



3 1761 04569077 3

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY



Realencyclopädie

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

Achtzehnter Band

Schwabacher Artikel — Stephan II.



42737
1.9.44

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1906

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

✓

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

<p>Gen = Genesis. Ex = Exodus. Le = Leviticus. Nu = Numeri. Dt = Deuteronomium. Jos = Josua. Ri = Richter. Sa = Samuels. Kg = Könige. Chr = Chronika. Esr = Esra. Neh = Nehemia. Esth = Esther. Hi = Hiob. Psj = Psalmen.</p>	<p>Pr = Proverbien. Prd = Prediger. HL = Hohes Lied. Jes = Jesajas. Jer = Jeremias. Ez = Ezechiel. Da = Daniel. Ho = Hosea. Joe = Joel. Am = Amos. Ob = Obadja. Jon = Jona. Mi = Micha. Na = Nahum. Hab = Habacuc.</p>	<p>Ze = Zephania. Hag = Haggai. Sach = Sacharia. Ma = Maleachi. Jud = Judith. Wei = Weisheit. To = Tobia. Si = Sirach. Ba = Baruch. Mak = Makkabäer. Mt = Matthäus. Mc = Marcus. Lc = Lucas. Jo = Johannes. AG = Apostelgesch.</p>	<p>Rö = Römer. Ko = Korinther. Ga = Galater. Eph = Ephejer. Phi = Philipper. Kol = Kolosser. Th = Thessalonicher. Ti = Timotheus. Tit = Titus. Phil = Philemon. Hbr = Hebräer. Ja = Jakobus. Pt = Petrus. Ju = Judas. Apf = Apokalypse.</p>
---	--	--	---

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

<p>A. = Artikel. ABM = Abhandlungen der Berliner Akademie. AbB = Allgemeine deutsche Biographie. AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften. MGG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters. MMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie. AS = Acta Sanctorum der Vollandisten. ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti. AGG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. AT = Altes Testament. Bd = Band. Bde = Bände. [dunensis. BM = Bibliotheca maxima Patrum Lug. CD = Codex diplomaticus. CR = Corpus Reformatorum. CSEL = Corpus scriptorum ecclesias. lat. DehrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham. DehrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace. DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange. DZM = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht. FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte. GgM = Göttingische gelehrte Anzeigen. HZG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft. Hwh = Hätte was du hast. HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel. Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II. JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie. JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie. JthSt = Journal of Theol. Studies. KG = Kirchengeschichte. KO = Kirchenordnung. LCB = Literarisches Centralblatt. Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi. Mg = Magazin MG = Monumenta Germaniae historica. MGGK = Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.</p>	<p>MtP = Monatschrift f. kirchl. Praxis. MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca. MSL = Patrologia ed. Migne, series latina. Mt = Mitteilungen. [Geschichtskunde. NA = Neues Archiv für die ältere deutsche NZ = Neue Folge. NZdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie. NZ = Neue kirchliche Zeitschrift. NT = Neues Testament. PZ = Preussische Jahrbücher. [Poththast. Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. RDZ = Römische Quartalschrift. SBM = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie. SM = " d. Münchener " WM = " d. Wiener " SS = Scriptores. ThB = Theologischer Jahresbericht. ThLW = Theologisches Literaturblatt. ThLZ = Theologische Literaturzeitung. ThDS = Theologische Quartalschrift. ThStK = Theologische Studien und Kritiken. Tll = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack. UB = Urkundenbuch. WB = Werke. Bei Luther: WBGA = Werke Erlanger Ausgabe. WBWA = Werke Weimarer Ausgabe. [Jahst. ZATW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen- ZdM = " für deutsches Alterthum. ZdmG = " d. deutsch. morgenl. Gesellsch. ZdPW = " d. deutsch. Palästina Vereins. ZhTh = " für historische Theologie. ZKG = " für Kirchengeschichte. ZKR = " für Kirchenrecht. ZtTh = " für katholische Theologie. ZtW = " für kirchl. Wissensch. u. Leben. ZThK = " für luther. Theologie u. Kirche. ZPK = " für Protestantismus u. Kirche. ZprTh = " für praktische Theologie. ZThK = " für Theologie und Kirche. ZwTh = " für wissenschaftl. Theologie.</p>
--	---

Nachträge und Berichtigungen.

2. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: in Wallenstedt, sondern in dem Dorfe Edderitz.
 3. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: sein Vater Pfarrer war. Erst 1558 wurde dieser Stadt-
 4. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: in Altania 1906, Nr. 1.
 5. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: XV. S. 110, 36 ff. Reichenau.
 6. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Wotton Davies, Heinrich Ewald, London 1903.
 7. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Erstedt 27 V. S. 211, 23 hat Verwandtschaft.
 8. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Hamburg.
 9. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Herr Professor R. Zimend, der Urentel Joh. Gerh. Hasenkamps,
 10. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Friedrich Arnold Hasenkamp habe die Witwe seines
 11. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Elisabeth, Stierer, geheiratet, unrichtig ist. Wahr sei nur, daß
 12. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: der Vater dieses Mannes bis zu seinem Tode den Haushalt führte.
 13. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Herr Pastor D. T. André giebt in seinem beachtenswerten
 14. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 15. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuario statistico italiano* 1901 folgende Zahlen zur Religionsstatistik Italiens i. J. 1901:

Evangelische überhaupt	65595
Evangelische von: Fremde	20538
Italiener	45057
Evangelische in Italien zur Waldenserkirche	
in den Thälern	19315
in Piemont	ca. 35000
in übrigen Italien	ca. 1185
Evangelische ev. genannt in	
für die Wald. K.	6700
für die übrigen K.	11300
zusammen:	ca. 15000
Evangelische religionlos	36092
Evangelische ohne C. Namen über die Rel.	795276
Evangelische in	31539863
Evangelische in	32175253

 16. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: S. 21 n. 11.
 17. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: Petrus in der Revellius.
 18. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: S. 11.
 19. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: 1908 n. 1908.
 20. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: D. Lobbe in Wien macht darauf aufmerksam, daß
 21. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 22. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: XIV. S. 111. *Annuaire statistico italiano* 1905, p. 101, und 128557 1908, seien
 23. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 24. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 25. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 26. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 27. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 28. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 29. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 30. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 31. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 32. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 33. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 34. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 35. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 36. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 37. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 38. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 39. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 40. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 41. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 42. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 43. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 44. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 45. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 46. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 47. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 48. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 49. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 50. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 51. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 52. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 53. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 54. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 55. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 56. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 57. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 58. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 59. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 60. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 61. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 62. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 63. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 64. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 65. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 66. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 67. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 68. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 69. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 70. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 71. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 72. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 73. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 74. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 75. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 76. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 77. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 78. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 79. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 80. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 81. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 82. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 83. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 84. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 85. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 86. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 87. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 88. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 89. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 90. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 91. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 92. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 93. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 94. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 95. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 96. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 97. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 98. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 99. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.
 100. Band S. 110. 1. Spalte. N. 1. Es steht: *Annuaire protestantique de la Suisse romande* 1905, p. 101.

Schwabacher Artikel. — J. B. Niederer, Anmerkung von dem Orte und der Zeit, wo und wann die sog. schwabachischen Artikel aufgesetzt und gefertigt worden in desj. Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, Altdorf 1764 I, 481; J. J. Müller, Historie von der Evangelischen Stände, Profession und Appellation etc., Jena 1705; Th. Kolde, Der Tag von Schleit und die Entstehung der Schwabacher Artikel in Beiträge zur Reformationsgesch. J. Köstlin gewidmet. Gotha 1896, S. 84 ff.

Die Entstehung der sog. Schwabacher Artikel hängt aufs engste mit den Bündnisbestrebungen der evangelischen Stände zusammen, die unmittelbar nach dem Proteste auf dem Reichstag zu Speier im Frühjahr 1529 von neuem aufgenommen wurden. Nachdem Straßburg eine den Gegenseitig verschleiende, aber den Nichttheologen genügende Erklärung über das Abendmahl abgegeben hatte, kam es noch in Speier am 22. April zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu einem vorläufigen Bündnis, worüber auf einem Tage zu Rotach im fränkischen Gebirge weiter verhandelt werden sollte. Inzwischen suchte Sachsen, wie schon früher in Aussicht genommen, den Markgrafen Georg von Brandenburg in das Bündnis zu ziehen. Dadurch wurde die Sache wesentlich verschoben, da dieser und sein Kanzler Georg Bogler mit den Straßburgern wegen ihrer „Schwärmerei“ kein Bündnis einzugehen entschlossen war, und auch die Haltung des Kurfürsten in der Bündnisfrage war unter dem Einfluß seiner Theologen eine andere geworden. In Rotach (7. Juli) kamen die Gesandten über Vorverhandlungen nicht hinaus und nahmen die Beschlusfassung für eine auf den 24. August nach Schwabach einzuberufende Tagung in Aussicht. Aber der Kurfürst hatte im Einverständnis mit dem Brandenburger jetzt andere Pläne, nämlich durch einen Separatbund mit Hessen und Brandenburg die lästig gewordenen Oberländer abzuschütteln, und lud deshalb den Markgrafen und Philipp von Hessen zu einer persönlichen Zusammenkunft nach Saalfeld ein. Auf diesem Tage (8. Juli), zu dem schließlich wiederum nur Gesandte erschienen, verlangte der Markgraf in der Instruktion für seine Vertreter als Vorbedingung für ein Bündnis, „damit wir alle wissen, warob wir einander raten und handhaben sollen“, nichts Geringeres als die Annahme eines einheitlichen Bekenntnisses, einer einheitlichen Kirchenordnung und die gleichmäßige Regulierung aller kirchlichen Fragen in den Gebieten des Verbündeten, und sprach die Erwartung aus, daß des Kurfürsten von Sachsen Theologen und andere gelehrte solchen christlich einhellig Ordnung und underricht mit gutem beständigem christlichen grund wol stellen und machen können“ (Th. Kolde a. a. O. S. 99). Da jetzt auch Sachsen mit Straßburg des Sakraments halben nicht zusammen gehen zu können und von neuem eine Zusammenkunft der Fürsten für notwendig erklärte, sollte der Schwabacher Tag bis St. Gallen (16. Okt.) verschoben werden. Darüber kam es zwischen dem Kurfürsten und dem Landgrafen, der in den Vorbereitungen für das Marburger Gespräch (s. d. Art. Bd 12, S. 248) begriffen, eben alles daran setzte, eine Einigung aller Evangelischen zu erzielen, zu einer gereizten Korrespondenz. Aber der Kurfürst beharrte auf seinem Standpunkt. Trotz aller Mahnungen des Landgrafen wurde der Schwabacher Tag abbestellt. In einem Bedenken aus jener Zeit nahm Kurfürst Johann die Forderungen des Markgrafen insoweit auf, daß auch er Einhelligkeit in der Lehre, und zwar die Annahme von formulierten Artikeln des Glaubens als notwendige Grundlage der Einigung hinstellte, und dies so, daß für den Fall, daß jemand später von einem der betreffenden Artikel abfiel, er von dem Bündnis ausgeschlossen sein sollte (Th. Kolde a. a. O. S. 103). Damit war die Aufstellung von solchen Artikeln beschlossene Sache. Dafür und damit für die Ausschließung der Oberländer sollte der Landgraf auf einem Tage zu Schleit gewonnen werden, zu dem Sachsen und Brandenburg auf den 3. Oktober eingeladen hatten. Obwohl Philipp schon des Marburger Gesprächs wegen ablehnen mußte, wurde

den: In der Hoffnung, den Landgrafen noch nachträglich zum Beitritt zu bewegen, wirklich beschloßen, auf dem Tage zu Schwabach von den Oberländern als Vorbedingung ihrer Aufnahme in das Bündnis die Annahme bestimmter Glaubensartikel zu fordern. Diese Artikel lassen aber noch nicht ver. Erst in Marburg, wahrscheinlich am 1. Oktober, erhielt von dem am 28. September datirten Brief des Kurfürsten mit der Aufforderung, wie eram mit Meland iben und Jonas nach Erledigung ihrer Marburger Geschäfte von Eisenach über Weida nach Zeleitz zu kommen, oder falls der Kurfürst dort nicht mehr anwesend sei, an einem andern Orte, worüber er Nachricht erhalten sollte, mit ihm zusammenzutreffen. Am 7. Oktober war Luther in Eisenach, und hier wird ihn der Wittenberger die gewöhnliche Route über Gotha, Erfurt, Jena heimwärts ziehen —, und inaleich die fraglichen Artikel auszuarbeiten. Wahrscheinlich hat sie derselbe Bote, der den Auftrag überbrachte, alsbald mitgenommen, denn sie scheinen schon am 10. Oktober in den Händen des Kurfürsten gewesen zu sein (Th. Kolbe a. a. O. S. 109).

So entstand ein Bekenntnis in 17 Artikeln, die, obwohl Luther angiebt (GM² 24, 337), daß sie nicht allein von ihm gestellt seien, doch sicher von ihm niedergeschrieben sind. Wie begreiflich lehnen sie sich an die wenige Tage vorher verfaßten Marburger Artikel an, aber während diese dazu bestimmt waren, klarzulegen, worin man thatsächlich una sei, kam es in den neuen Artikeln darauf an, festzustellen, worin man einig sein sollte und müsse, um verständig zusammengehen zu können. Deshalb sind sie ausführlicher gefaßt und kommt Luthers eigene Lehrweise darin zum schärfsten Ausdruck, auch bekämpft er darin ausdrücklich die den Zwinglianismern vorgewerfene, aber von ihnen nicht zugestandene Abweichung in der Christologie und in der Wertung der Erbsünde. Und bei der Aussage über das Abendmahl wird nicht nur der in den Marburger Artikeln zu lesende Satz, daß „die geistliche Nahrung desselben Leibs und Bluts einem jeden Christen furnemlich von neuen“ fortgelassen, sondern gelehrt, daß „sei wahrhaftiglich gegenwärtig in Brod und Wein der wahre Leib und Blut Christi.“ Bedeutjam ist auch der in den Marburger Artikeln sich nicht findende und in der Hauptfache in die Augsburgerische Konfession übergegangene Artikel über die Kirche (Nr. 12).

Dieser Artikel haben nun den Namen Schwabacher Artikel (seit wann?) erhalten, wohl zuerst deshalb, weil man sie mit einem 1528 in Schwabach in Sachen der brandenburgerischen Kirchenvisitation gehaltenen Tage in Verbindung brachte (vgl. Niederer a. a. O. S. 19), und sie dürfen ihn mit Recht inwiefern führen, als sie auf dem behufs Abschließung des Bündes nach Schwabach einberufenen Tage vom 16. Oktober 1529 vorgelegt und dort von den Oberländern abgelehnt wurden. Luthers Urchrift ist bisher nicht aufgefunden worden, doch kennt man die den Ulmer Gesandten mitgegebene Abschrift (abdr. bei Cl. Arid, Ausfuhr. Historie des Luthertums und der Reformation, Leipzig 1711 S. 969), daraus unter Vergleichung einer Ansbacher Handschrift CR XXVI, S. 151 ff.), wie die, welche die Straßburger nach Hause brachten (darnach bei Th. Kolbe, Die Augsburgische Bekenntnisse lateinisch und deutsch zc. Gotha 1895, S. 123 ff.). Abgesehen von der schon erwähnten Bemerkung bei der Abfassung der Augsburger Konfession verwendete sie der Kurfürst im Mai 1530, indem er, um dem Kaiser seine Rechtgläubigkeit zu bezeugen, eine (schlechte) lateinische Uebersetzung der Artikel nach Innsbruck schickte (vgl. F. W. Richard, Lutheran Quarterly 1901 Juli, und E. Stange, ThStk 1903, S. 159). Am Trud erschienen sie zuerst wider Luthers Willen zu derselben Zeit in einer Ausgabe des Koburger Truders Hans Bern unter dem falschen Titel: „Die Bekenntnis Martini Luthers auf den jüngen angestellten Reichstag zu Augs-
 burg am 15ten Junij, in hebenntlichen Artikel verfaßet“ (vgl. GM² 21, 335, wo aber die Einleitung des Herausgebers völlig irreführend ist), was die in Augsburg versammelten katholischen Theologen Pimpina, Menina, Niederer und Elgerma zu einer Gegenchrift (vgl. S. 159 ff.) veranlaßte. Hierauf gab Luther bald darauf seine Artikel selbst mit einer Vorrede heraus, deren von den Lutherausgaben bisher nicht benutzte Urchrift von des Reformators Sohn sich jetzt in der Nürnberger Stadtbibliothek findet. **Theodor Kolbe.**

Schwärmerci i d. A. Betsudung.

Schwarz, Chr. Fr. i d. A. Mission, protest. unter den Heiden Bd XIII S. 160, 1.

Schwarz, Friedrich Heinrich Christian, geb. am 30. Mai 1766 in Gießen, st. 3 April 1837 in Seidelberg. Sein Vater vereinte in Gießen ein Pfarramt mit

einer Professur der Theologie und hat sich bekannt gemacht durch einen „Abriß der Kirchengeschichte.“ Es war die Zeit, als der berühmte K. J. Bahrdt zu einer Professur der Theologie nach Gießen berufen worden war, die er von 1771—1775 bekleidete. Da Schwarz gegen die leistungsfähige Bibelerklärung Bahrdts öffentlich und nachdrücklich sich aussprach, so wurde er, um ihn aus der Universitätsstadt zu entfernen, zum Pfarrer und geistlichen Inspektor in Alsfeld ernannt. Hier erhielt der junge Friedrich seine erste Erziehung. Nachdem er noch ein Jahr die oberste Klasse des Gymnasiums in Hersfeld besucht hatte, bezog er im 18. Lebensjahr die Universität Gießen. Nach Beendigung des Universitätsstudiums war er als Hilfsprediger bei seinem Vater thätig. 1790 erhielt er die Landpfarre Derbach bei Biedenkopf, wurde 1796 nach Echzell in der Wetterau, 1798 nach Münster bei Buzbach befördert. 1792 erschien in Jena seine erste Schrift: „Grundriß einer Theorie der Mädchenerziehung in Hinsicht auf die mittleren Stände; mit einer Vorrede von K. G. C. Schmid.“ Mit diesem Werk betrat Schwarz das Feld, auf welchem er später bei weitem am erfolgreichsten und nachhaltigsten gewirkt hat, das pädagogische. Schon in Derbach hatte er die Erziehung einiger ihm anvertrauten Knaben übernommen. In Echzell und Münster gelang es ihm seine kleine Erziehungsanstalt noch zu erweitern. So sammelte er Erfahrungen auf dem Gebiete der Pädagogik, welche er in einer Reihe größerer und kleinerer Schriften niederlegte. Sie sind später meist in sein Hauptwerk: „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“ verarbeitet worden. Besondere Erwähnung verdient seine 1804 erschienene kleine Schrift: „Gebrauch der Pestalozzischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht.“ Sie beweist, wie frühe und lebendig er die Verdienste und Grundsätze der naturgemäßen Methodik Pestalozzis anerkannte. Daneben war aber für seinen ersten christlichen Sinn besonders das Bedürfnis: die pädagogische Wissenschaft auf ihre wahre Grundlage zurückzuführen und ihr der auskommenden oberflächlichen Halb- und Halbbildung und damaligen Philanthropie gegenüber eine gründlichere und christliche Richtung geben zu helfen. Die Verdienste, welche er sich in dieser Hinsicht erwarb, sollten nicht lange ohne Anerkennung bleiben. Er wurde als Professor an die theol. Fakultät in Heidelberg berufen. Im J. 1804 trat er sein neues Amt an; während der 33 Jahre, in denen er es verwaltete, hatte er außer Daub noch Wegg, Wachsmuth, die Wette, Paulus, Meander, Umbreit, Ullmann und Lewald zu Mitarbeitern und Kollegen.

Als Universitätslehrer entfaltete Schwarz die gleiche unermüdete und vielseitige Thätigkeit, wie bisher als Geistlicher, im Bund unter seinen Kollegen besonders mit Daub und Kreuzer. So weit die spekulative Richtung der Theologie Daubs und Schwarzens biblisch-praktischer Supernaturalismus auch in der Folge auseinandergingen, so blieben beiden Männern, ganz abgesehen von dem gemeinsamen Gegensatz gegen den Paulus'schen Rationalismus, nicht nur eine Reihe von wesentlichen inneren Berührungspunkten, sondern es verknüpfte auch beide ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes nie gestörtes Verhältnis echt kollegialischer Freundschaft. Schwarz, welchem neben der Pädagogik die systematische Theologie überwiegen war, ließ 1808 seine *Seiagraphia dogmatices christianae in usum praelectionum* erscheinen, 1816 umgearbeitet zum „Grundriß der kirchlichen protestantischen Dogmatik“ vom Standpunkt der Union. Bekanntlich hat Schleiermacher in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Glaubenslehre den „Ehrenfranz“, die erste Bearbeitung der Dogmatik mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften geliebt zu haben, an Schwarz abgetreten, Hase aber an Hutterus redivivus dem „Grundriß“ ein „inniges Gefühl für den religiösen Gehalt der reformierten wie der lutherischen Kirchenlehre“ nachgerühmt. Gleichfalls im J. 1808 erschien sein Werk: „Das Christentum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit betrachtet, oder die Lehre des Evangeliums aus Urkunden dargestellt“; 1821 folgte sein „Handbuch der evangelisch-christlichen Ethik für Theologen und gebildete Christen“, in zweiter Auflage 1830 unter dem Titel: „Die Sittenlehre des evangelischen Christentums als Wissenschaft.“ Nicht zu übersehen ist die fleißige Mitarbeit Schwarzens an den „Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur“, in denen er unter anderem eine eingehende Recension von Schleiermachers neu erschienener Dogmatik lieferte. 1824 übernahm er auf Wackers Ansuchen einige Jahre lang die Redaktion der früher von diesem herausgegebenen „Theologischen Annalen“. Hand in Hand mit diesen theologischen Arbeiten gingen seine Bestrebungen für Theorie und Praxis der Pädagogik. Zeugnis dafür ist sein in dritter Auflage in drei Bänden 1835 erschienenes „Lehrbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre“, sowie seine Arbeiten für praktische Heranbildung tüchtiger Lehrer. Im J. 1807 errichtete er in Gemeinschaft mit Kreuzer das pädagogisch-philologische Seminarium. Zu diesem kam in der Folge auch ein katechetisches Seminar, welches seiner Direction anvertraut ward. Daneben übte

Schwarz wirkte mit seiner vielfach pädagogische Wirksamkeit in regelmäßigen, gern und viel über seinen Pflichten hinaus, zu welchen er seine Zuhörer bei sich versammelte, sondern dem volksthümlichen Predigen erlaubte ihm sogar, neben der Erziehung seiner eigenen zehn Kinder zu wirken. Er gründete keine Anstalt, sondern keine Anstalt in Heidelberg fortzuführen zu lassen. Er hat auch eine lange Reihe von Jahren mit zur Verbesserung des deutschen Volksunterrichts im großen durch die Zeitschrift: „Arbeitsmäßige Jahrbücher etc.“, welche er mit dem Namen Dr. Wagner in Darmstadt, Dr. Schellenberg in Wiesbaden und Dr. Muel in Zwickau herausgab.

Wichtiger zu übersehen ist endlich die kirchliche Wirksamkeit, welche eine so wesentlich auf das Praktische gerichtete Beredsamkeit wie Schwarz zu entfalten nicht umhin konnte. Schon in der Zeitschrift: „Die Kirche“, welche er in den Jahren 1816 und 1817 herausgab, sprach er sich häufig über die Gebrechen und Bedürfnisse des öffentlichen Kirchenwesens aus, namentlich in Beziehung auf Verfassung und Kultus, sowie auf die Predigt der reinen Kirchenlehre durch wichtige Seelsorger. Wie fern er aber dabei von einem falschen Unitarismus war, bewies Schwarz besonders durch seine eifrige Beförderung der Union der beiden evangelischen Kirchen in Baden. Nachdem die Union schon im 1809 in der theologischen Fakultät zu Heidelberg vorgebildet war, haben aus dem Jahre derselben besonders Schwarz und Daub zum Abschluß derselben in der evangelischen Kirche beigetragen. Schon zu der vorbereitenden Synode in Zinsheim wurden beide Männer von der Fakultät abgeordnet, und ebenso beide zu der konstituierenden Synode in Karlsruhe 1821 berufen. Hier war es vornehmlich Schwarz, welcher auf Verhütung der Lehre vom Abendmahl quoad consensum drang und der die Formel verfaßte, welche alsdann in die Vereinigungsurkunde überging: „Mit Brot und Wein empfangen wir im hl. Abendmahl den Leib und das Blut Christi zur Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Heiland, nach 1 Mo 10, 16.“ Ebenso waren es vorzüglich Schwarz und Daub, untersucht durch mehrere der Abgeordneten reformirter Konfession, durch welche die Bekenntnisgrundlage der abzuschließenden Union in einer Weise festgesetzt wurde, welche, entgegen dem ledernen Latitudinarismus in manchen Regionen des altkatholischen Unitarismus, den symbolischen Büchern der beiden Konfessionen ihre gebührende Geltung zu sichern wußte. Auf völlig unzweideutige Weise sprach sich gerade über diesen Punkt Schwarz unter Zustimmung Daubs und der vier anderen Kommissionsmitglieder bei Abschluß eines ihm übertragenen Berichts über ein katechetisches Lehrbuch für die innere Kirche aus (vgl. Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogtum Baden, 1851, S. 130ff.). In der zweiten badischen General-Synode von 1831 wirkte Schwarz für die besseren Beschlüsse derselben mit.

