wurde dann aber durch die Anhänger der mächtigen und gewaltsam auftretenden Ligue gezwungen, mit Frau und Kindern sein Gut zu verlassen und einen Zufluchtsort bei seinem Bruder in Sedan aufzusuchen. Unterwegs, in dem Dorfe Saint Elier, wurde unser Louis geboren, welcher gleich nach seiner Geburt in der größten Gefahr schwebte von den Liguisten ermordet zu werden. Unter militärischer, von dem Herrn des Dorfes Saint Elier, de Grand Pré mit Namen, angeordneter Bedeckung erreichten Eltern und Kinder Sedan, wo Louis Cappel I. (vgl. oben) damals Prediger und Professor der Theologie war. Der unterwegs geborne Knabe erhielt nach dem Tode, seinem Pächter, den Namen Louis. Drei Monate nach der Ankunft des Bruders Jacques und seiner Familie in Sedan starb dieser Dntel am 6. Januar 1586; im fünften Monate danach starb auch dessen Bruder Jacques. Die Wittve des letzteren beschloß mit ihren drei jüngsten Kindern — Louis war noch nicht acht Monate alt — sich nach dem Besitztum ihres verstorbenen Mannes, le Tilloi, zu begeben, wo sie sich bereden ließ, der Messe beizuwohnen, um durch Verleugnung ihres Glaubens den Besitz des Gutes wieder zu erhalten. Die Reue über diese That warf sie auf das Krankenlager, von dem sie sich nicht wieder erhob. Nach ihrem Tode blieb ihr jüngster Sohn Louis bis zu seinem achten Jahre bei dem Pächter des väterlichen Gutes, dessen Eigentümer sein ältester Bruder Jacques geworden war, welcher 1593 nach le Tilloi kam, seine jüngeren Geschwister aus den Händen ihrer katholischen Erzieher befreite und

den jüngsten Bruder Louis mit nach Sedan nahm. Dieser lebte dann unter der Aufsicht seines Bruders und studierte von seinem 17. Jahre an in Sedan Theologie. Als Louis 20 Jahre alt war, vertraute ihm der Herzog von Bouillon den Unterricht seiner Töchter an. Auf Empfehlung des Johannes Camero (vgl. oben S. 690) gewährte die Kirche in Bordeaux ihm, als er 24 Jahre alt war, die Mittel zu einer vierjährigen Reise in Großbritannien, Belgien und Deutschland. In Oxford, wo er vorzugsweise eifrig mit der Erlernung der arabischen Sprache sich beschäftigte, blieb er zwei Jahre; zwei Jahre verwandte er auf den Besuch anderer Akademien. Nach seiner Rückkehr nach Bordeaux gestattete ihm die dortige Kirche die Annahme der ihm angebotenen Professur der hebräischen Sprache in Saumur; er trat dieses Amt am 13. Dezember 1613 an und ward für dasselbe auf der Synode zu Anjou am 2. April 1614 bestätigt. Im Jahre 1615 ward er auch zum Pastor der Kirche in Saumur erwählt, übernahm dieses Amt aber nur unter der Bedingung, daß er es wieder niederlegen dürfte, sobald sich herausstelle, daß seine Thätigkeit an der Akademie ihm nicht hinreichend Zeit zur Verwaltung desselben übrig lasse; und als er dies merkte, gab er es im Jahre 1618 wieder auf, so daß er seitdem nur in Vertretung anderer gepredigt hat. Als im Jahre 1621 die Kriegswirren die Akademie auseinander trieben, floh er zu seinem Bruder Jacques C. III. nach Sedan, von wo er erst im Jahre 1624 wieder zu seiner Thätigkeit in Saumur zurückkehren konnte. Auf Wunsch des akademischen Senates übernahm er hier am 16. Dezember 1626 auch die Professur der Theologie; nachdem mehrere Synoden das schon gebilligt hatten, mußte er dann doch noch nachträglich ein öffentliches Examen bestehen und wurde darauf am 15. Juni 1633 auf einer Synode zu Anjou definitiv auch in dieser Stellung bestätigt. Zu Saumur lehrten damals außer ihm auch Mosse Amyraut (Moses Amyraldus) und Josué de la Place (Placæus). An der Akademie zu Saumur, welche durch das Zusammenwirken dieser drei ausgezeichneten und unter einander befreundeten Männer zu hohem Ansehen gelangte und für die theologische Wissenschaft Großes geleistet hat, war er bis zu seinem Tode am 18. Juni 1658 thätig. Er hatte sich 1617 verheiratet; von fünf Söhnen starben zwei in früher Jugend. Der älteste Sohn Jean (geb. den 12. Dezember 1618) trat zur katholischen Kirche über; der tief betrübtete Vater verbot dem abtrünnigen Sohn sein Haus und verlangte von ihm mit ersten Worten die Rückkehr zu der reinen Religion, indem er ihn an das Beispiel der Großmutter erinnerte, die, um den Kindern das väterliche Vermögen zu erhalten, die Messe besuch und vor einer schlechten Sache ihre Knie gebeugt habe, dann aber in tiefer Betrübniß über solches Verbrechen bald gestorben sei. Der jüngste Sohn Jacques Cappel IV. (geboren den 14. August 1639) ward nach dem Tode des Vaters, dessen er vorher schon privatim in seinen hebräischen Vorlesungen vertreten hatte, erst 18 Jahre alt, Professor der hebräischen Sprache in Saumur; die Aufhebung des Edictes von Nantes zwang ihn, 1685 eine Zuflucht in England zu suchen, wo er sich durch Unterricht in der lateinischen Sprache ernährte; er starb in Hadney, einem Orte in der Nähe von London, im Jahre 1722 in einem Alter von 83 Jahren. — Ludovicus Cappellus, Professor zu Saumur, war ein frommer, ernsther Mann. Nach dem Vorbilde der Mitglieder seiner Familie, die sich zur reformierten Kirche bekannt hatten und ohne Menschenfurcht, immer bereit, für ihren Glauben alles daran zu geben, in Not und unter Verfolgungen ihrer Kirche treu blieben, kannte er auch in seiner gelehrten Thätigkeit keine Furcht. Dabei war er ein Mann eisernen Fleisches und außerordentlicher Gelehrsamkeit. Seine umfassenden Kenntnisse auf den verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft bezeugen u. a. auch die theses theologicae in academia Salmuriensi variis temporibus disputatae sub praesidio Lud. Cappelli, Mos. Amyraldi, Jos. Placæi (3 Bände 4^o, Salmurii 1641), in denen aber gerade die Gegenstände, welche ihn vorzugsweise in Anspruch nahmen und durch deren Behandlung er den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat, kaum berührt werden. Die eigentliche Aufgabe seines Lebens war, die Geschichte des alttestamentlichen Textes zu erforschen und haltlose Ansichten über sie, welche zu allgemeiner Geltung gekommen waren, zu bekämpfen. Die erste Schrift, die hier in Betracht kommt, arcanum punctationis revelatum, nennt er selbst in seinen vindiciae arcani punctat. revelati (in Lud. Cappelli commentarii etc. S. 789) die erste Frucht seiner Studien. Er hatte dieses Werk in den Jahren 1622 und 1623 in Sedan vollendet und von hier aus an Buxtorf den Vater nach Basel mit der freundlichen Bitte geschickt, ihm seine Meinung darüber mitzutheilen. Buxtorf wies ihn auf die Schwierigkeit der angestellten Untersuchung hin und riet ihm, seine Ansicht von dem verhältnismäßig neuen Ursprung der

Punktation, weil sie zu gefährlichen Folgerungen führen könne, weder mündlich in Vorlesungen noch auch in Büchern bekannt zu machen. Erpenius in Leiden, an den Cappellus darauf auch noch von Sedan aus kurz vor seiner Rückkehr nach Saumur seine Arbeit schickte, war weniger bedenklich; er beeilte sich, sie drucken zu lassen (*Arcanum punctationis revelatum sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebraeos vera et germana antiquitate*; ed. Thom. Erpenius, Lugd. Bat. 1624, 4^o), freilich ohne den Namen des Verfassers, weil, wie er in der am 1. Januar 1624 geschriebenen Vorrede sagt, gewichtige Gründe es notwendig machten, seinen Namen zu verschweigen; er selbst erklärte sich bereit, die volle Verantwortlichkeit für das von ihm herausgegebene Buch zu übernehmen. Cappellus suchte in diesem Buche nachzuweisen, daß die hebräischen Punkte weder vor Moses vorhanden gewesen, noch von Moses und den übrigen Verfassern der heil. Schriften den Konsonanten des Textes hinzugefügt, noch von Esra und den Männern der großen Synagoge sei es erfunden, sei es von neuem zur Erleichterung des Verständnisses des Textes angewandt, sondern erst nach der Vollendung des babylonischen Talmuds von jüdischen Gelehrten, quoad figuram, ausgedacht und zu der graphischen Feststellung der von Alters her überlieferten Aussprache den Konsonanten der heiligen Bücher hinzugefügt wären. Diese Behauptung war keineswegs neu (vgl. Diestel a. a. O. S. 334 ff.); besonders hatte Elias Levita (gest. 1549, vgl. diesen N.) sie verteidigt; aber der Beweis für sie war vorher weder so gründlich und klar geführt, noch durch eine so große Anzahl geschichtlicher Zeugnisse gestützt worden. Cappellus ist dabei überzeugt, durch sie dem Ansehen der hl. Schrift keinen Abbruch zu thun. Das Buch fand bei vielen freundliche Aufnahme; Cappellus selbst berichtet, 20 Jahre lang und darüber sei es von keinem angegriffen; erst als er an eine neue Ausgabe gedacht habe, sei Buxtorf der Sohn mit seinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punctat. revel. L. Cappelli (Basel 1648, 4^o) hervorgetreten und habe ihn mit harten Worten und Schmähreden angegriffen. In einer ausführlichen Schrift, vindiciae arcani punctationis, widerlegte Cappellus die Ansicht Buxtorfs und stellte noch einmal die Gründe für die eigene Meinung ausführlich zusammen; diese Schrift ist aber erst dreißig Jahre nach seinem Tode von seinem Sohne Jacques Cappel IV., als dieser in England weilte (vgl. oben), zugleich mit einer verbesserten und vermehrten Ausgabe des arcanum punct. revelatum in der oft erwähnten Ausgabe von Ludov. Cappelli commentarii etc. herausgegeben. Der Sohn konnte durch die Herausgabe dieser Schrift einer lehtwilligen Verfügung seines Vaters freilich erst sehr spät nach Überwindung vieler Schwierigkeiten nachkommen.

— Die zweite berühmte Schrift, die dem Gebiete der Geschichte des alttestamentlichen Textes angehört, ist die critica sacra Lud. Cappelli. Die verschiedenen Lesarten in den Parallelstellen des A. und die Abweichungen der alten Übersetzungen von dem masoret. Texte hatten es ihm gewiß gemacht, daß der unter den Protestanten herrschenden Ansicht von der Integrität des hebräischen Textes die geschichtliche Begründung fehle. In den sechs Büchern seiner critica sacra stellte er Untersuchungen an 1. über die Parallelstellen des A. T., wobei er nachzuweisen unternahm, daß die verschiedenen Lesarten nicht aus einer absichtlichen Verfälschung des Textes zu erklären seien; 2. über die Citate des A. T. im Neuen; 3. über die verschiedenen Lesarten des Keri und Ktib, der Handschriften der orientalischen und occidentalischen Juden, der gedruckten Bibeln, des samaritanischen und des samaritanischen Textes des Pentateuchs; 4. über die Abweichungen von dem masoretischen Texte in der Übersetzung der Septuaginta sowie 5. in den anderen alten Übersetzungen, in dem Talmud und in ältern Schriften der Juden; 6. zeigte er, wie die verschiedenen Lesarten zu beurteilen seien, und wie die durch sie entstehende Unsicherheit das Ansehen der Schrift nicht erschüttere, auch für die Dinge quae ad fidem et mores pertinent von keinem Gewicht sei, und wie der ursprüngliche Text zu gewinnen sei. Nach einer Bemertung am Ende des sechsten Buches war dieses Werk schon im Oktober 1634 vollendet; der Druck verzögerte sich durch den heftigen Widerspruch, den die Protestanten in Leiden, Genf und Sedan dagegen erhoben; endlich erwirkte der zur römischen Kirche übergetretene Sohn des Verfassers, Jean Cappellus, damals prêtre de l'Oratoire in Paris, mit Hilfe des Morinus, des Jesuiten Petavius und des Minoriten Merjenne ein königliches Privilegium, in dessen Folge das Buch Paris 1650 in Folio erschien unter dem Titel: Ludovici Cappelli Critica sacra sive de variis, quae in sacris V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex; in quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima s. scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca. Cui

subjecta est ejusdem Criticae adversus injustum censorem justa defensio. Edita in lucem studio et opera Joannis Cappelli, auctoris filii. Schon vor seinem Erscheinen hatte Cappellus es handschriftlich vielen Gelehrten vorgelegt; sein Inhalt war auch Buxtorf dem Sohne bekannt geworden, der in dem dritten Teile seines 1648 erschienenen tractatus de punctorum origine, antiquitate et autoritate, oppos. arcano punctationis revel. Lud. Cappelli auf die critica sacra Rücksicht genommen und ihre Gefährlichkeit nachzuweisen versucht hatte. Dadurch sah sich Lud. Cappellus veranlaßt, die justa defensio adversus injustum censorem zu schreiben, auf welche Buxtorf in seiner anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adversus Lud. Cappelli criticam quam vocat sacram antwortete. Gegen einen andern Gegner, Arnold Boot, verteidigte sich Cappellus in einer schon im Jahre 1689 sehr selten gewordenen Schrift de critica nuper a se edita ad Jacobum Usserium epistola apologetica, Salmurii 1651, der noch eine andere Schrift: de eadem illa critica, responsio ad Jacobi Usserii epistolam, Salmurii 1652, folgte. Cappellus mußte sich gegen Vorwürfe verteidigen, die ihn nicht trafen, sondern auf Rechnung des Morinus kamen, der den Druck der critica sacra beaufichtigt und darin Stellen, welche gegen die in seiner Schrift exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate (pars prior, Lutetiae, Paris 1633, in 4^o) geltend gemachten Ansichten gerichtet waren, weggelassen hatte. In der That war Cappellus viel vorsichtiger verfahren als Morinus, und um das zu beweisen, fügte er der 1651 gedruckten epistola apologetica an Usser die von Morinus ausgelassenen Stellen seiner critica sacra hinzu. Eine neue Ausgabe der Critica sacra besorgten Halle 1775, 1778 und 1786 G. J. L. Vogel und J. G. Scharfenberg in 3 Bänden 8^o; im 3. Bande ist auch die epistola apologetica von 1651 an Usser, ein Brief von Usser an Cappellus und ein Schreiben von Morinus an den Cardinal Franciscus Barberinus, in welchem sich Morinus wegen der Herausgabe der critica sacra rechtfertigt, abgedruckt. — Die dritte Schrift des Cappellus, welche auf die Geschichte des alttestamentlichen Textes sich bezieht, ist seine Diatriba de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amsterdam 1645, 12^o, welche gegen eine 1643 herausgegebene Abhandlung Buxtorfs des Sohnes de litterarum Hebraearum genuina antiquitate gerichtet ist. Buxtorf hatte behauptet, die Quadratschrift sei die alte hebräische, schon von Mose gebrauchte Schrift, die sogenannte samaritanische Schrift sei also nicht für die althebräische zu halten; Cappellus hingegen bewies die Priorität der samaritanischen Schrift. — In diesen Schriften ging Cappellus auf die Fragen ein, welche gerade zu seiner Zeit für die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Anhänger der römischen Kirche von der größten Bedeutung waren. Schien doch die normative Autorität der Schrift erschüttert zu werden durch die Ergebnisse der von Cappellus veröffentlichten Untersuchungen. Der gelehrteste Bekämpfer der Schriften des Cappellus war der jüngere Buxtorf, und während sehr viele hervorragende Theologen Frankreichs, Englands und Hollands im ganzen und großen den Ansichten des Ludov. Cappellus volle Berechtigung zugestanden, traten auf Buxtorfs Seite die Theologen Deutschlands und der Schweiz fast ohne Ausnahme; vgl. Diestel a. a. O. S. 336 ff. In der formula consensus Helvet., die 1675 zustande kam, sind die ersten Sätze gegen Cappellus, der größte Teil der übrigen Sätze gegen Amprat gerichtet, so daß man, wie Alex. Schweizer sagt, sie füglich eine formula antisalmuriensis nennen könnte. Als man im Laufe der Zeit auf die dogmatische Seite der Fragen, zu welchen die Geschichte des Textes Veranlassung gab, ein geringeres Gewicht legte, machte sich überall eine ruhigere und gerechtere Beurteilung der ausgezeichneten Untersuchungen des Lud. Cappellus geltend, deren Ergebnisse im ganzen und großen jetzt allgemein anerkannt sind. — Buxtorf beklagt sich in den vindiciae verit. hebr. p. 10, daß seine dissertatio de coena Domini von Cappellus angegriffen und mit harten Worten getadelt sei; das wird wahrscheinlich in der *Exposition* de ultimo Christi paschate et sabbato deuteroproto, Amst. 1644, geschehen sein; vorher schon hatte C. eine Amica collatio epistolica cum Joh. Cloppenburgio de die, quo Jesus Christus et quo Judaei comederint agnum paschalem etc., Amst. 1643, herausgegeben. — Ein Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften des Lud. Cappellus teilt sein Sohn Jacques in den erwähnten commentarii etc. des Vaters mit. Außer den von uns genannten Schriften führen wir noch an: Templi Hierosolymitani delineatio triplex (nämlich nach der Bibel, nach Josephus und nach dem Talmud) und Chronologia sacra; beide Abhandlungen sind in den prolegomenis polyglottorum Londin. von Walton (auch in dem Einzelbrud dieser Prolegomena, Zürich 1673, Folio) abge-

druckt, letztere auch besonders Paris 1655 Fol.; sodann auch die *Historia apostolica illustrata*, Genevae 1634, und wieder Salmurii 1683. Unter den nicht herausgegebenen Schriften werden aufgezählt: 1. *Ἀρχαῖο γράφια* sive de antiqua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, item Graecorum et Latinorum scribendi ratione; 6 2. *Antiqua lectio*, hoc est de vera et legitima maximeque antiqua ratione legendi Hebraica liber; endlich 3. eine antiqua ratio legendi et pronuntiandi hebraice scripta, quae temporibus LXX interpretum et Hieronymi usurpata fuit, in welchen Werken deutlich die umfassenden Vorarbeiten zu den Schriften über die Geschichte des alttestamentlichen Textes enthalten sind.

10

Ernst Bertheau † (Carl Bertheau).

Capreolus, Johannes, gest. 1444. — Quetif et Echard, *Scriptores ordin. praedic.* 1 Band, Paris 1719 S. 795 f.; Werner, *Der heilige Thomas*, 3. Bd, Regensb. 1859 S. 151 ff.

- Johannes Capreolus gilt als der hervorragendste Thomist des 15. Jahrhunderts. 45 Über sein Leben ist indes sehr wenig bekannt. Nach Quetif legte er die Gelübde in dem Dominikanerkloster zu Rodez (Depart. Aveyron) ab. Die Unterschriften der 4 Bücher seiner *Defensiones* in der ersten Venetianer Ausgabe (1483) geben an, daß er das erste Buch im Jahre 1409, quo Parisiis sententias legit, das 2.—4. Buch in Rodez in den Jahren 1426, 1428, 1433 vollendete. So nach Quetif. Das Exemplar 20 der hiesigen Universitäts-Bibliothek (Venedig 1483 und 1484) läßt dagegen die 3 ersten Bücher 1409, quo legit sententias Parisius, vollendet sein, das vierte 1432 ohne Ortsangabe. Mit keiner dieser Nachrichten stimmen die der zweiten Ausgabe Venedig 1514—1515 überein; sie lassen die beiden ersten Bücher zu Paris 1409, die beiden letzten 1428 und 1432 gleichfalls daselbst verfaßt sein. Der Widerspruch zeigt, wie 25 wenig sicher diese Angaben sind. Überdies behaupten die Dominikaner von Toulouse, Capreolus habe eine Zeit lang ihr studium generale geleitet. Als Todestag giebt Quetif nach einer offenbar nicht gleichzeitigen Grabinschrift in Rodez den 6. April 1444 an. Auch die Richtigkeit dieser Zahl muß dahingestellt bleiben. Das Wert, dem Capreolus sein großes Ansehen verdankt, wird in der ersten Ausgabe bezeichnet als 30 *Eximii veritatis schole professoris fratris Johannis Capreoli Tholosani o. pr. liber I—IV defensionum theologiae divi doctoris Thome de aquino*. Die Ausgabe von 1514 führt den Titel: *Joannis Capreoli Tholosani Thomistarum principis Defensiones Theologiae in quattuor libris sententiaris divi ac gloriosi Angelici Doctoris Thome de Aquino*. Sand.

- 35 **Caputiati**. — A. Kludhohn, *Geschichte des Gottesfriedens*, Leipzig 1857 S. 126 ff.; Sémichon, *La Paix et la Trêve de Dieu*, Paris 1857, S. 194 u. App. S. 390; S. Huberti, *Studien zur Rechtsgeschichte des Gottes- und Landfriedens*, Buch I, Ansbach 1892, S. 462 ff.; E. A. Schmidt, *Geschichte von Frankreich*, Band I, Hamburg 1835, S. 403 f.; Legrand d'Aussy, in *Notices et Extraits des mss. de la bibliothèque nationale*, Tom. V, An VII, 40 S. 290 ff.; Fris in *Bejzer und Weltes Kirchenlexikon II* 1 Sp. 1929 f.; Leymarie, *Hist. des paysans en France*, Part. II, Paris 1849, S. 436 ff.; Capefigue, *Histoire de Philippe-Auguste*, 2. édit., Tom. I, Paris 1829, S. 267 ff.; S. Martin, *Histoire de France*, T. III 1 S. 510 ff.; Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Tom. I, Paris 1728, S. 123 f., sowie die bei Kludhohn, Sémichon und Huberti angeführten 45 Quellen.

- Die zahlreichen Kriege und Fehden, welche Frankreich im 12. Jahrhundert zerrütteten, riefen die verschiedensten Versuche hervor, den Frieden durch das Eintreten der staatlichen oder kirchlichen Gewalten oder durch die Selbsthilfe der Bevölkerung zu sichern. Zu diesen Friedensinstituten gehört auch die 1183 zu Pug-en-Belay in der Auvergne 60 (Vobium) gestiftete Landfriedens-Verbrüderung der „Paciferi“ oder „Caputiati“ („Blancs chaperons“), aus der man mit Unrecht nach dem Vorgang von Schröck (Kirchengesch. XXIX, 656 f.) und Mosheim (*Instit. hist. eccles.* S. 489) eine kirchenfeindliche Sekte gemacht hat. Die nächste Veranlassung zur Stiftung des Bundes hatten die furchtbaren, besonders auch gegen den kirchlichen Besitz wendenden Verwüstungen der 65 Söldner- und Räuberheeren der „Brabançons“ (auch „Cotereaux“) gegeben. Behufs ihrer Belämpfung forderte mit Berufung auf einen ihm gewordenen Auftrag der Gottesmutter ein armer Handwerker, Namens Durand, zur Gründung einer religiösen Genossenschaft auf, deren Glieder als Abzeichen ein weißes Gewand mit Kapuze und ein Metallbild der wegen der von ihr angeblich gewirkten Wunder weithin ver-

ehrliehen Heiligen Frau von Buz tragen sollten. Durands Auftreten hatte außerordentlichen Erfolg, indem bald Tausende von Angehörigen aller Stände, unter ihnen auch viele Vertreter des Adels und des hohen Klerus, von religiöser Begeisterung hingerissen, der „Brüderschaft Gottes“ beitraten. Unterstützt von Truppen des französischen Königs zogen die ganz in der Weise einer kirchlichen Brüderschaft organisierten Caputiati, deren Bund sich über weite Landstriche Frankreichs verbreitet hatte, gegen die Friedensförderer zu Felde und nahmen an ihnen blutige Rache. Welches Ende die offenbar nur kurzlebige Vereinigung nahm, läßt sich aus den zeitgenössischen Berichten, die fast ausnahmslos von der himmlischen Mission Durands und des von ihm gestifteten Bundes überzeugt sind, nicht mit Bestimmtheit erkennen. Es scheint aber, daß die Bestrebungen an dem Widerstand der adeligen und fürstlichen Kreise, gegen deren Fehderecht die Vereinigung naturgemäß in erster Linie sich wendete, gescheitert sind (vgl. Roberti canonici Autissiodor. Chron. MG SS XXVI, 247, 39) — ein Umstand, der die längst bestehenden scharfen Gegensätze zwischen den herrschenden Klassen und der bäuerlichen Bevölkerung Frankreichs noch weiter verschärfen mußte. In einem späteren, allerdings wenig Vertrauen erweckenden Berichte (Historia episcoporum Autissiodorensium bei Labbé Bibliotheca nova I, 477), der von dem eigentlichen Wesen des Friedensbundes keine Kenntnis mehr hatte, erscheinen denn auch die Caputiati als Rebellen gegen Staat und Kirche, die angeblich um 1186 Bischof Hugo von Auxerre mit Waffengewalt zu Paaren treibt und zu kirchlichen Besen verurteilt. German Haupt. 20

Cara cognatio s. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels.

Caraccioli, Galeazzo, Marquis von Vico, 1517—1586. — Seine Lebensbeschreibung von Nic. Balbani: Historia della Vita di G. C. (Genf) 1587, Neudruck Florenz 1875. Vgl. Galiffe, Le refuge italien de Genève (Genf 1881) passim; Acufierungen Calvins über G. im Briefwechsel (C. R.) passim. Zur Lage der Dinge in Neapel zur Zeit der Flucht siehe Amabile, Il s. Offizio della Inquisizione a Napoli (Città di Castello, 1892).

Unter den italienischen Flüchtlingen, denen um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts Genf eine Freistadt für ihren evangelischen Glauben gewährt hat, ragt keiner so sehr durch hohe Geburt und durch persönliche Vorzüge hervor wie Galeazzo Caraccioli, Marquis von Vico. Seine Mutter war eine Caraffa, Schwester des nachmaligen Papstes Pauls IV., sein väterliches Geschlecht zählte zu den vornehmsten im Königreich Neapel, und ihm selbst, als dem ältesten, im Januar 1517 geborenen Sohne und Erben des Markgrafen Vico, schien sich eine glänzende Zukunft zu erschließen, als er in den Hofdienst trat und noch nicht zwanzigjährig sich mit Donna Vittoria Caraffa vermählte. Es war das die Zeit, wo in Neapel neben all dem Pomp des Weltlebens doch auch in höheren Kreisen gar ernste Fragen anfangen erörtert zu werden. Unter der Leitung des Spaniers Juan de Valdés bildete sich hier eine ähnliche, aber weit gründlichere, Reaktion gegen das verderbte Kirchentum aus, als zu Anfang der zwanziger Jahre desselben Jahrhunderts Rom eine solche in seinem „Oratorium der göttlichen Liebe“ (s. d.) aufzuweisen gehabt hatte. Vielseitig gebildet, jedoch von einer noch ganz weltlichen Sinnesweise, wurde Galeazzo durch seinen Freund und Verwandten Giovanni Francesco Abissi, auch di Caserta genannt, der später (1564) als ein Opfer der Inquisition hingerichtet worden ist, mit Valdés bekannt gemacht und zu den Predigten und Bibellektionen Pietro Martire Vermigli geführt. In einer dieser Vorträge bediente sich Vermigli eines Vergleiches, welcher auf Galeazzo bei seiner damaligen Gemütsverfassung, wie er selbst oft erzählt hat, den tiefsten Eindruck hervorbrachte. „Wenn jemand“, sagte Vermigli, „über Feld geht und von ferne eine Anzahl Leute, Männer und Frauen, sieht, welche sich bewegen wie es beim Tanzen geschieht, so wird er sie, wenn er die Musik nicht hört, für närrisch halten; kommt er aber näher und hört die Töne, nach denen die Bewegungen sich regeln, so wird er sie nicht allein nicht mehr für närrisch halten, sondern er wird selbst Lust verspüren, an dem Tanze teilzunehmen. So kann uns auch, wenn wir gewisse Leute ihre Lebensweise, Kleidung und Unterhaltung ändern und sich von dem sonst Üblichen entfernen sehen, der Gedanke kommen, dies sei Nartheit; treten wir aber in nähere Beziehung zu ihnen und dringt dann in uns selbst die Musik des göttlichen Geistes und seines Wortes ein, so daß wir erkennen, daß dessen Harmonie in jenen die Veränderung bewirkt, die wir erst der Nartheit zu-

schreiben: dann fühlen wir uns selbst ergriffen, es entbrennt in unserm Herzen eine neue Liebe, wir lassen die Welt und ihre Eitelkeit dahinten und vereinigen uns mit jenem, um ein heiliges Leben zu führen.“ Aus etwas späterer Zeit (1543), als in Galeazzo selbst eine solche Umwandlung sich vollzog, datiert ein Brief Marc' Antonio Flaminius an ihn, welcher zwar dem calvinistisch strengen Biographen Galeazzos (Valbani) als bezüglich der Sakramentslehre nicht rein von papistischen Ansichten erscheint, aber trotzdem von ihm (wie auch in den *Lettere di diversi*, Venedig 1559, S. 280 ff.) mitgeteilt wird und in der That ein redendes Zeugnis für die Frömmigkeit sowohl des Schreibers als auch des Adressaten bildet. Es bedarf nicht erst der Versicherung Valbanis, daß die Umwandlung Galeazzos von den schwersten inneren und äußeren Kämpfen begleitet war. Sein Vater, stolz auf sein Geschlecht und seine Stellung, hatte auf den Sohn alle Hoffnung gesetzt, und er so wenig wie Vittoria waren inlande, die religiösen Beweggründe, welche den Sohn und Gemahl der verabscheuten Hekerei in die Arme trieben, zu würdigen. Dazu kamen noch die täglichen Kämpfe und Bitterkeiten, die ihm sein Hofamt und seine gesellschaftlichen Beziehungen brachten, als er mit der Änderung seiner Lebensrichtung Ernst machte. Eine Reise nach Deutschland in Begleitung des Kaisers ermöglichte ihm einen genaueren Einblick in Lehre und Wesen der Protestanten; durch das Lesen ihrer Schriften und insbesondere durch eine Zusammenkunft mit Vermigli, der schon 1542 geflohen war und damals als Professor in Straßburg lebte, befestigte sich seine Ueberzeugung mehr und mehr, und vielleicht hat sich schon zu jener Zeit (1544) in ihm die Frage erhoben, ob er nicht, um seinem Glauben zu leben, sein Vaterland verlassen müsse. Dringlich ward diese Frage für ihn erst später. Als die kirchlich-politische Reaktion, nachdem ihr Sieg durch die Errichtung des Sant' Uffizio in Rom 1542 besiegelt worden war, sich mit der Errichtung von Tribunalen dieser Behörde in Mittel- und Norditalien mehr und mehr befestigt hatte, versuchte man 1547 die Inquisition auch in Neapel einzuführen. Zwar scheiterte dieser Versuch an dem bis zur Empörung gehenden Widerstande der aufgebrachten Bevölkerung, allein die kirchliche Reaktion, begünstigt von dem Vizekönig, griff von dieser Zeit ab im geheimen nur um so mehr um sich. So beschloß denn Galeazzo, Neapel zu verlassen. Im März 1551 führte er seinen Plan aus, und zwar unter dem Scheine, als gelte sein Besuch nur dem kaiserlichen Hofe in Augsburg. Bis zum 26. Mai blieb er dort; als aber der Hof eine Reise in die Niederlande antrat, begab Galeazzo sich nach Genf, wo er am 8. Juni anlangte. Eine Summe von 2000 Dulaten, einen Teil seines mütterlichen Erbes bildend, hatte „der Herr Marschese“, wie man ihn in Genf nannte, mitgebracht. Zwei Tage nach ihm traf ein anderes Mitglied des früheren Valdesischen Kreises, Lattanzio Ragnoni aus Siena, auch als Flüchtling, in Genf ein; beide schlossen sich der dortigen italienischen Gemeinde an, deren Anfänge sich bis 1542 zurückverfolgen lassen.

Sobald Galeazzos Familie von dem entscheidenden Schritte Kenntnis erhielt, bot sie alles auf, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Ein ihm besonders nahestehender Vetter erschien in Genf, mit Briefen von Donna Vittoria und dem alten Marschese. Mit Befremden sah er, in wie bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen Galeazzo lebte. Tief bewegt war das Wiedersehen; wortlos saßen sie lange unter Thränen einander gegenüber, bis jener sich seines Auftrages entledigte und den Schmerz und die Verzweiflung der zurückgelassenen Familie schilderte. Allein Galeazzo blieb fest: er sei entschlossen, sein Auge gegen alles andere zu verschließen und, der Ermahnung Christi folgend, Vater, Weib und Kind, Reichtum und Ehre um seines Namens willen im Stich zu lassen. Ein zweiter Versuch, den Galeazzos Vater im Jahre 1553 in Verona, wohin er den Sohn beschieden hatte, persönlich machte, blieb gleichfalls ohne Erfolg. Da bot der Umstand, daß 1555 Giovanni Pietro Caraffa als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, dem Vater abermals Veranlassung, bei einer Zusammenkunft in Mantua darauf zu dringen, daß Galeazzo sich wenigstens entschließen möchte, nach Italien zurückzukehren: es solle ihm unter Zustimmung des Papstes frei stehen, in irgend einem Orte des venetianischen Dominiums unbehelligt zu leben. Allein Galeazzo traute den Versprechungen des Oheims nicht, und die rücksichtslose Förderung der Reaktion durch Paul IV., insbesondere die desfallsigen Abmachungen der Kurie mit der Republik Venedig zu jener Zeit lassen Galeazzos Mißtrauen als begründet erscheinen. Galeazzo lernte, nachdem er von Mantua aus noch einen Besuch an dem Hofe von Ferrara bei Renala, der Freundin Calvins gemacht hatte, über Venedig und durch Graubünden nach Genf zurück und betätigte alsbald die Festigkeit seines Entschlusses, in Genf zu bleiben, dadurch, daß er

das Bürgerrecht nachsuchte — ein Recht, welches ihm unter dem 11. November 1555 gewährt wurde. Mit Donna Vittoria und, wie dies aus einem späteren Anlageakte der römischen Inquisition gegen Nicolao Antonio Caraccioli hervorgeht, auch mit diesem seinem ältesten Sohne war er in Briefwechsel geblieben. Die zärtliche Liebe, welche er seinem Weibe und seinen Kindern bewahrte, sollte seine Standhaftigkeit der schwersten Probe aussetzen, als er im Frühjahr 1558 auf Vittorias Bitten und geschützt durch einen Geleitsbrief der Graubündener sich auf der kleinen Insel Lesina und dann auf eigene Gefahr in dem väterlichen Schlosse Bico selbst einfand, um die Seinigen alle wieder zu sehen. Erschütternd war der Kampf, der hier zwischen der Liebe zu den Seinigen und seiner religiösen Überzeugung zum Ausbruche kam. Den Bitten und dem 10 Fluche des greisen Vaters, dem Jammern und Flehen von Weib und Kindern setzt er, obwohl ihm selbst das Herz brechen will, eine unerschütterliche Standhaftigkeit entgegen. Aber auch Vittoria erklärt schließlich auf das bestimmteste, daß sie nicht gewillt sei, mit ihm zu gehen oder ihm die Kinder zu übergeben. Auch durch die Zusicherung Galeazzos, daß sie in seinem Hause ihrer Religion gemäß werde leben können, ließ sie sich nicht 15 bestimmen, ihm zu folgen. Da sie zugleich auf den Rat ihres Beichtvaters hin die Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten entschieden verweigerte, so erklärte Galeazzo, daß er sich dadurch gezwungen sehe, die Ehe mit ihr als aufgelöst zu betrachten. In diesem Sinne richtete er denn auch, nachdem er im Oktober 1558 nach Genf zurückgekehrt war, im folgendem Jahre ein Gesuch an das Konsistorium. Die Register dieser Behörde 20 weisen die verschiedenen Stadien nach, welche die Angelegenheit, neu wie sie war und nicht vorgelesen in der ordonnance sur les mariages, durchlaufen hat. Calvin holte ein Gutachten der Zürcher und anderer Theologen ein; er schrieb auch (Mai 1559) an Donna Vittoria, betonte das Recht Galeazzos, von ihr zu fordern, daß sie mit ihm leben sollte an einem Ort, wo sie ihre eigene Religion ausüben könne, und 25 legte die Eingabe ihres Gemahls an das Konsistorium bei. Vittoria antwortete nicht. Da erklärte man die Ehe als aufgelöst. „Da der Herr Marcese,“ so heißt es in dem Entschiede des kleinen Rates, „alle Mittel versucht und sogar sein Leben gewagt hat, um seine Frau mit sich zu führen, diese aber, obgleich er ihr sogar angeboten hat, auf neutralem Boden mit ihr zu wohnen, wo sie dann als Papistin, er als Evangelischer 30 leben könnte, dies nicht thun will — so wird bestimmt, daß er frei sein soll, eine neue Heirat zu schließen“. Diese erfolgte dann im Januar 1560 mit der Witwe Anna Framery, die auch um ihres Glaubens willen in Genf Zuflucht gesucht hatte. Galeazzo blieb eine Stütze der italienischen Gemeinde in Genf, wo er, mit Ausnahme eines fünfjährigen Aufenthaltes in Lausanne, den Rest seines Lebens zubrachte. In der 35 Stadt stand der edle, einfache Mann im höchsten Ansehen; vornehme Fremde, die Genf berührten, verabsäumten nicht, ihm ihren Besuch zu machen. Seinem musterhaften Leben und segensreichen Wirken setzte der Tod am 7. Mai 1586 eine Ende. Seine zweite Gemahlin folgte ihm nach Jahresfrist ins Grab. Verührt.

Caraffa, Joh. Peter f. Paul IV. 40

Carey, Wilhelm, geb. zu Poulterbury, Northamptonshire 17. August 1761, gest. zu Serampur in Indien 2. Juni 1834, f. Missionen protestantische unter den Heiden.

Cargill, Donald, gest. 1681 f. oben S. 691, 58—692, 40.

Carneschi, Peter, gest. 1567 f. Italien, Reformatorische Bewegungen. 45

Carpzov, Jakob, geb. zu Goslar 1699, gest. zu Weimar 1768 f. Wolff, Chr. und die Wolffsche Theologenschule.

Carpzov. — Literatur über die ganze Familie: Ruther, Wagenmann und Siegfried in der Allgemeinen deutschen Biographie 4, 10—26; Dreyhaupt, Beschreibung des Saal-kreises, II, 2. Beilage B. S. 26; R. Stinzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft 50 I. Abtheilung, München und Leipzig 1880, S. 723 und dazu die Verbesserungen II. Abtheilung S. 56, Anmerkung.

Einen Überblick über diese Gelehrtenfamilie gewährt folgender Stammbaum :

Benedict I. (1565-1624)

	<u>Ronrad, Beneditt II., Christian, Johann Beneditt I., August,</u> Dr. jur. Dr. jur. Dr. jur. Dr. theol. Dr. jur. 6 (1593-1658) (1595-1666) (1605-1642) (1607-1657) (1612-1683)				
	<u>Johann Beneditt II., August Beneditt,</u> Dr. theol. Dr. jur. (1639-1699) (1644-1708)		<u>Samuel Beneditt,</u> Dr. theol. (1647-1707)		<u>Friedrich Beneditt,</u> Dr. jur. (1649-1699)
10	<u>Johann Beneditt III.,</u> Dr. theol. (1670-1733)		<u>Johann Beneditt IV.,</u> Dr. jur. (1675-1739)		<u>Johann Gottlob,</u> Dr. theol. (1679-1767)
	<u>Johann Beneditt V.,</u> Dr. theol. (1720-1803)		<u>Friedrich Beneditt,</u> Dr. jur. (1702-1744).		
15	Von dieser Gelehrtenfamilie seien folgende Theologen und Kirchenrechtslehrer erwähnt:				

1. Beneditt II. gest. 1666. — Glüd, Praecognita iurisprudencia eccles., 1786, S. 206; Göschel, Christliche Blätter, 3. Tl. 2. Abt.; Günther, Comm. de fati libelli Carpoviani etc., Lips. 1859; Rütber in AdB 4, 11; K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 218-220.

Als zweiter Sohn des Wittenberger Professors der Rechte, späteren Kanzlers der Kurfürstin-Witwe Sofie, 1595 in Wittenberg geboren, hier, wie in Leipzig und Jena gebildet, trat er, von einer wissenschaftlichen Reise durch Italien, Frankreich und England zurückgelehrt, in den altberühmten Leipziger Schöppentuhl ein, dem er mit kurzer Unterbrechung 40 Jahre lang angehörte, daneben noch später mit einer Assessor am Oberhofgerichte in Leipzig und einer Ratsstelle am Appellationsgerichte in Dresden betraut. Nachdem er ebenda kurze Zeit eine Hofratsstelle bekleidet hatte, wurde er 1645 zum Ordinarius der Leipziger Juristenfakultät ernannt, gehörte 8 Jahre dem Dresdner Geheimratskollegium an, lehrte aber 1661 wieder zu seinem geliebten Schöppentuhle nach der Stadt Leipzig zurück, von der er sagte: Extra Lipsiam vivere, miserime vivere est. Hier starb er 1666.

War auch C. kein schöpferischer Geist, der mit genialem Blick neue Wege gefunden hätte, so ist er doch vermöge seines unermüdblichen Fleißes, seiner unererschöpflichen Arbeitskraft, seines gesunden, klaren Urteils und seines offenen Sinnes für Ordnung und praktisches Bedürfnis der Begründer einer deutschen Rechtswissenschaft geworden. In seiner Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium (Viteb. 1638) bot er das erste System des deutschen Strafrechts. Als praktischer Richter soll er bei nicht weniger als 20 000 Todesurteilen mitgewirkt haben, eine bei der ausgedehnten Praxis des Leipziger Schöppentuhls nicht ungläubliche Angabe, namentlich in einer Zeit, wo nur wenige Verbrechen nicht mit dem Tode bedroht waren. Doch war er in seinen Anschauungen nicht grausamer, als seine Zeit es erforderte. In seiner Jurisprudencia ecclesiastica seu consistorialis mit dem Nebentitel Definitiones ecclesiasticae und später Opus definitionum ecclesiasticarum (Lipsiae 1649 und öfter in zahlreichen neuen Auflagen) schuf er das erste vollständige System des protestantischen Kirchenrechts, wie er dasselbe auch als akademisches Lehrbuch in Leipzig einführte. Er hat hier den Namen jus ecclesiasticum in Aufnahme gebracht und die Scheidung zwischen kanonischem Recht und Kirchenrecht der Sache und dem Namen nach vollzogen. Zum erstenmal benutzte er die evangelischen Kirchenordnungen, die landesherrlichen Restripte, die Entscheidungen der Konsistorien, namentlich des Dresdener Oberkonsistoriums, und fasste die Rechtsentwicklung in den protestantischen Gebieten seit der Reformation zusammen.

Wie er seine ganze strafrechtliche Anschauung und Rechtsprechung von dem sittlichen Gedanken und religiösen Gefühle bestimmen ließ, so war er persönlich fromm im Sinne der damaligen lutherischen pietas, ein unausgelehrt Kirchenbesucher, ein monatlicher Abendmahlsgenosse, ein unermüdeter Bibelleser, welcher sich rühmen konnte, 53mal sie ganz durchgelesen zu haben.

2. Johann Benedikt I., gest. 1657. — A. G. Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen, Dresden 1883, S. 265—267; Th. Spizel, Vetus Academia Jesu Christi, 1671 p. 227—233 mit Bildnis; G. Witten, Memoria theologorum nostri seculi, Francofurti ad Moenum 1685, p. 1247—1258, wo p. 1257 s. seine Schriften verzeichnet sind; Uhlse, Leben der berühmtesten Kirchen-Lehrer und Scribenten des 16. und 17. Jahrhunderts, Leipzig 1710, S. 541—543; Tholud, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs, Gotha 1852, S. 165; Tholud, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth., Gotha 1854, S. 89; J. A. Dörner, Gesch. der protest. Theologie, München 1867, S. 529; K. F. A. Rahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 1. Teil 3. Ausg., Leipzig 1874, S. 113; Wagenmann in AbW 4, 20f. 10

Johann Benedikt C., der Bruder des unter Nr. 1 behandelten B. C., war 1607 zu Rochlitz geboren und wuchs hier in dem vom Elternhause, wie vom Hofe der Kurfürstin-Witwe Sofie eifrig gepflegten Geiste der Orthodoxie auf. Nach dem Tode der Herzogin siedelte er mit seinen Eltern 1623 nach Wittenberg über, wo er die Universitätsstudien begann und 1627 Magister wurde. Im folgenden Jahre besuchte er 15 die Universität Leipzig, wo er besonders Höpffner und Hülsemann hörte. Infolge seiner Berufung zum Pfarrer in Meuselwitz 1632 gab er die beabsichtigte akademische Reise auf, ging 1637 als Dialonus an die Leipziger Thomaskirche über und rückte 1647 zum Archidiaconus auf, wurde später auch zum Konsistorialassessor und Domherrn ernannt. War er auch durch diese praktische Thätigkeit sehr in Anspruch genommen, so ging er 20 doch daneben seinen theologischen Neigungen nach. 1634 erwarb er sich die Würde eines Baccalaureus, 1640 eines Licentiaten und 1641 eines Doctors der Theologie, wurde auch im genannten Jahre Professor. Doch wurde ihm, wie anderen der Leipziger Theologen, durch pfarramtliche Arbeiten die gelehrte Ruhe beschränkt, so daß Hülsemann, sein Kollege, 1647 klagt: „Meine Kollegen, die schon längst angefangen haben, 25 sich bloß der praktischen Thätigkeit zu widmen, haben die Last der gelehrten akademischen Thätigkeit fast gänzlich meinen Schultern aufgebürdet.“ In seiner theologischen Stellung beobachtete er in den damaligen synkretistischen Streitigkeiten eine gewisse Zurückhaltung. In der Theis mit Hülsemann einig, steht er doch, auch nach Ausbruch des Kampfes mit den Helmstädtern, mit Calixt in ehrfurchtsvollem Briefwechsel, später auch mit dessen 30 Schüler Titius. Seinem religiösen Charakter giebt Spizel das Zeugnis: „Wer den Mann näher gekannt hat, wird gestehen, daß er eine wahre Frömmigkeit im Herzen trug, die sich auf mannigfache Weise offenbarte (Templum honoris S. 230). Er starb 1657. Sein bedeutendstes Werk, um deswillen ihn Gaj (Geschichte der protest. Dogm. I, 22) als den Vater der Disziplin der Symbolik bezeichnet, ist die Isagoge 35 in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos 1665, zweite vermehrte Auflage 1675. Nur einige Jahre vor seinem Ende hat er dieses Thema in seinen Vorlesungen zu behandeln angefangen und war nur bis zur apologia gelangt, als ihn der Tod überraschte. Das angefangene Werk wurde darauf dem Magdeburger Generalsuperintendent Joh. Olearius zur Vollenendung übergeben. Es werden die Bekenntnisse sachweise histo- 40 risch und dogmatisch erläutert und schließlich die betreffenden Antithesen der Gegner angeführt. Berühmter noch — oder sollen wir sagen berühmtester — ist er durch seine homiletische Anweisung geworden, welche die Dispositionsmethoden auf 100 bringt: Hodegeticum brevis aphorismis olim pro collegio concionatorio conceptum et nunc revisum, 1656. Einerseits die durch den Perikopenzwang der lutherischen Kirche ge- 45 gebene Nötigung, in 50jähriger Amtsverwaltung 50mal über denselben Text neue Predigten zu halten, andererseits die begriffspaltende Methode der Zeit, endlich der in der Theologie herrschend gewordene logisch-abstrakte Charakter ließ auch in der Predigt an die Stelle der unmittelbaren Herzenssprache die Kunst der Schule treten, daher das Bestreben, in Kunstangelegenheiten zu immer neuen Variationen der Themata an- 50 zuleiten.

3. Johann Benedikt II., gest. 1699. — H. Pipping, Sacer decadam septenarius memoriam theologorum . . . exhibens, Lipsiae 1705, p. 763—784; Uhlse, a. a. D., S. 543; Wagenmann in AbW 4, 25 f.; A. G. Kreyßig, Album, S. 277, 265; L. Richter, Gesch. d. ev. Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851, S. 205—208; K. Rieter, a. a. D. 55 S. 220—222; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungs-gesch. der sächs. Landeskirche, Leipzig 1895, II, 148 (Beitr. für sächs. Kirchengesch. X).

Johann Benedikt C. war des vorigen Sohn, 1639 in Leipzig geboren. Er studierte in seiner Vaterstadt und in Jena, besonders wurde er von Buxtorf in Basel und Joh. Schmid in Strahburg beeinflusst. Nach Leipzig zurückgekehrt wurde er 1659 Magister 60

und Privatdozent, 1661 Baccalaureus der Theologie, daneben 1665 Professor der Moral, 1668 Licenziat der Theologie und Professor der morgenländischen Sprachen, 10 Jahre später Doktor und 1684 Professor der Theologie. Daneben bekleidete er seit 1671 das Amt eines Diaconus, seit 1674 das eines Archidiaconus, seit 1679 das des Pfarrers zu St. Thomas in Leipzig, gehörte als solcher auch dem Konsistorium an. Er starb 1699.

Auch er klagt in einem Briefe an den Augsburger Spizel durch überhäufte pastorale Amtsgeschäfte an litterarischer Thätigkeit gehindert zu sein. Seine schriftstellerischen Leistungen beschränkten sich auf Herausgabe fremder Werke, Schidards *jus regium*; Joh. Tarnov, kleine Propheten; Lightfoot, *horae hebr.*; Lantisch, *Concordanz*; und hauptsächlich auf das praktische Gebiet. Er gab seines Vaters *Hodegeticum* 1689 vermehrt heraus und verfolgte dessen Methode. Seit dieser Zeit nahm das homiletische Studium oder richtiger zu sagen, die rhetorische Abrihtung einen solchen Aufschwung in Leipzig, daß selbst das philosophische und noch vielmehr das exegetische Interesse ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Schon 1661 schreibt Sæzer, der scholastische Dogmatiker: „Wie heutzutage die Jugend das theologische Studium betreibt, kann ich mir nicht viel versprechen. Entweder fehlt es an dem apparatus philosophicus oder an der subtilior philosophia“ (Schellhorn, *amoenitates litterariae* Tom. XIV, p. 614). Außer zwei älteren homiletischen Gesellschaften waren damals noch 30 andere aufgetommen (Gericht und Erinnerung auf die *imago pietismi* 1692). Wir hören Spener klagen, daß er an 200 Kandidaten der Theologen examiniert und die meisten kaum „einige Sprüche anzusehen gewußt“, „die dann auf Befragen, worauf sie sich sonderlich gelegt hätten, der Homiletik Meldung gethan haben“ (Beantwortung des Unfugs S. 100). Es trat dann ein, was Spener an einem anderen Orte sagt: „Manche von den homiletisch Begabten sind wie der sich nur im Nähen der Schuße übt, aber um das Leben nicht sorgt und dann Papier nehmen muß“.

Vor Speners Berufung nach Dresden war er dessen Bestrebungen nicht abgeneigt. Sehr von Herzen kann indes jene Zustimmung nicht gegangen sein, indem er 1675 an Spizel schreibt: *an consilia Speneri omnia fini apta vel talia, ut dari effectui possint, dubitavi*, worauf er die *Collegia pietatis* nennt und noch hinzusetzt: *quae poscit a professoribus academicis, optari possunt, sperari nequeunt* (Schellhorn, *amoenitates litterariae*, Tom. IV, p. 560). Über den Charakter seiner Predigten äußert sich Spener gegen Rechenberg: „Wenn sich darum handelt, was für Predigten mehr das Herz bewegen, so würden vielleicht seine und meine Zuhörer auf Befragen antworten, was er nicht wünschte“ (Epp. ad Rechenb. cod. Lips.). Doch sind nicht alle seine Predigten bloß Kunstwerte. Gerber erzählt von einer Leichenrede, von der er selbst Zuhörer gewesen, welche rückwärtslos den lasterhaften Wandel des Verstorbenen und seine Befehrung darstellte und eines großen Eindrucks nicht verfehlte (Gerber, *Historie der Wieergeborenen*, I, S. 336). Nachdem bereits der Streit entbrannt war, schreibt Rechenberg, Speners Schwiegersohn, an Bielefeld: „Herr Dr. Carpzov hat *praxin pietatis*“ (Tholud, *Das akademische Leben* 2, 94). Aber als die *Collegia philobiblica* einen Zulauf von nahe an 300 Zuhörern erhalten, als die *homiletica* minder geachtet zu werden anfangen, erwacht Carpzovs Zorn, der sich schon 1686 in der Leichenrede auf ein Mitglied des *philobiblicum* Luft macht. Sein Unwille steigert sich, als aus dem *Collegium philobiblicum* die *Collegia biblica* hervorgehen, an denen auch Bürger teilnehmen. 1689 ist er Mitglied der zur Untersuchung geordneten Leipziger Kommission, Frände schreibt seine Apologie, Thomasius das rechtliche Bedenken. In beiden Schriften wird Carpzov nicht geschont. Schon das nahe Verhältnis Speners zu Frände wie zu Thomasius (Speners Schwiegersohn, Rechenberg, war aus früherer Ehe Schwager von Thomasius), ließ den Unwillen auch auf den angebliehen Urheber der „ärgerlichen motus“ werfen. 1688 erschien auf Speners Betrieb eine Verordnung an die Theologen, der Exegete mehr zu warten, 1690 hatte die Borrede Speners zu Dannhauers *tabulae hodegeticae* nachdrückliche Rügen des exegetischen Unfleißes der Professoren ausgesprochen, welche Carpzov namentlich auf sich beziehen zu müssen glaubte. Ueberdies hatte der Oberhofprediger seit der Gewissensrüge an den Kurfürsten 1689 die Hofgunst verloren, und nunmehr setzt auch Carpzov seinem Unwillen gegen Spener nicht länger einen Damm (Letzte Bedenken R. VI, Art. 3, S. 565). 1691 erschienen 3 Pfingstprogramme gegen den Pietismus. In demselben Jahre unter Carpzovs Mitwirkung die Schrift „*imago pietismi*“; 1692 geht das durch Täuschung der bessergerinnnten Kollegen zustandgekommene Bedenken der theol. Fakultät an die Landstände (Beantwortung des Unfugs S. 194), und erscheint ebenfalls unter Carpzovs Mit-

wirkung die „Beschreibung des Unfugs, den die Pietisten 1692 in Halberstadt verübt“. — Eine Geißel, die ihn härter traf als die ernststen Entgegnungen Speners und Sedendorfs, hatte er sich in dem satyrischen Thomafius aufgebunden, welcher bis zu seinem Abgange (1689) mit der schärfsten Lauge des Witzes ihn und die damalige Fakultät zu geißeln nicht aufhörte (Wald, Streitigkeiten der lutherischen Kirche, Th. I und II). Und auch nach seinem Abgange setzte der Streit sich fort. In diesen scharfen Auseinandersetzungen mit Christian Thomafius wurde auch das kirchenrechtliche Gebiet gestreift. Dieser hatte eine Schrift „Bon Recht eines Fürsten in Mitteldingen“ verfaßt. C. richtete gegen sie die Dissertation *De jure decidendi controversias theologicas* (Leipzig 1696), worin die gemeinsame Lehre des 17. Jahrh.s verteidigt wird, daß die *decisio* der ganzen Kirche angehöre, das *minist. eccl. die potestas interna*, der *magistratus die externa*, der *populus* das Recht der *scrutatio scripturae* und des *consensus* habe. Die Verbindung zweier ganz verschiedener Gedankenreihen, einer der Obrigkeit an sich zustehenden *Cura ecclesiae* et *religionis* und einer ihr durch den Passauer Vertrag übertragenen *potestas episcopalis*, führt hier zu völliger Verwirrung.

4. Samuel Benedikt C., gest. 1707. — Uffe, a. a. D. S. 546—548; Ranft, Leben und Schriften der in diesem Jahrhundert verstorbenen Doktoren der Theologie, I, 147; Gleich, *Annalium Ecclesiasticorum* Anderer Teil, Dresden und Leipzig 1730, S. 522—550; Reihler, Geschichte der Sächs. Oberhofprediger, Leipzig 1856, S. 111—119; Kreysig, Album, S. 100 f.

Samuel Benedikt C. wurde 1647 in Leipzig als Sohn des unter Nr. 2 behandelten Archidiaconus Johann Benedikt C. geboren. Im Jahre 1633 bezog er die Universität und beschäftigte sich zunächst mit philosophischen und philologischen, nachdem er 1666 Magister geworden war, mit theologischen Studien, unter Anleitung seines Brubers (vgl. Nr. 3) auch mit der hebräischen Sprache.

Auf den Rat des Oberhofpredigers Geier, seines Schwiegervaters, begab er sich 1668 nach der Hauptfeste der Orthodoxie, nach Wittenberg. Hier erwarb er sich als Hausgenosse Calovs dessen Vertrauen und trat mit dem ärgsten der damaligen Wittenberger Kampfbühne, mit Agidius Strauch in ein näheres Freundschaftsverhältnis. Doch scheint er ein „distretes“ Naturell und eine tiefere Frömmigkeit besessen zu haben als jene Klopfflechter. Bei seiner Berufung als Hofprediger nach Dresden 1674 konnte nur die dringende Bitte des frommen Schwiegervaters ihn zur Annahme bewegen. Herzlichkeit und ernste Gewissenhaftigkeit atmete ein Bekenntnis über die Verfassnisse seiner Amtsführung, das er als Hofprediger ablegte (Die grünenden Gebeine Dr. Sam. Ben. Carpzovs, 1710, II, S. 98). 1680 erhält er den Ruf als Pastor an die Kreuzkirche und als Superintendent von Dresden, kraft welches Amtes er auch Beisitzer des Oberkonsistoriums wurde. Im Auftrage des Präsidenten Karl von Trisehen hatte er die Verhandlungen über die Berufung Speners zu leiten und erweist sich in diesem, im Archiv des Halle'schen Waisenhauses aufbewahrten Briefwechsel als aufrichtiger Freund desselben. Auch zeigen die Akten des Oberkonsistoriums im Staatsarchiv zu Dresden, daß in wichtigeren Verhandlungen, wie in der Rückberufung Meyers von Hamburg nach Wittenberg, Carpzov auf Speners Seite steht. Aber wie Spener in seinem handschriftlichen Briefwechsel mit Rechenberg bemerkt, ließ sich der redliche Mann umstimmen, nachdem sein Leipziger Bruder an die Spitze der Gegenpartei getreten war. Nach Speners Abgang wurde zunächst Green, nach dessen frühem Tode von dem neuen Kurfürsten, Johann Georg IV., Carpzov zum Nachfolger erwählt: auch dem Rufe zu diesem hohen Posten folgte er nur nach wiederholter und, wie es scheint, ganz ungeheuchelter Ablehnung. Seitdem lautete Speners Urteil über ihn um vieles anders als früher. Im Dezember 1691 äußerte er sich gegen Frände: „Dem Dr. Carpzov hätte der Kurfürst sein Seelenheil nicht anvertraut, wenn er nicht anderer Rathschläge gefolgt wäre, denn er billigt nicht die Handlungen des Mannes . . . ich erbitte dem Carpzov von Herzen einen anderen Sinn, damit er nicht fortfahre, Unschuldige zu drücken. Ändert er nämlich seinen Sinn nicht, so muß ich erwarten, daß ein schwerer Sturm über die hereindrehen wird, welche nach wahrer Frömmigkeit streben“ (Epp. ad Rechenbergium cod. ms. Lips. p. 516. Epp. ad H. Franekium, im Halle'schen Waisenhauses-Archiv). Als Leibniz ihm 1704 seine Unionsvorschläge mittheilte, erwiderte er: „Aus dem Leipziger Kolloquium sei so viel Spaltung entstanden, daß er sich scheue, seine Meinung schriftlich auszusprechen. Aber aus dem Verbot des brandenburgischen Kurfürsten gegen die sächsischen Universitäten, desgleichen nicht einmal die päpstlichen Kirchen aussprechen,

lönne er wenig gutes von einer Union erwarten“ (Leibnizische Briefsammlung in der Bibliothek zu Hannover). Man rühmte an ihm die Ehrwürdigkeit und gravitas seiner Erscheinung, bemerkte aber auch eine gewisse zurückhaltende Höflichkeit im Umgange. Seiner Ranzelbereitschaft gab Bernsdorf das Zeugnis: inerat in Carpozio Miri constantia, Lyseri venustas, Hoëi auctoritas, Welleri facundia, Geieri sanctimonia, Lucii modestas et humanitas.

5. Johann Gottlob C., gest. 1767. — Kreyßig, Album S. 108. 266; Diestel, Gesch. des Alten Testaments in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 352; Götze, Jetzt lebende Gelehrte Europas, I.; Moser, Lexikon der jetzt lebenden lutherischen und reformierten Theologen S. 144.

Johann Gottlob ist an gelehrten Verdiensten der hervorragendste unter den Theologen dieser Familie. In Dresden 1679 als Sohn des unter Nr. 4 behandelten Oberhofpredigers Samuel Benedict C. geboren, hat er seine Studien in Leipzig und Altdorf gemacht, und vom Vater und Oheim her hatte sich auf ihn die Antipathie gegen die 15 Neuerungen der Zeit verpflanzt. Er war einer der wenigen übriggebliebenen, von denen V. Löscher sich über den Abfall der Zeit tröstete. Im Jahre 1708 kommt er von Dresden nach Leipzig als Diatonus. In den aus dieser Zeit an Löscher geschriebenen Briefen bekundet er bereits seinen Eifer gegen die Neuerer in dem Klagen gegen den 20 Gegen die Notabilitäten der neuernenden Richtung wird indes schon damals der Kampf mit gelinder Vorsicht geführt. Er schreibt 1728 bei Ubersetzung seiner Critica sacra an seinen Dresdner Gönner: „Ich habe darin Pfaff de auctoritate scripturae widerlegen müssen, habe es aber mit soviel Modestie und Ehrenbezeugung, meist auch mit Verschweigung des Namens gethan, daß ich hoffen will, daraus keine Verantwortung zu 25 tragen, wiewohl wir in solchen Zeiten leben, da auch die innocentes Expressionen nicht überall mehr wollen geduldet werden“. — Als alttestamentliche Gelehrter nimmt er eine der ersten Stellen ein. In der Vorrede zu seiner Introductio in libros V. T., Lipsiae 1721, einem getreuen Spiegel der orthodoxen Auffassung der Kritik, bemerkt er, wie nur der gänzliche Mangel an einer Isagoge in V. T., welche zwar Heibegger 30 verheißen, aber auszuführen verhindert worden, ihn vermocht habe, mit diesem Werke hervorzutreten. Die epochemachende Bedeutung desselben ließ schon bei seinem ersten Erscheinen das Journal de trévaux und die holländische republyk der geleerten davon beifällige Notiz nehmen. Es ist ebenso wie die 1728 erschienene Critica sacra ausgezeichnet durch klare Anordnung, umfassende Sachkenntnis, einläßliche Kritik der bestrittenen Meinungen. Nicht weniger wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet das später 35 herausgegebene antiquarische Werk Apparatus historico-criticus Antiquitatum V. T. 1748 aus. Noch stand am Anfange des Jahrhunderts R. Simon als ein unüberwundener Riese, auf den bis dahin nur Kinderpfeile geschossen waren, vor den Augen der Theologen. Er, Clericus und Spinoza, die Repräsentanten der Anfänge der neuen 40 Kritik, sind die vornehmsten Gegner, mit denen es Carpozov zu thun hat. Sein Standpunkt ist noch der eines Buxtorf und Hottinger, auf welche er auch gern zurückgeht. Unersehntlich steht ihm die wörtliche und gleichmäßige Inspiration des Kodes fest, auch was die Schriftsteller schon auf anderem Wege erfahren, ist durch eine nova inspiratio ihnen bekannt gemacht worden, kein Irrtum irgend einer Art ist in den 45 Text eingedrungen, keinerlei Widerspruch läßt sich entdecken, die accentus sind textui coaevi.

So auf dem Felde der Gelehrsamkeit heimisch, blieb Carpozov aber auch den kirchlichen Interessen nicht fremd und trat mit Nachdruck dem Pietismus und Herrnhutianismus entgegen. Nach einem solchen Theologen streckte das orthodoxe Lübeck, welches 50 schon zwei Wittenberger gelehrte Theologen, Nit. Hunnius und Bomarus als Superintendenten besaß, 1730 die Hand aus. Die Ansehlichkeit der Stelle und wohl auch das praktisch-kirchliche Interesse machte Carpozov verlangend, dem Rufe zu folgen. Er hatte gleichzeitig auch von dem orthodoxen Danzig einen Ruf bekommen und flehte dringend Löscher an, ihm die Entlassung nicht zu versagen; was es für Anstoß bei den 55 Papisten machen würde, wenn man einen Prediger wider göttlichen widerholten Ruf im Lande im Arrest erhalten wollte; so erlangte er denn die erstlehte Entlassung, und wie sehr er dem neuen Wirkungskreis sich homogen fühlen mußte, zeigte die Äußerung in einem Briefe von 1735: „Die icti sind in Lübeck gegenwärtig treue Leute. Die Reformierten haben bis jetzt vor dem Thore den Gottesdienst gehabt, der Landgraf von

Hessen-Philippsthal hat ihn in die Stadt verlegen wollen, der Rat aber es nicht zugelassen“, und 1740: „Die Herrnhuter werden aus der Stadt gewiesen und gehen nach Marienborn, obwohl man es in Dänemark ungütig sehen wird; auch werden die Konventikel mit Geldstrafe belegt.“ Seine Angriffe richteten sich namentlich gegen die Herrnhuter. In seiner Predigt „über die Heiligkeit eines abgeordneten Volkes Gottes“⁵ hatte er 1739 die anstößigsten Stellen des Herrnhuter Gesangbuchs im Auszug mitgeteilt und gab 1742 eine der gründlichsten Streitschriften gegen dieselben heraus: „Religionsunteruchung der böhmischen und mährischen Brüder von Anbeginn ihrer Gemeinden bis auf gegenwärtige Zeiten“. Er starb 1767.

6. Johann Benedikt V., gest. 1803. — F. Koldewey, Gesch. d. Klass. Philologie 10 auf der Universität Helmstädt-Braunschweig 1897 S. 165–168 und die dort S. 165 Anm. 2 genannten Quellen. Verzeichnis der Handschriften im Preussischen Staate, I. Hannover 1, Göttingen 1, Berlin 1893 S. 243. 257.

Johann Benedikt V., 1720 zu Leipzig als Sohn des außerordentlichen Professors und Lazarettpredigers Johann Benedikt III. (Kreyßig a. a. O. S. 277) geboren, war ein Schüler Gesners und Ernestis in Leipzig, wo er schon in seinem 22. Jahre durch die Schrift über den Stoiker Ariston Chius eine geradezu bewundernswerte Belesenheit auf dem Gebiete des griechischen und römischen Schrifttums bewies. 1747 zum außerordentlichen Professor der Philosophie ernannt, wurde er im folgenden Jahre zum Ord. graecus nach Helmstädt berufen und 1657 mit der Würde eines Abts zu Königs-²⁰lutter betraut. In diesem letzten Spröbling des zahlreichen Theologengeschlechts pflanzte die Orthodoxie dieselben sich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts fort. Als der Aufklärer Albr. Teller Helmstädt in den Geruch der Irreligiosität brachte, wurde Carpzov von dem Herzog beauftragt, durch ein orthodoxes Lehrbuch den Ruf der Akademie zu retten, und gab 1768 sein Liber doctrinalis theologiae purioris heraus. Seine gründliche philo-²⁵logische Gelehrsamkeit, besonders auf dem grammatischen Gebiete, in welcher er mit der hebräischen seines Großvaters wetteiferte, bekundete er neben mehreren klassisch-theologischen Schriften, namentlich durch seine noch jetzt gebrauchten Sacrae exercitationes in epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmstad. 1750, die Stricteruae theologiae in epist. S. Pauli ad Romanos 1756, den epistolarum catholicarum³⁰ septenarius 1790. In seinen Vorlesungen erklärte er neben den klassischen Schriftstellern fleißig das Neue Testament, einzelne Schriften der patristischen Litteratur, sowie die von Dolscius ins Griechische überfetzte Augsburgerische Konfession. Als einen Mann der alten Leipziger Übung erwies er sich dadurch, daß er seine Kollegien bis an sein³⁵ Ende nur lateinisch hielt, wie er die Vernachlässigung der klassischen Studien als eine tiefe Schädigung jeglicher Wissenschaft ansah. Dennoch ließ dieser letzte Standhalter der alten Lehre sich nicht abhalten, denjenigen aufstrebenden Theologen zu seinem Schwiegersohne anzunehmen, in dem Helmstädt das, was es an Teller, dem Manne des Fortschritts, verloren hatte, reichlich wiedergewann, den Kirchenhistoriker Henke. Er⁴⁰ starb 1803. (G. Müller. (Theolud †).

Carranza, Bartolomé de, Erzbischof von Toledo, † 1576. — Sein bekanntestes Werk ist die Summa Conciliorum et Pontificum, Venet. 1546 u. d., einen Abriß der Kirchengeschichte bis auf Julius III. enthaltend. Ueber den für ihn so verhängnisvoll gewordenen⁴⁵ Katechismus s. u. Ferner schrieb er: Controversiae quattuor, über die Autorität der Tradition, der Schrift, des päpstlichen Stuhles und der Konzilien, Venedig 1546, abgedruckt in späteren Ausgaben der 'Summa'; Concio ad Synodum Tridentinam, Antwerpen 1546 (1671); Instruccion para oír missa. En Anvers 1558. — Allg. Litteratur: Florent, Gesch. d. span. Inquisition (deutsch, Gemünd 1819); Lucif.-Ehard, Scriptores Ord. Praed. II; G. Laugwitz, B. C., Erzb. von Toledo, Rempten 1870; Neusch, Index I, 455 ff. und passim (1883);⁵⁰ Collección de Documentos ineditos Bd V. Caballero, Melchor Cano, 1871; Böllinger, Beiträge (1862) I. Bd. — Die von Maurenbrecher (Stud. u. Skizzen, 1874, S. 25) unter Angabe fernerer Materiales als wünschenswert bezeichnete neue Bearbeitung sieht noch aus. Was Hurter im Romanclator I (1. Aufl. 1871) bietet, ist unzureichend.

Carranza, nach seinem Geburtsorte Miranda in Navarra auch Bartolomé de Miranda genannt, stammte aus vornehmer Familie und war im J. 1503 geboren. Er studierte⁵⁵ in Alcalá Philosophie und Scholastik, trat im Jahre 1520 in den Orden der Dominikaner, dem er während seines ganzen Lebens angehört hat, begann fünfundzwanzigjährig Theologie zu lehren und erwarb sich bald den Ruf ausgezeichnete Gelehrsamkeit. Infolge seiner Begabung und seines Rufes als Theologe, dem auch eine Denunziation

vom Jahre 1530 nicht zu schaden vermochte, vertraute man ihn vielfach mit wichtigen Sendungen. 1539 ging er im Auftrag seines Ordens nach Rom zum Generallapitel, trat in persönliche Beziehungen zu Juan de Valdés, Flaminto und Carnelecci und zeichnete sich andererseits durch seine Leistungen in der scholastischen Disputierkunst aus. 1540 kehrte er nach Spanien zurück und lehrte Theologie in Valladolid. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit war unterdes durch seine Vorlesungen und seine Arbeiten als Censor (qualificador) der Inquisition so hoch gestiegen, daß er die Aufmerksamkeit Kaiser Karls V. auf sich zog. Dieser ließ ihm das Bistum von Cusco, der alten Hauptstadt von Peru, antragen, allein Carranza schlug es aus. Als darauf das Trienter Konzil eröffnet wurde, sandte ihn der Kaiser dorthin mit Domingo de Soto als kaiserlichen Theologen. Drei Jahre (1546—1548) blieb er dort und vertrat mit Energie die Sache der disziplinarischen Reformen. Insbesondere stellte er die Forderung der Residenz der Bischöfe und verteidigte auch durch eine besondere Schrift (*Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum*, Venedig 1547) den Satz, daß der Bischof *jure divino* gehalten sei, alle Pflichten seines Amtes selbst auszuüben und somit dieselben einem Vicar nicht übertragen dürfe. Weil dieser Grundlag zu der weiteren Konsequenz hinzuleiten schien, daß, wenn die bischöflichen Pflichten, dann auch die bischöflichen Rechte *jure divino* seien, so widersetzten sich ihm die päpstlichen Legaten und es kam zu heftigen Debatten. Allein die Spanier beharrten auf ihrem Standpunkte. Sie reichten elf Artikel ein, in denen sie neben der Residenzfrage auch die der Komposition, d. h. der Zuteilung mehrerer Pründen an eine Person, behandelten und diese letztere entschieden verwarfen. Nach der Rückkehr von Trient wurde Carranza zum Prior ernannt. Darauf sollte er als Beichtvater mit dem Infanten Philipp nach Asturien und Flandern gehen; jedoch lehnte er nicht bloß diesen Auftrag, sondern auch ein Bistum ab, das er auf den canarischen Inseln übernehmen sollte. Dagegen wurde ihm 1550 die Erhebung zum Ordensprovinzial zu teil, und er ging zum zweiten Male nach Trient, als Julius III. das Konzil daselbst von neuem eröffnet hatte (1551). Doch schon im April 1552 erfolgte eine abermalige Vertagung des Konzils; Carranza ging wieder nach Spanien zurück, um bald ein neues Feld der Thätigkeit zu betreten. Maria die Katholische hatte sich im Juli 1559 mit dem Infanten Philipp vermählt. Carranza begleitete diesen nach England und ließ sich hier unter dem Beifall des fanatischen Königspaares die Verfolgung der Protestanten angelegen sein, sowohl durch seine Predigten, wie als Inquisitionsrichter. Er brachte es dahin, daß in Oxford viele Professoren verurteilt und ihre Schriften vernichtet wurden, sodah die Universität wieder auf den früheren Stand zurückkam. Inzwischen hatte Karl V. seine Kronen niedergelegt, und Philipp war ihm als König von Spanien gefolgt. Carranza lehrte jetzt zurück, und Philipp II. erhob ihn 1557 zur höchsten geistlichen Würde im Lande, zum Erzbischof von Toledo. Auch diesmal bedurfte es eines ausdrücklichen Befehles von seiten des Souveräns, um ihn zur Annahme der Würde zu veranlassen. Von dieser Zeit an aber verfolgte ihn ein herbes Schicksal, da die ihm zu teil gewordenen Auszeichnungen ihm mächtige Feinde im Klerus erweckt hatten, unter denen der Bischof von Lerida der gefährlichste war. Als Kaiser Karl im Sterben lag, reichte Carranza ihm die Sakramente. (Vgl. das nähere nach einem Berichte Carranzas in Gachard, *Retraite et mort de Charles V.*, Bruxelles 1854, 2 Bde.) Bekanntlich ging bei dem Tode des Kaisers das Gerücht, er sei nicht im rechten römischen Glauben gestorben; dieses Gerücht gab den Anhalt, um C. zu stürzen, nachdem schon vorher (vgl. Gachard Bd II, S. 469) von Inquisitionsgefängenen Aussagen gegen ihn gemacht worden waren, die ihn verdächtig erscheinen ließen. Seine Feinde, insbesondere der Generalinquisitor Valdés und Melchior Cano (vgl. Morente III, S. 83—89), bezogen sich zugleich auf den in demselben Jahre 1558 von ihm herausgegebenen *Katechismus* (*Comentarios del reverendissimo Señor Fray Bartolomé Carranza de Miranda . . . sobre el Catechismo Christiano, divididos en quatro partes*. En Anvers 1558, fol.; Auszüge bei Laugwitz, f. u.), der, obwohl er keineswegs protestantische Anschauungen verrät, doch „auch in einer weniger bewegten, vom allgemeinen Argwohn freieren Zeit in den Geistern einige Verwirrung hätte erregen können“. So wurde denn Carranza verhaftet, und bei dieser Gelegenheit fand sich unter seinen Papieren ein Schreiben „über die Ausleger der Schrift“ von der Hand des Juan de Valdés (vgl. Art. Valdés). Man erinnerte sich auch, daß C. auf dem Konzil sich dafür ausgesprochen hatte, dem Volke Teile der h. Schrift in Uebersetzung in die Hand zu geben (vgl. Reusch, a. a. D. S. 457). Ungeachtet seiner Appellation an den Papst

hielt man ihn acht Jahre in Haft. 1567 wurde er auf Befehl Pius V. nach Rom gebracht, um noch neun Jahre in Untersuchung zu bleiben. Diese Untersuchung hatte das Resultat, daß ihm zwar die Ketereien, deren er angeklagt worden war, nicht bewiesen werden konnten, daß er sich aber durch feierliche Abschwörung von dem Verdachte reinigen mußte und nun noch fünf Jahre lang von seinem Erzbistum suspendiert bleiben sollte. 73 Jahre alt starb er am 22. Mai 1576 im Dominikanerkloster Sta. Maria sopra Minerva. Papst Gregor XIII. ließ ihm eine ehrenvolle Grabchrift setzen.

Benrath.