Ein allseitiger Einblick auf Schwarzens Leben und Streben läßt nicht verkennen, daß sein Hauptverdienst auf dem Gebiete der Pädagogik zu suchen ist. Eine Skizze seiner vielfachen pädagogischen Thätigkeit hat Schwarz selber in der Vorrede zu der zweiten Auflage seiner Erziehungslehre (3 Bde, Leipzig 1819) gegeben. Außer den bereits genannten Werken verdienen noch seine „Darstellungen aus dem Gebiete der Pädagogik“ (2 Bde, 1833 mit 1834) Erwähnung. Sein „Lehrbuch der Pädagogik“ aber in der 2ten Aufl. 1835 von ihm selbst besorgten Ausgabe bildete in der Bearbeitung von Curtmann eine der verbreitetsten pädagogischen Handbücher.

Hundeshagen †.

Schwarz, Johann Karl Eduard, geb. am 20. Juni 1802 in Halle a. S., gest. am 20. Juni 1870 in Jena. Sohn eines Burgers von Halle, erhielt er seine wissenschaftliche Ausbildung auf der lateinischen Hauptschule daselbst, studierte hierauf 1822–1824 ebenfalls in Halle. Nachdem er 1825 Lehrer am Pädagogium des Klosters W. l. Fr. in Magdeburg und ab 1826 die Pfarrstelle in Altenweddingen bei Magdeburg inne hatte, wurde er 1827 Oberlehrer und Zweierintendant nach Jena berufen und zugleich zum Gymnasialrath an der Universität ernannt, ein Doppelamt, dem er so lange treu blieb, bis er 1857 über abgetreten zu werden veranlaßt war. Er hatte in Halle den Grund zu einer theologischen Ausbildung gelegt hauptsächlich unter Wegscheider und Götze, nachher, während in Altenweddingen, widmete er sich vorzugsweise dem Studium der Theologie nach den Schriften, die auf seine weitere Entwicklung einen bedeutenden Einfluß übten. Bekannt hat er sich bekannt gemacht durch eine Reihe von Abhandlungen für die Zeitschrift: „Arbeitsmäßige Jahrbücher“; man nennt von denselben nur die beiden Aufsätze über Melancthonens Einfluß zu den 50 Jahren, 1855, und über M. Loci nach ihrer weiteren Entwicklung, 1857; auch für die erste Auflage dieser Real-Encyclopädie hat er mehrere Artikel geschrieben; ferner hat er die theologische Redaktion der Jenaer Allgemeinen

Litteraturzeitung bis zu deren Erlöschen (1848) geführt und war er einer der Gründer der protestantischen Kirchenzeitung (von der er sich indes später zurückzog, da er sich mit ihren Grundsätzen hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zum Staate nicht in vollem Einklang wußte); auch gab er 1859 ein besonderes Weimarisches Kirchenblatt heraus und verfasste er eine gelehrte Denkschrift zur Feier des Jubiläums der Universität Jena: Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858. Eine größere gelehrte Arbeit, das Leben von Nikolaus Ambsdorf, eine Frucht seiner mit besonderer Vorliebe getriebenen Beschäftigung mit der Geschichte der Reformation, ist nicht zum Abschluß geblieben. So verdienstlich indes diese schriftstellerischen Leistungen waren, so war dies doch nicht der eigentliche Schwerpunkt seiner Thätigkeit. Dieser lag vielmehr in seiner praktischen Wirksamkeit als Prediger, als Universitätslehrer und als Mitglied der obersten Kirchenbehörde des Großherzogtums Weimar. Seine gedankenreichen, erbaulichen, mit großer Kraft und Wärme vorgetragenen Predigten gewannen ihm bald das allgemeinste Vertrauen und die allgemeinste Anerkennung. Er wurde deshalb auch vielfach gebeten, sie durch den Druck zu veröffentlichen; auch ist infolge davon eine Anzahl Predigten und geistliche Amtspredigten einzeln und im J. 1837 eine Sammlung derselben erschienen (Jena, Frommann). An der Universität, bei welcher er im J. 1844 als ordentlicher Professor in die theologische Fakultät eintrat, wirkte er teils durch seine Vorlesungen über die sog. praktischen Disziplinen der Theologie, Homiletik, Katechetik, christliche Ethik, teils und hauptsächlich durch seinen anregenden und bildenden Einfluß auf die Studierenden als Direktor des homiletischen und katechetischen Seminars. Von der Art und Weise, wie er dieses Seminar leitete, hat er selbst in den „Denkschriften“ desselben Nachricht gegeben (N^o I, 1835; II, 1839). Als erstes geistliches Mitglied des Oberkirchenrats (seit 1849) war er fortwährend bemüht, die Wirksamkeit der Geistlichen zu heben und zu fördern und die kirchlichen Ordnungen des Landes zu vervollkommen, zu welchem Zweck namentlich das „Evangelische Kirchenbuch“ in 2 Bänden (1860 und 1863) diente, dessen zweiter, die kirchlichen Handlungen betreffender Band von ihm allein besorgt wurde. So hat er 40 Jahre lang in Frische und unermüdblicher Thätigkeit in Jena gewirkt, nur in den letzten Jahren durch ein schmerzhaftes Nervenleiden öfter gehindert, welches ihn im Mai 1865 nötigte, auf sein Amt als Superintendent und Oberpfarrer zu verzichten, und immer zerstörender wirkend am 18. Mai 1870 seinem thätigen und erfolgreichen Leben ein Ende machte.

Dr. C. Peter †.

Schwarz, Karl, wurde am 19. Nov. 1812 zu Wief auf Rügen geboren als dritter Sohn des dortigen Pfarrers Theodor Schwarz, eines hochbegabten, der romantischen Richtung zugewandten Mannes, der unter dem Pseudonym „Melas“ eine Reihe ihrer Zeit gern gelesener Schriften teils erbaulichen, teils pädagogischen, teils belletristischen Inhalts („Parabeln“, „Über religiöse Erziehung“, „Erwin von Steinbach“, „Joseph Sannazar“) veröffentlicht hat. Den ersten Unterricht erhielt Karl Schwarz durch Privatlehrer und gehörte dann, 1826—1830, dem Gymnasium zu Greifswald als Schüler an. Mit der Absicht, Theologie und Philologie zu studieren, ging er zunächst nach Halle. Dort hatte kurz zuvor die durch die Denunziation seitens der Evangelischen Kirchenzeitung Hengstenbergs herbeigeführte Untersuchung gegen Gesenius und Wegscheider „wegen Verpötlung biblischer Stellen und kirchlicher Lehrsätze“ eine tiefgehende Erregung der Gemüter bewirkt und auch Schwarz wurde durch jenes Ereignis nachhaltig beeinflusst. Der Widerwille, den er sein Lebtag gegen Hengstenberg und die von ihm vertretene theologische Richtung empfunden hat, ist damals zuerst in ihm geweckt worden. Michaelis 1831 ging Schwarz, der in Halle vorzugsweise Gesenius und Tholuc gehört hatte, nach Bonn, wo Ritsch und Bleek ihn anregten. Den größten Teil seiner Studienzeit (Ostern 1832 bis dahin 1834) brachte er in Berlin zu. Hier gestaltete sich unter dem Einflusse Schleiermachers, dem er auch persönlich nahe trat, seine eigene theologische Überzeugung. Die Gedankenwelt Hegels, der nächst Schleiermacher am bedeutendsten auf ihn gewirkt hat, ward ihm durch Warheineke erschlossen. Auch Neander, Batke und Benary waren seine Lehrer. Nach Schleiermachers Tode verließ er Berlin, um sich zunächst in Greifswald, dann im elterlichen Hause auf die theologische Kandidatenprüfung vorzubereiten, die er 1836 bestand. Das nächste Jahr brachte ihm zugleich mit seinem Freunde und späteren Gothaer Amtsgenossen Gustav Schweizer als Strafe für seine Beteiligung an den burschenschaftlichen Bestrebungen eine sechsmonatliche Festungshaft zu Wittenberg, während deren ihm der Besuch des dortigen, damals unter Heubners und Kothes Leitung stehenden Predigerseminars gestattet war. Nachdem er sich dann noch einige Zeit teils dabei, teils in

Bahn, welche er als entscheidenden theologischen, insbesondere dogmengeschichtlichen und religionsphilosophischen Studien gewidmet und 1811 zu Greifswald auf Grund einer Dissertation über die Aufschwund-Reduktionslehre den Grad eines Licentiaten der Theologie erlangt hatte, habilitierte er sich 1812 in Halle. Seine Habilitationsschrift behandelte das christliche Leben der Trinität. Gegenstand seiner akademischen Vorlesungen, die eine zahlreiche Zuhörerschaft anzogen, war Deismus, Religionsphilosophie, Dogmengeschichte und neuere Kirchengeschichte. Damals betrieb sich Schwarz auch eine Zeit lang an den 1838 von Arnold Lange und Ebermeyer herausgegebenen „Hallschen Jahrbüchern“. Als indes Auge sich dem weltanschaulichen und weltlichen Radikalismus offen wandte, gab Schwarz die Mitarbeiterschaft auf. Bald darauf richtete sich sein Interesse auf die Bewegung der sog. Lichtfreunde (s. d. H. Bd. XI S. 165). Schwarz war mehrmals auf den großen Versammlungstagen der protestantischen Freunde in Leipzig und Köthen anwesend und nahm auch an den Verhandlungen teil, aber der Geist, der ihm da entgegentrat, vermochte seine Sympathie nicht zu gewinnen; der öde Nationalismus eines Wllich, der verbissene Radikalismus der jungeren Führer der Bewegung, ihr leidenschaftliches Drängen auf Secession aus der Landeskirche, die Jaueranz, die leere Phrasologie, die sich überall breit machte, das alles ließ ihn ab und veranlaßte ihn schließlich, der Sache ganz den Rücken zu kehren. Aber so reserviert auch seine Stellung zu jener Bewegung gewesen, so gab doch selbst das seinen Gegnern in der Fakultät Anlaß, ihn beim Kultusminister Eichhorn als einen Genossen kirchlicher Umsturzpläne zu verlagern. Das Ministerium verhängte seine Suspension, es sollte ihm die *venia legendi* so lange entzogen bleiben, bis er durch Veröffentlichung eines wissenschaftlichen Werkes seinen theologischen Standpunkt näher bekannt habe (1815). Um dieser Anforderung Genüge zu leisten, verfaßte er sein Buch über das Wesen der Religion“, das im Jahre 1817 erschien. Dasselbe handelt in seinem ersten Teil vom Begriff der Religion, welche gefaßt wird als „die Verwirklichung der Offenbarung“, als „die durch menschliche freie That fortgesetzte und erfüllte ewige Offenbarungsbeziehung Gottes“. Demgemäß wird zuerst geredet vom Menschen als dem Subjekt der Religion. Der Quellpunkt des religiösen Lebens im Menschen, die „religiöse Funktion“, wird bestimmt als die Centrafunktion, als „die geistige *vis vitalis*, die lebensvolle Einheit in den Gegensätzen; das innerste Geistesleben des Menschen, in welchem die Gegenwart des Allgemeinen und des Individuellen, des Wissens und des Wollens sich unauflöslich einander sind, aus dem sie dann heraustreten und in das sie wieder zurückkehren werden.“ „So ist der Inhalt der Religion nicht das Allgemeine als solches, sondern das Allgemeine, so weit es sich im Individuellen spiegelt, und nicht das Individuelle als solches, sondern das Individuelle, so weit es sich im Allgemeinen spiegelt. Die Religion ist auch nicht ein Wissen von Gott, sondern ein Sichwissen in Gott und enthält auch nicht ein Wissen allein und ein Thun allein, sondern die Einheit von Wissen und Thun, das religiöse Gewissen, das Selbstbewußtsein des Absoluten und die Aufnahme des Absoluten ins Selbstbewußtsein“. Demnach ist die religiöse Funktion nicht, wie bei Schleiermacher, ein Drittes neben Wissen und Thun, das Gefühl, sondern Wissen und Thun einander. Aber die Religion ist nicht bloß etwas im innersten Lebenscentrum ruhendes, sondern sie ist, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht, Bewegung, Thun. Die in der Einheit des Selbstbewußtseins noch schlummernden Gegensätze entwickeln sich, treten in die Fullkraft heraus, vom Centrum ausgehend und in ihrer Vertheilung wieder zum Centrum zurückkehrend. Die erste und nächste dieser Ausgestaltungen des religiösen Lebens wirkt im Stadium, in welchem der Gegensatz von Wissen und Thun im Erstemum kommt als Anbeter und Opfer, die uns als Bestandteile jedes Kultus bezeichnen und wie im dyadischen Kultusdienst ihre idealste Ausbildung erlangt haben. Der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist die religiöse Hede, welche sowohl die Anbeter wie das Opfer in sich enthält und welche zu ihrem Zweck hat die Erbauung, die Verkünder und Bekehrter der innerlichen Religiosität, sonach also wieder in die centrale Einheit zurückzuführen. Ein weiteres Hervortreten der in der centralen Religiosität latenten Gegensatz stellt sich uns dar in der Zweieitigkeit von Religionslehre und praktischer Religion. Diese beiden einander gegenüberstehenden und doch zueinander gehörigen und sich stetig aufeinander verändernden Entwicklungsformen des religiösen Processes, nämlich der Dogmatik- und der Ethik- auf der einen und die Askese auf der andern Seite, bilden nur eine Abwandlung, sie sind in sich untergeordnet und deshalb dazu bestimmt, in höhere Gestaltungen aufzusteigen der Theozentrik- darum, weil er den Inhalt der jeweilig gegebenen religiösen Bestimmung nicht als unantastbare, autoritative Wahrheit ohne weiteres annimmt und diese Wahrheit nur durch Reflexion zu erweitern sucht (Scholastik),

die Asteje, weil dieselbe in ihren sittlichen Forderungen von den Postulaten der jeweilig geltenden Kirchenlehre abhängig ist und deshalb das wirkliche Leben in seiner Tiefe wie in seiner Breite nicht zu durchdringen vermag, — man denke an die katholische Werk- gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum katholischen Kirchenglauben und an den protestan- tischen Pietismus in seinem Zusammenhang mit der orthodoxen Dogmatik! Demgemäß 5 dauert der Dogmatismus jederzeit nur so lange, als der Glaube, auf dem er ruht, seine ungebrochene Festigkeit bewahrt; schwindet diese, so wird der Dogmatismus aufgelöst durch die Skepsis und im Zusammenhang damit die Asteje durch Aufklärungsmoral. Aber auch durch diese Auflösung hindurch wirkt der religiös-sittliche Trieb rastlos weiter und schafft aus ihr heraus neue, höhere Formen, ja die höchsten, die überhaupt denkbar 10 sind, nämlich auf der einen Seite die Philosophie der Religion, die begriffliche, spekulative Ausgestaltung der religiösen Erkenntniswelt, und auf der andern die konkrete, lebensvolle Sittlichkeit, welche letztere als die reifste Frucht des religiösen Lebens sich uns darstellt. An diese Ausführung schließt sich die Darlegung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Staat wird definiert als die Totalität der Volksindividualität in ihrer Bestimmtheit 15 durch die Einheit des souveränen Willens, die Kirche als die organisierte, religiöse Gemein- schaft, welche nicht außer und neben dem Staate steht, sondern ein Lebenskreis innerhalb desselben ist. In sich selbst soll die Kirche verfaßt sein, und zwar demokratisch auf der Basis der Gemeinde, „denn innerhalb des Staates ist die Kirche das am meisten demo- kratische Institut.“ Doch steht diese Selbstregierung der Kirche keineswegs in Widerspruch 20 mit der Forderung, daß das Kirchenregiment nur ein Teil des Staatsregiments sei. Die beiderseitigen Rechte verteilen sich eben so, daß der Staatsregierung das jus circa sacra eingeräumt wird, während der Kirche das jus in sacra gewahrt bleibt. — Nach dieser Analyse des religiösen Lebens in der menschlichen Einzelperson und in der menschlichen Gemeinschaft wendet sich die Darstellung zum Objekt der Religion, zu Gott. Der christ- 25 liche Gottesbegriff wird im Gegensatz zu dem Polytheismus und Pantheismus der „kos- mischen Religionen“ sowie zu dem supranaturalen Theismus des Judentums gekennzeichnet als panentheistisch, d. h. als die Betrachtungsweise, „in welcher zwar der Unterschied herausgetreten ist zwischen Gott und Welt, der unterschiedene Gott aber sich zugleich als der die Welt erfüllende und mit sich versöhnende erweist“. Über die Frage, ob Gott 30 das Attribut der Persönlichkeit zu vindizieren sei, äußert sich Schwarz folgendermaßen: „Von dem Gebrauch des Wortes Persönlichkeit mag es zugegeben werden, daß die Natur- einzelheit zugleich mit gedacht wird, daß sie zu ihrer notwendigen Voraussetzung die In- dividualität hat und daß daher so wenig wie die Individualität auch die Persönlichkeit eine des absoluten Wesens würdige Bestimmung ist. Nicht so ist es aber mit dem Begriff 35 des Bewußtseins und der damit zusammenhängenden Subjektivität. Das Wesen des Bewußtseins und der auf ihm ruhenden Subjektivität ist die Selbstunterscheidung, die Duplicität von Natur und Geist, welche die Unterscheidung von der Außenwelt, der Totalität des objektiven Seins involviert. Diese Selbstunterscheidung aber in der Unter- scheidung von dem Weltall kommt dem göttlichen Wesen notwendig zu und ist so wenig 40 geeignet, es in die Endlichkeit herunterzuziehen, daß vielmehr erst durch sie seine Absolut- heit vollendet wird.“ Die Thätigkeit Gottes in der Welterschöpfung ist nach Schwarz nicht zu denken als ein Hervorbringen aus Nichts, sondern als „ein Herausgehen der Welt aus dem Wesen Gottes“, „ein Werden der Zeit aus der Ewigkeit“, — in der Weltregierung aber als die organisierende Macht in der Materie, welche im Selbstbewußtsein ihre Voll- 45 endung hat. Der ganze religiöse Prozeß trägt sonach den Charakter der Gottmenschlich- keit, d. h. des Seins Gottes in der Menschheit und der Menschheit in Gott. Die jeg. Mittler sind also nicht Zwischeneristenzen zwischen Gott und den Menschen, sondern ledig- lich Kulminationspunkte des religiösen Prozesses und zugleich Knotenpunkte, in denen eine vorangegangene Entwicklung abschließt und von denen eine neue ausgeht. Unter ihnen 50 (zu denen übrigens auch die reformatorischen Geister, die Propheten, die Priester gerechnet werden) stehen obenan die Religionsstifter, die Heroen des religiösen Genies und unter diesen ist wieder der größte der Urheber des Christentums, weil in ihm „die Vertiefung in Gott, die Zusammenfassung der Wirklichkeit mit ihren lebensvollen Mächten zur Ein- fachheit des Prinzips, kurz die innere Verklärung in vollkommenster, einzigartiger Weise 55 ausgeprägt war. Zum Schluß wird noch das religiöse Verhältnis, die Stellung des Subjekts zum Objekt der Religion ins Auge gefaßt. Es stellt sich im Laufe der geschicht- lichen Entwicklung in drei Hauptformen dar: in den altheinigen Naturreligionen als unterschiedslose Einheit; im Judentum als bloßer Unterschied, bei dem die Einheit ganz verloren gegangen; im Christentum als das Verhältnis der im Unterschied gesetzten und 60

aus dem Unvollständigen hervorgehenden Einheit, mit andern Worten: der Versöhnung. „So nun im Christentum an die Stelle der Annehmlichkeit die Freiheit, an die Stelle des Gesetzes der Geist an die Stelle der Furcht die Liebe und in Kraft der Liebe auch an die Stelle des Partikularismus der Universalismus. Das Christentum ist die Weltreligion und eben damit auch die vollkommene, die absolute Religion.“ — Der zweite Teil des Buches „Lebenslehre nach Kant“, eine Darstellung der religionsphilosophischen Systeme von Kant, Jacobi, Schleiermacher, Hegel und Feuerbach. Das eben charakterisierte Buch ist für die Kenntnis der theologischen Gedankenwelt Schwarzs besonders wichtig. Es zeigt uns in seinem historischen Teil die Haltern, aus denen die Schwarzsche Religionsphilosophie sich entwickelt hat, vor allem Schleiermacher und Hegel. Diese beiden sind die Ausgangspunkte seines Denkens; daß aber Schwarz die Gedanken dieser beiden Vorgänger in durchaus selbständiger Weise verarbeitet und weitergebildet hat, ist aus dem eben angeführten kurzen Auszug aus dem systematischen Teil des Buches klar ersichtlich. Eigentümlich ist ihm besonders die Lehre von der religiösen Centralfunktion, die als die unzerbrechliche Einheit von Wissen und Thun im innersten Grunde des Selbstbewußtseins wirkt und von da aus als vis vitalis den ganzen geistigen Organismus durchflutet und als die wirkende Kraft in allen Erscheinungen des religiösen Lebens wirkt, aber aus diesen Funktionen immer wieder in sich selbst zurückkehrt, aus der Bethätigung ihres Lebens immer neue Vertiefung und Steigerung dieses Lebens gewinnt. Wenn auch Schwarz die hiesig-hegelsche Schablone, nach welcher er diesen Gedanken in jener Erstlingschrift weiter ausführt, späterhin bei Seite gelassen hat, so ist doch der Gedanke selbst die Grundlage seiner Theologie geblieben, er klingt immer wieder uns an in seinen Schriften, seinen Predigten, und noch in einer seiner letzten Veröffentlichungen, dem Aufsatz über „Religion“ in Zehntels „Bibellisten“ kommt er ausführlich auf diese Anschauung zurück.

Obwohl, wie uns Eilers berichtet, der Minister Eichhorn von dem Schwarzschen Werke „entsetzt“ war, so konnte er sich doch zu einer Aufhebung der über den Verfasser verhängten Suspension nicht entschließen. Er soll beabsichtigt haben, ihn in die philosophische Fakultät zu versetzen. Erst Eichhorns zweiter Nachfolger, v. Ladenberg, verfügte im Jahre 1848 seine Rehabilitation. Schwarz befand sich damals in Frankfurt a. M. als Mitglied der Rationalversammlung, in die ihn der Wahlkreis Torgau-Liebenwerda entsandt hatte. Geredet hat er in der Paulskirche nur zweimal, als bei Beratung der „Grundrechte“ über das Verhältnis der Kirche zum Staat verhandelt wurde. Auch hier war es die Freiheit der Kirche im Staat, nicht vom Staat, für die er eingetreten ist. — Im Jahre 1849 erhielt er die Ernennung zum außerordentlichen Professor. 1854 erschien die Schrift: „Lösung als Theolog“ — eigentlich nur ein ausführlicher Abschnitt aus einem beabsichtigten, aber nicht erschienenen größeren Werke über die Geschichte der Theologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese Schrift beginnt mit einer feinsinnigen Charakteristik von Lessings Geistesart und Kritik, schildert sein Verhältnis zu den theologischen und philologischen Richtungen seines Zeitalters, beleuchtet dann aufs Einzelne die Axiomenstreit nach seinen verschiedenen Seiten hin und legt endlich in den Abschnitten über den Offenbarungsbegriff, über Toleranz und Humanität den Ideenkreis dar.