Cartwright, Thomas, gest. 1603. Quellen: Cooper's Athenae Cant. II, 1861, fol. 360—366 (Life of Cartwr.); Hanbury, Life of C., in Hanburys Ausgabe von Hooker's Works, 1830; B. Brook, Memoirs of C., London 1845 (mit Vorwort zu gebrauchen; Br. ist rückhaltloser Lobredner); dert.: Lives of the Puritans, 1813, II, S. 436 ff.; Strype, Annals of Dr. Whitgift; Dexter, Hist. of Congregationalism.; Sam. Clarke, Lives of 32 Engl. Divines, 2 ed. 1677, S. 16 ff.; Colville, Warwickshire Worthies, 92—100; 878; L. Stephens, Dict. of Nat. Biogr. IX, 226 ff., Encyclop. Britannica V, 166.

C., geb. 1535 in Hertfordshire, studierte im St. John's College, Cambridge, in dem damals vor andern die reformatorischen Gedanken Pflege fanden, mußte bei Marias Regierungsantritt, in Folge seiner Weigerung, zum Katholizismus zurückzulehren, College und Universität verlassen und sah sich in Folge des gezwungenen, Schreiberdienste bei einem öffentl. Sachwalter zu nehmen. Hier gewann er für die Kämpfe seines späteren Lebens juristisch-advolatorische Kenntnisse, stärkte seine dialektische Kraft durch die Teilnahme an Anklage und Verteidigung und machte sich mit dem gemeinen englischen Rechte vertraut. Bei Marias Tode nahm er mit den übrigen „Reformatoren“ im Triumph wiederum von Cambridge Besitz und durchlief, bald als einer der tüchtigsten Vorkämpfer der neuen Ideen in ihrer puritanischen Färbung die Aufmerksamkeit der Universität und der Regierung auf sich ziehend, in den folgenden Jahren die herkömmlichen akademischen Ehrengänge am St. John's und Trinity College. Ein glücklicher Kanzelredner, gefürchteter Disputator, über juristische Spitzfindigkeiten ebenso sicher wie über ein gründliches Wissen verfügend, wurde er als Anwalt und Vertreter der reformatorischen, und seit 1565, nach einer gegen den bekannten J. Preston geführten Disputation vor der Königin Elisabeth, die ihm freilich ihre Gunst versagte, auch der puritanischen gegen das kirchliche Regiment der Königin gerichteten Bewegung, nicht willig, in die heftigen Kämpfe gedrängt, die in jenen Jahren die Vertreter der calvinischen Sätze von Kultus und Kirchenverfassung von der anglikanischen Theologie abdrängten. In Folge mehrerer leidenschaftlicher Predigten, die C. gegen die bestehenden kultischen Mißstände gehalten, kam es zuerst im St. John's, dann im Trinity College zu Demonstrationen von hunderten von Studenten, und von da an traten, in der Regel von C. ausgehend, an der Universität Fragen in die Öffentlichkeit, die die gesamte Organisation des Elisabethischen Kirchentums ernst bedrohten.

Um den Gehässigkeiten, vielleicht auch den Gefahren dieser Kämpfe zu entgehen, ging C. nach Irland, wo sein Studien- und Gesinnungsgenosse Adam Loftus, Erzbischof von Dublin, ihm das Erzbistum Armagh vergeblich in die Hand zu spielen versuchte. Nach Cambridge zurückgekehrt, wurde C. 1569 mit der Lady Margaret Professur betraut, die ihm Kanzel und Katheder der Universität zur Verfügung stellte. Mit glänzender Beredsamkeit wies er in der zumeist bis auf den letzten Platz gefüllten Universitätskirche (St. Mary's) gegen seinen Vorgesetzten Dr. Whitgift die Unhaltbarkeit der königlich englischen Theologie nach mittels fortlaufender Vergleiche der urchristlichen Organisation mit der hierarchischen Kirchenform (Wahl der Geistlichen, Rechte und Grade der Bischöfe, Deans, Canons u. s. w.), für die er auf die Eingangskapitel der AG. sich berief. Die Antwort Whitgifts, der 1570 Vizekanzler der Universität geworden, war die Absetzung C.s von seiner Professur und die abermalige Vertreibung aus dem College.

Infolgedes ging C. nach Genf zu Beza, wurde aber bald (Nov. 1572) von seinen Freunden, die mit der Admonition to the Parliament inzwischen den offenen Kampf gegen den anglikanischen Hierarchismus zu gunsten der presbyterianischen Verfassungsform aufgenommen hatten, nach England zurückgerufen und nahm sofort das Wort der beiden Verfasser der „Vorstellung“, die ins Gefängnis gelegt waren, durch Abfassung einer Second Admonition to the Parliament und weiterer Streifschriften in der Verfassungs- und Kultusfrage auf; mit solcher Heftigkeit, daß die Regierung nunmehr auch gegen ihn einen Haftbefehl erließ, dessen Wirkung er durch abermalige Flucht auf den Kontinent vereitelte.

Als Pastor der englischen Gemeinde in Antwerpen und Middelburgh (1574—76) wandte er sich von neuem gegen die von Dr. Whitgift veröffentlichten Verteidigungen (Defense of the eccles. Regiment in England defaced by T. C. and Defense of the Answer to the Admonition, beide 1574) der staatskirchlichen Praxis mit der Replie of Th. Cartwright agaynst Dr. Whitgiftes Second answer touching the Church Discipline, 1575 und The Rest of the second Replie 1577. Diese beiden Schriften versuchen eine prinzipielle Begründung der einander gegenüberstehenden Anschauungen und haben dadurch der reformatorischen Bewegung in England die bekannte Doppelrichtung, die presbyterianische und bischöfliche, gegeben. Die puritanische Forderung, daß die Kirche in Lehre, Zucht und Verfassung ihr Maß an der Bibel habe, wird von C. in 6 Sätzen begründet, um die in der Folgezeit aller Kampf der Parteien ging: 1. Name und Amt der Erzbischöfe und Archidiaconen sind zu beseitigen; 2. die Amtsverrichtungen der rechten Diener, d. h. der Bischöfe und Diaconen, sind in der apostolischen Organisation gegeben: die Bischöfe dienen am Wort, die Diaconen den Armen; 3. das Kirchenregiment wird nicht den bischöflichen Ranzlern und Räten, sondern den Pfarrern und Ältesten der Gemeinde anvertraut; 4. jeder Pfarrer hat die Pflege einer besonderen Gemeinde, nicht mehrerer; 5. um das Kirchenamt findet keine Bewerbung statt, und 6. die Pfarrer werden nicht vom Bischof ernannt, sondern von der Gemeinde öffentlich gewählt. — Dies waren die Sätze, mit denen C., damals Führer des englischen Presbyterianismus, die Grundlagen der puritanischen Christentumsidee legte, die das religiöse Leben und Kämpfen Englands jahrhundertlang beherrscht haben. C. wurde ihr Herold, und dies ist seine kirchengeschichtliche Bedeutung. In dieser ersten Kampfzeit bedeutet sein Name das puritanische Prinzip.

Aus seiner Verbannung heraus verschärfte er diese Erörterungen durch die Uebersetzung der disciplina Ecclesiastica von W. Travers, die 1574 u. d. T.: Declaration of Ecclesiasticall Discipline owt off the Word off God and off the Declininge off the Church off England from the same erschien. Eine Streitschrift, die er auf Veranlassung seiner Beschützer, der Carls von Warwick und von Leicester und Lord Burleighs gegen die Rheinjer Bibelübersetzung entwarf, fiel so scharf aus, daß ihr Druck namentlich auf Erzbischof Whitgifts Betreiben nicht zu stande kam: erst ein Jahr vor seinem Tode wurde der Druck der Antwort to the Preface of the Rhemish Test. durchgeseht, und 15 Jahre nach seinem Tode, 1618, erschien das ganze Werk: A Confutation of the Rhemish Translation, Glosses and Annotations on the New Test., so farre as they containe Manifest Impieties etc., ein Werk von über 800 Seiten, in Leyden.

Nachdem er 1582 eine Professur in St. Andrews abgelehnt, lehrte er, ohne die erbetene Erlaubnis der Königin, unter Leicesters Schutze 1585 nach England zurück, wurde von Bischof Wilmer von London festgenommen, durch den Einfluß seiner mächtigen Freunde aus dem Kerker befreit und fand an einem Hospital in Warwick Anstellung. Durch die überstandene Verfolgung nicht geschreckt, griff er auch von hier aus, während er seine Muße alttestamentlichen Studien zuwendete, in die in Haß und Bitterkeit getauchten Tagesfragen ein. Seinem arbeitsfreudigen Geiste genügte der Hospitaldienst nicht; er predigte, wo er konnte, in den Stadt- und Landkirchen und soll damals erster in der Staatskirche die Praxis des ex tempore-Gebets eingeführt haben.

Der puritanischen Bewegung, die mit der Gründung eines Presbyteriums in Wandsworth (1572) die Scheidung von der „Prälatenkirche“ in die Wege zu leiten begonnen hatte, wandte er seine Kraft immer rückhaltsloser zu, trat für die Einführung puritanischer Andachtsübungen im ganzen Königreiche ein und gab (mit W. Travers) der entstehenden Kirche ihre Organisation in der Holy Discipline, die auf einer Synode sämtlicher classes zu Cambridge (1588) Annahme und die Unterschrift von 500 Geistlichen fand. Die gegnerische Partei, an der Spitze Whitgift, der bis an sein Ende C.s erbitterter Gegner blieb, suchte das Buch mit allen Mitteln zu unterdrücken. Indessen entgingen einige Abzüge dem Verderben; eine von C. bearbeitete Ausgabe wurde 1644 vom Langen Parlamente veröffentlicht u. d. T.: A Directory of Church Government anciently contented for, and as farre as the Times would suffer, practised by the First Nonconformists. Found in the study of . . . Mr. Th. C. after his decease and reserved to be published for such a time as this.

Den Quertreibereien indessen, die von den Brownisten und den Martin Marprälaten in die Auseinandersetzungen zwischen Presbyterianern und Staatskirchlichen eingetragen wurden, trat C. mit Energie entgegen. Seinen biblischen Bestrebungen, dem

„Wege der Aufrichtigkeit“, entsprach nicht der leidenschaftliche Haß und Hohn, mit dem die Marprälatenpartei lämpfte; aber es lag auf der politischen Linie seiner staatskirchlichen Gegner, das Odium der ungezügelten Schwärmer auf die Puritaner unter C. zu werfen. Noch einmal wurde er vor die High Commission gefordert (1590), mit mehreren Freunden verhaftet und nach einer erneuten, aber ergebnislosen Untersuchung vor der Sternkammer (1592) durch den Einfluß seiner Freunde, denen diesmal auch König Jakob seine Hand
6
lieh, aus dem Gefängnis gegen das Versprechen, fortan Ruhe zu halten, befreit. Aber seine Gesundheit war durch Verfolgung und Haft gebrochen. Von 1595–98 lebte er in Guernsey bei dem Gouverneur der Insel, seinem Freunde, und starb im Frieden und von den Seinen als Streiter Gottes und der Bibel hochverehrt, in seinem geliebten Hospital in Warwic am 27. Dezember 1603. 10

Die von ihm vertretene puritanisch-presbyterianische Idee war eine der kräftigsten des in der Reformation erneuerten englischen Volksgeistes. Ihr religiöses und staatliches Recht hat sie sich in dem auf C.s Tod folgenden Halbjahrhundert erstritten. Er selbst hat ihre Keime gelegt und an ihre freie Gestaltung die Arbeit seines Lebens gesetzt. 15
Ihr auch einen organischen Abschluß zu geben ist ihm verlagst geblieben. Manche seiner Sätze haben sich als unhaltbar erwiesen; seine impulsive Natur verleitete ihn in der Hitze des Streits zu Anschauungen, die nicht das Ergebnis gesunden Urteils und maßvoller Überlegung waren. Auch mangelte ihm je und dann die Selbstbeherrschung und innere Klarheit, über die ein Parteiführer verfügen muß. Den auseinanderstrebenden 20
puritanischen Gedanken seiner Zeit aber gab er System und Methode. Sein Reformideal ging im wesentlichen auf die presbyterianischen Formen der Organisation und Zucht; auch die bürgerliche Gewalt habe sich diesen Formen anzupassen. Die abweichende kirchenregimentliche Weise sah er als unberechtigt und unerträglich an. Seine Angriffe im einzelnen richteten sich gegen die hierarchische Gliederung, den amtlichen Eid, das 25
sakrale Ceremonienwesen, die Gewalten der kirchlichen Gerichtshöfe in Sachen der Amtsenthebung und der Exkommunikation. Diese Gedanken, die er mit tüchtiger Bibelfenntnis, philologischer Gelehrsamkeit und origineller Schlagfertigkeit vertrat, haben ihn zum Vater des englischen Presbyterianismus gemacht; mit ihnen legte er breit und tief die Grundlagen für eine Form des religiösen Denkens, die noch jetzt 30
unter den englisch redenden Völkern in Kraft fort dauert.

C.s Schriften: außer den im Texte genannten verdienen erwähnt zu werden: A Catechisme, 1611; A Treatise on the Christian Religion, ed. W. Bradshaw, 1616; Harmonia Evangelica, Amsterdam, 1627; Commentaria practica in totam historiam evangelicam, 3 voll. 1630. Rudolf Bundenfieg. 35

Cajas J. Las Cajas.

Caselius, Johannes, gest. 1613. — Vgl. Jakob Burckhardt, Epistola de Casellii erga bonas literas meritum eiusque lucubrationum editione (Wolfenbüttel 1707, 66 S. 4°); Draesfeld, Opus epistolicum Jo. Casellii (Frankf. 1687, enthält Briefe des C.) Commercium lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii (Br. 1737); diese Sammlung enthält fast nur Caseliana; P. Victorii Epp. ad Germanos missar. libri III ed. Casellus (Rost. 1504); Clar. Itatorum et Germanorum epp. ad Victor. ed. Bandin (Flor. 1758, 60; 2 tomi); Jos. Scaligeri Epp. (Lugd. Bat. 1627) 556 ss.; E. Henke, Caligt I; Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I; Lösch, Rylsus u. Johann Albrecht I von Medlenburg (Schwerin 1853); Krabbe, Die Universität Rostod, 718 ff.; v. Rämmler, Artikel „Caselius“ in der AdW 45
IV (1876), 40 ff. Zahlreiche andere Nachrichten in den Werken zur niedersächsischen Geschichte und Kirchengeschichte z. B. in der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächs. Kirchengeschichte herausgegeben von Kaiser II. Jahrgang (1897, Wolfenbüttel Limbach). Au ausführlichsten hat sich bis jetzt Henke a. a. D. mit C. beschäftigt.

C. ward aus dem niederländischen Geschlechte derer von Chessel, welches um der Verfolgungen der Protestanten willen ausgewandert war, in Göttingen, wo sein Vater Matthias Bracht von Chessel als Lehrer Zuflucht gefunden hatte, im Jahre 1533 geboren und auf den Schulen in Gandersheim unter Christoph Noricus und in Nordhausen unter Basilius Faber und Michael Neander vortrefflich in den alten Sprachen unterrichtet. Dann wurde er in Wittenberg Melancthons und in Leipzig Joachim 55
Camerarius' Schüler, und erhielt von diesem die Richtung, welche über sein Leben entschied; er wurde einer der ausgezeichnetsten unter allen deutschen Humanisten, „der späteste und vollendetste Vertreter der alten Schule“, von Josef Scaliger insbesondere als elegantester Latinist anerkannt; aber da er seinen Lehrer Melancthon um mehr als

50 Jahre überlebte, so kam er bei der zunehmenden Abwendung der lutherischen Theologen von seinen Studien, trotz aller Anerkennung in der Ferne, dennoch in seiner nächsten Umgebung in eine immer mehr vereinzelt und einflusslose Stellung. Doch dies erst in seinen späteren Jahren. Nach seiner Studienzeit in Deutschland ward seine

5 Bildung noch in mehrjährigem Aufenthalt in Italien zuerst (1560—1563) durch die beiden Träger „des reichsten Wissens vollendet, das die Philologie Italiens im 16. Jahrhundert bejaht“, durch den Kritiker Petrus Viktorius in Florenz, „den ersten, der mit diplomatischer Genauigkeit Handschriften verglich und Texte berichtigte“, den Beförderer einer quellenmäßigen Kenntnis der aristotelischen Philosophie und der alten Rhetorik,

10 und durch den Archäologen Karl Sigonius in Bologna, am letzteren Orte auch durch das Studium der Rechte. Bei einem zweiten Aufenthalte in Italien konnte C. auch die Würde eines Doktors der Rechte in Pisa 1566 erwerben, und war damals schon so bekannt, daß ihn im Jahre 1567 der Kaiser Maximilian in den Adelsstand erhob. Schon früher hatte Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg ihn lieb gewonnen und

15 im Jahre 1563 nach Rostock berufen, wohin er auch von der zweiten italienischen Reise, sowie nachher nach längerem Aufenthalte am Hofe des Herzogs (1570—1574) zur Erziehung seiner beiden Prinzen zurückkehrte, und wo er bis 1589 blieb. Sehnsüchtig sah er später auf diesen Frieden seines Lebens in Rostock zurück, „ubi nihil inimicitiarum, nulla odia, vix inter unum atque alterum aliquid simultatis“ (Commerc. lit. clarorum virorum e museo Rud. Aug. Noltenii [Br. 1737] S. 58).

Doch schon 1575 wollte ihn Herzog Julius als Lehrer auf der neuen Universität, welche er damals zu Helmstädt gründete, und zugleich als Erzieher seines Erbprinzen Heinrich Julius (geb. 1574) anstellen; Caselius glaubte aber, die geforderte Verpflichtungsformel auf das Corpus doctrinae nicht unterschreiben zu können, so blieb er damals noch in

25 Rostock (das Weitere aus den Konsistorialakten bei Hente, Calixtus Bd I, S. 50). Erst als 14 Jahre später Heinrich Julius selbst zur Regierung kam, und vielseitig gebildet wie er selbst war, nun auch die Stiftung seines Vaters den fast schon überall untern gesehenen Humanisten zum Apsle öffnete, da ward vor allen auch Caselius, und wahrscheinlich ohne die frühere Zumutung einer sehr bindenden Glaubensverpflichtung, nach Helmstädt berufen. Auch fehlte es ihm in den 25 Jahren, welche er dort noch verlebte, nicht an dem Schutze des Herzogs und nicht an Anerkennung und Einfluß bei dem besten Teil seiner jüngeren Kollegen in allen Fakultäten, wie ihm auch sein europäischer Ruhm schon durch die Bewunderung und Anhänglichkeit von Männern wie Joseph Scaliger und Isaac Casaubonus (Viktorius, Sigonius und Muret waren

35 1584 und 1585 gestorben) gesichert und unter Anfechtungen in der Nähe sein Trost blieb. Aber solche Anfeindungen blieben schon deshalb nicht aus, da dies Aufkommen der Melanchthonianer und Humanisten in Helmstädt ebensoviel Abbruch war für das unter Herzog Julius zulezt unvertürzte Ansehen der strengen lutherischen Theologengruppe am Hofe und auf der Universität, und einiger mit ihnen verbundener Anhänger

40 derjenigen Opposition, die sich auf Petrus Ramus gegen die herkömmliche Ausdehnung und Schätzung der klassischen und philosophischen Studien berief. Durchaus nicht als Neuerer und losgerissen von Überlieferung stand Caselius solchen Gegnern entgegen: ihren theologischen Anforderungen in Beziehung auf neue Bekenntnisse hatte er, der Freund der gebildeten Altertumsforscher in allen Regionen der abendländischen Kirche,

45 freilich nur ein offizielles Stillschweigen und ein ironisches Einräumen der eigenen Inkonsequenz entgegenzusetzen; aber das Abmahnen der Ramisten von fleißigem und gründlichem Studium der Alten schien ihm auch dann Verführung der Jugend und Beförderung der schon ohnedies hereinbrechenden Barbarei, wenn es sich auch mit christlich lautenden Besorgnissen vor dem heidnischen Inhalt der alten Dichter und Philosophen verband und verteidigte. „Dedi semper operam, schreibt er noch 1597 seinem gelehrten Herzoge, et in id incumbo hodie, ne somnia quaedam mea vulgo venditem, sed quae a prisca sapientibus acceperim — depromam in usus publicos“, und die Schriften der Kirchenväter waren davon nicht ausgeschlossen. Aber gerade im

50 nächsten Jahre 1598 trat sein theologischer Kollege Daniel Hoffmann hervor mit seinen propositiones de Deo et Christi tum persona tum officio, asserentes puriorem confessionem D. Lutheri faeces scholasticas expurgantis, oppositae Pontificis et omnibus cauponantibus verbum Dei, in welchen die Behauptung der Schädlichkeit jedes Gebrauchs der Vernunft und der Philosophie in der Theologie und der Unvereinbarkeit natürlicher und geoffenbarter Wahrheit der Ausdruck wohl nicht nur eines

60 „Eifers um Gotteswillen, aber mit Unverstand“, sondern auch eines angeammelten

Widerwillens gegen die Caselianos und ihren Einfluß auf die Studierenden war. Mit gewohnter Scheu vor theologischem Streit richtete Caselius mündliche Vorstellungen und nacheinander vier kurze Briefe an Hoffmann, worin er ihm mit zurückgehaltenem Spott nur zu einer die Sache beilegenden Genugthuung gegen das getränkte philosophische Lehramt zu bestimmen suchte, nämlich zu der Erklärung: „*bonas literas et logicas et philosophiam ecclesiae et sacrarum literarum cultoribus esse ornamento, utiles et necessarias*“, und als dies vergeblich war, und Hoffmann vielmehr sich selbst noch zu immer stärkeren Verwerfungsurteilen weiter führen ließ, da nahm die philosophische Fakultät dies als einen Angriff auf ihre ganze Existenz, gründete in diesem Sinne eine Anklage beim Herzoge darauf, und dieser verurteilte nun Hoffmann zulezt zur Abbitte an Caselius und zur Entfernung aus Helmstädt. Allein auch dagegen blieb eine Gegenwirkung der Partei Hoffmanns nicht aus; einige Jahre nachher ward dieser in Helmstädt wieder eingesetzt (Zur Gesch. und Lit. des Hoffmannschen Streites einige Beiträge in Hente, Calixtus I, S. 69—73 u. 247—252). Caselius' letzte Jahre, während welcher der Herzog fern von seinem Lande sich seiner nicht immer annehmen konnte und andere für sich regieren lassen mußte, waren kein otium cum dignitate, sondern eine äußere und innere Bedrängnis, welche er freilich wohl etwas zu allgemein, doch nicht ganz ohne Grund, als ein Zeichen hereinbrechender Barbarei überhaupt beurteilte, und worin ihm dann seine oft gepriesene und verwirklichte aristotelische *εὐρωαλία* kaum noch möglich, und nur in dem Wohlgefallen an Schülern wie der junge Schleswiger Georg Calixtus oder in dem Zuspruch von Freunden aus der Ferne noch etwas Erfreuliches übrig war. Er starb, 80 Jahre alt, am 9. April 1613.

Caelius' zahlreiche Schriften sind nicht gesammelt und noch nicht einmal alle herausgegeben, und wenn der Grund davon auch der sein wird, daß Sinn für schöne Form und Darstellung, für die geistreiche Feinheit und die römische Eleganz, welche sie alle auszeichnet, seit dem 17. Jahrhundert nicht mehr sehr allgemein in Deutschland verbreitet geblieben ist, so hat sich das Hereinbrechen der Barbarei, welche er bellagt, insofern auch an ihm selbst erfüllt. Sie bezogen sich nicht nur auf griechische Schriftsteller, alte Grammatik, Hermeneutik und Rhetorik, sondern auch auf Pädagogik und Politik, welche letztere zuerst von der römischen Rechtswissenschaft getrennt zu haben ihm von einem noch vielseitigern helmstädtischen Gelehrten (S. Conring) nachgerühmt ist.

(C. Hente †) B. Thadert.

Caspari, Carl Paul, gest. 1892. — Ueber C. P. Caspari: Nordisk Conversationslexikon; Brødrene Salmonsens store illustrerede Conversationslexikon for Norden (von J. B. Halvden); 76. Aarsberetning for det norske Bibelselskab (p. 78 von Th. B. G. Omland). Ueber seine Schriften: C. A. Langes Norsk Forfatterlexikon Christiania 1863; J. B. Halvorsens Norsk Forfatterlexikon II. Chra. 1888.

Es giebt sehr wenige Leute, denen es in ihrem Beruf gelungen ist, so viel Segen zu wirken wie Professor Caspari an der Universität zu Christiania. Das alte Königreich Norwegen, bis 1814 mit Dänemark zu einem Gesamtstaat vereinigt, obwohl mit vielen selbstständigen Institutionen (eigenes Heer, eigene bürgerliche und kirchliche Gesetze u. s. w.), wurde im genannten Jahre als selbstständiger Staat mit Schweden verbunden und hat nach seiner Konstitution nur den König sowie Krieg und Frieden mit Schweden gemein. Es bekam im Jahre 1811 seine Universität. Früher hatte es mit Dänemark die Universität zu Kopenhagen gemeinsam gehabt. Die neuerichtete Universität zu Christiania fing ihre Wirksamkeit 1813 an. Die ersten Professoren der Theologie, Hersleb und Stenersen, waren fromme tüchtige Männer, welche sich vom Rationalismus jener Zeit emancipiert hatten. Herslebs († 1836) größere und kleinere biblische Geschichte für die Schulen wurde viel gebraucht. Stenersen († 1835) gab eine Kirchengeschichte, ein Leben Luthers (Udsigt over Luthers Liv og Virksomhed) — beide in zwei Auflagen erschienen — und Epistolae paulinae heraus. Aber ihre Namen als Männer der Wissenschaft waren kaum über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt. Noch weniger war dies der Fall bei ihren nächsten Nachfolgern Chr. Kenjer, J. Kaurin und J. Dietrichson. Die beiden ersten gingen nach kurzer Zeit in praktische Predigerwirksamkeit über. J. Kaurin wurde später Bischof zu Bergen († 1863). Erst als C. seine Stellung als Lehrer im Jahre 1847 antrat, fing die theologisch-wissenschaftliche Wirksamkeit in Norwegen an.

C. wurde am 8. Februar 1814 in Dessau von jüdischen Eltern, Kaufmann Josef C. und Frau Rebekka geb. Schwabe, geboren. Sechs Jahre alt wurde er in die jüdische

Schule der Stadt geschickt; er wurde gleich im Hebräischen unterrichtet und konnte nach Verlauf von zwei Jahren die Bücher durchlesen; diese Lektion wurde bis zu seinem vierzehnten Jahr immer von neuem wiederholt, die letzten zwei Jahre auch mit rabbinischen Kommentaren.

Der Wunsch des Vaters war ursprünglich gewesen, daß der Sohn sich zum Kaufmann ausbilden sollte; da der Knabe aber zum Handel Unlust zeigte und seine ganze Lust auf das Studiren gerichtet war, wurde er in das Gymnasium geschickt. In dieser Schule waren es besonders die klassischen Sprachen, Lateinisch und Griechisch, welche seinen feurigen Geist fesselten, so daß es gleich bestimmt wurde, daß er sich den Studien widmen sollte. Die gründliche Bekanntschaft mit dem Hebräischen, die er in der jüdischen Schule erworben hatte, bewirkte, daß er sich den Studien der Orientalia hingab. Nach vierjährigem Aufenthalt in der Schule und einjährigem Privatstudium, ging er 1834, zwanzig Jahre alt, auf die Universität zu Leipzig und fing hier an unter Leitung des berühmten Orientalisten, Prof. Fleischer, Arabisch und Persisch zu studieren; er war der älteste Schüler dieses Gelehrten und zwei Jahre lang sein Amanuens.

Der junge C. betrieb seine gelehrten Studien zum Teil für sich, zum Teil in Gemeinschaft mit anderen Orientalisten. Der Rationalismus hatte bewirkt, daß der Unterschied zwischen Judentum und Christentum in Beziehung auf das Alte Testament fast ausgelittet war. Zwar eiferte C. als ein junger Hebräer aus den Hebräern (Psi 3, 5) für das väterliche Gesetz (Ga 1, 14). Aber vom Rationalismus war auch er nicht unberührt. Voll von Pflichtgefühl versuchte er ein Wort des Philosophen Kant sich zur Lebensregel zu machen, er hatte es auf seinen Arbeitstisch geschrieben: Du kannst, denn du sollst. Er dachte, was die Pflicht geboten hat, müsse auch dem Menschen möglich sein; aber er mußte gleich empfinden, daß die Kraft zu schwach war.

Zwei Erinnerungen aus seiner Kinderzeit und früheren Jugend zeugen von seiner Empfindung für die Sünde und die Heiligkeit des Gesetzes. Als er noch ein kleiner Knabe war, kam ihm der Wunsch: Möchte ich in Wasser getaucht und ganz und gar rein werden! Was er damals nicht ahnte, sollte einmal in der heiligen Taufe geschehen. Ein anderes Mal, da er abends in der Synagoge saß, bekam er einen starken Eindruck davon, wie groß es sei, das ganze Leben der Erfüllung des Gesetzes zu widmen; seine Seele wurde mit einer ahnungsvollen Vorstellung von der Heiligkeit des Gesetzes erfüllt; das waren aber nur schnell vorübergehende Stimmungen. Er war in der rationalistischen Vorstellung befangen, daß er seinem Gewissen Genüge leisten könnte.

Einige theologische Studenten, mit welchen C. damals Verkehr hatte, bemühten sich seine Gedanken auf das Christentum zu leiten. Besonders versuchte das sein späterer Freund, der berühmte Prof. Franz Delitzsch, damals Student. Er sprach mit C. von der eigenen Gerechtigkeit und von der Unfähigkeit der Menschen Gutes zu thun; aber hier wurde ein wunder Punkt berührt. Jedes Gespräch dieser Art war ihm widrig; er sagte selbst später: Ich war noch nicht durch das Gesetz reif geworden. Ein innerer Kampf in ihm hatte jedoch schon angefangen; sein Herz sollte für das Evangelium reif werden.

Obwohl in einem christlichen Lande geboren, hatte C., bevor er nach Leipzig kam, das Evangelium nicht kennen gelernt und nicht ein Wort im Neuen Testament gelesen. Ein Freund und Studiengenosse, Carl Graul, später Vorsteher der Missionschule zu Leipzig, machte ihn mit dem Neuen Testament bekannt, und die erste Stelle, die ihm vor Augen kam, war eine Stelle in der Apostelgeschichte, wo die Verfolgung des Paulus von Seiten der Juden dargestellt ist; die Schilderung der Juden in der Apostelgeschichte schien ihm so korrekt zu sein, daß sie auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck machte. Bei Lesung der vier Evangelien, besonders des Evangeliums Johannis, kam er zu einem ganz neuen Licht.

So waren C. die Augen für die Person des Heilands aufgethan worden, und er wurde dessen gewiß gemacht, daß alle Weissagungen der Propheten vom Messias in Jesus von Nazaret erfüllt worden waren. Er suchte nun weitere Unterweisung bei Dr. Wolff, Prediger an der Peterskirche in Leipzig, und wurde unter die Katechumenen eingeschrieben, um Unterricht im Christentum und Vorbereitung zur Taufe zu empfangen. Nach Beendigung dieser Vorbereitung wurde er, 24 Jahre alt, zu Pfingsten 1838 in der Kirche des Dorfes Groß-Städteln unweit von Leipzig vom Pastor Zehme, einem Schwager des Dr. Wolff und Schwiegervater des berühmten Professors Konstantin von Tischendorf, getauft. Von demselben Prediger war neun Jahre früher Professor Dr. Fr. A. Philippi getauft worden, und später wurden auch von ihm beide Geschwister

C.s getauft. So war durch Gottes Gnade dieser Sohn Israels nach dem Fleisch auch ein Sohn Israels nach dem Geiste geworden.

Es war natürlich, daß C. mit seiner gründlichen Kenntniss der Orientalia, seiner von Kind auf gepflegten Vertrautheit mit dem Hebräischen und seiner Liebe zu seinem Volk sich dem Studium der alttestamentlichen Exegese widmete. Mit Empfehlung von Prof. N. Holud in Halle ging er nach Berlin, wo er zwei Jahre unter Leitung des Prof. Hengstenberg studierte, mit welchem er in guter Eintracht und Freundschaft lebte. Nach Leipzig zurückgekommen, suchte er dort sich als Privatdozent zu habilitieren; aber sein alter Freund Franz Delitzsch kam ihm zuvor, und C. mußte damals als privatisierender Gelehrter mit Privatunterricht in Exegese und Sprachen, Korrekturlesen und litterarischen Arbeiten sein Brot verdienen. Im Jahre 1838 gab er als erste Frucht seiner Studien im Arabischen Borhaneddini es Sernudji Enchiridion studiosi . . ., bevorwortet von Prof. H. D. Fleischer, in Leipzig heraus. 1842 erschien in Leipzig sein Kommentar des Propheten Obadja. In den Jahren 1844—48 erschien in Leipzig seine Grammatica Arabica I, II, später deutsch herausgegeben 1859, 1866 und 1876 in Leipzig, letzte Ausgabe bearbeitet von August Müller, in englischer Uebersetzung in zwei Auflagen in London 1862 und 1874—75 und in französischer Uebersetzung 1879 bis 80 in Brüssel.

Vom Jahre 1841 bis 1857 schrieb er eine lange Reihe historisch-critischer Abhandlungen und Anzeigen in Rudelbachs u. Guericke's „Zeitschrift für gesammte Luth. Theologie und Kirche“.

Im Jahre 1842 disputierte er, um den Doktorgrad in der philosophischen Fakultät zu erlangen, und wurde Mitglied der „Historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. 1844 wurde er von der Universität zu Königsberg honoris causa zum Licentiaten der Theologie freiert. Damals belam er auch von dieser Universität den Ruf zum außerordentlichen Professor als Hävernick's Nachfolger. Sein früherer Lehrer Prof. Hengstenberg suchte ihn zu bewegen, diesen Ruf anzunehmen. Aber als strenger Lutheraner weigerte C. sich, weil gewisse Verpflichtungen in Beziehung auf die preussische unierte Kirche damit verbunden waren, welche C. nicht gesielen. Er mußte sich noch einige Jahre mit Korrekturlesen, Privatunterricht u. oft ziemlich kümmerlich unterhalten.

Im Jahre 1847 belam er aufs neue einen ähnlichen Ruf aus einem Lande, welches ihm bisher fast eine terra incognita gewesen war. Ein junger norwegischer Theologe Gisle Johnson, C.s späterer Freund und Kollege, war in den Jahren 1846—47 in Deutschland auf einer Studienreise. Als er in Berlin Prof. Hengstenberg nach einem tüchtigen Theologen fragte, welcher einen vakanten Platz an der Universität zu Christiania nach Chr. Keyser einnehmen könnte, lenkte Hengstenberg seine Aufmerksamkeit auf Dr. Caspari.

Johnson wendete sich nun an C. mit dem Vorschlag, daß er sich für den vakanten Lehrstuhl in Norwegen melden möchte. Anfangs schien es C. etwas abenteuerlich, sich in ein so wildfremdes Land mit einer ihm ganz unbelannten Sprache zu begeben; es schien ihm sehr schwierig, in seinem Alter eine so fremde Sprache zu lernen. Doch nach näheren Überlegungen besiegte er diese Bedenken und bewarb sich um den Lehrstuhl. Wegen desselben waren bereits Unterhandlungen von der norwegischen Behörde mit dem dänischen Theologen L. Helweg gepflogen worden; dieser trat jedoch, als C. sich meldete, zurück.

C. erhielt alsbald einen vorläufigen Ruf als Lektor, kam nach Christiania im Oktober 1847 und fing gleich an, die Landessprache zu lernen. Es gelang ihm, dank seines vortrefflichen Sprachtalentes, schon von Anfang des Jahres 1848 an Vorlesungen zu halten. Und so wurde Norwegen sein neues Vaterland. Schon am 29. Juni 1848 wurde er als Lektor, am 7. Mai 1857 als Professor fest angestellt und zwar gleich mit erhöhtem Gehalt. Er lebte und wirkte in Norwegen 44 Jahre. Sein erstes Vaterland suchte mehrmals ihn zurückzuziehen. Im Jahr 1850 belam er einen Ruf als Professor nach Rostock, 1856 nach Dorpat, 1857 und abermals 1867 nach Erlangen, das letzte Mal an Franz Delitzsch's Stelle. Aber er war in Norwegen heimisch geworden und weigerte sich dieses Land zu verlassen. Im Jahre 1860 wurde er honoris causa von der Universität zu Erlangen zum Doctor Theologiae freiert.

C.s Berufsthätigkeit war besonders seine Arbeit an der Universität. Er hielt Vorlesungen für Studierende über verschiedene alttestamentliche Gegenstände, erklärte die Genesis, die Psalmen, den Propheten Jesaja, Micha, Jonas, Joel und Maleachi und las über Einleitung des Alten Testaments. Auch erklärte er das Evangelium

des Matthäus und den Hebräerbrief, hielt Vorlesungen über die synoptischen Evangelien u. s. w. Als alttestamentlicher Exeget und Apologet war er ein Schüler Hengstenbergs. Seine Vorlesungen waren lebhaft, gründlich, feurig, geistreich, von lebendigem Christenglauben getragen. Er hielt auch oft populäre Vorlesungen für einen weiteren Kreis von Zuhörern über verschiedene alttestamentliche Stüde.

6 C.s große Gelehrsamkeit in den Orientalia und dem Hebräischen wurde auch weiter benützt. In Norwegen wie in Dänemark gebrauchte man eine Bibelübersetzung, die von den Bischof S. P. Resen 1607 besorgt war, mit nur wenigen kleinen Verbesserungen. Die Norwegische Bibelgesellschaft gedachte 1842 eine neue Bibelübersetzung zu besorgen. Diese Arbeit wurde dann später ausgeführt unter Leitung von C. und Mitwirkung seines Freundes G. Johnson, D. C. Thistedahls und J. Kaurins. Das ganze A.T. wurde zum 75. Jahresfest der Bibelgesellschaft 26. Mai 1891 vollendet (s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 149, 40 ff.).

15 Neben seiner Thätigkeit an der Universität und der Bibelübersetzung betrieb C. auch eine sehr reichhaltige schriftstellerische Wirksamkeit zum Teil in deutscher zum Teil in dänisch-norwegischer Sprache.

Ein Teil seiner Schriften dient der Wissenschaft, welcher er sich ursprünglich gewidmet hatte, namentlich der Verdolmetschung, Erforschung und Verteidigung des A.T.s. Hierzu gehören: die obenbesprochenen Werke: Der Prophet Obadja ausgelegt. Leipzig 1842. Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja und zur Geschichte der jesaianischen Zeit, Berlin 1848. Über den syrisch-ephrasimitischen Krieg unter Iotham und Abas. Ein Beitrag zur Geschichte Israels in der assyrischen Zeit und zu den Fragen über die Glaubenswürdigkeit der Chronik und den Plan des Jesaja (Universitätsprogramm), Christiania 1849. — Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift. Ein monographischer Beitrag zur Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums und zur Auslegung des Buches Michas (Universitätsprogr.) Christ. 1851—52. — Commentar til de 12 første Capitler af Propheten Jesaja. 1. Halvdel Cap. 1—6, Christiania 1858—67 (2. Hälfte erschien nicht). Auch folgende populäre Schriften mögen hier erwähnt werden: Zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869. — Abrahams Kaldelse og Abraham og Melchizedek. Af populäre Forelæsninger over 1. Mosebog (in 2 Auflagen), Christiania 1872 und 1876. — Abrahams Prøvelse og Jakobs Kamp. Af populäre Forelæsninger over Patriarchernes Historie i 1. Mosebog (in 3 Auflagen) Christiania 1871, 1872 und 1876. — Populäre Foredrag over Bogen Daniel udgivne af Pastor Storjohann, Christiania 1877 (die oben besprochene Zur Einführung). — Bibelske Ahandlinger, Christiania 1884. Mit Porträt des Verfassers. (Inhalt: 11 Stüde über den Propheten Jona, Jesaja, die Zeit des Manasse, den Propheten Jeremia, die Psalmen 49, 130 u. s. w.).

Die meisten dieser populären Schriften erschienen zuerst in „Lutherske Kirketidende“ oder in „Luthersk Ugeskrift“, hauptsächlich aber in „Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge“.

40 Diese Zeitschrift wurde von C. und seinem Freund G. Johnson gegründet 1857 mit Neh 4, 17 als Motto. Sie erschien im allgemeinen mit einem Band jährlich bis kurz vor dem Tode C.s, und der größte Teil des Inhalts war aus ihrer Feder geflossen.

45 Noch kann hier genannt werden: Den gammeltestamentlige Skrifts Historie. Med Forfatterens Tilladelse aftrykt efter hans Forelæsninger (Christ. 1881).

Wie sein Lehrer Prof. Hengstenberg war C. voll überzeugt von der Echtheit und Integrität der alttestamentlichen Schriften. Es war ihm sehr betäubend, daß sein Freund Franz Delitzsch in seiner späteren Zeit der modernen Kritik viele Zugeständnisse gemacht hatte. Mit seiner gründlichen Gelehrsamkeit und tiefen Kenntnis des A.T.s hätte C. gewiß der modernen Kritik gewaltige Schläge beibringen können, wenn nicht besondere Verhältnisse in seinem neuen Vaterland ihm neue Aufgaben gestellt hätten, welche Beschlag auf seine Zeit und Kräfte legten.

Der dänische Prediger, Dichter und Schriftsteller Grundtvig, welcher nach 1810 55 kräftig wider den Rationalismus gekämpft hatte, stellte im Jahr 1825 eine eigentümliche Ansicht auf, die sogenannte „Kirkelige Anskuelse“, daß namentlich das Taufsymbol, die Entsagung des Teufels, das Vaterunser und die Sacramentworte unmittelbare Worte aus dem Munde des Herrn und immer unverändert geblieben seien, und folglich über der heiligen Schrift stehen müßten. Diese Ansicht hatte in Dänemark und 60 auch in Norwegen viel Eingang gefunden; und man fürchtete, daß die heilige Schrift

in Schatten gestellt und das formale Prinzip der lutherischen Kirche getrübt werden könnte. C. beschloß also alle Fragen nach dem Taussymbol und seiner Geschichte genau zu untersuchen, und diese Untersuchungen wurden zum größten Teil in der oben besprochenen „Tidskrift“ publiziert. Dadurch wurde er auch auf kirchlich-patristische Untersuchungen geführt.

Diesen Untersuchungen ist der größte Teil seiner Schriften gewidmet, zum Teil in der „Theol. Tidskrift“ und anderen Zeitschriften zuerst gedruckt: Nadverens Indstiftelsesords gudstjenstlige Historie fra det 5. Aarhundrede til vore Dage. Med særligt Hensyn til Grundtvigs og hans Venners Anskuelse om disse Ords Form i Kirken og denne Forms Oprindelse, Christ. 1868. — Ungedruckte, 10 unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taussymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert I—III (Universitätsprogramme), Christ. 1866—1875. — Historiske Oplysninger om Troesspørgsmaalenes Ordlyd ved Daaben, Christ. 1871. — Den Augsburgske Confession og Luthers lille Catechismes Stilling til den hellige Skrift. Et Bidrag til Besvarelsen af 15 Spørgsmaalet om den sande Lutherdom, Christ. 1872. — Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taussymbols und Glaubensregel, Christ. 1879. — Historisk-kritiske Afhandling over en Del virkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser, Christ. 1881 (Separatabdruck aus „Theol. Tidskrift“). — Martin von Bracaras Skrift: de correctione rusticorum zum ersten Male vollständig und 20 in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen begleitet und mit einer Abhandlung über dieselbe, sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet, Christ. 1883. — Kirchengeschichtliche Anekdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften (Universitätsprogramm), Christ. 1883. — Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Aus einer Einsiedlerhandschrift des 8. Jahr- 25 hunderts herausgegeben und mit kritischen und sachlichen Anmerkungen, sowie mit einer Abhandlung begleitet (Universitätsprogramm), Christ. 1886. — Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters (Universitätsprogramm), Christ. 1890.

Wir könnten unmöglich hier alle seine kleinen Schriften und Abhandlungen er- 30 wähen. Nur müssen wir auch erwähen, daß es ihn sehr freute, daß er auf einer seinen vielen Reisen in einer St. Gallener-Handschrift eine vorhieronymiansche lateinische Übersetzung des Buch Hiob fand. Diese war vor seinem Tode fertig zur Publikation und wurde darnach herausgegeben Christ. 1893. Auch fand sich unter seinen Papieren fertig zum Druck der Anfang einer Schrift: Der Glaube an 35 die Trinität Gottes in der Kirche des ersten christlichen Jahrhunderts, herausgegeben Leipzig 1894. Es fuht auf dem neu in Konstantinopel entdeckten vollständigen Text des 1. Briefes des Clemens von Rom. Diese Schrift aber blieb leider nur ein Bruchstück. Gemeinschaftlich mit seinem Freund G. Johnson († 1894) gab er eine Übersetzung des Kontordienbuches auf dänisch-norwegisch heraus, Christ. 1866 u. 1882.

Man sieht, daß C. ein betriebsamer und fleißiger Mann war. Er ging gewöhnlich 40 morgens 6 Uhr oder noch früher an die Arbeit.

Er war immer Mitglied des Centralkomitees der norwegischen Bibelgesellschaft, Vorsitzender in der Leitung der norwegischen Israelsmission u. a. Seit 1849 war er Mitglied der Gesellschaft der Wissenschaften in Drontheim und auch derselben Gesell- 45 schaft in Christiania seit ihrer Stiftung 1857. 1866 wurde er Ritter des Nordsternordens und 1876 Commandor des St. Olavsordens.

C. heiratete 1850 Marie Karoline Konstanze v. Zeschwih, geb. 1830 in Bauhen, Tochter des Appellationsgerichtspräsidenten Carl Aug. v. Z. und Schwester des Theologen Prof. Gerh. v. Z. In ihrer glücklichen Ehe wurden ihnen 10 Kinder geboren; 50 von diesen leben 3 Söhne und 2 Töchter.

C. war ein Mann von kleiner Statur, von sehr humanem, lebenswürdigem Wesen, sehr ernsthaft, aber nicht ohne Anlage für das Humoristische; er befahte sich nicht mit 55 Politik, konnte aber darüber sehr lebhaft sprechen; liberale und demokratische Regungen mißfielen ihm.

C. hatte eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe; aber vor Weihnachten 1891 wurde er von Influenza angegriffen und an ein langes Krankenlager gefesselt. Sein 60 Trost waren die Worte des Heilandes (Jo 6, 37): „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinaus stoßen“. Am Morgen des 11. April 1892, Montag in der Charwoche, endete er sein Leben mit einem stillen und friedamen Abschied; und am Osteramstag 60

wurde er von einer großen Menge Freunde und Bekannte zu seiner letzten Ruhestelle begleitet. Sein Grab auf „Unser Heilands“ Kirchhof in Christiania ist von seinen Schülern, Freunden und Gönnern mit einem schönen Grabmal geziert: seinem Brustbild, in Bronze von einem berühmten Künstler, M. Seibrod, modelliert, auf einem Marmorsockel aufgestellt.

Gefegnet sei immer sein Andenken!

J. Velsheim.

Cassander, Georg, gest. 1566. — Mit C., dessen Schrift *De officio pii . . . viri* ein Herrmann Conring 1659 einen „un glaublichen“ Einfluß zuschrieb, hat sich erst in unserem Jahrhundert litterarisch-historische Kritik näher beschäftigt. Zuerst Meuser im 3. u. 4. Bd von Dieringers kath. Zeitschrift 1845, dann Frigen in der Dissertation *De C. ejusque sociorum studiis irenicis* (Monast. 1865) — beide vom speziell-katholischen Standpunkt, wenn auch nicht ohne einige persönliche Anerkennung. Protestantischerseits haben Kaltenbach (Strassbourg 1849), Friedrich in einer Göttinger Preisschrift 1855, endlich mit neuen Untersuchungen Galkoun (*Specimen hist.-theol. Georgii C. vitae atque operum narrationem exhibens . . .* von Jac. Marange Assint Galkoun, Amstelod. 1859) den Stoff behandelt. Zu der Studie des kath. Religionslehrers W. Bird (Köln 1876) über Cassanders Ideen vgl. Loffen im *ThWZ*, XI, Sp. 603—619. — G. Cassanders Opera erschienen Paris 1616 in Folio. Meist sind es Schriften zur Geschichte der Liturgie und der Dogmen; dazu 107 Briefe und in Erstdruck die Alten zweier Colloquien des G. C. mit Anabaptisten 1558 und 1565. Die Schrift über die Hymni ecclesiastici kam auf den Index (vgl. Meusch, Index I, 361). — Die von dem Jesuiten Keiffenberg (*Hist. Societ. Jesu ad Rhen. infer. I, 120*) solportierte Mär von des C. angeblicher Bekehrung auf dem Totenbette hat Loffen a. a. O. mit größter Genauigkeit untersucht und als zu leicht befunden. In Hansens Rhein. Alten (Bonn 1896, S. 523) wird ein 8 Tage nach des C. Tode geschriebener Brief des Jesuiten Keiffel erwähnt, bei dem die latonische Kürze des Negativs auch auf Unrecht der Bekehrungstradition schließen läßt.

Georg Cassander, geboren in Witthem unweit Brügge, einer der gelehrtesten und erklebtesten katholischen Theologen in der unmittelbar nachreformatorischen Zeit, ist merkwürdig in der Geschichte der confessionellen Trenn geworden. Er hatte über klassisches Altertum, Theologie und kanonisches Recht zu Brügge und Gent gelehrt, sich aber dann zu Köln ganz auf seine Studien zurückgezogen. Dort traf ihn ein Antrag, sich an den französischen Religionshandlungen zu beteiligen; dann die Einladung des Herzogs von Cleve, der ihn auch später noch benützen wollte, um die Wiedertäufer daselbst mit der Kirche auszuöhnen, welcher Angelegenheit auch eine Schrift Cassanders über die Kinder-taufe ihren Ursprung verdankt. Ein noch bedeutungsvollerer Ruf sollte ebenda an ihn kommen. Kaiser Ferdinand I., von dem Wünsche einer Ausöhnung der Konfessionen geleitet, die Vergeblichkeit des tridentinischen Konzils in dieser Richtung wohl erkennend, wollte das Werk in seine eigene Hand nehmen und doch wenigstens in seinen Ländern einen Anfang machen. Dazu bedurfte er des Rates gelehrter Theologen. Und unter den ersten, an welche er sich wendete, war Cassander (neben Wihel). Er hatte schon 1561 eine irenische Schrift: *de officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio*, anonym ausgehen lassen, und auf heftige Angriffe Calvins und Bezas durch gemäßigte Erwiderung sich da und dort zu Ehren gebracht. So lud ihn der Kaiser nach Wien ein, um ihn in höchst wichtiger kirchlicher Angelegenheit zu beraten. Cassander mußte die Einladung wegen Kränklichkeit ablehnen. Da erging ein abermaliges Schreiben an ihn mit dem Ansuchen um ein schriftliches Gutachten über die jetzt bestehenden Differenzen der augsburgischen Konfession selbst und der Lehre ihrer Anhänger von der katholischen Lehre, mit Rücksicht auf die vorangegangenen Vergleichsversuche. Dieser Aufforderung entsprach Cassander von Köln aus in der *Consultatio de articulis inter Cath. et Protest. controvers. ad Imperat. Ferdin. I. et Maxim. II., 1564*. Sie ist an Maximilian gerichtet, weil Ferdinand inzwischen starb. Hugo Grotius hat sie 1642, Conring dann 1659 in Helmstädt, zusammen mit Wihels Schrift, herausgegeben.

Cassander fand den Weg der Vereinigung im Zurückgehen auf den Konsens der ältesten Kirche, näher einerseits auf die Einfachheit des apostolischen Symbols, andererseits auf die großen Kirchenlehrer von Konstantins Zeit bis Leo M. oder Gregor M. Zugleich wollte er neben der voranzustellenden Schrift zwar das Recht der Tradition nicht fallen lassen, aber doch nur in mildester Form ausgelegt und angewendet wissen; namentlich sollte nur eine Abweichung, die den Zusammenhang mit Christus selbst betraf, Grund zur Trennung sein, dagegen die *opiniones* und *ritus* verschieden sein könnten, wenn nur nicht das Band der *caritas* dabei verletzt würde. Was das Einzelne betrifft, so sind seine dogmatischen Ansichten fast durchaus entschieden römisch; in der

Erfünde wollte er eben nur den Mangel der *justitia originalis* sehen; in der Rechtfertigungslehre schien er sich bis zum *sola* herbeizulassen; allein es geschah unter Zusätzen, welche gerade die gegenteilige Lehre aussprachen; er verteidigte die Wirkung des Sacramentes *ex opere operato*, beim Abendmahl sogar den Namen der Transsubstantiation, die Messe als Opfer (wenn auch nicht wiederholendes), die Satisfaktionen, auch den römischen Begriff der Kirche, gegen welchen er den Beweis der Entartung nicht gelten läßt. Die größten Zugeständnisse sind der Laientelch, der ungleiche Wert der Sacramente, wengleich die Zahl bleiben und alle sieben den Namen in gewissem Sinne teilen sollten, und die Priesterehe, die er aber doch nur als unvermeidlichen Notfall zulassen möchte. In den meisten übrigen Fragen hält er das Prinzip strenge fest und giebt nur Übertreibungen zu, welche abgeschnitten werden sollten, so bei der Messopaxis, der Adoration, der Konfession, dem Heiligendienste, dem Klosterleben, dem Abklosterwesen, der bischöflichen und päpstlichen Gewalt u. a. m. Vielfach erscheint er als der frühere Vorläufer jenes idealisierenden Katholizismus, welcher den größten Mißbrauch festhält, indem er scheinbar die Sache leugnet, und eine reinere Idee, die nur darin symbolisiert sei, spielend unterstiebt, oder aber sich auf den pädagogischen Zweck beruft. So erinnert seine Behandlung der Ceremonien oft an ganz moderne Ehrenrettungen. Die römische Kirche ist zwar sehr bemüht gewesen, ihm einen Widerruf vor dem Tode (3. Febr. 1566) anzudichten und ihn selbst zu verleugnen, aber sie hat eben in jener Absicht von ihm zu lernen nicht verschmäht. C. Weizsäcker (Wenrath).

Cassel, Paulus Stephanus, gest. 1892.

P. Cassel (früher: Selig C.), evangelischer Theolog und Schriftsteller, wurde am 27. Febr. 1821 (nicht 1827) in Groß-Glogau in Schlesiens von jüdischen Eltern geboren (sein älterer Bruder David starb 1893 als Dozent an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums; der Vater war Bildhauer), erhielt in Schweidnitz Gymnasialbildung, studierte in Berlin besonders Geschichte, redigierte 1850—1856 die Erfurter Zeitung, wurde am 28. Mai 1855 in Büßleben bei Erfurt getauft, wirkte bis 1859 als Bibliothekar der Rgl. Bibliothek in Erfurt. Dann siedelte er nach Berlin über, wo er einige Zeit als Gymnasiallehrer, besonders aber als Schriftsteller und 1867—1891 als Prediger an der Christuskirche und Missionar im Dienste der Londoner Judemissions-Gesellschaft thätig war. Auch Mitglied des preussischen Abgeordnetenhauses ist er gewesen, 1866—67, als Angehöriger der konservativen Partei. Er starb am 23. Dez. 1892 in Friedenau bei Berlin. Über die wenig rücksichtsvolle Behandlung, die er zuletzt erfahren hat, siehe sein: Sendschreiben an Freunde in Deutschland und England über die Christuskirche in Berlin und ihr Martyrium durch die London Society, Berlin 1891 (16 S.). — Was ihn veranlaßt hat, zum Christentum überzutreten, ist genau nicht bekannt geworden. Jedenfalls nicht äußere Vorteile; vielmehr muß man aus zahllosen gedruckten wie geschriebenen Äußerungen schließen, daß die Persönlichkeit Jesu Christi, die ihm bei seinem Arbeiten, schon bei dem über die Geschichte seines Volkes immer wieder entgegentrat, einen überwältigenden Eindruck wie auf viele andere so auch auf ihn gemacht hat. Seinem Volke hat er stets warme Liebe bewahrt. Daher hat er einerseits den Antijemitismus bekämpft (Wider Heinrich v. Treitschke, 6. Aufl., Berlin 1880; Die Antijemiten und die evangelische Kirche, 2. Aufl., Berlin 1881; Hasoverus, Die Sage vom ewigen Juden, Berlin 1885), andererseits Jesum den Christ den Juden gepredigt (vgl. seine beachtenswerte kleine Schrift: Wie ich über Judenmission denke, Berlin 1886; das Wichtigste aus ihr in meiner Zeitschrift Nathanael, Berlin 1897). Viele Juden sind von ihm getauft, noch mehr in fördernder Weise beeinflusst worden. Durch ungemein zahlreiche, an den verschiedensten Orten Deutschlands und auch über Deutschlands Grenzen hinaus gehaltene populär-wissenschaftliche Vorträge hat er der Verbreitung einer auf christlicher Grundlage ruhenden Bildung, so indirekt aber auch der Mission an Israel gedient. Mit seiner Stellung an der Christuskirche verband er bald eine sehr ausgebreitete Thätigkeit auch als Seelsorger, in der Sonntagschulsache u. s. w.

Als Schriftsteller ist er außerordentlich fruchtbar gewesen. Bei seiner sehr vielseitigen Belesenheit (er soll 15000 Bücher besessen haben) ist es zu bedauern, daß er seine litterarischen Produktionen oft nicht ausreifen ließ, vielmehr vielfach Einfälle des Augenblicks schnell veröffentlichte, ohne zu prüfen, ob sie auf Zustimmung seitens des Philologen und des Historikers rechnen könnten. Zu seinen besten Leistungen gehört die von ihm, während er noch Jude war, verfaßte Geschichte der Juden von der Zerstörung

- Jerusalems durch Titus bis 1847 (in: Ersch u. Gruber, Allgemeine Encyclopädie, Sektion II, Bd 27, S. 1—238, Leipzig 1850). Viel Belehrung und Anregung kann man auch aus seinen zahlreichen Schriften über Mythologie, Sagentunde und Symbolik schöpfen. Genannt seien hier: Schamir, Erfurt 1856; Der Schwan in Sage und Leben, Berlin 1860 (116 S.); Rote und Nactigall, Berlin 1860 (32 S.); Weihnachtsen, Ursprung, Bräuche und Aberglauben, Berlin 1862 (435 S.); Kaiser- und Königsthronen in Geschichte, Symbol und Sage, Berlin 1874; Die Symbolik des Blutes und der arme Heinrich von Hartmann v. Aue, Berlin 1882 (265 S.); Je länger je lieber, Symbol. und sprachl. Deutung von blauen Pflanzen, Berlin 1888 (81 S.); Der grüne Papagei, eine Symbolik des Grün und Apologie der „Pfaffen“, Berlin 1888 (66 S.); Mische Sindbad, Secundus Syntipas, ediert, emendiert und erklärt, 3. Ausg., Berlin 1891 (426 S.). Ferner nenne ich die Sammelwerke: Aus Literatur und Symbolik, Leipzig 1884 (386 S.); Aus Literatur und Geschichte, Leipzig 1885 (347 S. und auf 74 besonders gezählten Seiten „Das Targum Esther, vokalisiert und mit Anmerkungen“); Gesammelte Schriften, 1. Bd: Das Leben des Menschen in Geschichte und Symbol, Berlin 1893 (454 S.). — Theologische Schriften: Das Buch der Richter und Ruth (in J. B. Langes theol.-homil. Bibelwert) 1865, 2. Aufl., 1887; Das Buch Esther übersezt und erläutert (im Anhang Übersezung des zweiten Targum), Berlin 1878 (307 S.); Altkirchlicher Festkalender nach Ursprüngen und Bräuchen, Berlin 1869 (128 S.); Die Gerechtigkeit aus dem Glauben, Gotha 1874 (96 S.); Aus guten Stunden, Betrachtungen und Erinnerungen, Gotha 1874 (352 S.); Vom Wege nach Damastus, apologetische Abhandlungen, Gotha 1872 (347 S.); Für ernste Stunden, Betrachtungen und Erinnerungen, 2. Aufl., Berlin 1881 (400 S.); Sunem, ein Berliner Wochenblatt für christl. Leben und Wissen 1875—1889. G. L. Straß.

- 25 **Casseler Religionsgespräch 1661, 1—9. Juli.** Da die über die Verhandlungen aufgenommenen Protokolle nicht veröffentlicht worden sind, ist Hauptquelle die mit dem landgräflichen Wappen geschmückte und von den Teilnehmern an dem Gespräch unterzeichnete *Brevis relatio colloquii auctoritate — Wilhelmi Hassiae Landgravii — inter theologos quosdam Marburgenses et Rintelenses, Celsitudinis suae mandato convocatos, Cassellis die 1. Julii & aliquot seqq. habiti. Una cum concluso eorumdem theologorum.* Cassellis 1661. Ex officina Salomonis Schadewitzii. 4. 24 S. In demselben Jahr erschien in Cassel eine deutsche Übersetzung: Kurzer Bericht von dem Colloquio u. s. w. Die *brevis relatio* ist mehrfach abgedruckt, z. B.: J. W. Jäger, *Historia ecclesiastica tom. II*, Hamburg 1717, p. 160—164; C. A. Dolle, *Ausführliche Lebensbeschreibung aller Professorum Theologiae — auf der Universität zu Rinteln, zweyter Theil, Bideburg 1752*, S. 243—262; *Consilia theologica Witebergensia*, Frankfurt a. W. 1664, 1. Theil, S. 1001—1004; der kurze Bericht z. B.: A(braham) C(alov), *Historia syncretistica* 1682, S. 634—647.

- Litteratur: C. L. Th. Hente, *Das Unionskolloquium zu Cassel im Juli 1661.* Marburg 1861 (26 S.); G. A. Dölle, *Kirchengeschichte beider Hessen*, Marburg 1876, 2. Bd S. 160—165; Ehr. v. Rommel, *Geschichte von Hessen*, 9. Bd Cassel 1853 S. 153 ff.; C. B. Hering, *Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit*, 2. Bd Leipzig 1838 S. 128 ff.; J. G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstiftungen der evangelisch-lutherischen Kirchen*, 2. Aufl. Jena 1733, 1. Teil S. 286 ff.

- Landgraf Wilhelm VI. von Hessen hat dieses Kolloquium zwischen den Theologen seiner beiden Landesuniversitäten, Rinteln und Marburg, veranstaltet und zwar in der Absicht: *ut, cum plurima huic vel illi parti a nonnullis affingi et imputari consuevissent, quae re vera illi minime statuerent, per eiusmodi amicam συνήθησιν utraque pars alterius mentem, et in quibus inter se conveniret vel dissentiret, plane planeque perciperet; inde controversiae status rite formaretur et cuius momenti quaestio sit, an fundamentum fidei concernat necne, displiceretur; denique de re ipsa placida collatio in timore Dei institueretur, ac si convenire in omnibus non possent, saltem fraterna inter ipsos pax et concordia mutuaque tolerantia sanciretur (brevis relatio S. 5f.).* Aus Marburg erschienen die reformierten Professoren Sebastian Curtius (Fr. W. Strieder, *Hessische Gelehrten-geschichte* 2. Bd S. 474 ff.) und Johannes Hein (Strieder 5. Bd S. 367 ff.), aus Rinteln die Lutheraner Peter Musaeus (Strieder 9. Bd S. 321 ff.; Dolle, Teil 2 S. 275 ff.) und J. Henrichius (Strieder 5. Bd S. 441 ff.; Dolle, Teil 2 S. 218 ff.); außerdem nahmen drei weltliche Räte teil, welche im Namen des Fürsten den Vorsitz führen sollten: Johann Caspar von Dörnberg, Johann Heinrich von Dauber und Caspar Friedrich von Dalwigk. Die Verhandlungen erstreckten sich auf vier Lehrstücke: die Lehre vom Abendmahl, von der Prädestination, von der Person Christi und von der Taufe.

Man einigte sich in der Lehre vom Abendmahl darin, daß dasselbe nur dem Segen bringe, welcher Christus geistlich genießt, das heißt, ihn im Glauben erfaßt und darin, daß das Brotbrechen ein nützlicher und frommer Ritus sei (br. rel. S. 7f.). In der Prädestinationslehre wurde darüber Einverständnis erzielt, daß der Mensch nach dem Fall keine Kraft besitzt, das Gute von sich aus zu beginnen oder zu vollbringen, sondern daß er es allein der göttlichen Gnade verbannt, wenn er zum Heil gelangt; daher wurde auch von beiden Seiten der Pelagianismus wie der Semipelagianismus verurteilt (br. rel. S. 9ff.). Die Erörterungen des Artikels von der Person Christi konstatierten die Übereinstimmung der Kolloquenten in Bezug auf das christologische Dogma der alten Kirche wie in Bezug auf die Verwerflichkeit der ihm entgegenstehenden Irrlehren des Nestorius, Eutyches u. s. w. (br. rel. S. 13 ff.). Bei der Behandlung der Taufe trafen beide Teile in der Anerkennung der Notwendigkeit der Kindertaufe zusammen; bezüglich des Exorcismus erklärten die Rinteler Theologen sich damit einverstanden, wenn in ihren Kirchen derselbe in ein Gebet gegen den Teufel und dessen Macht umgewandelt würde (br. rel. S. 17 ff.). — Obwohl auch die Differenzen, welche die konfessionelle Polemik in Bezug auf diese viel verhandelten Fragen herausgestellt hatte, nicht unterdrückt wurden — die Punkte, in welchen man sich nicht einigen konnte, sind ausdrücklich hervorgehoben — so war schließlich doch unter den Teilnehmern des Gesprächs das Bewußtsein wesentlicher Übereinstimmung vorherrschend (br. rel. p. 20: *circa ea quae fundamentum fidei et salutis constituunt, plenum esse consensum, quaestiones autem controversas fundamentum istud minime attingere minusque multo tollere aut evertere*). Man wurde darin einig, daß kein Teil den anderen wegen der bestehenden Differenzen schmähen solle, daß man einander aufrichtige Bruderliebe schulde, daß man sich gegenseitig als Glieder der wahren Kirche und als Genossen des wahren Glaubens an Christus anerkenne. Und um einen dauernden Frieden zu begründen und zu erhalten, wurde beschlossen, daß die Pastoren beider Parteien fortan nicht mehr die Streitpunkte in ihren Predigten behandeln sollten, wenn aber der Text oder ein anderer Anlaß dazu zwingt, dann nur die Lehre selbst positiv und maßvoll zu erörtern, ohne die Personen anzugreifen und ohne den Gegnern Konsequenzen zuzuschreiben, welche sie nicht anerkennen. Überhaupt sollten sie die Gemeinde mit schwer verständlichen Fragen verschonen und bei der Verkündigung des Wortes den Zweck der Erbauung streng im Auge behalten. Auch für den akademischen Vortrag wurde Maßhaltung und strenge Sachlichkeit gefordert (br. rel. 20 ff.). Endlich wurde an den Landgrafen die Bitte gerichtet, die Hochschulen und Kirchen der Nachbarschaft, besonders die brandenburgischen und braunschweigischen, zum Anschluß an diesen Friedensbund zu bewegen. Außerdem wurde eine Versammlung von Theologen in Vorschlag gebracht, welche über die noch vorhandenen Differenzen mündlich und schriftlich weiter verhandeln sollten (br. rel. S. 22 ff.). — Das Casseler Kolloquium hat zwar in seinem Verlauf den Erwartungen des Landgrafen entsprochen, dagegen die großen Hoffnungen nicht erfüllt, welche durch seinen friedlichen Ausgang erregt wurden. Denn als der Landgraf jene Aufforderung an Brandenburg und Braunschweig ergehen ließ, fand er zwar bei dem großen Kurfürsten volles Verständnis (vgl. H. Landwehr, Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des großen Kurfürsten. Berlin 1894 S. 324 ff.; Fr. Brandes, Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg, 1. Bd. 1. Teil, Gotha 1872, S. 230 ff.) und reichen Beifall seitens der Reformierten Frankreichs und der Niederlande (Senke S. 21), aber ebenso geschlossen lehnte das Luthertum den Vergleich ab, welcher ihm ein Verrat an der Wahrheit zu sein schien. Die streitbare Wittenberger Fakultät eröffnete den litterarischen Feldzug durch die *Epicrisis de Colloquio Cassellano Rinthelio-Marpurgensium (Wittebergae 1662. 4. 94 S.)*, die Rinteler Theologen verteidigten sich (*Ad invariatae Augustanae Confessionis addictas academias et ministeria epistola apologetica facultatis theologiae in academia Rinthelensi 4. 179 S. o. J. u. D., am Ende das Datum: 18. Dezember 1662*) und eine Fülle von Schriften aus beiden Lagern setzte den Kampf fort (Verzeichnisse: Chr. W. Pfaff, *Introductio in historiam theologiae literariam, pars II, Tübingen 1725, S. 178 ff.*; Walsh a. a. D. 4. Teil S. 810 ff.). In der Geschichte der Unionsbestrebungen ist das Unternehmen des Landgrafen Wilhelm eine bedeutsame Erscheinung und nur im Zusammenhang mit den ähnlichen Bemühungen eines Calixt und Duraeus zu verstehen. Die schroffe Zurückweisung, welche ihm seitens der Majorität des evangelischen Deutschland zu Teil wurde, liefert zugleich einen charakteristischen Beleg für die eigentümliche Schärfe des konfessionellen Bewußtseins jener Zeit.

Carl Wirth. 60

Cassianus, Johannes, gest. um 435. — Seine Werke sind herausgegeben Douay 1616 von Alardus Gazäus mit wertvollen Annotationen, abgedruckt Migne SL 49 und 50; beste kritische Ausgabe in CSEL. Wien 1886—88, 2 Bde, herausgegeben von W. Pötschenig; Lombard, Jean Cassian, sa vie, ses écrits, sa doctrine, Straßburg 1863; Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin 1833 Bd II; A. Harnack, Dogmengesch. III, 154 ff.; A. Hoch, Die Lehre d. Johannes C. von Natur u. Gnade, Freiburg 1895.

Cassianus, der den Zunamen Johannes bei der Taufe oder bei seinem Eintritt ins Kloster zu Bethlehäm erhielt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der Provence (Coll. 24, 18) von nicht unbemittelten Eltern römischer Nationalität (Coll. 24, 1) geboren.
 10 Die Angabe des Gennadius (de vir. illustr. c. 62), nach der er natione Scythus war, ist unwahrscheinlich, da der Stil seiner Schriften in ihm einen geborenen Lateiner vermuten läßt; sie scheint aus dem Mißverständnis entstanden zu sein, daß Gennadius die stetische Wüste, den eremus Scythii, von der Cassian ausführlich erzählt, für seine Heimat gehalten hat (Pötschenig, Proleg. IV). Sein Geburtsjahr ist mit einiger
 15 Sicherheit um 360 anzusetzen (Pötschenig, Proleg. VIII). In seiner Jugend hat C. einen guten Unterricht genossen (Coll. 14, 12), ob er diesem Unterricht auch seine Kenntnisse der griechischen Sprache (Coll. 16, 1) verdankt oder diese erst später auf seinen Reisen erlernte, läßt sich nicht feststellen. Mit einem älteren Freund Germanus reiste
 20 C. als Jüngling nach dem Orient wahrscheinlich um die heiligen Stätten, an denen der Erlöser geweilt hatte, zu besuchen. In Bethlehäm trat er dann als Mönch in ein Kloster ein (Inst. 3, 4). Das Verlangen, die berühmten ägyptischen Anachoreten kennen zu lernen, von denen die erste Generation, Antonius, Macarius und Pachomius nicht
 25 mehr am Leben war, trieb darauf ihn und Germanus zu einer Reise nach Ägypten. Obwohl sie das Versprechen bald nach Palästina zurückzukehren gegeben hatten (Coll. 17, 2), hielten sie sich bei den Anachoreten 7 Jahre auf, um nach kurzem Besuch im Kloster zu Bethlehäm sich wieder nach Ägypten zu wenden. Die Zeit, die sie in Ägypten verweilten, läßt sich nur ungefähr von 385 bis c. 400 bestimmen (Pötschenig, Proleg. VII). Von der Stadt Ipphenes an der tanitischen Nilmündung waren sie in
 30 Begleitung des Bischofs Arthebius nach Panephytis, seiner Bischofsstadt, gelangt. In der Nähe dieser Stadt trafen sie die Anachoreten Chairemon (Palladius, Hist. Laus. 92), Nesteros (Rufin Vit. patr. IV, 8) und Josef (Coll. 11—17). Ihr Aufenthalt in Diolcon an der lebennytischen Nilmündung führte sie mit den dortigen Eremiten Piamon (Rufin II, 32; Soz. hist. ecel. VI, 29), Johannes (Pall. Hist. Laus. 73), Pinusius, Theonas (Pall. Hist. Laus. 50; Soz. VI, 28) und Abraham (Pall. Hist. Laus. 105) zusammen (Coll. 18—24). Länger scheinen sie später in der nitrischen und stetischen Wüste verweilt zu haben (Coll. 1—10). Überägypten und die Thebais hat
 35 aber C. sicher nicht besucht, er spricht nur von einem Plan die dortigen Eremiten kennen zu lernen, der sich nicht verwirklichte (Coll. 9, 1); was er von Pachomius und seinen Mönchen berichtet, hat er nur durch Hörensagen erfahren. Von Ägypten ging C. nach
 40 Konstantinopel, wo er der begeisterte Schüler des Patriarchen Johannes Chrysoströmus wurde. Von ihm erhielt er auch die Diakonatsweihe (Contra Nest. 7, 31). Als Chrysoströmus 403 ins Exil gehen mußte, verließen Germanus und C. Konstantinopel und begaben sich zu Innocenz I. nach Rom. Diesen wußten sie für den Verbannten zu interessieren (Inn. epist. 7, Migne SL 20, 501). Wann Cassian Presbyter wurde —
 45 jedenfalls hat ihn nicht Chrysoströmus dazu geweiht, da ihn Innocenz in seinem Briefe noch als Diakon bezeichnet — und wann er in seine Heimat zurückkehrte, ist völlig ungewiß. Von Germanus hören wir nichts mehr. C. gründete in Marseille zwei Klöster, eins für Mönche, das andere für Nonnen (Genn. de vir. illust. c. 62). Sein Todesjahr scheint nicht lange nach der Abfassung seiner Schrift gegen Nestorius angekehrt
 50 werden zu müssen, sodaß man jedenfalls nicht über 435 wird hinabgehen dürfen (Pötschenig, Prol. XIII).

Sein frühestes, vor 426 geschriebenes Werk führt den Titel De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII. Es ist auf Bitten
 55 des Bischofs Castor von Apta Julia, der die orientalischen, besonders die ägyptischen Einrichtungen in sein von ihm gegründetes Kloster einführen wollte, verfaßt (Inst. Praef.). Das zweite Werk C.s sind die vor 429 geschriebenen Collationes XXIV. Buch 1—10
 sind dem Bischof Leontius von Forum Julium und einem unbekanntem Mönch Heliadius (Coll. 1 Praef.), Buch 11—17 dem berühmten Abt von Lerins, dem heiligen Honoratus, spätem Bischof von Arles, und dem Bischof Eucherius von Lyon (Coll. 11,
 60 Praef.), Buch 18—24 den auf den Stöckchen Inseln lebenden Eremiten gewidmet

(Coll. 18, Praef.). Beide Schriften Cassians haben nicht den Zweck eine möglichst getreue Beschreibung des orientalischen Mönchslebens zu geben, als geschichtliche Quelle für dieses sind sie nur mit Vorsicht zu benutzen. Die Collationen können unmöglich so, wie sie uns vorliegen, gehalten sein, diese Annahme verbietet sich einfaß dadurch, daß sie C. erst 25 Jahre nach seinem ägyptischen Aufenthalt niedergeschrieben hat zu einer Zeit, wo er unmöglich noch eine sichere Erinnerung an alle Einzelheiten der Unterredungen mit den Mönchsältern haben konnte. Am deutlichsten zeigt die Collatio XIII, in der er sich mit Augustin auseinandersetzt, daß C. die Dialoge mit den Anachoreten als literarische Form benutzt, um sich über die Streitfragen, die die Zeit bewegen, in der er schreibt, zu äußern. Beide Schriften dienen ihm vor allem zur Entwicklung seines Klosterideals, wie er es sich im Anschlusse an orientalische Vorbilder gebildet, in seinem Kloster zu Marseille verwirklicht hat und anderen gallischen Klöstern zur Nachahmung empfiehlt (die spätere Geschichte der Gründung Cassians, des Klosters S. Viktor zu Marseille, das das Haupt einer eigenen Benediktinerkongregation wurde, s. Selgot, Geschichte d. Mönchsorden V, 179—193). Als Ziel des Klosterlebens gilt ihm Coll. 1, 4: *finis* 15 *quidem professionis regnum Dei est: destinatio vero nostrâ puritas est cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire; sein erstes Werk dient ad exterioris hominis observantiam et institutionem coenobiorum, sein zweites ad disciplinam interioris et perfectionem cordis et anachoretarum vitam atque doctrinam* (Inst. 2, 9). Seine Schriften sind wichtig für die Entwicklung des Mönchtums, weil uns in ihnen der erste ausführliche Versuch vorliegt das orientalische Klosterleben mit Modifikationen und Wälderungen im Occident heimisch zu machen (s. A. Mönchtum). Als Norm des Klosterlebens haben die Schriften Cs in den abendländischen Klöstern weithin Eingang gefunden. Benedikt von Nursia kennt und benutzt sie in seiner Regel (c. 73), auch verordnet er ausdrücklich, daß die Collationen nach 25 der Mahlzeit den Mönchen vorgelesen werden sollen (c. 42, Grümmacher, B. v. N. 9 und 44), ebenso schätzt sie Cassiodor sehr hoch und empfiehlt sie seinen Mönchen zur eifrigen Lektüre, wenn er auch vor den häretischen Ansichten Cs über den freien Willen im Anschluß an Prosper von Aquitanien warnt (De instit. div. script. Praef.; c. 29; expos. psalm. 69), und Gregor von Tours († 594) bezeugt den Gebrauch der Werke Cassians neben andern orientalischen Regeln im Kloster St. Yrieix (Hist. Franc. X, 29). Um aber die Klostervorschriften Cassians besser gebrauchen zu können, war aus ihnen ein kürzerer Auszug hergestellt, der schon auf den Freund Cassians, den oben genannten Bischof, Eucherius von Lyon, zurückgeht (Genn. de vir. illust. c. 64). In diesem Auszug (Migne SL 50, 867 ff.; Holtstenius-Brotke, Codex Reg. II, 1—37) 35 waren sie im Umlauf und in Gebrauch in den Klöstern, diesen hat auch der Klosterreformer, Benedikt von Aniane († 821) in seiner Concordia Regularum (Migne SL 103, 713 ff.) benutzt.

Von den Collationen hat vor allen die 13. eine Bedeutung in dem Streit um die Gnadenlehre Augustins. Augustin hatte 428/29 durch seine gallischen Freunde, vor allem durch Prosper von Aquitanien von einer Opposition gegen seine Gnadenlehre gehört, die in Marseille ihren Mittelpunkt hatte (ep. 225 u. 226). Gegen diese Gegner hatte er kurz vor seinem Tode die Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, durch die er jene Anstöße zu heben versuchte, geschrieben. Der Gegner, den er in diesen Schriften vorzüglich bekämpft, war Cassian, der in der 13. Collation eine 15 Lehrausschau vorgetragen hatte, die erst im Mittelalter als Semipelagianismus bezeichnet wurde. Richtiger würde man diese Lehrausschau Cs als Semiaugustinismus bezeichnen, da C. sich von Pelagius aufs schärfste geschieden weiß und ihn als Ketzer heftig angreift (Contra Nest. 1, 3). Mit Augustin weiß sich dagegen C. vielfach eins und zeigt sich auch tatsächlich von ihm beeinflusst. Doch die griechische Bildung ließ C. bei Augustin an der unbedingten Prädestination, an der Partikularität der Gnade und vor allem an der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens Anstoß nehmen. Nach der Lehre Cs ist die göttliche Gnade das Fundament (Coll. 13, 18, 5), die stete Begleiterin (Coll. 13, 13, 1) und die notwendige Vollenberin (Coll. 13, 9, 5) im Heilsprozeß; aber die Anfänge des guten Willens im Sinne einer Vorbereitung der Gnade leitet er von uns ab 55 (Coll. 13, 8, 4), und auch nur der wirklich Strebende wird im Heilsprozeß von der göttlichen Gnade unterstützt (Coll. 13, 19, 9). Selbst wo in seltenen Fällen Gott dem menschlichen Willen zuvorkommt wie bei der Belehrung des Paulus und Matthäus (Coll. 13, 11, 1), ist die göttliche Gnadenwirksamkeit keine unwiderstehlich wirkende, der freie Wille des Menschen wird nie von Gott vernichtet (Coll. 13, 18, 4). Daran muß 60

man festhalten, wenn man auch die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gnadenwirksamkeit bereitwillig eingesteht (Coll. 13, 15, 2). Ebenso ist es ein religiöses Axiom, das nicht aufgegeben werden darf, daß Gott das Heil aller ernstlich will, und die Erlösung durch Christus sich nicht auf eine kleine Zahl Auserwählter, sondern auf alle Menschen bezieht (Coll. 13, 7, 1 ff.). Die Prädestinationslehre Augustins bezeichnet C. in diesem Zusammenhang als ingens sacrilegium (Coll. 13, 7, 2). Durch diese Auffassung vom Heilsprozeß ist bei C. naturgemäß seine Lehre von Urstand und Erbsünde bedingt. Der Urstand war nach ihm ein Zustand der Unsterblichkeit, der Weisheit und der vollkommenen Willensfreiheit. Adams Fall hat dem ganzen Geschlecht Verderben und Notwendigkeit des Sündigens gebracht, doch ist dem Menschen mit dem früheren wenn auch geschwächten Willen die Fähigkeit sich zum Guten hinzuwenden geblieben (Coll. 13, 12, 2). Die Theorie C.s hat ihre Wurzel in der Furcht vor dem Fatalismus, in den seelsergerischen Bedenken, die er gegen Augustins Lehre hat, und in der monächischen Scheu die Unfähigkeit des Menschen zu guten Werken zuzugestehen, aber „wie Augustin darin irrte, daß er die notwendige Selbstbeurteilung des geförderten Christen zur Doktrin erhob, welche für das gesamte Gebiet der Wirksamkeit Gottes auf die Menschen maßgebend sein sollte, so irrte Cassian darin, daß er seine berechnigte Theorie nicht von der Anweisung schied, nach welcher der einzelne Christ seinen Glaubensstand zu beurteilen hat“ (Harnack, Dogmengeschichte III, 233). Der weitere Verlauf des semipelagianischen Streites, in dem Prosper den Augustinismus gegen C. verteidigte (de gratia Dei et de libero arbitrio und Adversus Collatorem), führte 431 zu dem Brief des römischen Bischofs Cölestin (ep. 21, Migne SL 50, 528) an die gallischen Bischöfe. Cölestin nahm Augustin in Schutz, tadelte die Gegner als vorwichtige Leute, gab aber keine sachliche Entscheidung. In Gallien blieb der Semipelagianismus daher noch lange herrschend. Aber in dem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis, das allerdings nicht mit Sicherheit auf Papst Gelasius zurückzuführen ist, werden die Schriften C.s als apotrophi d. h. heterodox bezeichnet (c. 5, Migne SL 59, 163). Doch galt erst seit dem Siege des gemilderten Augustinismus auf der Synode von Orange 529 die Lehre C.s allgemein für heterodox. Dies that aber seiner Verehrung als Mönchsschriftsteller keinen Abbruch; in Südgallien ward er auch kirchlich als Heiliger verehrt und noch Urban V., der früher Abt des Klosters St. Victor zu Marseille war, bezeichnet ihn in der dieser Stiftung C.s gegebenen Bulle 1364 als Sanctus (Gallia christiana I, 118).

Gegen Ende seines Lebens wurde C. noch in den nestorianischen Streit verflochten. Der römische Archidiacon Leo, der spätere Papst Leo I., hat ihn als Anwalt der Orthodoxie gegen Nestorius zu schreiben. Diese Schrift De incarnatione domini contra Nestorium libri VII ist jedenfalls nach den Briefen des Nestorius an Papst Cölestin (ep. 1. und 2, Migne SL 48, 173 ff.) vom Jahre 430 geschrieben. Als Schüler des Chrysostomus schien C. besonders geeignet, dem Nestorius die Sympathie des Volkes von Konstantinopel zu rauben und dem römischen Bischof, der den Nestorius wegen der Aufnahme der vertriebenen Pelagianer grollte, den Dienst einer litterarischen Vernichtung seines Gegners zu leisten. Diesem Werke C.s könnte man zunächst geneigt sein als der einzigen ausführlichen Schrift eines Abendländers im nestorianischen Streit eine größere Bedeutung, als es verdient, zuzuerkennen, es trägt aber durchaus einen rhetorischen Charakter, und wendet sich in scharfer Polemik gegen die Person des Nestorius während eingehende positive und selbstständige Ausführungen über das christologische Dogma fast ganz fehlen. Cassianus versucht aus der Schrift (lib. 2—5), dem Symbol von Antiochia (lib. 6) und den occidentalischen und orientalischen Kirchenvätern (lib. 7, 24 ff.) die beiden Thesen zu erweisen, daß die wahre Gottheit Christi von Ewigkeit her bestanden habe und nie aufgegeben sei, und daß Maria demnach nicht nur *χωριστοτόκος*, wie Nestorius lehrte (ep. 1 ad Cölestinum), sondern *θεοτόκος* genannt werden müsse. Wichtig ist dieses Werk vor allem durch den Nachweis des Zusammenhangs des Nestorianismus und Pelagianismus in ihren Interessen und Methoden, indem beide Christus erst von einem bestimmten Moment seiner menschlichen Entwicklung an das Prädicat Gott zuerzählen wollen (lib. 1, 3; 5, 1 ff.; 7, 21). Für eine positive Formulierung des christologischen Dogmas bringt C. gegen die Häresie des Nestorius nur das Bekenntnis des gallischen Mönches Leporius bei (lib. 1, 4 ff. vollständig bei Migne SL 41, 1221 ff.). Leporius, der früher pelagianisch gesinnt war, hatte in diesem Bekenntnis 426 seinen Irrtum widerrufen und die Zustimmung der afrikanischen und gallischen Bischöfe gefunden. Dies Bekenntnis, das sich C. aneignet, enthält die abendländische augustinische Christologie:

der eine Christus (una persona) besitzt zwei coexistente Formen (duae substantiae hominis et dei). Diese Christologie unterscheidet sich bei aller Berührung gerade mit der antiochenisch-nestorianischen dadurch von ihr, daß die letztere zwei Naturen *δι' ομοφύσεως* (*ὁμοούσιως*) und ein *πρόσωπον* des Christus lehrte und nicht entfernt so stark wie die abendländische an der Einheit der Person, dem unus et idem Christus, interessiert war. Grüßmacher.

Cassianus, Märtyrer. — Prudentius, Peristeph. 9, ed. Dreßel, Leipzig 1860 S. 383; darauf beruhend Gregor v. Tours In Glor. mart. 42 MG SS rer. Merov. I, 2 S. 516; AS Aug. 3. Bd S. 16 ff.; Sinnacher, Beiträge 1. Bd S. 88 ff. 233 ff.; Reitberg, *RG Deutschl.* 1 S. 217 f.; Friedrich, *RG Deutschl.* 1 S. 334. 10

Prudentius schildert in dem 9. Hymnus seines lib. Peristeph. das Martyrium des Anablenlehrers Cassianus. Er erzählt, er habe auf einer Reise nach Rom an dem Grabe Cassians in Forum Cornelii, d. i. Imola, ein Bild des Märtyrers gesehen, und der Abtutus habe ihm erzählt, daß derselbe von seinen Schülern durch Stiche mit ihren Schreibegriffeln und andere Mißhandlungen ermordet worden sei. Gregor berichtet summarisch den gleichen Vorgang. Als Tag des Todes giebt das Martyrologium Hieron. den 11. August, f. AS Nov. 1. Bd S. 104. Man hat keinen Grund, die Thatsache des Martyriums Cassians in Forum Cornelii zu bezweifeln; aber so, wie Prudentius erzählt, ist seine Hinrichtung jedenfalls nicht vollzogen worden, und chronologisch läßt sie sich nicht fixieren. In einer Urkunde Ludwigs IV. für Seben vom 20. Januar 909 (Böhmer-Mühlbacher Reg. Imp. I, 2000) wird der Märtyrer Cassian als Heiliger der Kirche von Seben genannt. Die Vorlage der Urkunde war ein verlorenes Diplom Ludwigs d. Jr. Man hat demnach schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Seben einen heiligen Cassian verehrt, und es hat nichts Unwahrscheinliches, daß er mit dem Märtyrer von Forum Cornelii identisch war. Daran knüpfte die Legende an; sie machte Cassian zum Missionar, dann zum Bischof von Seben. Aber es ist bei dieser Sachlage ausgeschlossen, ihn wirklich als solchen zu betrachten. 25

Gaud.

Cassiodorus, Magnus Aurelius Senator, gest. um 570. — Opp, ed. Fornerius, Paris 1583; Caretius, Rouen 1679; MSL, 69 u. 70. Bd über die Einzelausgaben 90 im Text. — A. Thorbede, Cassiodorius Senator, Heidelberg 1867; A. Franz, M. A. Cassiodorius Senator, Breslau 1872; Ebert, Litt. d. M. A. 1. Bd 2. Aufl. 1889 S. 198; Wfener, Anecdoton Holderl, Festschrift z. Philol. Verj. 1877; Olleris Cassiodore, conservateur des livres de l'antiquité latine, Paris 1841. Die Speziallitteratur ist verzeichnet bei Potthast, *Bibl. med. aevi* I S. 198. 35

Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, von vornehmer Herkunft, wurde zu Scyllacium in Bruttium um 480, nach Wfener frühestens 481, geboren. Die Günst, in welcher sein Vater bei dem Ostgotenkönig Theodorich stand, eröffnete ihm früh die staatsmännische Laufbahn, auf der er bis zu den höchsten Würden gelangte. Aber er trat als Geheimschreiber zugleich in eine nahe persönliche Beziehung zum Könige, dessen politische Tendenzen, welche auf eine Versöhnung des romanischen mit dem germanischen Volkselemente in dem Ostgotenreiche gerichtet waren, er vollkommen teilte, ja auf alle Weise zu fördern bemüht war. Auch unter den Nachfolgern des Theodorich bis auf Vitigis blieb Cassiodor, mehr oder weniger einflußreich, im Staatsdienst. Um das Jahr 540 aber zog er sich aus dem öffentlichen Leben in die Stille des von ihm auf seinen Besitzungen in Bruttien gestifteten Klosters Vivarium zurück. Hier widmete er sich nun ganz der literarischen Thätigkeit, der er bereits als vielbeschäftigter Staatsmann sich gern hingeeben, mit dem größten Eifer selbst bis in sein 93. Jahr. Indem er auch den Mönchen seines Klosters vor allem geistige Arbeit zur Pflicht machte und daselbe zu diesem Zwecke mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft ausstattete, gab er ein weithin wirkendes Beispiel, das, von den Benediktinern befolgt, die Klöster zu Schulen der Wissenschaft machte. Das Todesjahr Cassiodors ist unbekannt; da er mehr als 90 Jahre alt wurde, so fällt es schwerlich vor 570. 45

Den zwei Hauptlebensabschnitten Cassiodors entsprechen auch zwei Perioden seiner literarischen Thätigkeit, die des Staatsmanns und des gelehrten Mönchs. Der ersteren gehören die folgenden Werke an: 1. Eine im Jahr 519 verfaßte Konsularchronik, welche dem Eidam Theodorichs Eutharich gewidmet ist, der in jenem Jahr Konsul für den Occident war; sie ist herausgegeben und untersucht von Mommsen in den *MG* 3. Bd und in den *MG* Auct. ant. 11. Bd.; vgl. Holder-Egger im *MA* 1. Bd S. 247 50

2. Zwölf Bücher gotischer Geschichte, im Sinne der oben erwähnten Versöhnungspolitik Theodorichs verfaßt, uns aber nur in der auszüglichen Bearbeitung des Jordanes in dessen Schrift *De origine actibusque Getarum* erhalten (welchen Titel auch Cassiodors Werk geführt zu haben scheint). S. darüber namentlich Köpke, *Deutsche Forschungen*, Berlin 1859 und Mommsen in seiner Ausgabe des Jordanes *MG Auct. ant.* 5. Bd.
3. Panegyrische Reden auf die Könige und Königinnen der Goten, von denen aber nur zweifelhaft Bruchstücke aufgefunden sind, herausgegeben von Baubi di Vesme in den *Memorie della r. Accademia di Torino*, Ser. 2, T. 8; und von Traube in den *MG. Auct. ant.* 12. Bd. 4. Eine in 12 Büchern unter dem Titel *Variae* (sc. *epistolae*) um 538 edierte Sammlung von Reskripten, die Cassiodorus während seiner langen und mannigfachen amtlichen Thätigkeit als Quästor, Magister officiorum und Praefectus praetorio abgefaßt, sowie von Formularen von Ernennungsdekreten für die verschiedensten Ämter (Buch 6 und 7) — die ersten Formelbücher des Mittelalters. Dies Werk ist auch als historische Quelle von nicht geringerer Wichtigkeit, herausgegeben von Mommsen in den *MG Auct. ant.* 12. Bd; vgl. Hodgkin, *The letters of Cassiodorus*, being a condensed translation of the *Variae*, London 1886.
5. Eine kleine philosophische Schrift *De Anima*, unmittelbar nach Vollendung der Edition der *Variae* verfaßt auf den Wunsch von Freunden, deren Fragen über die Seele C. hier, namentlich im Anschluß an Claudianus Mamertus und Augustin, beantwortet. Diese Schrift bildet den Übergang zu den Werken der zweiten Periode. Das wichtigste derselben, wahrscheinlich im Jahre 544 verfaßt, sind die zwei Bücher *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, oder, wie der Titel wohl richtiger lautet, *lectionum* (s. die Praef. des zweiten Buchs). Beide Bücher, von welchen das erste der geistlichen, das andere der weltlichen Wissenschaft gewidmet ist, bilden aber zusammen nur ein Werk, was wohl von Bedeutung und oft übersehen ist. Sie sollen eine von Cassiodor beabsichtigte, aber nicht zur Ausführung gekommene Hochschule der Theologie den Geistlichen des Abendlandes, und zunächst seinen eigenen Mönchen einigermaßen ersetzen. Das erste Buch führt aber nur in das Studium der Theologie ein, indem es die wichtigsten Vorkenntnisse und die litterarischen Hilfsmittel für ein weiteres Selbststudium mitteilt, das zweite Buch giebt dagegen kurze Compendien der weltlichen Wissenschaft. Eine Ergänzung dieses Werkes bildet die letzte Schrift Cassiodors: *De Orthographia*. Schon vor den Institutionen hatte C. in *Vivarium* ein sehr voluminöses theologisches Werk begonnen, das er aber weit später als jene vollendete, es ist eine sehr umfangreiche Erklärung des Psalters in dreifacher Rücksicht, *partim secundum spiritualem intelligentiam, partim secundum historicam lectionem, partim secundum mysticum sensum*“ (c. 14). Noch andere exegetische Schriften verfaßte er, von welchen die *Complexiones* in *epistolas et acta apostolorum et apocalypsin* sich erhalten haben. Weit wichtiger als diese war die damals von ihm aus 3 griechischen Kirchenhistorikern, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er durch Epiphanius übersetzen ließ, mosaikartig zusammengesezte *Historia ecclesiastica tripartita* in 12 Büchern, welche dem Abendlande eine wesentliche Lücke in seiner kirchengeschichtlichen Kenntnis ausfüllte und das hauptsächlichste Handbuch dieser Wissenschaft im Mittelalter wurde, so unvollkommen auch die Ausführung dieses Werks war. Ebert † (Haud).

45. **Castello, Sebastian**, gest. 1563. — Litteratur. Die Hauptwerke über ihn sind: Bayle, *Art. Castalion*; Vorber in France protestante, 2. Bd, *Art. Chatellion*; J. Mühl, *Sebastian Castello*. Ein biographischer Versuch, 1862; J. Quijon, *Seb. Castellion*. Sa vie et son oeuvre, 1892, 2 Vol., wo I p. XVII die sonstige biographische Litteratur, II p. 341 ff. ein vollständiges Verzeichnis von Castellios Schriften gegeben ist. Vgl. Lefranc, *Revue internationale de l'enseignement* 1892 S. 220 f.

- Sebastian Castello, oder wie er sich auch nannte, Castalio, eigentlich Chatillon, wurde 1515 in St. Martin du Fresne, einem savoyischen Dorf westlich von Genf, nahe bei Nantua geboren. Seine Eltern waren wegen ihrer Armut außer Stande, dem begabten Sohn die Mittel zum Studium zu gewähren; aber sie flöhten ihm früh den Grundsatz strengster Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit ein und in den Kämpfen und Entbehrungen, unter denen er sich seine geistige Bildung zu erwerben hatte, entwickelte sich die Selbstständigkeit des Urteils und der oft bis zur Schroffheit gesteigerte Unabhängigkeitsinn, die seine heroische Größe, aber auch das tragische Geschick seines Lebens bestimmt haben. Eine Stellung als Erzieher dreier Söhne einer vornehmen Familie

ermöglichte ihm den Betrieb des Universitätsstudiums, das ihn bald zum begeistertsten Anhänger des damals in Frankreich aufblühenden Humanismus machte. 1540 kam er nach Straßburg, wo er mit Calvin befreundet wurde und eine Zeit lang in seinem Hause wohnte und während dieses Aufenthaltes scheint sich auch der Übergang von der humanistischen Aufklärung zum evangelischen Glauben bei ihm vollzogen zu haben. So bald Calvin nach Genf zurückkehrte, veranlaßte er den Rat, Castellio zum Rektor der gelehrten Schule in Genf zu berufen, womit zugleich eine Stelle als Prediger verbunden war. Von der Pflichttreue, die er in seinem Amt bewies, zeugt der Umstand, daß er sich während der Pestkrankheit von 1543 (vgl. den A. Calvin S. 668, 59) als der einzige unter den Genfer Geistlichen zum Besuch des Pestlazarets anbot. Aber schon im folgenden Jahre traten Differenzen mit Calvin hervor, indem Castellio das Hohe Lied als erotisches Gedicht bezeichnete, das aus dem Kanon ausgeschlossen werden sollte, und auch in seiner Auffassung der Höllenfahrt Christi und der Lehre von der Erwählung von Calvin abwich. Als er darüber zur Rede gestellt wurde, warf er den Geistlichen öffentlich Hochmut, Eigennutz und Weltlust vor, und das Zermürnen endigte damit, daß er zur Niederlegung seiner Stelle genötigt wurde, was nicht hinderte, daß ihm Calvin beim Abschied das Zeugnis einer tadellosen Amtsführung ausstellte, (Buisson I, 198 f.). Castellio begab sich nach Basel, das damals vielen, die dem in den evangelischen Kirchen überhandnehmenden Dogmatismus zu entfliehen suchten, Zuflucht gewährte. Doch mußte er neun Jahre auf eine Anstellung warten und in der Zwischenzeit sich mit seiner zahlreichen Familie in der kümmerlichsten Weise ernähren, so daß er sogar darauf angewiesen war, sich in die Reihen derer zu stellen, die das vom Rheine angeschwemmte Treibholz teils zum eigenen Gebrauch, teils im Dienst der Obrigkeit aufsuchten. 1552 wurde ihm die Professur der griechischen Literatur übertragen; aber schon am 29. Dezember 1563, wurde er, von Kampf und Sorge frühzeitig aufgerieben, vom Tode dahingerafft.

In seinen Schriften zeigt sich Castellio ebenso sehr als sprachgewandten Humanisten wie als scharfsinnigen theologischen Denker, und was ihn vor allem auszeichnet, ist der von ihm geführte unablässige Kampf gegen allen Gewissenszwang und alle Glaubensverfolgung ebensowohl in der evangelischen wie in der katholischen Kirche. Sein erstes Werk, die *Dialogi sacri*, die 1543 in Genf erschienen, waren ein viel gebrauchtes Schulbuch, in welchem die biblische Geschichte zum Zweck des Jugendunterrichts erzählt wird. Ihnen folgten kleinere Schriften gleichfalls meist biblischen Inhalts, ein lateinisches Epos über den Propheten Jonas, ein griechisches über Johannes den Täufer, die Schriften: *Mosis institutio rei publicae* und *Moses latinus*, in denen Moses als der Meister in allen Künsten und Wissenschaften dargestellt wird, eine Psalmenübersetzung u. a. Sie bildeten die Vorarbeiten zu dem 1551 erschienenen Hauptwerk Castellios, der *Biblia sacra latina*, einer selbstständigen Übersetzung der ganzen Bibel mit Anmerkungen, die bald wegen ihres eleganten Lateins weite Verbreitung fand, aber ihrem Verfasser auch durch ihre selbstständige Haltung den Vorwurf der Anmaßung und der Unwissenheit zuzog. Am anstößigsten war die an König Eduard VI. von England gerichtete Vorrede, in der nicht nur die Religionsverfolgung als dem Wesen des Glaubens widersprechend verurteilt wurde, sondern auch eine unverkennbare Slepsis in Bezug auf die Erreichbarkeit der religiösen Wahrheit überhaupt hervortrat, die aber mit ihrer kräftigen Verteidigung der Gewissens- und Glaubensfreiheit ihrem Verfasser um so mehr Ehre macht, je einsamer er mit dieser Forderung auch in der protestantischen Kirche seines und der folgenden Jahrhunderte gestanden hat. „Die Wahrheiten der Religion sind ihrer Natur nach geheimnisvoll und sie bilden noch nach mehr als 1000 Jahren den Gegenstand eines unendlichen Streites, in welchem das Blut nicht aufhören wird zu fließen, wo nicht die Liebe die Geister erleuchtet und das letzte Wort behält“. Der lateinischen Übersetzung, die später noch sechsmal in Basel, sowie öfters in England, Schottland und Deutschland abgedruckt wurde, folgte 1555 eine Übersetzung der Bibel ins Französische, die aber an Wert lange nicht an jene heranreichte. Hatte sich Castellio schon durch seine bisherige unabhängige Haltung mancherlei Angriffe von Seiten Calvins und Bezas zugezogen, so erschien er ihnen vollends, um 55 mit einer Äußerung Calvins in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *N.T.* von 1560 zu reden, als „ein auserwähltes Werkzeug Satans“, als Castellio nach der Hinrichtung Servets mit einer neuen Verteidigung der Glaubensfreiheit hervortrat und Calvin wegen seines Verfahrens offen zu tadeln wagte. Er beantwortete die von diesem im Februar 1554 veröffentlichte Rechtfertigung der Hinrichtung Servets mit einer schon im folgen-

- den März erschienenen und sofort auch ins Französische übersehten Schrift: De Haereticis an sint persequendi . . . doctorum virorum sententiae, in der er zahlreiche Aussprüche älterer und neuerer Autoren zu Gunsten der Glaubensfreiheit zusammenstellte und der er wieder eine diesmal an Herzog Christoph von Württemberg gerichtete
- 6 Vorrede voranschickte, in welcher mit unerbittlicher Kritik der Widerspruch der Glaubensverfolgung mit dem Wesen des Christentums und die von diesem geforderte Überordnung des moralischen Maßstabes über den dogmatischen ins Licht gestellt wird. „Sollte man nicht glauben, Christus sei ein Moloch oder ein ähnlicher Gott, wenn er verlangte, daß ihm Menschen geopfert und lebendig verbrannt werden müßten?“ Die Schrift, an
- 10 der neben Castellio auch gleichgesinnte Freunde wie Martin Borchhaus beteiligt waren, erschien pseudonym, indem als Drucker Magdeburg, als Verfasser Martinus Bellius angegeben war. Aber die Angegriffenen waren über ihren Ursprung sofort im Klaren und machten von da an Castellio zum Gegenstand einer unversöhnlichen Polemik, in der sie ihn der Treulosigkeit und Undankbarkeit beschuldigten, sogar das Sammeln des Treib-
- 15 holzes im Rhein ihm als Diebstahl vorwarfen und den Rat von Basel zum Einschreiten gegen ihn zu veranlassen suchten. In der That wurde einer weiteren Schrift Castellios gegen Calvin: Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse der Druck verweigert, so daß sie erst 1612 in die Öffentlichkeit gebracht werden konnte; ebenso wurde seine Schrift De
- 20 praedestinatione erst 1578 im Druck herausgegeben und als er kurz vor seinem Tode 1562 im Blick auf die Religionskriege in Frankreich noch einmal in französischer Sprache eine kleine Schrift: Conseil à la France désolée mit einer kraftvollen Protestation gegen die Anwendung des Glaubenszwanges erscheinen ließ, wurden sogar seine in Genf wohnenden Verwandten wegen ihrer Verbreitung zur Strafe gezogen. Auch die
- 25 Generalsynode von Lyon 1563 bezeichnete sie als eine Gefahr für den Glauben, vor der die Kirchen gewarnt werden müßten, und zeigt durch diese offizielle kirchliche Mißbilligung am Deutlichsten, welche einsame Stellung Castellio mit seiner unermüdlichen Verteidigung der Glaubensfreiheit unter seinen reformatorischen Genossen eingenommen hat.

H. Stähelin.

- 30 **Castor d. S.** — Vita s. Castoris: AS Fbr. II S. 662 ff.; Translatio: Analecta Bolland. 1. Bd. S. 119 f.

- Castor gilt der Legende als ein Genosse des B. Maximin von Trier; sie schreibt ihm eine erfolgreiche Thätigkeit als Missionar und Asket an der Mosel unterhalb Trier zu. Allein diese Nachrichten lassen sich nicht über die Karolingerzeit hinauf verfolgen.
- 35 Gregor von Tours, der Bewunderer Maximins, weiß von seinem Genossen kein Wort. Dagegen wissen wir, daß die Reliquien Castors wunderbar entdeckt werden müßten, um bekannt zu werden. Es geschah unter Bischof Weomad, gest. 791. Sie kamen zuerst nach Carben an der Mosel, dem römischen Caradunum. Die Entstehung des dortigen Kollegiatstiftes wird mit diesem Besitze zusammenhängen. Doch sind die ersten urkund-
- 40 lichen Erwähnungen desselben verhältnismäßig jung (vgl. das Güterverzeichnis von c. 1100, Beyer, UB. I, S. 455 und die Urk. Bruns von Trier v. 1121, ib. S. 504). Ein Teil der Reliquien wurde im Jahre 836 durch EB. Hetti von Trier nach Koblenz gebracht; er erbaute am Einfluß der Mosel in den Rhein das Münster und das dazu gehörige Stift (Zusatz zu Thegan. vita Ludov. MG SS II S. 603; vgl.
- 45 Gesta Trevir. 25). Seitdem gilt Castor als der Schutzheilige von Koblenz.

Haud.

Casualia f. Kasualien und Kasualreden.

Casula f. Kleider und Insignien, geistliche.

- Casus reservati.** Benedict. XIV., De synodo dioecesana lib. V. c. 4 § 1, 2; Bartagna, De casuum reservatione in sacram. poenitentiae Taurini 1868; Gausmann, Geschichte d. päpstl. Reservatfälle, Regensburg 1878; Lea, A History of auricular confession and indulgences in the latin church, Philadelphia 1896, Bd 1 S. 312 ff.

- Casus reservati,** Reservatfälle sind solche Absolutionsfälle, in welchen nur ein höherer oder ein von diesem für den bestimmten Fall besonders autorisierter Geistlicher absolvieren kann. Die römisch-katholische Kirche rechtfertigt ein derartiges Vorbehalten damit, daß Christus
- 55 das Recht der Absolution eigentlich nur den Aposteln und den Nachfolgern derselben übertragen habe (Jo 20, 21—23) und daß es daher dem Papste und den Bischöfen über-

lassen sei, bei ferneren Übertragungen sich so viel zu reservieren, als das Wohl der Kirche fordere. Das tridentinische Konzil hat diese Auffassung sanktioniert sess. XIV. cap. 7 de poenitentia 11: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: anathema sit.“ Die Reservatfälle sind aber überhaupt „causae aliquae criminum graviores“ — atrociora quaedam et graviora crimina“ (Trident. l. c.), schwere Todsünden, nicht läßliche (venialia), wirklich vollendete Verbrechen, deren Existenz feststeht. Die einzelnen Fälle sind erst nach und nach bestimmt worden, indem bei Gelegenheit schwieriger Umstände die Pfarrer sich an die Bischöfe, diese sich an die Päpste wendeten und ihre Entscheidung einholten, was dann Anlaß zu dauernder Festsetzung gab (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. XIII. XIV). Ordentlicherweise haben sich die Päpste nur solche Todsünden reserviert, welche mit Exkommunikationen verbunden sind, von welchen nur der apostolische Stuhl lösen kann; doch giebt es auch päpstliche Reservatfälle, ohne Exkommunikation; vor allem sind 15 päpstliche Reservatfälle die in der Bulle in coena Domini (s. d. N. S. 535 45). Eine Aufzählung der päpstlichen Reservationen s. bei Ferraris, bibliotheca canonica s. v. excommunicatio art. III. Wenn in einem päpstlichen Reservatfall die Sünde nicht offenkundig geworden ist, sind die Bischöfe befugt, selbst oder durch einen dazu deputierten Vikar in foro conscientiae darin zu absolvieren (Conc. Trid. sess. XXIV. c. 6 20 de reform.); außerdem sind ihnen durch die Quinquennalfakultäten (s. den Artikel Fakultäten) andere päpstliche Fälle überwiesen. Zu erwähnen ist hier die Constit. Pius IX. Apostolicae sedis vom 12. Oktober 1869. Diese führt auf 12 Fälle der excomm. latae sententiae speciali modo papae reservatae (hier bedarf der Bischof zur Absolution eines Spezialmandates, doch haben die Quinquennalfakultäten 25 bis auf weiteres ihre Kraft behalten), 17 simpliciter papae reservatae (hier sind die Bischöfe ermächtigt in foro conscientiae zu absolvieren), 3 episcopis reservatae, 4 nemini reservatae; 7 Fälle suspensionis latae sententiae papae reservatae und 2 interdictas latae sententiae reserv. Die Konstit. ist oft gedruckt u. a. bei Friedberg, Samml. der Aktenst. 3. I. vatik. Conc. S. 403 ff. Was die bischöflichen Reservatfälle selbst betrifft, so sind sie in den einzelnen Bistümern verschieden (für die Diöcesen Deutschlands vgl. man Harzheim, Concilia Germaniae Tom. XI. Fol. 162 die Übersicht des Index); im allgemeinen gehören dazu eine Reihe grober Verbrechen, wie delicta carnis, Tötungen, von Seiten der Geistlichen vornehmlich Verleugung des Beichtsegels u. a. Die Bischöfe pflegen die Absolutionsbefugnis für manche dieser Fälle durch besondere Fakultät den Ruraldekanen zu übertragen, außerdem auch andern Klerikern für die Fastenzeit und einzelne allgemeine oder lokale Feste. Bei allen Arten von Reservatfällen jedoch kann im Falle dringender Notwendigkeit, wozu vornehmlich die Gefahr des Todes gehört, jeder ordinierte Priester den Reuigen absolvieren. So bestimmte für den articulus mortis bereits allgemein Cölestin im Jahre 40 428 (c. 12. 13. Can. XXVI. qu. IV) und das spätere Recht hat dies immer wiederholt (c. 5. de poenis in VI. [V. 9]. Clem. 3. eod. [V. 8] u. a.), insbesondere auch in Bezug auf die zum Tode Verurteilten. Clem. 1. de poenit. et remissionibus (V. 9). Clemens V. a. 1311. Das Trident. Konzil sess. XIV. it. cap. 7 deklariert: „Hanc delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum 45 in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere. Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos iudices pro beneficio absolutionis accedant“.

Die römische Praxis der Reservatfälle mußte in der evangelischen Kirche den Boden verlieren, weil die Absolution nicht als ein Akt der Jurisdiktion betrachtet wird. Gegen diese Grundsätze ist das Anathema des Tridentinums gerichtet und die römische 55 Kirche auch sonst stets bemüht, dieselben zu widerlegen.

(G. F. Jacobson †) G. Friedberg.

Catalubus (Cathaldus), der heilige. J. Colgan, Acta SS. veteris et majoris Scotiae s. Hibernae (Lovani 1645), p. 544—562 (teilt einige ältere Witen mit, besonders eine aus Petr. de Natalibus l. IV, c. 143); Acta SS. Boll., t. II Maii p. 569 ff. (hier bes. 60
Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. 3. H. III.

der betr. Abschnitt aus Joh. Juvenis (sec. XV): De antiquitate Tarentinorum t. VIII, c. 2, 3, sowie die Historia Inventionis et Translationis auctore Berlengero [Beringerio?] Tarentino). — Vgl. Höffner, De Brit. Eccl. prim., Dublin 1639, p. 751 sq.; J. Vanigan, Eccl. History of Ireland, Dublin 1829, I, 5 ff. II, 121 ff.; J. Gammad, Art. „Cathaldus“ in Smiths u. Ware, Dict. I, 421 f.; Lo Jodice, Memorie storiche di san Cataldo etc., Bologna 1880.

Der von den Tarentinern und den Iren gemeinsam verehrte alte Bischof und Missionar Cataldus kann nicht schon, wie die tarentinische Legende angeht, zur Zeit des Papsts Anicet (ca. 160) gelebt haben, sondern frühestens im 6. oder 7. Jahrhundert, da sowohl seine Herkunft aus Irland, und zwar aus dem christlichen Irland, als auch die durch alle Berichterstatter bezeugte Thatsache einer von ihm unternommenen Pilgerfahrt nach Jerusalem auf diese spätere Zeit weisen. Als seinen Geburtsort nennt Joh. Juvenis (s. oben) ein Städtchen der hibernischen Provinz Numenia, womit wohl die auch sonst vorkommende Landschaft Nomonia gemeint ist, in welcher in der That eine Stadt Catandum, vermutlich die Geburtsstadt des Heiligen, lag. Jedenfalls ist der Name Cataldus ein echt irischer; wie denn Colgan l. c. mehrere Cathaldos anführt. Schon in Irland soll Cataldus, Sohn des Eochaid (Euchus) und der Achlema und angeblich Bischof von Rathau (mit 12 Suffraganbischöfen unter sich!) (man beachte die Zwölfzahl der Suffraganen, die an die bekannte Einrichtung des altirischen und britischen Klosterwesens, wonach ein Abt stets 12 Mönche unter sich haben mußte, zu erinnern scheint), außerordentliche Gaben und Kräfte entfaltet, z. B. Kranke geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Da man keine Stadt und zumal keine erzbischöflichen Sitz Rathau in Irland kennt, und da die von tarentinischen Schriftstellern behauptete Identität von Rathau mit Ragusa (früher Ragusium s. Rausium) in Dalmatien offenbar nur leere Hypothese ist, so muß es dahingestellt bleiben, was es mit diesem Rathau für eine Verwandtnis habe. Lanigan und Gammad (s. o.) setzen es in die Nähe von Lismore (Graffsch. Waterford) und lassen Cataldus einige Zeit nach dem Tode Carthachs, Bischofs jener Stadt († 637), sein Bischofsamt antreten. — Von seiner Auswanderung aus Irland an gestaltet sich die Geschichte des Heiligen nach sämtlichen Hauptquellen im wesentlichen wie folgt: Er pilgert nach Jerusalem, wo eine Erscheinung des Herrn ihn auffordert, nach Tarent zu ziehen und den dortigen Heiden das Evangelium zu verkünden. Tarent und die benachbarten Städte Unteritaliens waren nämlich zwar schon früher zum Christentum bekehrt worden (angeblich durch einen Bischof Amasianus, den allerersten Inhaber des tarentinischen Stuhls, den die Legende schon in der Apostelzeiten hinaufrückt), waren aber in Folge verheerender Einfälle von Barbaren, die sie ihrer geistlichen Hirten beraubten, seit mehr als 100 Jahren von neuem in heidnische Nacht und Finsternis versunken. Cataldus löst die ihm vom Herrn gewordene Aufgabe mit vielem Erfolge und unterstützt von Wundern und Zeichen. Schon auf der Fahrt vom hl. Lande nach Unteritalien sagt er den Ausbruch eines heftigen Sturmes vorher, besänftigt dann Wind und Wellen durch sein Gebet und erweckt schließlich einen während des Orkans vom Wasse gefallenem und augenscheinlich toten Jüngling zu neuem Leben. In Tarent angekommen vollbringt er als erstes großes Aufsehen erregendes Wunder die Heilung eines Blinden, den er zugleich bekehrt und tauft. Zahlreiche andere Wunder dieser Art befördern die Ausbreitung des Christentums in Stadt und Umgebung. Er wird Bischof, oder wie die Sage will, sogar schon Erzbischof, und stirbt endlich, nachdem er die Bekehrung der ganzen Gegend durch seine reichsegnete Wirksamkeit zu Ende geführt. Bei seinem Tode sollen alle Gloden der Stadt von selbst geläutet haben. — Soviel wird an dieser Legende jedenfalls thatsächlich sein, daß ein frommer irländischer Glaubensbote Namens Cataldus in Unteritalien, und zwar speziell in Tarent, das Evangelium gepredigt und den Grund zum Bistum daselbst gelegt hat.

Die Verehrung des Heiligen reicht bis ziemlich tief ins Mittelalter zurück. Im Jahre 1071, unter Erzbischof Drogo, wurden seine Gebeine aufgefunden, durch die üblichen Wunder als echte Reliquien des Heiligen beglaubigt und unter vielen Feierlichkeiten in die Hauptkirche transferiert (vgl. die AA. SS. l. c.). In der Folge entstanden viele seinem Gedächtnisse gewidmete Kirchen, besonders in Unteritalien, aber auch in Frankreich, wo er als St. Cartauld oder St. Catas verehrt wird und namentlich zu Sens eine Hauptkirche hat. Als Tag seines Todes wird im Anschluß an das Mart. Rom. der 10. Mai gefeiert.

Zöfster.

Catenen. Zur Literatur: 1. Orientierende Verzeichnisse: Th. Ittig, De bibliothecis et Catenis patrum varisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus . . . tractatus, Lips. 1707. Chr. Wolf, De Catenis graec. patrum iisque potissimum msc., Witten-

berg 1712. J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca* VII p. 727—792, VIII ed. Harlos p. 637—700 (Angaben über die Handschriften und die in den Catenen benutzten Quellen), XIII p. 457—849 (*De collectionibus omnis generis scriptorum graecorum junctim excusorum*). Wald-Danz, *Bibliotheca patristica*, Jenae 1834 p. 196—255. J. G. Dowling, *Notitia scriptorum ss. patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum*, quae in collectionibus anecdotorum post ann. Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839. C. R. Gregory, *Prolegomena in NT*, Tischendorf, VIII, Leipzig 1884, der bemerkt, wo in neutestamentl. Mskr. sich Catenen finden. *Pitra*, *Analecta sacra* II 305 f., 359 f., 405 f. (Vatikanische Catenen). Preuschen in *Harnacks Gesch. der altschriftl. Litt. bis auf Eusebius*, Leipzig 1893 S. 835—842. A. Erhard in *Krumbachers Geschichte der byzant. Litteratur* 10 von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reichs² München 1897 S. 296—219. 2. Zur sachlichen Orientierung über die zum größeren Teile noch gar nicht oder nur in Fragmenten herausgegebenen Catenen sind die Handschriftenverzeichnisse der großen Bibliotheken wie die Commentarii von P. Lambecius (Wiener Bibliothek), die Kataloge C. F. Matthaeis (Moskauer Synodalbibliothek), Vandiniis nebst seinen Nachträgen von Kostagno (*Bibliotheca* 15 *Laurentiana*), die Kataloge Emonts (*Bibliothèque nationale*), Stephensons (cod. msc. Palatini), Castellani (Bibl. Marciana) u. a., außerdem die Einleitungen und sonstigen Bemerkungen zu den gedruckten Catenen und Catenenfragmenten von Montfaucon im *Diarium Italicum* und *Coll. nova patr.*, Chr. Wolf, J. M. A. Scholz (*Biblisch-kritische Reise* 2c., Leipz. 1823), A. Mai, Cramer 2c. Den früheren Stand der Forschung kennzeichnet N. Simon, *Histoire* 20 *critique des principaux commentateurs du N. T.*, Paris 1693 S. 422 f., den jetzigen fast Preuschen und A. Erhard zusammen. Vgl. auch D. Wardenhener, *Patrologie*² Freiburg 1894 S. 16 u. 5. Gefördert sind die einschlagenden Fragen von Th. Zahn (*Forschungen* II, III), Bonnetsch (*Methodius* von Olympos), A. Papadopoulos Kerameus, J. Rendel Harris, E. Klostermann, P. Wendland, L. Cohn, Bradke (vgl. den folgenden Artikel), J. Traeseke (*ZfZ.* 1892 25 S. 376 f.) u. a. Unter den älteren Forschern bringt Morinus, *Exercitationum biblicarum* I, II, Paris 1669, manches Wertvolle. Unvergessen sollten die Arbeiten C. F. Matthaeis bleiben, der in seiner großen Ausgabe des Neuen Testaments (Riga 1782—88) unter vielem für die Handschriftenkunde Wichtigem in der Einleitung zu Matthäus, Marcus und nach den *Thessalbr.* S. 218 f. von Catenen und Scholien handelt. 30

Inhalt. 1. Die geschichtlichen Bedingungen der Catenenhandschriftstellerei. 2. Bezeichnungen der Catenen. 3. Charakteristik derselben. 4. Probleme der Stoffbehandlung. 5. Zur Quellenbenutzung und Anlage. 6. Zur handschriftlichen Überlieferung. 7. Chronologisches. Benannte und anonyme Catenen. 8. Wert der Catenen. 9. Stand der Forschung. 10. Uebersicht über die gedruckten Catenen. 11. Übersetzungen. 12. Mittelalterliche Sammelformulare 35 und Verwandtes.

1. Seitdem nach dem Vorgange und Vorbilde sowohl des Origenes und seiner Schule, als auch der Antiochener im 3. und 4. Jahrhundert mächtige Stoffmassen zur Auslegung des Alten und Neuen Testaments sich aufgehäuft hatten, machte sich an der Schwelle der neuen Zeit, die auf eine Festlegung der patristischen Arbeit für die Kirche 40 ausging, immer dringender das Bedürfnis nach Sammlung und Sichtung geltend. In erster Linie waren hierfür dogmatische Motive wirksam. Nach der Gründung von Neurom und der durch Konstantin veränderten Weltstellung der Kirche sollte die grundsätzliche Übereinstimmung im Glauben zur klar und scharf abgegrenzten Reinheit ausgebaut werden. Die Kirche war bestrebt, durch berufene Organe die Ergebnisse der theo- 45 logischen Arbeit zusammenzufassen, indem sie zugleich den Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Arbeit ihrer Vergangenheit aufrecht erhielt. Sie hütete das Erbe der Väter, aber sie bediente sich jetzt dazu neuer Mittel. Eine kirchlich anerkannte Überlieferung sollte aus demselben gebildet werden. Hierfür gaben auf dem Gebiet der Lehre die Beschlüsse der 50 für ökumenisch erklärten Konzilien die Richtlinie. Wie aber war das gleiche Ziel auf dem Gebiete der Schriftauslegung zu erreichen? Der Charakter der heiligen Schriften, der Abstand des Alten und des Neuen Testaments, die Eigenart der einzelnen Schriften innerhalb der beiden Hauptsammlungen, die weit auseinandergehenden Gesichtspunkte und Ergebnisse der Schriftforscher lagen vor aller Augen. Wie konnten dieselben in einheitlich gefasste und allgemein anerkannte Sätze übergeleitet werden? Die Kirche ist vor der 55 Aufgabe, auch hierzu zu gelangen, nicht zurückgeschreckt. Die Autorität, die der heiligen Schrift als Offenbarungsquelle zuerkannt war, und das Postulat einer bekenntnismäßigen Formulierung der Kirchenlehre drängten gemeinsam auf ihre Lösung. So wurde denn allerdings gefordert, daß für die Erbauung und auch für das wissenschaftliche Schrift- 60 verständnis Stoffe und Schranken in der „Überlieferung der gottesfürchtigen Väter“ gesucht wurden.

Die Grundsätze, die hierbei wirksam waren, giebt besonders bestimmt Canon XIX des Concilium quinisextum an. „Für die Erbauung sind die Gedanken und Ratschlüsse der Wahrheit nur der göttlichen Schrift zu entnehmen; die bereits festgesetzten Lehrschranken 48*“

und die Ueberslieferung der Väter sind nicht zu überschreiten; wenn eine auf die Schrift bezügliche Verhandlung (*πραγματικὸς τις λόγος*) angeregt wird, so soll nicht anders ausgelegt werden, als wie es die Leuchten und Lehrer durch ihre eigenen Schriften dargeboten haben". Mit diesen Bestimmungen war die Schriftauslegung in der als orthodox anerkannten Kirchenlehre verankert. Als „Leuchten und Lehrer“ hatte sie nach Kanon II deselben Konzils unter andern die drei Kappadozier, den Amphilocheus, Timotheus, Theophilus, Kyrrill von Alexandrien anzusehen, dagegen vor allen Häretikern, nicht bloß vor Arius, Macedonius, Apollinarius, Nestorius, sondern auch vor Theodor von Mopuestia, Origenes, Didymus, Euaagrius, Theodoret sich zu hüten (Kanon I).

10 Aber die Macht der Thatfachen corrigierte das undurchführbare Prinzip. Indem man daran ging, die exegetische Ueberslieferung der Väter zu buchen, erzwangen die Leistungen auch der als häretisch verdächtigten Männer durch ihren Wert Berücksichtigung; und anstatt aus der Sammlung der Schriftauslegungen einheitliche Ergebnisse zu gewinnen, mußte man sich begnügen, sie nebeneinander zu stellen. Anderenfalls
15 wäre ihre Eigenart vergewaltigt und die Autorität, die man ihnen zuschrieb, geschädigt worden.

2. So entstanden jene für die byzantinische Theologie bezeichnenden Sammelwerke, die für sämtliche Bücher der heiligen Schrift mit besonderer Bevorzugung der Genesis, des Hiob, der Psalmen, des Jesajas, des hohen Liedes, des Matthäus- und Johannes-
20 evangeliums (am spärlichsten sind die Paulusbriefe behandelt) aus der exegetischen Arbeit der patristischen Zeit die für wertvoll erachteten Auslegungen aneinanderreiheten und deren Methode für die abendländische und für die mittelalterliche Schriftauslegung maßgebend geworden ist. Nach ihrer Beschaffenheit und Anlage lassen sie sich mit den Kommentaren der alexandrinischen Philologenschule und ihrer Nachfolger vergleichen, in denen
25 die Erklärungen des Autors, die *επομνήματα* und *ἐξηγήσεις* zusammengestellt wurden, beispielsweise mit dem Homercommentar des Didymus oder dem Hesiodcommentar aus Ietztes, Moschopoulos, Proklos und Johannes Dialonus. Aber sie unterscheiden sich von ihnen durch die Tendenz auf eine Sammlung von kirchlich anerkannten Autoritäten der Schriftauslegung.

30 Es ist üblich geworden, diese Sammlungen Catenen (*Σειράι*) zu nennen. Woher der Name stammt, muß offen gelassen werden. Weder die Glossare von Du Cange noch sonstige Lexica des Spätlateins und Spätgriechischen weisen ihn in dieser Bedeutung nach. Handschriftlich begegnet er als wertender Titel des Evangeliencommentars von Thomas von Aquino: *Expositio continua super IV evangelistas*
35 *ex latinis et graecis auctoribus ac praesertim ex patrum sententiis et glossis miro artificio quasi uno tenore contextuque conflata, catena aurea justissimo titulo nuncupata* (Paris 1660). Die Ehrenbezeichnung „goldene Kette“ spricht ein Urteil über den Kommentar, seine Anlage und seinen Gehalt aus. Der ursprüngliche Titel dürfte *expositio continua* gelautet haben, *catena* aber wurde als übliche bildliche Charakteristik von solchen Sammelwerken hinzugefügt. Auch der große Kommentar zum Olateuch und den Königsbüchern, den Nicephorus 1772 in zwei Folianten herausgab, die „catena Lipsiensis“, ist betitelt *σειρά ἐνὸς καὶ πενήκοντα επομνηματιστῶν κ.* Ein weiterer Beleg findet sich Cod. Vat. Gr. 2240 (= Columnensis 79. Saec. XVI) fol. 56r: *πάλτιον μετὰ τῶν ἐρμηνειῶν τὸ ἐπονομαζόμενον*
45 *χρυσῆ ἄλυσαις* (Heidelberg, Philologus XLV 4 S. 747. T[h]omasini, Bibliothecae Venetae. Utini 1650 p. 20 f.).

Der bildliche Ausdruck ist bezeichnend. Er vergegenwärtigt Stoffmassen, die in eine mehr äußerliche, aber sichtbare Verbindung mit einander gebracht worden sind. Die Bindeglieder liefert der Text, die an das Textwort gefügten Auslegungen sind die
50 einzelnen Glieder der Kette. Vielleicht daß ursprünglich mit der Bezeichnung auch ein mystischer Sinn verbunden wurde. Wie die hermetische Kette den späteren Neoplatonikern den harmonischen Zusammenhang der Weisheitsträger, die vom Anfange bis zur Gegenwart sich die Hand reichten, versinnbildlichte, so sollte die Reihe der Väter die rechten Auslegungen der einen und wahren Kirche harmonisch darbieten. Jedenfalls ist das
55 spezifische Moment in diesen Sammelwerken der verbindende Text. Es scheint daher nicht sachgemäß, den Namen „Catene“ auch auf sonstige Kompilationen der byzantinischen Gelehrsamkeit, auf die für die Synoden hergestellten dogmatischen Aussprüche der Kirchenväter (ein Beispiel bei A. Mai Script. Vet. Nov. Coll. VII 1, 1—73), oder auf gnomologische und astetische Florilegien auszudehnen, wie A. Erhard das thut.

Feste Kunstwörter sind von den ersten Sammlern zur Bezeichnung der Ergebnisse ihres Fleißes und Spürsinn nicht ausgeprägt worden. Daher sind verschiedenartige Titel überliefert, die mehr oder weniger bestimmt Charakter und Inhalt andeuten: *ἐπιτομαί ἐρμηνειῶν, ἐξηγήσεις συλλεγείσα* oder *ἐρμηνεῖα συννερανισθείσα ἀπὸ τῶν (ἐκ) διαφόρων πατέρων, ἐπιτομή τῶν εἰς τὸν . . . καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων.* 5 Oft sind auch die Gewährsmänner — nicht immer vollständig und genau — aufgeführt, z. B. *ἐξηγήσεις εἰς τὰς τοῦ θεοπεσιῶν Παύλου ἐπιστολάς ἑρανοσθεῖσα ἀπὸ τῶν Χρυσοστομῶν καὶ ἐτέρων διαφόρων ἁγίων καὶ ἐκτεθείσα ἀπὸ φωνῆς Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας* — (Lami, De erud. apost. 1738 S. 250), — oder: *Προκοπίου Γαζαίου Χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἁγμάτων 10 ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Κροίλλου Ἀλεξανδρείας, Ὡριγένους τε καὶ Φιλωνος τοῦ Καρπασίου, Ἀπολλωνίου, Ἐδσεβίου Κασσαρείας καὶ ἐτέρων διαφόρων ἦγον Διδύμου, τοῦ ἁγίου Ἰσιδώρου, Θεοδοῦρητον καὶ Θεοφίλου.* Noch anschaulicher charakterisiert derartige Arbeit das unter anderem den Handschriften von des Euthymius Evangeliencommentar beigegebene selbst 15 bewußte, öfter variierte Epigramm: *πολλῶν πόνων ἔρανος ἠκριβωμένος οὐδὲν περιττὸν, οὐδὲν λείπον ἐνθάδε . . . χάρις δὲ πᾶσα τῷ σοφῷ Χρυσοστόμῳ* (vgl. Matthaeis Vorrede S. 8 zu seiner Ausgabe von des Euthymius Evangeliencommentar).

3. Diese und ähnliche Beischriften schildern die Art der Catenen, dieselben wollen nicht eigenes Gut des Sammlers bringen. Er sammelt nach der Maxime des Seneca: 20 *Quod verum est, meum est.* Er teilt die Gesinnung des Johannes von Damastus: *ἐὼς τογαροῦν ἐμὸν οὐδὲν.* Die Gesinnung, in der er sammelt soll, dürfte in jener Nachricht des Rufinus (Hist. eccl. II 9) charakterisiert sein: Gregor von Nazianz und Basilus hätten sich während dreizehn Jahren von allen hellenischen Schriftstellern fern gehalten, ein einzig mit den Vätern der heiligen Schrift sich zu beschäftigen, 25 „eorumque intelligentiam non ex propria praesumptione, sed ex majorum scriptis et auctoritate loquebantur, quos et ipsos ex apostolica successione regulam suscepisse constabat“.

Das Verfahren des Sammlers ist durch *ἐρανεῖν, συννερανῖν* anschaulich bezeichnet. Die Catene enthält „zusammengesteuertes“ Gut, mag als der *ἔρανος* der Beisteuernden die Wolle von Zeugen gelten, deren Deutungen aufgereiht werden, oder mögen sich gleichgesinnte Gelehrte, seien es eifrige Mönche, seien es *διδασκαλοὶ τοῦ εὐαγγελίου* und *διδάσκαλοι τῶν ἀποστόλων* — Professoren der neutestamentlichen Exegese, wie sie im 12. Jahrhundert in Konstantinopel erwähnt sind (Erhard S. 124), — zusammengethan haben, deren Beiträge und Veseifrüche allmählich zu einem corpus sententiarum 35 zusammenwuchsen. Wenn ferner nicht selten ausdrücklich angegeben wird, die Zeugnisse und Auslegungen seien *ἀπὸ φωνῆς* (ex ore) eines bestimmten Lehrers aufgenommen, so ist das entweder auf das Diktat desselben zu beziehen (so wohl bei dem oben angeführten Titel der Catene des Theophylakt; vgl. auch den Titel der Catene des Protop zum Oktateuch: *ἐξηγητικαὶ σχολαὶ* [Vorträge] *εἰς τὴν ὀκτάτηνον κ.* bei Photius 40 Bibl. Cod. 206), oder vielleicht auch darauf, daß die originalen Äußerungen der Väter frei wiedergegeben sind. Denn Kürzungen und Zusammenfassungen machte die Masse und die Verwandtschaft der in Betracht kommenden Äußerungen wünschenswert. Wie man auf sie ausging, zeigen die oft variierten Titel: *σύνοψις σχολικὴ ἐκ τῶν πεπονημένων . . .* oder *ἐκ διαφόρων ἵπομημάτων συλλεγθεῖσα τε καὶ ἀκριβωθεῖσα* 45 *εἰς σύνοψιν* (accurate in compendium redacta).

Die Grundsätze und Sitten, nach denen litterarisches Eigentum in der antiken Welt behandelt wurde (Heinrici, Beiträge zur Gesch. u. Erl. des NT. I S. 71 f.), gestattete nicht nur die schlichte Übernahme fremden Gutes, sondern auch jede Freiheit in Anpassung und Umformung. Insofern ist die Bewahrung der Autornamen ein Beweis 50 für die Wichtigkeit, die man ihnen beilegte; es galt eben, beglaubigte und autoritative Auslegungen zu gewinnen. Darum kennzeichnet auch der Sammler, wenn er Eigenes hinzufügt, das Hinzugefügte, das er in die Kette der Autoritäten einreißt. Es ergeben sich trotz der gleichen Methode des Buchens und des äußerlichen 55 Aneinanderreihens infolge der bald wörtlichen, bald redigierten Übernahme der Quellen sehr verschiedenartige Abstufungen in der Wiedergabe und in dem Umfange. Eine Catene, die ganz im Geiste des Concilium quinisextum abgefaßt war, bestand aus einem Mosaik von wörtlich übernommenen Stücken aus Kommentaren oder sonstigen Äußerungen orthodoxer Väter. Hierfür ist die von Possinus herausgegebene Catene zu 60 Matthäus ein Beispiel. Fügt der Sammler, wie Niketas von Serrae, eigene Be-

merkungen hinzu, so stellte er sie meist an die Spitze der Reihe, die einem neuen Textabschnitt angefügt wurde, und dann oft mit Fortlassung der Urheberbezeichnung. Kundete er ab und sagte er zusammen, so erhielt er entweder das catenenartige (Matarios Chrysostephalos in der Vorrede zur Genesiscatene: aus den Schriften der Väter sammle er ⁵ *ιδίαν βιβλον συντετμημένως, ως οὐδὲν τε καὶ κεφαλαιωδῶς τὰς τῶν θεῶν ἀποδῶν ἐκείνων ἐξηγήσεις περιέχουσας* [Fabricius, Bibl. Graeca VII 772 f.]), oder er arbeitete das übernommene Gut zusammen unter Beseitigung der Zerstückelung. Dies thun Protop, Dumenius, Theophylakt, indem sie betonen, daß sie nicht als Produzenten, sondern als Zwischenhändler angesehen werden wollen. Deshalb sind auch die Grenzen ¹⁰ zwischen den Catenen und den byzantinischen Kommentaren fließende. Für diese ist ebenmäßig in erster Linie die patristische Ueberlieferung bestimmend, auch wenn die Quellen, wie dies für die Catene die Regel ist, nicht am Rande vermerkt sind und die Auslegung in ununterbrochenem Fluße fortgeht. Wie sich aber zu den größeren Kommentaren die zahlreich überlieferten, noch meist unedierten Scholien verhalten, inwieweit ¹⁵ sie selbständige methodische Arbeit sind oder Exzerpte und Vesehrüchte oder gelegentliche Anmerkungen, die der Eindruck der Lektüre veranlaßte, das ist zur Zeit noch eine kaum berührte Frage. In einem Falle, bei den sogenannten Scholien des Dumenios zur Apokalypse hat Overbeck (ZwTh 1864 S. 192—201) nachgewiesen, daß sie ein knapper Auszug aus dem Kommentar des Andreas von Kappadozien (vgl. RE I, S. 514 f.) ²⁰ sind, in dem alles Individuelle getilgt ward. In anderen Fällen, wie bei Scholien des Arethas (vgl. Bd II S. 1), sind sie originale Äußerungen. Werden sie mit *ἄλλως* oder *τῶς δὲ* aneinandergereiht, so sind sie exegetische Vesehrüchte.

4. Da die Catenenschreiber mit gegebenen Stoffen arbeiten, liegt ihr Verdienst in der Auswahl und in dem Takt des Redigierens. Die Schwierigkeit der Auswahl ist ²⁵ vermehrt durch die dogmatische Gebundenheit, mit der das wissenschaftliche Interesse in unermesslicher Spannung kommt. Denn vor allem Origenes, der erste christliche Kritiker und Exeget großen Stils, bot für die Exegese unschätzbare Werte. Und für die Catenen zum NT. war Philo, der seit Origenes von den gelehrten Theologen studiert wurde, ebenso wie Josephus ein Gewährsmann, dem kein gleiches an die Seite gesetzt werden ³⁰ konnte. Aber es fand sich ein Mittelweg. Apollin von Alexandrien formulierte den Grundsatz, nach dem verfahren wurde: *οὐ πάντα ὅσα λέγουσιν οἱ αἱρετικοὶ φέρεται καὶ παρατίθεσθαι γοῖ. πολλὰ γὰρ ὁμολογοῦσιν, ὃν καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν*. Demgemäß sagt Johannes Drungarios in dem Prolog zum Jesaias (Montfaucon, Collect. nov. Patrum I 350) mit Hinweis auf Origenes, Eusebius von Caesarea, ³⁵ Theodor von Heraklea, Eusebius von Emesa, Apollinarios und Theodoret: *ἐν οἷς γὰρ μὴ περὶ τῶν ἰδίων δογματικῶν διαλέγονται, εἶσιν ὅτε καλῶς ἐπιβάλλονται*. Das Citat aus Cyrill gehört übrigens zu dem eisernen Bestande der Catenenvorreden (z. B. Cramer, Cat. in Matth., Corderius, Cat. in Johannem), und der Grundsatz, der in ihm zum Ausdruck kommt, gilt auch noch gegenwärtig bei den katholischen Exegeten. ⁴⁰ Eine andere Schwierigkeit zeigte sich in der Verbindung des Textes mit den zugebrachten Auslegungen. Die „*παραγραφαί*“ der Autoren bezogen sich auf verschieden weite biblische Textabschnitte. Im Hinblick darauf giebt Drungarios den Rat, größere Textabschnitte ohne Berücksichtigung der beigelegten Kapitelzahlen vor dem Lesen der Auslegungen sich zu vergegenwärtigen.

⁴⁵ Auch die Schwierigkeit, welche die auseinandergehenden Auslegungen machen, ist berücksichtigt. Sie wird z. B. von Drungarios mit Berufung auf die Dunkelheit des Textes für providentiell erklärt. Er begnügt sich deshalb, die *ἐρμηνεύοντες ἤρουν ἐπομηματισταί* (interpretes et commentatores), die den Jesaias verschieden überlegen, abteilen und erklären, nebeneinander zu stellen. Der Leser muß auf Grund dessen sein ⁵⁰ Urteil bilden. Entsprechend sagt Protop von Gaza (Prolog zum Jesaias, Curter S. 3): „Was man selbst verstehen kann, solle man festhalten, was über die eigene Einsicht geht, entweder von den Vätern lernen oder Gott anheimstellen, damit er Erkenntnis gebe.“

Ueberhaupt gewährt Protop für die Methode der Arbeit bestimmtere Anhaltspunkte. Dieser „christliche Sophist“, der bald mit den Launen des Glücks (*παίγνια τύχης*), ⁵⁵ bald mit der Vorsehung Gottes rechnet (Rohde, Griech. Roman 472 f. 475), ein Typus für byzantinische Gelehrtenge sinnung, wird mit Rücksicht auf seine Schriftauslegungen mit Recht von Photius als *πολύγους* (diffusus) καὶ *πολύστιχος* *ἐξηγητής* bezeichnet. Er ist Verfasser sowohl von Catenen, als auch von Kommentaren, die als Bearbeitungen seiner Catenen sich geben. Von denselben ist unter anderen der ⁶⁰ Kommentar zum Okateuch und eine Catene zum Hohen Liebe erhalten. In der Vorrede

zur Genesis berichtet er, daß er in seinem großen Kommentare zum Oltateuch „aus Anmerkungen und verschiedenen Abhandlungen die Auslegungen gesammelt habe“, indem er seine Gewährsmänner wörtlich citierte. Diese Arbeit wäre ins Maßlose (*εἰς πλῆθος ἀπειρον*) gewachsen. Daher habe er darauf Bedacht genommen, die Schrift auf ein handliches Maß zurückzuführen (*πρὸς μέτρον ἐπιστάλῃς συντελεῖν*). Bei übereinstimmenden Meinungen führe er daher nur eine an, bei abweichenden gebe er eine kurze Darlegung, damit eine einheitliche Schrift entstände (*Ἐν ὅσῳ τῆς γράφης, ὡς ἑνὸς καὶ μόνου τὰς ἀπάντων ἡμῶν ἐκδεχόμενον φωνάξ*). Außerdem gebe er Zusätze und andere Quellen zur einleuchtenden Darstellung (*προσθήσομεν δὲ τι καὶ ἔξωθεν εἰς τρανότηραν ἑσθ' ὅτε παράσταον*). Wendland und Cohn wollen nachweisen, daß die große Catene des Protos aus der Catena Lipsiensis des Nilephoros noch herstellbar sei. (Wendland, Neuentdeckte Philostragmente, 1891 S. 29—106; Cohn, JBrTh, 1892 S. 475—492). Die Untersuchung ist noch nicht zu Ende geführt. Sie erstreckt sich vorwiegend auf Philos Fragmente, die in der Catene erhalten sind. Die Behauptung Cohns aber, daß der *ἀδύλος* der Cat. Lipsiensis mit Protos zu identifizieren sei, hat sich mir nicht bewährt. Er steht mit dem Genesiskommentar teils in sehr loser, teils in gar keiner Beziehung. Für Origenes hat Klostermann, U XII 3. 1894, erwiesen, daß dessen Homilien über Josua von Protos exzerpiert sind. Jedenfalls bewährt sich durchweg, daß Protos seine Vorlagen zwar vertürgt, aber doch meist wörtlich übernimmt und die Neigung hat, den Ausdruck zu glätten.

Wie aber Protos bereits vorhandene Catenen benutzte, hat Th. Zahn (Forschungen II, 238—275) in einer Untersuchung der Catene zum Hohen Liede beleuchtet, deren Ergebnis zu der Erkenntnis führt, daß in ihr eine ältere Catene teils übernommen, teils umgeformt und bereichert ist. Neben dieser Catene Protops sind noch Fragmente eines Kommentars vorhanden (Mai, Class. auct. VI, 348f.), der sich ähnlich zur Catene verhält, wie der Genesiskommentar zu seiner Vorlage.

5. Aus diesen Nachweisen geht hervor, daß eine Erforschung der Catenenlitteratur von Fall zu Fall vorgehen muß. In den Originalarbeiten von Catenen besteht sowohl große Verschiedenheit in Anlage und Auswahl, als auch weitgehende Übereinstimmung. Neben selbstständig aus den Quellen geschöpften Sammlungen stehen andere, die aus zweiter Hand nehmen, aber doch in Behandlung des Übernommenen ihrer Einsicht und ihren Interessen folgen. Besonders weite Abstände sind auch in Bezug auf Maß und Umfang des Mitgeteilten vorhanden. Kurz, die Beschaffenheit der Catenen zeigt, daß die auf sie gewandte Arbeit in ständigem Fluß bleibt. Bestimmte Typen, welche der Fortarbeit für die einzelnen Bücher der Schrift zu Grunde liegen, treten nur in beschränktem Maße heraus. Es galt eben eine Aufgabe, an deren Lösung sich jeder Schriftforscher beteiligen konnte und je nach Interessen und Bedürfnis beteiligte.

Die bequemste Fassung der Catene ergab sich, wenn ein Führer zu Grunde gelegt wurde, mit dessen Auslegungen dann kürzere Scholien verbunden sind. So ist in der Catene zu Matthäus (ed. Poffinus) Chrysostomus die Hauptquelle, ebenso wie für des Theophylakt und des Euthymius Evangelienkommentare. Aber trotz der gemeinsamen Hauptquelle gehen sie selbstständig vor und geben verschiedene Zuthaten, wie denn zur Leidensgeschichte Euthymius im Matthäuskommentar wichtige Bereicherungen beibringt. Andererseits gleichen die Catenen einem bunten Aggregat, einer Blumenlese, ohne daß ein Gewährsmann vor dem andern bevorzugt wurde. Beispiele liefern die Catenen des Protos und Niletas, die von Cramer herausgegebene Matthäuscatene und die meisten Catenen zu den Briefen. Diese Verschiedenheiten bestätigen, daß für diese Sammlungen die Tendenz die gleiche ist, aber bestimmte Autoritätsvorbilder für die Anlage nicht vorhanden sind.

Gleiche Mannigfaltigkeit zeigt die Einteilung. Bei dem Gewicht, daß die byzantinische Zeit auf Zahlenymbolik legt, versteht man, daß Andreas und Arctas von Caesarea ihren Kommentar zur Apokalypse in dreimal 24 Abschnitte teilten; gemäß der Zahl der israelitischen Ältesten. Auch in der eigentlichen Catenenlitteratur zeigen sich Spuren von beabsichtigter Symmetrie. Macarios Chrysostephalos teilt seine nicht mehr vollständig erhaltene Catene zum Matthäus in 5 Bücher mit je 20 Abschnitten; so bringe seine Arbeit hundertfältige Frucht (Fabricius, Bibl. Gr. VII, S. 774). Die Catene zu den mit Matthäus nicht parallelen Stücken des Lukas teilt er in 24 Abschnitte und nennt sie „das große Alphabet“ (a. a. O. S. 777).

Die äußere Form der Catenen ist je nach dem Umfange des Kommentars verschieden. Bei knapper Fassung steht der Text in der Mitte und die Erklärungen umgeben ihn, meist in 60

kleineren Schriftzügen, bisweilen auch in Tachygraphie. Die Autoren sind am äußeren Rande oder im verlaufenden Texte, meist in Abbreviaturen, vermerkt. Bisweilen ist durch kritische Zeichen auf den Zusammenhang von Text und Erklärung hingewiesen, wie bei den Handschriften, die Scholien enthalten. Ist der Umfang der Catene zu groß, um diese Anordnung zu gestatten, so stehen die Textabschnitte für sich, und ihnen folgen die „*παράγραφοι*“ der ausgewählten Erklärer. Bisweilen sind die einzelnen Stücke abgesetzt, die Autoren, auch hier meist in Sigla, am Rande notiert, bisweilen ist alles verlaufend geschrieben.

Die Catenenhandschriften, von denen wenige über das 10. Jahrhundert hinausgehen, sind sehr verschieden ausgestattet. Es giebt Prachtausgaben mit Illustrationen, wie jene Hiobcatene, welche Bilder von der Sirene (zu Hi 30, 29 LXX), von Menschen, Tieren und Sachen beibringt (Montfaucon, *Diar. ital.* S. 191), dann Handschriften, die für Studienzwecke hergestellt sind und die Spuren mannigfacher Durcharbeitung tragen, endlich Abschriften, die ohne alle Rücksicht auf die Bequemlichkeit des Lesers eifertig angefertigt sind, — wohl bestellte Arbeit für den Buchhandel.

Außer den Kommentaren enthalten die Catenen Mancherlei ständige Beigaben zur Einleitung in die erklärten Schriften. So sind den Evangelien häufig die Kanones des Eusebios und dessen Brief an den Carpianus vorangestellt, auch Inhaltsangaben, Einteilungen (*επιτομῆς* und *κεφάλαια*) und Biographien der Evangelisten; den Paulinischen Briefen wird ein Leben des Paulus, ein Verzeichnis seiner Reisen, sein Martyrium beigegeben, ebenso Inhaltsangaben. Zuthaten bei den Propheten sind die Biographien der Propheten, die man dem Eusebios zuschrieb, Stücke aus der Synopsis des Athanasius und ähnliches, bei den historischen Büchern Bemerkungen über Versionen, Gottesnamen, die Katastrophen von Jerusalem.

6. Die Veroleihaltung der Catenen setzte eine Sorgfalt und Umsicht voraus, wie sie nur im günstigen Falle Abschreibern eignet. Die Textabschnitte wollten berücksichtigt sein, die Autornamen mußten an der richtigen Stelle angefügt oder eingelegt werden. War der Abschreiber zugleich Forscher, so hielt er eigene Bemerkungen nicht zurück und gestattete sich Umordnungen. So weichen denn auch bei gleichen Catenen vielfach Einzelheiten ab, und Flüchtigkeiten sowie Irrtümer häufen sich. Wurden die Textabschnitte verschieden abgeteilt, so kam die Autorreihe in Verwirrung. Ein besonderer Anlaß zu solchen abweichenden Abteilungen lag darin, daß in manchen Catenen der Kürze halber der Text nicht vollständig hinzugeschrieben, bei späteren Abschriften aber zur Erleichterung der Benützung wieder eingefügt wurde. So erklärt es sich auch, daß der Text mancher Handschriften mit dem in den Notizen vorausgesetzten Texte nicht übereinstimmt (Matthäi Evg. Mt S. 23). — Gewöhnlich setzt bei einem neuen Abschnitt ein neuer Autor ein. Bei veränderter Einteilung wurde dies oft nicht oder falsch vermerkt. Oft trat ein *ἄλλως* als Dedmantel ein, oft fällt der Name einfach weg. So zerlegt die Catene des Niketas von Johannes im Cod. Monac. 37 „manchmal einen einheitlichen Text des Cod. Monac. 427 und giebt dafür zwei verschiedene Autoren an, auch fehlen im Cod. 37 manche Texte, die Cod. 427 bietet, während er die Namen anonymer Texte des Cod. 427 angiebt“ (Erhard). Eigene Zuthaten des Abschreibers führten zu weiteren Umstellungen. Randbemerkungen der zu Studienzwecken benutzten Vorlage wurden an ungeeigneter Stelle eingeschaltet. Dazu kommen häufige Irrungen bei Autornamen, sei es infolge falscher Auflösung der Sigla (Verzeichnisse bei Montfaucon, *Palaeographia* 340 f., Gardthausen, *Palaeographie* 248 f.), sei es durch Verwechslung von ähnlich lautenden. So werden verwechselt Severus von Antiochia und Severianus von Gabala, Gregor von Nyssa und Nazianz, die Theodori, die Hesythii (Cramer, *Cat* in Mt 1 Praef. 10; Wolf, *Anecdota* III, 96. 144. 165); Philo von Narpatios, der Bischof, und Philo der Jude (Wendland, *Philosfragmente* 48. 51. 68. 70. 80. 85).

Wo der Autornamen nicht ermittelt ist, wird dies durch die Randnote *ἀδῆλον*, *ἀνεπίγραφον*, *ἀνωνύμων* angezeigt. Diese Notizen gehen schwerlich auf den ersten Sammler der Catene zurück, sondern dürften ursprünglich eigene Bemerkungen desselben ohne Autorbezeichnung enthalten haben, die dann von späteren Abschreibern als Stücke unbekannter Herkunft gekennzeichnet wurden. So ist in einem mehrfach handschriftlich überlieferten anonymen Kommentar zum Mt (ich gebente denselben demnächst herauszugeben) in Cod. Ambros. 466 die Bezeichnung *ἀνεπίγραφος* erst von da ab beigegeben, wo Stücke anderer Autoren catenenartig in den anonymen Text eingeschaltet worden sind. Davor fehlt jede Beischrift. Jedensfalls sind also charakterisierte Abschnitte in der benannten Litteratur sonst nicht nachweisbar, wenn auch Fälle vorkommen, wo

infolge willkürlicher Abtrennungen und Flüchtigkeiten der Abschreiber Sprengstücke benannter Auslegungen als unbenanntes Gut aufgeführt wurden.

In der Regel beschränken sich die Autorenangaben auf den bloßen Namen; Angaben der Werke oder gar besonderer Teile eines bestimmten Werks bilden die Ausnahmen. Aber es ist der Fall offen zu halten, daß ein sorgfältiger Catenensammler sich genaue Citate angelegen sein ließ, während spätere Abschreiber seine gewissenhaften Bemerkte als überflüssigen gelehrten Ballast über Bord warfen. Ein Beispiel hierfür bietet die Catene zu Jo 6, 57, wo in dem Exemplar, das Corderius seinem Abdruck zu Grunde legte, am Rande *Σνήγου* angegeben ist, wogegen Cod. Vindob. XXIX (Lambecc. III, 110f.) das genaue Citat hat *Σνήγου Ἀριουζίας ἐκ τῶν πρὸς Ἐπιφάνιον Κομβικολάριον ἀποκρίσεων*. Für die mannigfachen Citierweisen geben die Quellenindices der Cramerischen Abbrüche von neustamentlichen Catenen reiche Belege. Die verschiedene Sorgfalt in der Angabe der Gewährsmänner tritt auch in anderen Kennzeichen hervor. Bei reproduzierenden und kopierenden Arbeiten pflegt gegen Ende der Handlangerleiß nachzulassen. Und so wiederholt sich in den Handschriften vielfach die Erscheinung, daß gegen Ende Autornamen übergangen werden, wohl auch ganz ausfallen.