Unwider die bedeutendste von Schwarzs Schriften ist das 1856 erschienene Werk: „Der Gottesbeweis der neuen Theologie“. Er wollte in demselben nicht „eine gelehrte Abhandlung im nachkantianischen berechnete Darstellung“ geben, sondern es sollten nur die 88 Punkte der Theologie und die eigentlichen Streitpunkte derselben festgestellt und im ihren bedeutendsten Vertretern bezeichnet werden. Dem entsprechend weist er zunächst mit kurzen Worten hin auf den aus dem 18. Jahrhundert in das 19. hineinragenden Gegenstand des Kant nach uns und Supranaturalismus, der überwunden wird durch die beiden anderen in 1770-71 Jahren Gelehrte, die am Eingange der neuen theologischen Entwicklung stehen und die Hauptpunkte von rechts sind, Schleiermacher und Hegel. Ihnen gegenüber und doch selbst ankämpfend an die von ihnen ausgehende Geistesströmung erhebt sich die moderne Theologie, die sich verkörpert in Henrichsenberg. Mit dem Erscheinen des „Lebenslehre“ von Schwarz beginnt der historisch kritische Prozeß, dessen negative, destruktive Anfangsphase durch Schwarz selbst, dessen erstere, an positiv wissenschaftlichen Ergebnissen so reiche Weiterentwicklung durch Weisse, Oswald und namentlich Chr. F. Baur und im. Schule verwirklicht wird. Die dritte Abtheilung schildert den philosophisch-dog-

matistischen Prozeß, — zuerst die Auflösungs- theologie Straußs (in seiner Dogmatik) und Feuerbachs, dann die Reaktion gegen sie in Stahl, Alieboth, Wilmar, Leo, ferner die zwischen jene beiden Extreme sich stellende, an Schleiermacher, namentlich an seine Christologie anknüpfende Vermittlungstheologie (Nitsch, Dörner, Liebner, Lange, Martensen u. s. w.). Den Übergang von dieser Gruppe zur freien Theologie bilden Rothe, Bunsen, Schenkel. Als Vertreter der freien Theologie selber erscheinen mit den Jenensern Hase und Rückert, den „Umbildnern des alten Nationalismus“, und den echten Schülern Schleiermachers, Jonas, Sydow, Eltester, Krause, den Kämpfern für die antidegmatistische Union, auch die Männer der „Zeitstimmen“ und des Protestantenvereins, zu dessen Prinzipien (evangelische Freiheit, Versöhnung von Kultur und Christentum und Gemeindefirche) sich Schwarz mit 10 voller Entschiedenheit bekannte. Nachdem er endlich noch den hervorragendsten Ercheidnungen der neuesten Leben-Jesu-Litteratur (Strauß: L. J. von 1864, Renan, Schenkel, Reim) eine eingehende Besprechung gewidmet, richtet er in der Schlußbetrachtung den Blick auf die Zukunft und auf die Entwicklung der kommenden Tage. Als die Theologie der Zukunft erscheint ihm die freie, die rationale Theologie, die, weit entfernt, nur 15 ein neuer Auspuß des alten Nationalismus zu sein, mit diesem vielmehr nur den Gegensatz gegen den äußerlichen Supranaturalismus, die Abweisung aller Willkür und Wunderakte aus der Offenbarung Gottes im Menschengestalt gemein habe, die aber sich aufs wesentlichste von jenem unterscheidet durch ihre historische Vertiefung, durch ihre spekulative, einheitliche Weltanschauung und durch das feste, innerlich-notwendige Band, das sie 20 zwischen Religion und Sittlichkeit knüpft. Schwarz war der gewissen Zuversicht, daß diese Theologie in nahe bevorstehender Zeit die Herrschaft gewinnen und unserer Kirche eine neue Entwicklung bringen werde.

Die „Geschichte der neuesten Theologie“ bahnte Schwarz den Weg in eine neue, freundlichere Lebensstellung. Herzog Ernst II. von Coburg-Gotha berief ihn 1856 als 25 Hofprediger nach Gotha. Zwei Jahre später ward er Oberhofprediger und Mitglied der Ministerialabteilung für das Kirchen- und Schulwesen, 1877 Generalsuperintendent der gothaischen Landeskirche. Der hervorragendste Teil seiner Obliegenheiten in der gothaischen Wirksamkeit war, zumal in den ersten Jahren derselben, die Predigt. Schon seine Antrittsrede über 2 Ko 1, 24 zeigte, was seine Gemeinde von diesem Prediger zu erwarten 30 hatte, und seine 25jährige Kanzelwirksamkeit, deren Einfluß ja weit über den Kreis seiner Gothaer Zuhörer hinausging, hat diese Erwartungen vollaus, überreich bestätigt (vgl. über Schw. als Prediger den II. Predigt, Bd XV S. 723, 55 ff.).

Auch auf katechetischem Gebiet ist Schwarz litterarisch thätig gewesen. Zunächst für die Volksschulen des Herzogtums Gotha gab er im Jahre 1866 einen „Leitfaden für den 35 Religionsunterricht“ heraus, der indes auch auswärts, zumal in der Schweiz und in Baden, Verbreitung gefunden hat und 1886 in 6. Auflage erschienen ist. Das Büchlein, dessen Inhalt anknüpfend an die Trostbotschaft vom Reiche Gottes sich in vier Teile gliedert: „Vom Herrn des Reichs — Gott; vom Bürger des Reichs — dem Menschen; vom Stifter des Reichs — Christus; von der Verwirklichung des Reichs — der Kirche“, 40 zeichnet sich aus durch Gedankenfülle und Präzision des Ausdrucks, doch rügt man an ihm nicht ohne Grund den Mangel an rechter Volkstümlichkeit, die abstrakt theologische Schematisierung. Immerhin darf der Leitfaden als die weitaus brauchbarste unter den bis jetzt erschienenen Popularisierungen der liberalen Theologie bezeichnet werden.

Das Hauptziel, dem die kirchenregimentliche Thätigkeit Schwarz's galt, war die Ein- 45 führung einer auf dem Gemeindeprinzip ruhenden und den Symbolzwang abweisenden Kirchenverfassung. Der von der gothaischen Oberkirchenbehörde im J. 1869 veröffentlichte Entwurf derselben ist vorzugsweise unter seiner Mitwirkung entstanden. Dieser Entwurf wurde zwar von der 1874 zusammengetretenen Synode genehmigt, aber vom Landtage des Herzogtums Coburg-Gotha — hauptsächlich aus Abneigung gegen die in demselben 50 geforderte Bewilligung einer Kirchensteuer — abgelehnt. Schwarz hat diesen Mißerfolg noch auf seinem Sterbebett tief beklagt.

An der Polemik gegen das Staats- und Bekenntniskirchentum hat Schwarz auch außerhalb der gothaischen Landeskirche bis zuletzt thätigen Anteil genommen. Bekannt ist in dieser Hinsicht besonders der Vortrag, den er 1865 in der konstituierenden Ver- 55 sammlung des deutschen Protestantenvereins in Eisenach über „die protestantische Lebensfreiheit und ihre Grenzen“ gehalten hat. Die Position, die er hier einnimmt, hat er 12 Jahre später gelegentlich des in der Synode Berlin-Kölln ausgebrochenen Streites über das Recht des Apostolikums als Bestandteil der evangelischen Liturgie in einem Sendschreiben an die Berliner Hofgeistlichen mit gewohnter Schärfe verteidigt. Das 60

Wahre Tugend überall über diesen Streit und Schwarz's Beteiligung an demselben unter sich im Ver. Prot. N. 3. 1877, Nr. 22, 21, 11 und 17 sowie in der N. ev. N. 3. 1877, Nr. 2. In der geistlichen Landeskirche sind die Grundsätze, welche er in dem Berliner Streit ausgeprochen, kurz nachher von ihm in die Praxis übertragen worden, indem er den Erlaß einer Ministerialverordnung (vom 15. März 1881) herbeiführte, durch die bei der Taufe außer dem bekennenden auch der referierende, bei der Konfirmation über der referierende Gebrauch des Apostelkultus, bei beiden Handlungen aber statt des Apostelkultus auch die Anwendung eines Parallelförmulars für zulässig erklärt wird. Das erwähnte Förmular hat Schwarz im J. 1879 im Verein mit einer Anzahl Geistlicher des Herzogthums Gotha aufgestellt.

Die letzten Jahre seines an Manns und Muth, aber auch an Anerkennung so reichen und durch häusliches Glüd verübten Lebens waren getrübt durch schwere Heimsuchung. Ein anfangs schmerzhaftes Nervenleiden (gangraena senilis) machte im Sommer 1882 die Amputation des rechten Unterschenkels nöthig und führte, im Herbst 1884 mit verfränkter Macht wiederkehrend, den Tod herbei (25. März 1885). Sein Leichnam wurde, wie er es gewünscht, durch Feuer bestattet.

Die männliche Standhaftigkeit und die fromme Ergebung, mit der er die Qualen seiner Krankheit bis zum letzten Augenblicke trug, und die siegesfrohe Gewißheit, mit der er dem Leben, das drohen ist, entgegenstahnte, haben die Tiefe und die Macht seiner christlichen Ueberzeugung klar ans Licht gestellt. Noch inmitten des Todeskampfes hat er sich zu dem, was er gelehrt, voll und freudig bekannt und ist mit heißen Segenswünschen für die Kirche, der er gedient, und die Geistlichen, deren Oberhirt er gewesen, in die ewige Heimat eingegangen. Der unbegrenzte Wahrheitsinn und die innige Gemüths-wärme, welche von Kindheit auf in ihm so schon geeint waren, haben ihn begleitet bis ans Ziel und ihm in der großen Gemeinde derer, auf welche er mit der Macht seines Geistes gewirkt hat, ein unverlierbares Ehrengedächtniß gesichert. Rudloff.

Schwarzburg Fürstentümer i. Thüringen.

Schwebel, Johannes, gest. 1510, und die Reformation in Pfalz-Zweibrücken. — Die Schriften Schwebels wurden lange nach seinem Tode von seinem Sohne Heinrich herausgegeben und bilden die wichtigste Quelle seiner Geschichte. Es sind dies: 1. Der erste Theil der Denkwürdigen Thaten und Schrißten des Gottseligen Lehrers Herrn Johannis Schwebels etc., Jena, 1596, und der zweite Theil derselben, Zweibr. 1598. 2. Centuria epistolarum theologicarum ad Joh. Schwebelium etc., Bip. 1597. 3. Opera theologicorum D. Joh. Schwebelii pars prima, Bip. 1598, alles in 8°. Ein zweiter Theil der op. theol. ist nicht erschienen. Eine andere Ausgabe mit dem Titel: D. Joh. Schwebelii scripta theologica etc. ist mit den letzten Lebensjahren Kändern identisch und unterscheidet sich von ihnen nur durch den beschränkteren Titel. Die zu seinen Lebzeiten erschienenen, zum Theil in seine gesammelten Werke nicht aufgenommenen, Heinen Schrißten Schwebels sind unten im Texte genannt. Mehrere seiner ungedruckte Briefe Schwebels hat J. Schneider 1852 in der Ztschr. für Gesch. d. Ober- u. N. Rh. Bd. 31, S. 223 ff. veröffentlicht. Leider sind die chronologischen Angaben Heinrich Schwebel's in den von ihm herausgegebenen Schrißten durchaus unzuverlässig. Viele derselben sind nicht vollständig und nicht richtig geordnet. Auch sonst war Heinrich Schwebels Arbeit wenig sorgfältig, zum auch bei gegen ihn von Heilbrunner erhobene Vorwürfe, er habe die Schrißten seines Vaters nicht zum vollen Interesse geöfnet, der Begründung entbehrt. — Schwebels Werke sind zuerst im Jahr 1611 in der Einleitung zu der Centur epist. beschrieben, in dem W. d. m. V. d. German. theol., p. 62 ff., weiter besonders J. V. Schwebel-Mieg in der Ztschr. für Gesch. d. Ober- u. N. Rh. Bd. 31, S. 223 ff. Weiter sind zu vergleichen: Pflüger, Geschichte des Protestantismus, 1842, S. 395 u. 396 ff.; Hierordt, Gesch. der ev. Kirche in Baden, Bd. I, S. 279 ff.; in dem von der Haus- und Bibliothek zu Heidelberg aufbewahrten handschriftlichen Notizen; Pflüger, Geschichte des Protestantismus zu Zweibrücken, Zweibr. 1817 und die übrigen bekannten Werke der Gesch. d. ev. Kirche in der Reformationseich. Von katholischen Standpunkte: Pflüger, Geschichte des Protestantismus, 1842, S. 395 ff.; R. Paulus, Die Einführung der Ref. in Pfalz-Zweibrücken, 1842, S. 107 ff., Bd. 167. Wenn solche Notizen danke ich gütigen Mittheilungen von Dr. G. W. Meyer, Prof. d. Theologie in Hombach. Außerdem ist einiges handschriftliche Material in dem Archiv der Kirchenverwaltung zu Zweibrücken verwahrt. Auf weitere Quellen ist im Texte zu verweisen.

Joh. Schwebel trat, wie er sich selbst nannte, Schwebelin, wurde 1490 in Pforzbeim geboren. In der französischen lateinischen Schule seiner Vaterstadt empfing Schw. seine erste wissenschaftliche Bildung und studierte schon neben den klassischen Sprachen fleißig die H. Schrift. Am 1. Nov. 1508 bezog er die Universität Tübingen (Noth, Urk. der Univ. Tüb. 1579). Von Tübingen ging Schw. nach Heidelberg, wo er am 21. Juli

1511 immatrikuliert wurde und am 15. Mai 1513 die Würde eines bacc. jur. can. erwarb (Töpfe, Matr. der Univ. Heid. I, 482 und II, 522). Schon vor seiner Überfiedelung nach Heidelberg hatte sich Schw. „in der Meinung, den Himmel mit seinem andächtigen Gebete und guten Werken zu verdienen“ (Teutsch. Schr. I, 177) in den Hofpitalorden des hl. Geistes aufnehmen lassen, welcher in Pforzheim ein Spital besaß. 5
Bei seinem Eintritt in das Kloster überließ er demselben sein nicht unbedeutendes Vermögen, von welchem er später bei seiner zweiten Verheiratung auf Verwendung des Pfalzgrafen Ludwig einen Teil zurückerhielt. Nach Beendigung seiner Studien hielt sich Schw. zunächst in Stephansfeld, dem Sitze des Generalvikars seines Ordens, auf und wurde am 15. April 1514 in Straßburg durch den dortigen Generalvikar Conrad zum Priester 10
geweiht.

Bald darauf lehrte Schw. nach Pforzheim zurück, wo er bereits am 16. September 1514 als Konventual des dortigen Klosters erwähnt wird (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. 24, 382). Hier trat er mit einer Reihe von bedeutenden reformfreundlichen Männern in persönliche Berührung. Neben Neuchlin, Conrad Pellikan und dem später mit ihm in 15
Zweibrücken zusammenwirkenden Kaspar Glafer ist besonders Melancthon zu nennen, der ihn hochschätzte und in den ersten Jahren seines Wirkens in Wittenberg häufig an ihn schrieb. Noch enger waren Schw.s Beziehungen zu Nik. Gerbel, mit welchem er bis zu seinem Tode in regelmäßigem vertrautem Briefwechsel stand. Im Jahre 1517 reiste Schw. in Angelegenheiten seines Ordens nach Leipzig und scheint noch im Januar 1518 20
hier verweilt zu haben (Neuchlins Briefwechsel 281. *Illustr. vir. epp. ad Reuchl., Hag. 1519, 86 ff. u. 91 ff.*).

Die neu ans Licht getretene evangelische Wahrheit wurde von Schw. freudig aufgenommen und frühe mit Begeisterung verkündigt. Als Prediger seines Ordensspitals in Pforzheim hatte er dazu die erwünschte Gelegenheit. Mit natürlicher Bereisamkeit aus- 25
gerüstet, predigte er seit 1519 in evangelischer Weise und sammelte um sich eine Anzahl von Anhängern, die ihn wie der tüchtige spätere Stuttgarter Schulmeister Alexander Merkel als geistlichen Vater verehrten (Centur. 324 ff.). Schw. trat dabei so maßvoll auf, daß er in einer sonst nicht bekannten Schrift, die er zur Drucklegung nach Straßburg schickte, noch bemerkte: „Damit wil ich dem Babst seinen Ablass nicht verworfen 30
haben“. Sein Freund Gerbel strich ihm jedoch diesen Satz, weil man einen derartigen Betrug der verworfensten Menschen nicht entschuldigen könne (vgl. den zweifellos am 20. Dezember 1521 geschriebenen Brief Gerbels Centur. 24 ff.). Trotz dieser gemäßigten Sprache erregte Schw. die Feindschaft der Widersacher und hielt es für geraten, Ende 1521 unter Ablegung seines Ordenskleides Pforzheim zu verlassen. 35

In Sickingens schützenden Burgen fand Schw. die gesuchte Aufnahme und wurde in vertrautem Verkehr mit Männern wie Sickingen, Hutten, Dekolampad, Butzer und Aquila zu noch größerer Entschiedenheit geführt. Als nach Oitern 1522 Dekolampad auf der Ebernburg die Messe in deutscher Sprache las, folgte, wie es scheint, Schw. seinem Beispiel und rechtfertigte dies in einem wohl aus dieser Zeit stammenden Briefe mit den 40
Worten: „Quod missas Germanica lingua lego, non tantum facinus arbitrator, ut hujus me pudeat aut lucem fugiam, sed palam id facio, optans ut omnes id faciant“. Den Vorwurf, daß er ein Lutheraner sei, wies er mit der Bemerkung zurück, er sei kein Lutheraner, sondern ein Christ (Centur. 337 f.). Vorher schon hatte Sickingen an den Schwiegervater seines Sohnes, Dietrich von Handschuhsheim, welcher 45
gegen verschiedene kirchliche Änderungen Bedenken geäußert hatte, zur Rechtfertigung seines Standpunktes einen Brief gerichtet, in welchem er die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten, die deutsche Messe und andere vorgenommene Reformen verteidigte. Schw. gab diesen Brief nebst einem Schreiben Hartmuts von Cronberg an Sickingen vom 13. Oktober 1521 als „sehr nützlich und etlichen schwachen Gewissen gar tröstlich“ nebst 50
einer von ihm verfaßten, vom 30. Juni 1522 aus Ebernburg datierten, Vorrede im Druck heraus und sandte sie an den Junker Georg Luthrumer (von Leutrum) in Pforzheim, um die dortigen Evangelischen im Glauben zu stärken. In dieser Vorrede spricht Schw. mit Begeisterung von der „evangelisch-christlichen Rede, so ohne Unterlaß bei uns gebraucht wird“, und fügt hinzu: „Ich hätte gemeint, es wäre kein Ordensmann, wie 55
geistlich er sich bedünkt, oder kein Theologus, wie gelehrt er sich achtet, der so stät und vernünftig redet von den Dingen, so das Lob Gottes und der Seelen Seligkeit belangen“. Wenn man vor Zeiten das Wort Gottes von den Priestern gelernt habe, so sei es jetzt not, daß dieje zu den Laien in die Schule gingen und von ihnen die Bibel lesen lernten (Teutsch. Schr. I, 25 ff.). Eine förmliche amtliche Stellung scheint Schw. 60

bei Zidingen nicht angenommen, sondern ihm nur mit seinem theologischen Räte gedient zu haben. Die Angabe Hiererds, er sei Pfarrer von Landstuhl gewesen, ist in dieser Form eher nicht begründet, wenn er auch für den 1521 nach dem Tode des früheren Pfarrers von Landstuhl beförderten Burgkaplan Nikolaus das dortige Pfarramt zum Ende ausbilsweise versehen haben mag. Auf der Burg Landstuhl geschah nach dem Berichte seines Sohnes Heinrich die Trauung Schw.s, deren Kosten Zidingen selbst in Anerkennung seiner Dienste bestritt. Die von mir in der zweiten Auflage dieses Werkes merkt geäußerten Zweifel über den durch das Zeugnis Kaspar Glasers widerlegt zu werden, welcher 1536 schreibt: „Snevulus noster tertiam uxorem habet“ (Joannis Spielh. 358). Dabei hat Schw. durch seinen Lebenswandel in Pforzheim dem Volke keinen Anstoß gegeben. Dies erhellt zweifellos aus einem Schreiben, in welchem sich Schw. gegen seine Widersacher wegen seiner Verheiratung verantwortet (Deutsch. Schr. I, 170ⁿ).

Da sich Markgraf Philipp von Baden inzwischen freundlicher zu der Reformation gestellt hatte, kehrte Schw. im Herbst 1522 nach Pforzheim zurück, wo er zunächst unbeschäftigt blieb und wieder sein Amt im Spital verwaltete. Hier gab er am 1. Dezember 1522 unter dem Titel: „Ermanung zu dem Questionieren abzustellen überflüssige Kosten“ eine Schrift heraus, in welcher er sich, auf seine Erfahrungen gestützt, gegen die habituelle Ausbeutung des gläubigen Volkes beim Questionieren (Questionieren) von Gaben für Arme, Spitaler wendete. Da Schw. in dieser Schrift eine spätere ausführliche Beschreibung der bei dem Bettelrummen im Schwange gehenden Mißbräuche in Aussicht stellte, hat die von Uhlhorn (christl. Liebesthätigkeit II, 315) zuerst geäußerte Vermutung vieles für sich, daß Schw. auch der Verfasser des bald danach in Pforzheim anonym erschienenen „liber vagatorum“ sei, welches die von den „Bettlern oder Landfahrern“ zur Vertheidigung des Volkes angewendeten Methoden, sowie die von ihnen gebrauchte Gaunerprache schildert. Auch Janssen-Käster (8, 285 f.) teilt diese Vermutung, ohne jedoch die Identität des Verfassers dieser Schriften mit dem Zweibrücker Reformator zu erkennen.

Auch jetzt konnte Schw. nicht dauernd in seiner Vaterstadt bleiben. Im Frühjahr 1523 verließ er Pforzheim wieder, ohne, wie es scheint, mit Bestimmtheit zu wissen, wohin er sich wenden sollte. Wenigstens schreibt ihm Gerbel am 22. April dieses Jahres, er habe bisher nicht gewußt, wo Schw. sich aufhalte (Centur. 39). Um so willkommener mußte es Schw. sein, als ihn, wohl auf Empfehlung Zidingens, Herzog Ludwig II. von Pfalz-Zweibrücken nach Zweibrücken berief. Die später häufig, auch noch von Janssen, wiederholte Nachricht Zedendorfs, Kurfürst Ludwig von der Pfalz habe um diese Zeit durch Schw. in Heidelberg das lautere Wort Gottes predigen lassen, beruht auf einer Verwechslung der beiden genannten Fürsten. Ludwig von Zweibrücken, 1502 geboren, war von Joh. Bader (i. d. A. Bd II S. 353 f.) erzogen worden und stand ohne Zweifel schon damals freundlich zur Sache der Reformation. Wenn man früher annahm, daß nimmehr alsbald in der Stadt und in dem ganzen Herzogtum Zweibrücken die Reformen zur vollen Durchföhrung gekommen sei, so entspricht dies den Thatfachen nicht. Da aber Schw. bereits im April 1523 als Prediger in Zweibrücken war und von da an in dieser Stadt eine ebenso ehrenvolle wie erfolgreiche Thätigkeit entwickelte, geht aus dem Schreiben Centur. 39 etc.) zweifellos hervor. Weder von dem Herzoge, noch von dem Stadtpfarrer Joh. Meisenheimer, noch von seinem Bischofe (Deutsch. Schr. I, 91) wurde ihm dabei etwas in den Weg gelegt. Als der Herzog das Nürnberger Edikt vom 6. März 1523 publicierte, nach welchem bis zum Konzile „allein das heilige Evangelium nach Auslegung der von der christlichen Kirche approbierten Schriften“ gepredigt werden sollte, nahm Schw. daran Anlaß, nacheinander das Evangelium Matthäi, den Römer- und Galatäerbrief, seine beide Reminberbrüche in zusammenhängenden Predigten auszu-
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 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

legen. In welchem Sinne er das that, zeigt seine aus dem Jahre 1526, in welchem jene Gebote nicht einmal ist wurde, stammende seine Bemerkung, er habe zur Auslegung der 23. und 24. Alten Testaments- und der 11. Propheten gebraucht, „so ohne allen Zweifel von der hl. christlichen Kirche approbiert und angenommen“ seien (Deutsch. Schr. I, 88 f.).

Den andern und ihn zu Par. gezogenen Auslegern führt er Hieronymus, Chrysostomus und Lactantius an. Zwar predigte Schw. auch häufig über das Alte Testament, so 1527 über die Genesis. Die hebraische Sprache studierte er überhaupt mit solchem Eifer, daß seine Schüler ihn nach hebräisch einen Andanion nannten (Centur. 68).

Bald dehnte sich Schw.s Einfluß auch über benachbarte Orte aus. Unter den

Zurückgebliebenen des Jakobusstifts in dem nahen Hornbach gehörten einige zu seinen eifrigen

Anhängern (Centur. 72 u. 122). Andererseits erstanden ihm dort auch heftige Gegner. Namentlich sprach ihm der Erzpriester Nik. Kaltenbeuser von Bistich, welcher zugleich Kanonikus in Hornbach war, die Veredlung zum Predigen ab, weil er nicht rite be- rufen sei. Aber Schw. verteidigte in einem Kolloquium mit ihm anfangs 1524 unter lebhaftem Beifalle der Zuhörer siegreich sein Recht und den Inhalt seiner Predigten (Centur. 84—92). Bald darauf besuchte Schw. seine Vaterstadt Pforzheim wieder und durfte dort mehrmals wieder in der Spitalkirche predigen. Am Sonntage Mis. Dom. (10. April) legte er das Evangelium des Tages vom guten Hirten zu Grunde, ermahnte seine Hörer, in der Wahrheit zu beharren, und ließ die Predigt durch Gerbels Ver- mittelung in Straßburg drucken (Centur. 31 und 66). Dieselbe wurde später mehrmals 10 nachgedruckt, z. B. in Speier unter dem Titel: „Ein Sermon gethan zu Pforzheim im Spittal, geprediget durch Johann Schwebelin Ecclesiasten zu zweynbrück, am Sonntag Misericordias Domini. Gedruckt zu Speyer. Im Jare MDxxiiij“. Bald nach seiner Rückkehr verheiratete sich Schw., dessen erste Gattin sehr frühe gestorben zu sein scheint, zum zweitenmale und rechtsfertigte diesen Schritt durch eine besondere Schrift (Teutsch. 15 Schr. I, 176 ff.). Als man ihm um diese Zeit vorwarf, er habe die kirchliche Lehre vom Fegfeuer geleugnet, wurde er dadurch veranlaßt, die biblische Begründung dieser Lehre zu prüfen, und sprach sich dann in einer Predigt über 1 Ko 3, zu welcher Stelle er in seiner Auslegung der Korintherbriefe gerade gekommen war, offen gegen das Fegfeuer aus, das man ohne Grund der Schrift angezündet und damit schier aller Welt Gut 20 verfocht habe, um den Bauch damit zu mästen. Auf Wunsch des Abtes Johann Kind- häuser von Hornbach, der die Predigt mit angehört hatte, schickte ihm Schw. dieselbe mit einem Begleitschreiben vom 12. Februar 1525 zu (Teutsch. Schr. I, 185 ff.). Einem Mezer Bürger, welcher ihn, wie es scheint, in schlimmer Absicht, um seine Predigten ge- beten hatte, sandte er eine kurze Auseinandersetzung über deren Inhalt, und ließ sie, 25 nachdem sie in Straßburg von einem Mezer Exulanten in das Französische übersezt worden war, mit einer Vorrede Gerbels daselbst im Druck erscheinen (vgl. Centur. 101 u. 215 ff.; Teutsch. Schr. I, 350 ff.). Von dem wachsenden Einflusse, den Schw. auf immer weitere Kreise ausübte, zeugt auch eine im Jahre 1525 dem Drucke über- gebene, der „Edeln und erbarn frauen Hofina von Echnaw“ auf ihre Bitte um christliche 30 Unterweisung zugeeignete Schrift: „Hauptstück vnd summa des ganzen Euangeliums vnd worinnen ein Christlich leben steet, Durch Johan Schwebelin predicant zu zweynbrücken MDXXV.“ Als der Bauernkrieg ausbrach, richtete Schw. an die Bauern eine kräftige, an die Pflichten der Obrigkeit und der Unterthanen freimütig erinnernde Ansprache (Teutsch. Schr. I, 128 ff.). Wenn der Aufbruch die der Stadt Zweibrücken benachbarten 35 westlichen Teile des Herzogtums verschonte, so ist dies gewiß auch dem Einflusse Schw.s mit zuzuschreiben.

Nach Niederwerfung des Bauernaufstandes versuchten die Bischöfe auch im Herzogtum Zweibrücken mit neuer Energie gegen die evangelischen Prediger einzuschreiten. Peter Heiser in Bergzabern wurde exkommuniziert, Nikolaus Thomä von da vor das geistliche 40 Gericht nach Speier geladen und dann ebenfalls gebannt. Der Bischof von Metz, zu dessen Sprengel die Stadt Zweibrücken gehörte, machte Miene, auch Schw. zur Rechens- schaft zu ziehen. Da gleichzeitig auch der Kaiser durch die vor dem Speierer Reichstage erlassene Instruktion vom 23. März 1526 ersichtlich zum Festhalten an dem alten Glauben mahnte, wurde Pfalzgraf Ludwig bedencklich. Er forderte Schw. zur schriftlichen Äußerung 45 über seine Predigtweise auf und erholte gleichzeitig von anderen Gelehrten seines Landes Gutachten über die biblische Begründung gewisser Kirchenlehren. Aber nicht bloß Schw. trat für die getroffenen Reformen ein (Teutsch. Schr. I, 84 ff.), sondern auch Jakob Schorr, damals Landschreiber der Gemeinschaft Güttenberg in Winsfeld, sprach sich in bereiteter Sprache mit größter Entschiedenheit gegen die bisher in der Kirche geübten Miß- bräuche aus. In seinem 1526 in mehreren Ausgaben veröffentlichten trefflichen Gut- 50 achten: „Nadtschlag über den Lutherischen handel . . . auf Speyerischem reichstag durch Jakob Schorren“ zeigt sich Schorr als begeisterter Anhänger des „Mannes Gottes Martin Luther“, dessen Lehre „durch ihn unüberwindlich bewährt“ sei, und als eifriger Leser der hl. Schrift, aus der er alle Belege zu seinen Ausführungen entnimmt. Trotz dieser Gut- 55 achten gab Herzog Ludwig seine aus der politischen Lage hervorgegangenen Bedenken zu- nächst nicht auf, so daß Schw. eine Zeit lang sogar die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten einstellen mußte und schon daran dachte, Zweibrücken zu verlassen. Auch noch im Jahre 1527 bewahrte er diese Haltung (vgl. einen Brief Thomäs vom 13. Sept. 1527 bei Gelbert 188). Doch hatten inzwischen die Evangelischen an Ludwigs 60

Hofe seit dessen im September 1525 vollzogener Vermählung mit der hessischen Prinzessin Elisabeth, welche eifrig evangelisch war und Schw. ihr volles Vertrauen entgegenbrachte, eine feste Stütze geworden. Auch Zober, der Verfasser jenes Gutachtens, welcher im Mai 1527 als Geheimschreiber nach Zweibrücken berufen und 1529 zum Kanzler befördert wurde, erwarb sich immer mehr das Vertrauen des Herzogs. Zu einer entschiedenen politischen Stellungnahme zu Gunsten der Reformation kam Ludwig indessen nicht. Weder dem Reichstage zu Speier 1529, noch dem zu Augsburg 1530 wohnte er persönlich bei, ließ aber beide Reichstagsabschiede durch seinen Vertreter unterzeichnen. Dagegen gewahrte Ludwig den zum Mainburger Gespräche ziehenden Schweizer Theologen nicht nur gern das erforderliche Geld, sondern ersuchte auch den Landgrafen Philipp, zu dem colloquium Schw. zuzulassen, welcher wirklich an demselben als Zuhörer teilnahm.

Zu einer Organisation des evangelischen Kirchenwesens in seinem Lande kam es bei Ludwig ebensowenig. Priester, welche ihr Amt in herkömmlicher Weise versahen, ließ Ludwig ebenso gewahren, wie die in allen Teilen seines Gebietes auftretenden evangelischen Predikanten, denen er auch dann seinen Schutz nicht versagte, wenn, wie dies z. B. 1528 bezüglich der Prediger von Bergzabern und Kleeburg geschah, durch den zuständigen Bischof mit Entschiedenheit ihre Vertreibung verlangt wurde. In seine nähere Umgebung zog Herzog Ludwig mit Vorliebe evangelisch gesinnte Männer. Zu ihnen gehörte besonders der bekannte Botaniker Hieronymus Bock, welcher ungefähr gleichzeitig mit Schw. als Schulmeister nach Zweibrücken gekommen war und dem Herzoge als Leibarzt diente. Auch ließ sich Ludwig auf wiederholte dringende Bitten des evangelisch gesinnten Komturs und der Konventualen des Johanniterhauses zu Weisenheim bestimmen, das dortige Ordenshaus nebst seinen Einkünften einzuziehen, „um mit denselben die Kirche in Weisenheim mit tauglichen, gelehrten und frommen Pfarrern und Predigern“ versehen zu können. Die Anwesenheit des Hauses wurden mit einer Pension abgefunden. Leider war Herzog Ludwig der damals so weit verbreiteten, von Schw. ernst gerügten (Deutsch. Schr. I, 353 ff.) Trunksucht ergeben und gewann es nicht über sich, derselben zu entsagen. Er starb am 3. December 1532 im Alter von nur dreißig Jahren an der Schwindsucht, welche er sich durch jenes Laster zugezogen und durch Teilnahme an dem Türkenzuge im Sommer 1532 vielleicht noch befördert hatte. Ludwig hinterließ außer einem Töchterlein, welches ihn nur um zwei Jahre überlebte, einen einzigen erst sechsjährigen Sohn Wolfgang, in dessen Namen nun Ludwigs Bruder, Pfalzgraf Ruprecht (geb. um 1504, gest. 1514), zunächst mit Ludwigs Witwe, Herzogin Elisabeth, und, nachdem sich diese 1539 wieder mit Pfalzgraf Georg von Simmern vermählt hatte, seit 1510 allein die vormundschaftliche Regierung führte.

Unter dem neuen Regimente gestalteten sich die Verhältnisse noch günstiger für die Sache der Reformation. Als nachgeborener Prinz zum geistlichen Stande bestimmt, war Pfalzgraf Ruprecht frühe Domherr in Mainz und Straßburg geworden, hatte aber schon vor dem Tode seines Bruders mehrfach an den Regierungsgeschäften teilgenommen. Er war ein eifriger Freund der Reformation und brachte Schw., von dem er schon 1530 ein Gutachten über die evangelische Beichte und das hl. Abendmahl begehrt und empfangen hatte (Deutsch. Schr. II, 167 ff.), das größte Vertrauen entgegen. Unter Herzog Ludwig war den Predicanten in Lehre und Kultus alle Freiheit gelassen worden, wenn sie nur den Irrthümern nicht fielen. Nun forderte Pfalzgraf Ruprecht alsbald nach Übernahme der Herrschaft Schw. zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung auf, damit nicht bis zum Zusammentraten des Koncils „die Christen durch Hinfälligkeit der Pfarrer der Lehre und des Trostes des heiligen Wortes und der hl. Sakramente beraubt würden“. Schw. hatte die Notwendigkeit einer solchen Ordnung bereits früher erkannt. Er trug schwer daran, daß man bei Abfassung der Mißbrauche veräußert hatte, an ihrer Stelle gute und nützliche Bräuche anzustellen (Deutsch. Schr. II, 71 ff.). Gerne folgte er darum der Aufforderung Ruprechts und legte ihm alsbald den Entwurf einer Kirchenordnung vor. In zwölf Artikeln handelt dieselbe von dem Leben und der Amtsführung der Geistlichen, von der Feier von Sonn- und Festtagen, Wochenpredigten, Taufe, Abendmahl und Vorbereitung dazu, Trauung, Krankenbesuchen und Beerdigung, Katechismuspredigten und vom Gebete. Nachdem diese, früher ursprünglich in das Jahr 1529 gesetzte, Ordnung sofort die Genehmigung des Herzogs erhalten hatte, sandte sie Schw. im Januar 1533 an Buxer, damit sie in Straßburg gedruckt werde. Sie erschien daselbst unter dem Titel: „Form und Maß, wie es von den Predigern des Fürstentums Zweibrück in nachfolgenden Mangeln soll gehalten werden“, und wurde dann den Pfarrern und Predigern mit dem

Bemerkten zugesandt, daß, wer diese Ordnung nicht mit gutem Gewissen halten zu können glaube, seine Meinung schriftlich oder mündlich in der kurfürstlichen Kanzlei anzeigen sollte. Als dann am 5. Mai 1533 Stadtpfarrer Meisenheimer in Zweibrücken sein Amt niederlegte, wurde Schw. dessen Nachfolger. Daß ihm dabei gleichzeitig auch die Leitung des Kirchenwesens im ganzen Herzogtum förmlich übertragen worden sei, ist unrichtig, da er selbst noch anfangs 1534 schrieb, es sei ihm nur die Sorge für eine einzige Gemeinde anvertraut und er dürfe sich in andere Angelegenheiten nicht einmischen (Gelbert 215). Doch hatte er schon damals sicher den größten Einfluß auf die Verwaltung der Kirche und wurde später vielleicht auch formell mit dem Amte eines Superintendenten oder Antistes betraut. Die Kirchenordnung wurde nun allmählich im ganzen Lande eingeführt. Der Widerspruch dagegen blieb nicht aus. Bereits am 23. Juli 1533 erhob der Mainzer Generalvikar Valentin von Tettenleben dagegen Einspruch mit dem Bemerkten, die Ordnung sei den Reichstagsabschieden zuwider. Er drückte dabei den Zweifel aus, ob diese im Namen und unter dem Siegel Ruprechts publizierte Ordnung wirklich mit seinem Willen erschienen sei, da doch Herzog Ludwig nie auf Seiten der Protestanten gestanden und sich noch kein Fürst aus dem Hause Bayern zu der neuen Lehre bekant habe (Kreisarch. Speier). Als Ruprecht diesen Einspruch nicht beachtete, sandte Kurfürst Albrecht von Mainz im November 1533 den kurfürstlichen Rat Kaspar Lersch von Dienstein an den Pfalzgrafen, um ihn dringend zur Abschaffung der „vermeinten“ Ordnung aufzufordern. Ruprecht blieb jedoch standhaft und sandte dem Erzbischofe (Sonntag nach Neujahr 1534) die zwölf Artikel mit der Bitte zu, ihm mitzuteilen, was an ihnen den kaiserlichen Abschieden oder der Jurisdiktion des Erzbischofs zuwider sei. Der Kurfürst antwortete darauf durch Übersendung einer kurzen Schrift: „Beständige Ablehnung der vermeinten Kirchenordnung oder form Herzogen Ruprechts von Bayern In wenig wort versaji“ und ließ ihr eine zweite „etwas weilsuffigere“ Schrift mit demselben Titel folgen. Er versucht darin den Nachweis, daß, wenn auch der Buchstabe der Ordnung anders gedeutet werden könne, sie nach der Übung, die im Fürstentum Zweibrücken im Schwange gehe, doch thatsächlich den kaiserlichen Abschieden zuwider und deshalb gänzlich abzuschaffen sei. Insbesondere klagte er darüber, daß die Pfarrer und Prediger mit vermeinten Eheweibern in öffentlichen Schanden und Argernis läßen und dieselben täglich nähmen, sowie daß sie gegen kaiserlicher Majestät Gebot und den Gebrauch gemeiner christlichen Kirchen das Sakrament unter beiden Gestalten reichten (Archiv der Kirchschaffnei Zweibrücken). Auch der Bischof von Speier forderte um diese Zeit die Abschaffung der Kirchenordnung. Der Pfalzgraf antwortete zunächst nicht, beauftragte aber Schw. mit Abschaffung einer Antwort, welche später mit jener Klageschrift im Drucke erscheinen sollte, um der Gemeinde ein Urteil über die Sache zu ermöglichen (vgl. Schw.s Brief vom 12. Mai 1534 in der Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrh. 34, 228). Unter dem Titel: „Bekrestigung des raißchlags in zwölff artickel gestelt das pparampt belangend von Johan schueblin“ findet sich das Original dieser Antwort von Schw.s Hand bei den Akten der Zweibr. Kirchschaffnei (vgl. Deutsch. Schr. II, 149 ff.). Schw. betonte hier nachdrücklich das Recht und die Pflicht der christlichen Obrigkeit, wider das ärgerliche Leben der Geistlichen einzuschreiten, über das alle Welt klage. Es sei Pflicht der Bischöfe gewesen, dafür zu sorgen, daß die Pfarrer unsträflich lebten und das Wort Gottes lauter predigten. Hätten sie das gethan, so hätte der Herzog es zu großem Dank aufgenommen und seine Arbeit gespart. Nun aber gestatteten es die Bischöfe, daß die Priester in öffentlichen Unehren lebten, trunken werden, Gott lästern und mit falscher Lehre das Volk verführten. Jetzt aber kämen sie an uns und wollten strafen, nicht was Sünde und Unrecht ist, sondern was Christus eingesetzt hat (Deutsch. Schr. II, 180 ff.). In verschiedenen weiteren Gutachten sprach sich Schw. ähnlich aus (Deutsch. Schr. I, 152 ff. 158 f.; II, 221 ff. 247 ff.). Gegen ein gewaltthames Verbot der Messe und gegen ein allgemeines Gebot, daß alle Priester ehelich werden sollten, erklärte sich Schw. und bemerkte dazu ausdrücklich, daß der Herzog dies auch gar nicht im Sinne habe (Deutsch. Schr. II, 248 f.). Selbst Schorr riet zur Vorsicht und wollte nicht nur von einer zwangsweisen Abstellung der Messe, sondern auch von einer solchen des Konkubinats der Priester nichts wissen. Aber, unterstützt von einem in seinem Sinne abgegebenen Gutachten der Straßburger Theologen, drang Schw. durch. Kurz vor Ostern 1535 erließ Ruprecht ein Mandat, nach welchem alle im Konkubinate lebenden Priester und Mönche sich bei Strafe der Ausweisung aus dem Herzogtum spätestens bis Ostern verhebelichen sollten. Als bald ließ der Bischof von Metz, Kardinal von Lothringen, am 9. April 1535 durch seinen Generalvikar und späteren Nachfolger N. de Lenoncourt dagegen Beschwerde

erheben. Es ist ihm angezeigt worden, die Seelsorger von Berzbach, Waldmohr, Kirfel, Ernstweiler, Centuria, Bundeibach und Matthias von Hornbach hätten sich in den verbotenen und verdamnten Ehestand begeben. Er bitte den Herzog flehentlich, die Priester in ihrem vergangenen, von alten Zeiten hergebrachten Leben nach der christlichen Kirche zu verhalten zu belassen. Wenn sich aber Eiliche unziemlich bielten, möge er sie doch dem Herrn höchstlichen Ertzthal zur gebührenden Beirathung anzeigen (Lateinisches Original und deutsche Uebersetzung bei den Acten der Zweibr. Kirchvisitation. Vgl. Croll, Scholae illustr. Hornbae. hist. 21 u. 27). Ruprecht hielt jedoch sein Gebot aufrecht. Gestattete auf ein 1540 neu aufgelegtes, merkt an Ruprecht gerichtetes Gutachten Capitus: „Responsio de missa, matrimonio et iure magistratus in religionem“, in welchem dieser fordert, daß christliche Ehrlichkeiten auch mit Strafen gegen das Halten der Messe einschreiten sollten, behauptet nun Paulus, daß die Reformation in Pfalz-Zweibrücken gegen den Willen der Bewohner gewaltsam eingeführt worden sei. Einen Beweis dafür, daß die in diesem Gutachten ausgesprochenen unevangelischen Grundsätze, entgegen der

15 Anschauung Schw.s, durch Ruprecht durchgeführt worden seien, vermag Paulus jedoch nicht zu bringen. Die von ihm hierfür angeführte Stelle des Gutachtens: „Quos Tua Celsitudo primum coegit, ut audirent“ (Gutachten 33^b f. Paulus a. a. O. S. 808) kann diesen Beweis nicht liefern, da sie nicht eine vollzogene Thatfache berichtet, sondern nur ausführt, was nach Caritas Meinung geschehen würde, wenn der Herzog seinem

20 Mace selahen und die Unterthanen zur Reformation zwingen würde. Von einem Widerstande der Bevölkerung hingegen weiß aber Paulus kein Beispiel anzuführen. Im Gegenteil stand diese, vielleicht mit einigen, uns aber nicht näher bekannten, Ausnahmen, durchaus auf Ruprechts Seite, wenn dieser von nun an entschieden für die Reformation eintrat. Dies war damals in solchem Grade der Fall, daß er sich im December 1535

25 sogar zur Aufnahme in den schmalkaldischen Bund anmeldete. Als es dann im April 1536 auf der Bundesversammlung wirklich dazu kommen sollte, ließ er sich allerdings wider entschuldigen. Doch blieb Ruprecht auch später noch in naher Fühlung mit den Bundesmitgliedern und ließ sich z. B. 1539 bei den zu dem sog. Frankfurter Anstand führenden Verhandlungen durch Schw. vertreten (Deutsch. Schr. I, 587 f. 589 f. und II, 232 ff.).

Eine wertvolle Stütze am Hofe hatte Schw. an seinem gleichgesinnten Freunde, dem treulichen Pforzheimer Kaspar Glafer (geb. 1480, gest. 1547), gefunden, welcher im Juni 1533 durch seine Vermittelung als Erzieher des jungen Prinzen Wolfgang angenommen wurde und nach Schw.s Tode ihm im Amte folgte. Ein zweiter tüchtiger Landsmann,

35 Michael Zimmermann, genannt Hilzbach, stand ihm seit Ende 1532 zuerst als lateinischer Schulmeister und later als zweiter Pfarrer zur Seite. Dagegen bereitere ihm ein von Bucer empfohlener Gehilfe Georg Rister, welcher im Januar 1532 Pfarrer in dem Zweibrücker Pererte Ernstweiler geworden war, durch seine Hinnneigung zu den auch in Zweibrüden eingedrungenen Wiedertäufern große Unannehmlichkeiten. Als alle Versuche, ihn zu

40 maßvollerem Auftreten zu bewegen, scheiterten, wurde Rister endlich im Mai 1534 seines Amtes entlassen.

Die theologische Stellung Schw.s war eine durchaus irenische. Die Augsburger Confession und Arelogie unterschrieb er mit Billigung des Pfalzgrafen Ruprecht (Centur. 297 ff.). Dem Hl Abendmahl wird in der von ihm verfaßten Kirchenordnung lediglich

45 daran, es solle, humanität fürwähige Fragen und Wortstreit, den Christen treulich vorzutragen werden, was die Evangelisten vom Nachtmahl schreiben, auf daß sie im rechten Glauben empfangen, was Christus ihnen anbeut, da er sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, Trinkt Alle daraus, das ist der Kelch meines Blutes. Die zur Wittenberga Conf. etc. führenden Verhandlungen, über die ihn Bucer in steter Kenntnis hielt,

50 veranlaßte Schw. mit lebhafter Teilnahme, wenn er auch Bucers Einladung zu persönlicher Parteilichkeit nicht annahm. Mit Freuden begrüßte er das endliche Zustandekommen der erwähnten Einigung im Mai 1536 und unterschrieb die Konkordie nicht nur mit Glafer und Hilzbach selbst, sondern lud auch die übrigen Prediger des Herzogtums zu ihrer Unterzeichnung ein (Centur. 287 ff. und 291 ff.).

15 Bei einer im Juli 1538 im Amte Lichtenberg vorgenommenen Kirchenvisitation, deren interessante Acten Haber (Zwof für den Zukunft. Verh. einer Pfalz-Zweibr. Kirchengesch. II, 1 ff.) veröffentlicht hat, stellte sich eine große Mannigfaltigkeit sowohl in den Gebräuchen, als auch in der Lehre heraus. Es fand sich sogar ein Pfarrer, der sein Amt zum Mißfallen seiner Gemeinde noch völlig in latholischer Weise verwaltete. Dadurch mag das schon vorher zu Tage getretene Bedürfnis geregelter Konferenzen der Geistlichen

noch fühlbarer geworden sein. So vereinigten sich denn, nachdem zuvor schon zu Bergzabern freie Besprechungen der Prediger in der dortigen Gegend stattgefunden hatten, im Mai 1539 die hervorragendsten Geistlichen aus allen Teilen des Herzogtums mit ausdrücklicher Genehmigung des Herzogs und der Herzogin zu einer Art Synode und legten ihre Beschlüsse am 21. Mai 1539 ihnen zur Bestätigung vor. In denselben suchte man auf größere Einheit in der Lehre auf Grund der Augsburger Konfession und Apologie hinzuwirken. Zugleich wurde die Bestellung von Kirchenschöffen vorge schlagen, welche die Kirchengüter verwalten und auf Lehre und Leben der Kirchendiener, sowie auf christliche Zucht in den Gemeinden halten sollten (Deutsch. Schr. II, 325—353). In Zweibrücken selbst kam es auf Betreiben Schw.s und Hilspachs durch freien Beschluß der Gemeinde mit Genehmigung der Herzogin Elisabeth unter dem Eindrucke der damals herrschenden Pest anfangs 1540 in der That zu einer solchen „Kirchendisziplin“, welche durch sechs von den Bürgern gewählte Zensoren geübt werden sollte. Dieselben hatten auf Lehre und Wandel aller Gemeindeglieder zu achten und Argernisse mit christlicher Bescheidenheit zu rügen. Wenn eine zweite und dritte Mahnung der Kirchendiener und Zensoren fruchtlos blieb, sollten öffentliche Sünden vom hl. Abendmahl und dem Rechte, Patenstelle zu vertreten, jedoch ohne öffentliche Nennung der Namen von der Kanzel, ausgeschlossen werden (Deutsch. Schr. II, 379 ff.). Bei einer bald darauf durch Glaser in den Welschenschen Gemeinden abgehaltenen Kirchenvisitation wurde diese Kirchendisziplin auch hier ohne besondere Schwierigkeit zur Einführung gebracht, da die drohende Pest die harten und rohen Gemüter williger machte (Centur. 339 f. 341 f. und 343 ff.).