Einen lehrreichen Einblick in die fortgesetzte Gelehrtenarbeit für Text und Erklärung bietet der phototypisch zu Rom 1890 herausgegebene Codex Marchalianus (Vatican. 2125), der die Propheten enthält. Ceriani hat ihm eine Einleitung hinzugefügt, in 20 der er ihn textkritisch verwertet. Der Text ist nach den Feststellungen dieses verdienten Forschers eher im 6. als im 7. Jahrhundert mit Majusteln in Ägypten geschrieben. Ihm sind einerseits am Rande, wohl in Majustelschrift derselben Hand, hexaplarische Lesarten beigelegt, die durch Asterisci und Obeloi zu dem Texte in Beziehung stehen, andererseits von anderer Hand genauere textkritische Angaben, die nicht bloß aus hexaplarischen Handschriften, sondern auch aus den *τόμοι* des Origenes zu Jesaias und aus des Eusebius Jesaias-Kommentar übernommen sind, „um bei abweichenden Erklärungen den Sinn richtig zu bestimmen“ (Ceriani S. 27). Zu diesen Zuthaten kommen Randnoten in unbedeutlicher Minustelschrift, die auf der Grenze zwischen Catene und Scholion sich halten. Sie sind wohl in Italien etwa im 13. Jahrhundert ebenso wie die tachygraphischen Notizen hinzugefügt.

7. Ob die Anfänge der Catenenschriftstellerei bereits in die Ausgänge der patriarchalen Zeit zu setzen sind, läßt sich nicht entscheiden. An sich erscheint dies zwar nicht unwahrscheinlich. Nimmt doch seit Eusebios, dem *πολυμαθῆς ἀνὴρ* (Photius), die wissenschaftliche Arbeit der Theologen die Richtung auf Buchung und Würdigung des Überlieferten. Man darf sagen, daß des Eusebios Schriften insofern etwas catenenartiges haben, als sie Zeugen sammeln und deren eigene Worte anführen. Auch die *Eclogae propheticae* (ed. Gaisford 1842), eine Sammlung von alttestamentlichen Beweismstellen für christologische Probleme, bieten eine gewisse Analogie. Trotzdem ist mit Unrecht aus den so überaus wichtigen Beischriften zu Jesaias und Ezechiel, die der Codex Marchalianus erhalten hat (Ceriani S. 27), von Erhard geschlossen worden, daß Eusebios der erste war, der Catenen schrieb. In der Vorbemerkung des March. zu Ezechiel heißt es, er sei aus dem Exemplar des Abbas Apollinarios abgeschrieben (*μετελήφθη*, was Tischendorf Notitia cod. bibl. Sinaitici S. 122 durch *mutatus est* übersetzt!), in welchem vermerkt war: diese Abschrift (des Apollinarios) ward aus einer hexaplarischen Ausgabe abgeschrieben, welche nach einer von Origenes eigenhändig rezensierten und mit Scholien versehenen Handschrift der Tetrapla berichtigt wurde, „woher ich, Eusebios, die Scholien hinzufügte“, nämlich die Scholien des Origenes. In der Vorbemerkung zu Jesaias aber sind allerdings Scholien des Eusebios selbst erwähnt (s. oben 6). Aber Scholien sind noch keine Catene; und die Bruchstücke aus den Kommentaren des Eusebios (vgl. darüber Montfaucon, Coll. Nov. Patr. I) beweisen, daß er als Schüler des Origenes wesentlich selbstständig arbeitet und nicht Sammlungen zur Schriftauslegung angelegt hat, die sich mit Catenen vergleichen lassen. Ebenso ist die auch mit dem Namen des Eusebios überlieferte Catene zum Hohen Liede irrtümlicherweise dem Freunde des Pamphilus zugeschrieben. Sie ist nach Zahn (a. a. O.) eine ungewöhnlich verworrene, in Bezug auf Autornamen und Wortlaut sehr unzuverlässige Arbeit, die keinen Beitrag des Eusebios von Caesarea enthält. Aber für die Zeitbestimmung des Beginns von solchen Sammelwerken ist sie insofern von Wichtigkeit, als sie Protos von Gaza benutzt hat (s. oben 4). Sie war also älter, als Protos Catene.

Protop nämlich ist der erste Kirchenlehrer, der nachweislich Catenen verfaßt hat. Außer den bereits genannten sammelte er Catenen zu 2 Chr, zum Jes, zu Br und zum Ecclesiastes (letztere ist noch nicht herausgegeben). Seine Blütezeit reicht bis in die Regierung Justinians I., da er um 528 gestorben ist. Der Wert seiner Catenen, für die ihm nicht nur die Väter des 3.—5. Jahrhunderts Quellen sind, sondern auch Josephus und Philo, sowie einige der Kirchenlehrer vor Origenes, sichert ihm für diese Arbeiten eine orientierende Bedeutung. Die Art, wie er sich in den Vorreden zur Genesis und zum Jesajas über seine Aufgabe ausspricht, läßt vermuten, daß er nicht nach Vorbildern, sondern auf Grund eigenen Nachdenkens und Forschens die Gesichtspunkte für seine Arbeit gewonnen hat (s. unter 4). Demgemäß ist, wenn auch vorher bereits Anfänge von exegetischen Sammlungen für einzelne Bücher vorhanden waren, erst mit Protop's Catenen ein sicherer chronologischer Anhalt für den Beginn dieser Litteratur gegeben.

Außer Protop sind als Verfasser von noch erhaltenen „Kettencommentaren“ überliefert Andreas Presbyter (7.—10. Jahrhundert; seine Catenen zu Br, Jes, Acta, Ruth, Br. sind handschriftlich erhalten), Joh. Drungarios (10. Jahrhundert; seine Catene zum Jesajas ist unediert, vgl. den Prolog dazu bei Montfaucon, Coll. Nov. Patr. II, 350), Michael Psellus (11. Jahrhundert, Catene zum Hohen Liede, Auszüge aus Greg. v. Nyssa, Nilus, Maximus nebst eigenen Bemerkungen und Versen), Nitetas, Bischof von Serrae, dann Metropolit von Heraklea in Thralien (11. Jahrhundert; Catenen zu Psalmen, Hi, den 4 gr. Proph., Mt, Lc, Jo, Briefe des Paulus u. a.), Nikolaus Muzalon (12. Jahrh.; Cat. zum Jerem., deren Einleitung gedruckt ist Migne PG 106 S. 1060f.), Neophytos Euflektos (12. Jahrhundert; Cat. zum Hohen Liede, dazu Prachtb. 3vTh 1896 S. 304f.), Matarios Chrysostephalos (14. Jahrhundert; Catenen zur Genesis — 2 Teile: *κοσμογονεία* und *παροιμίαι*, nicht erhalten, zu Mt, Lc — vgl. oben 4, — Benutzung auch von Schriften des Justin, Iren., Hippolyt, umfassende Litteraturenkenntnis, eigene Bemerkungen). Zu diesen kommen die Commentare, die catenenartig gearbeitet sind, ohne daß die Quellen genannt werden, wie die des nach Zeit und Person im Dunkel stehenden Dumenius, der sich besonders auf die Erklärung der Briefe des Paulus richtete, und die Evangeliencommentare des Theophylakt und Euthymios. Der erste von diesen war wohl ein Zeitgenosse des Arethas von Kappadocien, die beiden andern sind Zeitgenossen der Komnenen.

Übersieht man diese Reihe, so zeigt sich, daß die lebhafteste Arbeit für die Catenen zusammenfällt mit den Blütezeiten der byzantinischen Litteratur im 6. und 9.—11. Jahrhundert, und daß auch hier im 14. Jahrhundert eine gewisse Nachblüte vorhanden ist. Unter den genannten Männern aber ragten, abgesehen von Protop, einerseits Nitetas hervor, dessen meist noch ungedruckte Sammlungen wegen ihres kostbaren Inhalts mehrfach ausgebeutet, aber noch nicht kritisch durchsichtigt sind (aus seiner Catene zu Ec hat z. B. A. Mai [Nov. patr. bibl. IV, 160—207] bedeutende Stücke von des Eusebios Lufastommentar ausgezogen, ebenso einen Teil der trefflichen Scholien, die er script. vet. IX, 431 f. veröffentlichte; auch Th. Zahn und Witra haben ihn ausgenutzt), andererseits Matarios, der seinen Beinamen wegen der *χρυσῶν παροιμῶν*, die er in seinen Werken vereinte, erhalten haben soll.

Biel größer als die Zahl der benannten Catenen ist die der anonymen, von denen eine schwer überschaubare und noch ungesichtete Masse in den handschriftlichen Schätzen der Bibliotheken aufgespeichert ist. Die Anonymität fällt auf. Stellen doch die byzantinischen Gelehrten sonst nicht ihr Licht unter den Scheffel; sogar die Abschreiber unterlassen es oft genug nicht, entweder in meist übel gebauten Versen oder in einem Stohgebet ihre Namen der Nachwelt zu überliefern. Wie unbequem anonyme Überlieferung empfunden wurde, beweisen die zahlreichen Handschriften, in denen Chrysostomus oder Dumenius aufs Geratewohl als Verfasser der Catene genannt wird. Vielleicht erklärt sich am einfachsten die Anonymität dieser Sammelwerke aus der Art, wie sie in vielen Fällen zu stande kamen. Beteiligte sich mehrere — ein *κοινόν* von Theologen — an der Arbeit (s. oben 3), so blieb ihr Werk sachgemäß unbenannt; es war Gesamt-eigentum.

Chronologisch lassen sich die anonymen Catenen nur sehr unsicher datieren. Das Alter der Handschriften ist nicht maßgebend, denn sie können Abschriften sein. Die angeführten Zeugen entscheiden auch nicht; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß Anmerkungen etwa des Photios oder des Michael Psellus von späteren Redaktoren in eine ältere Vorlage eingefügt sind. So fügte auch Nicephorus in die Catena Lipsiensis

vieles Neue den beiden benutzten konstantinopolitanen Handschriften hinzu. Den sichersten Maßstab für die Datierung ergeben Verhältnisbestimmungen zu den chronologisch festgelegten Catenen, die zu ermitteln eine Aufgabe fortgesetzter Forschung bleibt. Einen weiteren, obwohl auch nicht festen Anhaltspunkt giebt das Fehlen von Stücken aus nicht orthodoxen Kirchenlehrern. Hier darf man auf entscheidenden Einfluß monophysitischer Denkweise schließen, wie er noch nicht auf die Arbeit des Protop und nicht mehr auf die des Nikeas bestimmend wirkt.

8. Aus den vorstehenden Ermittlungen ergibt sich, daß die Catenen in verschiedener Hinsicht einen nicht zu unterschätzenden Wert für die Forschung besitzen. In ihnen läßt sich verfolgen, mit welchen Mitteln die Schriftauslegung fast durch ein Jahrtausend ihre Überlieferung gepflegt oder lebendig erhalten hat, und wie die Schwerpunkte des Interesses in der Ausnutzung der gleichen Stoffe sich verschieben. So bieten sie als Buchungen der Hauptstücke der patristischen Exegese der Dogmengeschichte fruchtbare Richtlinien und erschließen manchen Einblick in die Wege zur Dogmenbildung; wie denn überhaupt der volle Reichtum und die sachlichen Motive der Dogmenentwicklung erst in Verbindung mit der Geschichte der Schriftauslegung sich erschließen.

Die Art, wie die Catenen ihre Quellen übernehmen, war für die Erhaltung der letzteren sowohl verhängnisvoll wie nützlich. Verhängnisvoll; denn wie in unseren Tagen die litterarischen Überdichten über die Forschungen vielen zur Verführung werden, diese selbst nicht in die Hand zu nehmen, so schwand in der byzantinischen Theologie das Interesse an der Erhaltung der Stüde, die für die Catenen die reichlichste Zufuhr geboten haben. Andererseits, und in sofern waren die Catenen für die Erhaltung ihrer Quellen nützlich, enthielten sie so wichtige und umfassende Bruchstücke, daß z. B. Kommentare des Clemens, des Hippolytus (S. Achelis), des Origenes und des Eusebios aus ihnen annähernd wiederhergestellt oder doch veranschaulicht werden konnten. Auch des Philo Quaestiones in Genesin haben es den Exzerpten des Protop zu danken, daß ihre ursprüngliche Gestalt und Beschaffenheit sich hat ermitteln lassen. Daher sind die Catenen eine wichtige Fundgrube für die Bereicherung der patristischen Litteratur.

Am ausgiebigsten ist in ihnen Origenes, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien benützt. Zu diesen kommen von älteren Irenäus und Clemens, von jüngeren Isidor von Pelusium und Photius. Die Zahl der übrigen Autoren, die in verschiedenem Maße beigeleitet haben, ist so groß, daß ihre Würdigung in eine Geschichte der patristischen und der byzantinischen Exegese ausliefe. Abgesehen von den Genannten sind von orthodoxen Vätern benützt Athanasios von Alexandrien, Didymos, Asterios, Hefychios von Jerusalem, Theophilus und Cyrill von Alexandrien, Theodoros von Antiochia, Ammonios von Alexandria, Gennadius von Konstantinopel, Olympiodorus, Maximus Confessor u. a.; von Antiochenern Eustathios von Antiochien, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopueste, Polydronios (Fabricius, Bibl. gr. VII, 753 Anm.), Apollinarios von Laodicea, desgleichen die monophysitischen Väter des 6. und 7. Jahrhunderts, von Arianern und Verwandten Theodoros von Heraklea, Eusebios von Emesa und von Cäsarea, Eudoxios, Makios u. a. Unter den vornikänischen Vätern sind noch zu nennen Dionysios und Petrus von Alexandria, Hippolytos, Gregorius Thaumaturgos, Methodios von Olympus; von Apologeten und apostolischen Vätern Justin, Melito von Sardes, Ignatios, Hermas, Papias, die aber nur spärlich und vereinzelt citirt werden. Auch Beziehungen allgemeinerer oder bestimmter Art auf Gnostiker, Manichäer, auf hellenische Weisheit, auf Plato, die Sibyllen fehlen nicht (vgl. die Nachweise bei Fabricius a. a. O. und in den Indices der Catenenausgaben).

Für die Textkritik des Alten Testaments haben die Catenen einen hohen Wert durch Aufbehaltung hexaplarischer Lesarten. In dieser Hinsicht sind sie von Fiehl (Hexapla Origenis), Lagarde u. a. ausgenutzt (s. auch Klostermann, Analecta zur Septuaginta I., Leipzig 1895). Auch die Ausbeute aus Catenenübersetzungen (s. 11) ist nicht unbeträchtlich. Weniger fruchtbar sind die Catenen für den griechischen Text des Neuen Testaments, für den lateinischen bieten Übersetzungen viele vorhieronymianische Lesarten.

9. Eine methodische Durchforschung der Catenen ist bisher nur an den einzelnen Punkten, die im vorstehenden markiert worden sind, vorgenommen worden. In gedruckten Catenen liegt nur ein kleiner Teil der vorhandenen Litteratur vor, und was gedruckt ist, ward nicht immer mit Sachkenntnis ausgewählt. Dies ist besonders J. A. Cramer zum Vorwurf zu machen, der in den acht Bänden, in denen er Catenen zum Neuen Testament veröffentlichte (Oxford 1840 f.), wie ein echter Gelegenheitsarbeiter verfuhr.

Für Lucas hat er z. B. eine Vorlage gewählt, in der teils der wertvollen Fragmente des Eusebios sich findet.

Die vorhandene gedruckte Litteratur ist neuerdings am vollständigsten von Preuschen zur Orientierung über die indirekte Überlieferung der Kirchenväter gebucht worden, dessen Daten in einigen Punkten von Erhard ergänzt und berichtigt sind. Die Übersicht bestätigt, daß sich nur in einzelnen Fällen Catenenstammbäume herstellen lassen. Zur Aufhellung des höchst verwinkelten Thatbestandes lassen sich verschiedene Wege einschlagen: a) Es sind neue Catentexte mit kritischer Sichtung der handschriftlichen Überlieferung herauszugeben (eben diese textkritische Arbeit steht aber auch noch für die gedruckten Catenen aus). b) Die benannten Catenen sind einerseits in Rücksicht auf ihre Quellen, anderseits in Rücksicht auf andere Catenen, welche die gleichen Schriften erklären, zu untersuchen. Auf dieser doppelten Grundlage läßt sich dann sowohl ein sicheres Bild von dem Umfange und der Tiefe der exegetischen Überlieferung gewinnen, als auch eine Gruppierung des so mannigfach durchwachsenen Materials erreichen. c) Eine besondere Behandlung verdienen die Prologe und die sonstigen einleitenden Zuthaten und Epimetra der Catenen. Man stößt in ihnen auf manche wertvollen Überlieferungen, die das Bild von den Anfängen der Kirche bereichern. Auch zu Kombinationen und Perspektiven geben sie Anlaß, die fruchtbarer sein dürften, als die wagehaltigen Schlüsse, die Corssen für das Johannesevangelium jüngst in seiner Ausgabe der monarchianischen Evangelienprologe (II XV, 1) sich gestattet hat. Jedenfalls aber handelt es sich hier um Aufgaben, bei denen das *συνοψίζεν* in Anwendung kommen müßte. Sie sind nicht „eines Mannes und eines Males“. Im 17. Jahrhundert sind dieselben eifrig namentlich von einer Anzahl von Gelehrten aus dem Jesuitenorden in Angriff genommen worden, unter denen B. Corderius und P. Possinus hervortragen. Dann hat die Arbeit lange geruht, um sich in der Gegenwart wieder lebhafter zu regen.

10. Übersicht über die gedruckte Catenenlitteratur. (Für das handschriftliche Material vgl. Fabricius, Preuschen und Erhard a. a. O.; über die älteren Catenen zum N. T. giebt R. Simon a. a. O. cap. 30 eingehenden Bericht.)

a) Die Catena Lipsiensis des Nitephoros (s. oben 2) 2 Bde, Fol. Sie enthält Anmerkungen zu dem Pentateuch und den übrigen historischen Büchern einschließlich der Bücher der Chron., außerdem eigene patristische Exzerpte des Herausgebers. — Der Kommentator des Protop zur Genesis 1—18 bei A. Mai, Class. auct. VI nach drei vatikanischen Handschriften, aus der Cat. Lipsiensis vervollständigt bei Migne PG 87; handschriftlich ist sein Kommentar zum Otheuch erhalten im Cod. Monac. 358.

b) Des Nitefas von Serrae (Heralde) Catene zum Hiob, griechisch von Young, London 1636. Über abweichende Catenen vgl. Pitra, *Analecta sacra* II 393 f. IV 360 f.

c) Die Catene des Nitefas zu den Psalmen nebst einem Anhang zu den Cantica Vet. Test. gab B. Corderius Antwerpen 1643 f. in 3 Bänden Fol. heraus. Er benutzte 5 wiener und 2 münchener Handschriften. Über weitere Catenen vgl. Pitra, *Anal. sacr.* II, 407; Mai, *Nov. patr. bibl.* III, p. VIII f.

d) Zu den Proverbien gab den catenenartigen Kommentar des Protop heraus Mai, *Class. aut. X.* Migne PG 87, 1 S. 1222 f. Über sonstige Catenen vgl. Mai, *Bibl. Nov. Patr.* VII, 2; Pitra, *Anal. sacra* II, III; Harnack, *Altchristl. Litteraturgeschichte* I, 634 f. Eine lateinische Übersetzung lieferte Th. Peltanus, Antwerpen 1614, die Andr. Schott herausgegeben hat.

e) Eine Catene zum Hohen Liebe edierte Meursius, *Eusebii et Polychronii Comm. in canticum canticorum*, Leiden 1617 (s. oben 4), eine latein. Übersetzung F. Zino, *Theodoretii in cant. cant. explanatio interjectis Maximi, Nili Psellique notationibus*, Rom 1563 Fol.

f) Protops Kommentar zu Jesaias gab Joh. Curterius (Paris 1580 Fol.) heraus, die Catene des Drungarios und eine davon abweichende charakterisiert Montfaucon, *Coll. nov.* II, 351. Eine Catene zum Jeremias nebst den Klageliedern und Baruch veröffentlichte in Verbindung mit eigenen Zuthaten Hyslerus (Leiden 1623, 3 Bde Fol.), zu Ezechiel lateinisch mit eigenem Kommentar J. B. Billalpandus (Rom 1604, 3 Bde Fol.). Catenen zu den übrigen Propheten liegen nur handschriftlich vor.

g) Catenen synoptischen Charakters zu den vier Evangelien, die handschriftlich erhalten sind, sind noch nicht gedruckt. Zu Matthäus gab eine Catene des Nitefas P. Possinus (Toulouse 1645 Fol.), eine davon unabhängige B. Corderius (Toulouse 1657 Fol.)

heraus; Cramer druckte Cod. Coisl. 23 (11. Jahrh.) ab und fügte Varianten aus Cod. Bodl. T. I, 4 (10. Jahrh.) hinzu. Für Matth. ist das handschriftliche Material sehr umfassend. Zu Marcus Petr. Boffinus, Rom 1673 Fol., Victor's von Antiochien Kommentar veröffentlichte Peltanus in lateinischer Übersetzung (Ingolstadt 1580), Matthäi in griechischer Sprache 2 Bde (Mostau 1775) nach Mostauer Handschriften. Cramer entnahm die von ihm herausgegebene Catene aus Cod. Bodl. Laud. 33 (12. Jahrh.), Coisl. 23 (10. Jahrh.). Abweichende Catenen liegen handschriftlich vor. Zu Lukas veröffentlichte B. Corderius (Antwerpen 1628 Fol.) die lateinische Übersetzung einer Handschrift der Bibl. Marc., Cramer eine auf Titus von Bostra fußende Catene nach Cod. Bodl. Auct. T. I, 4 und Laud. 33. Die Catene des Nicetas liegt bisher vollständig nur in der lateinischen Übersetzung des Corderius gedruckt vor. Fragmente bei Mai, Script. vet. nova collectio IX, 626 f. Vgl. auch den unter dem Namen des Titus von Bostra herausgegebenen Kommentar im Auct. bibl. patr. ed. Fronto Ducaeus II, 762 f. Eine reiche Catene zu Johannes gab Corderius nach einer Trierer Handschrift heraus, eine dürftigere ganz davon unabhängige Cramer nach den auch für 15 die übrigen Evangelien benutzten Handschriften.

h) Der Sammellommentar des Oümenius für Akta und Briefe erschien griechisch zu Verona 1552, in demselben Jahre lat. von Felicianus übersetzt zu Basel, dann griech. und lat. von F. Morellus (Paris 1631, 2 Bde Fol.). Cramer edierte eine Catene zu den Akta nach Cod. Oxon. Coll. nov. 58. Coisl. 25. Aus ersterem hatte schon Wolf (Anecd. III p. 93—195. IV p. 1—113) größere Abschnitte abdrucken lassen.

i) Zu den Kathol. Br. Matthäi (Riga 1782), Cramer nach der gleichen Handschrift. In demselben Bande veröffentlichte er den Kommentar des Arethas zur Apokalypse nebst Scholien des Oümenios (s. oben 3).

k) Abgesehen von den Sammellommentaren des Theophylakt, des Oümenius und des Euthymios Zigabenos sind Catenenhandschriften zu den Paulinischen Briefen nicht so zahlreich wie zu den Evangelien. Den Römerbrief gab Cramer aus zwei unvollständigen Handschriften heraus, Cod. Bodl. E. II, 20 (Rö 1—9), Cod. Mon. 412 (Rö 7, 7—16), den 1 Ro nach Cod. Coisl. 204, den 2 Ro nach Cod. Par. 223. Aus der Catene des Nicetas gab Jo. Lami (Deliciae eruditorum, Florenz 1738) 1 Ro 1—8 heraus. Ga, Eph, Phi, Kol. 1. 2. Theßalo veröffentlichte Cramer nach Cod. Coisl. 204, die Pastoralbr., Philem., Hebr nach demselben und Cod. Paris. 238.

l) Zur Apokalypse vgl. die Artikel Andreas und Arethas RE I 514 f. II S. 1 f. und oben 3.

11. Direkte Übersetzungen von Catenen ins Lateinische liegen nicht vor, wohl aber sind syriische Übersetzungen neben selbstständig gearbeiteten Catenen vorhanden, die an Citaten aus vornikänischen Vätern reich sind. Sie hatten noch der Durchforschung (Pitra, Analecta Sacr. IV. Analecta Syriaca von P. de Lagarde; Cowper, Syrian Miscellanies 1862). Als Catenenschreiber sind zu nennen Severus von Ebesa (861) und Dionysius Bar Salibi († 1171). Eine koptische Catene monophysitischen Charakters aus dem 9. Jahrhundert, die geschichtl. Stücke aus den vier Evangelien zu einem Diatessaron gruppiert, veröffentlichte P. de Lagarde 1886. Eine niederdeutsche Catene zum Jesus Sirach behandelt Lorscheid, Archiv für bibl. und morgenländische Litteratur II S. 55 f., über zwei hochdeutsche Handschriften zum Neuen Test. vgl. G. C. Wegger, 45 Geschichte der Bibl. in Augsburg 1842 S. 91.

12. Der Catenenstil blieb für die mittelalterliche Exegese des Westens maßgebend, ebenso der Geist, in dem die Catenen in der Ostkirche gesammelt worden waren. Es galt, die Überlieferung der Kirche auch in einer einseitigen Schriftauslegung zu bewahren, „ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur“ (Vincent. Lir. contra haeres. c. 2). Das Ziel blieb, „quidquid non unus aut duo tantum, sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte, frequenter, perseveranter tenuisse, scripsisse, docuisse cognoveris, id sibi quoque intelligat absque ulla dubitatione credendum (a. a. D. c. 4). Hauptquellen waren Ambrosius, Hilarius, Augustin und Hieronymus, seltener sind griechische Väter, Origenes, Chrysostomus, Cyrill von Alexandria herangezogen. Als Vorbild der mittelalterlichen Sammellommentare dürfen die Auslegungen des Cassiodorius († um 570) (expositio in Psalmos, in cantica canticorum, complexiones in epistolas apostolorum, in acta et apocalypsin — vgl. J. Ch. F. Bähr, Die christlich-römische Theol., Karlsruhe 1837 S. 420 f.) und des Isidor von Hispalis (Bähr 80

(S. 458f.) angesehen werden. Die Kommentare des Primasius von Atrinetum, eines
 Schülers des Augustin, zu den Paulinischen Briefen und zur Apokalypse sind nicht
 Catenen, sondern meist eigenartig gefaßte Scholien. Für die Karolingerzeit sind auch
 Bedas († 735) zahlreiche Kommentare von leitendem Einfluß. Beda war des Griechischen
 kundig und beweist in seinem *liber retractationis in actus apostolorum* Sinn für
 5 textkritische Untersuchungen. Aber eine exegetische Individualität ist auch er nur bedingt.
 Er sammelt seine Auslegungen besonders aus Hieronymus, Ambrosius, Augustin und
 Gregorius und legt den Schwerpunkt in die erbauliche Erörterung des moralischen und
 mystischen Sinns (Bähr S. 481f.). Und eben in dieser Richtung folgen ihm Alcuin,
 10 Rabanus, Walafried Strabo, Dietrich von Hersfeld, Hatmo, Remigius von Auxerre,
 die alle weniger sorgfältig in Angabe ihrer Quellen sind, als ihr Vorgänger, dem es
 Gewissenssache war, das geistige Eigentum seiner Gewährsmänner zu kennzeichnen
 (R. Simon, *Histoire des princ. comm. du N. T.* S. 339f.; Bähr, *Gesch. der röm.*
Vitt. im karoling. Zeitalter, Karlsruhe 1840 S. 277f.; Hauck, *Kirchengeschichte Deutsch-*
 15 *lands III*, S. 956f.).

Unter den späteren catenenartigen Kommentaren sind besonders einflußreich ge-
 worden des Petrus Lombardus auf Angabe der Quellen verzichtende Kompilation zu
 den Paulinischen Briefen und der Evangelienkommentar des Thomas von Aquino
 (s. oben 2), in welchem neben Augustinus, Hieronymus, Rabanus Maurus, Remigius
 20 auch griechische Väter benützt sind. Die moralische und allegorisierende Auslegung
 nimmt einen immer breiteren Raum ein. Man sieht mehr darauf, zu erbauen und zu
 unterhalten, als das Schriftverständnis zu fördern. Neben diesen umfassenden Werken
 stehen die Glossenkommentare, die *Glossa ordinaria* des Walafried Strabo, eines
 Schülers des Rabanus, die *Glossa interlinearis* des Anselm von Laon (1110), die
 25 *postillae perpetuae* des Nicolaus von Lyra (1340). An diese Arbeiten reihen sich
 die exegetischen Sammelwerke, die nach der Reformation und unter ihrem Einfluße ent-
 standen. Die Voraussetzungen und Gesichtspunkte der Auslegung sind andere geworden;
 aber die Methode, das Einregistrieren oder Reproduzieren der für wertvoll erachteten
 Auslegungen bleibt sich gleich. Entweder stellen sie die Bemerkungen von wenigen
 30 ausgewählten Auslegern in deren eigener Fassung unverfälscht neben einander, oder sie
 geben gruppierende Auszüge einer möglichst großen Zahl von Exegeten. Die be-
 deutendsten Sammlungen der ersten Art sind: *Biblia magna* ed. J. de la Haye,
 Paris 1643, 5 Bde Fol., *Biblia maxima*, Paris 1660, 19 Bde Fol. (sie enthalten
 katholische Ausleger), *Annotations upon all the books of the O. and N. T.*, Lond.
 35 1645, 1657, 2 Bde Fol. (englische Ausleger), *Critici sacri sivi clarissimorum*
virorum in — biblia annotationes et tractatus, London 1660, 9 Bde Fol., besorgt
 von J. Pearson u. a., ed. II correctior, besorgt von Nic. Gürtler, Frankfurt a. M.
 1695—1701, wiederholt Amsterdam 1698 (mehr in humanistischem und philologischem
 Interesse sind ohne Rücksicht auf die Konfession katholische Ausleger, wie Laurent. Balla,
 40 Erasmus, und reformierte, wie Grotius, J. Scaliger nach einander aufgeführt).
 der zweiten Art gehört die mit wahren Registrierenthusiasmus zusammengetragene *Synopsis*
criticorum aliorumque scripturae s. interpretum et commentatorum von Matth.
 Polus, London 1669 f. 5 Bde Fol. Frankf. a. M. 1678f., ed. rec. 1712, Utrecht
 1684f., 5 Bde Fol. (ex recensione J. Leusdenii). In fortlaufender Gruppierung
 45 sind die verschiedenartigen Auslegungen von über achtzig Gelehrten aller Zeiten und
 Konfessionen, auch jüdischer, zusammengearbeitet. Die Apokalypsen sind übergegangen.
 Abr. Calovii *Biblia illustrata*, Frankfurt 1672, 1676 4 Bde Fol., 2 Dresd. 1719,
 5 Bde Fol. (Redaktion von Grotius u. a. Kommentaren mit Ausmerzung von nicht
 orthodox erscheinenden Bemerkungen). Christoph Starke, *Synopsis bibliothecae exe-*
 50 *geticae*, d. i. kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nuhbarsten Auslegungen *AT.*,
 Leipzig 1741f. 6 Bde 4° (ohne Apokalypsen), *NT.* 1733f. 1758f. 3 Bde 4°. Die
 heil. Schrift *N. u. NT.* — aus dem französischen (Haag 1742f. 4°) mit vielen An-
 merkungen von R. Keller, J. A. Dietelmaier und Jak. Bruder, Leipzig 1749—1770,
 19 Bde 4° (weitschichtig und unbeholfen, in rationalistischer Tendenz). Auch J. Chr. Wolfs
 55 *Curae philologicae et criticae* in *N. T.* 4 Bde 4° Hamburg 1725f. 1739f. tragen
 den Charakter eines Sammelwerks, das durch Berücksichtigung der Speziallitteratur Wert
 behält. Am entschiedensten bewegen sich in den Bahnen der Catenenlitteratur die Ar-
 beiten älterer katholischer Exegeten, wie A. Lipomannus, F. Heraeus, Jac. Tirinus,
 Corn. a Lapide, Guil. Estius, J. St. Menochius, Aug. Calmet, deren Werte zum
 60 Teil noch heute einflußreich sind. Weitere Litteratur bei Winer, *Handbuch der theol.*

Litt. I, S. 193 f., 234 f. Je mehr solche Reproduktionen und Blütenlesen sich mit abgestorbener Überlieferung abgeben, desto knapper und unzuverlässiger werden die Auszüge und desto mehr häuft sich die tote Nomenclatur, die, oft nicht aus den Quellen kontrolliert, immer fehlerhafter wird. Der Eindruck der alten Catenen ist erfreulicher als die entleerende Exzerptenarbeit, die sich ohne Kritik in den Dienst einer als autoritativ vorausgesetzten Überlieferung stellt. Denn die Überlieferung der exegetischen Arbeit der Väter und Schriftforscher vermittelt nur dann lebendige und förderliche Einsichten, wenn sie in Erkenntnis der Lebenskräfte, die sie erzeugten, geschichtlich gewürdigt und nicht zur Verschleierung des Thatbestandes mißbraucht wird.

Nachtrag. Seit Abschluß dieses Artikels ist erschienen L. Eisenhofer, Protop von 10 Gaza. Eine litterarhistorische Studie. Freiburg 1897. Die Schrift giebt einen Quellennachweis zu den catenenartigen Kommentaren des Protop, kritisiert auch die Ansätze Cohns über ihr Verhältnis zur Catena Lipsiensis (vgl. oben 4). Außerdem bringt Wendland in den Prolegom. zu Philo Al. II p. XV f. Bemerkungen über Niketas (vgl. 7.10) und über eine Catene zu den Prov. (vgl. 10, d). G. Heinrich. 15

Cavalier s. Camijarden oben S. 695, 33—696, 37.

Cave, William, gest. 1713. — (Litt. über ihn: Nichols, History and Antiqu. of Leicestershire, II, 2, 773 ff.; Life of Henry Wharton (in der 1. Aufl. von Wharton's Sermons); Dict. of Nat. Biogr. IX, 341 ff.)

C., Sohn eines staatskirchlichen Pfarrers, geb. 30. Dezember 1637 in Pidwell, 20 Leicestershire, studierte seit 1653 in Cambridge, erwarb die üblichen akademischen Grade, verwalte in der Folge die Londoner Pfarreien Islington (1662), Allhallow's (1679) und seit 1691 das unsern der Hauptstadt gelegene Isleworth, das ihm für seine ausgedehnten und rastlosen Studien ebenso durch seine Abgelegenheit wie durch den leichten Zugang zu den Londoner Archiven alle Vorbedingungen geistlicher Arbeit bot; auch 25 seinen Nebenämtern — C. war zugleich Hofkaplan Karls II. und seit 1684 Kanonikus von Windsor — gestattete er hindernde Einflüsse auf die litterarische Arbeit nicht. Ausschließlich auf diesem schriftstellerischen Gebiete ruhen seine Verdienste und sein Anspruch auf einen kirchengeschichtlichen Namen. Als Theolog vertrat er die überlieferten Anschauungen des Staatskirchentums, das in erster Linie die Väter als die berufenen Vertreter der kirchlichen Lehrränkung und aus diesem Grundsatze heraus seit Jahrhunderten 30 die patristischen Studien gepflegt hat. Diesem Gebiete wandte Cave schon als junger Pfarrer seine beste Kraft zu; indem er die Untersuchung und Feststellung der Theologie der Väter zu seiner Lebensaufgabe machte, gewann er den Punkt, von dem aus die befriedigendste und erfolgreichste Entfaltung seiner Gaben ermöglicht wurde. Die Geschichte seines Lebens ist die Geschichte seiner Bücher, die von den Zeitgenossen mit Recht als Früchte eines stupenden Sammelleibes und gründlicher Einzelforschung angefaßt wurden, und von denen wenigstens zwei für den weiteren Ausbau der patristischen Studien von Bedeutung geworden sind. C. hat für die nachstehend verzeichneten Arbeiten nachweislich mehr als 3000 Väter und Kirchenschriftsteller, vielfach in den Handschriften, 40 studiert und benutzt.

Ich verzeichne hier von seinen sehr zahlreichen Druckwerken nur die wichtigeren: 1. Primitive Christianity, or the Religion of the ancient Christians in the first ages of the Gospel, dem Bischof Crewe von Oxford gewidmet und 1672 zum erstenmal erschienen. Diese Arbeit C.s hat die meisten Auflagen (deutsch u. d. T.: Erstes 45 Christentum, oder Gottesdienst der alten Christen, mit Vorrede von A. Wisflus, Leipzig, 1694) erlebt; sie wies bereits alle Vorzüge auf, die seinen schriftstellerischen Ruhm begründeten, und ist für die nachfolgenden Studien insofern von typischer Bedeutung, als sein Geschick in der Systematisierung und Verteilung des Stoffs hier zu glücklicher Verwertung kommt: im I. Teil behandelt er das Verhältnis der Gegner zu den Urchristen: 50 die erhobenen Anklagen: die Neuheit der Lehre, die soziale Lebensstellung und ärmliche Lebenslage; sodann die positive Seite ihrer religiösen Anschauungen, ihre Frömmigkeit, die Gotteshäuser, Feste, Geistliche und Sakramente; im II. Teil wird der Einfluß der Religion auf die christl. Gemeinde untersucht, ihre Demut und Einsalt, Weltabgewandtheit, Nüchternheit in Nahrung und Kleidung, Keuschheit, Überzeugungstreue und Geduld im Leiden, und der III. Teil schildert ihr Verhältnis zu den Zeitgenossen: ihre Gerechtigkeitsliebe, Ehrlichkeit, Einheit, Friedfertigkeit, Nächstenliebe und Gehorsam gegen das weltliche Regiment. Auf ähnlichen Stoffverteilungslinien sind auch die weiteren Untersuchungen gehalten. 2. Tabulae Ecclesiasticae (ein Verzeichnis der altkirchlichen 55

Schriftsteller mit Inhaltsangaben ihrer Werke), gedruckt 1674; 3. als Fortsetzung der Tabulae die Antiquitates Apostolicae, eine Geschichte des Lebens, der Schriften und Martyrien der Apostel und der beiden Evangelisten Markus und Lukas, mit einer einleitenden Untersuchung über die drei Zeitalter der Kirche Gottes (das Mosaïsche, Patriarchale und Evangelische) und Aufweisung der sie bewegendem Fortschrittmächte (mit einem von Jeremy Taylor verfaßten Life of Christ), gedruckt 1675; 4. Ecclesiastici, eine Geschichte des Lebens und der Schriften der hervorragendsten Väter des 4. Jahrhunderts (untersucht die Anfänge und Entwicklung des Arianismus und der ihm verwandten Sekten), gedruckt London, 1683; 5. A Dissertation concerning the Government of the ancient Church by Bishops, Metropolitans and Patriarchs (enth. die Geschichte des bischöfl. Aufstiegs von Rom und seiner Übergriffe gegenüber den übrigen Bischöfen, insonderheit Konstantinopel; 6. Chartophylax, ein Auszug aus den Tabulae Eccles. und der Historia Litteraria, mit kurzer Charakterisierung sämtlicher Kirchenschriftsteller von Christi Tode bis 1517; 7. Epistola apologetica adv. iniquas J. Clerici criminationes in epist. criticis et ecclesiast. nuper editis, qua argumentationes eius pro Eusebii Arianismo ad examen revocantur, 1700. — Seinen schriftstellerischen Ruhm aber verdankt C. vor allem den beiden Hauptwerken: Apostolici, or History of the apostles and Fathers in the three first centuries of the Church und: Scriptorum ecclesiasticorum Historia litteraria, eine umfassende Litteraturgeschichte, die bis zum 14. Jahrh. reicht und mehr als 2000 kirchliche Schriftsteller in den Bereich der Untersuchung zog. Von dieser Hist. litt., die als C.s gründlichste Arbeit gilt, erschien der 1. Teil 1688, der 2. im J. 1698, der gegen 600 im 1. Teile unbeachtete oder nicht bekannte Schriftsteller, z. T. nach handschriftlichen Quellen besprach. Der gelehrte Kaplan des Erzbischofs von Canterbury, Dr. S. Wharton, mit dem C. nachmals in gehässige literarische Händel geriet, ohne daß sich jetzt feststellen läßt, auf welcher Seite die Schuld liegt, führte später das Werk bis zum Jahre 1715 herab. Die beiden besten Ausgaben sind die von Dr. Daniel Waterland besorgte Oxford, 2 voll., folio, 1740—43, die in Basel von 1741—45 nachgedruckt wurde, und der Genfer Nachdruck des Gesamtwerks 1705. Den von ihm behandelten 15 Jahrhunderten giebt er, charakteristisch für seine wissenschaftlichen Anschauungen, die Namen: 1. Apostolicum; 2. Gnosticum; 3. Novatianum; 4. Arianum; 5. Nestorianum; 6. Eutychianum; 7. Monotheleticum; 8. Iconoclasticum; 9. Photianum; 10. Obscurum; 11. Hildebrandicum; 12. Waldense; 13. Scholasticum; 14. Wiclevianum; 15. Synodale und 16. Reformatum. In den dem Werke beigegebenen Spezialuntersuchungen, theologischen Abhandlungen, Excursen und Appendices, die in der Hauptsache die patristischen Hilfswissenschaften behandeln, tritt vor allem C. umfassendes Wissen zu Tage. Aber die von ihm selbst für die Arbeit aufgestellten gesunden kritischen Grundsätze werden im Verlauf der Untersuchungen vielfach vernachlässigt, so daß C. sich Angriffen von zwei Seiten, von dem Katholiken Rich. Simon und dem Protestanten Le Clerc (Clericus), der damals an seiner Bibliothèque Universelle arbeitete, ausgesetzt sah. Mangelndes kritisches Acumen hatte ihn, wie Clericus ihm vorwarf, zu einer völligen Verzeihung des Eusebius verleitet: er sei Paneggrifer, nicht Biograph und habe „Eusebius, der ganz offenbar ein Arianer gewesen sei, gewaltsam auf die orthodoxe Seite gezogen und aus ihm einen Trinitarier gemacht“. — So sehr man den Riesenfleiß des Sammlers C. bewundern muß, so sehr fehlt ihm die scharfe Einsicht in den Grund seiner Probleme und die geniale Kombination. Es gelingt ihm nicht, den inneren Gang der patristischen Theologie klar aufzudecken und in die Gedankenarbeit der Väter einen Einblick zu öffnen; er bleibt an Außenlichkeiten hängen und versagt, wo es sich um die Klarlegung des dogmengeschichtlichen Prozesses handelt. Dennoch hat er sich, wenn er auch nicht ein streng wissenschaftlicher Forscher genannt werden kann, um die Patristik vielfache Verdienste erworben, indem er durch die Herbeischaffung reicheren Materials den späteren Forschern (besonders auf katholischer Seite) die Unterlagen zu beachtenswerten Arbeiten schuf. Rudolf Bubbenfieg.

Cazalla, Augustin, gest 1559. — Mercelino Manendez y Pelayo, Historia de los heterodoxos Espanoles (Madrid 1880—82), II, p. 314 sq.; 383 ff. (hier hauptsächlich aus den handschriftlich in der Nationalbibliothek zu Madrid erhaltenen Berichten des Fray Antonio della Carrera über Cazallas Märtyrertod schöpfend). — E. Böhmcr, Inquisition u. Evang. in Spanien (Deutsche Bish. f. dr. Wissensch. 1852, Nr. 13); G. Nieninger, Aug. Cazalla und f. vier Geschwister (Ev. Kalender v. Piper, 1858, S. 193 ff.); C. A. Willens, Geschichte des span. Protestantismus im 16. Jahrh., Gütersloh 1888, S. 79 ff., 224 ff., 234 ff.

Unter den Blutzeugen evangelischer Wahrheit, welche der spanischen Inquisition unter Philipp II. als Opfer fielen, ist Augustinus Cazalla, Schüler und Beichtkinder des Bartholomäus de Carranza, Erzbischofs von Toledo, und gleich diesem Beichtvater Karls V. einer der hervorragendsten. Hohe Geburt und glückliche Vermögensumstände gleichermaßen wie seine reichen Geistesgaben, denen, seit seinem 18. Lebensjahre unter Carranzas Einfluß, eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil wurde — alles dies vereinigete sich, um ihm den Weg zu einer ungewöhnlich glänzenden kirchlichen Stellung zu bahnen. Bis in sein 26. Lebensjahr (1536) studierte er, zuerst im Kollegium San Gregorio zu Valladolid, dann auf der Universität Alcalá, worauf ihm der nicht unbedeutende Einfluß seines Vaters, Pedro Cazalla, Präsidenten der königlichen Rechnungskammer, alsbald die Stelle eines Kanonikus zu Salamanca verschaffte. Bald wurde er weit und breit wegen seiner Predigtgabe berühmt, und diese Auszeichnung war es vor allem, die seine Ernennung zum Kaplan und Hofalmosenier Karls V. im Jahre 1545 herbeiführte. In Deutschland, wohin er den Kaiser gleich darauf, gerade um die Zeit des Ausbruchs des schmalkaldischen Krieges begleiten mußte, belämpfte er anfangs die Lutheraner eifrig in Predigten- und Privatdisputationen, wurde aber durch eben diese Kämpfe zu ernsterem Schriftstudium genötigt und so zu allmählicher Erkenntnis von der Richtigkeit der bis dahin verteidigten römischen Lehre und der alleinigen Wahrheit und befehligen Kraft des evangelischen Glaubens geführt. Innerlich für das Evangelium gewonnen, lehrte er im Jahre 1552 nach Spanien zurück, wo er nun, zuerst von seinem eigentlichen Wohnsitz Salamanca aus, dann in seiner Vaterstadt Valladolid, wohin ihn der an der Spitze einer jungen evangelischen Gemeinde stehende treffliche Domingo de Roxas gezogen hatte, mit zunehmender Kühnheit und Offenheit für seine neue Überzeugung zu wirken begann. Doch galt er vorerst immer noch als Verteidiger der römischen Lehre, und nur dieser fortdauernde Ruf seiner Rechtgläubigkeit war es, der ihm in den Jahren 1557 und 1558, während Karls V. klösterlicher Zurückgezogenheit in St. Just, öfteren Zutritt zu diesem seinem kaiserlichen Beichtkinder, ja vielleicht sogar die Ausübung eines nicht unwirksamen Einflusses auf ihn ermöglichte. Da er aber gleichzeitig daheim in Valladolid mit immer größerer Entschiedenheit als Zeuge der evangelischen Wahrheit auftrat, das Haus seiner ihm gleichgesinnten Mutter (Eleonora de Vibero) zum Hauptversammlungsorte der evangelischen Gemeinde daselbst machte, ja geradezu als Vorsteher an deren Spitze trat, so konnte er der Wachsamkeit der Inquisitionstribunale Philipps II. nicht länger entgehen. Im Jahre 1558, noch vor erfolgtem Tode Karls V., ward er, zusammen mit vier seiner Geschwister, zwei Brüdern und zwei Schwestern, sowie mit weiteren 70—80 Angehörigen seiner Gemeinde, gefänglich eingezogen und während mehrmonatlicher harter Kerkerhaft öfteren Verhören unterworfen, um ihm Geständnisse zu seinen und seiner Mitgefängenen Ungunsten zu entlocken. Erst als er (am 4. März 1559) ernstlich mit der Folter bedroht wurde, legte er das bis dahin verweigerte schriftliche Bekenntnis ab, daß er der Lehre Luthers zugethan sei, verwahrte sich aber zugleich gegen die Beschuldigung, daß er auch andere als solche, die schon vorher Lutheraner gewesen, in dieser Lehre unterwiesen habe. Weder die anfängliche Verheimlichung des nun über ihn gefällten Todesurteils, noch die am Vorabend des Autodafés ihm eröffnete Aussicht auf die Möglichkeit seiner Begnadigung, vermochten ihn zu weiteren Angaben zu bewegen. Das am 21. Mai 1559 vollzogene Autodafé, in welchem er nebst seinen vier Geschwistern und 25 anderen Personen auf dem Marktplatz zu Valladolid öffentlich abgeurteilt und dann hingerichtet wurde, war das erste dieser gräßlichen Schauspiele, deren die spanische Inquisition nachher noch eine beträchtliche Zahl zur Aufführung gebracht hat. Sechzehn von den 30 Angeeschuldigten und öffentlich Ausgestellten, darunter auch ein Bruder und eine Schwester Cazallas, wurden wegen geleisteten Widerrufs als „Bußfertige“ mit dem Feuertode verschont und nur zu lebenslänglicher Haft, Verlust ihres Vermögens und beständigem Tragen des Sanbenito verurteilt. Die vierzehn übrigen, darunter also drei Geschwister Cazalla, wurden hingerichtet, und zwar zwei wegen ihres besonders hartnäckigen und unbeugsamen Verhaltens durch Verbrennung bei lebendigem Leibe, die zwölf anderen, weil sie wenigstens in den letzten Stunden vor ihrem Ende Zeichen von Reue und Schwäche kundgegeben, so, daß sie vor der Verbrennung erdroffelt wurden. Die erstere Art der Todesstrafe erlitten Antonio Herezuelo, ein Rechtsgelehrter und Schüler Cazallas, sowie dessen Bruder Franzisco de Vibera Cazalla, der gleich ihm Priester gewesen war und daher vor Vollziehung des Urteils seiner priesterlichen Amtsinsignien feierlich entkleidet werden mußte. Dagegen gehörte Augustin Cazalla zu jenen

weniger Standhaften, die sich durch Äußerungen der Bußbereitschaft und des Widerrufs den Qualen des eigentlichen Flammentodes zu entziehen wußten (vgl. Willens S. 240). Nachdem jene Prozedur der öffentlichen Wegnahme des Priesterornates auch an ihm vollzogen worden war, ließ er sich auf der vor der Stadt gelegenen Nischstätte und an-
 5 gesichts der Scheiterhaufen von einigen ihn begleitenden Mönchen bewegen, seine Mit-
 verurtheilten in kläglichem Tone zur Buße aufzufordern — ein Zuspruch, den jener
 Herezuelo, sowie sein Bruder Francisco mit einer in ihren Blicken und Geberden sich
 ausbrüchenden Entrüstung zurückwiesen, während die übrigen ihm Folge leisteten und
 sich dadurch, gleich Augustin und seiner Schwester Beatrix, die mildere Todesweise
 10 durch Erdrosselung erwirkten. Die obengenannte Mutter Cazallas, Donna Eleonora,
 war zur Zeit des peinlichen Prozesses gegen ihre Kinder bereits gestorben, wurde aber
 noch als Leiche ausgegraben und nebst einem mit Sanbenito und Keckermütze bekleide-
 ten hölzernen Standbilde in ihrem Sarge öffentlich verbrannt (Will. S. 239). — Die
 an der Stelle ihres gleichzeitig zerstörten und dem Erdboden gleichgemachten Hauses
 15 aufgerichtete Denksäule mit entsprechender Inschrift ist erst im Jahre 1809 durch die
 Franzosen beseitigt worden, nachdem sie 250 Jahre lang als ein Wahrzeichen des bar-
 barischen Fanatismus der Inquisition im Zeitalter Philipps II. stehen geblieben war.
 Zöfster.

Cele, Johannes, gest. 1417. — Quellen und Litteratur siehe bei dem Art. Brüder
 20 v. g. L. S. 472, 49. Außerdem die aus persönlicher Beobachtung stammenden biographischen
 Denkmäler des Thomas v. Kempen in f. chron. mont. s. Agnet. p. 171 ed. Roswende; bes.
 des Joh. Busch, der ein Schüler Celes war, in f. chron. Windeshem. ed. Grube p. 204—222,
 außerdem noch ebendas. S. 39, 49, 132 (314, 393, 704), welcher die Darstellung des ersten
 zum Teil wörtlich benutz hat. — Dazu zahlreiche Briefe an Cele von Gerh. Groot, Mfr.
 26 der R. Bibl. zu Gravenhage no. 154 p. 140—250, abgedr. 3. Teil in Kist und Royards
 archief VIII, 1837, 290; Acquoy, Gerardi M. epistolae 1857; Bibl. Preger, Beiträge 3. Ge-
 schichte der relig. Bewegung in den Niederlanden (WM 1894). Ueber ihn Moll, Kerkgesch.
 d. Nederl. II, 2. 255 u. ö.; Hattum, Gesch. der stad Zwolle I. 1767, 198 f., 376 f., 401.
 424; Delprat, de Broederschap van G. Groot p. 35 f.; Acquoy, het Klooster te Windesh.
 30 I, 1875; v. d. Aa, Biogr. Wordenb. — van Sloe, AbB Bb 4, 1876, S. 79; Grube, im
 Leben von Joh. Busch S. 16 ff. und 272.

Joh. Cele stammt aus Zwolle und ist, da er über 40 Jahre der dortigen Schule
 vorgestanden und schon um 1376 Lehrer an ihr gewesen, um die Mitte des 14. Jahrh.
 geboren; er erhielt in der Parochialschule seiner Vaterstadt den ersten Unterricht im La-
 35 teinischen und wurde schon früh mit dem Unterricht, ja mit der Leitung der Schule
 betraut. Als er durch die Predigten Gerhard Groot's mächtig ergriffen, in den Mino-
 ritenorden eintreten wollte, widerriet ihm derselbe diesen Schritt, bewog ihn vielmehr
 seine Studien zuvor zu vollenden und nach Prag zu gehen. Es sei dieser Gedanke, der
 öfter noch in ihm auftauchte, schreibt ihm Gerhard, susurrus diaboli; quapropter
 40 semper sis laetus et hilaris, qui remotissimus es ab omni voto et longius
 quoque ab habitu. In Prag lehrte der in Paris gebildete und promovierte gelehrte
 Matthias von Janow († 1394), ein Studien- und Gefinnungsgenosse Groot's. Zurück-
 gelehrt besuchte er mit Groot auch Ruybroel († 1381), ohne jedoch Wohlgefallen an
 dessen mystischer Richtung zu gewinnen, er teilte sie soweit sie mit den Vätern stimmte.
 45 Groot und Cele blieben in engster Freundschaft verbunden, und arbeiteten im gleichen
 Geiste. Mit der Leitung der Schule wurde Cele sofort wieder betraut, machte aber
 vor Antritt des Amtes mit Groot eine Reise nach Paris, um die dortigen Klöster,
 besonders diejenigen, welche sich mit Schulunterricht befaßten, kennen zu lernen. Wann
 er die Schule in Arnheim geleitet (chron. Windes. p. 216) ist nicht festzustellen.
 50 Um dem frommen Schulkreuzer Mut zu machen, kaufte Groot in Zwolle ein Haus (am
 3. Juli 1384 wurde es nach der Kaufurkunde heren Gherde den Groten verkauft)
 und zwar nicht für sich, sondern für andere, um eine nicht genannte Summe (Arch.
 voor de gesch. van het archiebisdom Utr. II, 218). Im Stiftungsbrief heißt es
 ausbrüchlich, daß einige gottesfürchtige Aleriter (lieden) darin wohnen sollen, um
 55 Gott so viel besser zu dienen als auch andere Leute (luden) darin als Gäste
 oder ständige Bewohner aufgenommen werden sollen (Hattum a. a. D. I, 198,
 V, 1. 186.). Bei Abfassung dieser Urkunde waren Cele und Florentius Radewijns
 Zeugen. Wegen der nahen Beziehung Celes zu Groot, wie des letzteren eigentüm-
 lichen geistlichen Lebensrichtung, welche Cele teilte, waren die Stadtgeistlichen dem
 60 „devoten“ Rektor wenig günstig. Die Einnahmen der Schule, wie des „armen Aleriten-

hauses“ waren sehr beschränkt, ungeachtet von allen Seiten Schüler herzufrömten. Mit dem Aufblühen des Brüderhauses, namentlich nachdem ein größeres Haus neuerrichtet war, nahm unter Celes unermüdlischem Eifer auch die Schule beträchtlich zu. In die neue Gemeinschaft war Cele nicht eingetreten, weil er sein Schul-Rektorat nicht aufgeben wollte und sollte; er konnte auch in seiner unabhängigen Stellung der von ihm hochgeschätzten Gemeinschaft ungemein förderlich sein, vor allem an den tausenden von Schülern, welche sich wieder durch den Einfluß der Brüder und ihren Fleiß und Eifer für die Erziehung der ihnen anvertrauten Schüler, so zahlreich von allen Seiten in Zwolle einfanden aus Brabant, Lüttich, Westfalen, Köln, Trier, Utrecht, aus allen Ständen. Busch hat uns aus eigener Anschauung geschrieben, „ich habe mehrere Male während meiner Lehrzeit 800—1000 Schüler gezählt. Als ich selbst in der 5. Klasse lehrte, hatte ich 70—80 Schüler“. Die Benediktiner und Bernhardiner müssen anerkennen, sagt Thomas, „daß die gelehrtesten Oberhäupter und Lehrer Zöglinge von ihm gewesen sind“. — Cele unterrichtete im Lateinischen, in der Grammatik (nicht im Griechischen, wie fälschlich bei Leibnitz, Graece für grammatica steht), in der Rhetorik, und suchte vor allem das rechte Verständnis der hl. Schrift zu vermitteln, wozu ihm die Sonn- und Festtage dienten. Zwar war darüber der Stadtgeistliche Reynerus von Zwolle, der auch sonst auf seine Rechte eifersüchtig war, ungehalten; er erhob Einsprache gegen diese Neuerungen, und verlangte, daß Cele die Laien von diesen Vorlesungen ausschließe, aber Groot schützte ihn (in dem köstlichen Brief chron. Wind. S. 210 ff. ed. Grube; 20 bei Aquon ep. S. 27). Zur Förderung des Unterrichts hatte C. eine Bibliothek angelegt und von Groot unterstützt eine Menge Bücher theils abschreiben theils antaufen lassen; sie war in der Michaelskirche aufgestellt. Viel hielt er auf das Singen, weshalb er Gesangsübungen anstellte.

Mehr als vierzig Jahre ist er an der Spitze der vor ihm sehr geringen Schule gestanden; er hat sie durch seinen Eifer, seine Persönlichkeit zu der bedeutendsten Lehranstalt seiner Zeit in den Niederlanden gemacht. Er starb 1417 am 9. Mai und wurde im Kloster zu Windesheim bestattet. Busch rühmt ihn wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in Wort und Wandel als *optimus juvenum instructor, majorum fidelis formator, magnum donum Dei et animarum zelator, fervens divini nominis praedicator*. Die Furcht Gottes, die Schreden der Hölle, die Liebe zum himmlischen Vaterlande flößte er seinen Schülern ein. Für die vielen ihm anvertrauten armen Schüler ging er von Haus zu Haus betteln und wußte den kleinen Bürger durch allerlei Dienstleistungen für deren Unterhalt zu gewinnen. Er schenkte ihnen das Schulgeld, Geld zu Papier und anderen notwendigen Dingen, oft ungebeten. Mit dem Wachsen der Schüler erweiterte er die Anstalt allmählich bis auf acht Klassen (*loci*) und stellte neue Hilfskräfte an, öfter aus den besten Schülern der ersten Klassen. Die Schüler wohnten theils in seinem Hause, theils bei den Brüdern, theils bei Bürgern der Stadt.

Die Lehrfächer waren die herkömmlichen: Grammatik, Ethik, Philosophie, Logik; zwar legte er großes Gewicht auf das Fortschreiten in der Erkenntnis namentlich der hl. Schrift, aber ebenso in den guten Sitten wie ehrbarem Wandel. An den Sonntagen nach der Matutin erklärte er selbst die Episteln, mittags das Evangelium des Tages, nach der Vesper in fortlaufender Reihe die biblischen Bücher. Dann diktierte er bemerkenswerte Aussprüche der Väter für die Sammlungen (*rapiaria*), welche seine Schüler anlegen mußten. Er sorgte für Zucht und Ordnung in wie außer der Schule, niemand durfte fehlen ohne Erlaubnis. Die Geldstrafen schaffte er ab, es gab nur den Vergeben entsprechende körperliche Züchtigungen. Baganten und Heden (*trufatores*, vgl. Dieffenbach gloss. lat. germ. med. aevi s. v.) ließ er nicht zu. In magna textura pergameni conscriptos posti scholae jussit affigi: Qui domicellari (den Herrn spielen) vult nec par esse scholari, Ille domi maneat et domicellus (Junter) eat.

Auch auf die Kleidung sah er, am liebsten war es ihm, wenn man die einfache der Fraterherrn trug; wie er denn selbst in Wandel, Haltung, vor allem in seiner Gesinnung der neuen Gemeinschaft der durch Groot gegründeten Brüder v. g. Leben entsprach. Die moderne devote Lebensanschauung führte er ins Leben durch die Schule ein.

Was der Zwoller Schule die Eigentümlichkeit gab war seine Person, und das Eigentümliche dieser war nicht sowohl eine neue Methode des Unterrichtens, als der Geist seines Freundes: jenes in der Tiefe des Hergens gepflegte innere Leben der Seele mit Gott als Quelle aller äußeren Frömmigkeit und Sittlichkeit. Darum legte er so großes Gewicht auf die Unterweisung und Kenntnis der hl. Schrift wie der Väter.

Dadurch wurde Cele der Begründer der klassischen Bildung auf dem Grunde des kirchlichen Glaubens und gab dem immer weiter um sich greifenden Humanitätsstudium die rechte Richtung, wie die wahre Grundlage.

Die Schule bereitete für die Universitätsstudien vor. Hervorragende Männer aller 5 Länder wie Berufsstellungen, bes. Geistliche, Juristen und Magistratsmitglieder, Mönche und Schulmänner gingen aus seiner Schule hervor; wir nennen nur Heinrich von Herren, Wessel Gansfort, Alex. Hegius, Rudolf Langen, Rud. Agricola, Ludwig Dringenberg, Moritz von Spiegelberg, Joh. Bujak. Verschiedene Orden und Universitäten rühmten die Bildung der von dort gekommenen Zöglinge. L. Schütze.

10 Cellarius s. Borrhäus, Martin oben S. 332, 7.

Celliten, Zellenbrüder s. Beginen und Begarden Bd II S. 521, 42.

- Celsus.** — Origenes acht Bücher wider Celsus überf. von Mosheim, Hamburg 1745; Lardner, *Heathen testimonies* II, London 1765, S. 261—354; Tschirner, *Der Fall des Heidenthums I*, Leipzig 1829, S. 324—346; Zachmann, *De Celso philosopho disputatur et fragmenta libri, quem contra Christianos edidit, colliguntur*, Regiomonti 1836; Philippi, 15 *De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere*, Berolini 1836; Jenger, *De Celso, Christianorum adversario, Epicureo*, Havniae 1838; Windemann, *Ueber Celsus und seine Schrift gegen die Christen* 35Th XII, 2, 1842, S. 58—146; Kayser, *La philosophie de Celse et ses rapports avec le christianisme*, Strasbourg 1843; Buhl, *La polémique de Celse contre le christianisme*, Strasbourg 1844; Ehrenfeuchter, *De Celso, Christianorum adversario I. II. III*, Göttingae 1848; Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1853, S. 368—395; 3. Ausg., 1863, S. 382—409; Lagrange, *La raison et la foi, ou étude sur la controverse entre Celse et Origène, au sujet du christianisme*, Paris 1856; Vissius, *Ueber die ophitischen Systeme, II, Celsus und Origenes* 25 *ZwTh VII*, 1864, S. 37—57; Kellner, *Hellenismus und Christenthum*, Köln 1866, S. 25 bis 89; Denis, *Du discours de Celse contre les chrétiens intitulé le discours véritable (ἀληθής λόγος)*, o. D. u. F., etwa 1867—1870; Reim, *Celsus' wahres Wort*, Zürich 1873; dazu Vissius *UGB* 1873, S. 1281—1283; Kind, *Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur*, 30 *Jena* 1875; dazu Harnad *ThLZ* 1876, S. 189. 190; Donaldson, *Celsus, Encyclopaedia Britannica V*, 1876, S. 295—297; Mozley, *Celsus*, *DchrB I*, 1877, S. 435. 436; Pélagaud, *Un conservateur au second siècle. Étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant*, Lyon 1878; Aubé, *Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris 1878; dazu 35 *Overbeck ThLZ* 1878, S. 532—536; Fabre, *Celse et le discours véritable*, Genève 1878; Coen, *Il più antico libro pagano di polemica religiosa contro il cristianesimo. La rassegna settimanale di politica, scienze, lettere ed arti*, Roma, 18. aprile 1880, vol. V n. 120 p. 278 a—282a; Reumann, *Prolegomena in Iulianum*, Lipsiae 1880 S. 8. 9 über die angebliche Verbrennung des ἀληθής λόγος; Reim, *Rom und das Christenthum*, Berlin 1881, S. 391 bis 415; Zeller, *Philosophie der Griechen III* 2, 3. Aufl., 1881, S. 214—216; Texier, *Des accusations des païens contre les chrétiens pendant les deux premiers siècles de l'église. Thèse de Montauban*, Toulouse 1882; Renan, *Marc-Aurèle*, Paris 1882, S. 344—378; Loesche, *Die neuplatonischen Polemiker und Celsus*, *ZwTh XXVII*, 1883, S. 257—302; Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884; Holzmann, *Einleitung in das NT.*, Freiburg i. B. 1885 S. 129 ff., 3. Aufl., 1892, S. 111; Lightfoot, *The apostolic fathers part. II vol. I*, 1885, S. 514 f.; Reumann, *διασώται Ἰησοῦς* *ZwTh XI*, 1885, S. 123—125; Weiß, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin 1886, S. 51, 3. Aufl., 1897, S. 52; Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford 1886, S. 254—263; Junst, *Die Zeit des „Wahren Wortes“ von Celsus* *ThD* 68, 1886, S. 302—315; Harnad, 60 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. B. I, 1886, 3. Aufl. 1894. Das Register III, S. 769 bietet die Seitenzahlen der 2. Aufl.; Feine, *Ueber Celsus' ἀληθής λόγος*. Philologische Abhandlungen. Martin Herß dargebracht. Berlin 1888, S. 197—214; Peloux, *Celse et sa polémique contre la divinité de Jésus-Christ*. Montauban 1888; Köstschau, *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*. *TU VI* 1, 1889; Wallis, *On the mss. of Origenes c. Celsum*, *Classical Review III*, 1889, S. 392—398; Robinson, *On the text of Origen against Celsus*, *Journal of philology XVIII*, 1890, S. 288—296; Reumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche I*, Leipzig 1890, S. 58 f. über die Zeit des Celsus; S. 256—273 Abfassungszeit und Veranlassung der Bücher des Origenes gegen Celsus; Köstschau, *Die Gliederung des ἀληθής λόγος des Celsus*, *ZwTh XVII*, 1892, S. 604—632; 60 Patrick, *The apology of Origen in reply to Celsus*. Edinburgh and London 1892; dazu Köstschau, *ThLZ* 1893, S. 449—452; Bigg, *Neoplatonism*, London 1895, S. 98—118; F. Max Müller, *Die wahre Geschichte des Celsus*, *Deutsche Rundschau* 84, 1895, S. 79—97;

Schmidt, Ein voritenaelsches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, SWA 1896, S. 839–846; Harnad, Geschichte der altchristlichen Literatur II 1, 1897, S. 314–315. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus III XV, 4, 1897, S. 11–15, Die Ulpiten des Origenes und Celsus; Gumont, Mithras, bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie II, Leipzig 1897, S. 3055. 3057. 3067. Unter der Presse befindet sich Köttschau kritische Ausgabe der Bücher des Origenes gegen Celsus auf Grund des erhaltenen Archetypus aller vorhandenen Handschriften, des für Buch 1–3 von Köttschau, für Buch 4–8 von Neumann verglichenen codex Vaticanus 386 saec. XIII–XIV. Etwa gleichzeitig wird als fasciculus I der *Scriptores Graeci qui Christianam impugnaverunt religionem* der griechische Celsus erscheinen: *Kélosos álñthís lógos*. Der literarische Kampf 10 des Heidentums gegen das Urchristentum. Von K. J. Neumann.

In der Friedenszeit, deren die Kirche sich unter Philippus Arabs erfreute, im Jahre 248, hat Origenes in einer ausführlichen Widerlegungsschrift ein altes Buch ans Licht gezogen, in dem vor etwa 70 Jahren ein hochgebildeter Platoniker einen Angriff auf das Christentum unternommen hatte. Diese Widerlegung zu einer Zeit, in der kein Angriff die Kirche bedrohte, giebt zu denken und erklärt sich am leichtesten aus den Befürchtungen, welche die Christen eben im Jahre 248 an die Feier des tausendjährigen Bestandes des römischen Reiches knüpfen mußten, an die Steigerung der religiösen Empfindungen der Heiden durch das Fest und die eigenen Beklemmungen der Christen gegenüber dieser Feier des tausendjährigen heidnischen Reiches. Trotz ihrem Umfange sind die Bücher des Origenes gegen Celsus eine rasch hingeworfene Gelegenheitschrift, welche die Spuren der schnellen Abfassung noch verrät, wenn auch die Meinung Heines (S. 199) nicht zu halten ist, Origenes hätte, als er an die Widerlegung herantrat, noch nicht einmal die ganze Schrift des Celsus gelesen. Die Lektüre des ganzen Celsus war an einem Tage bequem zu leisten. Die Widerlegung des Origenes hat uns den Celsus teils im Wortlaut teils in einem Referat erhalten, das sich dem Wortlaut aufs engste anschließt; nur selten kürzt das Referat, und Ubergewungen, an denen es leider nicht ganz fehlt, sind auch nicht häufig. Ein Wiederherstellungsversuch ist daher berechtigt, wenn er bei der Cittermethode des Origenes auch keine so vollständige Rekonstruktion des Wortlautes bieten kann, wie sie für das erste Buch Kaiser Julians gegen die Christen erreichbar war. Nach einem ersten, wenig planmäßigen und wenig glücklichen Versuche einer Fragmentensammlung, den Zachmann 1836 unternahm und aus dem heute kaum etwas zu lernen ist, hat Reim 1873 eine Wiederherstellung des Celsus in deutscher Übersetzung unternommen, deren große Verdienste bei allen ihren Mängeln rückhaltlos anzuerkennen sind. Sie bot zum erstenmal eine Anschauung des Ganzen in seinem Zusammenhange und seinem Charakter; dagegen ist, auch abgesehen von dem gezwungenen, nicht immer vollständigen Deutsch der Übersetzung und von Mißgriffen im einzelnen, zu betonen, daß Maß und Art der Erhaltung aus ihr nicht in genügender Weise erkennbar sind. Manchen Fortschritt im einzelnen wies 1878 der französische Celsus Aubés auf; freilich läßt jede Rekonstruktion in Übersetzung ohne vorausgegangene Herstellung des griechischen Textes sich die mannigfachen Fingerzeige entgehen, welche die griechische Form für die Wiederherstellung bietet. Die Fragmentensammlung und die Rekonstruktion des griechischen Celsus, die Verf. vollendet hat, zeigt, daß von der Schrift des Celsus allerhöchstens der zehnte Teil verloren ist; und von dem Erhaltenen besitzen wir etwa drei Viertel im Wortlaut.

Der *álñthís lógos* des Celsus ist in den letzten Jahren Marc Aurels geschrieben. Er steht VIII, 69 (*εὐὼν δὲ κἄν πλανᾶται τις ἐν λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*) das Restrikt Marc Aurels über Volkserregung durch Einführung einer neuen Religion, vom Jahre 177, frühestens 176, bereits voraus; nach VIII, 71 (*ἂν οἱ τῶν βασιλευσάντων ἡμῶν σοὶ πεισθέντες ἄλλωσι, τοὺς αὐτῆς βασιλευσάντας πείσῃς*) regieren zur Zeit des wahren Wortes zwei Kaiser. Celsus hat während der Samtherrschaft des Marc Aurel und Commodus zwischen 177 und 180 geschrieben. Sein Zeitgenosse ist jener Celsus, dem Lucian seinen *Ἀλέξανδρος ἢ ψευδομαντις* gewidmet hat, und die Frage, ob der Freund Lucians mit dem Verf. des wahren Wortes identisch sei, kann noch immer nicht zur Ruhe kommen. Der Freund Lucians ist (Luc. Alex. 61) Epiktireer, während der *álñthís lógos* seinen Verfasser, trotz Origenes, nicht als Epiktireer, sondern als Platoniker ausweist; auch die Bücher *κατὰ μάγων* (Luc. Alex. 21; *κατὰ μαγίας* Orig. c. Cels. I, 68) passen schwer zu den Äußerungen und Stimmungen des wahren Wortes. Wer die Identität der Person zu halten sucht, sieht sich genötigt, sowohl den Epiktireismus des lucianischen Celsus als auch den Platonismus des Christenfeindes abzuschwächen. Der *álñthís lógos* umfaßt, wie auch die Rekonstruktion ergiebt,

- ein Buch (auf acht Bücher hat der Scholiast zu Luc. Alex. 1, dem Zachmann nicht hätte folgen sollen, nur auf Grund der acht Bücher des Origenes geraten); ein anderes, *ἐν ᾧ διδάξεν ἐπηγγέλματο, ὅτι βιωτικόν τοῖς βουλουμένοις αὐτῷ πεθεῖσθαι*, hatte er (Orig. c. Cels. VIII, 76) in Aussicht genommen. Orig. IV, 36 erwähnt noch zwei andere Bücher eines Celsus gegen die Christen und läßt die Frage nach der Identität ihres Verfassers mit seinem Celsus offen (*εἰ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας*). Eigene Kenntnis dieser *ἄλλα δύο βιβλία* verrät Origenes nirgend, und wir müssen wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, daß Origenes eine litterarische Notiz, die sich in Wirklichkeit nur auf den *ἀληθῆς λόγος* und auf das
- 10 andere im *ἀληθῆς λόγος* in Aussicht gestellte Buch bezog, unrichtig gedeutet hat.
- Den Spuren Reims, der S. 274 f. die Heimat des Celsus im Occident, in Italien, speziell in Rom sucht, ist Pelagaud gefolgt: Der Abfassungsort des *ἀληθῆς λόγος* sei Rom (Pelagaud S. 177), auch der Jude des Celsus sei kein orientalischer, die Juden, die Celsus kenne, seien vielmehr die römischen (S. 169). Die alte, auch von Aubé
- 15 (S. 242) vertretene Ansicht, welche das wahre Wort in den Orient, speziell nach Ägypten, nach Alexandria setzte, fußte auf der genauen Bekanntschaft des Celsus eben mit Ägypten. Und die Ansicht, die den Celsus in den Orient weist, kann in der That dadurch bestimmter begründet werden, daß eben der Jude des Celsus kein römischer Jude ist, sondern demjenigen Kreise des orientalischen Judentums angehört, der die Logos-
- 20 lehre rezipiert hatte. Orig. c. Cels. II, 31 sagt der von Celsus eingeführte Jude: *εἰ γε ὁ λόγος ἐστὶν ἑμῖν νόος τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν*. Auf die Einleitung (bei Orig. I, 1—27) folgen in der Schrift des Celsus zunächst (I, 28—II, 79) Einwendungen gegen das Christentum vom Standpunkte des Judentums, die eben dem Juden in den Mund gelegt sind, und von Buch III an der eigene Angriff des Celsus, dessen Gliederung Röttschau am besten dargelegt hat. Für den Angriff des Juden ist in
- 25 erster Linie Justins Dialog mit Tryphon zur Vergleichung heranzuziehen; den Dialog des Jason und Papius citiert Celsus selbst IV, 52; für talmudische Parallelen, bes. für Panthera vgl. Vaible und Dalman, Jesus Christus im Talmud, Berlin 1891. Der direkte Angriff des Celsus aber wendet sich nicht nur gegen das Christentum, sondern auch gegen das Judentum, wenn diesem auch ein relativer Vorzug eingeräumt wird. Dieser Angriff gegen das Judentum ist in den großen Zusammenhang der anti-jüdischen Polemik erst einzureihen; mit einem bloßen Hinweis auf Apion, wie ihn Pelagaud S. 422 bietet, ist wenig gethan. Allgemein anerkannt ist die Kenntnis, die Celsus von Genesis und Exodus besaß. Kenntnis von prophetischen Stellen, sowie von
- 35 Psalmen versucht Aubé S. 218 f. aufzuzeigen. Ein Hinweis auf Jona und Daniel findet sich VII, 53; für Henoch vgl. V, 52 ff. Daß Celsus sich um genaue Kenntnis vom Christentum bemüht hat, ist seit Mosheim anerkannt, eine Kenntnis, die auch für die heutigen Kirchengeschichtler noch von Wert ist; am erfolgreichsten hat Harnack's Dogmengeschichte den *ἀληθῆς λόγος* zu verwerthen verstanden. Auf christliche *συγγραμματα*
- 40 verweist Celsus II, 74. Die Art seiner Benutzung neutestamentlicher Schriften paßt durchaus zu der Stufe der Kanonbildung, die durch die Akten der Märtyrer von Syll für das Jahr 180 festgelegt ist. Unsere Evangelien hat Celsus gekannt und benutzt, und mit Recht hat man bemerkt, daß der synoptische Typus bei ihm überwiegt, Kenntnis der Apostelgeschichte wird bestritten, die Bekanntschaft mit paulinischen Ideen, aber nicht mit den paulinischen Briefen selber zugegeben; Reim S. 224 ff.; Aubé S. 220 ff.; Pelagaud S. 407 ff.; Holzmann S. 111. Genauer Erklärung bedarf II, 27 *τινὰς τῶν πιστευόντων φησὶν . . . μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριῶν καὶ τετραῶν καὶ πολλῶν καὶ μεταπλάττειν*; vgl. Weiß S. 52. Was die außerkanonische christliche Litteratur anlangt, so suchen Vissius und Pelagaud eine Benutzung Justins nachzuweisen, die Reim ablehnt. Auf christliche Benutzung der Sibille weist VII, 53 vgl. V, 61. Die genaue Bekanntschaft des Celsus mit dem Gnosticismus hat schon Mosheim betont, und neue Funde, wie der von C. Schmidt (zu V, 62) bestätigten sie. Ausdrücklich genannt ist VIII, 15 der *οὐράνιος διάλογος* und VI, 25 das *διάγραμμα* der Ophiten. Das Verhältnis des Celsus zu Marcion bedarf noch eingehender Untersuchung.
- 55 Die Kritik, die Celsus am Christentum übt, ist nicht die der Irreligiosität, sondern die einer bestimmten Religion gegen eine andere. Celsus ist ein frommer Heide platonischer Richtung; wenn er auch Plato selber kennt und citiert, so ist sein Platonismus doch natürlich der seiner Zeit, wie er uns z. B. bei Plutarch entgegentritt; es bedarf indessen noch eines systematischen Studiums der Platoniker des zweiten Jahrhunderts n. Chr.,
- 60 um dem Platonismus des Celsus genau seine Stellung anzuweisen. Für die Wür-

digung des Christentums, die wir bei Celsus finden, ist nicht nur das von Belang, was er vom Christentum wußte oder zu wissen glaubte, sondern ebenso das, was er von ihm nicht erfahren oder wenigstens nicht erfährt hat. Celsus besitzt schlechterdings keine Vorstellung von den Bedürfnissen der Zeit, denen das Christentum entgegenkam; er würdigt an ihm gerade die Seiten nicht, um deretwillen es von den Müheligen und Bedrängten mit Aufatmen begrüßt wurde. Sein Platonismus ist eine Religion vornehmer, selbstgewisser Leute. Eben die Feststellung dessen, was dem Celsus von Geist und Kraft des Christentums entgangen ist, ist ungemein lehrreich für die Beantwortung der Frage, wie es dem Christentum so rasch gelungen ist, auch dem frommen Heidentum den Boden abzugraben. Celsus unterschätzt auch die Bedeutung der Kirche, obwohl der Zusammen- schluß der Gemeinden zur Gemeinschaft der großen Kirche ihm bekannt ist; V, 59 erwähnt er die Leute *ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας*, V, 61 *τοὺς ἀπὸ τοῦ πλήθους*, und ebenso weiß er, daß nicht alle Christen dieser Gemeinschaft angehören: *εἰ γὰρ κοινωνοῦσιν* III, 12 bezieht sich, wie hiermit bemerkt sei, auf die Kirchengemeinschaft im strengsten Wortverstande. Aber diese Kirche tritt ihm nicht sowohl in der einigenden Bedeutung ihres Bundes als vielmehr in ihrem Gegensatz zu den gnostischen Sekten vor Augen, er sieht in dem Kampfe der Sekten nur ein Zeichen der Schwäche und unterschätzt die Kraft der Kirchengemeinschaft. Immerhin erscheint ihm das Christentum bereits bedeutend genug, um seine Wiedergewinnung zu wünschen; er schließt nicht, wie er I, 1 begonnen hatte, mit dem Vorwurf heimlicher und ungefehliger Verbindungen, sondern mit der Hoffnung auf eine Verständigung.

Der *ἀληθὴς λόγος*, dessen vollständige Würdigung die historische Einleitung des griechischen Celsus versuchen wird, hat auf die Stellung des römischen Staates zur Kirche gar keinen Einfluß ausgeübt. Auch in der klassischen Literatur finden sich zunächst keine Spuren der Kenntnis oder Benutzung; in der christlichen dagegen hat man solche Berücksichtigung bei Minucius Felix und im Apologeticum Tertullians finden wollen; vgl. Reim S. 157 ff. für M. F., Aubé S. 189—194 für T. Erst Origenes hat die Blide wieder auf das wahre Wort gelenkt. Die neuplatonische Polemik ist auf Celsus naturgemäß zurückgegangen; gewisse Grundgedanken und Einzeleinwürfe des wahren Wortes finden sich bei Porphyrius wieder, in dessen Spuren Julian wandelt; und die *λόγοι φιλαλήθεις* des Hierolles weisen schon in ihrem Titel auf den *ἀληθὴς λόγος* hin. Die Unterschiede sind einmal durch die eigentümliche religiöse Färbung des Neuplatonismus und sodann dadurch bedingt, daß sich inzwischen der Kanon des N. abgeschlossen hatte und die Bekämpfung des Christentums zu einer Bekämpfung seiner heiligen Schriften werden konnte. Dem späteren christlichen Altertum erscheint der literarische Kampf des Heidentums nicht mehr in Celsus, sondern in Porphyrius verlüpelt; die Verbrennung der Bücher des Porphyrius gegen die Christen hat eine Verordnung Theodosius II. vom J. 448 (bei Mansi V, 417) angeordnet. Aber nur des Porphyrius, nicht auch des Celsus oder des Julian. Die Wiedergabe der theodosiischen Verordnung im codex Iust. I, 1, 3, *1 θεοπίσωμεν πάντα, ὅσα Πορφυρίου ἐπὶ τῆς ἐαυτοῦ μανίας ἐνανθόμενος ἢ ἑτερός τις κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῆς Χριστιανῶν θρησκείας ἀνέγραψε, παρ' οὐκὸς ποτε εἰρησκόμενα πνοι παροδίδοσθαι* enthält zwar in den Worten *ἢ ἑτερός τις* eine Verallgemeinerung des Verbrennungsbefehles; aber eben diese Worte fehlen der echten Fassung der theodosiischen Verordnung an beiden Stellen, wo sie überliefert ist (bei Mansi V, 417. 420) und sind erst nachträglich von den Rebatoren des justinianischen Kodex eingefügt worden, 529 oder jedenfalls 534 n. Chr.

R. J. Neumann.

Censur f. Bücherzensur oben S. 523, 17.

Census f. Schätzung.

Central-Amerika. — Literatur: Polakowski, Die centralamerik. Republiken (in Ztschr. 50 f. Erdkunde, Berlin Bd 24 bis 26); Otto Stoll, Reisen und Schilderungen von Guatemala 1886; Marr, Reise nach Centralamerika, 2 Bde 1870.

Dieses Gebiet kann seit wenigstens 1839, wenn nicht schon länger, als ein genau abgegrenzter geographischer Begriff gelten, nicht aber als Bezeichnung für ein politisch zusammengefaßtes Land. Wohl erklärte sich dasselbe infolge der seit 1810 in den damaligen spanischen Kolonien Amerikas ausgebrochenen Unabhängigkeitskämpfe 1821 für unabhängig, und es konstituierte sich nach kurzer Verbindung mit dem mexicanischen

Kaiserthum Mexicos die „Republik der Vereinigten Staaten Central-Amerikas“. Es kam in derselben aber schon bald zu Bürgerkriegen, 1839 erfolgte die förmliche Auflösung der Union der schon vorher nur föderativ verbundenen Gebieten. Wohl wurden mit Waffengewalt einzelner militärischer Politiker und mittels Verhandlungen der 5 getrennten Staaten die verschiedensten Unionsversuche immer wieder unternommen, allein ohne jeden durchgreifenden Erfolg.

Diese Versuche haben ihren inneren Grund an der Gleichartigkeit der kulturellen und nationalen Verhältnisse dieser Staaten, besonders an deren innerer Unfertigkeit bis in das letzte Jahrzehnt. In Bezug auf die Bevölkerung wiegt das Element der Eingebornen oder Indianer und der Farbigen, d. i. Mulatten und Mestizen, weit vor, wobei letztere zu einem besonders einflussreichen Volksteil nächst den immerhin beherrschenden Weißen (wohl nur 6—7 Prozent der Gesamtheit) geworden sind. Die Mestizen oder Ladinos bilden etwa 33 Prozent der Angehörigen dieser Staaten, während die vor-handene Gesamtzahl von Weißen oder, ungenau benannt, Europäern nur dadurch zu-
 15 wege kommt, daß in dem Staate Costarica die weißen Abkömmlinge der Spanier, d. i. Creolen, die große Mehrheit bilden. Es werden im ganzen zur Zeit rund 230 bis 240 000 Weiße einschließlich der Fremden in diesen Staaten wohnen. Die Mulattenbevölkerung ist am stärksten in Nicaragua, wo auch die in der Küstenniederung lebenden un-
 20 zivilisierten Indianer am zahlreichsten sich erhielten. Im übrigen waren die in den höher gelegenen Landstrichen wohnenden Indianer schon im 16. Jahrhundert eine ge-sittete Bewohnerschaft unter wohlgeordneter Regierung: es waren die Mayavölker, von deren Königspalästen und Tempeln noch an sechs Orten bedeutende Reste vorhanden sind (auch die Sprachen jener Stämme werden zum Teil noch heute gesprochen, das Maya und das Quiché in Guatemala). Weitaus die meisten dieser Indianer nahmen
 25 die katholische Konfession an und betreiben mit Eifer und Erfolg Bodenkultur; doch wird unter den Indianern der Niederung noch Heidenmission von katholischer Seite getrieben, wenn auch ohne Lebhaftigkeit. Die übrigen Bewohner gehören ohnedies, so-
 weit es nicht Fremde sind, fast durchweg der katholischen Kirche an.

Im einzelnen nun besteht das 444 300 qkm große Gesamtgebiet, welches mindestens
 30 3 050 000 Menschen bewohnen (die Indianer sind z. Z. nicht zu kontrollieren), aus folgenden fünf Staaten:

	Guatemala	125 100 qkm	1 500 000 Bew.
	Salvador	21 100 "	670 000 "
	Honduras	120 000 "	340 000 "
35	Nicaragua	124 000 "	320 000 "
	Costarica	54 100 "	220 000 "

In Bezug auf die Rechte der Konfession besteht in mehreren der Republiken ver-fassungsmäßig das Recht freier Kultusausübung, wie in Costarica und Guatemala, oder es wird volle Toleranz geübt, wie in Nicaragua und Honduras; nur in Salvador ist
 40 die katholische Kirche allein berechtigt; allerdings ist auch in Costarica der Katholizismus Staatsreligion. Der Erzbischof hat seinen Sitz in Guatemala.

In diesem Staate und in Costarica giebt es die meisten Fremden, so daß es in beiden auch zur Bildung von protestantischen Gemeinden (in der Stadt Guatemala, in San José de Costarica) kam. Es werden in den fünf Republiken etwa 2200 Deutsche
 45 sein, die meisten bewohnen San José de Costarica, in dem geordnetsten und am lebhaftesten aufstrebenden Staate. Allerdings ist hier, wie noch mehr in den anderen Staaten, auch in dem gleichfalls sich bestens entwickelnden Honduras die Schule erst im Begriffe, allgemeiner und eifriger gepflegt zu werden. W. Gäh.

Centurien, Magdeburger f. Flacius.

50 Cerdo. — Der syrische Gnostiker Cerdo (*Κέρδο*), den Irenäus (1, 27, 1) einen Simonianer nennt und Epiphanius (41, 1) auch mit Saturnil in Verbindung bringt, lehrte nach Iren. 1, 27, 1 u. 3, 4, 3 in Rom zur Zeit des Hyginus (ca. 136—140); Euseb. (Chron. ed. Schoene 1, 168) bezeichnet als Anfangsjahr 137. Nach wiederholten Zurechtweisungen und Anknüpfungsversuchen zerfiel er mit der Gemeinde, auf Grund
 55 der Lehre, daß der im Geheiß und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater Jesu Christi sein könne: denn jener sei bekannt, dieser unbekannt; der eine gerecht, der andere gut. Diesen Bericht des Irenäus erweitern Pseudo-Tert. 16 und Epiph. 41 (vgl. Philastr. 44 und Theodoret h. f. 1, 24) nach Hippolyts Syntagma durch Bemerkungen

über C.s Doletismus und Leugnung der Fleischesauferstehung, Pseudo-Tertullian auch über seine kritische Haltung zum Lukasevangelium, den paulinischen Briefen, der Apostelgeschichte und der Apokalypse, wobei kaum zweifelhaft ist, daß hier auf den Meister die Lehren seines Schülers Marcion (s. d. A.) übertragen worden sind. Jedenfalls ist er nur als dessen Lehrer von Bedeutung geblieben. Krüger. 5

Cerinth. — Vgl. H. A. Lipsius, Zur Quellenkritik d. Epiphanius, 115—122; A. Hilgenfeld, Repergesch. d. Urchristentums, 411—421; A. Harnack, Lehrb. d. D. Gesch. 1^o, 234 f. (doch s. ThZ 1894, Sp. 340); Th. Zahn, Gesch. d. nt. Kanons 1, 220—262; 2, 973—991, 1021 f.; Z. Kunze, de historiae gnosticismi fontib. novae quaestiones crit., Lips. 1894, 60—67. 72. 10

Der Gnostiker Cerinth (*Κήρινθος*) trug nach Irenäus (1, 26, 1), den Hippolyt (Philos. 7, 33) ausgeschrieben hat, folgende Lehre vor: die Welt sei nicht vom ersten Gott, sondern von einer Kraft geschaffen worden, die von der höchsten Macht getrennt (*χωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἔξουσίας*) den höchsten Gott nicht kenne. Jesus sei nicht von einer Jungfrau, sondern als Sohn Josephs und Marias geboren, also wie alle anderen Menschen, nur sei er gerechter und weiser gewesen. Nach der Taufe sei auf ihn aus der über alles erhabenen Gottesmacht (*ἀδείρτια*) der Christus in Taubengestalt herabgekommen, und nun habe er den unbekanntem Vater gepredigt und Wunder gethan. Schließlich sei der Christus wieder fortgeflogen, Jesus habe gelitten und sei auferstanden, der geistige Christus aber sei vom Leiden unberührt geblieben. Gegen diesen in Wien lehrenden Cerinth (und gegen die Nitolaiten) habe Johannes sein Evangelium geschrieben (Iren. 3, 11, 1), und als Beweis des Abscheus, den der Apostel (in Wahrheit wohl der Presbyter) vor dem Häretiker empfunden habe, erzählt Irenäus (3, 3, 4) dem Polytarp die Geschichte von der Begegnung der beiden im Badhaus zu Ephesus nach. Endlich weiß er, daß C. das Martusevangelium (den übrigen evangelischen Berichten) vorgezogen habe: denn nur auf C. kann der Satz in 3, 11, 7 bezogen werden. Diesem in der Hauptsache glaubwürdigen Bericht fügt Hippolyt (l. c.) die nicht zu kontrollierende Notiz ein, C. sei aus der ägyptischen Schule hervorgegangen, wobei an die alexandrinische Religionsphilosophie gedacht sein wird. Im Syntagma muß Hippolyt, nach Ps.-Tertullian 10 zu schließen, behauptet haben, daß C. die Welt-30schöpfung und die (jüdische) Gesetzgebung auf Engelmächte zurückführte und auch den Judengott als Engel (*non dominum, sed angelum*) bezeichnete. Sind diese Notizen mit denen des Irenäus leicht zu vereinigen und ist der Satz Pseudo-Tertullians, C. habe Christum hominem tantummodo sine divinitate genannt, wohl nur Vergrößerung der Quelle, so muß die geschwähigte Erzählung des Epiphanius (haer. 28; 35 vgl. den ihn ausschreibenden Philastrius 36; auch August. haer. 8 und Theodoret. h. f. 2, 3) von C.s angeblichem Judaismus Erwähnung, teilweise schon älterer Quellen, sein, soweit darin nicht was Irenäus und Hippolyt von den Ebioniten berichten, auf C. übertragen worden ist (vgl. haer. 28, 2 mit Iren. 1, 26, 2 und Ps.-Tert. 11). Die Behauptung endlich des römischen Presbyters Caius (Eus. 3, 28, 2), C. habe einen grobsinnlichen Chiliasmus gelehrt, ruht auf der Hypothese, C. sei der Verfasser der johanneischen Apokalypse gewesen, und wiederum diese Hypothese ist wie die noch weiter gehende der Moger, wonach alle unter dem Namen des Johannes gehenden Schriften Werke C.s seien, lediglich aus der Abneigung der Kritiker gegen diese Schriften hervorgegangen. Krüger. 45

Chalcedon, Synode und Bekenntnis s. die Art. Eutychanismus und Synoden.

Chaldäa, Chaldäer s. Ninive und Babylon.

Chaldäische Christen s. Nestorianer.

Chalmers, Thomas, gest. 1847. — Memoirs of the life and writings of Th. Ch., 50 by his son in law, t. Rev. W. Hanna, Edinb. 1849—52, 4 Bde (vgl. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1855 Nr. 13); J. L. Watson, The life of Th. Ch., Edinb. 1881; Donald Fraser, Th. Ch., London u. Newyork.

Th. Chalmers, in mancherlei Beziehung die bedeutendste Persönlichkeit der schottischen Kirche seit der Reformation, wurde am 17. März 1780 in Ost-Anstruther, einem 55 Städtchen der schottischen Grafschaft Fife, geboren. Seine Eltern gehörten dem schottischen

Mittelstand an, bei welchem calvinistisch strenge Gläubigkeit und presbyterianische Kirchlichkeit festere Wurzeln als irgendwo sonst gefaßt, seine Jugendzeit aber der Periode, wo dennoch der sogenannte Moderatismus die Oberherrschaft in der schottischen Kirche gewonnen hatte und die in sich abgeschlossene Orthodoxie einer rationalistischen Richtung und modernen Bildung, der alte Eifer für Selbstständigkeit des presbyterianischen Kirchentums einer mit den weltlichen Gewalten Hand in Hand gehenden staatskirchlichen Politik weichen mußte. Unter solchen Einflüssen reifte auch Chalmers heran, nachdem er schon im zwölften Lebensjahr die Universität St. Andrews bezogen hatte um dort Theologie zu studieren (die erste Hälfte des schottischen Universitätsstudiums entspricht dem der obersten Klassen unserer Gymnasien). Einen gewissen innern Kampf bereiteten ihm dort die Fragen des Skeptizismus und Materialismus. Mit Vorliebe aber betrieb er neben der Theologie Mathematik, Chemie, Physik, ferner Moralphilosophie und Politik. Während er 1799 vom Presbyterium von St. Andrews die Lizenz zum Predigen erlangt hatte, setzte er die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien fort, wurde 1802 Assistent eines Professors der Mathematik an jener Hochschule und begann weiterhin selbstständig Vorlesungen zu halten. 1803 wurde er Pastor in Kilmany und setzte nun die Vorlesungen noch von dort aus in dem benachbarten St. Andrews fort, bewarb sich auch um einen Lehrstuhl fürs gleiche Fach in Edinburg. Ferner suchte er durch eine nationalökonomische Arbeit (Inquiry into the extent and stability of national resources 1808) dem Vaterland zu dienen. Unter der Gefahr, die England durch Napoleon drohte, hielt er begeisterte patriotische Predigten, ja dachte an Eintritt in ein Freiwilligenkorps. Als Geistlicher wirkte er wohlthätig durch sittlichen Ernst und ein warmes humanes Herz.

Da wurde er zu einer tieferen Einkehr in sich selbst und die christliche Heilswahrheit geführt und hiernit über den Standpunkt eines hochgesinnten Weltmanns hinaus zu strenger Religiosität und weiter zur entschiedenen positiv evangelischen Frömmigkeit. Verschiedenes wirkte hierfür bei ihm zusammen: viermonatliche Krankheit, eine Reihe von Todesfällen in der nächsten Verwandtschaft, Beschäftigung mit christlicher Apologetik, wozu die Ausarbeitung des Artikels „Christentum“ für Brewsters Edinburg 30 Encyclopaedia (statt eines vorher beabsichtigten über Trigonometrie) ihn veranlaßte, die christliche Bewegung, welche damals unter dem Eindruck der Revolution und der das Land bedrohenden Gefahren im englischen Protestantismus überhaupt erwacht war, Schriften wie Pascals *Pensées* und ganz besonders Wilberforces *Practical view of Christianity*. Er bildete sich theologisch weiter an Schriften Calvins, Baxter's u. a. Eifrig betrieb er von jetzt an fortwährend vor allem Bibellektüre und Gebet. Das Tagebuch, das er führte, giebt Zeugnis von einer gewissenhaften Selbstbeobachtung und Selbstzucht, wie sie vorzugsweise beim reformierten Typus der Frömmigkeit stattzuhaben pflegt. Das entscheidende Jahr des Umschwunges war für ihn 1810.

Was nun aber Chalmers eigentümlich blieb, das war die Verbindung dieses religiösen Standpunkts mit seiner allgemeinen geistigen Begabung und Bildung, seinem geraden, kräftigen, natürlichen Wesen, seinen allgemein humanen und patriotischen Tendenzen, die er als Christ nur um so gewisserhafter festhielt. Keiner that es ihm voran in einer Bildung, die man bisher nur dem Moderatismus zuzutrauen pflegte.

In dogmatischer Beziehung war er, wie seine gläubigen Landsleute insgemein, 45 entschiedener Supranaturalist, scharf scheidend zwischen dem Gebiet menschlicher Erfahrung und Forschung und dem der göttlichen, biblischen Offenbarung, ohne Sinn für Spekulation oder tiefe Mystik. Auch sind die Hauptleistungen, durch die er hervortragte, nicht die wissenschaftlich theologischen, sondern die praktisch kirchlichen in Predigten, Schriften und pastoraler Thätigkeit. Ueberall aber zeigt er das streng und sicher voranschreitende 50 Denken, wie es für den Mathematiker erforderlich ist. Damit verbindet sich in eigentümlicher Weise eine reiche, oft schwungvolle und glänzende Phantasie, die den Inhalt der Gedanken belebt. Ofters freilich gehen seine Ausführungen, indem sie den Gegenstand zerlegen und anschaulich machen wollen, auch stark in der Breite. Andererseits schien seine Rede, namentlich im Beginn, oft wie gehemmt durch Macht und Andrang innerer Bewegung und Begeisterung. Seine Aussprache war breit schottisch, sein Agieren unbehilflich. Am meisten wurde an seinen Reden die Unwiderstehlichkeit, mit der sie wirkten, gerühmt.

Ein größerer Wirkungstreis öffnete sich ihm 1815 durch einen Ruf auf die Pfarrstelle der Thronkirche in Glasgow. 1819 ging er dort zur St. Johnskirche über. 60 Dann wurde er zu akademischer Thätigkeit berufen: 1823 an die Universität Glasgow

auf den Lehrstuhl der Moralphilosophie, 1828 nach Edinburg auf den der Gottesgelehrtheit (Divinity).

Als Prediger zog Chalmers wohl zunächst die Gebildeten an: so ist namentlich nach den Predigten anzunehmen, die wir gedruckt von ihm besitzen. Auch zum Predigen in andern Städten, besonders in London, wurde er so öfters veranlaßt. Aber bald zeigte sich, wie er auch zum gemeinen und verwahrlosten Volk sich herabzulassen wußte, und er that es auch noch, nachdem er längst Professor geworden war. Unter den gedruckten Predigten und religiösen Vorträgen überhaupt aus der Zeit seines Pfarramts zeichnen sich zwei Reihen von Vorträgen durch den eigentümlichen Gegenstand aus, den jede in eigentümlich interessanter Weise behandelt: Discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy 1817 (in späteren Ausgaben vermehrt, — besonders die Frage erörternd, wie mit den Ergebnissen der Astronomie hinsichtlich des Verhältnisses der kleinen Erde zum großen Weltall die Stellung zu vereinigen sei, welche diese nach der Offenbarung im göttlichen Rathschluß einnehme) und On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life 1820 (durch und durch praktische christlich-sittliche Mahnungen und Betrachtungen).

Am eigentümlichsten und großartigsten in ihrer Art aber waren von jetzt an diejenigen Bestrebungen, in denen Chalmers sich die gesamte sittlich-religiöse Heilung und Rettung des Volkes im großen, zumeist der mächtig anschwellenden, dabei dem Pauperismus verfallenden und sittlich und religiös verkommenen und verwahrlosten städtischen Bevölkerungen durch kirchliche, gemeindliche Organisationen und freie Liebeshätigkeit zum Ziel setzte. Seine darauf bezüglichen Ideen suchte er zunächst seit 1819 in seinem Kirchspiel von St. John zu verwirklichen und wurde von jetzt ab unermüdt thätig, sie in Schriften eindringlich auszuführen, auch vor der schottischen Generalsynode und vor Aemblem und vor staatlichen Kommissionen zu rechtfertigen. Von Schriften erschienen: The christian and civil economy of our large towns 1821, später noch umfassender: On the christian and economic polity of a nation; ferner: On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society, und zur Verteidigung dieser Schrift: the supreme importance of a right moral to a right economical state etc. 1832; endlich: on the sufficiency of the parochial system without a poor-rate for the right management of the poor 1841 (hervorgegangen aus Vorlesungen vor Studenten; hienach D. v. Gerlach: „Die kirchliche Armenpflege nach dem Engl. des Dr. Th. Ch. bearbeitet, Berlin 1847“). Chalmers geht in diesen Schriften zum Teil ausführlich in volkswirtschaftliche Fragen und Erörterungen ein, z. B. über Steigen und Fallen der Preise im Handel, über Arbeitslöhne u. s. w.; er hat sich auch unter den Nationalökonomien seiner Zeit einen Namen gemacht. Sein Ziel aber ist immer das vorhin angegebene.

Das Armenwesen war in England längst Gegenstand staatlicher Institution, die einzelnen Gemeinden hatten sehr weitgehende gesetzliche Verpflichtungen zur Erteilung von Arbeit und Unterhalt an Bedürftige, die Armensteuern lasteten schwer auf ihnen. Die Armen aber, denen man solche Rechte zuerkannte, wurden, wie Chalmers sagt, dann in den Armenhäusern wie Verbrecher traktiert. Dasselbe System verbreitete sich auch über Schottland. Dagegen betritt Chalmers ein Recht der Armen auf öffentliche Unterstützung, und machte es zugleich um so mehr zur Liebespflicht, sich ihrer nach allen Seiten hin anzunehmen. Die Liebespflicht fällt der religiösen, kirchlichen Gemeinde zu, während Recht und Gerechtigkeit Sache der bürgerlichen Gesetzgebung ist. Nur freie, dienende Liebe wird, wie Chalmers ausführt, auch wahrhaftig diejenige Hilfe leisten, welche der Pauperismus erfordert, eingehend in die individuellen Bedürfnisse, wirkend zugleich fürs materielle und sittliche Leben. Jedes Kirchspiel soll sich in kleine Bezirke gliedern, in denen Diakonen aus allen Ständen der Bevölkerung solchen Dienst üben, die Armen und Verwahrlosten auffuchen und bei ihnen vor allem das eigene Interesse und die eigene Energie, Elternliebe, Sinn für Häuslichkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. wieder anzuregen suchen. Wo dies nicht ausreicht, möge man erst bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, welche ihnen am nächsten stehen, bei den Verwandten und Nachbarn der Armen selbst, nach Rat und Beistand sich umsehen, dann etwa nach Geldhilfe besonderer Menschenfreunde; erst zuletzt soll man zu regelmäßiger Beihilfe aus kirchlichen Geldern schreiten, die durch freiwillige Beiträge zusammengebracht werden sollen. Der Staat möge nur da, wo die Selbstthätigkeit der Dürftigen durch allgemeine Kalamitäten gehemmt werde, mit allgemeinen Maßregeln, und nur da, wo

sie z. B. durch Blindheit oder Wahnsinn aufgehoben sei, durch ständige Anstalten zu Hilfe kommen. Mit jener Fürsorge fürs äußere Leben und Fortkommen soll sich dann, wie gesagt, immer das Absehen aufs sittliche und ewige Wohlergehen verbinden. Womöglich sollen die Verwahrlosten auch selbst noch zu lebendigen und thätigen Mitgliedern der Kirche werden. Aber Chalmers gab sich in dieser Beziehung keinen Täuschungen hin: man müsse sich darauf gefaßt machen, daß verhältnismäßig nur wenige durch Gottes Geist „christianisirt“, die Menge nur zu einer gewissen Zivilisation und Bessersittlichkeit gebracht werde; werde doch diese auch den Weg zur Christianisierung bahnen helfen.

Die Thätigkeiten, welche Chalmers der Kirche und ihren Gliedern in dieser Beziehung zuwies, war aber nur ein Teil derjenigen allgemeinen Aufgabe, welche sie, und zwar als Landeskirche, dem ganzen Volk und Land gegenüber erfüllen sollte. Allen im Volk soll das Evangelium gebracht und dargeboten werden, — nicht etwa zugewartet, bis sie selbst darnach fragten und Bedürfnis fühlten. Eine Landeskirche will er deshalb, eine Kirche, deren Bezirke das ganze Land und die ganze Bevölkerung in sich befaßen und wo in jedem Kirchspiel der Geistliche sich allen Inwohnern gegenüber zu Dienst verpflichtet wisse und von allen eine Anerkennung des ihm zu teil gewordenen öffentlichen Berufes erwarten dürfe; dem Gewissen und der freien Entscheidung der einzelnen Persönlichkeiten aber müsse überlassen bleiben, ob sie seinen Dienst wirklich annehmen, oder beharrlich das Christentum von sich abweisen, oder etwa bei irgend einer von der Landeskirche verschiedenen christlichen Gemeinschaft ihre geistliche Nahrung suchen wollen. Eine solche Kirche soll aufgerichtet und erhalten werden durch die Regenten der Nation. Dies ist schon für den äußeren Unterhalt einer so großartigen Anstalt erforderlich, der durch bloße Privatwohlthätigkeit schwer aufzubringen wäre. Und falsch ist, daß die Regierenden um Religion sich nicht zu kümmern haben; sorgen sie doch auch für Schulen, ja für Volksvergnügen; wie viel mehr für das religiöse Leben, bei welchem sich um die höchste Wohlfahrt handelt und welches auch dem Pauperismus und der Entfittlichung des Volks gegenüber so wichtig für den Staat ist.

Jener Versuch, den er mit seiner Armenpflege in Glasgow machte, hatte merkwürdigen Erfolg. Sein Kirchspiel St. John zählte etwa 10000 Einwohner in 2000 Familien und war im ganzen sehr arm. Er teilte es in 25 Distrikte unter je einem, ihm in der geistlichen Arbeit zur Seite stehendem Ältesten und einem für die äußeren Nothstände arbeitenden Diakonen. Chalmers selbst wollte jede Familie wenigstens einmal in je zwei Jahren besuchen. Zwei neue Schulen wurden errichtet für 700 Kinder mit geringem Schulgeld. Die umfassende Armenpflege wurde ausgeübt mit sorgfältiger Prüfung der Verhältnisse und des würdigen oder unwürdigen Verhaltens der Einzelnen: die Gelbtausgaben für dieselbe sanken so mit der Zeit erstaunlich. Die Beiträge, welche dafür an den Kirchbüren eingingen, reichten dafür schon zum größten Teil aus. Dazu kamen weitere freiwillige Gaben. Dadurch wurde allen Anforderungen bürgerlicher und kirchlicher Armenpflege genügt. Das Unternehmen erhielt sich auch noch 14 Jahre lang nach Chalmers Abgang von jener Pfarrstelle, bis 1837. Dann wurde es doch aufgegeben, hauptsächlich weil ihm eine Hauptbedingung seines Bestehens nicht gewährt wurde, nämlich Exemption der Kirchspielsgenossen von der allgemeinen Armensteuer, während diese doch den Armen des Kirchspiels selbst nicht mehr zu gute kam. Vergeblich wies Chalmers auf den gelungenen Versuch hin, um seinen Ideen Beifall und Nachfolge zu verschaffen. Der gewichtigste Einwand, den man ihm machte, war wohl der, daß solche Erfolge nur durch zu begehrte und begabte Männer wie ihn, nicht aber bei den gewöhnlichen Trägern des kirchlichen Amtes möglich wären.

Jene Ansichten über Wert und Bestimmung der Landeskirchen entwickelte er schon 1827 in einer Schrift on the use and abuse of literary and ecclesiastical endowments, dann besonders 1838 in Vorlesungen, die er in London hielt und gedruckt herausgab (On the establishment and extension of national churches), — im Gegensatz gegen eine Richtung, welche A. Smiths nationalökonomische Lehre vom Verhältnis und natürlichen Ausgleich zwischen Bedarf und Angebot auch aufs kirchliche Bedürfnis anwenden, d. h. es den einzelnen überlassen wollte, auf geistigem (auch wissenschaftlichem) wie auf materiellem Gebiete sich Mittel für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu suchen und anderen je nach Bedarf darzubieten, — ferner solchen Vertretern des Freiwilligkeitsprinzips oder Freikirchentums gegenüber, die wie schottische und englische Dissenters, in der Hilfe, welche die Kirche vom Staat annehme, eine Entweihung des Heiligen und eine Gefahr für die Reinheit der religiösen Motive der Kirchenmit-

glieder sahen. Jener Richtung gegenüber erinnerte er, daß man im geistlichen Leben ganz anders als im physischen ein Bedürfnis, je größer es sei, um so weniger zu fühlen pflege, daß ferner, was volkswirtschaftliche Rücksichten betreffe, die sittliche Erziehung des Volks das wohlfeilste Verteidigungsmittel des Staates sei, — den andern gegenüber, daß die Träger der Staatsgewalt ja als sittlich-religiöse Persönlichkeiten auch selbst an den Interessen, um die es hier sich handle, Anteil nehmen müssen und daß ja in jenem Staatskirchentum niemand durch äußere Vorteile oder gar durch Zwang bestimmt, sondern nur eben die religiösen Mittel allen nahe gebracht werden sollten. Chalmers ist ebenso als klassischer Vertreter dieses Standpunkts zu nennen, wie als Vertreter des entgegengesetzten Binet.

Weniger Bedeutung haben für uns Chalmers Arbeiten in wissenschaftlicher Theologie. Es erschienen von ihm: *The evidence and authority of the christian revelation*, aus jenem Artikel in Brewsters Encyclopädie hervorgegangen (Chalmers historische Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung, übersetzt von P. J. Ofner, Frankfurt 1834), — *Natural theology* (hervorgegangen aus einer zu den „Bridgewaterbüchern“ gehörigen Schrift, deutsch in: „Die Natur, ihre Wunder und Geheimnisse, oder die Bridgewaterbücher, Stuttgart 1838, Bd IX: Die innere Welt κ.“), — *Sketches of mental and moral philosophy*, — *Lectures on the Romans*; nach seinem Tode: *Institutes of Theology*, und *Lectures on Butler etc.* Es war die natürliche Theologie und Apologetik eines Butler und Paley, an welche er, wie damals die meisten schottischen und englischen Theologen, sich anschloß. In der Dogmatik gebrauchte er das supranaturalistische gläubige, sehr mild calvinische Lehrbuch seines Landsmanns Hill. Zu selbstständigen exegetischen und biblisch theologischen Studien schritt er so wenig als die gleichzeitige gläubige englische Theologie überhaupt. Eine große Wirksamkeit übte Chalmers auch als akademischer Lehrer durch lebensvolle und logisch klare Behandlung der Gegenstände und durch den eifrig von ihm unterhaltenen Verkehr mit den Studenten. Eine Anerkennung wurde ihm als Mann der Wissenschaft zu teil durch seine Erwählung zum Mitglied der Edinburger Royal Society 1834 und bald nachher zu einem ihrer Vizepräsidenten, — durch Ernennung zum korrespondierenden Mitglied des Institut de France in dem genannten Jahr, — und durch die juristische Doktorwürde der Universität Oxford 1835.

Innerhalb der schottischen Kirche nahm Chalmers, während er vom Pfarramt zum Ratheder übergegangen war, eine immer hervorragende Stellung ein. Er war namentlich auch als Mitglied der Generalsynoden (General-Assemblies) thätig, welchen die ganze oberste Leitung der Kirche zusteht. Das neue religiöse und kirchliche Leben, das in Schottland überhaupt angebrochen war, führte mehr und mehr zum Sieg der sogenannten evangelischen Partei über die „moderierte“ in der gesamten Bevölkerung. Seit 1834 erlangte jene, zu deren Leitern Chalmers gehörte, auch die Majorität in der Generalsynode. Jetzt forderte Chalmers seine Kirche auf, als christliche Nationalkirche sich dadurch zu bethätigen, daß sie selbst die Mittel zur Befriedigung der gefühlten und auch der von vielen noch nicht empfundenen religiösen Bedürfnisse wirklich der ganzen Nation darbiete. Längst hatte er nach Vermehrung der kirchlichen Organisation verlangt, namentlich für die großen Städte. Für Glasgow wünschte er schon im Jahre 1817 mindestens 20 neue Kirchen. Jetzt, im Jahre 1834, legte er der Assembly einen Plan vor, nach welchem 200 neue Kirchen gebaut werden sollten, und zwar so, daß die Kosten nicht etwa nachher durch Vermieten der Kirchstühle gedeckt, sondern daß diese den Armen frei geöffnet würden. Der Plan wurde angenommen (church extension scheme) und erhielt eine Verwirklichung, der nichts ähnliches aus der neueren Zeit an die Seite zu stellen war. In sieben Jahren kamen durch kirchliche Sammlungen 306 000 £ freiwilliger Beiträge zusammen, von denen 205 Kirchen gegründet werden konnten. Jenem Prinzip, daß es Sache des Staates sei, die Kirche mit äußeren Mitteln auszustatten, sollte damit nichts vergeben sein. Im Gegenteil, jemebr die Mitglieder der Kirche selbst gethan, desto mehr sollte in den Staat gedungen werden, auch das seine zu thun, damit das große Werk weiter geführt und sein Bestand gesichert werde. Die Assembly schickte deshalb Deputierte nach London; da fanden sie freilich bei Regierung und Parlament eine ungünstige Stimmung; war doch damals jene „voluntaristische“ Bewegung im Gange, gegen welche dann Chalmers 1838 in den oben erwähnten Vorträgen auftrat.

Eben jetzt aber und eben im Zusammenhang mit jenem neu erwachten Geist und Leben der schottischen Kirche traten Vorgänge ein, welche zur tatsächlichen Sprengung

der Landeskirche führten, und gerade Chalmers, der stete Verfechter jener staatskirchlichen Prinzipien, mußte der Führer beim thatsächlichen Austritt aus der bestehenden Staatskirche werden. Denn gerade er hielt mit allen den alten schottischen Kirchenmännern und den Gegnern des Moderatismus zugleich daran fest, daß die in Presbyterien und Synoden selbstständig organisierte Kirche auch selbstständig alle die innerkirchlichen An-
 5 gelegenhelten verwalten und eher auf jede Verbindung mit der weltlichen Gewalt verzichten, als Eingriffe derselben ins geistliche Gebiet dulden müsse; jene selbstständige Verfassung und Verwaltung galt für Sache göttlichen Rechtes, ein solcher Eingriff für Verletzung der ausschließlichen Oberherrschaft Christi über die Kirche. Nun beschloß
 10 eben jene Assembly im Jahre 1834, und zwar gleichfalls auf Chalmers Antrag, daß bei der Besetzung der Pfarren durch Patrone die Gemeinden, welche schon in alten Zeiten daneben ein gewisses Berufsrecht gehabt, unter der Herrschaft des Moderatismus aber verloren hatten, künftig ein Vetorecht gegen den vom Patron Präsentierten haben sollten. Die Gemeindeglieder sollten so, während sie zu neuer und aufopfernder
 15 Selbstthätigkeit angeregt wurden, auch zu ihrem eigenen Rechte kommen, den Forderungen der ihren Mitgliedern viel mehr einräumenden Dissentergemeinden vorgebeugt, auch einem durch den Fortschritt der bürgerlichen Freiheiten angeregten Drange genügt werden. Unter die Kategorie „göttlichen Rechtes“ hat Chalmers jenes den Gemeinden einzu-
 20 räumende Recht nicht gestellt, während dies viele andere thaten. Als aber die bürgerlichen Gerichtshöfe auf die Klage Präsentierter über Zurückweisung infolge des Veto das Gesetz der Assembly für nicht zu Recht bestehend erklärten und den Abgewiesenen nicht bloß die Einkünfte der Pfarrstellen zusprachen, sondern den kirchlichen Organen unter Strafanordnung geboten, sie zu ordinieren, somit einen geistlichen Akt mit ihnen
 25 vorzunehmen, da legte Chalmers mit der Majorität der Assembly hiergegen unbedingten Protest ein. Durch weitere Fälle und Streitpunkte wurde der Zwiespalt immer tiefer und verwidelter. Vorgehens wandte sich die Kirche um Schutz gegen solche Eingriffe an Regierung und Parlament. Im Volk war steigende Unruhe und Aufregung infolge von Synodalverhandlungen und Gerichtsverhandlungen, Predigten, Druckschriften u. s. w. Chalmers gab 1840 Remarks on the present position of the Church of Scot-
 30 land heraus. 1843 erfolgte endlich der förmliche Bruch auf der Assembly: 203 Mitglieder schieden aus und konstituierten sich als erste Synode der „Freien Kirche Schottlands“ unter Chalmers Vorjitz. Er hatte schon vorher mit ruhigem Blick einen Plan für den neuen kirchlichen Aufbau entworfen, leitete jetzt die dafür erforderlichen Sammlungen, unternahm Reisen und andere Arbeiten für diesen Zweck und durfte noch er-
 35 leben, daß über 600 Gemeinden mit etwa 600 Schulen als Glieder der Kirche organisiert waren, die jetzt in ihm den ersten ihrer „Väter“ verehrte. Auch ein College der freien Kirche für Studierende der Theologie wurde sofort in Edinburg errichtet, er selbst Vorstand desselben. Aus seiner Lehrthätigkeit an demselben stammten namentlich jene
 40 Institutes of Theology. Auf diesem Höhepunkt seiner kirchlichen Stellung und am Abend seines Lebens unternahm er noch eine neue Arbeit für die Armen und Verwahrlosten, — in beschränktem Kreis, um hier desto gründlicher zu wirken und andere zu gleichem Wirken an andern Orten anzuregen. Auf ein Eintreten der kirchlichen Armenpflege an die Stelle der bürgerlichen konnte er jetzt nicht mehr hoffen und hinarbeiten. Eine freie Thätig-
 45 keit aber für das, was wir innere Mission zu nennen pflegen, nahm er mit ungebeugtem Mut wieder auf. Sein Gedanke war, daß dieselbe je in Bezirken von etwa 400 Proletarierfamilien durch etwa 20 christliche Männer und Frauen, die in den Bezirk sich teilen, unter einem besonderen Prediger mit einem besonderen gottesdienstlichen Lofal geübt werden möge; auch eine Schule soll errichtet, ein Stadtmissionar beigezogen werden.
 50 Christliche Freunde sollten die für den Anfang nötigen Mittel beisteuern, dann aber dahin gestrebt werden, daß die Armen selbst, wie zu sittlicher Energie und christlichem Leben, so auch schon zu eigenen Beiträgen angeregt würden. Auf diese Weise fing Chalmers selbst seit 1844 in einem der verwahrlosten Stadtteile Edinburgs, dem West-
 55 portdistricte, zu arbeiten an. Er selbst eröffnete dort den ersten Gottesdienst im Speider eines Lohgerbers; nach vier Jahren war eine Gemeinde von etwa 500 Kommunikanten gesammelt und aus ihrer eigenen Mitte wurde Geld zum Gehalt für einen Geistlichen aufgebracht (vgl. meinen Bericht in den Flieg. Blättern a. d. Rauhen Haus 1850 Nr. 17 ff.; Taster, the territorial visitors manual, Edinburg 1849). Sein Unter-
 60 nehmen bestand nach seinem Tode erfolgreich weiter und fand Nachfolge auch in andern Bezirken.

Wie sein Blick über die eigene Kirche und über die Gegensätze der schottischen und der protestantischen Kirchen überhaupt hinausreichte, zeigte in seinen letzten Lebensjahren das warme Interesse, das er für die Bildung der evangelischen Allianz aussprach.

Bis zum Schluß seines Lebens blieb er in voller geistiger Kraft. Unter Kämpfen und Arbeiten hielt er stets strenge Prüfung über sich selbst und sehnte sich nach Ruhe in Gott. Er ermahnt sich selbst: „Je einfältiger und kindlicher, desto besser.“ — Am Morgen des 31. Mai 1847 fand man ihn still entschlafen in seinem Bette. — Seine Schriften sind in 34 Bänden (darunter hinterlassene in 9 Bänden) gesammelt. Man hat über ihn geurteilt: er sei noch größer gewesen als Mann des Wirkens, denn als Schriftsteller, und am größten als Mensch und Christ. J. Köpflin. 10

Cham, s. die Art. Noah und Bökertafel.

Chamier, Daniel, gest. 1621. Litteratur: Bayle, Dictionnaire historique et critique Art. Chamier; J. Quick, Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants. London 1852 in 8°; Ch. Read, D. Chamier, journal de son voyage à la Cour de Henri IV. et sa biographie, Paris 1858 in 8°; Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français, Bd XXXVI S. 160 ff.; France protestante, 2. Ausg. von G. Bordier, Art. Chamier. 15

D. Ch., geboren am 3. 1565 im Schloß Le Mont bei Mocas (Amtsbezirk St. Marcellin), gestorben zu Montauban 17. Oktober 1621, stammte aus einer adeligen Familie von Avignon, welcher Frankreich fünf Geschlechter von evangelischen Pfarrern zu verdanken hat. Sein Vater Adrian C., früher Advokat und Doktor des kanonischen Rechtes, war, wie so manche fromme Katholiken, durch eine Reise nach Rom zum Protestantismus belehrt worden und hatte in verschiedenen Kirchen Süd-Frankreichs, zuletzt zu Montelimar, das geistliche Amt versehen. Daniel studierte die Humaniora auf der Universität Orange, welche damals dem Prinzen von Nassau, Statthalter der Niederlande, gehörte und war so reich begabt, daß er bereits im 16. Jahre zum Lehrer der Quarta am Kollegium von Nîmes ernannt wurde; er benutzte seinen Aufenthalt daselbst, um die hebräische Sprache an der dortigen Akademie zu lernen. In den Jahren 1583—1589 studierte er Theologie zu Genf unter Bezas und De la Hayes Leitung und verteidigte in seinem Kandidatenexamen zwei Dissertationen: „De Christi nativitate, circumcissione et baptismo“ und „De numero sacramentorum Novi Foederis“ Januar 1589 und Oktober 1590). Dann lehrte er in seine Heimat als „Propofant“ zurück, bestand vor einer Provinzialsynode im Languedoc das durch die kirchliche Disziplin den Kandidaten zum geistlichen Dienst vorgeschriebene Examen und wurde zu Montpellier als Pfarrer ordiniert. Daß er in einem Examen vor der Synode seiner Provinz durchfiel, ist eine Legende. Nachdem er die Gemeinden von Vans, Aubenas und Bagnols in den Cevennen bedient hatte, wurde er zum Nachfolger seines Vaters nach Montelimar berufen (ca. 1595). Seine Beredsamkeit und die Festigkeit seines Charakters bewogen die Provinzial-Synode, ihn zur National-Synode von Saumur und zur politischen Versammlung von Loudun abzusenden (1596). Als letztere nach Châtellerault verlegt wurde, begab er sich dorthin. Bei den daselbst gepflogenen Verhandlungen in Bezug auf das Edikt von Nantes erwies sich C. den schlauen Diplomaten des abtrünnigen Königs gegenüber so fest entschlossen und unbiegsam, daß er dem Hofe im höchsten Grade mißfällig, seinen Glaubensgenossen aber um so teurer wurde. Man hat unrichtigerweise behauptet, er sei der Verfasser des Edikts, doch ist ihm nur der Erfolg zu verdanken, daß nicht mehr Beschränkungen in dasselbe aufgenommen wurden; aber bei den damaligen Tendenzen ist dies Ehre genug. Von da an wurde C. zu allen wichtigeren Synoden und politischen Versammlungen abgefanbt, was ihn freilich verhinderte, sein Pfarramt regelmäßig zu versehen. Im J. 1598 überbrachte er der Synode von Montpellier das Edikt von Nantes. In den J. 1601 und 1602 verteidigte er glänzend in zwei Disputationen mit den Jesuiten Cotton und Gaultier die Sache des Protestantismus. — Im J. 1601 wohnte er der Nationalsynode zu Gergeau und der Versammlung von Ste. Foy bei. Im J. 1603 präsiidierte er der N.-Synode von Gap, welche dem reformierten Glaubensbekenntnis einen Artikel (den 31.) beifügte, worin der Papst als der durch die heilige Schrift geweissagte Antichrist bezeichnet wurde. Im J. 1607 wohnte er der N.-Synode von La Rochelle bei und im selben Jahre wurde er von den Kirchen des Dauphiné an den Hof gesandt, um die zur Errichtung einer Akademie zu Montelimar erhaltenen Privilegien bestätigen zu lassen. Der König Heinrich IV., damals in Fontainebleau, welcher ihn, wie alle strenge Hugonotten, haßte

und dieselben als die „Tollen in der Synode“ bezeichnete, ließ ihn während beinahe sechs Monaten eine Audienz abwarten. Die Akademie wurde indessen bewilligt und C. zum Professor ernannt; da sie aber kurz nachher nach Die verlegt wurde, zog er vor, bei seiner Gemeinde zu Montelimar zu bleiben. Im J. 1612 leitete er als „Moderateur“ der N.-Synode von Privas die Verhandlungen über die Einigung der französischen Protestanten, um den Gefahren zu widerstehen, mit denen die Regierung sie bedrohte (s. die Urkunde der Union in Aymons Synoden Bd II S. 398). — Dieselbe Synode gestattete auch seine Ernennung zum Pfarrer und Professor zu Montauban, nachdem Duplessis-Mornay ihn vergebens für die Akademie von Saumur verlangt hatte. C. ging also nach Montauban, wo er bis zu seinem Tode wirkte (1612—1621). Er brachte die etwas verfallene Akademie in bessere Ordnung mittelst eines neuen Regulativs (in 64 Art.) und der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit zog bald zahlreiche Studenten dahin. Kurz darauf wurde er von der Synode von Vitré (1617) mit Mornay Daneau und zwei anderen beauftragt, einen Einigungs-Entwurf aller evangelischen Kirchen Europas auszuarbeiten, und nach der Dortrechter S. gesandt; durch königlichen Befehl wurde aber diese Reise verhindert. Im J. 1620 wohnte er der Versammlung von Milhau bei. Als die Truppen Ludwigs XIII. im J. 1621 Montauban belagerten, leistete C. mutig seinen Doppeldienst als Feldprediger und Stadtrat und teilte mit den Bürgern alle Entbehrungen und Gefahren. Am 17. Oktober dieses Jahres, als er bei Gelegenheit eines Sturmlaufes auf den Wall gestiegen war, wurde er durch eine Kugel tödlich getroffen. Die Katholiken frohlockten in schamloser Weise, während die Hugenotten seinen Tod, als wenn sie einen ihrer festesten Sicherheitsplätze verloren hätten, betrauertem.

D. Chamier war, wie B. Du Moulin und die meisten jener Gottesmänner in der französisch-reformierten Kirche des 16. und 17. Jahrh. ebenso standhaft in der That als weise und berebt im Rat und man darf dieses Motto auf ihn anwenden: „Wer weiß, der lann“. Als Theologe nam er Calvins Prädestinationslehre bis zum *Supra lapsum* an; jedoch auf anderen Punkten, z. B. was die Engellehre und die Höllensfahrt Jesu betrifft, behauptete er, daß man Gottes Geheimnisse nicht tiefer als die heilige Schrift ergründen solle. Als Politiker hätte er gerne, wie früher Zwingli, alle protestantischen Kirchen Europas verbrüdet.

Seine Werke sind alle, ein einziges ausgenommen, polemischer Natur: *Dispute de la Vocation des ministres en l'Eglise réformée*, La Rochelle 1589, 8°; *Epistolae jesuiticae*, Genf 1599 u. 1601, 2 Bde 8°; *La Confusion des disputes papistes*, Genf 1600, 8°; *Disputatio-scholastico theologica de oecumenico pontifice*, Genf 1601, 8°; *La honte de Babylon*, Sedan 1612; *La Jésuitomanie*, Montauban 1618, 8°; *Panstratiae catholicae, sive controversiarum de religione adversus pontificios corpus*, Genf 1626, 4 Folianten, 2. Ausgabe, Frankfurt am Main 1627, 4 Fol. Dieses Hauptwerk wurde im Auftrage der Synode von La Rochelle ausge-
 40 arbeitet. Die Synode von Vitré bewilligte 3000 Livres für die Druckkosten. Obgleich unvollendet, ist es das vollständige Zeug- und Rüsthaus der Polemik gegen Rom. Ch. nannte es *Panstratia*, weil er nicht nur den oder jenen kirchlichen Schriftsteller, sondern das ganze System mit allen seinen Argumenten und Folgerungen zu bekämpfen sich vorsetzt, und weil er demselben alle Zeugnisse aus der Bibel, den Kirchenvätern
 45 und der Geschichte entgegensetzen will. F. Sponheim hat einen Auszug aus der *Panstratia* herausgegeben unter dem Titel: *Chamierus contractus*, Genf 1643, Folio. Alsted hat einen Zusatz zum 4. Band und einen 5. Band von der *Panstratia* geschrieben, 1629. *Corpus theologicum sive Loci communes*, Genf 1653, Folio. Es ist eine reformierte Dogmatik, wie er sie wahrscheinlich auf der Akademie von Montauban ge-
 50 lehrt hat, darin, wie in der *Panstratia*, fehlt der Artikel von der Kirche. *Journal du voyage de M. D. Chamier à la Paris et à la cour de Henri IV.*, 1607 (herausgeg. von Ch. Read, 1858).
 (S. Bonet Marry.

Chamos s. Remosch.

Champeaux s. Wilhelm von Champeaux.

65 Chandieu, Anton von la Roche, geb. um 1534, gest. 23. Februar 1591, französischer Theologe, Diplomat und Dichter. Quellen: Jac. Lectius, *De vita Ant. Sadoctis et scriptis epistola ad Archiepiscopum Cantuariensem*, 1593 (mir nicht zugänglich). Auf

Grund des noch vorhandenen Tagebuchs ruht die treffliche, genaue, den Mann allseitig würdige Biographie von A. Bernus, *Le ministre Ant. de Chandieu*, *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français* (1888) 37, 2 ff. (auch separat erschienen); *La France protestante* III, 1049 ff.; W. Adam, *Vitae theologorum*; die Korrespondenz Calvins im CR; *Mémoires de Condé* T. 1—3, wo Gelegenheitschriften von ihm sind; *Lettres missives de Henri IV*, T. 2 und die Schriften über den französ. Protestantismus jener Zeit (s. den A. Coligny).

Er war der zweite Sohn von Guido de la Roche-Chandieu und Claudine Dumolard-Chabottes und wurde um 1534 in dem seinen Eltern gehörenden Schlosse Chabottes im Maconnais (Dep. Saone-Loire) geboren. Nach dem frühen Tode seines Vaters (1538) wurde die Erziehung des talentvollen Knaben dem tüchtigen Humanisten Matthias Granianus (Grandjean) in Paris anvertraut, der sich mit Sorgfalt seiner dankbaren Aufgabe widmete und wie die Folge zeigte, die schönsten Erfolge erzielte. Durch seinen Lehrer, der in Verbindung mit Calvin stand, wurde Ch. sehr früh mit der reformatorischen Bewegung bekannt; in Toulouse, wo er Rechtswissenschaft studierte, wurde diese Reigung durch ausgezeichnete Professoren (du Ferrier, Corras), welche auch dieser Richtung huldigten, befestigt; er zog nach Genf, wo ihn Calvin ganz für die Reformation und Theologie gewann. Mit 21 Jahren lehrte er in seine Heimat zurück und widmete seine Dienste den Evangelischen von Paris. (Ob er schon 1555 oder erst 1558 durch Handauflegung die Weihe zum geistlichen Amte erhielt, ist nicht sicher festzustellen.) Dort hatte sich im September 1555 eine eigentliche Gemeinde konstituiert; ein Edelmann, de la Ferrrière, in dessen Hause gewöhnlich die Versammlungen gehalten wurden, wünschte die Taufe seines neugeborenen Kindes nach dem Ritus von Genf; man wählte Jean le Maçon, genannt La Rivière, zum ersten Geistlichen der jungen Gemeinde, sein Gehilfe wurde Chandieu (Ende 1556 oder Anfang 1557), und von 1556—1562 ist sein Name mit der Geschichte der protestantischen Gemeinde von Paris aufs engste verknüpft; der Titel Geistlicher (ministre) von Paris blieb ihm auch, nachdem seine Berufstätigkeit dort schon lange aufgehört hatte. Ein tüchtiger Theologe, berechtigt, vielseitig gebildet, voll Glaubensmut und Energie, kühn und mit Feder und Wort gleich gewandt, durch seine gesellschaftliche Stellung den vornehmen Kreisen nahe gerückt, wirkte er in ausgezeichneter Weise als Geistlicher und Diplomat durch Wort und Schrift, nicht unähnlich seinem Freunde und Landsmann Beza. Als in der Nacht vom 4. September 1557 eine protestantische Versammlung in der Straße St. Jacques überfallen und gegen 140 Personen ins Gefängnis geworfen, über die protestantischen Versammlungen die schändlichsten Verleumdungen (Unzucht, Schlächten von Kindern u.) verbreitet wurden, veröffentlichte Chandieu zwei Verteidigungsschriften für seine Glaubensgenossen (Remonstrance au Roy und Apologie des bons Chrestiens contre les ennemis de l'église catholique, enthalten in der *Histoire des persécutions*, s. u.); eifrigst fahndete die Polizei nach ihm, durch Zufall geriet er in ihre Hände, wurde aber von Anton von Navarra „als zu seinem Hause gehörend“ ohne weiteres aus dem Gefängnis geholt, Juni 1558. Um sich weiteren Nachstellungen zu entziehen, ging er nach Orleans, kehrte aber bald wieder nach Paris zurück. Wegen seiner sozialen Stellung, seinem angenehmen, bescheidenen und doch freimütigen Wesen wurde ihm öfters von dem Pariser Konfistorium der Auftrag zu teil, die Häupter der hohen Aristokratie für die „Sache“ zu gewinnen oder in derselben zu befestigen; so trat er Sommer 1558 in Verbindung mit dem in Melun gefangenen Andelot (s. d. Art. Coligny), August 1558 war er bei Condé, März 1558 und Juli 1559 bei Anton von Navarra, ja im September 1559 machte er den Versuch, Katharina von Medici auf ihren Wunsch zu sprechen; derselbe mißglückte aber (s. den interessanten Briefwechsel der Pariser Geistlichen mit Calvin in A. Coquerel, *filis*. *Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris*, Paris 1862). Ende 1558 verließ er die Hauptstadt, um die Kirche in Poitiers zu besuchen und dort Streitigkeiten zu schlichten; auch die Kirchen von Chartres und andern Orten wurden besucht, wie er überhaupt gern zu solchen Sendungen verwandt wurde (1560 in Tours; 1562 in Belleville); den Wunsch der Geistlichkeit von Poitiers, durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis die reformierte Kirche von Frankreich fest zu organisieren, brachte er nach Paris, und 26. bis 28. Mai 1559 tagte die erste französische Generalsynode in Paris, stellte ein Glaubensbekenntnis auf und ordnete die Disziplin. Chandieu hat an dem Werke sowie an den Zusätzen und Veränderungen desselben durch andere Synoden bedeutenden Anteil; als treuer Schüler Calvins brachte er in Lehre und Ordnung die Grundsätze seines Meisters zur Geltung und hielt dieselben auch später aufrecht, so be-

besonders in dem Streit mit Jean Morelli. Dieser hatte in seiner Schrift *Traité de la discipline et police chrétienne* das allgemeine Stimmrecht bei kirchlichen Wahlen verlangt; auf der dritten Generalsynode von Orleans, 25. April 1562, die Chandieu (als Moderateur) leitete, wurde diese Lehre als schädlich verdammt; der Streit währte fort, Chandieu schrieb als Entgegnung *La confirmation de la discipline ecclésiastique observée ez églises réformées de France*, 1566, die immer mehr Anklang fand und auf der achten Generalsynode in Nîmes, 6. Mai 1572, wurde die Angelegenheit von Morelli, dem Pierre Ramus, du Rosier, Bergeron u. a. beigetreten waren, nach reiflicher Besprechung abermals als schädlich und verderblich verurteilt (s. Veckler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation*, Leyden 1854; Aymon, *Tous les synodes nationaux des églises réformées de France*, Haye 1710). Der Verschwörung von Amboise scheint er nicht ganz fremd gewesen zu sein (sein Bruder war stark bei derselben beteiligt). Ende 1560, während des Prozesses gegen Condé, hielt er sich in Orleans auf; ein heftiger Fieberanfall, die Folge der Anstrengungen und Aufregungen, setzte ihn längere Zeit ans Krankenbett. Am Religionsgespräch von Poissy nahm er keinen Anteil; Katharina hatte seine Anwesenheit abgelehnt; die Bemühungen der deutschen lutherischen Fürsten, besonders Herzogs Christoph von Württemberg, Anton von Navarra zur Annahme der Augustana zu bewegen, erbauten ihn keineswegs (s. seinen Brief an Calvin in Coquerel I. c. XVII). Der Ausbruch des ersten Religionskrieges traf ihn in Orleans; dort leitete er die dritte Generalsynode (s. o.) und erließ im Namen derselben ein Schreiben an den Kurfürst August von Sachsen mit der Bitte um Unterstützung (d. 4. Mai 1562, s. Ebeling, *Archivalische Beiträge zur Geschichte Frankreichs unter Karl IX.*, Leipzig 1872). Der Frieden von Amboise (1563) fand die protestantische Gemeinde in Paris vernichtet; Chandieu bot allem auf in den folgenden Jahren, durch Briefe und mannigfache Anwesenheit die dortigen Protestanten zu sammeln und in einer Gemeinschaft zu erhalten. Die gleiche Thätigkeit entfaltete er in seiner Heimatprovinz; dort war ihm nach dem Tode seines Bruders (vermüthlich nach der Schlacht bei Dreux) der bedeutende Familienbesitz zugefallen; ohne an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein, widmete er Zeit, Kraft und Vermögen dem Dienste seiner stets angefochtenen Glaubensgenossen, der Gründung und Erhaltung der dortigen Kirchen (z. B. Châtillon-sur-Seine, Mâcon, Autun, Lyon u. a. m.). — 20. Juni 1563 heiratete er Françoise de Felins-Bantheleu, ihm gleichgesinnt in religiösen Fragen, die treue Gefährtin seiner Arbeiten und Erfolge, seiner Verfolgungen und Drangsale. Den zweiten Religionskrieg (Herbst 1567 — März 1568) brachte er in seinem Schlosse Pole zu, mannigfach belästigt von den feindlichen Streifscharen, der dritte (Aug. 1568) trieb ihn in die Verbannung. Glücklich gelangte er in die Schweiz, wo er bis zum Jahre 1570 sich theils in Genf, theils in Lausanne aufhielt; sein Vermögen wurde mit Beschlagnahme belegt; seine Frau blieb mit den Kindern in Frankreich zurück, um von dem Vermögen zu retten, was möglich war. Oktober 1570 war er wieder zu Hause, und die zwei nächsten Friedensjahre gaben ihm reiche Gelegenheit, das Vertrauen, welches seine Glaubensgenossen in ihn setzten, in vollem Maße zu rechtfertigen. Bei der (siebenten) wichtigen Generalsynode von Rochelle, 2. bis 10. April 1571, war er der Abgeordnete für Yvonnais und Bourgogne, sein Name steht als der dritte auf dem noch erhaltenen Originaldokumente nach Beza und des Gallars; ebenso nahm er teil an der achten Generalsynode in Nîmes (s. o.). Dem Mordstahl der Bartholomäusnacht entran er glücklich, er flüchtete mit seiner Familie nach Genf, wo er, 5. September, glücklich anlangte. Bis Juli 1583 blieb er in der Schweiz, anfangs in Genf, seit Mai 1573 in Lausanne, von Juli 1579 an in Aubonne; er hatte die lehtern zwei Orte zu seinem Aufenthaltsorte gewählt, weil sie unter der Botmäßigkeit von Bern standen und die mächtigste Republik sich erfolgreich dafür verwendet hatte, daß die abermals erfolgte Beschlagnahme seiner Güter aufgehoben wurde. Überall war er der beliebte Anwalt und Sprecher seiner Landsleute, deren viele als Flüchtlinge in der Schweiz lebten. Ein regelmäßiges Amt übte er nicht aus, sondern beschäftigte sich mit der Erziehung seiner zahlreichen Kinder und mit der Abfassung theologischer Werke; an der Akademie zu Lausanne hatte er theologische Vorlesungen übernommen (1579). Aber seiner heimatlichen Kirche vergaß er keineswegs, ihr widmete er mit Vorliebe Zeit und Kraft. Als der calvinischgesinnte Palzgraf Johann Casimir der Einheit, welche die Kontordienformel herbeiführen wollte, eine Vereinigung aller Evangelischen entgegenzustellen suchte und bei der neunten Generalsynode in Ste Foy, 2. bis 14. Februar 1578, dieselbe zur Sprache kam, wurde Chandieu mit Merlin und einigen andern zum Abgeordneten der französischen Kirche bestimmt; aber

weber jene Vereinigung noch die Reise Chandieus nach Deutschland kam zu stande. An der von Beza und andern damals abgefaßten Harmonie des confessions de foi wirkte er dagegen eifrig mit. Noch einmal wurde diese Vereinigung angeregt auf der zwölften Generalsynode in Vitre 1583 und Chandieu, der bei derselben nicht anwesend war, sondern erst später nach Frankreich zurückkehrte, abermals mit der Vertretung Frankreichs beauftragt, „als eine in der ganzen Christenheit bekannte Persönlichkeit“, aber er lehnte ab, ohne daß uns die Gründe dazu bekannt sind. Der Abend seines Lebens führte ihn in das Getümmel des 1585 ausbrechenden achten Religionskrieges; der Traktat von Nemours, 7. Juli 1585, in welchem Heinrich III. sich und sein Reich eigentlich der Ligue preisgab, trieb die Hugenotten zu den Waffen; Chandieu brachte im Juni 10 seine Familie nach Genf in Sicherheit, er selbst war beim Heer Heinrichs von Navarra, dessen Feldprediger er am 1. Januar 1585 geworden war. 1587 rückte er mit dem König von Rochelle aus den Feinden entgegen; in Pons hielt er die Predigt, nach welcher Heinrich vor seinem Heere die bekannte Buße that wegen der Verführung eines Mädchens; wenige Tage nachher sprach Chandieu mit Gabriel d'Amours das Gebet und stimmte den 118. Psalm (*la voici l'heureuse journée*), den alten Schlacht- und Todesgesang der Reformierten, an. Der glänzende Sieg Heinrichs wurde schlecht benützt und weit aufgewogen durch die Niederlage, welche die deutschen Hilfstruppen bei Bilmory, 27. Oktober 1587, durch den Herzog von Guise erlitten. Im Januar 1588 sandte Heinrich seinen Prediger, der den Strapazen des Lagerlebens nicht gewachsen 20 und November 1587 in Nérac schwerkrank gelegen hatte, in die Schweiz und nach Deutschland, um seine dortigen Gefandten zu unterstützen und die protestantischen Kantone und Fürsten zu neuer Hülfeleistung zu gewinnen. Über Genf, Bern, Basel, Straßburg reiste Chandieu nach Heidelberg, Frankfurt und Cassel, überall ehrenvoll aufgenommen und eifrig für seinen König und seine Kirche thätig. Mai 1588 lehrte er nach Genf zu 25 seiner Familie zurück; sein Leben verfloß nun in der friedlichen Thätigkeit des Hauses, theologischer Arbeiten, einer umfangreichen Korrespondenz und eines Predigantens, welches ihm die Stadt anvertraut hatte (daß er auch Lehrer der hebräischen Sprache an der Akademie gewesen sei, ist nicht sicher verbürgt). Dem segensreichen, allseitig anerkannten Wirten machte ein rascher Tod unerwartet ein Ende; Chandieu starb tiefbetrüert von 30 seinem Freunde Beza, von den Genfer und französischen Protestanten, an einer Lungenentzündung am 23. Februar 1591 (s. *Bullet.* 1, 279).

Chandieu entfaltete eine außerordentlich große schriftstellerische Thätigkeit; der gewandte feurige, in der Schrift und den Kirchenvätern gleich belesene, glaubenstreue Mann trat für seinen calvinischen Glauben stets warm ein meistens in Streitchriften gegen 35 Katholiken und Lutheraner, wie sie das Bedürfnis der Zeit und die theologische Entwicklung des Jahrhunderts herdoorrief; sie erschienen unter verschiedenen Pseudonymen: Zamariel, Theopsaltes, La Croix und seit 1577 Sadeel. Die wichtigsten sind außer den schon erwähnten die gegen Claudius de Sainctes, über das Abendmahl 1567; gegen den Jesuiten Turriani über die wahre Kirche und die Berufung der Geistlichen 40 1577 ff.; gegen den Hirtenbrief des Erzbischofs von Bordeaux vom Jahre 1585, eine energische Verteidigung des reformierten Glaubens; *meditationes in psalmum 32*, 1578; *de unico Christi sacerdotio* 1581; *de veritate naturae humanae Christi* 1585; *de verbo Dei scripto* 1580; *de vera peccatorum remissione* 1580; *de spirituali manducatione corporis Christi* 1589; *de sacramentali manducatione 45 corporis Christi* 1589. Die meisten dieser Schriften, welche sich durch Klarheit und Schärfe des Urteils auszeichnen, wurden öfters aufgelegt, manche ins Französische und Englische übersetzt; Gesamtausgaben erschienen 1592, 1599 und öfters, ein Beweis der Achtung, in welcher Chandieus Gelehrsamkeit stand; dogmatisch vertrat er die strenge calvinische Lehre, ohne daß aber neue dogmengeschichtlich wichtige Gesichtspunkte von 50 ihm aufgestellt wurden. Eine wichtige kirchengeschichtliche Quellschrift ist die 1563 anonym von ihm herausgegebene Schrift: *Histoire des persécutions et martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusque au temps de Charles IX.*; er schildert darin die erste Zeit seines Pariser Aufenthaltes (1557—60), der eigenen Person und Thätigkeit in edler Bescheidenheit nur selten gedenkend. Auch als Dichter ist Ch. 65 nicht unbedeutend und gegen die verleumderischen Angriffe B. Ronfards verteidigte er poetisch seine Religion 1563 (s. *Bullet.* 37, 578 ff.); seine schöne Ode *sur les misères des églises françaises*, s. *Bordier*, *Le chansonnier huguenot* 1870 p. 398; vgl. ferner: *Bullet.* 29, 417 ff.

Channing, William Ellery, gest. 1842. — Channing's Works, 6 voll., Boston 1848 und London 1865, deutsche Uebersetzung in Auswahl von Sydow und Schulze, Berlin 1850–1855, 15 Bde.; William Henry Channing, Memoirs of William Ellery Channing with extracts from his Correspondence and Manuscripts, Boston und London 1848, 3 Bde., 5 11. Aufl. 1876. Vgl. Channing, sa vie et ses oeuvres, mit einer Vorrede von Ch. de Remusat, 1857, erweitert 1861; C. T. Brooks, W. E. Channing, A Centennial Memory Boston 1880; Elizabeth Palmer Peabody, Reminiscences of W. E. Channing, Boston 1880; Ph. Schaff in A religious Encyclopaedia I, S. 430 ff.; New-York 1882.

William Ellery Channing, der berühmteste, einflussreichste unitarische Theologe Amerikas, wurde zu Newport im Staate Rhode Island, den 7. April des Jahres 1780 geboren und starb zu Bennington in Vermont am 2. Oktober 1842. Sein Vater war ein angesehener Rechtsgelehrter und ein gemäßigter Calvinist, seine Mutter eine gebildete und fromme Dame. Er zeigte früh einen ersten religiösen Sinn und entschied sich für das geistliche Amt. Er studierte seit 1796 im Harvard-College (der ältesten wissenschaftlichen Anstalt von Nordamerika) in Cambridge bei Boston mit ausgezeichnetem Erfolg die verschiedenen Zweige des damaligen Kurses und widmete seine Mußestunden besonders der Lektüre von Shakespeare. Nach Vollendung seiner Studien brachte er eine Zeit lang als Hauslehrer in Richmond in Virginien und dann in seiner Vaterstadt Newport zu. Hier verkehrte er viel mit Dr. Samuel Hopkins, einem der angesehensten damaligen calvinischen Theologen von Neu-England aus der Schule von Jonathan Edwards (s. d. A.). Im Jahre 1802 erhielt er die Lizenz zum Predigen, und manche seiner Freunde glaubten damals, er werde sich auf die Seite der strengsten Orthodoxie stellen. Er gestand indes später, daß er damals ein Arianer war, jedoch mit den ethischen Grundätzen von Dr. Hopkins. Seine Kanzelvorträge erregten sofort große Aufmerksamkeit durch ihr Feuer, ihren feierlichen Ernst und eleganten Stil. Am 1. Juni 1803 wurde er als Pastor einer kongregationalistischen, puritanisch-calvinischen Gemeinde in Boston ordiniert und installiert.

Als der bis dahin schlummernde Zwiespalt zwischen sozinianischen, liberalen und orthodoxen Ansichten in der kongregationalistischen Geistlichkeit von Neu-England hervortrat, stellte sich Channing an die Spitze der liberalen Partei und wurde der Vorkämpfer und das Haupt der amerikanischen Unitarier, die in kurzer Zeit in Boston sehr zahlreich wurden, aber über diese Stadt hinaus nie großen Fortschritt in Amerika gemacht haben. Die unitarischen Kirchengebäude und Gemeinden in Boston und der Umgegend waren ursprünglich calvinisch-orthodox, aber wegen der Kirchenverfassung der Kongregationalisten, wo jede Gemeinde selbstständig dasteht und keiner höheren kirchlichen Behörde verantwortlich ist, konnten die Unitarier ohne eigentlichen Austritt oder Exkommunikation eine besondere Sekte bilden. Channing bekämpfte mit großem Eifer die orthodoxe Trinitäts- und Versöhnungslehre und brachte dagegen die alten sozinianischen Argumente in neuer Form vor. Er war aber andererseits auch ein Gegner des Unitarianismus von Priestley und Bellham und suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen. In Christo sah er die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen und zu gleicher Zeit das Ideal der Menschheit; er glaubte an seine Sündlosigkeit und an seine Wunder, besonders an seine Auferstehung. Ja er konnte sagen, daß er der Lehre von der Präexistenz Christi allezeit geneigt gewesen sei. Er war begeistert für sittliche Ideale und sozialen Fortschritt. Er nahm thätigen Anteil an der Bekämpfung der amerikanischen Sklaverei, an der Förderung der Mäßigkeitsache, der Gefängnisreform, der Bibelverbreitung. Seine Kirche war immer gefüllt.

Die letzten Jahre seines Lebens brachte Channing abwechselnd den Winter in Boston, den Sommer in Newport zu. Er starb, allgemein geachtet, und wurde in Mount Auburn bei Boston begraben, wo ihm ein Monument errichtet ist. Im Jahre 1880 feierte man unter großer Beteiligung das Jubiläum seiner Geburt. Am 19. Oktober 1881 wurde in Boston eine Channing-Memorial-Kirche eingeweiht.

Channing ist einer der beredtesten und geistvollsten amerikanischen Schriftsteller. Die wichtigsten unter seinen Schriften sind die über die Beweise für das Christentum (Evidences of Christianity 1821), über die Sklaverei (1841) und Reden und Abhandlungen über den sittlichen Charakter Jesu, über Milton, Fénelon, Selbstbildung und die Hebung der arbeitenden Klassen. Ph. Schaff †.

Chantal, Jeanne Françoise Fremiot de, geb. 1572 gest. 1641 f. Wisi-tantinnen.

Character indelebilis f. Sacrament.

Charakter. — Vgl. vor allem Kant, Anthropologie in pragmat. Hinsicht § 87; sodann die neueren christlichen Sittenlehren in den betreffenden Abschnitten insbesondere die von Nothe 1845, 1867, Th. F. Schmid 1861, Buttke 1861, 1875, A. v. Dittingen 1873, Scharling 1892, ferner die Gedanken und Erfahrungen über Ewiges und Alltägliches (verfaßt von Frau Th. Dunder) herausg. v. Rasemann 1877 Bd 1 S. 98ff.

Χαρακτήρ von *χαράσσειν* = eingraben, einprägen herstammend, bedeutet teils das Werkzeug des Eingrabens, teils das Resultat, und steht in dieser zweiten Bedeutung schon bei den Alten bildlich wie unser „Gepräge“ für die einer Sache, einem Subjekt oder einem Verhalten zukommende Eigentümlichkeit oder ein Ganzes von Eigentümlichkeiten, womit es sich von anderem unterscheidet und anderem gegenüber darstellt, — so auch schon für Stil, Redeweise, ferner für Denkungsart; vgl. Theophrasts „*ἠθικοὶ χαρακτῆρες*“. Im neueren Sprachgebrauch wird das Wort ganz speziell mit Bezug aufs ethische Gebiet gebraucht, nämlich für fest ausgeprägte, persönliche, sittliche Eigenart; vgl. zur Definition des Begriffs unter den neueren Ethikern vor allen Kant a. a. O., der das Wort allerdings zunächst in weiteren Sinn nimmt, auch Naturell und Temperament darunter befassend, davon aber dann bestimmter den „Charakter als Denkungsart“ unterscheidet oder als „diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet“, — indem es also hier „auf das antomme, was der Mensch aus sich selbst macht“ (während es z. B. der Reinhardt'schen Moral noch an einer scharfen Fassung des Begriffes fehlt). Mit dem Charakter in dieser Bedeutung des Worts haben wir es hier zu thun.

Das Sittliche ist wesentlich Sache des Willens, der Selbstbestimmung. Wesentlich also um den Willen handelt sich beim Charakter, und zwar, indem wir von festem Gepräge oder habituellem Art und Beschaffenheit reden, nicht um vereinzelte, wechselnde Selbstbestimmungsakte, sondern um den Willen, sofern er eine bestimmte und feste Richtung angenommen, an gewisse Prinzipien und Regeln sich fest gebunden, gewisse Grundmotive zu den seinigen gemacht hat und demgemäß nun auch in den einzelnen Akten konsequent sich selbst bestimmt und nach außen darstellt.