Sebzehn Jahre hatte Schw. in Zweibrücken als treuer, aufrichtig frommer Bekenner der Wahrheit gewirkt. Mancherlei trübe Erfahrungen in Haus und Amt hatten ihm die Klage auf die Lippen gelegt: „Ich finde in dieser Zeit nichts anderes als Kummer, Leiden, Trübsal und Angst, daß mich keines Lebens mehr gelüftet. Alle meine Hoffnung siehet von dieser Zeit hinweg zu unserem Vater im Himmel“ (Deutsch. Schr. II, 145 ff.). Aber an dieser Hoffnung hielt er in unerschütterlichem Glauben fest und verschied in diesem Glauben nach mehrwöchentlicher Krankheit, nur fünfzig Jahre alt, wohl an der damals in Zweibrücken herrschenden Pest, am 19. Mai 1540. In der dortigen Alexanderskirche wurde er beigesetzt. Nach nur zwei Tagen folgte ihm im Tode seine dritte Gattin Katharina geb. Burggraf, mit welcher er sich, nachdem auch seine zweite Frau frühe gestorben war, verheiratet hatte. Sie wurde an seiner Seite bestattet. Schw. hinterließ aus dieser dritten Ehe eine Tochter und zwei Söhne, von denen der ältere, Heinrich (geb. 1531, gest. 1610), später zweibrückischer Kanzler wurde und seines Vaters Schriften herausgab.

Bei Schw.s Tode war die Reformation über das ganze Herzogtum Zweibrücken verbreitet. Sein Nachfolger Glaser setzte das Werk in gleichem Geiste fort. Die unter der vormundschaftlichen Regierung des Pfalzgrafen Ruprecht begonnene Organisation des evangelischen Kirchenwesens wurde unter der Herrschaft des thatkräftigen Herzogs Wolfgang (gest. 1569) durch die Einführung der trefflichen Kirchenordnung vom 1. Juni 1557 vollendet.

Mit dem Zweibrücker Reformator ist nicht zu verwechseln der gleichnamige Reformationsfreund Joh. Schwabel aus Bischoffingen, geb. 1499, 1524 Lehrer in Straßburg, seit 1536 Rektor der dortigen Schule bei St. Peter, gest. 1566. Nej.

Schweden. — I. Kirchengeschichte. Von der fast unübersehbaren Litteratur nenne ich nur die neueren, größere Zeiträume umfassenden Darstellungen, die in kirchengeschichtlicher Hinsicht besonders wichtig sind. Dort sind weitere Litteraturangaben wie auch Quellen- und Urkundenpublikationen zu finden. — Die modernste Darstellung der politischen Geschichte Schwedens ist *Sveriges historia intill tjugonde seklet*, unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten herausgegeben von E. Hildebrand, Stockholm 1903 ff. (reich illustriert, noch nicht vollständig herausgegeben). Für die Geschichte der Staatsverfassung ist besonders zu nennen E. Hildebrand, *Den svenska statsförfattningens historiska utveckling*, Stockholm 1896; J. Weidling, *Schwedische Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Gotha 1892. Alle Seiten des schwedischen Kulturlebens sind behandelt in der groß angelegten, noch nicht fertige Arbeit von H. Hildebrand, *Sveriges Medeltid* (hier besonders zu nennen Teil III: *Die Kirche*, Stockholm 1903). Größere Ausblicke über die neuere Geschichte Schwedens geben besonders H. Hjärne, *Gustaf Adolf*, Stockholm 1901; ders., *Karl XII.*, Stockholm 1902; O. Stavenow, *Frihetstiden*, Göteborg 1898; ders., *Gustaf III.*, Göteborg 1901. Die Litteraturgeschichte ist ausgezeichnet behandelt von H. Schück, *Svensk Litteraturhistoria I*, Stockholm 1890, und H. Schück och C. Warburg, *Illustrerad svensk litteraturhistoria*, Stockholm 1895 ff.; die

1. *Die Missionen in Schweden* ist bizarre behandelt von B. Biezelgren, Svenska kyrkans sköna litteratur, A. Lund 1896. Zu nennen sind auch G. Amneriedt, Upsala Universitets hist. I, Lund 1885, und W. Bæverfält, Lunds Universitets-historia, Lund 1868. — Der Vater der schwedischen Kirchengeschichtsschreibung ist H. Reuterdahl (s. d. N. Bd XVI S. 705 ff.).
2. Der erste geschichtliche Katholik war L. A. Nyjou, Svenska kyrkoreformationens historia, Lund 1878, 79, und Svenska kyrkans historia från Upsala möte 1593, Stockholm 1866, 67, und sehr wertvolle Arbeiten, wenn auch in vieler Hinsicht veraltet). Th. Norlin, Svenska kyrkans historia efter reformationen, Lund 1864, 71, giebt gute Ideen aber teilweise unvollkommenen Stoff; G. A. Gornelius, Handbok i svenska kyrkans historia, 3 A., Uppsala 1892, und G. O. Svenska kyrkans historia efter reformationen, Uppsala 1886f. sind durch formelle Klarheit, Weisheit an bisweilen unzuverlässigem Stoff und Mangel an Ideen charakterisiert. Einen neuen Vorstoß hat die schwedische Kirchengeschichtliche Forschung durch die von Prof. G. Lundström, H. O. L. seit 1900 edyterte Kirko-historisk Arkivskrift gewonnen. G. Lundström, Skerför och kyrllin. Stud. om 1903, bietet eingehende kirchengeschichtliche Detailuntersuchungen
3. In der neuesten Zeit. Eine moderne übersichtliche Darstellung der Kirchengeschichte Schwedens hat es noch nicht.

Die Missionenzeit 830–1130. Der nordische Götterglaube hatte im Anfang des 9. Jahrhunderts eine starke Richtung zum Monotheismus genommen; vor allem waren in Schweden Thor undodin zur Herrschaft über die anderen Götter gelangt, welche dagegen vielfachaltig wurden. Diese doppelte Neigung zum Monotheismus und Polytheismus bereite dem Geruch von Christus und von seiner gewaltigen Macht einen fruchtbareren Boden. Der Wunsch, in der Verkündigung von jenem eine höhere Lösung der uralten Bedürfnisse zu erlangen, machte sich geltend. So ward Schweden eines von den wenigen heidnischen Ländern, wo die Einheimischen die Initiative zur Mission ergriffen. Hier begegnen uns keine Massentaufen, nur eine von innen langsam durchdringende Christianisierung. Der heidnische Götterglaube war nicht im Absterben begriffen; der goldschimmernde Tempel zu Uppsala trat eben um diese Zeit als das Centrum des heidnischen Kultus Schwedens hervor. Aber die Christusverkündigung brauchte in den Augen des Nordlandes dem Götterglauben nicht feindlich zu sein; es stehe Christus frei durch andere Ereignisse zu zeigen, ob er mehr als die alten Götter vermöge. So konnte der alte Götterglaube lange neben der christlichen Predigt ohne störende Konflikte bestehen; so konnten alte nordische Vorstellungen auf allen Gebieten mit geringer Veränderung auf den Boden des siegreichen Christentums umgepflanzt werden. Hieraus erklärt sich auch, daß in Schweden das ganze Mittelalter hindurch alte nationale Anschauungen und Überlieferungen bestanden, die katholische Kirche des Landes unzugänglich. — Aber die Christianisierung Schwedens konnte gewiß auch nicht ohne Einwirkung äußerer, greifbarer Interessen gelingen. Eben die Zending des ersten Missionars, Anstas, im Jahre 830 hand mit solchen Interessen im Zusammenhang (s. d. N. Bd I S. 573 ff.). Im 9. und 10. Jahrhundert entwickelte sich Schweden zu einer nordischen Großmacht; es beherrschte sich an den Zügen nach Westeuropa; Dänemark stand von Zeit zu Zeit unter der Gewalt des Schwedenkönigs; das russische Reich wurde (um 860) von Schweden unter Rurik (Rus) gearmetet; und mit dem byzantinischen Orient stand Schweden um diese Zeit in der lebhaftesten Verbindung. Ein heidnisches Reich von solcher Bedeutung hatte seinen besondern Reiz für die Berechnungen der abendländischen

4. Staatsherrschaft wie für den heiligen Eifer der Missionare.

In der schwedischen Missionenzeit werden drei Abschnitte unterschieden. Zuerst kamen (um 830) als 100 Jahre nur beginnender, sporadisch betriebener Missionswirksamkeit, geleitet von dem Erzbischof Hamburg-Bremen aus, unter welches Schweden von Anfang an in hohem Maße Beachtung gestellt wurde. In der nächsten Zeit nach Anstas Tod 865 wurde von Karl von seinem Nachfolger Rurik, der auch Schweden besuchte, fortgesetzt. Unter den Königen Erzbischofen scheint vor allem Anni (Sund, 863 Deutschlands III, 3) die Mission weiter zu haben. Er starb während eines Besuches in der Björkö-fahrt im Jahre 916. Doch wissen wir nicht, ob seine Wirksamkeit über die der übrigen Missionare hinausging; viele Christen hat es gewiß in diesem Zeitabschnitte nicht gegeben.

5. Das nationale Renouveau und seine Interessen blieben von der Mission unberührt; sie dienten die Absicht vorwärts zu haben, Schweden wie die slavischen Gebiete in den deutschen Kultur und Machtbereich einzureihen. Mit dem Anfang des 11. Jahrhunderts veränderte sich die äußere Stellung Schwedens. Nach vielen Umwälzungen hatte das soeben christianisierte Dänemark unter dem König Sven Tjugustågg, der bald England unter seine Gewalt brachte, innere Festigkeit gewonnen. Norwegen, das mit englischer Hilfe von dem Könige Eirik Trygvesson 995–1000 christianisiert worden war, wurde nach

der berühmten Schlacht bei Zvoltern im Jahre 1000 geteilt, der größere Teil kam an Dänemark. Der Sohn des Königs Eben, Anut der Große, war englisch gebildet, und in seinem mächtigen nordischen Reiche herrschten englische Interessen. Auf der anderen Seite zeigten die Erzbischöfe Hamburg-Bremens einen bedeutenden Aufwand von Energie, um ihren eigenen und Deutschlands Einfluß im Norden zu bewahren. Das verkleinerte und in seiner Macht herabgedrückte Schweden wurde der Gegenstand widerstreitender Interessen. So wurde die Mission in der Zeit von 1000—1066 von zwei Seiten aus kräftig betrieben, und der erste Erfolg des gesteigerten Missionseifers wurde der Übertritt des Königstums zum Christentum. Olof Skotkoning ließ sich im Jahre 1008 samt vielen seiner Namen in seiner Residenz in Westergötland taufen, obgleich er und seine nächsten Nachfolger ihre Stellung als die höchsten Hüter des heidnischen Kultus und des Upsalatemfels beibehielten. Der Priester, der den König taufte, hieß Sigfrid. Man streitet darüber, ob er ein Deutscher oder ein Engländer gewesen sei. So viel bleibt sicher, daß Westergötland, das an Norwegen grenzte, erst das Christentum über Norwegen her bekam, wahrscheinlich durch einen Engländer Sigurd, den die Legende später mit Sigfrid verwechselt hat. Um den Namen und die Wirksamkeit Sigfrids in Westergötland und Småland spannt die Legende ihre Gewebe und er wurde einer von den vornehmsten Heiligen Schwedens. Der geschichtliche Kern ist, daß die zwei ersten eigentlich christlichen Gebiete Schwedens jetzt gleichzeitig mit der Christianisierung des Königstums und zwar außerhalb des Metropolitaneckes von Hamburg-Bremen gebildet wurden. Der Erzbischof Anwan sandte jedoch sowohl Geschenke als Geistliche, um wenigstens die kirchliche Macht Deutschlands zu erhalten, und die Konkurrenz leistete der Ausbreitung des Christentums Vorschub. — Auf einem Punkte finden wir ein interessantes Zeugnis von der Veränderung der Volksanschauung unter der Einwirkung des Christentums; das Selbstbewußtsein des einzelnen erwachte; man wollte den Namen der Toten der Nachwelt überliefern; die Menge der Runensteine beginnt von dieser Zeit ab. Diese Steine zeugen auch davon, daß das Christentum jetzt nach Ostergötland und weit nach Svealand hin verbreitet wurde. Westergötland blieb jedoch sein Hauptherd; hier wurde sogar nominell ein Bischofsstuhl zu Skara, der erste in Schweden, errichtet, obwohl noch lange kein geordnetes Bistum bestand. Die Männer, welche unter dem Namen von Bischöfen zu dieser Zeit in Schweden wirkten, waren nur Missionsbischöfe. Kein Druck von oben beschleunigte die Befehrungen; sowohl König Olof als seine beiden Söhne, Anund und Edmund, führten eine äußerst vorsichtige Religionspolitik. Nachdem Adalbert Erzbischof von Bremen geworden war, entwickelte sich die schwedische Mission noch rascher. Es gelang ihm, dem deutschen Einfluß das Übergewicht zu sichern; zwei von ihm ordinierte Missionsbischöfe, Adalvard I. und II. führten das Christentum nordwärts, jener nach Värmland, dieser nach Sigtuna in Uppland, welches nach der Zerstörung der Björköstadt zum ersten Hauptsitz der nordschwedischen Kirche wurde. Ein anderer deutscher Missionar, Stenfi, drang bis nach Hälsingland vor, ja ein Runenstein berichtet, daß Jämtland jetzt christianisiert wurde. Auf Gotland wurde die erste Kirche gebaut, um welche die Stadt Visby erwuchs. Ein Verwandter des vorerwähnten Engländers Sigurd, namens Äsmund, der bei König Edmund Eingang gefunden hatte, erstrebe in Rom die Ordination zum Bischof, unabhängig von Bremen; es gelang aber Adalbert, diesem Emanzipationsversuch vorzubeugen. Da kam das verhängnisvolle Jahr 1066. — Dieses Jahr brach die nordische Macht in England durch die Schlacht bei Stanfordsbride, der aber unmittelbar die Unterwerfung Englands durch die Normannen folgte. Der Verkehr Schwedens mit Deutschland wurde in demselben Jahr durch die heidnische Reaktion im deutschen Kolonialgebiet und den Fall Adalberts unterbrochen. Das Bemühen, Schweden an die deutschen Reichsinteressen zu knüpfen, war damit zu Ende. Das Papsttum versuchte statt dessen den Norden von Bremen loszulösen und ihn an seine Interessen zu binden. Das direkte Eingreifen der Päpste in schwedische Angelegenheiten beginnt mit Gregor VII. (zwei Briefe von 1080 und 1081 an König Inge (s. u.) mit der Aufforderung, Gesandte und Abgaben nach Rom zu senden). Für Schweden erhielt also der Streit zwischen dem Papsttum und der deutschen Königsmacht weitgehende Bedeutung. Aber vor allem wurde die Zeit um 1066 verhängnisvoll für die innere Geschichte Schwedens. Da entschlief der letzte König des alten Geschlechts, Stenkil, welcher die Fähigkeit gehabt, das Sveareich zusammenzuhalten. Mit seinem Tode wurde die nationale Sammlung um das Königtum für 100 Jahre aufgelöst. Der immer schroffere Gegensatz zwischen den Landschaften (nach anderen ein Gegensatz zwischen zwei Volksstämmen, den Sween und den Gothen) machte sich geltend; die vornehmsten von diesen,

Westergotland, Östergötland und Uppland, hatten jede ihr Königsgeschlecht, wenn auch nur für eine Zeitabstufung die Nachkommen Stenkil, das Königsgeschlecht von Westergötland, das hervorragendste war Jagne der Ältere, der Sohn Stenkil, gest. etwa 1110), und die ihm die Macht über das ganze Reich aufrecht erhalten konnten. Es scheint, als ob dies der Fall war, die Macht über das ganze Reich aufrecht erhalten hätte; dadurch wurde der Gegensatz zu dem hauptsächlich heidnischen Svealand mit dem Upsalatemple noch mehr veräusert: man verlangte dort, daß der König dem heidnischen Opferdienst teilnehmen solle. Andererseits stellte sich heraus, daß die Missionsarbeit die wechselnde Zwi- tracht der Landstämme zur Verbreitung des Christentums ausnützen konnte. Östergötland war um 1100 nebst Wänergegend der Hauptort des Christentums; nun kam Svealand an die Reihe. Die Legende bezeichnet drei Heilige als die Hauptvertreter der dortigen Missions- arbeit. David als Apostel von Westmanland, Eskil und Botvid als Apostel von Söder- manland. Auffällig war, daß alle drei Engländer oder in England erzogen waren. Erzbischof Anselm von Canterbury, der im großen Streit der Zeit auf der Seite des Papsttums stand, dehnte sein Interesse auch auf Schweden aus. Nicht ohne sein Zutun erblickten die nördlichen Länder einen eigenen Erzbischof in Lund 1104 (obgleich die for- melle Abhängigkeit Schwedens von Bremen erst um 1150 aufhörte), englische Bischöfe wurden nach Skara gesandt. Die letzte Periode der Missionsarbeit in Schweden ging aus, ohne daß Bremen einen Versuch machte, seine alte Stellung dort zu behaupten. Diese analische Missionsarbeit brach schließlich die Macht der alten Götter, selbst in Uppland, wo Sigtuna als Bischofsitz hervortrat. Um 1130 kann man Schweden als ein zum Christentum bekehrtes Land ansehen. Die Missionszeit war zu Ende.

Die katholische Kirche.

1. Die Zeit der Begründung 1130—1161. Die einheimischen Kämpfe in Schweden endeten mit einer kurzen Periode allgemeiner nationaler Auflösung (um 1130 bis 1160); zur selben Zeit wurde England durch innere Zwiste gelähmt. Es scheint, als ob diese in politischer Hinsicht widerstandslose Zeit den katholischen Organisationsplänen in Schweden besonders günstig gewesen wäre. Fast alle Institutionen, die vorzugsweise die Träger der Kirche und Kultur des Mittelalters waren, drangen jetzt ein oder befestigten sich. Unter dieser Begründungsarbeit stand der kräftige Erzbischof Eskil in Lund (1137—1178). Auch wurden weltliche Bistumsstifter geordnet: in Skara, Linköping, Upsala (aus Sigtuna ver- setzt), Örebro, Västerås und Nyäter in Verjö (erst 1183 erwähnt; das letzte Stift aus dem Mittelalter, Abte in Finnland wurde um 1200 gegründet). Die katholische Hierarchie hielt in Schweden ihren Einzug. Unter der Mitwirkung Eskils wurden die ersten Klöster in Schweden erbaut, nämlich gehören zu dem Clairvaux-weihe des Cistercienserordens. Die wichtigs- ten waren Alvastra in Östergötland 1143 (das erste im damaligen Schweden; in Schonen gab es schon viele Klöster); Nådala in Sämmland 1144, kurz darauf Wärbem in Westergötland; Bista, Nonnenkloster in Östergötland, Wäb, Mönchs-kloster (später nach Julita in Södermanland verlegt), Pharus Kloster (nach Eke in Uppland verlegt) und Roma- kloster auf Gotland, alle aus der Zeit 1160—61. Diese Klöster wurden natürlicher- weise in entfernt liegenden Wäldern angelegt und trugen wesentlich zum Aufbau des Landes und zur Verbreitung der geistlichen Kultur bei. Einen wichtigen Schritt zur Ein- völkerung Schwedens in die große Kirche des Mittelalters that der Papst Eugenius III. durch seinen Bericht, aus Schweden eine selbstständige Kirchenprovinz zu machen, ohne 1. die Abtätigkeit des Papsttums und ihre Ausübung eine Einbuße erlitt. Mit klugem Urteil suchte er nach den nördlichen Ländern einen in England geborenen Legaten, Niko- laus Brokessor, Kardinalbischof von Alba (vater Papst Hadrian IV.; s. Bd VII S. 309). Nachdem er über Norwegen einen eigenen Erzbischof gegeben hatte, berief er in Schweden ein Konzil nach Linköping 1152, an welcher auch der Sigtunatönig Sverker teilnahm. 2. Der Plan, das Land endlich selbstständig zu machen, mißlang indes infolge der innern Schwächen, was im die papstliche Befehl unabweisbar eine Enttäuschung war; Erzbischof Eskil erhielt in Schweden zugedachte Primat, und das dänische Lund erhielt also den Primat über Schweden, d. h. nicht, den Erzbischof, in gewissen Fällen auch die Suffragan- bischöfe ernennen. Dagegen befolgte die Linköpinginnde, daß Schweden zum Zeichen 3. seines Anschlusses an die römische Kirche, dem Papst jährlich indes insofern bezahlten werden sollte. Auch Wohlthätigkeit über Ländliche Anmerkungen bei Priesterwahl, Ehe etc. wurden gefast, obwohl sie noch von geringer Bedeutung gewesen sein dürften. — Ein äußeres Zeugnis davon, daß die Kirche in Schweden nun Selbstbewußtsein zu gewinnen begann, war der erste Mönchsorden. Svales Mitbewerber um das Reich, König Erik in Uppland, unternahm in den Jahren nach 1150 einen Kriegszug nach dem heidnischen Finnland,

wo eine gewaltige Befehrungsarbeit in der nordöstlichen Provinz, dem eigentlichen Finnland, betrieben wurde. Inwiefern politische Beweggründe mitgewirkt haben, ist unmöglich zu bestimmen. (Über Finnland s. den Art. Finnländische Kirche Bd VI S. 66 ff.). Erik erwarb indessen mehr als andere Schweden den Ruf, ein Kämpfer Gottes zu sein; als er kurz darauf einem meuchlerischen Anfall eines dänischen Thronprätendenten unterlag, erhielt er noch die Märtyrerkrone. Auf diese Weise wurde Erik der Heilige, der Schutzpatron von Schweden; man verehrte ihn auch in Dänemark und Deutschland; doch wurde im älteren Mittelalter in Schweden der norwegische Clav der heilige (gest. 1036) fast ebenso hoch gestellt als Erik (s. d. N. Norwegen Bd XIV S. 215). Den Schlüsselstein in die katholische Begründungsarbeit legte die Errichtung eines schwedischen Erzbistums in Upsala 1164. Dadurch war Schweden endlich eine eigene geordnete Kirchenprovinz geworden. Dies war zunächst ein Akt der gregorianischen Politik Alexanders III., der zu große Metropolitan Sprengel vermeiden wollte; es wurde zugleich ein kräftiges Hindernis für den Versuch Kaiser Friedrichs I., die nordischen Länder in die deutschen Interessen einzuziehen (Friedrichs Lehnbrief an König Waldemar von Dänemark); aber für die selbstständige Entwicklung Schwedens war das eigene Erzbistum von großer Bedeutung. Zwar behielt der Primas von Lund das Recht, den Erzbischof von Upsala durch Übergabe des Palliums einzussegnen. Aber das anhaltende Bestreben der schwedischen Kirche war, sich möglichst bald von diesem Nest ausländischer Abhängigkeit zu befreien.

2. Die Organisationszeit 1164—1305. Nach dem Tode Eriks des Heiligen 1160 gelang es bald Karl, dem Sohn König Everters, auch in Svealand anerkannt zu werden. Damit war Schweden wieder um eine nationale Königsmacht vereinigt. Die politischen Institutionen waren noch in ihrem Keime; die wichtigste Organisation des Landes war die neugebildete Kirchenprovinz. Das Rechtswesen und die entwickelten Organe der katholischen Kirche mußten die Vorbilder des neuentwickelten Staatswesens werden. Andererseits lag es im Interesse der päpstlichen Politik, eine geordnete, einheitliche königliche Regierung in Schweden zu unterstützen; eine solche Regierung war für die innere Organisation der neugebildeten Kirche laut der Forderungen des kanonischen Rechts unentbehrlich. Der Erzbischof von Schweden wurde die vornehmste Stütze des Königs von Schweden; die Errichtung des Erzbistums bedeutete zugleich die Bestätigung der politischen Einheit Schwedens. Schweden verdankt Alexander III. mehr als anderen sein nationales Dasein. 90 Jahre lang trugen das Geschlecht Everters und das Eriks wechselweise die Krone; beiden Königsfamilien war die Unterstützung der Kirche gleich unentbehrlich. Deshalb konnte nun auch die Kirche, von den Thronstreitigkeiten unabhängig, mit der Hilfe der Königsmacht ihr Gebäude in die Höhe führen. Vom Juristenpapst Alexander III. kamen eine Menge Dekretalien an den König und die Bischöfe von Schweden. Besonders zwei Briefe aus dem Jahre 1171 lagen der mühsamen Durchführung der neuen Organisation zu Grunde; sie können als die ältesten Grundgesetze der schwedischen Kirche angesehen werden (Bååth). Vor allem verlangte man hier für den Klerus das Recht eines eigenen Gerichtsstandes in Kriminalsachen und die Zulässigkeit kanonischer Testamente in *plos usus* (vgl. die Dekrete Alexanders an den Bischof von Ostia 1171—72). Ein Kampf begann zwischen der kanonischen und der alten germanischen Rechtsanschauung; Schritt für Schritt wurde dabei die Kirche organisiert. Aus einem Donationsbrief 1200 von Evertter Karlsön an die Upsalakirche ersieht man, daß zu dieser Zeit die Priester im ganzen Lande in Kriminalsachen vom weltlichen Gericht befreit waren. Ein besonderer Priesterstand begann. Im Jahre 1219 stellte Johann I. Everttersson die Güter der Kirche außerhalb der königlichen Straferhebung; damit begann die kirchliche Steuerfreiheit in Schweden. Unter dem Einfluß Alexanders III. begann die Einrichtung von Domkapiteln an den Bischofskirchen; Upsala hatte schon um 1200, Skara um 1222 reguläre Kanoniker. Aus der kollegialen Anordnung der Domkapitel konnte später das schwedische Staatsrecht Hilfe in seiner Entwicklung erhalten. Zur Zeit des Papstes Innocentius appellierte auch der König an die Kirche um gekrönt zu werden. Ein schwedischer Kreuzzug ging nach Estland, zur gleichen Zeit als Dänemark und Deutschland in Livland Eroberungen machten (s. Art. Andreas von Lund Bd I S. 517 f.); damit begann der Kampf um die Herrschaft auf der Ostsee, der Jahrhunderte hindurch dauerte.