Der Wille nun ist Wille im wahren Sinn des Worts nur, sofern er eben sich selbst bestimmt oder frei ist, sofern er also auch das feste Gepräge, das er angenommen hat, nicht etwa schon von Natur besitzt, oder durch fremde Einwirkung empfangen, vielmehr sich selbst gegeben hat. Es kommt hier, wie Kant sagt, „nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was der Mensch aus sich selbst macht.“ Aber indem wir mit unserer Selbstbestimmung gewissen Prinzipien beharrlich uns hingeben oder den Willen in gewisser Richtung erhalten und üben, gewinnt dieser durch sich selbst jene Festigkeit. Man kann dann den Charakter eine zweite Natur nennen: die einzelnen Akte gehen aus ihm mit einer gewissen notwendigen Konsequenz hervor.

Von der ganzen ursprünglichen Naturanlage des Menschen muß demnach der Charakter wesentlich unterschieden werden, und zwar nicht bloß von der intellektuellen und ästhetischen Begabung und Disposition, sondern auch von derjenigen, welche aufs Begehren und Streben und Wirken nach außen sich bezieht. Dahin gehören mannigfache und verschiedenartige Kräfte und Regungen des Seelenlebens, welche Voraussetzung, Mittel und Material für Willen und Charakter bilden, an sich aber noch etwas Vorstittliches sind. So die verschiedenen Temperamente, vermöge deren die einen Seelen von Eindrücken und Empfindungen im tiefsten Innern ergriffen, durchdrungen, ja durchwühlt werden, hierbei aber ihrerseits teils gewaltig aus der Tiefe heraus nach außen sich zu entladen und zu reagieren, teils vielmehr mit der Fülle und Last ihres Sinnes und Trachtens sich in sich abzuschließen pflegen (Choleriker und Melancholiker), vermöge deren wiederum andere (Sanguiniker und Phlegmatiker) nicht so im tiefen Grund, sondern mehr nur auf der Oberfläche des Seelenlebens sich erregen lassen und hierbei ihrerseits teils der leichten Erregung in leichter Bewegung nach außen hin entsprechen, teils ebenso schwer und nur allmählich sich selbst in Bewegung setzen, wie sie nur schwer jenen Eindrücken sich öffnen. So die natürlichen Sympathien und Antipathien, ein unwillkürlicher Zug zum Austausch der Gefühle und gegenseitiger Mitteilung dem einen und vielleicht zu ebenso abstoßendem Verhalten dem andern gegenüber, auch überhaupt eine natürliche Neigung, sich selbst weit aufzuschließen und andere, wie man sagt, ins Herz aufzunehmen, oder eine Neigung, vielmehr in sich selbst und in einen kleinen, begrenzten Gemeinschaftskreis sich zurückzuziehen. So auch eine gewisse natürliche

Energie und Beharrlichkeit des Begehrens, Drang nach Selbstständigkeit, Kraft und Trieb, weithin zu wirken und sich geltend zu machen, oder vielmehr ein Mangel an Spannkraft, ein Bedürfnis, an andere sich anzuschließen, eine Beschränktheit der geistigen Sinne aufs Nächstvorliegende bei vielleicht um so größerer Feinheit und Zartheit der psychischen Organe und Fähigkeit im Dulden und Ausbauern. Bei allen diesen Anlagen und Kräften ist insoweit noch ganz dahingestellt, ob sie in sittlich guter Weise, oder vielleicht nur zur Befriedigung der Selbstsucht dessen, der sie besitzt, werden gebraucht werden; denn auch z. B. ein von Natur leicht mitfühlendes und, wie man sagt, von Natur gutes Herz kann doch mit einem Willen, der schließlich nur eine eigene Schmerzlosigkeit und Lust sucht, zusammen bestehen.

Von keiner solchen Naturbestimmtheit können wir es abhängig machen, daß der innere Mensch prinzipiell für oder gegen Gottes Willen oder die sittlichen Grundforderungen und Ziele sich entscheide und demnach einen gottgemäßen guten, oder einen gottwidrigen, bösen Grundcharakter annehme, — daß er, wie die Heilsoffenbarung es fordert und möglich macht, im Glauben durch Gnade ein festes Herz gewinne (Hbr 12, 9), daß er durch den Geist stark und in wahrhafter, selbstverleugnender Liebe festgewurzelt und gegründet werde (Eph 3, 16f.), daß er zur Mannhaftigkeit und Vollkommenheit in Christo heranreife (Eph 4, 13; 1 Ko 16, 13), daß er so auch bereitstehe, jede individuelle Pflicht, die seine besondere Begabung und Stellung und Aufgabe in der Welt mit sich bringt, getreulich wahrzunehmen und mit Entschlossenheit und Ausdauer zu erfüllen: und eben dies macht ja das Grundwesen eines christlich guten sittlichen Gepräges oder Charakters aus.

Aber allerdings behalten jene natürlichen Dispositionen für Willen und Willensleben und so auch für den Charakter ihre hohe Bedeutung. Wo wahrer Wille oder Vermögen der Selbstbestimmung fürs Gute und Böse vorhanden ist, wie hierzu die Erlösung alle erheben will, da können jene den Willen in seiner Entscheidung nicht binden, aber doch in seiner ganzen Gestaltung beeinflussen. Nach den einen Seiten erleichtern sie die stete Hingabe an die von Gott gesetzten Aufgaben und Zwecke, sofern auch natürlichen Neigungen darin ein Genüge geschieht; nach andern Seiten hin bringen sie besonders schwere Versuchungen und Hemmnisse mit sich. Temperamenteinflüsse erleichtern oder erschweren das sittliche Festwerden überhaupt, im Guten und im Bösen, — lassen auch die aufs Sittliche bezüglichen Eindrücke und Affekte, die der Willensentscheidung zur Voraussetzung dienen, leichter in die Tiefe dringen oder nur auf der Oberfläche hingehen, — führen bald zu einem zähen Widerstand gegen sittliche Anforderungen, bald zu einer leidenschaftlichen Erregung, bei der wir nicht zur Entscheidung fürs Gute uns innerlich zu sammeln vermögen oder in der wir gar geradezu dem Bösen uns hingeben und in bösem Charakter uns besettigen. So muß nun der Wille am Naturell arbeiten, damit es nicht die Bildung des Charakters im ganzen störe und verderbe, noch auch die Erfüllung bestimmter einzelner Pflichten hemme, vielmehr dem guten sittlichen Wollen unterthan, in sich selbst harmonisch disponiert und für den Dienst auf speziellen Pflichtgebieten geschickt werde. Zum guten und festen Charakter gehört eben auch diese Durchbildung und Anbildung des Naturells. Er kann und soll ferner, wenn er einzelne natürliche Dispositionen nicht völlig zu durchdringen vermag, wenigstens ihnen gegenüber sich behaupten und durch Zucht, die er ihnen gegenüber übt, seine Geltung wahren; so ist ein maßhaltender und grundsätzlich milder Charakter möglich, während noch ein cholericum heftiges Temperament sich regt, so charaktervolle Gewissenhaftigkeit und tiefer, ausdauernder sittlicher Ernst bei einem zur Flatterhaftigkeit geneigten leichtblütigen Temperament u. s. w. Andererseits üben jene natürlichen Elemente des Seelenlebens auch da, wo der Wille schon entschieden aufs gute sich richtet, nicht bloß ohne unser Wollen, ja oft ohne unser Wissen jene Einflüsse auf uns aus, sondern wir dürfen und sollen ihnen auch selbst einen gewissen Einfluß auf die habituelle Art, wie wir unsern vom Guten beseelten Willen wirksam werden lassen, gestatten und mit Rücksicht auf sie die Regeln für unser individuelles Verhalten bilden: denn wir sehen in ihnen eine natürliche Ausstattung, die speziell für besondere Formen und Gebiete des Handelns uns tüchtig macht, während doch in diesen allen eine und dieselbe sittliche Grundrichtung und Tugend, dieselbe Gottes- und Nächstenliebe u. s. w. sich bethätigen kann und soll. Dazu kommen Einwirkungen und Weisungen, die unserer äußeren Lebensgang und unsere individuelle Stellung in der menschlichen Gemeinschaft für unser Verhalten mit sich bringen. So wird unter diesen Einflüssen der Charakter bald mehr ein männlicher, heroischer, spröder und herber, bald mehr ein weiblicher, zarter

und milder werden, so bald mehr ein weltmännischer, bald mehr ein still häuslicher, bald mehr ein sich verschlossener, bald mehr ein offener u. s. w.: die verschiedenen Eigenschaften sind an sich bei gleicher Grundgüte des Charakters, d. h. gleich entschiedener sittlich guter Grundrichtung, möglich; möglich sind ebenso nach beiden Seiten hin Einseitigkeiten und sittliche Verirrungen.

Man kann hiernach den Charakter definieren, als das auf der Grundlage der Naturindividualität erworbene Grundgepräge des Willens“ (Scharling). Es entsteht so eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit von Charakteren. Sie kommt her theils von sittlicher und unsittlicher Selbstbestimmung, theils von Einflüssen verschiedenen Naturells und von verschiedenenartiger Wechselbeziehung zwischen dem Willen und zwischen natürlichen Dispositionen und Lebenseindrücken. Sie bezieht sich theils auf jenen Mittelpunkt des Willenlebens, die tugendhafte Grundgefinnung, Gewissenhaftigkeit, Treue, theils auf jene verschiedenartigen Modifikationen der Ausprägung guten oder bösen Willens; ferner theils auf den Inhalt der Grundsätze, Regeln und Gewohnheiten, welche man sich zu eigen gemacht, theils auf die Festigkeit, die man darin sich angeeignet hat.

Die wahre sittliche Güte des Charakters aber liegt immer eben in jenem Willen, der den sittlichen Prinzipien sich hingiebt, das Naturell diesen dienstbar und hiermit zugleich auch für die ihm individuell zugewiesenen Aufgaben geschickt zu machen sich bemüht und in seiner guten Grundrichtung, wie in dem ganzen seiner Begabung und Stellung angemessenen individuellen Verhalten immer mehr fest zu werden strebt. Wo es an diesem guten Willen fehlt, wird nicht wahre Versittlichung des Naturells, sondern nur etwa eine feine und kluge Kultur desselben erreicht. Die Festigkeit des Charakters ferner, welche da erlangt werden mag, ist theils nur Sache des Naturells, theils hat der Wille sie in rein selbstlicher und hiermit unsittlicher Tendenz sich gegeben, theils ist sie in Wahrheit geradezu Herrschaft des Lasters über den innern Menschen. Man pflegt die Frage aufzuwerfen, ob eine Festigkeit auch im Bösen, oder Charakterlosigkeit, d. h. Mangel an aller Festigkeit, schlimmer sei. Die Entscheidung müßte jedesmal davon abhängen, wie weit etwa einerseits bei jener doch auch noch ein gewisses sittliches Bewußtsein von der Verpflichtung zu einem steten, konsequenten Verhalten und ein entschuldbarer Irrtum in betreff der richtigen Grundlätze mitwirkte, andererseits diese durch ungünstige Einflüsse des Naturells und der Lebenslage teilweise entschuldigt und nicht geradezu durch bewußte Gleichgiltigkeit gegen die sittlichen Forderungen und Widerwille gegen sittliche Zucht, Arbeit und Kampf verursacht werde. Eine Festigkeit im Bösen durch unbedingte Hingabe des Willens selbst ans Böse wäre geradezu teuflisch.

Auf Ausbildung und Befestigung des Charakters muß natürlich von Anfang an das christlich-sittliche Streben sich richten: vor allem aber wieder mit Bezug auf jenen Mittelpunkt. Die allseitige Ausprägung fordert, damit sie richtig sich vollziehe, schon eine gereifte Umsicht und Einsicht nicht bloß in die sittlichen Grundprinzipien, sondern auch ins eigene Naturell und in die Menschheit und Welt, in der wir Stellung zu nehmen und zu wirken haben. Von dem Verhalten und den Mitteln, welche dazu gehören, hat die Ethik bei der Lehre von der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung zu handeln.

Charismen f. Geistesgaben.

Charron, Peter, gest. 1603. — Toutes les Oeuvres de Pierre Charron, parisien, 45 mit einer Lebensbeschreibung von Michel de la Roche-Maillet, Paris 1635 in 4°. Ein ausführlicher Art. bei Bayle. Sainte-Beuve, *Canseries du Lundi*, Bd XI; L'abbé Lezat, *De la Prédication sous Henri IV.* u. VI.

Unter den philosophischen und religiösen Denkern des 16. Jahrhunderts in Frankreich gebührt Peter Charron ein ehrenvoller Platz. Geboren 1541, Sohn eines Pariser Buchhändlers, der 25 Kinder hatte, studierte er die Rechte zu Orleans und zu Bourges und praktizierte mehrere Jahre lang als Advokat. Sein strebsamer Geist fand aber in diesem Berufe die Nahrung und die Beruhigung nicht, nach der er sich sehnte. Er trat daher in den geistlichen Stand und wurde bald ein geachteter kirchlicher Redner. Er predigte längere Jahre hindurch in verschiedenen Städten des südlichen Frankreichs und wurde zuletzt als Prediger der Königin Margareta angestellt. Im Alter von 47 Jahren kehrte er nach Paris zurück, gelobte in einen Mönchsorden zu treten, wurde aber wegen seines Alters zurückgewiesen. Er begann von neuem seine Wirksamkeit als Prediger; in

Bordeaux machte er die Bekanntschaft Montaignes, der von nun an durch seine freiere, zum Scepticismus sich neigende Denkungsart einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Seine 1594 veröffentlichte Schrift des trois vérités veranlaßte den Bischof von Cahors, ihn als Generalivalar anzustellen; das Jahr darauf wurde er von dieser Kirchenprovinz als Deputierter zur Versammlung des französischen Alerus abgesandt, wo er in solchem Ansehen stand, daß man ihn zum ersten Sekretär wählte. 1603 starb er zu Paris eines plötzlichen Todes. Charron hat nur wenige Schriften verfaßt, von denen eine namentlich ihn berühmt gemacht hat. Es sind folgende:

1. *Traité des trois vérités, contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*; zuerst zu Bordeaux 1594, ohne Namen des Verfassers; dann 1595 zu Brüssel unter dem Pseudonym Benoit Baillant und dasselbe Jahr zu Bordeaux, 8°, diesmal mit Charrons Namen (und öfter). Die Veranlassung zur Herausgabe dieses methodischen und in mancher Hinsicht gründlichen apologetischen Werkes muß wohl in dem Erfolg gesucht werden, den Mornags treffliche Apologie des Christentums gefunden hatte, deren Titel mit der Charrons Ähnlichkeit hat: *de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahomédistes et autres infidèles* (zuerst 1581). Die drei Wahrheiten, welche Charron aufstellt, sind: 1. gegen die Atheisten, daß es überhaupt einen Gott und eine Religion gebe; 2. gegen die Heiden, Juden und Muhammedaner, daß die christliche Religion die allein wahre sei, und 3. gegen Häretiker und Schismatiker, daß das Heil sich nur in der katholischen Kirche finde. Da er in diesem dritten Teile Mornags Buch von der Kirche angriff, wurde er in eine Polemik mit mehreren reformierten Theologen verwickelt, die durch seinen Tod unterbrochen wurde.

2. Eine Sammlung von 16 *Discours chrétiens, über die Messe, die Erkenntnis Gottes, die Erlösung, die Gemeinschaft der Heiligen*, Bordeaux 1600; Paris 1604, 8°.

3. *Traité de la Sagesse*, in drei Büchern, Bordeaux 1601, 8°, und sehr oft; Charrons Hauptwerk. Er will darin den falschen Schein der im gemeinen Leben gangbaren Irrtümer und Vorurteile bekämpfen, indem er von dem Gedanken ausgeht, die wahre Weisheit des Menschen bestehe darin, sich selbst, die Natur und Grenzen seiner Kräfte zu erkennen und nach dieser Erkenntnis sein inneres und äußeres Leben zu ordnen. Der Mensch hat zwar das Bedürfnis nach Wahrheit; da diese aber nur bei Gott sei, so könne er sich durch sich selbst nicht zur vollkommenen Auffassung derselben erheben. Daher bei Charron ein gewisses skeptisches Mißtrauen sowohl gegen das menschliche Wissen, als gegen das, was man in der Welt Tugend nennt. Wertwürdig ist, daß der nämliche katholische Priester, der den Satz durchgeführt hat, das Heil sei nur in seiner Kirche zu finden, sich hier mit großer Freiheit über die positiven Religionen, die christliche nicht ausgenommen, äußert; er sagt zwar, die Religion müsse einen göttlichen Ursprung haben und geoffenbart sein, wegen des natürlichen Unvermögens der menschlichen Vernunft, allein da alle Religionen sich einen solchen Ursprung zuschreiben, aber in ihrer äußeren Erscheinung diesem Vorgeben nicht immer entsprechen, und da sie sämtlich den Charakter der Nationen an sich tragen, unter denen sie entstanden sind, so fragt sich, woran man die wahre erkennen solle? Nach Charron ist es schwer, aus dieser Ungewißheit herauszukommen; die wahre Frömmigkeit müsse daher in etwas innerem bestehen, in der Erkenntnis Gottes (wie kommt man aber zu dieser?) und seiner selbst, welche sich äußere durch freie, uneigennütige Tugend. In der Darstellung dieser letzteren folgt Charron, seiner eigenen Erklärung nach, vornehmlich Seneca und Plutarch; daher er auch als Haupttugenden die vier Ziviltugenden der alten Moralisten aufstellt und die von der Kirche gelehrtten ignoriert. Diese Grundzüge fanden heftige Gegner; der Jesuit Garasse namentlich beieferte sich, Charron als Atheisten zu verdächtigen. Die zweite Ausgabe des Werks, mit deren Besorgung Charron beschäftigt war, als er starb, sollte von der Sorbonne censurirt und von dem Parlament unterdrückt werden; der Präbident Jeannin expurgierte sie jedoch, und so erschien sie 1604 (Paris, 8°). Da sie in dieser verstümmelten Gestalt wenig Leser fand, so erschien der wahre Text 1607, mit Jeannins Bemerkungen (Paris, 8°). Nach dieser Ausgabe sind die hübschen Elzevirischen veranstaltet (zuerst Leyden 1646, 12°), sowie die von Didot (Paris 1789, 3 Bb, 8°). Die beste und vollständigste ist die von Renouard (Dijon 1801, 4 Bde, 12°). Einen Auszug nebst einer Apologie hatte Charron selbst noch kurz vor seinem Tode besorgt, unter dem Titel *Petit traité de la Sagesse* (Paris nach Charrons Tode 1606, 8°).

(C. Schmidt †) Pfender.

Chastidim f. Hasmonäer.

Chastillon (Odet von Coligny, Cardinal v.), gest. 22. März 1571. — Literatur: Du Bouchet, Preuves de l'histoire généalogique de la maison de Coligny, Paris 1662 Fol.; Florimond de Rémond, Histoire de la naissance et des progrès et de la décadence de l'hérésie, Paris 1623; Bonet-Maury, Les Origines de la réforme à Beauvais, Paris 1874; 5 Bequerel, Souvenirs historiques sur l'amiral Coligny, sa famille et sa seigneurie de Chastillon sur Loing, Paris 1876 France protestante (2. Ausg. von S. Bordier) Art. Chastillon, durch E. Chauvet von Beauvais ergänzt, 1884; Léon Marlot, Le Cardinal de Chastillon, Paris 1883; ders., Correspondance d'Odet de Coligny, cardinal de Chastillon (1. Teil, Paris 1885). 10

Odet von Coligny, zweiter Sohn des Kaspar von Chastillon, Marchalls von Frankreich, wurde im Schlosse zu Chastillon a. d. Loing am 10. Juli 1517 geboren. Er verlor seinen Vater, als er nur fünf Jahre alt war; aber seine Mutter, die keine andere war als Luise von Montmorency, Schwester des berühmten Herzogs, ließ ihre drei Söhne, Odet, Kaspar und Franz mit der größten Sorgfalt durch den Hellenisten 15 Nitolaus Beraud erziehen.

Odet zeichnete sich früh durch seine Klugheit aus und war kaum 16 Jahre alt, als Papst Clemens VII. ihn mit dem Kardinalshut beschenkte. Im nächsten Jahre (1534) machte er seine erste Reise nach Rom, um an der Wahl von Paul III. teilzunehmen und bei dieser Gelegenheit wurde er als Diaconus ordinirt. Obgleich er nie die Priester- 20 weihe erhielt, wurde Odet v. Coligny nacheinander zum Erzbischof von Toulouse (1534), dann zum Grafbischof von Beauvais (1535) ernannt. Das letztere Amt war mit der Pairswürde vereinigt. Seitdem war seine Lebensthätigkeit geteilt zwischen seinem Kirchensprengel, wo er manche Kirchen und Fabriken für die arbeitslosen Handwerker errichtete, dem Verkehr mit Künstlern und Schriftstellern, unter welchen Rabelais und Konrad 25 sich seiner besonderen Gunst erfreuten, und den Staatsgeschäften, für deren Behandlung er seltene Anlagen entwickelte. Als Cardinal und Pair von Frankreich wohnte er dem Konklave zu Rom (1550) für Julius III. Wahl und den Ständen von Orleans bei und wurde vom Papst zum Großinquisitor von Frankreich ernannt (1560). Der mutige Widerstand des Pariser Parlaments, welches die Inquisition nicht zulassen wollte, be- 30 freite Odet von Coligny von diesem verhassten Amt.

Während König Heinrichs II. Regierung, also bis 1559, schien Odet von Coligny gleichgiltig oder lieber neutral zwischen den beiden religiösen Parteien zu bleiben. Dennoch vermuten wir, daß manche Umstände, z. B. das Beispiel seiner Mutter, welche 1546 gestorben war, ohne irgend einen römischen Priester sehen zu wollen, und der An- 35 blick des Heldentodes eines Anne du Boury und so mancher Märtyrer des evangelischen Glaubens ihn schon heimlich der letzteren Partei näherten. Die Interessen der Familie von Chastillon, d'Andelot's Einfluß und vielleicht der geheime Wunsch, ein innig geliebtes Fräulein einst heiraten zu können, brachten Odet zu einem öffentlichen Bruch mit Rom. 40

In den ersten Tagen des April 1561 erklärte der Cardinal von Chastillon seinen Beitritt zur reformirten Kirche im Schlosse zu Merlemont bei Beauvais in Gegenwart der Herren von Merlemont, von Moug und anderer protestantischer Edelleute. Um seinen neuen Glauben sofort durch den Empfang des Sacraments zu bestätigen, begab sich Odet nach Beauvais und nahm am Ostermontag (7. April) in einer Kapelle seines bischöf- 45 lichen Hauses das heilige Abendmahl nach der calvinischen Weise mit allen Beamten seines Hauses und mehreren Bürgern der Stadt. Bei dieser Gelegenheit brach ein Auf- ruhr in Beauvais aus, in welchem mehrere Menschen umlamen, und der Bischof selbst Gefahr lief.

Seitdem nahm Odet von Coligny an der Seite seiner Brüder einen mutigen Anteil 50 an allen wichtigen Thaten der Hugenotten. Er wohnte im Jahre 1561 dem Gespräch von Poissy bei und im folgenden Jahre übte er seinen Einfluß, der noch bei der Königin-Mutter groß war, aus, um den Ausbruch des Religionskriegs zu verhindern, dann begab er sich nach Meaux und Orleans, in letzterer Stadt schloß er mit Katharina von Medici den ersten Friedensvertrag. In den Jahren 1562 und 1563 wurde er 55 vor das römische Inquisitionsgericht (Santo Officio) als Häretiker vorgerufen und von dem Pariser Parlament verfolgt und geächtet. Er flüchtete nach Lyon, dann in das Vivarais und das Languedoc, wo er den Feldzug mit dem Baron von Crussol mitmachte. Er verzichtete auf den Kardinalshut und ließ sich Graf von Beauvais

nennen. Nachdem der Papst ihn exkommuniziert hatte (31. März 1563), legte Odet alle seine Pfründen nieder zu Gunsten des Königs, und am 1. Dezember 1564 heiratete er im Schlosse zu Montataire (Dise) seine geliebte Isabella von Hauteville, ehemals Ehren dame der Herzogin von Savoyen. An den folgenden Religionskriegen nahm er einen lebhaften Anteil entweder als Unterhändler mit dem Hofe, oder selbst als Krieger; er wohnte der Schlacht von St. Denis bei (1568) und machte den berühmten Reitersturm mit, bei dem der Connetable von Montmorency verwundet wurde.

Am 23. September 1568, als er sich bedroht sah, durch geheime Sendlinge des Hofes in seinem Schlosse zu Brestes (Dise) gefangen genommen zu werden, floh er nach Senarpont, wo er an den König und die Königin-Mutter schrieb, um seine Flucht zu rechtfertigen. Bald nachher segelte er nach London (14. September), wo die Königin Elisabeth ihn und seine Gemahlin, M^{me} la Cardinale, gnädig aufnahm und ihn wie einen Fürsten ehrte. „Er war ein stattlicher Greis, von schöner Gestalt, mit langem, weißen Barte; er trug stets schwarze Kleidung, eine große Sagette aus Sammet oder Atlas, mit einem langen Mantel, ohne irgend ein Abzeichen seiner Kardinalswürde; er war übrigens von gutmütigem Charakter. Die Königin sah ihn niemals, ohne ihn zu grüßen und zu küssen. Sie wohnten in einem königlichen Hause, Sion an der Themse genannt, nahe bei Hampton-Court. Die Londoner, die sich über diese Pracht freuten, sagten, daß der Gesandte des Prinzen von Condé weit größer wäre als derjenige des Königs von Frankreich“ (Florimond de Rémond).

Während seines Aufenthalts in England leistete Odet von Coligny der Sache der Hugenotten die größten Dienste, denn er war ebenso klug im Rat als unerschrocken in der Schlacht. Dennoch litt er an Heimweh und bald nach dem Friedensvertrag von St. Germain wollte er nach la Rochelle zu seinen Brüdern eilen; aber während er sich in Canterbury zu der Schifffahrt vorbereitete, wurde er durch einen von der Katharina bestochenen Diener vergiftet. Er starb am 22. März 1571 und wurde in der Domkirche feierlich begraben.

Werke: Odet von Coligny hat nur ein Buch hinterlassen, die Constitutions Synodales (Paris 1554), eine Sammlung von kirchlichen Verordnungen an die Pfarrer seines Kirchensprengels von Beauvais gerichtet und mehrere Briefe in Handschrift, auf der Nationalbibliothek zu Paris und auf dem Record-Office zu London.

G. Bonet Maury.

Chatel, Abbé Ferdinand François, Stifter der Église catholique-française, gest. 1857. Aug. Theiner, Uide auf die Kirche Frankreichs, 1. Artikel, ThLZ. 1832, S. 651 ff., speziell S. 697 ff.; G. Reuchlin, Das Christentum in Frankr. 1837, S. 293 ff.; Ferd. Flor. Fied, Die kath. franz. Kirche des Abbé Ch. zu Paris (in „Wissensch. Reise durch . . . Italien u. Frankr.“ II, 2, 1838, S. 65 ff.); Fr. Kuntmann, Mitteilungen über die Seite des Abbé Ch., Freiburger ZTh. III, 1840, S. 57 ff.; K. Holzappel, Die Kirche des Abbé Ch., ZTh. XIV, 1844, S. 103 ff.; W. N. Scheeben, Abbé Ch., Period. Blätter z. wissensch. Besprechung d. großen rel. Fragen d. Gegenwart III, 1874, S. 9 ff.; F. Rippold, Handb. d. neuesten Kirchengesch. I², 1883, S. 300—302; Kath. Kirchenlexikon III², 108—110.

Der jetzt verschollene Mann und seine unter dem Zülitönigtum eine kurze Zeit blühende, bald verfallene kirchliche Gründung erinnern von selbst an Johannes Ronge und seine Stiftung einer „deutsch-katholischen“ Kirche; der Mann, wie sein Unternehmen, ist wie ein Vorpiel zu der Erscheinung in Deutschland. Wie die verhältnismäßig zahlreichen und eingehenden Spezialabhandlungen, die oben notiert sind, beweisen, hat Ch. zu seiner Zeit die Aufmerksamkeit der protestantischen nicht minder als der katholischen Theologen in Deutschland gefesselt. Gegenwärtig ist es schwer, das zu begreifen. Irgendwelche Originalität ist nicht zu bemerken. Ausgehend von einem Freiheitsbedürfnis, welches ebenso politisch wie religiös geartet war, hat Ch. den französischen Bischöfen, die sich nach der Restauration ganz dem Jesuitismus in die Arme geworfen, die schärfste Fehde angelegt. Eine geschickte, doch geistig unbedeutende, bald auch ziemlich würdelos gewordene Persönlichkeit, konnte er nur kraft einer ungemeinen Eitelkeit versuchen, einen romfreien, liberalen Katholizismus in Frankreich zu organisieren. Theologisch war er nur oberflächlich gebildet, von tieferen religiösen Bedürfnissen ist nichts bei ihm zu spüren. Im allgemeinen hat er einen Standpunkt vertreten, der als deistisch oder rationalistisch zu bezeichnen ist; doch sind auch Reminiscenzen des Vernunftkults im Sinne der Revolution nicht zu verkennen. Eine besondere Zuthat bildeten teils national-gauwinistische, teils sozialistisch-utopistische Momente. Mit dem alten Gallitanismus hat das Unter-

nehmen Ch. nichts gemein, auch mit der von de Lamennais getragenen geistigen Bewegung berührt es sich wenig. Es handelt sich in der *église catholique-française* zwar nicht der ursprünglichen Idee, wohl aber der Ausgestaltung nach nur um einen jener *petits cultes*, die in Paris wie Blasen aufsteigen, eine Zeit lang mehr oder weniger Aufsehen erregen und dann ebenso plötzlich verschwinden, wie sie entstanden sind. 5

Geboren 1795 zu Gannat im mittleren Frankreich (Dép. de l'Allier), als Sohn unbemittelter Eltern, wurde Ch. zum Kleriker gebildet auf dem Seminar von Clermont Ferrand, war dann an der Kathedrale zu Moulins Vicar und in Monéty sur Voire Pfarrer, bis er Geistlicher zuerst eines Linienregiments, später (1823) eines Garde-regiments in Versailles wurde. Schon in der letzteren Stellung trat er mit einer Zeitschrift auf, deren Titel *le Réformateur ou l'écho de la religion et du siècle* zeigt, daß er sich mit größeren Plänen trug. Die Revolution von 1830 zog eine Aufhebung der Stellen der Regimentsgeistlichen nach sich. Dadurch amtlos geworden, ließ Ch. sich in Paris nieder, um dort ganz für seine Reformideen zu wirken. Er hielt conférences in einem eigenen Besaal und gewann Zulauf. Schon Anfangs 1831 konnte er zur feierlichen Begründung der „französisch-katholischen Kirche“ übergehen und wieder ein Jahr hernach, Januar 1832, im Faubourg St. Martin, also in frequentester Gegend, ein Gebäude, das für 1000 Menschen Sitzplätze bot, als „Tempel“ weihen. Die Einrichtung dieser gottesdienstlichen Halle ist öfter beschrieben (s. besonders Reuchlin). Am Hauptaltar zeigte ein Bild die Vernunft (als Frauengestalt), die die Religion, welche, 20 ein Kreuz in der Hand, im Zusammenhaken ist, stützt; neben der Vernunft sah man einen mächtigen Löwen als Symbol ihrer Kraft; über dem Altar wehte die Trifolore; Bilder von Fénelon und St. Vincenz von Paula schmückten die Wände. An den Seiten des Altars prangten die Worte *gloire, patrie*. Ch. suchte und fand Unterstützung bei dem neokonstituierten Orden der Templer in Frankreich (s. darüber besonders Theiner); doch hatte diese Verbindung nur kurzen Bestand. Etwa 1837 oder 1838 mag die Gemeinde ihren Höhepunkt erreicht haben. Zu Ostern 1838 sollen 3000 Personen in ihrem Tempel kommuniziert haben. Eine eifrige Agitation hatte Ch. auch außerhalb Paris Anhänger zugeführt. Ein Verzeichnis von 1837 giebt eine ziemlich große Zahl von Gemeinden, die über ganz Frankreich zerstreut sein sollten, an. 30 Auch Spaltungen erlebte die französisch-katholische Kirche. Am meisten bekannt als ein Rivale Ch.s machte sich ein Abbé Auzou in Paris. Die Regierung Louis Philipps zeigte sich anfänglich willig, Ch. zwar nicht zu unterstützen, aber gewähren zu lassen. Sie erhob doch je länger je mehr Schwierigkeiten. Der Erzbischof von Paris versuchte es mit der Milde, ehe er Ch. exkommunizierte. Zuerst wurden die Gotteshäuser, die Auzou gegründet hatte, von der Regierung geschlossen. Gegen Ch. ging man langsamer vor, doch wurde auch seiner Gemeinde am 29. November 1842 ein Ende gemacht. Ch. wandte sich zwar an das Civiltribunal der Seine, dieses aber erklärte sich für unzulässig. Schon immer mit finanziellen Schwierigkeiten kämpfend, verfiel Ch. vollends in Armut. Er ging nach Belgien, wo er ohne Erfolg eine Gemeinde der bloßen „Naturreligion“ 40 zu organisieren versuchte. Die Revolution von 1848 veranlaßte ihn zur Rückkehr nach Paris, wo er 1857 als gänzlich Vergessener starb.

In mehreren Schriften hat Ch. seine Reformgedanken vertreten. Am wichtigsten sind seine *Profession de foi de l'église cath.-franç., précédée de l'esprit de l'église romaine ou de l'éducation antinationale des séminaires*, 1832; ferner 45 *la Réforme radicale, Nouvel Eucologe à l'usage de l'église cath.-fr.* (eine Gottesdienstordnung), 1833; *Catechisme à l'usage de l'égl. cath.-fr.*, 1837; als Hauptwerk bezeichnet Holzappel, der seine Lehre (neben Fied) am vollständigsten behandelt hat, *Le Code de l'humanité ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme*, 1838. Ich berühre nur das hauptsächlichste. In der *Profession* von 1832 hat Ch. noch die drei ökumenischen Symbole ausdrücklich anerkannt und wesentlich nur die Reformbedürftigkeit des französischen Klerus, seiner Lehranstalten u. dastlich geschildert. Schon die *Schrift* von 1833 giebt die Symbole 50 preis und schreibt im Namen der Vernunft den Glauben an den „einen, nicht den drei einen Gott“ vor. Die oberste praktische Norm ist das „natürliche Gesetz, das ganze natürliche Gesetz, nichts als das natürliche Gesetz“. Von der Bibel, der Person Christi, der Unsterblichkeit der Seele u. s. w. lehrt Ch. etwa wie der vulgäre Rationalismus, doch nicht ganz ohne pantheistische Momente. Verfassung und Kultus halten sich an die Formen der römischen Kirche. Die „franz.-kath. K.“ hat einen obersten Bischof, der den Titel eines Primas oder Patriarchen führt. Ch. behauptete, von einem während 60

der großen Revolution aus seinem Amte geschiedenen Bischof eine vollgültige bischöfliche Weihe erhalten zu haben; diese „Weihe“ ist jedoch nie völlig aufgeklärt worden. Er nennt sich selbst titelmäßig „Gründer und Primas der franz.-kath. K.“ Eine ganze, genau gegliederte Hierarchie ist weiter vorgesehen. Der Eölibat der Priester wird für naturwidrig erklärt; doch bemerkt Ch. — und das ist sehr charakteristisch für ihn und das katholische Volk, auf welches er rechnete — ein verheirateter Klerus werde voraussichtlich nur solche Gemeinden, die es ausdrücklich wünschten, bemeibete Priester erhalten; er selbst blieb unverheiratet. Die „Sakramente“ der römischen Kirche wurden sämtlich beibehalten, doch mit neuer „vernünftiger“ Inhaltsbestimmung. Die reguläre Form des Kults blieb die Messe; vgl. das Ceremonial für gewöhnliche Sonntage bei Holzapfel S. 182 ff. Ch. bediente sich durchaus der französischen Sprache. Viele Chöre sind vorgesehen, möglichst ist alles in poetische Form gebracht, eine gewisse triviale Dichtergabe Ch.s ist nicht zu leugnen. Selbst bis ins Detail ist der Gang der Messe festgehalten. Auch der Heiligenverehrung weiß Ch. eine neue Idee unterzulegen. Der Genius in allen menschlichen Erscheinungen ist zu verehren. Große Denker, Volksfreunde, Helden sind zu feiern; 1836 hat Ch. nach Keuchlin eine Predigt auch zu Ehren Luthers gehalten. Die Feste der christlichen Kirche werden von Ch. beibehalten. Weihnachten wurde zu Ehren Christi, aber auch Ch.s gefeiert. Im Eucologe ist für dieses Fest ein Dank an Gott vorgeschrieben, der nicht nur „den vergangenen Geschlechtern den Weg aller Tugenden durch Gerechte gezeigt hat, die er ihnen erweckte“, vielmehr auch jetzt so gnädig ist, „in gleicher Weise auch uns zu erleuchten durch das Wort eines Reformators, der offen und mutig mit Klarheit uns darthut, daß der Pfad, auf dem wir so lange blind gewandelt, sanft und leicht zu einem gefährlichen Abgrund führt, der uns in der Ferne als ein mit Blumen geschmücktes Ziel erscheint“. Als besondere Feste der Ch.schen Gemeinde sind zu erwähnen ein Vaterlandsfest, ein Napoleonsfest, ein Fest der berühmten Frauen u. a. Die dafür vorgeschriebenen Lesungen (Paraphrasen biblischer Perikopen) und Gebete sind geradezu lächerlich. Daß Ch. weltliche, kriegerische Musik reichlich verwendete, befremdet an sich das religiöse Gefühl in Frankreich nicht. Über die sozialen Ideen Ch.s, die einen kommunistischen Einschlag haben und wohl auf St. Simonistische Einflüsse hinweisen, s. Holzapfel S. 146 ff. F. Rattenbusch.

Chazaren s. Cyrillus und Methodius.

Chemnitz, Martin, gest. 1586 (Kemnitz, Chemnitius, Kemnicus, Kemnitius). Literatur. Die wichtigste und ausgiebigste Quelle ist Phil. Jul. Rehtmeyer: der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie 3. Teil 1710 S. 273 ff. mit zahlreichen urkundlichen Beilagen, Briefen, Stammbaum u. s. w. Epistolae Chemnitii ad M. Ritterum, Frankfurt 1712 (in der Universitätsbibliothek Göttingen). Gasneri oratio de vita, studiis et obitu M. Chemnitii 1588. Demnachst Ed. Preuß, examen concilii Tridentini per M. Chemnitium, Berlin 1861 appendix: vita M. Chemnitii S. 925—958; C. G. H. Lenß, Dr. Martin Kemnitz etc. — aus gedruckten und handschriftlichen Nachrichten, Gotha 1866; Herm. Gachfeld, Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum. Unter Vennhung vieler, zum Teil wenig bekannter Handschriften, Leipzig 1867. Ferner J. A. Dorner in F. Pipers evang. Kalender 1862 S. 199 ff.; Theoph. Preffel: „Martin Chemnitz“, Ebersfeld 1862 in „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche“, eingeleitet von R. J. Risch, VIII. (Supplement-) Teil. Einzelnes an seinem Orte.

1. Leben. Martin Chemnitz wurde am 9. November 1522 geboren als drittes Kind des Paul Kemnitz, der in Treuenbrieken Tuchmacher und Kleinhändler war (über sein einst abeliges Geschlecht s. Rehtmeyer l. c.) Für sein Leben haben wir eine wertvolle Quelle an seinen eigenen Aufzeichnungen, die bis zum Jahre 1555 reichen (herausgegeben von L. P. Zeisold, abgedruckt bei Vliethal, Erläutertes Preußen Bd III Stüd 29 und Rehtmeyer l. c. III, S. 277 ff.). In seiner Jugend, die er infolge frühen Todes seines Vaters in dürftigen Verhältnissen zubachte, genoß er nur unzulänglichen Privatunterricht, und schließlich sollte der innerlich gerichtete Jüngling auf Betreiben des Bruders auch Tuchmacher werden. Endlich fand sich ein Verwandter aus Magdeburg, der ihn die dortige Schule von 1539—42 besuchen ließ. Nachdem er sich als Hauslehrer die Mittel dazu verschafft hatte, besuchte er erst die Universität Frankfurt a. O., dann 1545 Wittenberg. Die Empfehlung eines Verwandten verschaffte ihm Zutritt zu Melancthon, auf dessen Rat er sich vorzugsweise auf das Studium der Mathematik

verlegte, das ihn zur Beschäftigung mit der Astrologie überleitete. Er widmete ihr, wie er selbst sagt, vielleicht zu viele Zeit, und damit hängt es zusammen, daß er Luther, den er noch predigen und disputieren hörte, wenig Aufmerksamkeit schenkte. Der jetzt ausbrechende Krieg machte auch diesem Aufenthalt ein baldiges Ende, und damit schloß sein Universitätsstudium. Was er später noch lernte, verdankte er dem Privatstudium. Er versuchte, im Mai 1547, sein Heil in Königsberg, wo der ihm verwandte Dr. Sabinus (Schüler), der Schwiegerjohn Melanchthons, sich aufhielt. Dieser nahm ihn freundlich auf und verschaffte ihm die Aussicht über einige polnische Edelleute. Jetzt nahm er seine astrologischen Studien wieder auf und versuchte sich im Stellen der Ratiivität. Dadurch in weiteren Kreisen bekannt geworden, erhielt er die Leitung der Schule im Aneiphof, und als die Universität ihre erste Magister-Promotion abhielt, wurde ihm auf Vorschlag des Sabinus die Ehre zu teil, mit zwei anderen promoviert zu werden. Um diese Zeit scheint er aber auf das Studium der Theologie sein Augenmerk gerichtet zu haben, denn als Sabinus eine Reise nach Wittenberg machte, begleitete ihn Chemnitz dahin und beehrte von Melanchthon eine Anweisung, wie das Studium der Theologie am besten einzurichten sei. Infolge der Pest gab er seinen Schuldienst in Königsberg auf und zog mit Sabinus nach dem Städtchen Salsfeld. Dort beschäftigte er sich größtenteils mit theologischen Studien und las die Schriften des Lombardus und Luthers Postille. Dann, 1550, lehrte er wieder nach Königsberg zurück, aber mit dem Entschluß, Preußen ganz zu verlassen. Da trat aber die für seinen Lebensgang günstige Wendung ein, daß der Herzog, welcher wegen seiner astrologischen Kenntnisse viel auf ihn hielt, ihn zum Bibliothekar der herzoglichen Schloßbibliothek ernannte (April 1550). Dadurch gewann er eine geisterte Lebensstellung, gab aber jetzt gerade den Gedanken, in der Wissenschaft, welcher er eine solche verdankte, seinen eigentlichen Lebensberuf zu suchen, auf, denn er war mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, daß die Astrologie auf schwachen und unsicheren Fundamenten ruhe. Nach einigem Schwanken entschied er sich für das Studium der Theologie, von dem er sich eine Zeit lang wieder zurückgezogen hatte, zu dem ihm aber doch immer „propter alendam pietatem“ ein Zug geblieben war. In diesem Studium ging er jetzt sehr gründlich und methodisch zu Werke. Er las alle biblischen Bücher in der Ursprache und nahm die alten und neuen Übersetzungen und Kommentare, so viele er auf der Bibliothek vorfand, zu Hilfe. Er machte sich mit den Schriften der Kirchenväter von der ältesten Zeit an bekannt, widmete aber insbesondere den theologischen Streitfragen der Zeit ein eingehendes Studium. Da er in Königsberg die „allerbesten Herrentage“ hatte, hätte er nicht so leicht daran gedacht, diese Stadt zu verlassen, wenn nicht Andreas Nianber (s. d. A.) durch Aufstellung seiner Lehre von der Rechtfertigung Unruhen erregt hätte. Infolgedessen wurde ihm Königsberg verleidet; er nahm gegen Ende des Jahres 1552 seinen Abschied und wählte (April 1553) wieder Wittenberg zu seinem Aufenthaltsort. Dort wurde er Tischgenosse und eifriger Zuhörer Melanchthons. Es hatte allen Anschein, daß er akademischer Lehrer werden sollte, denn gleich das Jahr nach seiner Ankunft ward er in die philosophische Fakultät aufgenommen, und noch in demselben Jahre forderte ihn Melanchthon auf, über seine loci communes Vorlesungen zu halten. Diese fanden großen Beifall. Aber wenige Monate darauf erhielt er durch Vermittlung des Braunschweiger Superintendenten Joachim Mörlin, der ihn von Königsberg her kannte, einen Ruf nach Braunschweig als Roadjutor des Superintendenten und Prediger bei St. Aegidi. Er nahm den Ruf an, obwohl man sich in Wittenberg Mühe gab, ihn zu halten, und trat am 15. Dezember 1554 sein Amt an dem Ort an, welcher die bleibende Stätte seiner Wirksamkeit werden sollte, wo er sich auch im folgenden Jahre mit Anna Jeger vermählte.

Obwohl jetzt zunächst die Führung eines Kirchenamts sein Beruf war, so schloß dieser doch eine Thätigkeit, analog der akademischen, nicht aus, denn es lag in seiner Verpflichtung, wöchentlich lateinische Vorlesungen zu halten. Demzufolge nahm er seine, in Wittenberg gehaltenen, Vorlesungen über Melanchthons loci wieder auf. Gleichzeitig beschäftigte er sich eingehend mit dem Studium der hebräischen Sprache, um die alttestamentlichen Weisagungen auf Christum erklären zu können. Bald galt Chemnitz für einen der gelehrtesten Theologen seiner Zeit und sofort wurde ihm auch reichliche Gelegenheit gegeben, in fast allen Lehrstretigkeiten, welche in seine Zeit fielen, seine Stimme abzugeben und durch Schriften in seine Zeit einzugreifen. Eine doppelte Wirksamkeit haben wir also bei ihm zu unterscheiden, eine praktische, die er in seinem Amt bethätigte, und eine, die über diesen ihm zunächst obliegenden Beruf hinausgriff.

Als Roadjutor arbeitete er in herzlicher Gemeinschaft mit seinem Superintendenten Mörlin. Zum Prediger fehlten ihm äußere und innere Begabung, aber er wirkte durch solide und verhältnismäßig schlichte Lehrhaftigkeit. Im Jahre 1567 ging er mit Mörlin auf einige Monate nach Preußen, um die durch die ostländischen Wirren zerrissene Kirche zu reorganisiren. Ihren Bemühungen gelang es, das später sogenannte corpus doctrinae Prutenicum zustande zu bringen. Als Mörlin noch im selben Jahre dem Rufe des Herzogs Albrecht folgte, wurde Chemnitz die Superintendentur angetragen. Er entschied sich erst zur Annahme, nachdem er in einer Anzahl von Artikeln, welche er vorlegte, seine Stellung als Superintendent seinen Amtsbrüdern sowie dem Räte der Stadt gegenüber gesichert hatte. Zum Dank für seinen Entschluß trug der Rat im folgenden Jahre die Kosten seiner Doktorpromotion in Rostock, und verließ ihm und seinen Kindern das Bürgerrecht der Stadt, freilich unter der lästigen Verpflichtung, alle weiteren Rufe abzulehnen. Seine strenge Handhabung der Kirchenzucht brachte ihn wohl einmal in Konflikt mit dem Räte, doch ließ sich dieser an seine Versprechungen erinnern. Auch sonst führte Chemnitz allerlei kirchliche Ordnungen ein, wie die, daß die Frauen ohne Schmutz sollten zum Abendmahle kommen, aber auch die, daß bei dessen Feier in allen Kirchen seidene Tücher und Beden untergehalten werden sollten.

Chemnitz erhielt zu mehrerenmalen Berufungen, im Jahre 1569 von den Ständen Österreichs eine Visitation als Superintendent; 1570 eine von Preußen als Coadjutor des samländischen Bischofs; 1579 lud ihn der Kurfürst von der Pfalz ein, als Professor primarius nach Heidelberg zu gehen, zum wenigsten auf ein paar Jahre lang, um die durch den Abendmahlsstreit beunruhigte Universität und Kirche wieder in guten Stand zu bringen. Er schlug alle diese Rufe aus und der Rat der Stadt war ihm dafür durch mannigfache Geschenke und Vergünstigungen, auch für seine Familie, dankbar. Um ihm aber das Bleiben zu erleichtern, versprach ihm der Rat da, wo er auswärtig um Hilfeleistungen gebeten werde, einen zeitweiligen Urlaub.

Den wichtigsten Dienst außerhalb der Stadt Braunschweig leistete er dem Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel.

Nach dem 1568 erfolgten Tode Herzog Heinrichs des Jüngeren, der den protestantischen Glauben stets verfolgt hatte, war sein Sohn Julius zur Regierung gekommen und dieser, dem evangelischen Bekenntnis mit Wärme zugethan, hatte sofort beschloffen, die Reformation einzuführen und die beiden Theologen Jakob Andrea und Chemnitz eingeladen, ihm dazu behilflich zu sein. Beide stellten zu diesem Endzweck eine Generalvisitation an, die sie zu Ende des Jahres 1568 beendeten, worauf ein Konsistorium in Wolfenbüttel errichtet wurde, dem Chemnitz und Andrea als Ratgeber zur Seite standen. Noch während dieser Visitation wurde aber eine Lehrordnung von Chemnitz entworfen, und samt einer Agende bereits am 1. Januar 1569 ausgegeben. Diese Lehrordnung benennt zuerst als corpus oder forma doctrinae die heilige Schrift, das apostolische, nicänische und athenianische Symbolum und die Augsbürgische Konfession und zwar in dem Verstande, wie sie in der Apologie, den Katechismen Luthers, den Schmalkaldischen Artikeln und anderen Schriften Luthers erklärt worden ist, sodann giebt sie in einem „kurzen, einfältigen und notwendigen Bericht“ von 14 Artikeln Deklarationen über die wichtigsten Gegenstände des christlichen Glaubens und des Kultus mit Beziehung auf die Irrtümer der papistischen Kirche. Gleichzeitig verfaßte Chemnitz „die fürnehmsten Hauptstücke (später: Handbüchlein der x.) der christlichen Lehre, wie darinn die Pastores examinirt und unterwiesen werden“ (lat. von Zanger: brevis et simplex forma etc., später enchiridion). Nachdem auf Antreiben Herzog Wilhelms von Lüneburg Chemnitz mit Gliedern des Lüneburgischen Ministeriums das corpus Wilhelminum zusammengestellt hatte, welches außer den in der Wolfenbüttler Lehrordnung genannten symbolischen Schriften noch des Urbanus Rhegius formulae caute loquendi und aus der Feder von Chemnitz einen „Wohlgegründten Bericht von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre, so zu unsern Zeiten streitig worden sein“ enthielt, nachdem ferner der als Generalissimus berufene Nicolaus Selneider seine Zuneigung zum corpus Philippicum fahren gelassen und den Herzog Julius davon überzeugt hatte, daß die im doctrinale genannten Schriften in extenso abgedruckt werden müßten, wurde das eigentliche corpus doctrinae Julium 1576 herausgegeben, welches ganz denselben Inhalt wie das corpus Wilhelminum hat, nur daß jene erste Lehrordnung von Chemnitz noch vorausgeschickt ist. In dasselbe Jahr fällt auch die Einweihung der Universitas Julia zu Helmstädt, deren geistiger Begründer und zunächst auch spiritus rector Chemnitz war. Seine Einweihungspredigt ist vorhanden.

Sehen wir von der litterarischen Thätigkeit vorläufig ab, so gehörte mehr als ein Jahrzehnt des öffentlichen Wirkens von Chemnitz dem Kontordienwerke. Jakob Andrea, von früher her mit ihm bekannt, hatte ihn von der ersten Zeit an, wo er den Plan einer Kontordie faßte, mit heranzuziehen gesucht. So lange aber Andrea an dem Gedanken einer Vereinbarung mit den Wittenbergern festhielt, konnte Chemnitz kein Vertrauen zu ihm fassen, zumal er auch von anderer Seite her vor Andrea gewarnt worden war. Er trat diesem erst näher, nachdem er solchen Gedanken entlagt hatte.

Wie nun aus dem sechs christlichen Predigten von den Spaltungen, die Andrea 1573 an Chemnitz sandte, allmählich das Bergische Buch, die formula concordiae, geworden ist, wird im Art. Kontordienformel dargelegt werden. Daß schließlich noch alle Schwierigkeiten überwunden wurden, die der Annahme des bergischen Buches entgegenstanden, dankte man vor allem den Bemühungen von Chemnitz, den Reisen und Briefen, die er es sich hatte kosten lassen. Bevor aber das Kontordienwerk ganz zu seinem Abschluß gekommen war, widerfuhr ihm noch das Leid, daß er mit dem Herzog Julius von Braunschweig zerfiel und dieser sich von dem Kontordienwerk zurückzog. Das Zerwürf- nis war dadurch entstanden, daß der Herzog (1578), aus Gewinnlust, seinen Sohn Julius mit allen Gebräuchen der alten Kirche zum Bischof von Halberstadt hatte weihen, und zwei seiner Söhne hatte tonsurieren lassen. Darüber war das ganze protestantische Deutschland in Entsetzen geraten und Chemnitz hatte es für seine Amtspflicht gehalten, dem Herzog Vorstellungen darüber zu machen. Er hatte ihm in seinem Schreiben vor- geworfen, er habe seinen Söhnen das Wahrzeichen des Antichrists und des Ungehewers aus der Apokalypse aufprägen lassen. Dieses Schreiben nahm der Herzog so übel auf, daß er ihn seines Amtes als Schulrat entließ, allen Verkehr mit ihm abbrach und seinem Sohne Paul die Bestätigung als Abt zu St. Aggdi in Braunschweig verweigerte (Urkundliches hierüber, insbesondere das Schreiben von Ch. bei Joh. Georg Leuchfeld, antiquitates Groeningenses 1727 S. 59 ff. und Anhang). Unter dem Eindruck dieses Ereignisses hatten die das Kontordienwerk betreibenden Fürsten den Herzog nicht zu den Konventen in Jüterbod (Jan. u. Juni 1579), auf welchen über die Vorrede und die Publikation der Kontordienformel beraten worden war, eingeladen. Darüber ver- stimmt, hatte der Herzog sich von dem Werk, das er bis dahin mit Feuereifer und mit großen Geldsummen gefördert hatte, zurückgezogen. Infolgedessen gelangte denn auch die Kontordienformel im Herzogtum Braunschweig nicht definitiv zur Annahme, sondern das corpus Julium blieb hier, wie schließlich auch an der Universität Helmstädt (s. u.), in Geltung, wodurch diese eine Sonderstellung in dem lutherischen Deutschland erhielt und so der geeignete Boden ward, auf dem die Theologie eines Calixt erwachsen konnte. Als endlich Chemnitz zum letztenmal (Febr. 1580) mit Andrea in Bergen zusammen war, um nochmals die Vorrede zu revidieren, so fehlte nicht viel, und er hätte sich auch noch mit Andrea entzweit, denn dieser, der gegen den Herzog nachgiebiger gewesen war, machte jetzt dem Chemnitz Vorwürfe, als dieser einigen Milderungen, nicht in der Sache sondern in der Form, das Wort reden wollte. Chemnitz gab nach, aber die beiden Männer, welche so eifrig zur Erzielung einer Kontordie zusammengearbeitet hatten, schieden kühl von einander. Freilich waren sie einander innerlich nie recht nahe gekommen. Durch diese Erfahrungen ließ Chemnitz sich nicht abhalten, dem Kontordienwerk weitere Dienste zu leisten. Da es von verschiedenen Seiten angefochten worden war, übernahm er in Gemeinschaft mit Selnecker und Kirchner den Auftrag, eine Apologie deselben abzufassen; es ist die aus 4 Teilen bestehende s. g. Erfurter Apologie, welche 1582 in Magdeburg gedruckt wurde. Sie aber gab Anlaß zu neuen Mißhelligkeiten. Die Helmstädtler Theologen, die schon das gedruckte Exemplar der Kontordienformel bemängelt hatten, weil es nicht genau mit dem von ihnen unterschriebenen Manuskript stimme, griffen die Apologie an, besonders weil in ihr das Ubiquitätsdogma stecke. Um diese Angelegenheit zu erledigen, wurde von den drei Kurfürsten und dem Herzog Julius ein Kolloquium in Quedlinburg anberaunt, bei dem auch Chemnitz, von dem Kurfürsten von Brandenburg eingeladen, sich einstellte (Jan. 1583). Es war die letzte öffentliche Handlung, der er beiwohnte, und er mußte den Schmerz erleben, daß die Helmstädtler nicht zur Einigung zu bewegen waren, sondern mit ihren Ausstellungen die Forderung einer Generalsynode verbanden. Damit war ihre Abschwenkung vollzogen.

Die Anstrengungen der letzten Jahre, insbesondere der Handel mit den Helmstädtlern, hatten Chemnitzens Kraft erschöpft. Seine Kräfte und sein Gedächtnis nahmen mit dem Jahre 1583 schnell ab, und zugleich bemächtigte sich seiner eine düstere Gemütsstimmung. Nach einem halbjährigen Urlaube legte er am 9. September 1584

seine Stelle nieder. Er hätte jetzt gerne die Muße benützt, um seine loci communes noch einmal durchzusehen und seine Evangelien-Harmonie zu beenden, aber in der Fastenzeit des Jahres 1586 steigerte sich sein Uebelbefinden. Am Donnerstag vor Ostern legte er sich infolge eines Fieberanfalls auf sein Sterbebett und wartete in stiller Ergebung auf seinen Tod, der des andern Tages eintrat, am 8. April 1586. Sein Tod erregte in allen Kreisen des protestantischen Deutschlands die schmerzlichs-
 5 Teilnahmte. Man ehrte gleichsehr seine Leistungen und Gelehrsamkeit wie seinen Charakter, und es geschah das von Freund und von Feind. Eine einzige Ausnahme machte ein Pamphlet, das fünf Jahre nach seinem Tode von einem Gegner der Kon-
 10 fordinformel ausging. Darin wurde ihm nachgesagt, daß jene trübe Gemütsstimmung ihren Grund in der Reue über seine Beteiligung an dem Konfordinwert gehabt habe und wird ihm übermäßiger Eifer nach Geld und Gut vorgeworfen. Der Rat der Stadt Braunschweig, der ihm stets ein dankbares Gedächtnis bewahrte, hielt es für seine Pflicht, „eine Rettung der Ehren des Glaubens und Bekenntnisses D. Chemnitii“ (1592) in
 15 Druck ausgeben zu lassen (bei Rehtmeyer l. c. S. 415 ff.).

2. Schriften. Seine litterarische Thätigkeit steht größeren Theils im Zusammen-
 hange mit den Lehrstreitigkeiten seiner Zeit. Sein Freund Mörlin war es zunächst,
 20 den ihn zur Teilnahme heranzog. Man wird annehmen dürfen, daß er damals bereits einen festen dogmatischen Standpunkt einnahm und daß es der Mörlins war, der nicht
 25 Philippist sondern Lutheraner war.

Seine erste öffentliche Theilnahme bezog sich auf den adiaphoristischen Streit. Mörlin hatte die Hanseaten bewegen, als Vermittler in diesem Streit aufzutreten und
 Melancthon zu einer offenen Erklärung über die Abendmalsfrage zu bewegen, und
 25 hatte Chemnitz eingeladen, die auf einem Konvent mit Abgeordneten von Lübeck, Ham-
 30 burg und Lüneburg entworfenen und gegen Melancthon gerichteten Artikel zu unter-
 schreiben, und Chemnitz ließ sich durch sein Verhältnis zu Melancthon nicht abhalten,
 es zu thun. Er unternahm auch im Januar 1557 mit Mörlin eine Reise nach Witten-
 berg, die aber keinen Erfolg hatte. Noch in demselben Jahre (im August) reiste er ge-
 35 meinlich mit Mörlin zu dem Kolloquium in Worms. Auf diesem sollte noch ein Ver-
 such gemacht werden, Protestanten und Katholiken untereinander auszugleichen und Mörlin
 war als einer der protestantischen Kolloquenten aufgestellt. Als dieser darauf bestand,
 daß die protestantischen Setzen und die Zwinglianer verdammt würden, wurde er mit
 40 anderen vom Gespräch ausgeschlossen. Die einzige Frucht für Chemnitz war die, daß
 er mit namhaften Männern beider Konfessionen bekannt geworden war.

45 Zunächst an diese Thätigkeit reiht sich dann seine Teilnahme am Sakramentsstreit. Diese Lehre näher ins Auge zu fassen, hatte Chemnitz schon früher den besonderen An-
 laß, daß auch in Braunschweig der Zwinglianismus bei einigen Eingang gefunden hatte. Von Anfang an finden wir ihn entschieden der Lehre Luthers zugethan, die Sache
 rückte aber in ein neues Stadium ein, nachdem Calvin seine Lehre aufgestellt hatte und
 40 diese auch in Deutschland mehr heimliche als offene Anhänger fand. Norddeutschland
 wurde besonders von dem durch Hardenberg in Bremen erregten Streit bewegt. Zu
 diesem war Mörlin als Vermittler zugezogen worden und erklärte sich dann auf einem
 in Braunschweig 1561 abgehaltenen niederländischen Konvent mit Entschiedenheit gegen
 45 Hardenberg. Diesem Konvent wohnte zwar Chemnitz nicht bei, aber er sandte dem-
 selben ein Gutachten zu (anatomie propositionum A. Hardenbergii de coena D.,
 deutsch von Zanger), welches wesentlich zur Abfegung Hardenbergs beitrug. Damals
 hatte bereits die unredliche Taktik begonnen, bei aller Anhänglichkeit an Zwingli oder
 Calvin die Lehre doch für die lutherische auszugeben. Dieses unredliche Treiben deckte
 Chemnitz in dem Gutachten auf: er wollte, wie er sich ausdrückte, dem zwinglischen
 50 Wolf sein Schafskleid ausziehen. Von dieser Streitfrage nahm Chemnitz Anlaß in der
 im selben Jahre erschienenen Schrift: repetitio sanae doctrinae de vera praesentia
 corporis et sanguinis in coena. additus est tractatus complectens doctrinam
 de communicatione idiomatum (deutsch von Zanger) seine Lehre ausführlich darzu-
 legen und exegetisch zu begründen. Es scheint mir auf einem Irrtume von Preuß
 55 S. 929 oder Venz l. c. S. 115 zu beruhen, wenn Schmid in der 2. Aufl. noch eine
 Schrift vom Jahre 1560 nennt: vera et sana doctrina de praesentia corporis et
 sanguinis Christi in coena dom., denn weder sonst, noch bei Lämmel, der in nova
 60 literaria Germaniae etc. anni 1707 collecta Hamburgi Leipz. Franckf. 1708 S. 398 ff.
 ein Verzeichniß aller ihm bekannt gewordenen Schriften von Chemnitz giebt, oder bei
 Rehtmeyer habe ich diese Schrift auffinden können. Ebenso beruft sich Chemnitz 1569

im Vorwort der fundamenta nur auf eine acht Jahre vorher in Leipzig erschienene Schrift über das Abendmahl. Lämmel nennt noch de praesentia Christi in coena in 8^o ohne Jahrzahl. Charakteristisch für ihn ist, daß er die Lehre von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nicht dogmatisch prinzipiell erweisen will, sondern einzig auf die Einsehung, als die Testamentsworte des Erlösers begründet und die Streitfrage so formuliert, ob man irgend Ursache habe, von dem schlichten, wörtlichen Sinne derselben abzugehen, was verneint wird. Die Christologie spielt also nur insoweit herein, als behauptet wird, daß auch von ihr aus sich kein Grund ergebe, den Worten des göttlichen Testators einen andern als den nächstliegenden Sinn unterzulegen. Die gleiche Haltung bewahrt er, wo er die Christologie speziell bearbeitet, die damals, gerade umgekehrt wie in der alten Kirche, vom Abendmahlsdogma aus befruchtet wurde. Mit ihr befaßt sich seine wertvolle Schrift de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus in de dependentibus etc. 1570, 2. Aufl. 1578 u. ö., in der er auf Grund der Schrift und der von ihm hochgeschätzten pia et erudita purior antiquitas die (altkirchliche) Lehre von der Person Christi, insbesondere die von der communicatio idiomatum entwickelt: die Vorarbeit und wesentliche Grundlage für den 8. Artikel der Form. Conc. Bezeichnend für seine theologische Art ist es, daß er die ganze Untersuchung streng intra terminos divinae patefactionis (= der heil. Schrift) halten, alles, was über sie hinausgeht, der schola coelestis vorbehalten will. Von da aus steht er ablehnend der systematischen Konsequenz der Württembergischen Christologie gegenüber, läßt c. 30 in der Hauptfrage nach der maiestas der menschlichen Natur Christi (bei ihm das 3. genus communic. idiom.) und nach seiner leiblichen Gegenwart im Abendmahl ebenso die absoluta omnipotentia, wie die generalis ubiquitas beiseite und entscheidet sich nur bis dahin, daß die menschliche Natur kraft der hypostatischen Einigung mit der Gottheit adesse possit et adsit, ubicunque quocumque et quomodocumque vult. Leipz. Ausg. von 1580 S. 499. Wo aber Christus gegenwärtig sein will, darüber empfangen wir Aufschluß aus der Schrift, welche expressum verbum et specialem promissionem dafür giebt, daß Christus nach beiden Naturen im Abendmahl und in seiner Kirche gegenwärtig sei, sowie drittens bezeugt, daß ihm alle Geschöpfe unterworfen seien. Soviel sei daher zu behaupten, aber ein weiteres nicht festzusetzen. Im übrigen vgl. Art. communicatio idiomatum. Gleichzeitig erklärte er sich gegen den Kryptocalvinismus. Den Anlaß gab ihm dazu der Rat der Stadt Halle, der ihn um ein Gutachten über den „Wittenberger Katechismus“ bat. Chemnitz gab ein solches (April 1571) ab und ließ im J. 1572 noch gesondert ein Bedenten wider den neuen wittenbergischen Katechismus ausgehen. In dem Gutachten weist er in heftigerer Sprache, als er sie sonst zu führen pflegte, nach, daß der Katechismus calvinisiere, „woraus eine christliche Obrigkeit sehe, was sie amtsalber zu thun habe“. Chemnitz gab damit den Anstoß, daß man im Fürstentum Braunschweig die Vorgänge in Wittenberg genau verfolgte, und schließlich auf einem Konvent in Wolfenbüttel (August 1571) eine, wohl von Chemnitz verfaßte, „gemeine Konfession und Erklärung wider die Sacramentierer“ ausgehen ließ, welche von sämtlichen nieder-sächsischen Ministerien unterschrieben wurde.

Ganz besonderen Ruhm aber hat sich Chemnitz durch seine Polemik gegen die katholische Kirche und die Jesuiten erworben. Die letzteren, die in Köln „bereits die ganze theologische Fakultät repräsentierten“, hatten daselbst 1560 von dem protestantischen Katechismus eines Düsseldorfer Gymnasiallehrers Anlaß genommen, in einer censura de praecipuis doctrinae coelestis capitibus die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu rühmen und hatten darin den den Protestanten anstößigsten Lehren mit Redheit das Wort geredet. Es war die erste Aufsehen erregende Schrift, welche in Deutschland den Jesuiten gegen den Protestantismus ausging, und Chemnitz war der erste protestantische Theolog, welcher davon Anlaß nahm, auf die von dem Jesuitenorden drohende Gefahr aufmerksam zu machen. Er erwiderte den Angriff in der nur kleinen Schrift: theologiae Jesuitarum praecipua capita 1562, deutsch von Zanger in späteren Ausgaben unter dem Titel: theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio et delineatio ex praecipuis capitibus censurae ipsorum etc., in welcher er nach der Ordnung der evangelischen loci die darauf bezüglichen Aussprüche der Jesuiten zusammenstellte, nur mit einigen Begleitworten sie beleuchtend, insbesondere ihre Anführungen aus Augustin berichtigend. Nach einem völlig untüchtigen Gegner trat 1564 Jakob Papua de Andraba, ein portugiesischer Jesuit und Mitglied des Konzils von Trient

in zwei Schriften gegen Chemnitz auf, nämlich orthodoxarum explicationum de controversis religionis capitibus libri X und de societatis Jesu origine libellus contra Kemnitii cuiusdam petulantem audaciam. Erstere Schrift kam Chemnitz zugleich mit den Beschlüssen des Tridentiner Konzils in die Hände und da in jener

5 Andradius erklärte, daß das Konzil ihn ausdrücklich zur Widerlegung des Buches von Chemnitz aufgefordert hätte, und da er in seiner Schrift gleich sehr die Beschlüsse des Tridentinums wie die Lehren der Jesuiten verteidigte, so erblickte Chemnitz darin eine höhere Weisung, sich gegen die tridentinischen Beschlüsse, also gegen den gesamten Lehr-

10 der Explicationen des Andrada zur Erläuterung und Deutung der Beschlüsse bediente. So entstand sein berühmtes „examen concilii Tridentini“. Acht Jahre widmete er diesem Werke, das in 4 Teile zerfällt, von denen der erste 1565, der vierte 1573 erschienen ist. Mit großer Gründlichkeit ist darin die Schriftwirdigkeit der römischen Lehre dargelegt, ist der Beweis geliefert, daß die römische Kirche das Altertum gegen sich

15 habe, daß man also nicht der protestantischen Kirche, sondern der römischen einen Abfall von dem alten latholischen Glauben vorzuwerfen habe. Wohl kein Buch aus jener Zeit hat der römischen Kirche mehr Abbruch gethan als dieses, und auch latholische Theologen gewannen vor ihm einen großen Respekt. Andradius vermochte durch seine Entgegnung der Wirkung des Buches keinen Eintrag zu thun (defensio Tridentinae fidei quinque

20 libris comprehensa etc. 1578, vgl. über dies Werk, wie überhaupt über die Geschichte das examen: Dietr. Reimbold, historiae examinis conc. Trident. specimen Leipzig 1736 und Preuß 1. c. S. 959—64: historia libri impressi). Es hat daselbe nicht nur mehrere Auflagen erlebt, sondern ist auch von Georg Nigrinus in das Deutsche, von Mich. Vassorius in das Französische übersezt worden. Neuerdings ist es von E. Preuß

25 (nach der Frankfurter Ausgabe von 1578, mit Vergleichung der von 1707) neu herausgegeben worden Berlin 1861 (s. Litteratur). Eine verkürzte Wiedergabe und teilweise Uebersetzung, die freilich oft den Rückgang auf den Grundtext nötig macht, bietet: Examen Concilii Tridentini, deutsch bearbeitet von Wendien in Verbindung mit Luthardt, Leipzig 1884. Übrigens s. Sachfeld, 1. c.

30 Bieten schon diese polemischen Schriften, besonders auch das examen die eigne Dogmatik des Chemnitz, so besitzen wir doch auch von ihm loci theologici quibus Ph. Melancthonis communes loci perspicue explicantur, allerdings erst 1591 von Polykarp Leyser, seinem Nachfolger, mit den Söhnen des Verf. in drei Teilen herausgegeben. Entstanden waren sie ihm aus seinen Vorlesungen in Braunschweig über

35 Melancthons loci. Bald zeichnete er seine Auslegung auf, kam aber nicht mehr dazu, sie für die Veröffentlichung zu vollenden. Sie geben sich als Kommentar zu den loci Melancthons von 1543, die Stüd für Stüd abgedruckt sind. Dabei legt er Melancthon, ohne je gegen ihn zu polemisieren, im Sinne einer maßvollen lutherischen Orthodoxie aus, doch so, daß er zugleich die eignen (ethischen) Interessen jenes besonders bei der

40 Darstellung des Heilsweges zu wahren sucht (de lib. arb. c. 6 f.). Was seine Arbeit auszeichnet, ist formell das Streben, die aufeinanderfolgenden loci als zusammenhängende Glieder eines corpus doctrinae integrum aufzuzeigen, die einzelnen Lehrstücke übersichtlich zu zergliedern und dazu gelegentlich die dialektische Methode anzuwenden (de pecc. orig. c. 4 und de fide iustif.) bei streitigen Lehren den entscheidenden Punkt

45 klar herauszustellen u. a. m., material aber die sorgfältige grammatica enarratio vocabulorum, der er großen Wert für die Sache beimißt (de iustif. c. 2) sein ausgedehnter und zwar nach einer gewissen Methode angelegter Schriftbeweis, wengleich er seinem Grundsatz non tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia (de trib. pers. c. 2) nicht immer treu bleibt, vor allem aber die grundsätzliche und

50 reichliche Herbeiziehung der Dogmen- oder richtiger Kehergeschichte (certamina), vor allem der alten Kirche (er urteilt von diesen geschichtlichen Überbliden iudicium recte formant, acuunt diligentiam et circumspectionem in traditione et conservatione sanae doctrinae de iustif. c. 1), schließlich die innige Beziehung der Lehre auf das Leben zugleich mit praktischer Nüchternheit vgl. de usu et utilitate loc. theol. a. C.

55 semper cogitandum est, filium dei non eam ob causam produisse ex arcana sede aeterni patris et revelasse doctrinam coelestem, ut seminaria spargeret disputationum quibus ostentandi ingenii causa luderetur, sed potius ut homines de vera dei agnitione et omnibus iis, quae ad aeternam salutem consequendam necessaria sunt erudirentur. Ideoque praecipua cura esse

60 debet in singulis locis: quomodo et qua ratione doctrina tradita accommo-

danda et referenda sit ad usum in seriis exercitiis poenitentiae, fidei, obedientiae et invocationis. Die letzten Teile sind weniger durchgearbeitet, für sie und die fehlenden Abschnitte treten die andern Werke (auch sein enchiridion s. o.) ergänzend ein. Vorausgeschickt ist den loci beziehungsweise eine von Chemnitz in Wittenberg gehaltene oratio de lectione patrum, d. i. eine kurze Patristik, eingeschaltet 6 sind von den Herausgebern folgende 3. T. vorher noch nicht gedruckte Traktate des Chemnitz 1. simplex et brevis resolutio scripti, in quo disputatur originale peccatum esse ipsam substantiam hominis a. 1569, höchst lehrreich für Form. Conc. art. 1 (1. Teil a. C.); 2. de controversia utrum vera et in ecclesia retinenda sit usitata propositio, quod bona opera reatorum sint necessaria 10 gegen Andreas Musculus 1565; 3. epistola Chemnitii de coena domini ad — Timothei Kirchnerum — in tertium apologiam Bezae, sehr scharf, beide im 3. Teile. Dazu sind 4. am Schlusse seiner Thesen zu Disputationen über das ganze System gegeben. „Eine bisher unbekannte, interessante Widerlegung christologischer Thesen eines Patronus der calvinisierenden Wittenberger ist nach einem Autographum Chemnitz' unter dem Titel M. Ch. de incarnatione filii dei item de officio et maiestate Christi tractatus c. praef. Berlin 1865 von Herm. Sachfeld herausgegeben worden“ (Sachfeld l. c. S. 41). Ferner hat Polyf. Leyser 1594 noch von ihm ein iudicium de controversiis quibusdam superiori tempore circa quosdam A. C. articulos herausgegeben. 20

Auch sein exegetisches Hauptwerk hat er nicht vollendet, seine harmonia evangelica. Den schon früher gefaßten Plan ließ er hinter dem examen zurücktreten und ist später nur bis zum 51. cap., das die Bergpredigt enthält, gekommen. Polyfarp Leyser gab mit den Söhnen dies Werk von 1593 an heraus, setzte es selbst fort bis zur ersten Hälfte des fünften Teiles, die drei letzten Teile fügte erst Joh. Gerhard hinzu (von c. 141 an). Entgegen Andreas Osiander, der von jedem Evangelisten die chronologische Reihenfolge streng eingehalten sein ließ und so dieselben Geschichten sehr oft zu verschiedenen Stempeln mußte, andererseits nicht einverstanden mit der lähnen Freiheit Calvins, legt Chemnitz als *axolorvdia* die Abschnitte der einzelnen Evangelisten zu Grunde, die eine ganz bestimmte Zeitangabe bieten und reißt die anderen ein; denn die Evangelisten 30 hätten manches vorausgenommen, manches nachgeholt. Dazu bietet er ausführlichen, gelehrten Kommentar.

Endlich ist zu nennen — die „Postilla oder Auflegung der Evangelien“ — gepredigt durch weil. M. Chemnitium. Mit Vorrede Pol. Leyfers, Frankfurt 1593, Magdeb. 1594. Diese Predigten sind nachgeschrieben, zum Teil aber überarbeitet. Einfachheit, 35 Klarheit und Lehrhaftigkeit wird ihnen nachgerühmt (ausführliche Proben bei Venz l. c. S. 224 ff.) Aber minder Wichtiges, Übersetzungen und handschriftlich noch Vorhandenes s. Rehtmeyer l. c. S. 529 ff., der die S. 800, 57 erwähnten Angaben Lämmels benutzt hat. Der bei R. genannte: „Vertrag zwischen den Predigern zu Halle x.“ ist gedruckt in coll. opusculorum historiam Marchicam illustrantium, Berlin 1730, 40 8. u. 9. Stück S. 92—122: pacificatio religiosa, das ist des Herrn D. M. Chemn. aufgerichteter Vertrag x. Geschehen 1579 und bei J. Chr. von Dreyhaupt, Beschreibung des Saalkreises 1749, Bd I, 1007 ff.

3. Theologische Charakteristik. Chemnitz war kein schöpferischer Geist, aber ein Mann wie geschaffen für eine Zeit, die auf eine produktive folgte und nun die 45 Aufgabe hatte, zu bewahren und zu verarbeiten. Parta tueri war sein Streben (Sachfeld S. 42; loci, de iustif. a. A.) und seine bedeutende Wirkung in dieser Hinsicht ward gewürdigt in dem geflügelten Worte: si Martinus (Ch.) non fuisset, Martinus (Luth.) vix stetisset. Er nimmt in seiner Zeit eine Mittelstellung zwischen den Parteien ein; von Melancthon ausgegangen und tief beeinflusst trat er in der Lehre 50 doch auf seiten der streng lutherischen Partei und wurde wohl von den Philippisten als Abtrünniger bezeichnet. Zugleich aber hat er jederzeit Melancthons Bedeutung in vollem Umfange gewürdigt (vgl. loci, bes. de usu et util. loc. theol.), ihn auch gegen Flacius in Schutz genommen und sich nie in die Extreme der Junglutheraner verirrt. So zeichnet ihn eine maßvolle Besonnenheit, sachlich und zugleich persönlich aus. 55 Allen Neuerungen aufs entschiedenste abhold, suchte er nicht bloß die Sachen, sondern auch die Formulierungen festzulegen, ut *ἐπιτόμιος* sanorum verborum servaretur. Dem Flacius macht er zuerst seine *καταγραφὴν* zum Vorwurf. Daher sucht er überall ein festes corpus doctrinae d. i. ein Ganzes christlicher Lehre zur Anerkennung zu bringen, in dem Sachen und Worte bestimmt sind. Das geschah am 60

besten durch Aufstellung autoritativer Bekenntnisschriften, was daher überall bei Chemnitz das erste ist. (Wenn nun auf diese Sammlungen der Name corpus doctrinae übergang und man gar von corpora d. redete, so war dies eine Umbildung des Sprachgebrauchs ähnlich wie bei regula fidei.) In dem allen zeigt sich, daß Chemnitz vor allem praktischer Kirchenmann war und sein wollte.

Das zeigt sich auch in seiner Theologie. Sie ist nicht theoretisch interessiert, sondern rein bekenntnismäßig. Er beabsichtigt nicht, Probleme zu lösen, sondern brauchbare und unbedenkliche Formeln zu liefern. Das gilt auch von seiner Christologie, ja zeigt sich hier erst recht. Indem er in die Lehre durchaus nur das aufnehmen will, was die Schrift d. i. was Gott ausdrücklich sagt, verzichtet er gern auf systematisches Verständnis. Lehrte die Schrift, daß Christus nur seiner göttlichen Natur nach in der Kirche gegenwärtig sei, so würde Chemnitz es nicht wagen, aus bloßen Argumenten de praerogativa hypostaticae unionis etwas anderes festzustellen (de duab. nat. S. 480); umgekehrt aber würde er auch von einem beliebigen menschlichen Körper glauben, daß ihn die göttliche Natur unbeschadet seiner Natur an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein lassen könnte, si — in scriptura tale verbum dei haberem (S. 486). Dabei will er nur Traditionalist sein, auch in der Christologie nur den bisherigen kirchlichen Konsens über die Schriftlehre bieten.

Daß auch bei ihm die Verhärtung der reformatorischen Grundsätze, die schon viel früher begonnen hat, wahrnehmbar ist, kann man nicht leugnen. Schon jener puritische Biblizismus verrät eine äußerliche Fassung ebenso des Glaubensgehorsams (de duab. nat. c. 23) wie des Schriftprinzips. Zwar ist es ihm bewußt, daß der rechtfertigende Glaube ein anderer ist, als den das symb. Athanas. fordert (loci, postr. membr. de definit. fid. iustif.), andererseits aber fordert er gerade mit Hinweis auf jenes die Kenntnis der gelehrten Christologie (de duab. nat. c. 1) und verlangt immer in seinen loci, daß man sein corpus doctrinae im Kopfe trage. Trotzdem zeichnet er sich noch aus durch ein inniges Verständnis der reformatorischen Grundgedanken (vgl. seine schönen Erörterungen über die Heilsgewißheit in loci, de fide iustif. lekt. Abschn. und examen loc. 3 sect. 9). Alles in allem genommen hat man ein volles Recht von ihm zu sagen, daß er seiner Kirche im engeren und weiteren Sinne zum Segen gewesen ist. (Schmid) Johannes Runze.

Cherbury s. Deismus.

Cherubim s. Engel.

Chiemsee, Bistum. Auf dem Herrenwörth im Chiemsee wurde vor der Mitte des achten Jahrhunderts, wahrscheinlich von Salzburg aus, ein Kloster gegründet. Um diese Zeit wird ein Priester Lupus als Leiter desselben erwähnt (Convers. Bagoar. 4, MG SS XI S. 7). Später stand ihm der Grieche Dobdo oder Dobda, ein Regio-
 35 narbischof Virgils von Salzburg, vor (Urt. Karls d. Gr. vom 25. Okt. 788, Böhmer-Mühlbacher Reg. imp. 289). Im Jahre 788 schenkte Karl d. Gr. das Kloster an die Kirche von Regh (s. d. angef. Urt.). In deren Besitz blieb es bis 891. Dann er-
 40 tauschte es König Arnulf gegen Luxeuil und schenkte es an Salzburg (Urt. v. 28. Juni 891 B. M. 1811). In Salzburgischem Besitze ist es geblieben, wie es scheint, aber heruntergekommen; denn um das Jahr 1130 erneuerte es EB. Konrad I. (1106 bis 1147) als Stift für Augustinerchorherren (MB II S. 279 Nr. 1). Auf dem kleinen
 45 Frauenwörth bestand im 9. Jahrh. ein Nonnenkloster (s. Regin. chron. 3. J. 894). Die Stiftung des Bistums Chiemsee ist ein Werk des EB. Eberhard von Salzburg (1200—1246). Er ließ sich von Friedrich II. Vollmacht dazu erteilen (MB XXXI, 1 S. 12 Nr. 604). Die Lateranynode von 1215 gab ihre Zustimmung (Mansi XXII, S. 1086; vgl. Ann. s. Rudb. 3. 1215 MG SS IX, S. 780), Innocenz III. erteilte
 50 unter näheren Anordnungen am 28. Januar 1216 gleichfalls seinen Konsens (Pothhaft 5056). Daraufhin vollzog Eberhard die Stiftung durch zwei Urkunden vom 30. Dezember 1217 und 24. Februar 1218 (MB II, S. 394 Nr. 12 und Hund, Metropol. II, 1719, S. 160). Bischofsstift wurde das Chorherrenstift, Wahl und Investitur stand dem Erzbischof von Salzburg zu (s. d. a. Urt. und Pothhaft 5036). Der Sprengel war
 55 unbedeutend; er beschränkte sich auf die Thäler des Prien und des Aghen mit seinen Zuflüssen. Das Bistum bestand bis zum Jahre 1807. Da es nie allgemeinere Be-

beutung gewonnen hat, so ist es überflüssig, hier die Liste der Bischöfe wiederzugeben. Man findet sie bei Gams, Series episcop. Regensb. 1873, S. 257 und Ebeling, Die deutschen Bischöfe, Leipz. 1858, I, S. 136 f. Gaud.

Chile. Auf den Feuerlands-Inseln wirkt die „Südamerikanische Mission unter den Heiden“ in zwei Stationen. Literatur: D. Kunz, Chile und die deutschen Kolonien. 5

Chile, Republik im Südwesten Südamerikas, vom 18. Grad s. Br. bis zur Südspitze des Erdteils (56. Grad) reichend, umfaßt über 753 000 qkm und zählt jetzt nach amtlicher Zählung und Schätzung nahezu 3,200 000 Bewohner. In den Hauptgebieten sind die Chilenen zumeist zu einer Art Ladinos oder Westlingen geworden. Doch haben sich etwa zwölf Tausend Auswärtige seßhaft gemacht, oder sie finden wenigstens hier erwünschten Erwerb. Denn der Staat ist in allen Zweigen des Wirtschaftslebens wie des Unterrichtswesens lebhaft fortschreitend. Die kirchlichen Verhältnisse entsprechen dem wohlgeordneten Stande dieses Landes: es giebt einen Erzbischof in der Hauptstadt, außerdem drei Bischöfe, wie der übrige Alerus vom Staat unterhalten, wie auch der Katholizismus Staatsreligion ist. Aber die zugleich bewiesene rechtlich gesicherte Toleranz gestattete auch den protestantischen Deutschen die fest verbundene Ordnung von Pfarochien oder Kirchengemeinden. Solche bestehen in der Hauptstadt Santiago, in Valparaiso, Valdivia, Osorno, Puerto-Moutt für eine bezügliche Bevölkerung von nahezu 8000 Seelen, deren große Mehrzahl naturalisirt ist. Die Verfassung der Republik sicherte dem Staat die Zivilhe und das Zivilstandsregister, so daß die Vorrechte der katholischen Kirche wesentlich nur in dem finanziellen Unterhalt der Geistlichkeit von seiten des Staates beruhen. Entsprechend dieser Stellung der Staatsgewalt ist auch die Volksschule weltlichen Charakters, weshalb nicht nur zwei staatliche Seminarien für Lehrer, sondern auch zwei solche für Lehrerinnen bestehen. Die Zahl der „Gymnasien“ (meist sechsklassig, zum Teil aber auch nur aus drei Klassen bestehend) ist beträchtlich, da solche nicht nur in den Hauptstädten der 23 Provinzen eingerichtet wurden, sondern auch in anderen Städten. Schon der starke Bedarf von Lehrkräften bringt es mit sich, daß man solche vom Auslande zuzieht, so daß auch in dieser Hinsicht das deutsche Element stark vertreten ist, wie in Bezug auf Ärzte, Ingenieure, besonders in der Kaufmannschaft und im Grundbesitz, und zwar nicht nur in der Hauptstadt Santiago (zweihunderttausend Einw.) und ihrer Hafenstadt, sondern auch in nördlichen und südlichen Hauptorten. Die Vermehrung deutscher evangelischer Kirchengemeinden steigt daher mehrerenorts in Aussicht. W. Göt.

Chiliasmus. — Corrobi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, Frankf. 1781, 2. Titelausgabe, Zürich 1794, 4 Bde; H. Schmid's Artikel „Chiliasmus“ in der Allgemeinen Encyclopädie von Erich und Gruber; A. Harnack's Artikel „Millennium“ in der Encyclopaedia Britannica; Chiappelli, Le idee millenarie dei Christiani, Napoli 1888 (dazu die bekannten Lehrbücher der Kirchengeschichte von Kurz, von Möller und Kaverau, und der Dogmengeschichte von A. Harnack); — Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi, 2. Bd. Leipzig 1886; F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl. von F. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipz. 1897; Guntel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895; Bouisset, der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des N.T.s u. der alten Kirche, Göttingen 1895, S. 164 f.; derselbe: Die Offenbarung Johannes (in Meyers Kommentaren zum N.T.), Göttingen 1896 (dazu die bekannten Lehrbücher der neuesten Theologie von B. Weiß, Wejschlag u. S. Holzmann); — Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Teil, Berlin 1851, S. 240 ff.; Münchler, Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrhunderten (Fentes Magazin VI, 2 S. 233 ff.); Apberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit, Freiburg 1896; Wadstein, Die eschatologische Ideenreihe Antichrist, Welt Sabbat, Weltende u. Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung Leipzig 1896 (auch in Silgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie enthalten, Jahrgang 38—39), dazu Fiedler in Luthard's TdL 1897 Nr. 12; Ittmeyer, G. A. Seidenbecher ein Opfer des Chiliasmus im 17. Jahrhundert, ZWZ, herausgeg. von Luthardt 1884); W. Busch, Wunderliche Heilige, Leipzig 1879.

A. Entstehung und Geschichte. Der Chiliasmus ist eine geschichtliche Erscheinung, deren Begriff und Wesen sich mit Sicherheit nur aus der Geschichte selbst bestimmen läßt. Die Zeitdauer der 1000 Jahre, auf welche zunächst die Etymologie führt (*χίλιας*, *χίλια έτη*), bildet bloß ein untergeordnetes und nicht immer streng festgehaltenes Moment desselben. Aber das Grundmerkmal in allen seinen Gestaltungen der Entstehungszeit ist die Idee eines herrlichen Friedens- und Wonnereiches, in welchem 60

Christus nach der glorreichen Wiedertekehr, als am Schluß der zeitlichen Weltordnung die verkärten und aufgeweckten Frommen auf Erden um sich sammeln und persönlich unmittelbar regieren werde. Sichtbare Wiederkunft Christi zur Errichtung einer irdischen Theokratie als Mittelpunkt der im Wesen des Christentums begründeten vollen Welt-
 5 herrschaft und Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseits; Vernichtung der anti-christlichen und Unterwerfung der für das Göttliche bildsamen Weltmächte; Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Frommen für das tausendjährige Reich (*ἡ πρώτη ἀνάστασις, ἡ ἀγία ἀνάστασις, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων*), der übrigen Toten zum allgemeinen Endgericht; Vollkommenheit des im Genuß teils geistiger teils sinnlicher
 10 Güter sich bethätigenden Glückes; Mitherrschaft der Verkärten über die unvertärlarte Menschheit: — das sind hiernach die Hauptmomente dieses Begriffs, welcher indes bei den spätern Chiliasien nach der Natur der dem ganzen Vorstellungskreise von den letzten Dingen eigenen Dehnbarkeit selbst in Bezug auf Grundgedanken nicht unwesentliche Modifikationen erlitten hat. Jedenfalls schließt der Chiliasmus die Vorstellung von
 15 einer diesseitigen Vollendung der Kirche rein auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung aus. Das tausendjährige Reich ist nicht die Darstellung eines idealen Weltzustandes, in welchem das Christentum vor und unabhängig von der persönlichen Gegenwart Christi die ursprünglich in der Welt angelegten göttlichen Reime entfaltet, sondern die „außerweltliche Hineinpflanzung“ des verkärten Jenseits in die Unfertigkeit des
 20 ringenden Diesseits. Eben deshalb ist dem Chiliasmus der Charakter des Übernatürlichen wesentlich. Aber dieses Jenseitige tritt „nur in dem Maß abrupt auf, als die immanente weltumbildende Kraft des Christentums noch zurück und die Spannung des christlichen Geistes mit der Gegenwart unter dem Druck der beengenden Welt“ geschärft ist. So läßt sich sagen, daß das tausendjährige Reich in gewissem Sinne „das Re-
 25 sultat der unausgelebten Wechselwirkung zwischen der diesseitigen Lebenssphäre und dem jenseitigen Reich Christi“ darstellt. Unter allen Umständen bildet der Chiliasmus nur eine Entwicklungsform der Apokalypsil, ohne ihren Inhalt zu erschöpfen, und hat die Apokalypsil zugleich als Teil in sich, wiesern dieselbe als Glaube an die nahe Zukunft des Herrn die Vorausverkündigung und Berechnung derselben sich zur besonderen Auf-
 30 gabe macht, ohne daß sich jedoch das eine oder das andere zu seinem Wesen rechnen ließe. Mit der Kirchenlehre teilt er die Hoffnung auf die sichtbare Wiederkunft des Herrn, durchbricht aber ihre Schranke, indem er zwischen den Eintritt dieser Wiederkunft und den Endabschluß des irdischen Weltäon noch den Mittelzustand des tausendjährigen Reiches einschleibt.
 35 Der Chiliasmus ist viel älter als die christliche Kirche. Die Idee einer tausend-jährigen Weltperiode, welche auf die Besiegung der feindlichen Mächte folgt und mit der Auferstehung der Toten verbunden ist, kommt schon im Parismus vor (vgl. diese RE 2. Aufl. XI, 239; Bouffet, Offenb. Jo S. 5). Der Prophetie des A. T. liegt diese Anschauung noch fern. Sie verheißt einfach ein Reich des Messias, in welchem
 40 nach Wiederherstellung des jüdischen Staats und Vereinigung aller Völker in der gemeinsamen Anbetung Jahwes das Glück der gebesserten Nation sich auch durch äußeren Wohlstand und Frieden der verkärten Natur kundgeben würde. Aus diesem Zukunftsbild griff der Außerlichleitsgeist des späteren Judentums, welcher die Aussprüche der Propheten ohne Unterscheidung zwischen Sache und Bild ins Sinnliche deutete, unter
 45 dem Druck der bürgerlichen Lage mit Vorliebe die politische Seite heraus. Aber diese Zukunftshoffnung erhielt doch auch einen mehr transzendenten Charakter. Die Idee des Weltgerichts und Weltunterganges, der Totenaufstehung, des Jenseits gewinnen Einfluß und Gestalt. Ein Gegensatz zwischen dem Diesseits und Jenseits, zwischen der alt-jüdischen Hoffnung auf ein glückliches Leben der Frommen im heiligen Lande und den
 50 neuen Vorstellungen von einem himmlischen Reich, vor welchem die gegenwärtige Welt vergeht, bildet sich heraus. Im Interesse der Überwindung dieses Gegensatzes mag die Idee von einem Zwischenreich, in welchem alle irdischen Erwartungen befriedigt werden und auf welches erst der definitive Zustand des jenseitigen Lebens folgt, mag der Chiliasmus entstanden sein. Er ist nicht die durchgängige Stimmung des Judentums im
 55 Zeitalter Christi. Nach dem Danielbuch (z. B. c. 2, 44) und den Ps 17, 4 ist das messianische Reich das ewig dauernde Definitivum selbst. Aber er liegt bereits vor in der Weisagung von den zehn Wochen im Buche Henoch 93, 91, 12—19, ferner im 4. Esrabuch 7, 28 f., in der Apk des Baruch 40, 3. Am meisten entwickelt ist der Aufruf der Endzeit im 4. Esrabuch: letzte Drangsal, Ankunft des Messias,
 60 Krieg der Völker gegen den Messias und Niederlage derselben, Herabkommen des himm-

lischen Jerusalems, Sammlung der zerstreuten Israeliten, vierhundertjähriges Reich des Messias, sieben tägige Totenruhe, Erneuerung der Welt, allgemeine Auferstehung, letztes Gericht, ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Mit solcher Apokalypsil hängt zusammen die Berechnung der Weltperioden und ihres Gesamtverlaufs; die später auch in der Kirche so beliebt gewordene Rechnung auf 6000 resp. 7000 Jahre findet sich schon bei den Uebersetzern des Pentateuch, welche Lagarde (Altes und Neues über das Weisnachtsfest Bd 4 seiner Mitteilungen 1891, 315) um 280 v. Chr. ansetzt, sodann im Henochbuch c. 33.

Christus, der Herr, ist kein Chiliasist gewesen. Zwar verkündigt auch er Mc 1, 15, daß die Zeit für das Kommen des Gottesreiches voll sei. Aber von einem Provisorium, das er zu stiften hätte, von einem Unterschied zwischen seinem und seines Vaters Reich weiß seine frohe Botschaft nichts. Seine Wiederkunft ist keine andere als die zum Endgericht selbst, das er selbst vollzieht und bis zu welchem das Unkraut, vermischt mit dem Fruchtgetreide, wachsen soll (Mt 13, 30. 41 f. 16, 27; c. 24; 25, 11 f. und 31 ff. „Die Auferstehung der Gerechten“ Lc 14, 14 erfolgt also nicht in einer anderen ihm vorangehenden Weltperiode. Vielmehr rehet von ihr der Herr entweder in dem Sinne, daß eine wirkliche, nicht bloß scheinbare Auferstehung zu neuem Leben bloß den Gerechten zu teil wird, oder er nennt, worauf Mt 25, 31 ff.; Jo 5, 28 ff. und Akt. 24, 15 hindeuten, ohne die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten zu leugnen, nur die der Gerechten, weil auf sie allein der Gebanten Zusammenhang leitet. Mit dem Endgericht verbindet sich die Welt-erneuerung Mt 19, 28. Zur Schilderung der Herrlichkeit des Himmelreiches knüpft er an das im israelitischen und allgemein menschlichen Bewußtsein Gegebene an, er liefert greifbare Vorstellungen von der einstigen Vollendung, und statt in mystischen Andeutungen sich zu gefallen, läßt er tröstlicher Weise die Seinen nicht darüber im Zweifel, daß dem Ort wie der Beschaffenheit nach ein Zusammenhang zwischen höchster irdischer Freude und dem Glücke der messianischen Zeit vorhanden ist (Mc 10, 40. 13, 27; Mt 5, 4; 8, 11; 22, 1—14; 25, 1—13; Lc 13, 29; 14, 15—24; 22, 16 und 30). Aber wie er überhaupt den Lndank seines Volles erntete, weil er ihre sinnlichen Hoffnungen nicht erfüllte, so hat er auch in einem besonderen Falle den Sadducäern klar gemacht (Mc 12, 24 f.), daß sie weder die Schrift noch die Kraft Gottes kennen, wenn sie glauben, Gott könne und werde im Jenseits nur die irdische Weltordnung wiederholen und keine neue, übersinnliche an ihre Stelle setzen, und noch in der Abschiedsstunde hat er diese Überblindheit der einstigen Freuden des Gottesreiches seinen Jüngern zu verstehen gegeben, wenn er ihnen verhieß, er werde im vollendeten Gottesreich mit ihnen das Gewächs des Weinstocks als „ein neues“, das heißt nicht aufs neue, sondern als ein verklärtes trinken Mc 14, 25.

Daß trotzdem in der ältesten Christenheit einzelnes aus dem jüdisch-apokalypsischen Messiasideal in die christliche Zukunftshoffnung übergang, erklärt sich daraus, daß sie zum größten Teil aus früheren Juden bestand. Schon von dem Apostel Paulus darf man wenigstens dieses behaupten, daß er durch seine Lehre von dem dereinst wieder endenden Reiche Christi (1 Ko 15, 25 ff.) den chiliasitischen Erwartungen in der Kirche Vorschub geleistet hat. Aber der Haupthebel für ihren Aufschwung wurde die Apokalypsil der Offenbarung Johannis (20, 4 ff.). Es war nur durch das gänzliche Mißverstehen des Fortschritts in der Anlage der prophetischen Szenen und Gesichte möglich, daß die orthodoxe Auslegung seit Augustinus als Anfangspunkt der tausend Jahre, innerhalb deren die Herrschaft der Erwählten mit Christus dauern soll, nicht die Wiederkunft Christi, sondern irgend einen Punkt der Vergangenheit gelten lassen wollte. Schon die Stellung des Abschnitts hinter dem Sturz des Antichristen und seines Heeres (19, 19 ff.) schließt diese Deutung aus. Ebensovienig gestattet die Kap. 20, 4 ff. verkündigte erste Auferstehung, im ausdrücklichen Gegensatz zu dem Nichtwiederleben der anderen Toten (B. 12 ff.), die allegorische Deutung auf eine erste Stufe der Seligkeit nach dem Tode im Himmel (Hengstenberg) oder den Geistesprozeß der Wiedergeburt (Augustinus) oder das geistige Wiedererstehen der zeitgeschichtlichen Kirche in irgend welchem Sinne. Sie kann nur die leibhafte Auferstehung leibhaft Gestorbener sein. Aber immerhin bleibt bei der Schwierigkeit, Bild und Sache mit Sicherheit zu scheiden, der Chiliasmus der Apokalypse eine Hieroglyphe, welche trotz der in neuester Zeit auf sie verwendeten intensiven Forscherarbeit noch ihrer befriedigenden Lösung harret. Die in dieses Reich der Heiligen eröffneten Blicke sind auffallend kurz. Daher auch wo sich die spätere Apokalypsil ausdrücklich an diese Schilderung anlehnt, doch ihre chiliasitischen Hoffnungsbilder fast durchweg aus den prophetischen Gesichtern des Alten Testaments oder

durch unbewußte Vermischung aus dem Gemälde vom neuen Jerusalem (Apol. 21, 1 ff.) entlehnt sind.

Von der jüdenchristlichen Form streifte die spätere Entwicklung mancherlei ab. Heidenchristen überetzten sie in die Sprache ihrer Mythie vom goldenen Weltalter. Neue Inspirationen und Apokalypsen gaben dem Chiliasmus eine oft sehr individuelle Gestaltung. Die Theosophie des 17. Jahrhunderts brachte ihn in die engste Beziehung zu ihrem Gottes- und Weltbegriff. Insbesondere der Realismus der durch Distinguirte ausgebildeten Theosophie erbaute sich seine reiche Wunderwelt massiver Begriffe mit Vorliebe auf dem Boden der Eschatologie. Endlich die neuere „gläubige“ Schriftforschung schöpfte ihn selbstständig aus dem tiefestgefaßten heilsgeschichtlichen Organismus des Alten und Neuen Testaments. Drei Hauptperioden lassen sich in der Geschichte des Chiliasmus unterscheiden: 1. In den ersten Jahrhunderten bildete er, wenn auch nicht ausnahmslos, einen Grundbestandteil des Kirchenglaubens, bis ihn ein tiefeingreifender Umschwung der öffentlichen Verhältnisse und Stimmung aus der Reihe der kirchlich legitimen Vorstellungen in die Stellung der Häresie verdrängte. 2. Seit der Reformation lebte er als Lieblingsdogma religiös aufgeregter Setten und Schwärmer, welche in ihn ihre durch die Gegenwart unerfüllten Ideale oder selbstsüchtigen Wünsche flüchteten, mit neuer Macht auf. 3. Tiefer ins Leben der Kirche drang er wieder seit Mitte des 18. Jahrh. Überall waren es zugleich gewaltsame äußere Erschütterungen, welche ihm nach dem Grundsatz, daß das Walten Gottes in der Geschichte, ähnlich wie seine Offenbarung in der Schrift, prophetisch die Zeichen der Zukunft in sich trage, Gestalt und Farbe liehen.

1. In seiner Ursprungsperiode empfing der Chiliasmus außer vom Jüdenchristentum die kräftigsten Impulse aus der Bluttaufer der Verfolgungen. Wie das Märtyrertum als die Aussaat, wurde das Reich Christi als der große Erntetag der Kirche geachtet. Gegen die Drangsale der Gegenwart suchte man Trost bei der Gewißheit der nicht fernem Belohnung mit tausendjährigen Freuden in der Welt des einst so gequälten Fleisches. Wir treffen ihn nicht bloß bei Cerinth (Eus. h. e. 3, 28; 7, 25, doch vgl. o. S. 777, 39), in dem Testament der 12 Patriarchen (Jud. c. 25; Benj. c. 10) und bei den Ebioniten (Hieronym. in Jes. 60, 1; 66, 20), sondern auch in den kirchlichen Kreisen des nachapostolischen Zeitalters an. Die ältesten sicheren Denkmäler des kirchlichen Chiliasmus sind nächst der biblischen Apokalypse der dem Apostelschüler Barnabas zugeschriebene Brief (c. 15) und die Fragmente des Papias (bei Irenäus, adv. haer. V, 33, 3 ff. und Eusebius h. e. III, 39). Anklänge an den Chiliasmus hat man auch in 1. Clemens-Brief (c. 50, 3), im Hirten des Hermas (vis. I, 3) in der Didache (c. 10 und 16), im 2. Clemensbrief, in der Apokalypse Petri und im altrömischen Symbolum, das mit dem Bekenntnis zur *ἀνάστασις σαρκῶς* schließt, hören wollen. Der Märtyrer Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts kennt (dial. c. Tryph. c. 80) zwar Rechtgläubige, welche die Hoffnung einer irdischen Vollenbung der Kirche nicht teilten, erblickt aber für seine Person darin den Ausdruck der vollkommenen Rechtgläubigkeit. Thatsache ist, daß, wie in den Briefen der apostolischen Väter Ignatius und Polycarp, so in den apologetischen Schriften des Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien sich keinerlei chiliastische Andeutung findet; wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob dieses Stillschweigen seinen Grund nicht vielmehr in vorsichtiger Verhüllung als Leugnung der politisch nicht gefahrlosen Lehre hatte. Die Gnostiker und die Aloger waren Gegner des Chiliasmus. Aber bei Melito von Sardes (Eusebius h. e. V, 24, 5) und im Briefe der Christen von Lyon (Eusebius h. e. V, 1 ff.) scheint er durch. Und Irenäus (advers. haer. 5, 32 ff.) glaubte wie Papias sein Bekenntnis zum 1000 jährigen Reich sogar auf die Aussage solcher, welche noch das Angehülte von Aposteln gesehen, gründen zu können. Die erste Abneigung der Kirche gegen den Chiliasmus weckte seine schwärmerische Ubertreibung durch den Montanismus, aus dessen Banden sich auch Tertullian, welcher den Reichsgenossen nur geistige Freuden verbürgen wollte (adv. Marc. 3, 24), nicht vollständig loszureißen vermochte. Der älteste kirchlich-literarische Bestreiter des Chiliasmus im Abendland scheint der Römer Cajus (s. S. 638, 42) gewesen zu sein. Aber seine Polemik schlug nicht durch. Hippolytus von Rom (3. B. in Dan. ed. Bonwetsch 1897 S. 244, 1—10) bleibt der Eschatologie des Irenäus treu. Bedeutender wurde der Widerspruch der Alexandriner. Origenes (de princip. 2, 11) konnte nach seinem platonischen Idealismus, welchem der Sitz des Bösen die Materie, daher völlige Entkörperung das Endziel der Erlösung ist, in einem irdischen Reich Christi voll sinnlichen Ergöhens nichts als das Märchen

Jüdischgesinnter und von Buchstabenmenschen erkennen. Allein auch dieser Widerspruch wirkte doch vorerst nur auf die Gebildeten. Die christlichen Sibyllinen huldigen zwar nicht nominell aber faktisch dem Gedanken des tausendjährigen Reiches, den sie mit den heidnischen Hoffnungen vom goldenen Zeitalter vermischen. In Ägypten entstanden, als ein bibelfester Bischof Nepos gegen die ideale Ausbeutung der prophetischen Verheißungen Einsprache erhob (*Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν*), unter Gemeinden wie Lehrern heftige Bewegungen. Die drohende Spaltung verhütete der milde Bischof Dionysius von Alexandrien durch friedliche Verständigung über den geistigen Sinn der prophetischen Schriftstellen (*περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγραμμάτων*). Aber noch Methodius, Bischof von Tyrus, auch hierin der Widerpart des großen Origenes, verteidigte den Chiliasmus wie andere Schwärmereien (*sympos. decem. virginum* 9, 5, dagegen Harnack, Dogmengeschichte 1. Bd, 2. Aufl. 1888 S. 704). Sein letzter Nachklang in der orientalischen Kirche ist die Streitschrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea gegen Dionysius aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Basil. epist. 263; Epiph. haeres. 77, 37; Hieron. de vir. inl. 18) und der „Hierotheus“ des ephesischen Mönches Bar Sudaili um 500. Dann hat im Morgenlande die religiöse Begeisterung, welche im Chiliasmus zum Ausdruck gekommen war, an der Pflege des mystischen Lebens sich genug gethan. Länger behauptete er sich als Volksglaube im Abendlande und namhafte Kirchenväter, wie Rommodian, Lactantius (*institut. divin.* 7, 14 ff.) und Victorinus, Bischof von Pettau, schilderten ihn in den sinnlichsten Farben. Noch Hieronymus (*in Jes. 1. 18 praef. — in Jerem. 19, 10 ff.*), immer den Spott auf den Lippen, wagte, obwohl er sich an den spiritualisierenden Echonius anlehnte, keinen Verwerfungspruch gegenüber der Wolke altorthodoxer Verteidiger und der erklärten Gunst der öffentlichen Meinung. Erst mit Augustin (*de civit. dei* 20, 7, 9), nachdem er selbst sich dem einst gepflegten Ideal eines geistigen Weltjabbats in der Gemeinschaft des Herrn abgewandt, entschied sich das kirchliche Schicksal dieser Lehre, die bemerkenswerterweise trotz ihrer Beliebtheit niemals im Bekenntnis oder in der Glaubensregel der Kirche zum deutlichen Ausdruck gelangt war. Es wurde Grundsat, daß die Kirche das Reich Gottes auf Erden sei. Man sieht, nicht der allgemeine Fortschritt der religiösen Durchschnittsbildung, nicht die Erhebung über die partikularistischen Voraussetzungen, sondern die veränderte politische Stellung der Kirche war es, was den Fall des Chiliasmus herbeiführte. Bereits mit dem Aufhören des äußern Drucks, mehr noch mit dem christlichen Bekenntnis der Staatsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christusfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensnerv durchschnitten, wozu kam, daß er von der Kirche nicht sowohl nach seinem teleologischen Grundgedanken, als in der Außerlichkeit seines ebionitischen Zerbildes verworfen wurde. Nur als solches hat er seine Stelle in den Reherzezeichenissen des Philastrus (c. 59) und Augustinus (c. 8). Das Mittelalter pflanzte die traditionell gewordenen Formeln interesselos fort. Denn so wenig es jezt auch an den fürchtbarsten Katastrophen in Natur wie im Völkerleben fehlte, so lag es doch in der Gesamtstimmung der Zeit, daß weder jene Katastrophen noch die wachsende Entartung der Kirche chiliastische Zukunftshoffnungen wecken konnten. Der herrschende Weltfönn war vorerst mit dem Weltfieg der Kirche vollständig befriedigt. Der Klerus hatte sein tausendjähriges Reich in der Herrlichkeit der über Kaiser und Könige triumphierenden Kirche. Den reformatorisch Gesinnten aber erschien zur Vollendung der Kirche nicht sowohl die Einpflanzung eines neuen jenseitigen Lebens, als die Ausgestaltung, Läuterung und Verinnerlichung des vorhandenen Bedürfnis. Die Erwartung des Weltendes am Schluß des ersten christlichen Jahrtausends war nichts als eine Folge der seit Augustinus üblichen Auffassung der Apokalypse (20, 4 ff.), wonach man die Dauer des mit der Kirche identischen tausendjährigen Reichs von den Anfängen des Christentums an berechnete. Die apokalyptischen Parteien, welche, sich anschließend an die Verheißung des ewigen Evangeliums, das nahe bevorstehende Zeitalter des heiligen Geistes verkündeten, konnten die hiermit erwartete Wiedergeburt der Kirche, nach ihrer ganzen Richtung auf Entweltlichung, nicht von der Wundermacht des in äußerer Herrlichkeit wiederkehrenden Christus, sondern nur von der Rückkehr zu apostolischer Armut erwarten: der Abt Joachim von Floris († 1202) in Verbindung mit der Kontemplation und der Begeisterung der Liebe; die Spiritualen durch fleinliche Nachbildung des Lebens Christi; die Apostoliker durch brüderliche Gemeinschaft unter dem Regiment eines von Gott gesandten heiligen Papstes. Wiefern daher beim Anbruch dieses dritten Welt-

alters eine Wiedertunft Christi statthat, ist sie nach Peter de Oliva (postilla in apocalypsin 1297) nur die innere Wirkfamkeit des heiligen Geistes. Später ist der Joachimitismus im politischen Sinne ausgenutzt worden. Bei den böhmischen Laboriten ist ein auf joachimitischen Einsäulen beruhender revolutionär-tommunistischer Chiliasmus nachweisbar. Was sonst im Mittelalter an Propheten und Sehern auftauchte, überschritt nicht die allgemeine Linie der Apokalypstik oder gefiel sich in rechenfüntlerischer Vorausbestimmung des nahen Weltendes.

2. Diese Lage der Dinge änderte sich mit der Reformation. Der Chiliasmus trat in sein zweites Zeitalter. Die neu eröffnete Quelle der Schrift und die aus dem Mittelalter herübergekommene Überzeugung, daß die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte die Entwicklung des göttlichen Reiches bis in das Einzelnste vorbilde, ließ in ihr auch für die Zeichen der tieferregten Zeit das Verständnis suchen. In dem fortschreitenden Verfall des „antichristlichen“ Papsttums erblickte man die sichern Vorboden für die Nähe des Herrn. Wo nicht der Haß gegen die römische Babel, weckte die aufkeimende Idee von der unsichtbaren Kirche Propheten des tausendjährigen Reichs. Die enthusiastisch-sozialistischen Ideen mittelalterlicher Weltverbesserer wirkten fort. Unvollkommene oder für unzureichend geachtete Reformen reizten zu Versuchen, durch radikalere Wiedergeburt der verderbten Welt dem Kommen des Herrn die Bahn zu brechen, dessen unmittelbare Nähe separatistisch abgeschlossene Sekten an den Wundern der in ihrer Mitte sich verwirklichenden Heiligkeit spürten. Wie vor alters, entzündete sich an dem Märtyrertum der verfolgten Protestanten die eschatologische Gewißheit der nahenden Erlösung. Tausend Vorgänge am Himmel und auf Erden, Planetenkonstellationen, Luferscheinungen, Naturwunder, Staatsveränderungen erschienen der gläubigen Phantasie als apokalypstische Vorbedeutungen, deren Zeichensprache Visionen, Träume, Gesichte im einzelnen deuteten oder verstärkten. So trifft man überall seit der Reformation Schwärmer in Menge, welche bald mehr tumultuarisch, bald still zuwartend, wie Martin Cellarius † 1564, das goldene Zeitalter der verjüngten Welt unter der Friedensherrschaft Christi nach dem Sturz des Papsttums und der Weltreiche weisagten. Die Reformatoren teilten den Glauben an die Nähe des Weltendes ohne chiliastische Zukunftsnugier. Vielmehr als die Anabaptisten sich durch Abthun der Obrigkeit und des kirchlichen Lehramts auf die nahe Offenbarung Christi rüsteten, endlich in Münster nach den Eingebungen des Geistes (1534) das neue Zion mit Güter- und Weibergemeinschaft aufrichteten, verwarfen beide protestantische Kirchen, die lutherische in dem Augsburger Bekenntnis (art. 17), die reformierte in der helvetischen Konfession (c. 11), diese Karikatur des wahren Chiliasmus als jüdische Träumerei. Die spätern Dogmatiker blieben bei dieser Verwerfung, welche im Grunde den Chiliasmus in jedweder Form traf, stehen, indem sie das tausendjährige Reich der Vergangenheit überwiefen. Noch weniger hatte das katholische Dogma für den Chiliasmus Raum. Vielleicht das einzige nennenswerte, aber selbst von den Schwingungen der Reformation mächtig berührte Werk mit chiliastischer Endausicht ist das des Bischofs Berthold von Chiemsee (onus ecclesiae 1524. c. 61 ff.). Spätere Anklänge der Art finden sich nur bei einzelnen mit ihrer Kirche innerlich zerfallenen, z. B. bei dem katholischen Settierer Pöschl † 1837. (Vgl. Schwane's Artikel „Chiliasmus“ im katholischen „Kirchenlexikon“ 2. Aufl. von Raulen 1883.) Der Hauptherd der nachreformatorischen Apokalypstik wurden die Sekten der reformierten Kirche besonders in England und Holland. Bei den Lutheranern zeigte sich erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts tiefergehende Bewegungen. Unter den Chiliasten des 16. Jahrhunderts ist der eigentümlichste der Wiedertäufer David Joris aus Delft, zuletzt in Basel († 1556), welcher die Katastrophe von Münster mißbilligte, weil erst mit ihm, als dem Christus-David, das Weltalter des heiligen Geistes zur Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden angebrochen sei. Aber selbst bei einzelnen Sozinianern stößt man auf chiliastische Gedanken.

Während die Theosophie der an Paracelsus sich anschließenden Rosenkreuzer und Jakob Böhmes durch ideale Schilderungen des wiedertehrenden Paradieses mit ewiger Jugend und Güterfülle apokalypstische Hoffnungen weckte, und Valentin Weigel († 1588) den Heiligen auf Erden die selige Herrschaft des Christus in uns ohne Prediger und Schulgelehrsamkeit verhielt, öffnete sich dem eigentlich sogenannten Chiliasmus der weiteste Spielraum im 17. Jahrhundert. Die das Leben der Völker auf das tiefste erregenden politischen Erschütterungen, die Religionskriege in Deutschland, die Mißhandlungen der Hugonotten in Frankreich, die Revolutionen in England verpflanzten ihn aus den Konventikeln der Sekten auf den Markt des Lebens. Neben aufgeregten Schwärmern,

welche unter wilden Deklamationen gegen Babel und oft sehr speziellen politischen Weis-
 sagungen die Welt durchzogen, wurden gelehrte und besonnene Männer zu Propheten,
 weil sie die Not der Zeit zu weisagen trieb. Die Setzen erhielten immer neue
 Spannkraft durch den Druck der in Buchstaben erstarrten Schulwissenschaft und Kirche.
 In Deutschland predigte nicht lange nach Anfang des 17. Jahrh. ein Apokalypstler
 Ezechiel Meth das N. T. des heiligen Geistes, ohne Möglichkeit der Sünde für die
 Wiedergeborenen. Der vertriebene Böhme Paul Felgenhauer, ein Phantast von pan-
 theistisch-tabbalischer Färbung, warb als im Angesicht der Wiederkunft Christi für seine
 unsichtbare Kirche der philadelphischen Brüder (*bonum nuntium Israelii de Messia*
1655; prodromus evangelii aeterni). Vorzüglich fruchtbar an Propheten solcher Art
 war die Diaspora der böhmischen und mährischen Brüder. Ihr gefeiertster Anwalt, der um
 das Schulwesen wohlverdiente Bischof Comenius, welcher eine Reihe solcher apokalypstischer
 Weisagungen gesammelt hat (*lux in tenebris* 1657 ed. 3. 1665) starb im Glauben an
 die unmittelbare Nähe des tausendjährigen Reichs. Der Theologe Alsted, † 1638, be-
 rechnete den Anfang des tausendjährigen Reiches auf 1694. Als Frankreich durch
 Aufhebung des Edikts von Nantes die Hugonotten bürgerlich wie kirchlich rechtlos machte,
 befeuerte der gewaltige Peter Jurieu (Professor zu Sedan, später in Rotterdam) ihren
 Befennern durch chiliastische Ausdeutung der Propheten (*l'accomplissement des*
prophéties 1686). Die Inspirierten der jeveennischen Berge nahmen ihre Unglücks-
 weisagungen, Friedensbilder und Konvulsionen mit sich durch einen großen Teil Eu-
 ropas. In den Niederlanden verteidigte der ehemalige Prediger Serarius († vor 1670,
assertion du règne de mille ans, de Judaeorum conversione) das Reich Christi
 gegen gelehrte Angriffe aus dem Buchstaben der Prophetie und Apokalypse. Die Laba-
 disten (*Deklarationschrift* 1671) erkannten in der Vollkommenheit ihrer Geisteskräfte die
 versprechungsvollen Anfänge des Friedensreiches Christi, mit dessen nahem Andru-
 ch der
 Aufbau Jerusalems und die Bekehrung der Welt eintreten werde, während die Phan-
 tastereien der feurigen Antoinette Bourignon, welche sich zur Wiederherstellung des
 Christentums gegen Welt- und Schulbildung berufen fühlte, einen einflussreichen Be-
 wunderer und Förderer an dem talentvollen Peter Potet (*économie divine* [1687]
 4, 12. 14) fanden. Auch an Breckling † 1711 hatte der Chiliasmus eine Stütze. Von
 ihm und dem ungarischen Baron von Welz (um 1650) angeregt war Gichtel († 1710).
 In England hatte besonders Joseph Mede (*clavis apoc.* 1627) die Neigung für
 apokalypstische Zeichendeutung und Rechenkunst geweckt. Auf die independentischen „Hei-
 ligen“ zur Zeit Cromwells übte der Chiliasmus großen Reiz aus. Die ekklesiastische Jane
 Leade († 1704) sammelte für das in der Kürze zu eröffnende Priesterkönigreich Christi,
 in welchem ihre Gläubigen als Engelsbrüder, im Besitz der aus Gott stammenden ma-
 gischen Kraft, durch Herstellung aller Dinge in ihre ursprüngliche Vollkommenheit größere
 Wunder thun würden, als einst die Propheten und Apostel. Die geologische Begrün-
 dung des Chiliasmus durch die Naturforscher Thomas Burnet (*telluris sacra theoria*
 1680. 89. l. 4 — *de statu mortuorum et resurgentium e. 10*) und William
 Whiston († 1752) blieb wirkungslos weniger durch das Mißtrauen gegen ihren reli-
 giösen Szeptizismus als durch das Bizarre der behaupteten Erdrevolutionen.

Der lutherischen Kirche, deren Orthodorie den Chiliasmus abgelehnt hatte (vgl.
 Johann Gerhard, *loci theol.* ed. Cotta Tom. XX pag. 95 sq. ed. Preuss.
 Tom IX, 1875 „Chiliasmus“, sowie den Prozeß gegen Seidenbecher † 1663) trat
 derselbe hauptsächlich durch den deutschen Pietismus näher. Schon die zahlreichen
 Weigelianer hatten den Ideen ihres Meisters ein bestimmtes chiliastisches Gepräge
 aufgedrückt. Mehr noch als durch seine Lehre von dem bevorstehenden fünften Welt-
 reich erbitterte der auch von England her angeregte Wilhelm Petersen (Wahrheit
 des herrlichen Reiches Jesu Christi 1693) durch die Wiederaufnahme der seit alters
 übel berufenen Schwärmerei von der Wiederbringung aller Dinge (1700 ff., 3 fol.)
 wie durch die neuen Offenbarungen, deren er sich rühmte. Angeregt vom Spenerischen
 Pietismus war der deutsch-reformierte Chiliast Horche, † 1729. Spener selbst kam durch
 seine „Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ (1693) in den Verdacht eines feinen Chilas-
 mus, welchen er, ebenso wie Lampe, † 1729, ohne Zweifel nach Apgl 20 in den Grund-
 zügen festhielt, während Joachim Lange (apokalypstisches Licht und Recht, 1730, Fol.)
 ihm einen schärfer apokalypstischen Inhalt gab, nach dem Gesichtspunkt, daß die Per-
 spektive der Apokalypse wesentlich nur in die Zukunft reiche. Durch die Berleburger
 Bibel und die übersehten Schriften der Jane Leade wurde der Chiliasmus alsdann
 seit Anfang des 18. Jahrh. bei den Erweckten Deutschlands in allgemeinem Umlauf

gebracht. Chiliasmisch gefinnt war die Eva von Buttlar, † nach 1717. Daut hatte 1711 seine „Geistliche Betrachtungen“ herausgegeben, die voller chiliasmischer Ideen sind. Im Jahre 1726 entstand die Ronsdorfer Sette, eine von Elias Eller gegründete chiliasmisch-philadelphische Gesellschaft. Und Sam. König, † 1750, trug von der Kanzel herab wie in Privatkollegien mit Nachdruck seine Ansichten vom tausendjährigen Reiche vor.

3. Den mächtigsten Vorschub leistete dem Chiliasmus in neuerer Zeit der ehrwürdige Prälat Johann Albrecht Bengel, welcher dadurch, daß er die Apokalypsil mehr dem Bekenntnis der Kirche näherte, zugleich die dritte Periode des Chiliasmus eröffnete. Seine „erklärte Offenbarung“ (1740) und 60 Reden fürs Volk (1748), die Frucht eines halben Lebens, machten die Apokalypsil zur Lieblingsstudie der kirchlich gestimmten Frömmigkeit. Wollte auch die Erwartung, daß der Chiliasmus in kurzem Glaubensartikel sein würde, nicht alsbald zur Wahrheit werden, und beruht es auf einem sehr engefaßten Begriff der Rechtgläubigkeit, wenn Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie 1845, S. 6 f.) die chiliasmische Anschauung der Endzeit für die Überzeugung eines jeden gläubigen Christen der Gegenwart erklärt, so verstummt doch der Widerspruch unter dem lauten Beifall derer, welche das neue System als Lichtstrahl besonderer göttlicher Borsehung begrüßten, verteidigten, popularisierten, weiterbildeten. Selbst Gegner, wie Pfeiffer († 1790) entwickelte sie der unter Bengels Schülern einflußreichste Crusius (hypomnemata ad theol. prophet. I. S. 570 ff.). Der treuherzige Stilling (Siegesgeschichte der christlichen Religion 1799. Nachtrag 1806), auch sonst mit den Zuständen des Jenseits nicht unbefannt, schöpfte aus dem Antichristentum des französischen Jakobinismus und der naturalistischen Aufklärung den Stoff für historiologische Nachbesserung; indes der geniale Lavater (Ausichten in die Ewigkeit, 6. Brief) in die gemeinsame Anschauung sein gläubiges Siegesgefühl und einen größeren Reichtum an Poesie hineintrug. Auch bei Heß (Briefe über die Offenbarung Johannis, 1808, 1809, gedruckt 1843) läßt sich die Einwirkung der chiliasmischen Grundideen Bengels nicht verkennen. Neuen Zündstoff warfen in die apokalypsilische Zeitstimmung die politisch-kirchlichen Erschütterungen seit der französischen Revolution. Oder man befreundete sich mit ihr durch die Liebhaberei für das magnetische Hellsehen und die visionäre Apokalypsil Swedenborgs. Gnostiker wie dieser und zugleich Chiliasm war Schönherr († 1826). Die Hauptlager des neueren Chiliasmus wurden England, Amerika, Deutschland. In England entstand zwischen 1820 und 1830 die chiliasmische Sette der Darbyisten. Von dort aus etablierten seit 1832 auch die Irvingianer ihre apostolische Kirche mit dem Feldgesänge, daß das Reich der Herrlichkeit nahe sei. In dem Salzseethal von Deseret in Nordkalifornien legten die Heiligen der letzten Tage oder die Mormonen (seit 1827) den Grund zu dem neuen Zion, von wo die Wiederverklärung der Natur zur verlorenen Paradiesesunschuld erfolgen soll. Die vom Amerikaner Miller gegründete chiliasmische Sette der Adventisten erwartete den Tag des Herrn für das Jahr 1847. Andere Auserwählte pilgerten, wie schon der württembergische Pfarrer Friedrich anriet (1800), nach dem gelobten Land, um bei der Eröffnung des Reichs sogleich zur Hand zu sein, so die grusinischen Separatisten, bestehend aus württembergischen Ansiedlern der russischen Provinz Grusien 1843, der Gründer der amerikanischen Gemeinde und böhmische Judenschrist Israel Vid 1859, Christoph Hoffmann und die von ihm gegründeten deutschen Tempelgemeinden 1868. Auch die vom Pfarrer Clöter angeregten baierischen Chiliasmten und seine 1878 gegründete deutsche Auszugsgemeinde sind hier zu nennen. In Deutschland rüstete sich der Chiliasmus aber auch mit allen Bildungsmitteln der nach Vertiefung ringenden Schriftforschung und Spekulation. Die Schule Bengels (Leutwein, Rühle von Lilienstern, Sander) fuhr fort, vor und nach ihrem großen Entscheidungsjahr aus den Zeichen der Zeit die Zukunft des Herrn zu deuten. In Württemberg, besonders im Kornthal, im Wupperthal u. a. wurde das tausendjährige Reich zeitweise zu einem Grundartikel des Christentums, welchen man fleißigst in Schriften, Pfortreisen, auf Kanzeln oder in Konventikeln abhandelte. Bei Rothe (theol. Ethik, 2. Aufl. III. S. 189 ff.) bildet der Chiliasmus ein organisches Endglied im System seiner an Detinger sich anschließenden Theosophie. Mehr auf exegetischem Grunde, vornehmlich auf dem Gegensatz zu dem „Spiritualismus“ der modernen Schriftauslegung ruht er bei v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung II. S. 372 f.), Delitzsch (die biblisch-prophetische Theologie S. 6 ff.), Kurz (Lehrbuch der

heiligen Geschichte, 5. Auflage, S. 293 ff.), Sebart (die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. S. 164 ff.), Joh. Tob. Bed (Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, 2. Teil. 1887. S. 721), Auberlen (der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857. S. 372 ff.), Löhe (Predigt über Phil 3, 7—11) und Vold (der Chiliasmus, Dorpat 1869), wogegen bei andern sich dogmatische und exegetische Gründe vielleicht das Gleichgewicht halten. Es gilt dies von Thiersch (Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus, 2. Aufl. I. S. 192 f.), R. J. Nitzsch (System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 409 f.), Peter Lange (positive Dogmatik 1851, S. 1271 ff.) und Ebrard (christliche Dogmatik II. S. 738 ff.). Unter den neuesten Theologen lehnen je nach ihrer verschiedenen Stellung zum Schriftprinzip, speziell zur Offenbarung Johannis, die 10 einen dies eschatologische Lehrstück gänzlich ab, während die anderen wenigstens auf einen verfeinerten Chiliasmus nicht verzichten wollen (vgl. Zöckler in seinem „Handbuch“ 3. Aufl. 3. Bd 1890. S. 195 f.). Und so wird es wohl noch lange bleiben.

B. Lehren. I. Zeit und Dauer des tausendjährigen Reiches. So alt als der Chiliasmus, sind die Versuche, Zeit und Dauer seines Reiches festzustellen. Ebenso 15 mächtig als gemeine Neugier, trieb dazu Glaube und Frömmigkeit, im besonderen das Streben, über die Verzögerungen der gehofften Wiedertunft Christi hinwegzutrotzen. Fehlgelagene Erwartungen reizten nur zu gesteigerter Zuversicht. Wenn Apokalypstiker, wie Dolcino (1303, 1304) und Whiston (1715, 1766), harmlos für den Tag des Herrn, dessen Erfüllung säumte, neue Termine festsetzten, so kam selbst dem besonnenern Bengel kein 20 Zweifel, daß, möchten auch in seinem apokalypstischen Gebäude einzelne Fensterscheiben springen und das System sich durch das resultatlose Vorübergehen des angemessenen Entscheidungsjahres in einem Hauptpunkt als irrig erweisen, doch den Berechnungen zuletzt noch durch die Geschichte der Stempel der Wahrheit aufgedrückt werden würde. So reiht sich von Hippolytus bis auf die Gegenwart Glied an Glied die Kette der 25 apokalypstischen Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Seit der Reformation brachte man sie auf die Kanzel. Im 18. Jahrhundert entstanden die kühnen Systeme apokalypstischer Chronologie, deren durch Scharfsinn wie gläubiges Vertrauen bedeutendstes das von Bengel ist. Da aber überall beim Mangel fester Ausgangs- und Haltpunkte das meiste auf das Glück der Divination und Kombination ankam, konnte nicht fehlen, daß diese 30 Systeme in Ziffern wie Sachen weit auseinander gingen. „Je nachdem man das Ende der Welt früher oder später wünschte, mußtensich die Zahlen so oder anders fügen. Man stempelte in der Apokalypse Tage zu Jahren, unterschied bürgerliche und prophetische Zeitmaße.“ Nicht minder willkürlich war der Ausgangspunkt. Neben dem Buch Daniel und der Apokalypse, welche als chronologische Hauptregulatoren dienten, wurde das hohe 35 Lied, die jüdische Buchstabenrechnung, die Astronomie, Naturphänomene u. a. in den apokalypstischen Schmelzriegel gebracht. Die gewöhnlichste Annahme der Kirchenväter war, daß die Zukunft des Herrn mit dem Schluß des sechsten Weltjahrtausends bevorstehe. Konkreter bestimmten Ungenannte bei Philastrius (haeres. 106) nach Analogie der Tage des Jahres und nach Jes 61, 2 als Eintrittszeit das Jahr 365 nach Chr., 40 Hippolytus das Jahr 500, Jurieu das Jahr 1785, Bengel das Jahr 1836, Stilling in späteren Schriften das Jahr 1816, Sander das Jahr 1847, die „sechs Perioden der christlichen Kirche (1851)“ den Zeitraum 1879 bis 1887.

Mehr Übereinstimmung herrschte über die Dauer, für welche die Apokalypse (20, 4. 6 f.) die exakte Formel, das Sechstageswerk der Schöpfung, verglichen mit Ps 45 90, 4; 2 Petr. 3, 8, die prophetische Symbolik bot. Ebenso also wie sich nach den Tagen der Schöpfung die Zahl der Jahrtausende des Weltbestandes berechnete, so gab der Sabbat, an welchem Gott zu schaffen aufhörte, das Vorbild für den großen Welt-sabbat des tausendjährigen Reiches. Auch bei neueren (z. B. Voiret, Stilling) lehrt diese von den Kirchenvätern seit Barnabas einstimmig festgehaltene Berechnung wieder. 50 Victorinus verband mit ihr den Beweis aus der Vollkommenheit der Siebenzahl. Sehr in rabbinischem Geschmack ist die Kombination der Schriftstellen Jes 65, 22 mit 1 Mose 2, 17; 5, 5; Ps 90, 4 bei Justinus. Nach v. Hofmann ist das achte Jahrtausend der Tag des Herrn, bei dessen Beginn die Gemeinde auferstand. Nur das Evangelium des Nikodemus (c. 19) verringerte die Zeitdauer auf 500 Jahre. Und Bengel unterschied 55 durch exegetisches Mißverständnis zwei sich einander folgende Jahrtausende, das Reich der Gläubigen auf Erden (nach Aps 20, 1—3) und das Reich der Märtyrer im Himmel (20, 4—6): ein Irrtum, von welchem wenigstens ein Teil seiner Schule sich los sagte. Nachdem zunächst Deinger wieder beide Jahrtausende teilweise hatte chronologisch durcheinander laufen lassen, gab Stilling, welcher sich zu der alten Weltzeitrechnung von 60

7 Jahrtausenden zurückwande, die ganze Unterscheidung auf. Es spricht für die Besonnenheit des neuern Chiliasmus, daß er, die tausend Jahre der Apokalypse als prophetisch-symbolische Zahl auffassend, über die Dauer des Reichs der Herrlichkeit überhaupt nichts näheres festsetzen will (Rothe, Ehrard, Pet. Lange).

- 5 II. Schauplatz und Reichsgenossen. Da die Apokalypse in der Hauptstelle 20, 4 ff. über den Schauplatz des tausendjährigen Reichs keine nähere Angabe hat, so konnte, wo man die Parallele 5, 10 außer Acht ließ, die Wahl zwischen Himmel und Erde freigestellt erscheinen. Es erklärt sich aus dem Bestreben, das sachlich Unvereinbare auch äußerlich möglichst getrennt zu halten, wenn schon Piscator (Prof. in 10 Herborn, † 1626. comment. in apocal. 20) ein doppeltes parallel laufendes Jahrtausend der Herrlichkeit annahm und hiernach Petersen, Joachim Lange, Sebast das Reich der ersterstandenen Märtyrer im Himmel, Auberlen die verklärte Gemeinde der seit der ersten Erscheinung Christi aus Juden und Heiden gesammelten, bei der Wiederkunft mit Christus in den Himmel zurückgegangenen Gläubigen (das obere Jerusalem) 15 unter dem unmittelbaren Regiment desselben unsichtbar, aber mit sichtbaren Erfolgen herabwirkend dachten auf die untere Kirche der zum Herrn Bekehrten (das irdische Jerusalem). Allein mehr im Einklang mit der Grundidee des Chiliasmus hielt sich die überwiegende Mehrheit der Chiliasien überzeugt, daß als alleiniger Schauplatz des Reichs Christi die Erde zu denken sei, und ebenso naturgemäß ergab sich da, wo nicht 20 sektiererische Beschränktheit den partikularen Ursprungsort, wie die Montanisten ihr Pepuza, die Irvingianer ihre sieben Gemeinden, die Mormonen ihr Salzseeal, zum Zion des neuen Weltreichs stempelten, als Centralstätte dieses Reichs das wieder aufgebaute, erweiterte und verschönerte Jerusalem, für welches das Jerusalem droben, unser aller Mutter (Ga 4, 26), nach Irenäus das Urbild ist. Oder das himmlische Jerusalem, 25 strahlend in Gold und Edelstein, senkt sich unmittelbar auf die Erde herab. Der Geist hat durch die Montanisten bezeugt, daß jener Herabkunft ein Bild vorhergehen werde. Dieses Bild erschien in der Zeit des Partherkrieges. Vierzig Tage lang hat Judäa in den Morgenstunden die Himmelsstadt mit Mauern und Zubehör aus den Wolken herabhangend sehen, zum Zeichen, daß Christi Tag nicht mehr fern sein könne (Tertullian).
- 30 Im engsten Zusammenhang mit diesem Vorstellungskreise stand die Frage nach den Erwählten des Reichs. Es war eine exegetisch zu ängstliche Vorsicht, wenn man sie nach Apl 20, 4 auf die Zahl der um des Wortes Gottes willen als Märtyrer Gefallenen und in der letzten Verfolgung Treugebliebenen beschränkte; und ein bloßer Ausfluß des Sektengeistes, wenn kleinere kirchliche Parteien alle, welche nicht ihrer 35 Genossenschaft angehören, von der Teilnahme ausschlossen, wie die Irvingianer stündlich (nach 1 Th 4, 17) ihrer Entrückung dem Herrn entgegen in die Wolken harrten, weil nur sie die Erben und Bauehilfen des Reichs Christi sind. Weit universalistischer hat von Haus aus der kirchliche Chiliasmus die Reichsgrenzen gesteckt. Alle gläubigen Christen samt den Frommen des Alten Testaments sind nach den Kirchenvätern (z. B. Justin, 40 Irenäus) seine Bürger. In ihren Chor versteht Potret sogar alle, welche jemals um des Wortes Gottes willen gelitten haben, mit Einschluß der vom Logos erleuchteten Heiden (z. B. Sokrates), nur mit dem Unterschied, daß die Rolle des Herrschens allein den völlig Wiedergeborenen, den übrigen bloß das Los seliger Unterthanen zufällt. Fast durchgehends wurden den Aufgeweckten noch die lebend Verwandelten beigelegt (1 Th 4, 17). Und wo man ausschließlich den Märtyrern das Vorrecht der ersten Auf- 45 erstehung und Gemeinschaft mit dem Herrn im Himmel zusprach, sollte das Teil der noch auf Erden streitenden Kirche wenigstens ein Blüthealter glorreicher Erquickung und Vollendung sein (Piscator, Bengel, Crusius, Rurh). Andererseits kleidete sich dieser chiliasitische Heilsuniversalismus mitunter in eine Gestalt, daß er, durch buchstäbliche 50 Ausbeutung der noch unerfüllten Weissagungen über Israel (besonders Ez Kap. 37 ff.), fast in Verleugnung der Absolutheit des Christentums umschlägt. Nicht bloß die Ebioniten und Apollinaris (von welchem dies indes Epiphanius ungläublich findet), sondern noch neuerlich Serarius, Detinger, Heß haben die Wiederherstellung Israels bis auf die Erneuerung des levitischen Kultus als „symbolische Rück Erinnerung“ Israels 55 durch Christus erworbene Heil in Aussicht gestellt. Crusius erblickt in dem Volk der Juden nicht allein den Grund, sondern ebenso sehr den Körper und die Krone der göttlichen Heilsgeschichte. Daß das bekehrte und nach Kanaan zurückgeführte Israel als das von Zion aus herrschende Gottesvolk an der Spitze der Menschheit und so als der Kern und Mittelpunkt des Reichs Christi inmitten des verklärten Naturlebens noch 60 eine Periode des höchsten, in der alttestamentlichen Heilsgeschichte vorgebildeten Glanzes

zu erwarten habe, ist eine sehr verbreitete Ansicht (auch bei v. Hofmann, Auberlen, Vold). Nach Zúriou sind die Juden das herrlichste Volk des Erdbodens, welches den andern Völkern ihre Lehrer setzt; nach Detinger ein Volk eitel Fürsten (Ps 45, 17), welchem die Heidenchristen zu dienen haben. Ebrard begründet die Wiederaufrichtung des Reiches Israel aus AG 1, 6 f. 3, 20 f. Rö 11, 29.

III. Beschaffenheit. Die Vorstellungen des Chiliasmus vom Wesen des tausendjährigen Reichs ruhen durchweg auf der Grundanschauung, daß es, wenn nicht schon die Vollendung, doch die „faktische Prophetie“ der Vollendung sei. Es ist ein sinniger Gedanke, welchen zuerst Irenäus ausspricht, daß die Verklärten im heiligenden Umgang mit dem Herrn heranreifen sollten zur Unsterblichkeit und Fähigkeit Gott anzuschauen. In mancherlei Tönen klingt diese Idee eines Übergangszustandes bei den späteren Chiliaften nach, bei den einen mehr theologisch als Erwartung religiös-sittlicher Verähnlichung mit Gott, bei andern mehr theosophisch als Vergeistigung der Natur. Ja so sehr ist diese Idee bei allen Ebergestimmten die Hauptsache, daß Burnet neben dem successiven Ausreifen der Seele für den Himmel sogar an eine Perfektibilität des offenbaren Christentums durch Rückkehr in den Urquell der Naturreligion glaubt. In allen Fällen ist es die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn, woraus man die Gewißheit dieser Vollendung schöpft. Die persönliche Gegenwart des Erlösers inmitten der um ihn versammelten Gemeinde ist deshalb eine der Grundvorstellungen des Chiliasmus, welche sich freilich sehr mannigfaltig gestaltet je nach der Modalität des Reiches selbst. Die geläufigste Vorstellung war, daß, ähnlich wie in den Tagen seines Fleisches, der Herr unmittelbar und unausgesetzt unter den Seinen wohnen werde (Poiret). Wo man ein doppeltes und parallel laufendes Reich der Herrlichkeit unterschied, mußte, da Christus nicht in beiden auf gleich unmittelbare Weise gegenwärtig sein konnte, zu der Zukunft gegriffen werden, daß man ihn, nachdem er in sichtbarer Erscheinung sein Reich auf Erden errichtet, samt den Heiligen in das obere Jerusalem zurückkehren ließ, sei es, daß er von hier aus sich den Gläubigen, wie einst in den Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, in jeweiligen leibhaftigen Erscheinungen offenbart (Peterßen), oder neben dem sichtbaren Zeichen seiner Majestät auf Zion durch einen Davididen als Stellvertreter regiert (Detinger). Nach Burnet thront er, ähnlich wie im Allerheiligsten die Schechina, in der Lichtgestalt seines verklärten Leibes auf dem vom Himmel herabgelassenen Stuhl. In sichtbarer Gestalt läßt auch Rothe den Herrn zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden erscheinen. Allein da dieses Reich als Reich reiner Geister eines materiellen Offenbarungsmittels nicht mehr bedarf, so thut sich vom Erlöser und den ihn begleitenden Vollenbeten alles wieder ab, was Sinnliches an ihrem Wiederscheinen war. Und es bleibt bloß ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Nur den wenigsten unter den Chiliaften schien die Verberrlichung der Kirche möglich auch ohne sichtbare Wiederkunft des Herrn, welche erst am Schluß des irdischen Weltalters eintritt, doch so, daß die Kirche schon jetzt wenigstens die geistigen Einflüsse der Himmelsgemeinde erfährt (Kurth).

Beim nähern Eingehen auf die Beschaffenheit des Weltzustandes im tausendjährigen Reich sieht man überall die Wahrnehmung bestätigt, daß die Bilder des Jenseits meist Reflexe des irdischen Lebensideals sind. Durch alle Stufen denkbarer Genüsse vom Sinnenrausch bis zum reinen Gottanschauen steigt die Erwartung auf, und oft liegen in demselben Bilde die entgegengesetzten Ansprüche nebeneinander. Allerdings der rohe Judaismus eines Cerinth, welcher sich nach Ap 19, 7 ff. die Wonne eines täglich erneuten Hochzeitsmahls versprach; der Ebioniten, welche ihren Gläubigen nächst den Freuden einer mit den leckersten Speisen besetzten Tafel und Krösusschähen von Gold oder Edelsteinen die Herrschaft über die zu Sklaven bestimmten Heiden in Aussicht stellten; der Sibyllinen, welche buchstäblich die Quellen von Milch, Honig und Wein überfließen ließen: konnte nur in Schwärmern, wie Felgenhauer, Wiederhall finden. Aber auch höher gestimmte Naturen trugen sich, aus Scheu vor dem Spiritualismus der Gnosis, wenigstens mit Träumen einer monstrosen Naturfruchtbarkeit (Irenäus) und Nachtommenhaft (Kommodian, Lactantius), deren Unvereinbarkeit mit dem Begriff eines verklärten Leibes nur scheinbar gemildert wurde durch die subtilern Bestimmungen Peterßen, daß die Verklärten Engelsbrot genießen, und Poirets, daß ihre Fortpflanzung hermaproditisch durch die Kraft der Liebe Gottes geschehen werde. Erst der neuere Chiliasmus hat vollen Ernst mit dem Begriff des Verklärteins gemacht. Nach Rothe ist die materielle Naturordnung in der das Reich Christi bildenden Menschheit so völlig aufgehoben, daß ebensowenig mehr eine geschlechtliche Zeugung als der

sinnliche Assimilationsprozeß statthab. Ähnlich Burnet, Lavater, Erhard. Wo man das taubenjährige Reich am idealsten faßte, waren Abthun des Götzendienstes, Einheit und Geistigkeit der Gottesverehrung, bildlose Erkenntnis der Wahrheit, Anschauen der Gottheit in ihrer Wesenheit die beliebtesten Attribute, wozu als entsprechendes Naturidyll die Freiheit von allen Übeln, zumal von Armut und Krankheit, unsterbliches oder doch langes Leben trat. Daß dieser Vollendungszustand vorzugsweise ein Zustand der Ruhe und des Friedens sein werde, lag schon im Bilde des Weltjabbats angedeutet. Sein Grundcharakter ist nach Pet. Lange, analog dem verklärten Leben Christi, ein geistlichlicher, d. h. ein festliches Wirten in ewiger Ruhe. Die völlige Wiedergeburt der Kirche beginnt nach den „sechs Perioden“ mit dem Aufhören der Politik als des steten Zunders der Kriege, der Völkertrennung und des Menschenhasses. Aber diese Sabbatsruhe des Volkes Gottes soll keineswegs als dumpe Resignation eines schlechthin auf sich bezogenen Schattenlebens gedacht werden. Nicht um Verlängerung der Zeitlichkeit soll der Christ nach Tertullian (de orat. c. 5) bitten, sondern um Beschleunigung des Weltendes; denn besser sei früher zu herrschen als zu dienen. Herrschaft in der ganzen Unbestimmtheit dieses Wortes ist ein Grundzug im Hoffnungsbild des Chiliasmus. Durch Weltentfugung hatte sich das Christentum den Beruf zur Weltverklärung erlämpft. Im „Chiliasmus wird sich das christliche Prinzip dieses Berufes zur Welt-herrschaft zuerst konkreter bewußt“. Ein anderer sehr allgemeiner Gedanke ist, daß die verherrlichte Reichsgemeinde als Kirche das Missionsamt an Juden und Heiden zu üben (Lavater, Erbrard), namentlich als israelitische Missionskirche die übrige Menschheit zu Christus zu führen habe (Auberlen), während nach andern (Pet. Lange) dieses Missions-wert samt den mit ihm verbundenen Neubildungen und Unionen des kirchlichen Lebens vielmehr in die Vorbereitungsperiode für das tausendjährige Reich fällt. Wo ferner, wie bei Bengel, der Zustand des ersten Jahrhunderts überhaupt nur als geläuterter und potenziertter Abdruck des Irdischen, ohne Teilnahme Auserstaudener, deren Auf-erweckung erst der Zukunft des zweiten Millenniums angehört, betrachtet wurde, konnte es selbst an den gewöhnlichen Berufsgeschäften nicht fehlen. Es wird auch in dieser Blütezeit noch Obrigkeiten geben; es wird der Ehestand, Feldbau und andere recht-mäßige Arbeit fortbestehen. Nur was sündhaft und eitel ist am irdischen Tagewert, wird weggelassen und an die Stelle selbstsüchtiger Besonderung tritt Gleichheit und Gemein-schaft der Güter (Detinger). So lange der Mensch in den gewohnten Formen denkt, wird, was im besonderen Sinn der Stolz und die Freude seines Lebens war, unbewußt sich auch auf die güldne Zeit übertragen. Kein Wunder daher, daß Detinger im Reich der Herrlichkeit auch seine theosophisch-alegyptischen Liebhäbereien nicht mißsen wollte. Nach Lavater wird dort die Wundergabe, die Inspiration und Theophanie gemeiner als in den Tagen des A. und N. T. sein. Den Camisarden in ihrem Ber-zweiflungskampf für religiöse Freiheit stellte sich das Glück der chiliaistischen Zeit vor-zugsweise als Sieg des Protestantismus über das Papsttum und Allgemeinheit der Weis-sagungs-gabe dar. Aus derselben Hoffnung auf die nahe Herrschaft der reinen Lehre ohne Häresie und Glaubensstreit schöpfte Jurieu den Feuermut, welcher titanisch seine Blicke gegen Babel und Keher warf. Endlich als folgerechte Entwicklung der spekulativen Voraussetzungen ergab sich für Rothe die Aufgabe des tausendjährigen Reichs, daß es vorbereitend die Ausscheidung aller für die Erlösung beharrlich unemp-fänglichen Individuen aus dem Königreiche Christi und von der Erde überhaupt, schließlich die Wiederauflösung der äußeren materiellen Natur in ihre Elemente zu bewirken habe.

Eine Hauptschwierigkeit mußte bei dem Charakter der Jenseitigkeit, welchen der Chiliasmus auch in seinen nächstern Gestaltungen trägt, über die Frage entstehen, ob wie der Tod, so bereits auch die Sünde in den Sieg verschlungen sei. In den Bildern vom goldenen Weltalter lag die Richtung hierauf. Das Gebundensein des Satans (Apt 20, 2f.) hob wenigstens die Möglichkeit des Versuchtwerdens von außen auf. Wirklich soll nach den alten Vätern (Barnabas und Lactantius) die verherrlichte Erde frei sein von allem Bösen. Jurieu redet von einer nie gesehenen Geistesfülle und Heiligkeit, Burnet von lauterer Wahrheit und Tugend, Bengel von einem heitern, ein-trächtigen, heiligen Dienst des Volkes Gottes, Ruch läßt die niedrigsten wie die höchsten Bezügen des Lebens im Herrn geheiligt sein. Allein so verheißungsvoll diese Zukunftsbilder lauten, doch gab man der Idee vollkommener Sündfreiheit nur da Raum, wo entweder das Moment der Vollendungsbestimmung von vorn herein außer An-rechnung blieb, oder fettierereische Schwärmerei die Sündlosigkeit ihrer Wiedergeborenen

als Axiom festhielt. Vielmehr unterscheidet das Wesen des chiliastischen Übergangszustandes gerade dadurch sich von dem der himmlischen Herrlichkeit, daß durch ihn sich noch immer der rote Faden der Sünde hindurchzieht. Ohne Zweifel wird die Zahl der Gottlosen bei weitem durch die der Heiligen überboten werden (Jurieu), die Macht des Bösen ist zurückgedrängt und unschädlich (Kurz, Pet. Lange), mit den niedern Formen der Versuchung hat es ein Ende. Aber der Kampf mit der Sünde selbst dauert fort und die Tiefe der neu auftretenden, verfeinerten Versuchungen wird sich steigern mit dem Maß der ausgegossenen Geistesgaben (Bengel, Dettinger, Kurz).

Eben in dieser Mißgestalt des irdischen Lebens bewährt sich die notwendige Korrespondenz mit der Beschaffenheit des Naturlebens. Auch die Natur zwar trägt nach wie vor das Gewand der Verweslichkeit, da, wie die Schrift lehrt (2 Pt 3, 7; Apsl 21, 1) der neue Himmel und die neue Erde erst dem Vollendungsstand des Jenseits angehört. Aber der Verklärungsstand der Auserwählten fordert mindestens die Anfänge ihrer Verjüngung. Nach Peter Lange beginnt jetzt die Verwandlung der Erde in ihrer ganzen kosmischen Lebensphäre, durch welche sich die Fülle ihres Reichthums und ihrer Heilskraft vollständig erschließt. Eine alle Vorstellung übersteigende Fruchtbarkeit, Schönheit und Heiligkeit, wechselfolle Frühlingsmilde, allgemeiner Friede der Tierwelt: das sind die Vorzüge, in welchen die Natur während der Dauer dieser Übergangszeit nach der Ansicht der meisten Chiliasten strahlt. Irenäus äußert hierbei den Gedanken, daß die Verklärung durch Herstellung in den Urstand des Paradieses geschehen würde. Als Mittel nennt Burnet einen Weltbrand (2 Th 1, 7f.; 2 Pt 3, 10). Und das fortwährend alles Verwesliche verzehrende Licht strömt nach Voiret aus dem anbetungswürdigen Lichtleib der göttlichen Majestät und der Heiligen, während die Sonne ihre Stelle am Firmament nicht mehr als Leuchte, sondern als Puststük hat.

Semisch † (Bratke). 25

China s. Missionen.

Chinn s. Saturn.

Chiviter s. Kanaaniter.

Chlodwich, Chlodovech s. Franken.

Chor s. Kirchenbau. 30

Choral s. Kirchengesang und Kirchenmusik.

Chorbischof s. Landbischof.

Choreuten s. Messalianer.

Chorgerichte. Quellen: Die Akten des Bernischen Staatsarchivs. Dazu ferner: Fridert, Die Kirchengebräuche im St. Bern, Aarau 1846; Hundeshagen, Die Konfite in der Bern. Landeskirche (in Truchseßs Beiträgen 1841. 42); v. Stürler, Urkunden d. Kirchenreform im Kanton Bern (Archiv des hist. Vereins von Bern 1862). Die Biographien Bercht. Hallers, von Kirchofer und von Pestalozzi.