Die wichtigste Periode der Organisation der katholischen Kirche trat indessen unter dem letzten König der alten Geschlechter, dem nichtsnutzigen Erik III., 1222—50 ein. Wieder scheint es, als ob politische Anarchie der beste Boden für kirchliche Macht-

vergrößerung zweien war. Nun traten die Prälaten der Kirche als Herren im Reich, oft als die mächtigsten Männer der vormundschaftlichen Regierung und der anfängenden Staatsinstitution auf; wie z. B. Bischof Bengt in Uppsala, der 1220–21 Rom besucht hatte, und mit dem Papst in nahe Berührung gekommen war. Er war der Begründer des Domkapitels und ein Mann von politischem Weitblick. Sein Zeitgenosse, Bischof Bengt in Linköping, ordnete auf Aufforderung Gregorius' IV. 1232 ein Domkapitel in seiner Stadt und begann den Bau des großartigen Doms in Linköping. In der gleichen Zeit wurde das Domkapitel in Abo gegründet. In Uppsala begann das Kapitel mit dem Erzbischof Jarler (1236–55), einem der hervorragendsten Männer der Zeit. Er griff in das Schicksal der Kirche vor allem dadurch ein, daß er die Bettelorden einführte und beehrte. Einzelne Cistercienerklöster waren nach 1164 errichtet worden; seit ungefähr 1230 wurde das Mönchsweien zu einem Hauptfaktor in der schwedischen Kirche; beiderseits wurden die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts aufblühenden Städte an seine Interessen gebunden. Der Franziskanerorden kam 1233 nach Wisby und von dort um 1240 nach verschiedenen Städten, u. a. nach Uppsala 1247. Die Dominikaner wurden von größerer Bedeutung; sie faßten zuerst in Sigtuna festen Fuß, wo ihr Kloster (schon 1221 erwähnt) eines der bedeutendsten in ganz Schweden wurde; in Skeninge wurde ein kaum weniger bedeutendes Kloster gegründet; in noch vielen Städten errichtete man Klöster. Der wachsende Einfluß der Kirche zeigte sich in einem neuen Kreuzzug nach Finnland 1249; dieser Krieg war lange von Gregor IX. als ein Schachzug gegen die Palästinapolitik Friedrichs II. eifrig verlangt worden; er wurde von dem mächtigsten Mann im Lande, dem Jarl des Königs, Birger aus dem alten Geschlecht der Foklungere, geleitet. Nun wurde Tavastland zum Christentum bekehrt. Die kirchlichen Rechte wurden dadurch erweitert, daß König Erik die Forderung Innocentius' IV. auf kirchliche Gerichtsbarkeit über gewisse Verbrechen der Laien zugestand; wahrscheinlich wurden nun auch die Güter der Deme steuerfrei. Die Organisation des niedrigen Klerus und die Kirchvierteilung wurden befestigt. Der wichtigste Schritt der ganzen kirchlichen Organisationsarbeit geschah indes durch die Synode zu Skeninge. Diese war zunächst ein Glied in der großen päpstlichen Politik; was Alexander III. angefangen, wollte Innocentius IV. vollenden. Er hatte die Legateninstitution zu seinem kräftigsten Kampfmittel in Deutschland gemacht. In derselben Weise sollte auch Schweden beherrscht und geordnet werden. Der Kardinalbischof Wilhelm von Sabina, ein Kenner der nordischen Verhältnisse, wurde mit der großen Autorität eines Kardinallegaten hierher geschickt (im Konzilium zu Lyon 1254 fürzlich verordnet). Der Legat verstand es, die inneren Kämpfe zum Nutzen der Kirche zu gebrauchen. Ein Concilium provinciale wurde 1248 nach Skeninge zusammengerufen, während zu gleicher Zeit ein Landschaftsting für Östergötland gehalten wurde; weltliche Herren, u. a. Birger Jarl, waren indessen Teilnehmer auch an der Synode, und wurden hierdurch an deren Beschlüsse gebunden. Zwei Hauptpunkte derselben (oder vielmehr der Legatsstatuten Wilhelms) mögen erwähnt werden: 1. die Geistlichen wurden zu dem bis jetzt hier unbekanntem Eölibat verpflichtet; 2. den Bischöfen wurde anbefohlen, die letzte Sammlung der Dekretalen anzuschaffen und zu studieren. Der Synodalbescheid wurde durch eine Verordnung Innocentius IV. 1250 ergänzt; nach ihr sollten die Bischofswahlen durch die Domkapitel und nicht, wie bisher laut germanischer Rechtsanschauung durch die Wahl des Volkes (inkl. Klerus) und die Bestätigung des Königs, geschehen. Hierdurch wurde der Eckstein des katholischen Gebäudes gelegt; die folgenden 50 Jahre wurden durch die allmähliche Durchführung der Anschauung charakterisiert, die hier in einem von geistlichen und weltlichen Herren anerkannten Grundgesetz einen Ausdruck gefunden hatte. Der Eölibat drang unter viel Streit durch, ebenso die kanonischen Wahlen, indem eine allgemeine Organisation der Domkapitel jetzt zu stande kam; 1300 werden Kapitel an allen Domen erwähnt. Der Erzbischofssitz zu Uppsala wurde durch eine Reichsversammlung in Söderköping 1270 (gleicher Art wie das Skeningekonzilium) von Alt Uppsala nach seinem jetzigen Ort, Uppsala, verlegt, und gewann an Bedeutung. Der Erzbischof trat jetzt als Leiter der großen Landesversammlungen hervor. Die politischen Verhältnisse verhalten der Kirche zu weiteren Siegen. Nach dem Tode Eriks III. 1250 kam mit den Zöbnen Birger Jarls das Foklungergeschlecht auf den Thron Schwedens. Der nichtsununge Waldemar wurde 1275 von seinem Bruder, dem berühmten Magnus Ladulås, gestürzt; dieser mußte durch eine Verbindung 1276 die Hilfe der Kirche und die Kronung erkaufen, wobei der größte Teil der Forderungen gewährt wurde, welche Gregor X. 1271 in einem Dekretale an Schweden gestellt hatte. Auf diese Weise wurden alle Kirchengüter, auch die der Sprengellirchen, abgabefrei, und die gesetzliche

Macht der Kirche wurde erweitert. Auf dem Konzilium zu Telsje 1277 wurden die Verbindungen des Königs bestätigt. Dies ist ein wichtiges Jahr in der Geschichte der schwedischen Kirche. Nun war sie zu ihrer Sonderstellung im Reich vollständig gelangt. — Auch in anderer Hinsicht wurde die Regierung von Magnus Ladulås der Kirche nützlich. Unter seinem Schutz nahmen die Bettelorden einen neuen Aufschwung. Mehrere neue Städte bekamen Klöster. Am wichtigsten waren das Bruderkloster der Franziskaner auf Riddarholmen in Stockholm 1270 und das auf dem Norrmalm in Stockholm 1289 errichtete Mariensinkenloster. Durch diese Klöster in der Hauptstadt wurde der Franziskanerorden der einflussreichste. Bettelbrüder hatten mehrmals den Erzbischofsstuhl inne. In dieser Zeit war man auch mit dem Bau von allen Domen in Schweden beschäftigt. 10 Visitationen und Neubrüche bis weit in das halbheidnische Norrland wurden von den Erzbischöfen angeordnet. Der kirchliche Unterricht wurde, besonders durch das Dominikanerkloster in Skenninge, verbessert. Die Schweden gingen an, in Paris fleißig zu studieren, wo sie 1285 ein eigenes Haus erhielten. Sammlungen von Büchern wurden nach Schweden geführt. Der erste bedeutende Schriftsteller Schwedens begegnet uns jetzt in Petrus de Dacia, einem Dominikanerlektor in Skenninge (gest. um 1288). Er hatte in Köln und später bei Thomas v. Aquino selbst die Scholastik studiert, er war aber eine tiefempfindliche Natur. Eine schwärmerische Verehrung widmete er Christine von Stumbelen, deren Ehre nach seiner Heimkehr seine Arbeit als Schriftsteller diente. Seine Sprache kann als ein Muster der Sprachbehandlung im 13. Jahrhundert angesehen werden (Neman). Mit ihm wurzelte die deutsche Mystik in Schweden ein, der Birgitta wurde die Bahn bereitet. Auf jedem Gebiete trat die kirchliche Hebung unter dem Schutz der Königsmacht hervor. Die Kirche erwies sich nicht als undankbar; auf manche Weise suchte sie die Königsmacht des Magnus zu unterstützen und zu erweitern und die politische Einbeziehung des Landes zu befestigen (z. B. Synode zu Telsje 1279, Bewilligung einer Extrasteuer von der Kirche); die wichtige Umbildung des Staatslebens, die jetzt stattfand, konnte praktische Weisheit von der Kirche holen. Jedoch hatte sich ihre Machtstellung in der Weise entwickelt, daß sie nicht lange mit den wirklichen Staatsinteressen harmonieren konnte. Ihr Aufschwung trug den Keim des Konflikts in sich. — Nun aber war die katholische Kirche in Schweden doch nicht zu derselben Macht gelangt wie in den Nachbarländern. Die langsame Entwicklung des Landes hatte ein zäheres Festhalten an der alten germanischen Rechtsanschauung ermöglicht; sie beherrschte trotz des Drängens der Kirche auf Herrschaft des kanonischen Rechts das Volksbewußtsein. In wichtigen Fragen mußte die Kirche sogar unter König Magnus nachgeben, so z. B. betreffs des lange verlangten kanonischen Testamentrechts; damit wurde der ökonomischen Machterweiterung der Kirche eine bestimmte Grenze gesetzt. 35 Und das schwedische Volk wußte vor allem sein altes Selbstbestimmungsrecht betreffs der Besetzung der niederen geistlichen Ämter in einer Weise zu behaupten und zu bewahren, die in der Geschichte der Kirche ziemlich allein stehend ist. Der politische Aufschwung des Landes rief auch gerade zu dieser Zeit eine großartige Arbeit an der Festsetzung des schwedischen Rechts hervor, welche um 1300 im Erlaß der schwedischen Landschaftsgesetze ihre relative Vollendung erreichte (vor allen das Upplandsgesetz v. 1298). In ihren kirchenrechtlichen Bestimmungen kommt der Kompromiß mit dem kanonischen Recht zum Vorschein; im großen und ganzen wurde das Germanische des Grundcharakters und der Anschauung Schwedens auf immer bewahrt. Es waren dies die geschichtlichen Vorarbeiten der Reformation. 45

So erweist sich auf jedem Gebiete die Zeit um 1300 als das Ende einer großen Periode der Geschichte der schwedischen Kirche. Die innere Organisation wie die äußere Machtsphäre waren zu einem relativen Abschluß gelangt. Das ausländische Mönchsweesen hatte seinen Höhepunkt erreicht (mit dem 14. Jahrh. begann der ökonomische Verfall der älteren Orden, besonders der der Franziskaner, teilweise durch den Eingang, den das Geld anstatt der Naturalien in die Wirtschaft fand). Es ist kein Zufall, daß der letzte Kreuzzug in diese Zeit fällt; er wurde nach dem Tode Magnus' (1290) von Tyrghils Knutsson, dem Reichsverweser während der Minderjährigkeit des Königs Birger, geleitet, und hatte als Folge die Befehrung von Karelen und den Anfang des langwierigen Kampfes mit Rußland. Zur volkstümlichen Entwicklung der schwedischen Kirche blieb nur noch übrig, 55 die ungünstige Abhängigkeit vom Primat in Lund zu beseitigen. Auch dies heißersehnte Ziel wurde mit Ende des 13. Jahrhunderts erreicht, als es dem Erzbischof Nils Mäleson (1295—1305) gelang, dem Appalastuhl vom Papst selbst das Pallium zu verschaffen; damit wurde Schweden von aller Abhängigkeit von Lund befreit. Neue Bestrebungen, neue Probleme traten in den Vordergrund. 60

Die Nachperiode der Kirche 1305–1118. Das Reichsverweseramt des Markgrafen Karls wurde eine merkwürdige Episode der Geschichte der schwed. Kirche. Er begann in Schweden den Anfang der staatlichen Reaktion gegen das kirchliche Ubergewicht, die er zu jetz über Curera sich verbreitete und in Philipp dem Schönen ihren vollendeten Ausdrücken erhielt. Die Restriktionen gegen die Steuerfreiheit der Kirche wurden aufgehoben; sogar Kirchengüter wurden eingezogen und die Steuern der Bauern an die Kirche wurden nachgelassen. Hierdurch wurden aber die kirchlichen Prälaten zum Widerstand gezwungen; und Schweden hatte gerade damals keinen kräftigen König, auf den es sich verlassen konnte. Der jetzt greisjahrige Birger war in jeder Hinsicht unwürdig. Um Schweden gegen seine ehrwürdigen Brüder zu erhalten, mußte er vor den weltlichen und geistlichen Herren des Reiches kapitulieren. In Strengnäs 1305 fand die große Verabredung statt, der zufolge mit der Kircheweltlich, der man bis jetzt gefolgt war, gebrochen, die Macht der Kirche wieder hergestellt wurde, und die Prälaten sich mit den weltlichen Herren des Reiches gegen die Forderungen der Königsmacht verbündeten. Hier liegt die äußere Umwälzung; die Zeit des aristokratisch feudalen Herrenregiments begann, die Interessen der Obrigkeit harmonisierten nicht mehr mit denen der Königsmacht. Die Kämpfe zwischen Birger und seinen Brüdern endeten mit einer vollständigen Revolution, die 1319 den dreißigjährigen Magnus, den Sohn des Herzogs Erik, auf den Thron setzte. Die Regierung wurde von geistlichen und weltlichen Herren geführt, doch nicht zu Frommen des Reichs. Als schließlich die von Stenka Magnus erhobenen Forderungen zu lastig wurden, und er mit dem neuen Gedanken eines Reichstags drohte, wurde er des Thrones entsetzt und ein Ausländer, Albrecht von Mecklenburg, wurde König. Seine ökonomischen Bedürfnisse gerieten mit der Kirche in Konflikt; er verlor ihren Beistand und dann auch den Thron. Das Herrenregiment wurde dann durch die sog. Kalmarmionen 1389 noch mehr befestigt. Wenn die Leiter der Kirche sich also teilweise von den rein nationalen Interessen entfernten, dürfen wir andererseits nicht vergessen, daß die Machtentwicklung der Kirche ihr zum Mittel zu einer großartigen, unerreichbaren Thätigkeit nach innen wurde. Es mangelte keineswegs an religiös thätigen Prälaten. Die einzigen Bischofsstühlen Schwedens sind aus dieser Zeit: Bryniulf, einer von den, sowohl in weltlicher als kirchlicher Hinsicht hervorragendsten Männern des beginnenden Zeitabchnitts, Hemming, Bischof von Abo, gest. 1357, eifriger Missionar in den Grenzrevieren Finnlands, und Nilslaus Hermann, Bischof von Linköping, gest. 1391, der Schüler und Bewunderer von Birgitta. Diese drei wurden von Alexander VI. 1499 selig gesprochen. Da hervorragende schwedische Theologe des Mittelalters, Magister Matthias von Umeå, war mit Erfolg als Scholastiker, doch mit reformatorischen Tendenzen, thätig; von ihm haben wir den ersten Versuch einer Bibelübersetzung (Art. Bibelübersetzungen Bd III S. 147.); er wurde Birgittens Reichwater. Die Beispiele könnten vervielfältigt werden. Sider ist doch Periode die am meisten kultivierende im Leben des schwedischen Volkes gewesen; da trah die Religiosität im großen die alte Hebeit und wurde eine die Verantwortlichkeit veredelt Macht; die Priester und Mönche fingen an, auf Schwedisch zu predigen und umfassende Seelsorge auszuüben; die reiche Kultur des Mittelalters wurde in Schweden so fest gepflanzt, daß sie durch die folgenden Stürme fortbestehen konnte; eine reichhaltige Wohlthätigkeit verbreitete sich unter dem Schutz der Kirche über Land und Stadt; die Heilungsbauern und die Hospitaller fangen im 11. Jahrhundert an; die Schulen des Wissens wurden im hohen Norden zugänglich. Man vergleiche den hohen Standpunkt der Kirche in Schweden im 11. Jahrhundert mit dem Verfall der Kirche im Abendlande. In Schweden waren noch keine Spuren der Ermattung zu sehen. Eine Frau nahm von Paulus, Petrus und Beccaccio war die Schwedin Birgitta (gest. 1373). Alle Lehren der Natur der schwedischen Kirche wirkten sie und ihr Orden; in demselben waren für alle prägen kirchlicher Thätigkeit vereinigt. Deshalb wird für die schwedische Kirche überhaupt dieser Zeit nur auf den Art. Birgitta Bd III S. 239 ff. hingewiesen. Vgl. Kallio, mit Wichtiges nicht T. Hojer: Birgittinerordens historia till 1610, Upsala 1905, und H. Hildebrand, Heliga Birgitta, in den Abhandl. der Schwed. Akademie 1906.

Das Papsttum in Albanien hatte in die innern Angelegenheiten der schwedischen Kirche nicht sehr eingegriffen; das Interesse desselben umfaßte hauptsächlich das Einzahlen gewisser Steuern. Denn und wann kamen Bischöfe durch päpstliche Provision, ohne die Wahl der Synode, auf ihre Stollen; doch sind dies nur Ausnahmen. Mit dem Anfang des 15. Jahrhunderts hin zu in, in Schweden den Verfall des Papsttums stärker zu empfinden. Die Herzogen des Landes wohnten in Danemark (Margaretha und nach ihr Erich von Pommern); ihr Interesse harmonisierte mit dem des Papstes sehr oft in der

Hinsicht, daß alle beide die Kirche plündern wollten. Sowohl der Papst als der König versuchte wiederholt den Erzsstuhl von Upsala den Kapitelswahlen zuwider zu besetzen; der am meisten Verrufene unter ihren Verordneten war der liederliche Däne Jöns Zerkerfson 1408, der nach einigen Jahren (1419) Schweden verlassen mußte (er wurde später Bischof auf Island und dort von den Bauern in einem Saek erfaßt 1433). Doch gelang es schließlich dem Kapitel sein Recht zu wahren; diese Streitigkeiten hatten als Folge eine Annäherung seitens der Kirche an die allgemeinen Reformbestrebungen und an die wachsende, nationale Sehnsucht nach einem wieder unabhängigen Schweden. Im Papstschisma hatte Schweden sich an Rom angegeschlossen, seine Kirche aber nahm mit einem gewissen Einfluß an den reformatorischen Konzilien teil und erkannte diese als Autoritäten über den Papst an. Reformatorische Versammlungen wurden auch in Schweden (z. B. in Arboga 1417, wo man auch über die Beginen in Schweden verhandelte) gehalten, und das Predigen auf Schwedisch kam noch öfter vor. Viele Kirchen wurden gebaut. In Finnland war Bischof Tawast fast 40 Jahre als Apostel des Landes in nationalem Geiste thätig (bis 1450). Der Birgittenorden setzte seine segensreiche Thätigkeit in nationalem Geiste fort. Als der große Freiheitskampf 1434 mit dem Bauernaufstand unter dem Volkshehnen Engelbrecht anfieng, erhielt diese Bewegung einen Verteidiger auf dem Baseler Konzil in dem hervorragenden schwedischen Repräsentanten dort, Nils Ragnoaldsön, was Schweden wesentlich zu Nutzen kam. Als der Erzsstuhl ledig wurde, wählte man Nils zum Erzbischof 1438. Auf dem Baseler Konzil wurde diese Wahl bestätigt; 10 Jahre lang leitete er mit ausgezeichnete Weisheit und Frömmigkeit die Kirche Schwedens durch die politischen Brandungen. Eine Provinzialsynode in Söderköping 1441 suchte durch mehrere Beschlüsse die Verbreitung eines echten Christentums unter den niedrigsten Volksklassen zu fördern, ebenso wollte man eine selbstständige, schwedische Bildungsanstalt gründen (die Universität zu Upsala wurde doch erst 1477 gegründet). Nils war der letzte große Mann der katholischen Kirche in Schweden.

4. Die Hierarchie und die Nationalitätsbestrebungen 1448—1520. Mit dem Sieg des Papsttums über die Reformkonzilien brach eine neue Periode in der Geschichte der ganzen katholischen Kirche an. Nun kam unter Kampf mit einer bestimmt mittelalterlichen, wenn auch durch Renaissancebildung im Außern modernisierten Hierarchie die Geburtsstunde der modernen Staatsideen. In Schweden bezeichnet 1448 die Grenze. In diesem Jahr wurde durch die Wahl von Karl II. Knutson zum König die Union gebrochen; ein einheimisches Königtum, das den nationalen Interessen diene, erhob sich. Andererseits verschied in demselben Jahr Erzbischof Nils; sein Nachfolger wurde Jöns Bengtsfson Drensierna, der typische Vertreter des herrschsüchtigen Kirchentums, das in einer starken Königsmacht die größte Gefahr für die Kirche sah. König Karls Unterjochung über den unrechtmäßigen Besitz der Kirche (1454) reizte alle Prälaten. Unter der Führung von Jöns trat die Hierarchie auf die dänisch-unionelle Seite, oder richtiger, sie verband sich mit der feudalen Herrnmacht in deren Kampfe mit der Staatsmacht; der Versuch des Erzbischofs, alle kirchliche und politische Macht schließlich in seinen Händen zu vereinigen, endete mit seinem Sturz und Tod auf der Landesflucht 1467. Die Nachfolger von Jöns Bengtsfson gingen in seinen Fußstapfen; Jakob Ulfsfson (1470—1514) (reich begabt, aber herrschsüchtig, der eigentliche Begründer der Universität zu Upsala) mit ein wenig äußerer Mäßigung, und unter nützlicher innerkirchlicher Arbeit (die Bischofsynode in Arboga 1474, wo wichtige Verbesserungen beschlossen wurden); Nils Trolle (von 1514 ab) mit einer Brutalität, welche die schließliche Katastrophe brachte. Die meisten Suffraganbischöfe, auch die in anderer Hinsicht am eifrigsten waren, Gutes zu thun, wie Henricus Tidemann in Linköping (gest. 1500) und Kert Rogge in Strengnäs (gest. 1501), wurden von derselben hierarchischen Politik befeelt. Die Reichsverweser Sture mußten sich gewöhnen, in den Prälaten die gegebenen Gegner der nationalen Befreiung und der Neuorganisation des Landes zu sehen. Eine Ausnahme bildet der merkwürdige Dr. Heming Gad, zum Bischof in Linköping 1501 gewählt, einer der wenigen Vertreter des Humanismus in Schweden, Krieger und Dichter zugleich, von warmer Vaterlandsliebe befeelt. Er war die beste Stütze von Svante Sture. Seine Wahl wurde jedoch nie vom Papst bestätigt, er wurde mit dem Banne belegt und mußte 1512 dem Hans Brasck, dem letzten bedeutenden Kirchenfürsten von Schweden, weichen. Nach viel Schwanken hin und her trat Brasck auf die Seite der hierarchischen Interessen. Der niedere Klerus dagegen zeigte oft eine ungemischte Vaterlandsliebe, die auf eine hellere Zukunft deutete; so z. B. Ericus Lai, gest. 1486, der gelehrteste Mann der neuen Universität. 60

Von den letzten Ereignissen und dem Ende des Mittelalters s. Art. Arcimbeldi Bd I S. 793ff.