Chorgerichte nannte man die im reformierten Kanton Bern mit der Ehegerichtsbarkeit und Handhabung der Kirchenzucht betrauten Behörden. Schon fünfzig Jahre vor der Reformation (c. 1470) hatte der Rat der Stadt Bern, als Beherrscher eines ansehnlichen Gebietes, in sehr ernsthafter Weise versucht, die von der Kirche vernachlässigte Sittenzucht selbst in die Hand zu nehmen und durch seine Mandate und Verordnungen den moralischen Stand der Unterthanen zu heben (Vgl. darüber des Verfassers: Vorreformation in Bern, im Jahrb. für Schweizer Geschichte, Bd IX). Die Reformation trug denn auch, als Fortsetzung dieser Bemühungen, einen viel weniger auf Erneuerung der Lehre, als vielmehr auf Reinigung des sittlichen Lebens gerichteten Charakter, wie das Wort „Reformation“ noch im Jahr 1541 (Sammlung der Eidg. Abschiede, Bd IV 1^a S. 39) geradezu den Sinn des Reislauf- und Pensionen-Verbotes und des Einschreitens gegen die Laster des Volkslebens hatte. Nach dem durch die Disputation von 1528 herbeigeführten Entscheid und dem Erlaß des ersten Reformations-Mandats, welches die Grundlinien der gereinigten Kirche zeichnete, war es daher eines der ersten Anliegen der Berner Regierung, die aufgehobenen bischöflichen Gerichte durch eine neue Behörde

zu erfolgen, welche als ein Teil der Staatsgewalt dastehen, aber vom kirchlichen Standpunkte aus ihre Aufgabe erfüllen sollte. Am 29. Mai 1528 wurde das Chorgericht eingesetzt, das aus sechs Mitgliedern bestand, zwei aus dem Kleinen Räte, zwei aus dem Großen Räte (den „Bürgern“) und zwei Prädikanten; als Sitzungsaal wurde ein Raum im Gebäude des ehemaligen Chorherrenstifts angewiesen, und wahrscheinlich stammt daher der Name des Kollegiums. Zu den ersten Mitgliedern gehörte neben den Predigern Berchtold Haller und Kaspar Megander (Großmann) der wohl bekannte Dichter und Maler Niklaus Manuel, während der Humanist Heinrich Lupulus, der gewesene Lehrer Zwinglis und spätere Chorherr, jetzt als „Chorreiber“ angestellt wurde (5. Juni 1528). Am 11. September erhielt die von Haller und Megander abgefaßte Ehefahung, welche hinfort dem Gericht als Norm zu dienen bestimmt war, die vorläufige obrigkeitliche Genehmigung. Nach einer Erläuterung vom 7. November 1530 sollte das Chorgericht urteilen über alle diejenigen Vergehen, welche man zwar als Uebertretungen der Gebote Gottes betrachtete, aber doch nicht füglich als Verletzungen der Staatsgesetze verfolgen konnte; es werden genannt: Schwelgerei, Wucher und Trunksucht, Ehestreit und Unzucht, Impietät, sodann Unglaube, Aberglaube, Zauberei, Gotteslästerung und Spiel; denn alles Spiel um Geld war, als eines christlichen Volkes unwürdig, verboten. Im Anfang war den Chorrichtern auch die Vereinigung der auf die Jahrzeitstiftungen bezüglichen Ansprachen zugewiesen und sogar die Prüfung der geistlichen Kandidaten. Die ursprünglich vorgesehene Appellation an die Räte fiel schon im Januar 1529 dahin: es soll „bi dem, wie die Chorrichter erlannt, bleiben“, dagegen urteilt das Gericht, wie im Dezember 1529 ausdrücklich gesagt ist, „unter Vorbehalt neues Rechts vor die Burger“, d. h. es muß sich begnügen mit der Anwendung der bestehenden Vorschriften, ohne selbst allgemein verbindliche Gebote zu erlassen. Am 8. März 1529 erließen nun „Räte und Burger“ die erste „Ordnung und Satzung der Eegerichte, Straff des Eebruchs und Hurry“, offenbar mit Zugrundelegung und oft mit wörtlicher Benützung derjenigen von Zürich vom Jahre 1525 (Zwinglis Werke Bd II, 2. S. 356 ff.; Richter, Kirchenordnungen S. 21 ff.). Sie beginnt mit agendarischen Vorschriften über Taufe, Abendmahl und Eheinssegnung, und geht sodann über zur Organisation des Chorgerichts auf der bereits vorhandenen Grundlage. Die beiden Ratsglieder sollten im Vorhitz wechseln und das Siegel führen. Es folgen Satzungen über Eheschließung und Ehescheidung, Kupplerei und Hurerei. Die Strafen bestanden in der Verstoßung von Ehren und Ämtern, Gefangenschaft und Landesverweisung, nur selten in Geldstrafen, die erst später überhand nahmen. Daß diese Ehegerichtsahung nun sofort (20. Nov. 1530) in 500 Exemplaren zu drucken befohlen wurde, läßt darauf schließen, daß wohl schon damals auch in Landgemeinden solche Chorgerichte angeordnet worden sind. Sie bestanden hier aus wenigstens zwei frommen, redlichen Männern, welche mit dem Pfarrer und unter Mitwirkung des Landvogtes, der in der Regel den Vorhitz führte, allfällige sittliche Vergehungen zu untersuchen und zu strafen hatten. Das Chorgericht der Stadt wurde nunmehr diesen Land-Chorgerichten gegenüber als obere Instanz betrachtet. Die Chorgerichte hatten von Anfang an mit Schwierigkeiten und Hindernissen zu kämpfen. Ihre Strenge gab vielfachen Anstoß. Unter dem Eindruck der Niederlage bei Rappel verlangten die Ausgeschlossenen der Landschaft, die ihre Beschwerden anbrachten (4. Dez. 1531), unter anderem auch, daß die Chorgerichte wieder abgeschafft, oder doch die Prediger daraus entfernt werden sollten. Die Regierung verhielt im sog. Rappeler-Briefe, um die Aufregung zu beschwichtigen, größere Milde und Nachsicht zu üben, hielt jedoch das Institut selbst aufrecht (vgl. Lillier, Geschichte d. Freistaates Bern, III, S. 310 ff.). In dem Erlaß des „Großen Synodus“ vom Januar 1532 ist von der Thätigkeit der Chorgerichte die Rede, und am 8. April wurden die Mitglieder von neuem beidigt, wobei für die Prediger bei Beratung über „ußerliche Händel“, eine teilweise Entlastung eintrat. Allein bald (26. Oktober 1536) zeigte es sich, daß man ihre Mitwirkung nicht entbehren konnte, da es sich doch allermest um Geschäfte handelte, über welche nur dem Geistlichen ein richtiges Urteil aus der heiligen Schrift zugetraut wurde. Schon im September 1533 war man übrigens genötigt, wieder mit schärferen Strafen, namentlich wegen Eebruchs, einzuschreiten. Besondere Wichtigkeit erhielt die Einrichtung der Chorgerichte, als Bern im Jahre 1536 das bisher Savoyische Waadtland eroberte und nun auch hier die Reformation nach Bernischem Zuschnitte einführte. Die Chorgerichte wurden hier nicht sofort eingesetzt, wohl deshalb nicht, weil das kirchliche Leben noch zu unentwickelt war. Nur Lausanne und einige andere Städte hatten bereits ähnliche Einrichtungen unter der Bezeichnung „Consistoires“.

Aber in kurzem stellte sich die Notwendigkeit heraus, der argen Sittenlosigkeit entgegenzutreten. Das einzige richtige Mittel erblickte die Mehrzahl der waadtländer Geistlichkeit, Viret und Beza voran, teils in der Befugnis, auch die Erwachsenen und Hausväter insbesondere zu prüfen und zu unterrichten, teils in der Einführung eigentlicher Kirchenzucht nach calvinisch-generischem Vorbilde, bis zum Ausschluß vom Abendmahle für die Unverbesserlichen und Ungläubigen, mit klarer und scharfer Scheidung von der bürgerlichen Straf- und Rechtspflege. Allein diese Forderung stand im Widerpruche mit den zwinglischen Anschauungen vom Kirchenregiment und den spezifisch-bernischen Begriffen von strenger Staatseinheit mit Einschluß der Kirche; zudem herrschte sowohl gegen Calvin selbst als gegen jeden Schein hierarchischer Tendenzen ein unverhohlenes Mißtrauen. Von Exkommunikation vollends wollte man in Bern nie etwas wissen; man hielt sich an die Erklärung des „Synodus“, die bestimmt ausgesprochen hatte: „Darum wir uns des Chorgerichts begnügen lassen, so fern Flh anehrt wird, und wollend nit bald jemand wyter zu bannen fürnemen.“ Man glaubte demnach allen billigen Forderungen gerecht zu werden, wenn man fleißigere Abhaltung des Chorgerichts zu Lausanne und größern Ernst in Ermahnung und Strafe einschärfte und überdies auf Virets persönliche Vorstellungen die Einsetzung von Chorgerichten in allen Kirchspielen des neuen Gebietes anbefahl. Die Exkommunikation betreffend, hieß es in der bezüglichen Antwort, erwarte man noch deutlichere Vorschläge, wie dieselbe auf Grund der Bernischen Reformation zu verstehen und zu üben sei. Die übrigen Begehren wurden abgewiesen, nur die, welche nicht einmal das Vaterunser und den Glauben wüßten oder offenbar falscher und verworfener Lehre anhängen, seien dem Amtmann (Landvoogt) anzuzeigen. Die Antwort der Geistlichen bestand in einem ausführlichen Entwurfe zu einer Disziplinar-Ordnung nach calvinischen Grundsätzen, worin der durchgreifende Unterschied zwischen bürgerlicher und kirchlicher Zucht nach Zweck und Mitteln hervorgehoben wird. Zu letztern gehöre notwendig auch die Ausschließung vom Abendmahle und aus der Gemeinschaft der Gläubigen, sowie die Wiederaufnahme, und beides dürfe weder dem Prediger, noch der Obrigkeit oder dem Volke zustehen, sondern allein der Versammlung der Ältesten, auf dem Lande mit Beratung des Konsistoriums der nächstgelegenen Stadt. Das war nicht nach dem Sinne der Berner Regierung, sie weigerte sich darauf einzutreten, da nur die Chorgerichte das richtige Organ der staatskirchlichen Sittenzucht seien. Aber auch die von Calvin beeinflussten Prediger wollten sich diesem Nachspruche nicht fügen. Durch das Vorgehen Virets und seiner Freunde, die eigenmächtige Suspension der Abendmahlsfeier, kam es zum Bruche und zur Verweisung einer bedeutenden Anzahl von Geistlichen (Hundeshausen a. a. D. S. 322 ff.). — Diese Katastrophe hatte nun wenigstens die Wirkung, daß die Regierung, ohne von ihrem Standpunkte abzugehen, den Klagen über schlechte Vollziehung der Mandate abzuhefeln und die Einsetzung und Abhaltung der Konsistorien überall durchzuführen suchte (26. Februar 1559). Ihnen wurde auch die Befugnis eingeräumt, „daß sy die, so nit können bätten (s. oben), deßglischen, die, so in ergerlichem Leben verharrend — für sich beschiden, examiniren, unterrichten und reformiren“, ihnen freundlich, lieblich und christlich mit dringlicher Vermahnung zusprechen, auch ihnen raten, ob sie zu des Herrn Tisch gehen mögen.“ — „Aber hieby wollen wir nit gestatten, daß sy von dem Tisch des Herrn ußgeschlossen oder suspendirt werdint“. Eine ähnliche Aufforderung erging den 29. Juli an das ganze deutsche und französische Gebiet, so daß nun im allgemeinen der Thätigkeit und Stellung der Chorgerichte größere Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Das Einschreiten gegen üppige Kleidung, Wahrsagen, Spielen und gegen unsittliche Tänze und Lieder wurde von neuem überall eingeschärft. Unmittelbar vorher scheint auch der Versuch gemacht worden zu sein, die Sittenpflege der Chorgerichte durch die Bezeichnung eigener „Ehegaumer“, nach dem Muster derjenigen Zürichs, zu unterstützen. Die Amlleute auf dem Lande wurden angewiesen, fromme und ernstgesinnte Ehrenmänner zu bestellen, welche, als „Ußfäher der Lasten und ergerlichen Lebens“, bei Eidespflicht „auf alles unehrbare, unchristliche und üppige Wesen geflissentlich achthaben“ und die Fehlbaren ohne Ansehen der Person dem Chorgerichte und dem Pfarrer zur Vorladung, Ermahnung und, sofern sie sich nicht bessern, zur Bestrafung anzeigen sollten (27. Mai 1558). Die Aufgabe fiel aber wieder den Chorrichtern selbst zu, und der Name der Ehegaumer ist im Bernischen Gebiete nie üblich geworden. Die Vorschriften der Chorgerichte wurden auch in den Gerichtsherrschaften in Kraft gesetzt, deren Befugnisse dadurch zu Gunsten einer einheitlichen Staatsgewalt der allmählichen Aufhebung entgegengeführt wurden (26. Februar 1561); das gleiche war der Fall in einzelnen Städten, wie Brugg und Zofingen, wo eine Zeit lang

der Stadtmagistrat die Ehegerichtsbarkeit und die Sittenzucht selbst ausgeübt hatte (8. Juli 1566).

Biret und seine Freunde hatten indessen nicht ganz unrichtig gesehen; das Institut der Chorgerichte war und blieb unter kirchlichem Scheine ein vorwiegend staatliches und politisches; als solches hat es unstreitig seiner Zeit für Aufrechterhaltung äußerer Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit nicht Unerhebliches geleistet. Zur Pflege und Förderung religiöser Erkenntnis lebendiger Frömmigkeit und Sittlichkeit war es dagegen wenig angethan. Mit der Kirche stand es in ziemlich loser und äußerlicher Verbindung; denn daß die Sitzungen gewöhnlich nach dem Gottesdienste im Chor gehalten wurden, der Pfarrer als Mitglied beizwohnte, Schwören, Gotteslästerung u. dgl. von ihm geahndet werden sollte, und eine Art von Schutz- und Aufsichtsrecht über die Schule ihm zustand, hatte wohl nicht viel zu bedeuten; von einer direkten oder indirekten Teilnahme an kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung, von Mitwirkung bei der Pfarrwahl und von Gemeindevertretung war keineswegs die Rede. Die Aufgabe der Prüfung und Zulassung zum Kirchendienste fiel schon früh einer andern Behörde zu, und die Censur der Geistlichen wurde von diesen selbst in den ordentlichen Kapitels- oder Klassenversammlungen besorgt, es blieb somit dem Chorgerichte fast ausschließlich die Behandlung der Ehesachen, der Paternitätsgeschäfte und die Sittenpolizei, und es bildete sich allmählich eine ziemlich weltliche und formelle Gerichtspraxis aus, gegen deren Ausartung die Regierung später wiederholt z. B. 1708 und 1773 einschreiten mußte.

In die Reihe gewöhnlicher bürgerlicher Gerichte kamen die Chorgerichte auch dadurch zu stehen, daß von den zuerst inappellablen Urteilen des Ober-Chorgerichts seit 1704 der Weiterzug je nach Umständen vor den Rat oder die Zweihundert eröffnet wurde, und seit 1708 bestand das Tribunal, statt aus 6, aus 8 weltlichen neben bloß 2 geistlichen Beisitzern. Überdies waren sie an einen eigenen Robex mit durchaus weltlichen Strafbestimmungen gebunden, den man nach Bedürfnis erweiterte und vermehrte. Die Hauptausgabe dieser Chorgerichts-Satzung (Christenlich Mandat, Ordnung und ansehen eines Ehrf. Raths der St. Bernn vom Kilchgang u. Predighören, Kindertouff u. 1587) zählt schon im Titel ein langes Register der zu bestrafenden Laster und Vergehen auf. Unter den späteren Ausgaben sind besonders die von 1667 und 1787 zu nennen, von denen die letztere in gewissen Abschnitten bis vor kurzem auch für die Civilgerichte Geltung hatte.

Die Chorgerichte bestanden, abgesehen von der Zeit der helvetischen Republik (1798 bis 1803), bis zur Verfassungsänderung von 1831. Von da an wurde das Ober-Ehegericht aufgehoben, und seine Jurisdiction ging an die ordentlichen Civilgerichte über. Die untern dagegen dauerten unter dem Namen von „Sittengerichten“ und seit 1852 von „Kirchenvorständen“ fort, freilich mit mehr und mehr bestrittenen und beschnittenen Kompetenzen. Letztere hatten übrigens auch eine Stimme in kirchlichen Dingen und waren in den Synodalbehörden vertreten (Zinsler, Kirchl. Statistik der ref. Schweiz, Zürich 1884, S. 108 f.). Durch das neue Kirchengesetz vom 18. Januar 1874 wurden die meisten Aufgaben der Chorgerichte den „Kirchgemeinderäten“ übertragen, und diese üben nun die Sittenpolizei, soweit solche noch innerhalb der modernen Gesetzgebung Raum hat.

Es darf wohl noch die Bemerkung beigelegt werden, daß während kurzer Zeit auch in der Stadt Solothurn ein dem Bernischen nachgebildetes Chorgericht bestanden hat, aber mit der Rückkehr zum Katholizismus (1532—33) wiederum verschwunden ist.

Wichtig.

Chorgefühl s. Kirchenbau.

Chorroß s. Kleider und Insignien, geistl.

60 Chrisma s. Salböl.

Christenlehre s. Katechetik.

Christentum s. Protestantismus und Katholizismus.

Christentumsgesellschaft, die deutsche. — A. Ostertag, Beiträge zur vaterländischen Geschichte IV S. 197 ff. Entstehungsgeschichte der evangelischen Missionsgesellschaft in Basel. 66 Joh. Kober, Christian Friedr. Spittler, Ch. Joh. Niggenbach, Rede bei der hundertjährigen Gedächtnisfeier der deutschen Christentumsgesellschaft. Die handschriftlichen Aufzeichnungen im Archiv der Gesellschaft zu Basel.

Die deutsche Ch. war zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts von tiefgehendem und weitreichendem Einfluß, indem sie bei den damaligen traurigen, zum Teil trostlosen Zuständen in der evangelischen Kirche deren bibelgläubige Glieder durch persönlichen Verkehr und umfassende Korrespondenz in engere Verbindung brachte und zu erfolgreichem Zusammenwirken anspornte. Auch suchte sie der frei und frech auftretenden Geringschätzung und Verspottung des Wortes Gottes, sowie jener durch die Zeitschrift von Nikolai in Berlin und durch die Gothaer Zeitung vertretenen Geistesrichtung einen Damm entgegenzusetzen. — Der Gründer der Ch., der Augsburger Senior Dr. Joh. Aug. Ursperger (s. d. Art.) entflammte jenen stillen Kreisen ernster Christen, bei welchen das Feuer der biblischen Wahrheit und des Lebens aus Gott erhalten worden war und denen die Zustände der evangelischen Christenheit zu Herzen gingen. Der Gedanke wurde immer lebhafter in ihm: wie die Feinde des Evangeliums zusammenhalten, so sollten auch dessen Freunde sich verbinden und einander stärken. Gleich den Gesellschaften „zur Förderung christlicher Erkenntnis“ in England (gegr. 1698) und Schweden sollte sich auch in deutschen Landen eine ähnliche Vereinigung bilden. Im Jahre 1777 wandte sich Ursperger brieflich an viele hervorragende Theologen Deutschlands, Dänemarks, Hollands und Englands, ohne großen Anklang zu finden. Deshalb unternahm er 1779 und 1780 eine Reise in der Hoffnung, durch persönliche Besprechung mehr zu erreichen. Sein Weg führte ihn durch Deutschland über die Niederlande bis nach England hinüber. Er fand auch jetzt noch wenig freundiges Entgegengemommen. Die christlichen Freunde fanden seine Gedanken „sehr schön, aber — unausführbar“. Nach sechzehnmonatlichem Herumreisen schickte er sich, fast entmutigt, zur Heimkehr an. Die Rückreise sollte über Basel gehen, die letzte Station, die er noch berühren wollte. Und was auf der langen Wanderung nirgendwo gelungen war, das fand in Basel einen zubereiteten Boden. Hier hatte sich schon seit 1756, angeregt und gepflegt von dem eifrigen d'Annone, Pfarrer zu Muttenz bei Basel, eine Anzahl Männer zur christlichen Gemeinschaft zusammengefunden im Geiste eines gesunden Pietismus; (seit 1740 bestand auch eine Societät der Brüdergemeinde in Basel). Ursperger fand bei Theologen und Laien Verständnis und Bereitwilligkeit. Namentlich war es der Professor der Theologie, Dr. Werner Herzog, der mit ganzer Seele in die Gedanken Urspergers eintrat. Mit ihm verbunden waren besonders Johann Rudolf Burckhardt, Pfarrer zu St. Peter, und Maierrod, Pfarrer zu Sankt Alban. Am 30. August 1780 konnte die erste Sitzung stattfinden und ein förmlicher Verein gegründet werden, der sich zuerst „deutsche Gesellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“ nannte. Es ist dies der denkwürdige Tag, an welchem in der Stille ein zarles Reis gepflanzt wurde, aus dem unter Gottes Leiten und Segnen mit der Zeit ein Baum voll Trieb, Leben und Frucht ward. Nachdem in Basel Urspergers Ideen Feuer gefangen, loderte durch ganz Deutschland hin die unter der Asche glimmende Glut empor. Es bildete sich eine „Partikulargesellschaft“, wie man es nannte, um die andere; zuerst 1781 in Nürnberg, dann in Stuttgart, Frankfurt a. M., Berlin, Magdeburg, Minden, Wernigerode, im Ravensbergischen u. Ja bis nach Schweden und Amerika erstreckte sich der Briefwechsel. Diese Gesellschaften traten nun in gegenseitigen Verkehr, indem sie ihre Mitteilungen über den Stand der Christenheit in der engeren Heimat einander zusandten. Die immer mehr wachsende Ausdehnung erforderte aber dringend eine Organisation. So wurde das Verlangen nach einem Centrum laut, wohin alle Korrespondenz gerichtet und von dem aus sie in Umlauf gesetzt würde. Obwohl sich Nürnberg als der Sitz der zweitältesten Gesellschaft, im Herzen Deutschlands und dazu nahe bei Augsburg, dem Wohnort des Stifters gelegen, vorzüglich zum Centrum geeignet hätte, wurde das geographisch zwar excentrisch gelegene, aber geistig im Mittelpunkt der Bewegung stehende Basel zum Hauptsitz der Ch. gewählt. Folgende Gründe gaben den Ausschlag: „In Basel fand Ursperger zuerst Gehör mit seinem Anliegen. Die Basler bliesen — nach der Mindener Freunde Ausdrud — die Posaune so lang, bis sich auch andere anschlossen. Sie wohnen an einem Ort der Freiheit, wo ihnen die wenigsten Hindernisse in den Weg gelegt werden können“. So wurden die oben genannten Männer, die in Basel zuerst in Urspergers Gedanken eingegangen waren, das Organ der neuen großen Gemeinschaft (zu Ende des Jahres 1782). Die Wirksamkeit der Gesellschaft entfaltete sich bald zu einer überaus mannigfachen. Alles, was die neuere Zeit unter dem Namen der inneren und äußeren Mission zusammenfaßt, lag ungeschieden innerhalb der Sphäre ihrer Liebesbestrebungen: Verbreitung guter christlicher Litteratur, Unterstützung protestantischer Diasporagemeinden in latho-

lischen Ländern, Beiträge zur Förderung der Mission unter Juden, Heiden und Türken, die Erziehung verwaister Kinder u. a. Besonders nahm sich die Gesellschaft der gedrückten österreichischen Protestanten an, die der Nürnberger Kaufmann Kiebling häufig persönlich besuchte. Mit Teilnahme unterstützte sie auch jene evangelische Bewegung unter den Katholiken Baierns, die durch Sailer, Boos, Lindel und Gögner gepflegt wurde. Hauptsächlich war es Gögner, der in eine sehr enge Verbindung mit der Gesellschaft trat. Von allen Seiten liefen beim Centrum in Basel inhaltsreiche Briefe ein, aus denen Auszüge gemacht und unter dem Namen von „Protokollen“ handschriftlich an alle Vereine mitgeteilt wurden. An die Stelle des mühevollen Schreibens traten schon 1783 gedruckte „Auszüge aus dem Briefwechsel“, von 1786 an unter dem Titel: „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“. Der Arbeit wurde nach und nach so viel, daß die Männer des Ausschusses eines besonderen Sekretärs bedurften, den sie in Württemberg suchten. Sie erbaten sich von der Universität Tübingen tüchtige theologische Kandidaten je für einige Jahre zu Sekretären, denen nun die Hauptlast der Korrespondenz und die Abfassung der „Sammlungen“ oblag. Der bedeutendste unter ihnen war R. Fried. W. Steintopf, ein Anhänger der Bengelschen Schule. — Bei der kräftigen Entwicklung der Ch. erhob sich aber auch der Widerstand gegen ihre Bestrebungen. Das „Centrum“ suchte durch ruhige und klare Belehrung die Einwürfe zu entkräften: „Unsere Absicht ist, schrieb es, daß in den Tagen, in welchen man die Grundfesten des Christentums zu schwächen sucht, die Christenbrüder aller Konfessionen zusammenhalten möchten. Wir wollen die seit den Aposteln bis auf unsere Zeiten mit Blut besiegelte Lehre unverfälscht auf die Nachkommen bringen. Besonders liegt uns daran, daß die heutzutage so sehr angefochtene Lehre von der Gottheit Jesu Christi und von seinem Werk der Versöhnung uns und anderen nicht zweifelhaft gemacht werde, und daß das selige Bekenntnis aufrecht erhalten bleibe, daß, wenn wir in Christo Jesu sind, an uns keine Verdammung stattfindet, sondern wir durch den Glauben aus der Fülle Gottes und Christi Gnade um Gnade nehmen dürfen. Als eine besonders wichtige Sache ersieht uns in unsern Tagen, einander auf die Zeichen der Zeit aufmerksam zu machen und die großen Hoffnungen Zions, die herrlichen Verheißungen Gottes für die Kirche Christi hochzuhalten, damit wir ein glaubenstärkendes Gegengewicht wider die traurigen Ereignisse in Kirche und Staat haben möchten. Wir wollen stets auf den blicken, der gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist, der seine Feinde niederwerfen und seinen Freunden ein göttlich kräftiges Wiederaufleben geben kann. Wir sind zwar unwürdig und schwach in uns selbst, aber begnadigt und allvermögend in Christo. Wir befehlen ihm, dem Herrn aller Herren und dem König aller Könige all unsern Thun. Ihm sei Dank und Anbetung gebracht!“ In solcher Weise gingen verschiedene über die Gesellschaft belehrende Schreiben aus. — Während es Ursperger ursprünglich um Abfassung und Verbreitung tüchtiger theologischer Lehrschriften zu thun war, gab das Centrum in seiner Besonnenheit diesem Verlangen eine praktischere Richtung. Man wollte die reine Lehre erhalten, aber nicht die alten Lehrtreigkeiten erneuern. Im Zusammenhang damit wurde der bisherige Titel der Gesellschaft in die schlichtere Bezeichnung: „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“ umgewandelt, woraus dann der bis jetzt beibehaltene Name: „Deutsche Christentumsgesellschaft“ entstand. — Das Werk gedieh immer mehr, sodaß ein Bericht des Jahres 1784 schreiben konnte: „Wir sehen fürstliche und gräfliche Personen, Minister, Minister und Generale, Konsistorialräte, Doktoren und Professoren unter unsern Mitgliedern, alle durch das Band der brüderlichen Liebe verbunden, ihrer übrigen Verschiedenheiten ungeachtet und unbeschadet“. Man kannte und liebte sich, ohne je sich auf Erden zu sehen; man sang wieder an, an das Vorhandensein „einer Gemeinschaft der Heiligen“ zu glauben; der einzelne fühlte sich stark durch das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu einer ganzen Heerchar Gleichstimmter.

Der zu reichem Segen gesetzte Steintopf wurde 1801 an die deutsche Savoytrübe in London berufen. Er bildete fortan ein Bindeglied zwischen England und der deutschen Gesellschaft. Der mächtige Aufschwung des Geisteslebens in England, der sich in der Gründung der Missionsgesellschaften, der Traktat- und der Bibelgesellschaft kundthat, wirkte auch auf die Ch. belebend, so daß schon im Jahre 1804 die Basler Bibelgesellschaft als erste Tochter der Ch. gegründet werden konnte, vornehmlich befördert durch Joh. Rud. Huber, Pfr. zu St. Elisabeth. Steintopfs Nachfolger im Sekretariat, der unternehmungsfreudige und gewandte Cameralist Christian Friedrich Spittler (geb. 1782), ein Mann voll erbarmender Liebe zu den Elenden und Ber-

lassen, trug sich schon 1805 mit dem Gedanken, es sollte nach dem Vorbild der Berliner Missionschule (die im Jahre 1800 durch Jänike, einem Mitglied der Ch., begründet worden war), auch in Basel eine ähnliche Anstalt errichtet werden. Sein Plan kam 1815 unter Mitwirkung des ehrwürdigen Pfarrers zu St. Martin, Nikolaus von Brunn, und besonders des Christian Gottlieb Blumhardt (s. Bd III S. 262, 33), des ersten Inspektors, zur Verwirklichung. So war das Basler Missionshaus als die zweite und bedeutendste Tochter der Ch. ins Leben gerufen. Die großen Beziehungen, welche die Ch. durch den ganzen Kontinent hin und bis nach England hinüber hatte, kamen der Missionsgesellschaft zu gute; diese konnte sich auf eben denselben Bahnen ausbreiten, welche die Muttergesellschaft geebnet hatte. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte reichten sich noch verschiedene christliche Anstalten und Vereine in und um Basel an, die beiden schon bestehenden an, wenn auch nicht als unmittelbare Gründungen der Ch., so doch in mittelbarem Zusammenhang mit ihr: 1820 die Anstalt in Beuggen, wo Armenschuldlehre gebildet, und verwahrloste Kinder erzogen werden, gegründet durch Christian Zeller und Spittler; 1831 der Verein der Freunde Israels, 1835 der Verein zur Verbreitung christlicher Schriften, 1838 die Taubstummenanstalt in Riehen, 1840 die Pilgermission auf St. Christophona, 1852 die Dialonissenanstalt in Riehen, 1859 die Stadtmission, 1862 die Gesellschaft für Sonntagsheiligung, 1864 das Vereinshaus.

Zutreffend ist die deutsche Ch. mit dem indischen Banianenbaum verglichen worden, dessen Zweige ihre Fasern wieder bis auf den Boden herabstrecken, so daß sie selbst Wurzel schlagen und zu selbstständigen Bäumen werden. Nachdem die Ch. durch kriegerische Wirren und politische Stürme hindurch die evangelischen Christen Deutschlands und der Schweiz gesammelt und gestärkt hatte, ist sie aus ihrer ersten weit hinausreichenden in ihre gegenwärtige stillere Wirksamkeit zurückgetreten, wie das Salz, indem es wirkt und nützt, sich selbst dabei auflöst. Die Ch. hatte in ihrer Blütezeit ihre Aufgabe treu erfüllt. Noch besteht sie in ihrem alten Centrum. Ein Komitee in Basel, das sich selbst ergänzt, verwaltet einige kleinere, aus der ersten Segenszeit stammende Fonds und verwendet sie im Geist der Väter hauptsächlich zur Unterstützung armer evangelischer Diasporagemeinden in Oesterreich. — Vier Denkmale in Basel erinnern noch in der Gegenwart an die Christentumsgesellschaft: Die Bibelgesellschaft, das Missionshaus, der große Vereinshausaal und das nun mehr als hundertjährige gediegene Blatt „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit.“ — Die Ch. ist ein Baum, dessen Blätter nicht verwelkt sind, weil er am Lebenswasser gepflanzt wurde.

H. Austerl.

Christenverfolgungen, Rechtliche Voraussetzungen derselben. Le Blant, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs (Compt. rend. de l'Acad. des Inscr. Nouvelle Série T. II, Paris 1866, wenig brauchbar). Reumann, Der röm. Staat u. die allg. Kirche bis auf Diocletian I. Bd 1890; Mommsen, Der Religionsfrel nach röm. Recht (H. 3. Bd 97. 28. Bd S. 3. S. 389—429); Mommsen, Abriß des röm. Staatsrecht 1893 S. 81 ff., 222 ff., 237 ff., 325 ff., 340 ff.

„Die dem Privatrecht eigene formale und rechtlich feste Abgrenzung des Unrechts ist dem öffentlichen Zwangs- und Strafrecht fremd. Es ist die Selbsthilfe der Gemeinde gegen den, der sich ihrem Befehl nicht fügt oder sie schädigt; auf dieser Grundlage ruht die Schrankenlosigkeit der Coercition.“ „Dem Privatrecht gegenüber charakterisiert sich das Zwangs- und Strafrecht dadurch, daß, wie für dieses der Kläger gefordert wird, so dieser hier notwendig fehlt und der Magistrat, vielleicht auf Anregung eines Privaten, rechtlich aber immer von Amtswegen handelt. . . Das Zwangs- und Strafrecht ist der praktische Ausdruck des Herrenrechts und insofern nicht Funktion dieser oder jener Magistratur, sondern allgemeine magistratische Funktion; es giebt nach römischer Auffassung keine Polizeibeamten, sondern der Beamte schlechthin hat mehr oder minder die Polizeigewalt. Der Vollbesitz derselben ist das Imperium.“ „Es fehlt für die religiöse Kontravention den römischen Ordnungen an einer technischen Bezeichnung; es fehlen ferner die legislatorische Norm für den Thatbestand, die festgeordnete Prozessform und festnormierte Strafsätze“ (Mommsen, Abriß S. 227. 223. Religionsfrel S. 410 ff.). Diese Sätze mögen hier als Einleitung voranstehen. —

Wann der römische Staat auf die Eigentümlichkeit der „Christiani“, die sich aus dem Schoß der jüdischen Religion („certe licita“ Tertull., Apolog. 21) entwickelten, aufmerksam geworden ist, ist nicht ganz sicher anzugeben. Nach Tertull., Apolog. 5 soll schon Liberius das Christentum unterschieden und seine Anerkennung beim Senat

beantragt haben („senatus, quia non ipse probaverat, respuit, Caesar in sententia mansit“ — formell ist hier alles, wie bei Tertullian nicht anders zu erwarten, in Ordnung); aber das ist unglaublich. Dagegen setzt bereits die neronische Verfolgung i. J. 64 die Unterscheidung von den Juden voraus, s. die glaubwürdige Angabe des Tacitus (Annal. XV, 44), daß die Christen zwar nicht als Brandstifter, wohl aber als solche verurteilt worden seien, die des „odium generis humani“ überführt waren (s. Tertull., l. c. c. 37: „sed hostes maluistis vocare (nos) generis humani potius quam erroris humani“). Allein man weiß nicht, welche Folge dieser Schlag gehabt hat; es ist doch sehr wahrscheinlich, daß die Christen etwa noch ein Menschenalter von den Magistraten häufig als eine Art von Juden betrachtet und behandelt worden sind. Eine Änderung aber mußte sich andahnen, seitdem die ehemalige Tempelsteuer an den lapitolinischen Jupiter gezahlt wurde, etelchaste Untersuchungen angestellt wurden (namentlich unter Domitian), und die Heidenchristen sich natürlich weigerten, jene jüdische Steuer zu bezahlen. Dazu kam, daß es der Obrigkeit nicht entgegen konnte, daß die Christen sich zur jüdischen Katastrophe ganz anders stellten als die Juden, daß diese sie unablässig als Feinde verfolgten (s. die Apostelgesch. und zahlreiche andere Zeugnisse; vielleicht ist sogar die neronische Christenverfolgung von den Juden angestiftet; nach Origenes sind die bösen Vorwürfe gegen die Christen auf Kindermord und widernatürliche Unzucht zuerst von ihnen erhoben worden), und daß die Sitten und religiösen Gebräuche der Christen von denen der Juden völlig verschieden waren (die Christen namentlich die Synagogen nicht besuchten, sondern eigene Versammlungen abhielten). So darf man annehmen, daß sich seit der letzten Zeit Domitians das Christentum als „religio nova“ überall enthüllte (doch sind noch Clemens und Domitilla, obgleich sie zweifellos Christen waren, nach Cassius Dio 67, 14 von Domitian verurteilt worden unter der Anklage der „ἀθεότης ἐν' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων εἶδη ἐξομιλλοῦντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν“). Sobald es sich aber den Magistraten als religio nova, resp. als ein neuer und geheimer Verein, darstellte, trat es unter Bedingungen, die längst vom Staate geschaffen waren und nach der Eigenart der christlichen Religion sie mit besonderer Schärfe treffen mußten. Das vollzog sich unter Trajan; erst in der zweiten Hälfte seiner Regierung kam die Sache zur Klarheit; sonst hätte Plinius nicht den bekannten Brief schreiben können, der im Eingang die Worte enthält: „Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri“. Diese Worte zeigen freilich andererseits, daß Christenprozesse bereits im Gange waren, und das Verfahren des Plinius (welches er beobachtet hat, bevor er seine Anfrage an den Kaiser richtete) lehrt, daß es für einen geschulten Oberpräsidenten einer besonderen Anweisung nicht bedurfte. So können schon lange vor dem Jahre 112 Christenprozesse in den Provinzen so verlaufen sein, wie sie später verlaufen sind.

So klar und einfach sich aus den Quellen die faktische Lage der Christen in der Zeit von Trajan bis Decius ergibt, so schwierig ist es, die Grundsätze richtig zu fassen, auf denen diese Lage beruhte. Im Folgenden seien zuerst die Thatfachen zusammengestellt; es soll dann der Versuch gemacht werden, sie richtig zu deuten:

I. 1. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts war die Zahl der christlichen Märtyrer klein und leicht zu zählen (so behauptet wenigstens Orig. c. Cels. III, 8); doch haben in keinem Jahrzehnt, vielleicht in keinem Jahr, Märtyrer ganz gefehlt. In steigendem Maße waren in allen Ständen und Berufsgruppen Christen, deren Christenstand notorisch war, vertreten (Tertull., Apolog. 1. 42), ohne daß ihnen ein Haar gekrümmt wurde; andererseits haben sie zeitweilig in einzelnen Provinzen (nach dem Ermessen der Statthalter), auch unter einzelnen Kaisern schwer zu leiden gehabt. 2. In den Prozessen sind die Christen als Christen verurteilt worden; das „nomen“ wurde bestraft; der Richter forschte in der Regel nicht nach flagitia (s. den Pliniusbrief; den Hirten des Hermas; Martyr. Polyc. 12; Euseb., h. e. V, 1, 44; fast alle Apologeten, unter ihnen besonders wichtig Tertull., Apolog. 2: „confessio nominis, non examinatio criminis“, c. 44: „Christiani suo titulo offeruntur“); inwiefern in dem „nomen“ als solchem das Strafwürdige gefunden wurde, das verschleiern die Apologeten, aber Celsus (bei Orig. l. I) hat es im Eingang seiner Schrift mit aller Deutlichkeit gesagt: „Die Christen bilden heimliche Verbindungen unter einander außerhalb der gesetzlichen Ordnung“, s. den Pliniusbrief und den Heiden bei Minucius Felix: „inlicita ac desparata factio“, „plebs profanae coniurationis“, „impia coitio“; Tertull. ad nat. I, 6 (Apolog. 4): „non licet esse vos“. Da das nomen

ipsum (als titulus für die factio illicita) zur Bestrafung genügte, so standen die Christen unter der schwersten Rechtsunsicherheit. 3. Andererseits gehörte zu den „*elogia Christiana*“ nach Tertull., Apolog. 2: „*homicida, sacrilegus, incestus, publicus hostis etc.*“, und c. 10 schreibt er: „*Deos, iniquis, non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis. itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur.*“ 5 *summa haec causa, immo tota est*“. Das ganze Apologeticum ist bis c. 46 eine Widerlegung zahlreicher triminaler Anschuldigungen gegen die Christen („*Consistimus, ut opinor, adversus omnium criminum intentionem, quae Christianorum sanguinem flagitat*“), und ebenso verfahren die meisten anderen Apologeten; es muß also doch eine Kriminalität der Christen über oder innerhalb der factio illicita irgendwie 10 vom Richter ins Auge gefaßt worden sein. 4. Sofern sich die Apologeten auf „*leges*“ beziehen, die der Anerkennung des Christentums im Wege stehen resp. die die gegenwärtige Behandlung der Christen fordern, meinen sie stets solche Gesetze, aus denen die Strafwürdigkeit des nomen ipsum lediglich deduziert wird (s. z. B. Apolog. 4), niemals aber citieren sie ein speziell gegen die Christen erlassenes allgemeines Gesetz. Auch 15 Trajan bezieht sich nicht auf ein solches, schreibt vielmehr im Gegenteil dem Plinius: „*neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest*“. Dabei ist es geblieben. Es gab einerseits allgemeine *leges*, „*quas* — so behauptet Tertullian — *adversus nos soli exercent impii, iniusti, turpes, truces, vani, dementes*“ (Apolog. 5), aus denen also nicht 20 mit absoluter Notwendigkeit die Strafwürdigkeit der Christen abgeleitet werden mußte; andererseits gab es von Trajan ab kaiserliche Reskripte in Bezug auf die Christensache, die durch die verschiedene Stellung der einzelnen Kaiser, durch die verschiedene Lage in den Provinzen und durch den Mangel gesetzlich normierter Strafsätze veranlaßt waren. Diese Reskripte, die immer nur so lange Gültigkeit hatten, als 25 die Nachfolger sie in Kraft ließen, hat Domitius Ulpian 3. J. des Caracalla gesammelt (s. Lactant., Div. Inst. V, 11, 19: „*Domitius de officio proconsulis libro VII. rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiterentur*“); aber nicht im Kriminalrecht („*de publicis iudiciis*“) hat er sie untergebracht, sondern in den Schriften „*de officio proconsulis*“, 30 „*welche das außerordentliche Verfahren und das Polizeirecht behandeln, und in den allgemeinen Rechtskompendien nicht unter einem der benannten Titel des Strafrechts, sondern in den supplementarischen Abschnitten oder auch in dem allgemein ergänzenden de poenis*“. Ein allgemeines ausdrückliches Reichsgesetz, welches das Christentum als solches verbot, kann es bis Decius nicht gegeben haben. 5. Die Christen sind in dem 35 ganzen Zeitraum bis Decius in der Regel nicht aufgesucht worden und sollten es nicht werden (s. Trajan an Plinius); das hob natürlich das Recht oder die Pflicht der Statthalter nicht auf, wo es ihnen notwendig schien, einzugreifen. Doch sind — die Frage, wie es in den einzelnen Fällen zum Christenprozeß gekommen ist, ist leider die dunkelste in diesem Gebiet — Fälle dieser Art kaum nachweisbar, vielmehr scheint die 40 Regel gewesen zu sein, daß Private die Klage anstengten (über die Annahme und Behandlung solcher Klagen seitens der Statthalter s. u.). Allein die Denunziation Privater ist im Laufe der Zeit (bis Decius) überhaupt immer mehr eingeschränkt worden, war den Sklaven ganz untersagt, war durch die Strafen bedroht, die auf calumnia standen, galt mehr und mehr als *obdis* und muß schließlich für ganze Kategorien von Vergehen 45 verboten gewesen sein (die anonyme Denunziation hat schon Trajan verboten). „*Bene atque utiliter*“ kann Cyprian in seinem Prozeß den Richtern sagen, „*legibus vestris censuistis delatores non esse*“, und der generelle Satz: „*viro iusto non competit aliquem accusare*“ (4. Jahrh. Pseudoaugustin) spricht eine deutliche Sprache. 6. Sobald die Christen vor dem Richter ihren Christenstand verleugneten, waren sie — 50 „*quamvis suspecti in praeteritum*“ — strafflos, es sei denn, daß der Richter annahm, sie hätten wirklich *flagitia* begangen, in welchem Falle natürlich das ordentliche Verfahren eintrat. 7. Die Verleugnungsprobe („*re ipsa manifestum facere*“) war eine negative („*maledicere Christo*“) oder positive (Opfern den Götterbildern, resp. dem Kaiserbild, Schwur beim Genius des Kaisers); die letztere war die Regel, 55 und sie zeigt, daß die Ablehnung der Staatsgötter resp. die Entziehung der Devotion, die ihnen und dem Kaiser gebührt, als der triminalle Kern in dem dunklen Treiben der Christen („*latebrosa et lucifugax natio*“) und als das Motiv ihrer *obstinatio* betrachtet wurde. 8. Andererseits haben sich — wenige Fälle abgerechnet — die Richter stets bemüht, durch Vorstellungen, Ermahnungen, ja nicht selten durch Foltern die ange- 60

flagten Christen zu bewegen, jene Proben zu bestehen, resp. nicht das Verbrechen der maiestas vor den Augen des Richters erst zu begehen. 9. Schon die Thatfache, daß der Richter im Prozeßverfahren unter Umständen die ausgesuchtesten Foltern zur Anwendung brachte, dazu noch viele einzelne Momente stellen es sicher, daß der angeklagte Christ im Prozeß in der Regel als ein der maiestas Verdächtiger behandelt wurde. Das zeigt aber noch deutlicher die verhängte Strafe: der römische Bürger wurde enthauptet, die Matronen auf die Inseln relegiert, die übrigen verbrannt (das war die härteste Strafe, s. Paulus l. V Sentent. tit. 23: „Magicae artis consocios summo supplicio adfici placuit, i. e. bestiis obici aut cruci suffigi: ipsi autem magi vivi exuruntur“), gekreuzigt, den Bestien vorgeworfen. Personen, die man nicht hinrichten durfte, wie zarte Jungfrauen, wurden als Ehrlose verkauft, d. h. häufig den Bordellen übergeben. Daneben ist auch die Verurteilung ad metalla (z. B. nach Sardinien) nicht selten gewesen, die jenen Strafen ziemlich gleichkommt; außerdem aber findet sich auch die Strafe der Ausweisung, die im Kriminalrecht keine Stelle hat, sondern dem außerordentlichen Verfahren angehört (Mommien, Religionsstreuel S. 416). Daß der Richter aber auch einen angeklagten Christen laufen lassen oder ihm eine längere Gefängnishaft diktieren konnte, ist gewiß, und es finden sich dafür Beispiele (s. Lucians Peregrinus; die Bischöfe Alexander von Jerusalem, Asklepiades von Antiochien u. s. w.). Auch zeigt die Thatfache, daß in der Ulpianischen Sammlung verschiedene Restripte der Kaiser de poenis Christianorum sich fanden, daß der Modus der Bestrafung variierte und das richterliche Ermessen großen Spielraum hatte (das ganze Apolog. Tertullians bliebe unverändert, wenn nicht die einzelnen Präzises die Sache wesentlich in der Hand gehabt hätten).

II. Der Schluß aus diesem Thatbestande, den Mommien gezogen hat, ist m. E. unvermeidlich: Christ sein war nicht ein delatirtes und rubrizirtes Verbrechen, wie Straßenraub oder Mord. Er wurde deshalb — solche Fälle ausgenommen, wo der Richter an Verbrechen der angeklagten Christen geglaubt hat (wie in Lyon) — nicht vom ordentlichen Kriminalprozeß betroffen, sondern unterlag der polizeilichen Koercition, die sich als außerordentlicher Kriminalprozeß darstellt. Eine Reihe der oben aufgeführten Merkmale fügt sich schlechterdings nicht zum ordentlichen Prozeß. Die Thatfachen, daß die große Menge der Christen stets unbehelligt blieb, daß viele von ihnen ungestört eine so umfangreiche öffentliche und aggressive Schriftstellerei ausüben konnten, wie z. B. Tertullian, daß sie endlich in der Regel ihre Versammlungen ruhig abhalten, ihre weitreichenden Verbindungen pflegen und ihren Bund immer fester ausgestalten konnten — erklären sich nur, wenn es kein spezielles Kriminalgesetz gegen die Christen gab, sie vielmehr als Verdächtige behandelt wurden, die man beobachtete. Es ist also unrichtig, wenn behauptet wird, die Christen seien direkt von den Gesetzen gegen den Mord, den Incest, die maiestas, das sacrilegium, die Magie u. s. w. betroffen gewesen, die Gesetze seien aber in beispiellos nachsichtiger Weise gegen sie zur Anwendung gekommen. Nein — sie galten als ein Verein („Prinzipiell ist das Vereinsrecht auch unter dem Prinzipat nicht angetastet worden“, Mommien S. 401), der an sich als religiöser auf Duldung Anspruch machte (s. den generellen Satz Digest. 47, 22, 1, 1), indessen doch nicht anerkannt werden konnte (weil sein religiöser Charakter fragwürdig war und er sehr verdächtige Grundsätze zeigte), somit als collegium illicitum unter der magistratischen Repression stand. Wenn diese Repression verhältnismäßig selten aktuell geworden ist, so ist das ein Beweis dafür, daß die Magistrate faktisch die Staatsgefährlichkeit der Christen doch nicht hoch taxierten und daher ein Einschreiten möglichst vermieden.

III. Sobald aber — sei es auf private Klage hin sei es kraft magistratischer Initiative — die stets über den Christen schwebende Repression aktuell wurde, waren es sacrilegium (*ἀθεότης*) und maiestas, die man den Christen schuld gab (sofern man nicht auch eine Unterjochung auf Blutschande und Kinderfressen für nötig hielt, doch sind diese Vorwürfe gewiß selten richterlich behandelt worden), und das Bekenntnis zum Christentum wurde als Eingeständnis des Abfalls von der Reichsreligion und als maiestas angesehen. Tertullian unterscheidet im Apologeticum diese kriminellen Vorwürfe bald, bald wirft er sie zusammen (c. 10 unterscheidet er; c. 28 nennt er sie beide „maiestas“; c. 35 nennt er sie beide „sacrilegium“); und zeigt uns damit den Entwicklungszustand des Verbrechens „sacrilegium“ zu seiner Zeit sehr deutlich. Im Lateinischen hat es nie ein Wort für *ἀθεότης* gegeben; der Satz *deorum iniuriae diis curae* hatte eine weite Verbreitung; Reden und Schreiben gegen die Religion (d. h. gegen ihren gedankenmäßigen Inhalt), Schmähden und Schimpfen begründeten

lein Verbrechen (Apol. 46), und Tertullian lann (Apol. 20) ausrufen: „Nolo mihi Jovem propitium esse; tu quis es? me conveniat Janus iratus ex qua velit fronte; quid tibi mecum est?“ Allein die Sache hatte doch ihre Grenze; diese liegt dort, wo die wirkliche religio Romana liegt und nicht nur ihre gedankenmäßigen Reflexe. Darum ist auch die Grenze für die verschiedenen Klassen von Römern eine verschiedene. Die römische Religion — sie ist allmählich Reichsreligion geworden — ist vom Staat angeordnet und den Staat schützender und apotheosierender Kultus, der in abgestufter Weise die verschiedenen Klassen verpflichtet und zugleich — vor allem durch den Kaiserkult, aber auch sonst — mit der maiestas populi Romani aufs engste zusammenhängt. Entziehung der den Göttern schuldigen Devotion dort, wo man zur Devotion verpflichtet ist, ist ein Verbrechen, dessen man sich um so leichter schuldig macht, eine je höhere Stellung man einnimmt, dessen sich aber unter Umständen auch der Geringste schuldig machen kann; denn auch er steht unter staatsbürgerlichen Pflichten. Der Satz, der sich in den echten Alten Cyprians findet: „imperatores praeceperunt eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere“ ist seinem Grundgedanken nach auch schon im 2. Jahrhundert normativ gewesen. In Wahrheit freilich fielen sacrilegium und maiestas in der Kaiserzeit immer mehr zusammen. Wenn Tertullian die maiestas der *dei populi Romani* isoliert vom Staat und Kaiser behandelt, gestattet er sich einen fast scherzhaften Ton, so gewiß ist er, daß das Verhängnis nicht von hier aus droht. Erst wo er auf das sacrilegium, so fern es mit der maiestas zusammenhängt, also eine politische Seite hat, zu sprechen kommt, wird er ernsthaft — und zwar sehr ernsthaft; denn hier bemüht er sich mit allen Mitteln zu zeigen, daß von den Christen das crimen laesae maiestatis nicht begangen wird, und daß ihre Haltung gegenüber dem Kaiser allen Ansprüchen genügen müßte. Also lief in Wahrheit das im nomen Christianum liegende Verbrechen immer mehr auf maiestas hinaus. Mochte auch ein frömmelnder oder auf die fanatische Volksstimmung Rücksicht nehmender Präses hier und da die maiestas deorum populi Romani hervorkehren — in der Regel war es der Kultus des Kaisers (und nur deshalb auch der der Staatsgötter, die mit ihm verbunden waren; vergleiche in welcher Weise schon Plinius den Christen die Probe ihrer staatsbürgerlichen und religiösen Loyalität auferlegt), um so den es sich handelte.

IV. Dieser Thatbestand hatte eine Reihe von Folgen, die sich in den Christenprozessen zeigen: 1. er erklärt, daß die Christenfrage nur selten bis an den Senat gekommen ist. Wäre sie als Religionsfrage behandelt worden (Anerkennung einer neuen Religion), so hätte sie den Senat beschäftigen müssen; aber es giebt nur einige dunkle und unsichere Spuren, daß das hin und her einmal geschehen ist; 2. er erklärt die relative Spärlichkeit der Christenprozesse bis Decius; handelte es sich um eine politische Frage, so stand dem Urteil, daß das nomen Christianum ein politisches Kapitalverbrechen involvierte, die Einsicht gegenüber, daß die Christen faktisch nichts staatsgefährliches sich zu schulden kommen ließen, sondern ruhige Bürger waren; 3. er erklärt den regelmäßigen Verlauf der Christenprozesse; die Angeklagten werden aufgefordert, sich dem Verdacht der maiestas durch den Thatbeweis zu reinigen (Berehrung des Kaiserbildes und der Staatsgötter); thun sie es, so sind sie ipso facto frei, thun sie es nicht, so enthält ihre Weigerung das Eingeständnis ihres Abfalls von der Reichsreligion und ihre Empörung gegen den Kaiser und den Staat. Daß es sich überall — Bürgern und Nichtbürgern gegenüber — um die Reichsreligion handelte und nicht etwa um die nationale Religion eines jeden Delinquenten, zeigt die fast regelmäßige Forderung des Eides bei dem Genius des Kaisers und den anderen Göttern. Die im Kaiserkult gipfelnde offizielle römische Religion, wie sie faktisch Reichsreligion geworden war, stand also zur Frage, man könnte auch sagen — der mit dem Reichsstempel versehenen Polytheismus. Fast überall aber geht die Tendenz der Prozesse seitens der Richter darauf, die Christen nicht zu bestrafen, sondern zur Rückkehr zu bewegen; 4. er erklärt, daß das Christentum zunächst nicht eigentlich als neue Religion angesehen und behandelt, sondern vielmehr lediglich der aufrührerische Charakter der Christen resp. die negative Seite der Bewegung ins Auge gefaßt wurde. Der Charakter des Christentums als prinzipieller Monotheismus mußte den Politikern und Polytheisten nicht sowohl wie eine Religion, sondern als Atheismus und als „prava et immodica obstinatio“ erscheinen. Erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, als die Reichsreligion selbst in einen Zerfallsprozess überging und der Sinn für den Monotheismus erweckt war, scheint allmählich der religiöse Charakter des Christentums anerkannt worden zu sein. Daher nun erst

solche Propositionen, wie sie Celsus am Schluß seines Werks andeutet, und wie sie der Richter bei Eusebius, h. e. VII, 11, 9 (Zeit Valerians) macht, sich finden: *τις ὑμᾶς κολίει καὶ τοῦτον* (scil. Jesum), *ἐπεὶ ἐστὶ θεός, μετὰ τῶν κατὰ γένον θεῶν προσκυνεῖν; θεὸς γὰρ οὐδεὶς ἐκλευσθήητε, καὶ θεοὺς οὐδὲ πάντες ἴσασι*. Die über-
 lieferte Toleranz, die der Staat in der Handhabung der Gesetze gegen den Abfall zu fremden Religionen ausübte, hätte auch dem Christentum zu gut kommen müssen, wenn sein religiöser Charakter überhaupt anerkannt worden wäre. Für diesen konnte aber der Staat, so lange er auf dem Boden des prinzipiellen Polytheismus stand, kein Auge haben. Zwar duldet er den jüdischen Monotheismus, und diese Duldung kam sogar einer Privilegierung gleich; aber hier war ein nationales Element vorhanden und außerdem ein Opferkult, der nach der Zerstörung des Tempels eben nur suspendiert war.
 5. Endlich erklären sich von hier aus Maßregeln, wie sie Hadrian in seinem Schreiben an Minucius, Pius in mehreren Schriften an die Landtage vorgeschrieben hat. Die griechischen Landtage waren immer geneigt, Religionsverbrechen zu konstruieren und ihre
 15 Loyalität und ihren Fanatismus zugleich zum Ausdruck zu bringen. Sie verlangten gewaltsame Unterdrückung der Christen von den Statthaltern und gaben diesem Verlangen, die Leidenschaften der Menge stachelnd und von ihnen gestachelt, in Petitionen Ausdruck. Dem gegenüber ist den Statthaltern von jenen Kaisern eingeschärft worden, alle Religionsprozesse abzuweisen und auf Klagen der Provinzialen nur einzugehen, wenn
 20 dieselben in jedem einzelnen Fall durch Nachweis von Verbrechen substantiiert wurden. Damit ist natürlich den Präsidenten selbst Recht und Pflicht nicht verächtlich, Repression gegen die Christen zu üben, wo sie eine solche für nötig hielten; aber das Mittel, durch Massenhinrichtungen zu wirken, auf welches die Landtage hinarbeiteten, ist vor Decius vom römischen Staat nicht versucht und salumniöse Klagen sind kräftig bedroht worden.
 25 V. Es gab also kein spezielles Reichsgesetz gegen die Christen vor Decius; auch wurden sie als solche nicht von den Gesetzen gegen Mord, Magie u. s. w. betroffen (wenn auch hin und her der Pöbel gegen die „Magier“ schrie), auch nicht von einem generellen Gesetz gegen *collegia illicita*, sondern sie wurden als solche angesehen, die des sacrilegium und der maiestas verdächtig waren. Demgemäß wurden sie, wenn
 30 es zu einer Anklage kam, nach den Vorschriften behandelt, die für jene Verbrechen im Prozeß festgesetzt waren, und wenn sie durch die Weigerung, den Götterbildern und dem Kaiserbild zu opfern oder den Eid beim Genius des Kaisers zu schwören, jene Verbrechen beklariert hatten, wurden sie hingerichtet. Natürlich waren ihre Kollegien (Kirchen) *illicita*; aber sie wurden faktisch geduldet. Die Rechte einer juristischen Person konnten sie nicht erwerben; aber auf Umwegen (man darf vermuten durch vorgeschobene Strohmannen) sind doch die Gemeinden überall im Reiche bis zur Zeit des
 Decius zu Grundbesitz, Gebäuden und Vermögen gekommen — die Polizei muß auch das stillschweigend geduldet haben; denn unbekannt kann es ihr nicht geblieben sein. „Verfolgungen“ im strengen Sinn des Wortes hat es seitens des Staates nicht
 40 gegeben; aber so oft die Beobachtung der Reichsreligion eingeschärft wurde, mußte sich das in dem Steigen der Zahl der Christenprozesse äußern (so unter Marcus), und außerdem haben einige Statthalter die Christen mit Erbitterung verfolgt, aber sie waren stets in der Minderzahl. Das besondere Restrikt des Severus gegen den christlichen Proselytismus vom Jahre 202 („*Christianos fieri sub gravi poena vetuit*“) zeigt, daß man
 45 nur einschränken, nicht ausrotten wollte. Das Gesetz des Maximinus Thrax ist das erste, welches die Organisation der Kirche und damit die Kirche selbst vernichten wollte (durch Ausrottung ihrer Vorsteher); aber es kam nicht zur Durchführung. Erst mit Decius beginnt der prinzipielle Kampf (es handelte sich um Sein oder Nicht-Sein der alten Staatsreligion). Jetzt erst wird verlangt, daß jeder Staatsbürger die Beobachtung
 50 der staatsbürgerlichen Religionspflichten — an einem bestimmten Tage! — öffentlich dokumentieren soll. So fürchtbar die nächsten Wirkungen waren, so schnell wurde die brutale Verordnung kraftlos. Was dann noch seitens des Staates bis zum Toleranzedikt des Galerius versucht worden ist, wird bei den einzelnen Kaisern zur Sprache kommen. Es handelte sich hier um spezielle Gesetze, die ad hoc geschaffen wurden, und von denen
 55 keines seinen Zweck erreichte. Der Monotheismus siegte über den offiziellen und nicht-offiziellen Polytheismus durch seine innere Kraft, nicht durch Gewalt der Waffen, und dem Staate blieb schließlich nichts übrig, als sich unter der Hülle einer allgemeinen Toleranz für ihn zu erklären. Er hat ihn dann sehr rasch dazu verwenden können, den absoluten Charakter des Kaisertums zum Abschluß zu bringen.

Verzeichniss

der im Dritten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite		Seite		Seite
Bibelübersetzungen		Birgitta	239	Bogomy	279
Borbemerkung	1	Birretum, Barett f. Klei- der und Insignien, geistliche.		Bolingbroke f. d. A. Deismus.	
griechische	2	Bischof	245	Bolivia	280
lateinische	24	Bisium	247	Bolland, Johann f. d. A. Acta martyrium 1. Bd. S. 148, 11 ff.	
deutsche	59	Bittgänge	248	Bolsec	281
ägyptische	84	Bizochi, Vocafoti f. Fra- ticellen.		Bona	282
äthiopische	87	Blair	249	Bonaventura	282
arabische	90	Blandina	250	Bonifatius I.	287
armenische	95	Blandrata	250	Bonifatius II.	288
englische	97	Blarer	251	Bonifatius III.	289
finnische und lappische	100	Blasius d. J. f. d. A. Rothelfer.		Bonifatius IV.	289
georgische	101	Blattarn f. d. A. Krank- heiten und Heilkunde im A. Z.	254	Bonifatius V.	290
hebräische	102	Bleef	254	Bonifatius VI.	290
jüdisch-aramäische	103	Blemmydes Nikophoros	257	Bonifatius VII.	291
keltische	111	Blessig	257	Bonifatius VIII.	291
litauische und lettische	113	Blommaerdine	260	Bonifatius IX.	300
magyarische	115	Blondel	261	Bonifatius, Winfrid	301
neugriechische	118	Blount, Charles f. d. A. Deismus.		Bonifatius-Berein	306
niederländische	119	Blumhardt, Chr. Gottf.	262	Bonibard	308
persische	124	Blumhardt, Joh. Chr.	264	Bonizo	311
romanische	125	Blut f. d. A. Speisegesetz.		Bonnus	313
samaritanische	145	Blutgläser	266	Bonosus u. Bonosianer	314
skandinavische	146	Bluthochzeit f. d. A. Coligny.		Boos	317
slavische	151	Blutrache f. d. A. Gericht und Recht bei den Hebräern.		Boquinus	320
syrische	167	Blutschande	268	Bora	321
Bibelübersetzungen im		Bockart	269	Borborianer, Borboriten, Borbeliten f. d. A. Gnostiker.	
Dienste der Mission	178	Bockhold, Johannes, f. d. A. Münster, Wieder- käufer.		Borbelumische Kotte	325
Bibelwerke	179	Bod	270	Boreel	325
Bibliander	185	Böhm	271	Bornholmer, die	326
Bibliothekswesen	187	Böhme	272	Borowski	329
Biblische Theologie	192	Böhmer	276	Borrbau	332
Vibra	200	Böhmische Brüder, f. Brüder, böhm. S. 445.		Borromäus	333
Videll	201	Böhringer	276	Borromäus, Schwestern d. f. d. A. Schwestern, barmherzige.	
Viddle	201	Böje, J. G. gest. 1700 f. d. A. Terminismus.		Borromäusverein f. d. A. Biusverein.	
Viedermann	203	Boëthius	277	Bosbelt	336
Viel	206			Bojio, Anton f. d. A. Katalomben.	
Vigamie f. Cherecht.				Bosnien, kirchl. Statistil f. d. A. Oesterreich, kirchl. Statistil.	
Vigne	210				
Silberbibel	211				
Silberdienst und Silber im A. Z.	217				
Silberverehrung und Silberfreiligkeiten	221				
Silberwand	226				
Sileam	227				
Sillicanus	232				
Sinde- und Lösegewalt f. Schlüsselgewalt.					
Singham	237				
Sinterim	238				

	Seite		Seite		Seite
Bofo, Biſch. von Werseburg ſ. d. N. Werseburg.		Brittiſche Kirche ſ. Kel-tiſche Kirche		Brunner	510
Bofo, Cardinal	337	Brizen	412	Bruno, der Karthäuser ſ. Karthäuser.	
Boſſuet	338	Broad church ſ. Angli-taniſche Kirche 1. Bd. S. 545, 27 ff.		Bruno, Erzbischof von Köln	511
Boſt	342	Brodmand	412	Bruno von Querfurt	513
Bottari, Giovanni ſ. d. N. Katakomben.		Bromel	415	Bruno von Segni	514
Bouhours	344	Bromley	417	Bruno von Toul ſ. Leo IX.	
Bouquet	344	Brorſon	418	Bruno von Würzburg	515
Bouquin, Pierre ſ. Bo-quinus S. 320, v.		Brot	420	Bruno von Würzburg	515
Bourdalou	344	Brotbrechen im Abend-mahl ſ. d. N. Abend-mahlsfeier 1. Bd. S. 71, 74; 75, 2, 22; 76, 22 und die N. N. Euchariftie und Meſſe.		Bruys ſ. Peter von Bruys.	
Bourignon de la Porte	344	Brotbrief ſ. Parisbrief.		Bryaniten ſ. Metho-dismus.	
Boutillier, J. N. de Rancé ſ. d. N. Trap-piſten.		Brouſſon	421	Bucer ſ. Buger.	
Bower	349	Browne	423	Buch der Frommen ſ. Dichtkunſt bei den He-bräern.	
Brachjahr ſ. d. N. Sab-bath- und Jobeljahr.		Bruch	428	Buchanan	516
Bradwardina	350	Bructerer, Chriſtiani-ſierung derſelben ſ. Eutbert.		Buchel, Anna von ſ. Konſtdorfer Sekte.	
Brahma Samadhi	353	Bruderschaften	434	Buddeus	518
Brainerd, David ſ. d. N. Miſſionen. proteſtant.		Brüd	441	Budé	522
Brandenburg	355	Brüder, barmherzige	443	Budneus (Budney), Si-mon ſ. Socinus und der Socinianismus.	
Brandopfer ſ. Opfer-kultus des N. N.		Brüder, böhmische	446	Bücherzenſur	523
Brant	356	Brüder, bußfertige, der Liebe, der Gaſtfreihelt ſ. Hoſpitaliten.		Büchervereine ſ. Traktat-geſellſchaften.	
Braſilien	359	Brüder, fröhliche (Fra-tres gaudentes) ſ. Marianer.		Büchner	525
Braſtberger	360	Brüder der Chriſtlichen Schule ſ. Ignorantins.		Büchel	525
Braun	360	Brüder der Chriſtlichen Liebe ſ. Hippolytus-brüder.		Büren, Daniel von ſ. Garbenberg.	
Braunſchweig	360	Brüder des freien Geiſtes	467	Eugenhagen	525
Brautegamen	362	Brüder des gemeinſamen Lebens	472	Bulgaren	532
Brautführer	363	Brüder, die langen ſ. Origeniſtiſche Strei-tigkeiten.		Bulgari (Bougres) als Kegername ſ. Katharer.	
Brautfranz	363	Brüder Jeſu, ſ. Jeſus Chriſtus.		Bulgarien	533
Brautring	363	Brüder, vereinigte in Chriſto ſ. Metho-di-mus in Amerika.		Bull	535
Bray, Guy de	364	Brüder von der Kapuze ſ. Kapuziner.		Bulla in coena domini	535
Bredling	367	Brüder vom Leiden Chriſti ſ. Serviten.		Bulle, Bullarium ſ. Breve S. 391.	
Breithaupt	369	Brüdergemeinde ſ. Zin-zendorf.		Bullinger	536
Breitinger	372	Brüderhäuſer ſ. Dia-ſonen- und Diafo-niſenhäuſer.		Bund, evangeliſcher	549
Bremen, Biſtum	375	Brüggeler, Sektierer im Kanton Bern ſ. Kohler, Chr. u. G.		Bund, ſchmalkaldiſcher ſ. ſchmalkaldiſcher Bund.	
Bremen, Statiſt	375	Brugmann	507	Bundeslade	553
Brenz	376	Brunfels	510	Bundesopfer ſ. Opfer-kultus im N. N.	
Brdš, Guido de ſ. Bray, Guy de S. 364, 22.		Brunnen, ſ. Waſſerbau bei den Hebräern.		Bunſen	556
Breſlau	388			Bunyan	562
Bretſchneider	389			Buraburg, Biſtum ſ. Bon-nifatius S. 304, 12.	
Breve	391			Burhard, Biſchof von Worms	564
Brevier	393			Burhard, Biſchof von Würzburg	565
Brignonnet	396			Burbinus, ſ. Gregor VIII., Gegenpapiſt.	
Brictiner	398			Burger	565
Bridgewater-Bücher	398			Burgunder	568
Brieſe, katholiſche ſ. ka-tholiſche Brieſe.				Buriban	570
Brieſhmann	398			Burmann	572
Brigham Young geſt. 1877, ſ. Mormonen.					
Brigida	405				
Brigida, die heilige (Schweden) ſ. Virgitta S. 239, 12.					
Brill	408				
Brinderind	409				
Brittinianer ſ. Brictiner S. 398, 12.					

	Seite		Seite		Seite
Burnet	572	Calatrava	639	Capistrano	713
Bursfelder Kongregation	575	Calenberg-Göttingen,		Capito	715
Bury, Arthur, f. Latitubinarier.		Reformation in f. Corvinus.		Cappa f. Kleider und Insignien, geistl., in der christl. Kirche.	
Bus, Cäsar, f. Doctrinarier.		Calligt I.	640	Cappel	717
Busch	577	Calligt II.	641	Capreolus	722
Buschembaum	581	Calligt III., Gegenpapst	642	Caputiati	722
Bußbrüder f. Tertiärer.		Calligt III.	642	Cara cognatio f. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels.	
Bußbücher	581	Calligtus	643	Carraccioli	723
Bußdisziplin, Bußgrade, Bußstationen f. d. A. Buße S. 586, 40 ff.; Dann Vd. II S. 381, 40 ff. u. Kirchenzucht.		Calligtiner, f. Bus.		Caraffa, Joh. Peter f. Paul IV.	
Buße	584	Callenberg, Joh. Heinr., f. Mission, protestantische unter den Juden.		Carey, Wilhelm, f. Missionen, protestantische unter den Heiden.	
Bußgürtel f. Cilicium.		Calmet	647	Carneschi, Peter, f. Italien, Reformatorische Bewegungen.	
Bußkampf f. d. A. Buße S. 590, 2.		Calovius	648	Carпов, Jakob, f. Wolff, Chr. u. die Wolfische Theologenschule.	
Bußpriester f. die A. Pönitentiaris u. Refertarius von Konstantinopel.		Calvaristen	654	Carpzov	725
Bußpsalmen	592	Calvin	654	Carranza	731
Bußtag	592	Camaldulenser	683	Cartwright	733
Butler	594	Camera Romana f. Kurie.		Cajas f. Las Cajas.	
Butterbrieife, Butterwoche f. Lacteinia.		Camerarius	687	Casellus	735
Buttlar	602	Camerlengo f. Kurie.		Caspari	737
Buzer	603	Camero, John	690	Cassander	742
Buztorf	612	Camero, Richard, f. Cameronianer.		Cassel	743
Byzantinischer Baustil f. Kirchenbau.		Cameronianer	691	Casseler Religionsgespräch	744
		Camill de Lellis f. Väter des guten Sterbens.		Cassianus, Johannes	746
		Camisarden	693	Cassianus, Märtyrer	749
		Cammin, Bistum f. Kammin.		Cassiodorus	749
		Campanus	696	Castello	750
		Campbell, Alexander, gest. 1796 f. Baptisten Vd. II. S. 390, 20.		Castor d. P.	752
		Campegi	698	Casualia f. Kasualien und Kasualleben.	
		Campello, Heinrich Graf f. italienisch-katholische Kirche.		Casula f. Kleider und Insignien, geistliche.	
		Canaaniter f. Kanaaniter.		Casus reservati	752
		Cancellaria f. Kurie.		Catalbus	753
		Cancell f. Altar Vd I S. 398, 12—20.		Catemen	754
		Candidus	704	Cavalier f. Camisarden S. 695, 21—696, 27.	
		Canisius	708	Cave	767
		Canisiusvereine f. Piusvereine.		Cazalla	768
		Canstein	710	Cele	770
		Canterbury, Erzbistum f. Angelsachsen Vd I S. 520, 40 ff., Anglikanische Kirche Vd I S. 537, 40 ff. u. England, kirchl. Statistik.		Cellaris f. Borrhaus, Martin S. 332, 7.	
		Cantharus f. Weihwasser.		Ceßiten, Zellenbrüder f. Beginen und Begarden Vd II S. 521, 40.	
		Cano (Cano)	712	Celsus	772
		Canz, Israel Gottlieb, gest. 1753 f. Wolff, Christ. u. die Wolfische Theologenschule.		Censur f. Bücherzensur S. 523, 17.	
		Capadose, Abraham, gest. 1784 f. da Costa.		Census f. Schätzung.	
		Caperolo, Pietro f. Franz von Assisi.		Centralamerita	775
				Centrurien, Magdeburger f. Flacius.	
				Cerbo	776

C.

Cerinth	777	Character indelebilis f. Sakrament.		Chlodwich, Chlodovech f. Franken.
Chalcedon, Synode und Bekennnis, f. die Art. Eutychanismus und Synoden.		Charakter	789	Chor f. Kirchenbau.
Chaldäa, Chaldäer f. Nineve und Babylon.		Charismen f. Geistes- gaben.		Choral f. Kirchengesang und Kirchenmusik.
Chaldäische Christen f. Nestorianer.		Charron	791	Chorbischof f. Land- bischof.
Chalmerz	777	Chassidim f. Hasmonäer.		Choreuten f. Messali- aner.
Cham f. d. Art. Noah und Völkertafel.		Chastillon	793	Chorgerichte
Chamier	783	Chatel	794	Chorgeistlich f. Kirchenbau.
Chamos f. Kemosch.		Chazaren f. Cyrillus und Methodius.		Chorroch f. Kleider und Insignien, geistl.
Champeaux f. Wilhelm von Champeaux.		Chemnitz	796	Christma f. Salböl.
Chandru	784	Cherbury f. Deismus.		Christenlehre f. Kate- chetik.
Chanung	788	Cherubim f. Engel.		Christentum f. Protestan- tismus und Katholi- zismus.
Chantal, Jeanne Fran- çoise Fremiot de f. Bisitantinnen.		Chiemece	804	Christentumsgeellschaft 820
		Chile	805	Christenverfolgungen . 823
		Chillasmus	805	
		China f. Missionen.		
		Chiun f. Saturn.		
		Chiviter f. Kanaaniter.		

Berichtigungen.


1. Band.

- S. 131, 22 l. שְׁפָרָה st. שְׁפָרָה.
 „ 159, 21 l. עָרָה st. עָרָה.
 „ 233, 26 füge bei: Neue Ausgabe MG SS rer. Mer. III S. 55; MA 19. Bd S. 13 ff.;
 „ 388, 22 l. 16. st. 6. [Duchesne, Bulletin critique 1897 S. 301.
 „ 415, 23 l. Ralocfa st. Colocfa.
 „ 449, 19 l. Beckmann st. Baumann.
 „ — 22 füge bei: Dunder, Anhalts Bekenntnisstand während der Vereinigung der Fürsten-
 tümer 1570—1606, Dessau 1892; K. Müller, Offener Brief an . . . Dunder, Cöthen
 1892 S. 8 f. 12. [Bern 1884 S. 329 ff.
 „ 479, 27 füge bei: Rippold, Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizer Reform. Kirchen,

2. Band.

- S. 159, 20 l. Amurru st. Ammuru.
 „ 243, 25 l. Konf. st. Ref.
 „ 317, 27 l. Civita st. Civita.
 „ 443 f. Seitentitel l. Bath Kol st. Bath Kofl.
 „ 492, 25 l. 489, 27 st. 489, 27.
 „ 514, 29 Keilschriftlich und zwar in der Sammlung aus Kujundschi, die zu der Bibliothek
 Sardanapals gehört (K 3500, f. C. Bezold, Catalogue of the Cuneiform Tablets
 in the Kouyounjik Collection, Bd II, 1891, S. 559, nach freundlich mitgeteilter
 Erklärung von P. Jensen), wird unter „Göttern eibir nari“, d. i. jenseits des
 Stromes, nämlich des Euphrat, genannt Baal — s(z)a-p(b)u (?) [—], d. i. wohl
 entweder בַּעַל-צַבָּיִן oder בַּעַל-צְבָיִן. Wenn aber Halebü (Journal Asiatique,
 Série VIII, t. XIX, 1892, S. 304) in den El-Amarna-Briefen (Nr. 138 der
 Abel-Windler'schen Ausgabe, f. Keilschriftliche Bibliothek, Bd V, 1896, S. 299)
 eine palästiniſche Stadt Zabuba zu finden glaubte und darnach den Baal-Zebub
 gedeutet hat: „Herr der Stadt Zabub“, so ist sowohl die Lesung des Namens als
 auch die Kombination dieser ihrer Lage nach nicht näher bekannte Stadt mit dem
 Gott von Ekron willkürlich. Der Stadtname lautet in der Windler'schen Ausgabe
 (nach einer gefälligen Mitteilung von P. Jensen): S(Z)a-p(b)u-ma.
 „ 566, 23 l. Johann XXII. st. XII.
 „ 573, 21 l. Benedikt XIV. st. XVI.
 „ 598, 1 die Angabe von Berufungen Bengels an Universitäten ist unrichtig, f. Nestle,
 — 17 l. 1742 st. 1752. [Bengel als Gelehrter 1893 S. 33 f.
 „ 599, 27 l. 1746 st. 1747.
 „ 646, 21 l. 443 st. 445.
 „ 671, 23 l. Giftheil st. Giftpeil.
 „ 686, 24 l. 3, 16 3, 16.
 „ 701, 27 l. 5, 20 st. 5, 20.

Berichtigungen zum 3. Bande f. auf S. IV.



This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.



Widener Library



3 2044 105 512 321