In dem langen und gewaltsamen Kampf der nationalen Sammlungsarbeit gegen den Bund aristokratischen Feudalismus und unioneller Politik hatte die schwedische Hierarchie die schwedischen Bauern im Stiche gelassen. Damit wurde die innere Macht der katholischen Kirche in Schweden gebrochen. Hier liegt die eigentliche Bedeutung der Geschichte dieser Zeit. Von den reformatorischen Bewegungen auf dem Gebiete des weltlichen Lebens sind wenige oder keine Spuren zu sehen. Der religiöse Verfall machte sich nie in Schweden in einer sichtbaren Weise geltend. Im Mönchswesen wurde ein gewisser Aufschwung bemerkbar, man forderte Reformen; das geschah nicht ohne Einwirkung der großen Bundesweimer Reform, die auch eine Reihe neuer Klöster hervorbrachte. Am Ende des Mittelalters gab es im heutigen Schweden (nebst Finnland) wenigstens 21 Franziskaner-, 16 Dominikaner- und 15 Cistercienserklöster u. d. Im großen und ganzen aber befriedigte die Kirche die religiösen Bedürfnisse. Nicht einmal die Ab-
 15 lakreise Arcimbeldis in Schweden 1518 erweckte dort eine sichtbare Entrüstung. Der Humanismus wurde auch dort nie zur Kulturmacht; seine einzigen bedeutenden Repräsentanten waren Gad und Hogge. Das Mittelalter endete deshalb in Schweden zunächst in einer gewaltsamen, weltlichen Krisis, in welcher das Land und die Staats-
 20 macht vom Grunde wieder aufgebaut wurden. Hieran schloß sich die kirchliche Reformation.

Die neuere Zeit.

1. Die Geburts- und Kampfperiode der Reformation 1520—1611.
 Am Jahre 1520 begann Claus Petri, der große Reformator Schwedens, seine Thätigkeit als Diakon am Dom zu Strengnäs. Er war 1493 geboren, war im Herbst
 25 1516 an der Wittenberger Universität immatrikuliert worden, und hatte mehr als zwei Jahre den Unterricht Luthers genossen. Seine Gemütsart war eine andere als diejenige Luthers; er war ein Mann des Friedens, nicht des Kampfes, ohne Luthers heftigeren Humor; aber in unerlöschlicher Überzeugungstreue, vollstündlicher Beredsamkeit, pädagogischer Genialität und exklusiver Religiosität stand er würdig an der
 30 Seite des Meisters. In Strengnäs gewann er für seine Auffassung den alten Erzdiakon Laurentius Andersä, den großen Kirchenpolitiker der schwedischen Reformation. Dieser machte Gustav Wasa mit den neuen Ideen bekannt, wurde auch Kanzler und Ratgeber des Königs (vgl. R. Müller, Kirchengeschichte II, S. 483 ff.) — Die Unions- und Feudalpolitik erntete ihre blutige Frucht im „Blutbad zu Stockholm“ 1520, als
 35 das ganze Land einen Augenblick zertreten und verloren schien. Aber die Bauern von Dalekarlien erhoben sich unter der Führung von Gustav Wasa zum Kampfe für die nationale Freiheit. Die unheimliche That Christians II. hatte die Häupter der alten Zeit gefällt, unter ihnen die meisten Bischöfe; nur zwei Bischofsstühle waren 1522 beieinander. Der Volksaufstand siegte und schloß mit der Errichtung des nationalen Königtums (in Strengnäs 1523). Damit war der Charakter des Königs als Volkskönig mit
 40 einer rein persönlichen Regierung gegeben. Auf jedem Gebiete stand indessen die Rom aberberbente, einen Staat im Staate bildende Kirche als ein Hindernis dem König entgegen. Vor allem galt dies auf dem öfenomischen Gebiete; Schweden war nach der langen
 45 Krise ein verarmtes, wechselfolles Land, wenn es sich nicht die Reichthümer der Kirche und der Klöster verschaffen konnte. Mit genialem Blick erkannte der König sogleich die Verwendbarkeit „der neuen Lehre“ für eine vollstündliche nationale Wiedergeburt auf germanischem Grund und Boden. Der Grundgedanke seines Erneuerungswerks war eine Vereinigung des ganzen Volks unter gemeinsamer Verpflichtung zu dem, was für die Rettung und
 50 Verteidigung des Vaterlandes nötig war und unter gemeinsamer Verantwortlichkeit für die Durchführung der nötigen Maßregeln und für die Folgen derselben. Diese Zusammengehörigkeit war nur in der verantwortlichen Person des Königs verwirklicht; an seinem Thron hatte das ganze Volk teil, und war deshalb auch ihm verpflichtet, so lange er die Verteidigung und das Glück des Landes beförderte. Die religiöse Seite des Volkslebens machte keine Ausnahme; auch hier mußte der König persönlich die ganze Um-
 55 waltung leiten, soweit sie innerhalb der Sphäre des Staatsinteresses lag. Gustav Wasa hat auch die Wege für die Einführung der Reformation bestimmt. Dies zeigte sich schon auf dem entscheidenden Reichstage, den er mit Haager Muthsicht auf die großen europäischen Verbindungen im Jahre 1527 nach Västerås berief. Mit Hilfe des Adels und des Kriegsvolks erzwang er von diesem Reichstage die „Vesterås recess“, ausführlicher detailliert in „Vesterås ordinantia“. Dadurch wurde die Kirche von Rom und dem kanonischen Recht

lösgerissen, ihr Besitz (nicht die Pfarrgüter) wurde zur Disposition der königlichen Macht gestellt, und der Adel wurde an die neue Ordnung durch Gütererwerbung von der Kirche gefesselt. Betreffs der Religion wurde nur beschlossen, daß „Gottes Wort rein und klar gepredigt werden solle“, d. h. formell wurde nur für den Protestantismus die Religionsfreiheit eingeführt. Ein Bedürfnis des Volks nach einer religiösen Veränderung wurde 5 nicht laut. Aber in der That mußte der Protestantismus der selbstverständliche Nachfolger der vernichteten Romkirche werden. Die Reichstagsbeschlüsse wurden von allen Ständen, „einer für alle und alle für einen“ unterschrieben. Auf die Weise behielt sich der nationale Volksstaat das Recht vor, durch seinen König auch die Entwicklung der Kirche zu überwachen. — Die Reformation in Deutschland trug in ihrem Schoß theo- 10 kretische Ideen. Durch Claus Petri wurden dieselben auch in die schwedische Kirche eingeführt. Er hatte doch noch im Grunde viele schwedisch-germanische Grundanschauungen, dank dem zähen Bewahren derselben auch in der Kirche des Mittelalters; deshalb konnte seine That mit der des Volkskönigs harmonieren, und die Selbstthätigkeit der Kirche dadurch auch unter der Leitung des letzteren aufrecht erhalten werden. So erhielt die erste 15 Zeit der Reformation in Schweden ihr eigentümliches Gepräge: eine Einheit von theokratischen und politischen, volkstümlichen und religiösen Momenten. Die schwedische Kirche war weder als sächsisches „Luthertum“, noch als englischer Cäsaropapismus, noch als schweizerische Demokratie, noch als Genfer Theokratie einzuordnen.

Die innere Reformationsarbeit auf dem Wege der Überzeugung ging langsam, von 20 der Weisheit und Klugheit des Claus Petri geleitet, weiter. Schon im Jahre 1524 war er nach dem Centrum des Reichs als Stadtsekretär und Prediger in Stockholm versetzt worden, und gab 1526 eine Bearbeitung von Luthers Betbüchlein heraus, die erste reformatorische Schrift Schwedens. Im selben Jahr schenkte er dem Volke das Neue Testament in schwedischer Uebersetzung, ein Buch, das für die Sprache und Kultur Schwedens von ähn- 25 licher Bedeutung ist, wie die Bibelübersetzung Luthers für Deutschland. In demselben Jahr gab er u. a. das erste Kirchenliederbuch (10 Kirchenlieder). (Für die Geschichte der Bibelübersetzung, des Katechismus und des Kirchenliedes in Schweden s. die betr. Art. Bd III S. 147 ff.; Bd X S. 156 und S. 441 ff. Claus Petri ist der Übersetzer des N.Ts.) Das Jahr 1527—28 war Claus' großes Verfasserjahr, in dem er in vorzüglichen, 30 einfach volkstümlich gehaltenen Schriften die meisten religiösen Forderungen der Reformation behandelte. Es mangelte dem Katholicismus an zweckbewußten Verteidigern. Auf dieser Seite war Hans Brasch der einzige Mann von Bedeutung, und er entwickelte auch von Anfang an große Energie im Kampf wider die Reformation; aber Gustav Wasa war er doch nicht gewachsen; nach dem Reichstag in Westeras mußte er aus seinem 35 Lande fliehen (1527); er starb in der Verbannung 1538. Als nun Gustav die erledigten Bischofsstühle besetzen ließ, bewirkte ein Zufall, daß die Inhaber derselben 1528 ihre Einsegnung von einem Birgittinermönch, Petrus Magni, empfangen, der selbst die Bischofsweihe vom Papst in Rom empfangen hatte. Auf diese Weise wurde die „successio apostolica“ in katholischem Sinn der protestantischen Kirche in 40 Schweden bewahrt. Dies war von Bedeutung für das Verhältnis Schwedens zu der anglikanischen Kirche. — Das Konzilium zu Trebro 1529, wo Laurentius Andreeä das Werk dirigierte, vollendete die äußere Veränderung; es entspricht in kirchlicher Beziehung dem Reichstag zu Westeras. In Ausführung der Beschlüsse desselben erschienen die neuen wichtigen Schriften von Claus Petri: das Kirchenhandbuch 1529, die Postille 45 und der Katechismus 1530 und die schwedische Messe 1531. Sie zeichnen sich alle durch große Pietät und große Vorsicht gegen alle alten Gedanken und Gebräuche aus, die nicht direkt gegen die Prinzipien der Reformation stritten; natürlicherweise waren sie von lutherischer Grundanschauung getragen und durchhaucht; doch herrscht noch nicht das ausgeprägte Luthertum, ebensowenig wird Luther als eine Autorität aufgestellt. Die wert- 50 vollste Hilfe erhielt Claus Petri von seinem jüngeren, im Jahre 1527 von Wittenberg zurückgekehrten Bruder Laurentius; diese wurde 1531 der erste protestantische Erzbischof und leitete viele Jahrzehnte hindurch mit großer Milde und Klugheit die religiöse Umwandlung. Im Jahre 1541 gaben die Brüder die ganze Bibel in schwedischer Uebersetzung heraus; neue reformatorische Schriften wurden verbreitet; ein Reichstag in Westeras 55 schaffte noch mehrere katholische Anordnungen und Gebräuche ab; ein Kirchengesetzentwurf „Vadstena artiklar“ (die Artikel von Vadstena) 1553, wahrscheinlich vom Erzbischof, zeigt den ersten Versuch, die Kirche vollständig als eine protestantische zu organisieren. — Eine vorübergehende Epizode fremden Charakters waren die Jahre 1538—43, als Gustav von ultrareformatorischen Deutschen, besonders dem gelehrten und hiedern Pommern 60

152. Hermann Einfluß wurde, und ihre Ideen auf schwedische Verhältnisse zu übertragen versuchte, dadurch, daß er das Bischofsamt abbaute, Hermann zum „Superintendenten“ über die ganze schwedische Kirche 1540 ernannte, und eine Art Kirchenregierung presbyterianischen Antriebs einführte. Durch ihren Widerstand zogen sich Claus Petri und Laurentius Andree sogar ein Todesurteil zu; sie wurden zwar begnadigt, erlangten aber keinen Einfluß nicht wieder. Sie starben beide 1552. Das schwedische Volk reagierte indessen zu frähtig gegen diese Neuerungen, und der König wurde wieder ins Geleise der nationalen Entwicklung hineingezwungen.

An derselber Hühncht bedeutete Gustav Wasas Tod 1560 eine Veränderung in der Stellung der Kirche. 1. Erik XIV. vermochte nicht das bisherige persönliche Moment in der Regierung fehrubalten. Dadurch entglitt die Kirche gewissermaßen der königlichen Leitung, und ihre eigenen Organe, vor allem das Archiepisfopat, wurden bei der Entwicklung von größerer Bedeutung. 2. Mit der Thronbesteigung Eriks XIV. erreichte der große religiöse Kampf um Europa auch Schweden. Zunächst suchte der Calvinismus während der ganzen Regierung Eriks (1560—68) hier festen Fuß zu fassen. Calvin selbst korrespondierte mit Erik, und seine Anhänger in Schweden legten 1563 ein Glaubensbekenntnis vor. Die Verteidigung gegen den Calvinismus wurde von Laurentius Petri geleitet; sie führte zu einer inneren kirchlichen Entwicklung, unter welcher der allgemeinen reformatorische Standpunkt verlassen wurde, und die Kirche sich enger an das evangelische Luthertum anschloß. In einer Schrift des Erzbischofs von 1566 berief man sich zum erstenmal auf Luthers und die Luthertischen als Bundesgenossen. Der wichtigste Schritt dieser Entwicklung, sowohl in Bezug auf Selbstregierung als auf Luthertum wird durch die erste Kirchenordnung Schwedens 1571 bezeichnet, die den ersten calvinistischen Streit schloß. Das war die letzte Gabe von Laurentius Petri an sein Land. Er starb 1573. Auf der Basis dieser Kirchenordnung lebte die schwedische Kirche mehr als 100 Jahre lang ein selbständiges, reiches Leben. Kaum war der Calvinismus mundgenossen, als die Kirche von der Gegenreformation bedroht wurde, welche daran anknupte, daß Katharina Jagellonica, die Gemahlin Johannis III. (1569—92) katholisch war. Der erste Jesuit kam 1571 nach Schweden. Der theologisch gelehrte Johann von Georg Cassander und der englischen Kirchenentwicklung beeinflusst, suchte einen Mittelweg zu geben. Seine bekannte neue Messordnung „Röda boken“ (das rote Buch) 1576 sollte die Kirche Schwedens an die echt katholische Kirche der ältesten Zeit wieder anknuften. Das Konsultat wurde ein aufreibender innerer Streit, unter welchem der Protestantismus seinen Hauptsitz bei Herzog Karl, dem jüngsten Sohn Gustavs I., erhielt; zugleich wurde dadurch der schwedische Staat in die Berechnungen der europäischen Großmächte mit eingezogen. Im Schutze der königlichen Richtung betrieben verdeckte und offene Päpisten Kardinal Hessus in Polen war die Seele) eine eifrige Arbeit, bis der hartnäckige Widerstand des Papstes gegen die Vermittlungspläne Johannis dem Einfluß der Katholiken 1580 ein schnelles Ende machte. Dagegen wurden die Luthertischen während der ganzen Regierung Johannis auf jede Weise verfolgt. Im Kampfe gegen das Rote Buch und den Kryptopapismus erhielt die Entwicklung der Kirche zum Luthertum ihre Neuertaufe. Ein Geistesleben von glaubensfesten, unbeweglichen luthertischen Charakteren wurde geschaffen, welche in künftigen Stürmen sowohl politische als kirchliche Arbeit retten konnten. Ihre theologische Bildung erhielten sie fast alle auf der Unversität Köping unter der Leitung von Dr. Olvträus.

An der schweren Krise ging nach dem Tode Johannis III. der vollständige Sieg des Luthertums hervor, zur gleichen Zeit als das Verhältnis der Kirche zum Staat an Klarheit gewann. Das vom verordneten Regenten, dem Herzog Karl, nach Upsala 1593 berufene Konzil wurde das wichtigste in der Geschichte der schwedisch-luthertischen Kirche. Unter dem Vorhange des an bezeichneten, von Johann III. verfolgten, Nikol. Olai Bothnienfif als Erzbischof wählten 1600 wurde hier das Rote Buch verboten, und alle verpflichteten sich bei Gottes reinen Worte, den drei Symbolen und dem unveränderten Augsburger Bekenntnis zu bleiben; der Calvinismus wurde, den Protesten Karls zum Trost, verworfen, eine Rote Böhne, die das Luthertum vervollständigten, wurde gefaßt. Herzog Karl ließ, trotz seiner eigenen Unzufriedenheit, allen Ständen die Entschlüsse zuschicken, damit sie unterzeichnet wurden. Er folgte dabei dem großen Regierungsprinzip des Vaters, daß alle gemeinsamen Verantwortung hatten. Der Vorsitzende konnte auch nach dem Wohlhuh des Königs ausruhen: „Man ist Schweden ein Mann geworden, und alle haben wir einen Herrn und Gott.“ Auch in der Beziehung wurde das Konzil zu Upsala vordemadend, daß es eine Kirchenversammlung war, wenn auch unter außerordentlichen

Formen; das eigene Bestimmungsrecht der Kirche über ihre eigenen, inneren Angelegenheiten, ihren Glauben und ihre Lehre gewann dadurch Anerkennung, zur gleichen Zeit als ihre Eigenschaft als eine Landeskirche mit Ansprüchen auf den Schutz des Staats für diesen Glauben und diese Lehre einen Ausdruck erhielt. — Die lutherische Kirche wurde sogleich auf die härtesten Proben gestellt. Der rechtmäßige König von Schweden, der Sohn Johannis III. Sigismund, der auch König von Polen war, war in Nordosteuropa die eifrigste Stütze der Gegenreformation; die Krone von Schweden gab ihm, seiner Ansicht nach, vor allem die Pflicht, das Land wieder katholisch zu machen. Seinen wiederholten Versuchen, dies mit List und Gewalt zu thun, setzte sich Herzog Karl, vom schwedischen Volke unterstützt, hartnäckig entgegen. Durch den Reichstag in Söderköping 1595 stellte sich dieser, wie einst sein Vater, auf rein revolutionär nationalen Boden, sammelte die Stände zur gemeinsamen Verantwortung im Widerstand gegen die katholischen Pläne des rechtmäßigen Königs und vernichtete schließlich mit dem Schwerte Sigismunds gewalthätigen Versuch zu siegen (die Schlacht bei Stångebro 1598). Kurz danach wurde Karl selbst König von Schweden (Karl IX.). Die Kirche hatte beim Söderköpingsbeschlusse mitgewirkt und hatte sich dadurch an das neue national-germanische Königtum geknüpft. Damit war auch die Einordnung der kirchlichen Angelegenheiten unter die von allen Ständen gemeinsam, in letzter Hand durch die Königsmacht ausgeübte Staatsregierung prinzipiell gegründet. Die organische Vereinigung des schwedisch-germanischen Staats und der selbstständigen, evangelischen Kirche war das Resultat der Zeit der Wiedergeburt Schwedens und der Ausgangspunkt seiner politischen Größe.

Ein schweres inneres Chaos war doch die Folge dieser Streitigkeiten; die Organisation war schlecht, die Sitten verrotten; die in Kulturbesicht wichtigen Klöster waren nach und nach verarmt und waren verschwunden (das Kloster zu Wadstena, das letzte in Schweden, wurde 1595 aufgehoben); sowohl der niedrige als der höhere Unterricht war in Verfall geraten u. s. w. Die Universität zu Upsala war aufgehoben; 1595 suchten Karl und die Kirche sie wieder herzustellen. Die Mission unter den Lappländern brauchte Arbeiter u. s. w. Die Zeit des Friedens war doch noch nicht gekommen. Die katholischen setzten immer noch ihre Verschwörungen fort. König Karl mit seinen calvinistischen Sympathien und seinen großartigen politischen Plänen wollte seinerseits sich nicht in das ihm lästige exklusive Luthertum der Kirche hineinfinden. Es gelang der Kirche nie, von ihm die Anerkennung als evangelisch-lutherischer und Staatsschutz zu gewinnen. Statt dessen mußte sie einen anhaltenden Streit mit dem nun über ganz Europa siegenden Calvinismus kämpfen; der König selbst nahm durch literarische Thätigkeit, durch die Revision des Handbuchs und des Katechismus (mit Anschluß an den Heidelberger Katechismus) am Streit teil u. s. w. Mit seltener Mäßigung, Hochsinn und unerschrockener Kraft wurde die Sache des Luthertums vom Erzbischof Claus Martini (vom Jahr 1601 ab), einer der schönsten Gestalten der schwedischen Kirchengeschichte, geführt. Es gereicht auch Karl zur Ehre, daß er nie gegen seine Gegner Gewalt gebrauchte. Schließlich scheint es auch, als wäre er des Streites müde geworden. Der Erzbischof starb 1609, der König 1611. Als der junge Gustav Adolf den Thron bestieg, erhielt zum erstenmal die schwedische Kirche als eine evangelisch-lutherische durch seine Königsversicherung (Dez. 1611) einen gesicherten Platz im Staat; die Gefahren und die Nöte verschwanden, neue Entwicklungsfaktoren traten in den Vordergrund, und die Kirche konnte mit gestärkten und frischen Kräften die gewaltige äußere und innere Arbeit angehen, die vor ihr lag.

2. Die Zeit der kirchlichen Organisation und Orthodorie 1611—1718. Die alten bewährten Männer waren verschieden. Es war ein jugendliches Geschlecht, das sich an den Aufbau von Schweden sowohl in politischer als kirchlicher Hinsicht machen mußte. Gustav Adolf war bei seiner Thronbesteigung nur 18 Jahre alt, sein großer Mitarbeiter, Axel Oxenstierna, beherrschte schon mit 28 Jahren die europäische Politik, die vornehmsten Generale Schwedens im dreißigjährigen Kriege hatten noch nicht die dreißiger Jahre erreicht. Dasselbe gilt von der Kirche; J. Rudbeckius (s. u.) fing seine große Thätigkeit mit 23 Jahren an, u. s. w.: eine eigentümlich kühne Lebhaftigkeit und Glaubensstärke charakterisiert zu dieser Zeit das Luthertum Schwedens, dem Zustand in den Nachbarländern ganz ungleich; daher erklärt sich auch einigermaßen der Einfluß, den Schweden in der Leitung der religiösen und politischen Schicksale Europas machen konnte. Letztlich liegt die Erklärung in der innigen Verbindung zwischen dem lutherischen Glauben und der nationalen Volksfreiheit, die unter Gustav Adolf geschlossen wurde. Eine Annäherung an die scholastisch verknöcherte Orthodorie trat freilich auch hier ein; man kann

erleben, daß der Aristotelismus von 1615 ab die Herrschaft in der Universitäts-theologie gewann. Er suchte einen Vertreter in Johannes Rudbeckius, der hervorragendsten kirchlichen Geistlichkeit Schwedens während des 17. Jahrhunderts. Er war an der seit 1611 bestehenden Universität in Uppsala als Professor thätig gewesen und war nachher der Berater Gustav Adolfs; er machte sich als einen gewaltigen Prediger mit fast biblisch-literarischer Infpiration bekannt, er war in den Kriegen der würdige Feldprediger Königs. Während der Jahre 1619—1616 wirkte er mit außerordentlichem Organisationsstalent als Bischof in Westeras Zust. In dieser Zeit trat neben der Orthodogie die hierarchische Aufbaumannig wieder hervor, die durch den Protestantismus nie ganz verdrängt werden war. Rudbeckius kam schließlich zu einem halb katholischen Kirchenbegriff in der Schrift *De privilegia doctorum* 1636), und geriet dadurch in Konflikt mit der Regierung und in lange Verhandlungen. Aber der Intoleranz der Orthodogie wirkten die Luthertendenzien des Königs, seine Beziehungen zu den reformierten Ländern des Abendlandes (von 1611 ab) und sein staatsmännischer Sinn entgegen, so daß er sich schließlich auch über den Verfolgungseifer im Streit zwischen Katholiken und Protestanten erhob (val. Art. Gustav Adolf Bd VII S. 239 ff.). Hierin stand ihm Dr. Johannes Mattbia zur Seite, der während langer Studien in England und Holland die dort vorherrschende Toleranz und „den reformierten Pietismus“ in sich aufgenommen hatte, und nach der Heimkehr 1625 der Lehrer der hochadeligen Jugend in Stockholm geworden war. Er wurde 1629 Hofprediger, Solate dem König in den dreißigjährigen Krieg, wurde 1632 der Lehrer der Königin Christina und schließlich 1613 Bischof in Strengnäs. Nach dem Tode Gustav Adolfs vermedte er mit seinem nachgiebigen, für ökonomischen Erwerb etwas schwachen Charakter nicht die weisliche Religionspolitik des Königs aufrecht zu erhalten; die extreme Orthodogie begann ihren Siegeszug, und die Erben von Gustav Adolf wurden Cromwell und die reformierte Welt.

Während der steten äußeren Kriege dieser Zeit vollzog sich eine intensive, innere Organisationsarbeit, die mehr als anderes die schwedische Kirchengeschichte dieser Zeit kennzeichnet. Sie verlief in zwei Perioden. In der Zeit der großen und vielen Kriege (bis 1618) wurde die kirchliche Organisation hauptsächlich der privaten Initiative überlassen. Es ist die Zeit der großen Bischöfe. Sie erwarben in ihren Stiftern eine beträchtliche Macht, ein mittelalterliches hierarchisches Ansehen. Sie war zu groß, als daß sie mit der das ganze Staatsleben umfassenden Organisation nach dem Prinzip Karls IX, die Gustav Adolf durchführte, harmonieren konnte. Er wollte, daß auch die Leitung der Kirche eine Angelegenheit aller, unter gemeinsamer Verantwortung sei, und schlug deshalb eine einheitliche Leitung unter einer Oberdirektion, einem Consistorium generale (1623), vor. Es sollte sowohl aus Laien als aus höhern und niedrigen Mannschaften bestehen. Der Vorschlag wurde von Mattbia und dem niedrigen Merus unterstützt, begegnete aber seitens der Bischöfe einem so energischen Widerstand, daß der König, trotz wiederholter Versuche, in diesem einzigen Punkt seine Reformpläne nicht durchführen konnte; neue Verhandlungen nach seinem Tode hatten ebensowenig Erfolg. Eine gemeinsame Repräsentation hatte die Kirche in dem, an den Reichstagen versammelten, höchsten Stand, Consistorium regni genannt; aber er wurde von den Bischöfen beherrscht, und diese behielten auch in ihren Stiftern freie Hand. Doch benützten sie ihre Macht vielfach sehr gut; auf jedem Gebiete der Kirche und der Kultur kam es unter ihrer Leitung zu einem gewaltigen Aufschwung. Die Bannerträger waren J. Rudbeckius und Laurentius Paulinus Gothus, Bischof in Strengnäs 1609—36, Erzbischof 1637—46. Kirchenbauten der einzelnen Stifter schufen äußere Ordnung (am wichtigsten Paulini constitutiones ecclesiasticae für das Erzstift), jährliche Kirchensinspirationen und Versammlungen der Geistlichen hoben den niederen geistlichen Stand; der Anfang einer kirchlichen Buchführung wurde gemacht, Katechismuspredigten und Verböte wurden eifrig betrieben, Katholiken und andere Verböte wurden in Massen herausgegeben, die lappländische Mission wurde wieder mit Ernst angefangen (Art. Lappländische Mission Bd XI S. 281), die kirchliche Organisationsarbeit wurde bis nach Amerika ausgedehnt (s. Bd XIV S. 189), und energische Arbeit wurde auf die religiöse Pflege und geistige Hebung des ganzen Volks durch die Verbesserung des niederen und hohen Unterrichts verwandt. Rudbeckius, der auf den meisten Gebieten die Führung hatte, gründete u. a. auch das erste Gymnasium von Schweden mit kostenfreiem Unterricht für die Bauernsöhne sowohl als für den Adel in Westeras, und führte eine verbesserte Pädagogik ein. Noch Größeres erreichte in dieser Beziehung Mattbia, der hervorragendste Pädagoge Schwedens während des 17. Jahrhunderts, der Freund von Comenius. Zur die Zucht und Erziehung des

ganzen Volkslebens hatte vielleicht die lange unermüdliebe Thätigkeit von Paulinus die größte Bedeutung; das Studium seines Lebens macht es mehr als etwas anderes klar, wie großen Dank die schwedische Kultur der lutherischen Kirche schuldig ist (Zwick).

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verschwinden die großen Bischöfe. Der Schwerpunkt der Leitung der Kirche wurde in die Reichstage verlegt. Einen Uebelstand hatte die überall nach eigenem Kopf betriebene Thätigkeit der Bischöfe mit sich gebracht: einen recht großen Mangel an Übereinstimmung in kirchlicher Ordnung zwischen den verschiedenen Stiftern. Als mit dem Westfälischen Frieden das Interesse sich wieder den inneren Verhältnissen des Landes zuwandte, machte sich dies noch mehr bemerkbar. Seit dem Reichstage von 1649 ließ man die alte Streitfrage des Consistorium fallen, man strebte statt dessen nach einer einheitlichen kirchlichen Organisation durch ein neues Kirchengesetz (Die Kirchenordnung von 1571 genügte schon lange nicht mehr) und gemeinsame kirchliche Bücher für die verschiedenen Gebiete des religiösen Lebens. Auf dieselbe Aufgabe wurde die Kirche durch das Resultat der Kriegspolitik hingewiesen. Von 1648 ab wurden immer neue Landschaften der Krone Schwedens unterworfen (unter ihnen alle 15 Landschaften an der jetzigen Süd- und Westküste Schwedens). Ihre Verschmelzung mit Schweden wurde am sichersten durch eine kirchliche Thätigkeit erreicht, die einheitlich organisiert und geleitet war. Auch die Errichtung mehrerer neuer Stifter machte die größere Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens notwendig: 1618 wurde das Stift Wiborg in Finnland, 1647 Karlstadsstift und Hernösandsstift errichtet, die beiden letzten zunächst 20 als Superintendenturen (Bischöfe 1772); 1645 wurde Gotland und damit das Stift Wisby gewonnen, 1658 wurde Schonen und das alte Stift von Lund mit Schweden vereinigt; durch die Begründung der Lunder Universität 1666 entstand dort ein Theologencentrum von größter Bedeutung für die schwedische Kirche; 1665 wurde Gotenburg ein Bistum, 1678 Kalmar. Damit war die kirchliche Provinzialorganisation fertig, so 25 wie sie bis in unsre Zeit hinein gewesen ist (über Stift Uleåå 1904 siehe die Statistik). Aber damit wurde auch die Frage einer neuen Kirchenordnung brennend.

In dieser Zeit erreichte der Streit um die Orthodoxie ihren Höhepunkt. In einem Vorschlag zum Kirchengesetz 1649 von Jos Laurelius (Bischof in Westeras 1647—70, ein würdiger Nachfolger von Rudbeckius, hervorragender Katechismusverfasser, der 30 die große Repräsentant der patriarchalischen Bischofsmacht in Schweden) wurde die Konkordienformel für die Kirche als symbolisch bindend anerkannt. Der vornehmste Gegner war natürlicherweise Matthä, der von der Königin Christina und nachher von Karl X. Gustav, in vielem einem Erben der Religionspolitik Gustav Adolfs, unterstützt wurde. Von Comenius zunächst beeinflusst, gab Matthä während des 35 Streites mehrere synkretistisch gefärbte Schriften heraus; ihm zur Seite trat der energische und hervorragende Bischof in Abo, Joh. Terzerus, der unter dem direkten Einfluß von Calixtus gestanden hatte. Diese Männer kämpften auch für die volkstümliche und geistliche Freiheit gegenüber der zunehmenden Macht des Hochadels und der Bischöfe, sowohl auf dem politischen Gebiete, als auch mit Rücksicht auf die 40 Prinzipien der angefangenen kirchlichen Gesetzgebung. Als nach dem Tode Karls X. 1660 eine hochadelige vormundschaftliche Regierung gebildet wurde, war ihr Schicksal bestimmt. Synkretistischer Keterei angeklagt, verloren beide ihre Bischofsstühle 1664. Während des Prozesses erließ die Regierung 1663 auf Wunsch des geistlichen Standes ein Plakat, das der schwedischen Kirche das Studium des ganzen Konkordienbuchs (doch 45 nicht als Symbolum) anbefiehlt. Laurelius war der heftigste Gegner des Synkretismus gewesen; von ihm wurde 1663 ein neuer Vorschlag zum Kirchengesetz offiziell eingefordert, über den man doch nicht einig werden konnte. Diese Kämpfe innerhalb der Kirche sollten ihr teuer zu stehen kommen. Die königliche Alleinherrschaft wurde in Schweden mit Karl XI. eingeführt, und er war nicht Willens, die Kirche als selbstständigen Faktor in 50 seinem Reiche bestehen zu lassen. Durch eigene Schuld hatte die Kirche keine organisierte Regierung, die ihre Interessen verteidigen konnte; die Bischöfe waren im allgemeinen weniger bedeutende Männer; unter dem Volke und der niederen Geistlichkeit endlich griff nicht ohne Schuld der Orthodoxie und infolge der unauhörlichen Kriege ein tiefer religiös sittlicher Verfall und Zunahme des Aberglaubens um sich. (Die Seuche der Hexenprozesse 55 wüthete in der Zeit um 1670, vom Alerus geschützt, vom berühmten Arzt Urban Hjärne bekämpft.) Nirgends gab es Widerstandskraft gegen den Absolutismus. Das Kirchengesetz, das auf Veranlassung des Königs 1686 angenommen wurde (durch eine Verordnung betreffs der Domkapitel 1687 vervollständigt), erfüllte in der Beziehung die Wünsche der Kirche, daß es das Konkordienbuch als symbolisches Buch einführe, und damit die Herrschaft der 60

Landes- und Provinzial-, es gab auch der Kirche die einheitliche Organisation, für welche sie seit 1617 mitgearbeitet hatte, und führte dadurch zu einer neuen Zeit in ihrer Geschichte, weil es raubte ihr die frühere Selbstständigkeit und legte die Macht in die Hand des Königs. Die Kirche wurde im eminenten Sinn eine Staatskirche, obgleich der König in Schweden die Stellung, die man „*summus episcopus*“ zu nennen pflegt, während die Gemeinden ein Jahrhundert lang einen schweren Kampf um ihr uraltes Recht gegen den Hochadel und die Bischöfe geführt hatten betreffs einer Menge geistlicher Stellen, nahm jetzt die Krone das Recht in Anspruch, diese (die „*regalen Pfanden*“) zu besetzen. Die neuesten staatsrechtlichen Ideen, die im Anfang des Jahrhunderts durch den Sieg Karls IX. über Sigismund überwunden worden waren, tauchten nun unter dem Todeinand des absoluten Königtums wieder auf. Das beste schwedisch-germanische Erbe der Kirche wurde bedroht, wie auch das sittlich-religiöse Leben abzunehmen anfing. Um diese beiden Punkte bewegt sich die Kirchengeschichte der folgenden Zeit.

Nur den Mönchen war die Gefahr dadurch verdeckt, daß das Königtum die Vollendung der alten Transformationsarbeit energisch betrieb. Die Zeit um das Jahr 1700 bietet nach außen einen wüthlich imponierenden Anblick. Im Jahr 1689 erhielt das Reich einen neuen Katechismus, 1693 ein neues Kirchenhandbuch, 1698 das berühmte Kirchenliederbuch (i. Art. Kirchenlied Bd X, S. 111.), 1703 eine revidierte Bibelübersetzung und kurz danach ein großes Bibelwerk (i. Art. Geselius, Bd VI S. 654ff.). Geordnete Buchführung wurde 1686 allgemein anbefohlen und Hausverhöre begannen (i. Art. Kirchenbucher Bd X, S. 362f.); ein königlicher Erlass von 1695 ordnete den allgemeinen Kinderunterricht im Lesen und im Katechismus an. Wenn die Kirche im Anfang des Jahrhunderts dazu mächtig beigetragen hatte, Schweden zur politischen Größe zu erheben, so wüthte nun diese äußere politische Größe in ihren letzten Stunden mit Schwedens Kirche an dem kirchlichen Verfall in der lutherischen Welt teilweise wohlbehalten verherabzurollen. Die Zeit der politischen Größe erhielt nun ihren Spätsommer mit einer Reihe kirchlicher Persönlichkeiten mit hohen Gedanken, glühender Vaterlandsliebe, Härte gegen jede Abweichung von der reinen Lehre aber mit einer nie versagenden Opferwilligkeit für die Verdienungen der orthodoxen Kirche und die der absoluten Monarchie; sie waren echte Marschalen im Talar, die Geistesverwandten Karls XII. sowohl in der Frömmigkeit als in der Unbeugbarkeit. Wir wollen hier nur die beiden Erzbischöfe Olof Svebilus (1681—1700), den Verfasser des Katechismus und des Kirchenhandbuchs, und Erik Benzelius jun. (1700—1709), Vater der berühmtesten Bischofsfamilie Schwedens (3 Söhne wurden Erzbischöfe), erwähnen; hierher geboren auch die beiden Geselius in Finnland (i. Art. Geselius), der hervorragende Dichter, Torsten Rudén, der Sänger Karls XII., Olof des Zufus Karlshud, Vater Bischof in Vinköping, der Vorkämpfer des geistlichen Standes bei mehreren Reichstagen, gest. 1729, und vor allen die großen Kirchenliederdichter Zwoed und Zwoedberg. Haquin Zwoed, der große Vorkämpfer der kirchlichen Unterrichts- und Beförderung der Volksbildung, der mit Kraft an der Spitze mehrerer Zister Hand und schließlich Erzbischof wurde (gest. 1711) ist eine der herrlichsten Gestalten der schwedischen Kirche; kein edler, frommer Charakter irabst in seiner Kirchenliederdichtung und Pred. und Hn. entgegen. Jönsen Zwoedberg, Bischof in Skara, war auch im Grunde seines Charakters ein Marsch; aber seine größte Bedeutung lag darin, daß er durch seine Predigten gegen die Mißbräuche der Orthodoxie und durch seine starke Annäherung an den Protestantismus auf eine neue Zeit hindeutete. Er überlebte auch lange seine eigene (gest. 1736). Ein eminentlicher Kontrast wüthten dem verbreiteten religiösen Verfall und dem in Gestalten. Sie hatten keine neuen Gedanken, konnten kein neues Leben erwecken, aber sie hielten den Auhern der Kirche als ihr Erbe eine Frömmigkeit, die nur darauf war, um die acht religiösen Kräfte der neuen Zeit zu vertreiben. — Mit dem Tode Karls XII. trat eine Wendung auf dem Gebiete der ganzen schwedischen Kultur ein.

Die politische Erweckung und die Blütezeit der Kirche 1718—1772. Der Part. mit der 18. Generation erweckten die breiten Schichten des schwedischen Volk. in kirchlichen bei Gemüth in der gleichen Zeit, in der auf dem kulturellen und politischen Gebiete unter dem Zeichen der verkörperten „Zeit der Arbeit“ der Individualismus erwachte (1718—1772). Tauf dem erwähnten Erbe aus der Karolinerzeit konnte auf mehreren Seiten eine Beschleunigung wüthten der neuen Erweckung und der alten orthodoxen Aremmationen entstehen, und auf diese Weise eine erfolgreiche kirchliche Arbeit, sowohl zur Vertiefung des ichtlichen All-Lebens als zur Verteidigung gegen die Eingriffe der Staatsmacht betrieben werden. Die vielleicht größte Blütezeit der schwedisch-lutherischen Kirche trat jetzt ein, sie konnte auch nie in demselben Grad wie die des Kontinents dem

Separatismus des 18. Jahrhunderts, ebensowenig wie der religiösen und politischen Aufklärung desselben eine Beute werden. — Schon in den letzten Jahren Karls XI. hatte der Pietismus die deutschen Besitzungen Schwedens erreicht, wo er mit deutscher orthodoxer Leidenschaftlichkeit (von J. F. Mayer) bekämpft wurde. Von dort aus fand er den Weg nach Finnland (vor allen durch die beiden Johann Wegelius) und guten Boden in finnischen Volksgemüt, aber wurde bald von den Wegelius mit Härte bekämpft; 1689 sprach das Domkapitel zu Abo das erste Urteil über drei Pietisten. In den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts trat der Pietismus in Schweden, rund um das Baltische Meer und in Stockholm, auf. Am Meßner Georg Lybeck er erhielt er einen nicht unbedeutenden Kirchenliederdichter. Eine für das religiöse Leben eingreifende Bedeutung gewann die Bewegung jedoch erst, als die in sibirischer Gefangenschaft gehaltenen und dort (hauptsächlich durch die Thätigkeit eines deutschen Dragonerhauptmanns von Breesch) für den Pietismus gewonnenen Voltavakrieger nach dem Tode Karls XII. nach Hause kamen (1721). Nun verbreitete sich die Erweckung über große Teile von Schweden. Die gesunde und der Kirche nicht feindliche Seite des Halle'schen Pietismus war noch vorherrschend. Eine Menge von Geistlichen gehörte zu ihr. Die zwei größten Männer der Kirche zu dieser Zeit, Erik Benzelius jun. (Bischof in Linköping, Erzbischof, gest. 1743) und Andreas Nydelius (Professor, später Bischof in Lund, gest. 1738, der erste bedeutende und selbstständige Philosoph Schwedens), Männer, welche nach den Worten eines Literaturhistorikers „wie zwei gewaltige Portalfiguren am Eingange des Gebäudes der Bildung stehen, welche die Ehre der Freiheitszeit bilden“ (Warburg), widerstanden dieser Richtung nicht. Besonders der letztere sympathisierte mit der Thätigkeit des jungen, für den Pietismus gewonnenen Geistlichen Peter Murbeck in Schonen (1731—46) und stellte selbst seine Gedankenshärfe, seine theologische Gelehrsamkeit und praktische Befähigung in den Dienst einer tieferen Religiosität; vor allem lag ihm die Erziehung der Jugend warm am Herzen. Murbeck, den man den Francke Schwedens genannt hat (er war jedoch weniger sympathisch, hart und streitbegierig, gest. 1766) wurde das Haupt der religiösen Erweckung in Südschweden. Zu gleicher Zeit trat in Oberschweden nach 1723 Erik Tollstadius auf. Er war Vikar, später Pfarrer in Stockholm (gest. 1759), und widmete der Förderung des christlichen Lebens eine unermüdete und segensreiche Arbeit. Er ist der bedeutendste Name der 30 innern kirchlichen Geschichte der Zeit. — Im ganzen begegnete jedoch dem Pietismus mehr Widerstand als Verständnis seitens der oberen Behörden. Mehrere Bischöfe griffen ihn an, der geistliche Stand des Reichstags war ihm feindlich; dem Tollstadius wurden mehrere lange andauernde Prozesse gemacht, und dergleichen hatte auch Murbeck in Schonen nachher zu erleiden. Ein ganz besonderes Aufsehen erweckte ein Konventikel in Sidla außerhalb Stockholms 1723; die Regierung machte den Häuptern einen Prozeß, wobei sie ihre Anschauung in einer ausführlichen Denkschrift vorlegten, die als die Dogmatik des schwedischen Pietismus bezeichnet werden kann (Lundström). Sie wurden freigesprochen; aber das Resultat der Verhandlungen war, daß die Regierung das bekannte Konventikelplakat 1726 erließ. In diesem wurden bei strenger Strafe alle privaten Erbauungszusammenkünfte verboten. Dagegen erlaubte man Hausandacht und die Geistlichen wurden aufgefordert, oft Hausverböre zu halten. Als Schutz gegen pietistische Entartung war das Plakat von Nutzen; aber die engen Schranken, die es zog, blieben für das religiöse Leben des Landes mehr als 125 Jahre lang eine Fessel. Hierdurch wurde auch die schwache Stellung bloßgelegt, in der die Kirche der Staatsmacht gegenüber sich befand. Sie kam während des 45 Streites noch in anderer Weise zum Vorschein. Der souveräne Ständereichstag, der dem souveränen Königstum gefolgt war, setzte, von der Pietistenfrage veranlaßt, 1723 einen besondern Ausschuß, die sog. Ekklesiastikdeputation, nieder. Er war bestimmt, ein vom Reichstage abhängiges Consistorium generell über die Kirche zu werden; er sollte u. a. das Kirchengesetz in Übereinstimmung mit der Politik der neuen Zeit umarbeiten. Doch hatte Schweden am geistlichen Stand des Reichstages ein kirchliches Centralorgan, welches es verstand, die Thätigkeit des Ausschusses zu neutralisieren und über die Stellung der Kirche im Staat zu wachen. Es ist in nicht geringem Grad das Verdienst von Benzelius und Nydelius, daß die schwedische Kirche nicht wie die anglikanische Staatskirche zu dieser Zeit in den Malstrom und Korruptionsgeist der politischen Parteigegegensätze mit hinein- 55 gezogen wurde.

Eine Folge der kräftigen Maßregeln gegen den Pietismus war, daß seine Einseitigkeit offener hervortrat. Noch verhängnisvoller wurde die große Welle des katholizierenden Mysticismus, die im Anfang des 18. Jahrhunderts Europa überflutete. Sie erreichte Schweden im dritten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und verbreitete sich 60

in den Tagen des Pietismus. Einer ihrer heften Repräsentanten, der Student Ewen Högström (geb. 1711), zeigt, daß man viele katholische Musik, wie z. B. *Anna Magdalena* in Schweden gelesen hat. Circa von 1727 ab nahm die Bewegung überaus viele Extreme Formen von Schwärmerei, Separatismus, Apokalyptik, allgemeine Entzweiung an. Inwiefern Dippels Besuch in Schweden 1726—28 zu dieser Richtung beigetragen hat, ist noch nicht erforscht. In den dreißiger Jahren war die innere kirchliche Situation unsicher. Da kam Hilfe vom Herrnhutismus. Schon bei der Begründung der Brüdergemeinde 1727 war ein Schwede der Mübelscher Zinzendorfs: es war Messer C. S. Grundelstierna, der auch später für die religiöse Entwicklung Zinzendorfs von Bedeutung werden sollte. Von erster Stunde an richtete sich auch das Interesse der Herrnhuter auf Schweden. Grundelstierna lehrte 1729 nach Hause zurück und bereitete hier 10 Jahre lang den Boden vor. 1738 kam der Privatdozent Arvid Gradin nach Herrnhut und wurde bald der hervorragendste Schwede der Bewegung. Auch der Mystiker Hefen trat in die Gemeinde ein, als er Schweden verlassen mußte. Durch die Vermittelung dieser Männer kam es in den Jahren 1739—41 zu einer Blütezeit des Herrnhutertums in Schweden, mit zwei Hauptstationen: in Stockholm und in Westergötland. Dem Einfluß war groß und heilsam; die Schwärmerei nahm ab, Scharen von Pietisten wurden in die Kirche zurückgeführt; das ernste, wenn auch einseitige Betonen der Erlehnaslehre fand auch bei den Orthodoxen Anklang. Als Gradin zusammen mit dem anabaptischen Deutschen Martin Deber als Deputierter 1741 zum schwedischen Erzbischof gewählt wurde, erzwang sowohl er als die theologische Fakultät in Upsala sie mit Sympathie; sie erhielten die Erlaubnis, in den Stockholmer Kirchen zu predigen u. s. w. — Leider zeigte sich im Jahr 1745 auch in Schweden die falsche Annäherung an den Pietismus, die seit 1710 bei den deutschen Herrnhutern sich verbreitet hatte. „In diesem Jahr sang in Stockholm eine seltsame Wunden- und Blutperiode an“, sagt der erste Vertreter der neuen Richtung Mag. R. Werving. Das Anbeten der Seitenwunden Christi wurde vorherrschend. Diese krankhafte Überspanntheit führte zum Sinken der Religiosität, zur Herrschaft des Parteigeists und zur Zersplitterung der Bewegung in eine Menge von Seiten. Nun wurde auch Dr. A. R. Rutilström für die Bewegung gewonnen, der er ihr erstes schwedisches Niederbuch, *Zions neue Lieder*, gab, das seitdem in immer neuen Ausgaben erschien (die letzte 1898). Erst seit 1760 wurde diese „Zeit des Ziehens“ durch die eifrige Arbeit eines deutschen Pastors Jte nebst Frau überwunden, welche 1760 aus dem wieder auf gesünderen Bahnen gehenden Herrnhut in Stockholm ankamen, und welche mehr als 20 Jahre lang das Herrnhutertum in Schweden leiteten.

Die gefährlichen Auswüchse der religiösen Erweckungsarbeit hatten eine gute Folge gehabt: ein allgemeineres Streben seitens der Kirche, dem tiefen religiösen Bedürfnis der Menge selbst abzuhelfen. Eine Reihe von Bischöfen und Geistlichen machten sich nun verdient, nicht nur als die vornehmsten Vertreter der Bildung, sondern auch durch eine beherrschende Thätigkeit, die an lutherischer Gesundheit und religiöser Tiefe in der schwedischen Kirche nie ubertroffen worden ist. Hier sei nur der berühmteste Prediger der Zeit, der Domprobst Sven Walter in Werio, erwähnt (gest. 1760); auch wegen seiner historischen Untereinbung der Kirchenzeremonien, eines noch unentbehrlichen Werks, berühmt); Bischof Jakob Zerninus in Ströngnas (gest. 1776), der 1735 anfang, für die Einführung der Konfirmation nach englisch-dänischem Muster in Schweden zu arbeiten (die Konfirmation wurde in den 1770iger Jahren allgemein); und der Hosprediger Anders Högberg (gest. 1767), dessen Postille, „Die Seligensordnung des gesallenen Menschen“, das vom schwedischen Volke am meisten gelesene und vielleicht nur von der Bibel und dem Gebetbuche an Bedeutung ubertroffene Erbauungsbuch ist. Dem Pietismus näher, aber doch mit lutherischen Grunden stand der von Würde gewonnene Anders Elfvig, „der Mann mit dem Geiße und der Kraft von Elias“, gest. 1772 nur 28 Jahre alt. — Ein solches Mann in der Geschichte der Kirche ist die eifrige Missionsarbeit unter den Lappländern, die vom Anfang der 1740iger Jahre in lutherischem Geiste von Per Hjelström und Per Högström geleitet wurde. Eine völlig eigenartige, keineswegs bedeutungslose Stellung in der schwedischen Kirche nahm Emanuel Swedenborg (gest. 1772) ein (s. Art. Swedenborg). Das strahlende kirchliche Bild muß man, um es recht zu verstehen, auf dem Hintergrund der politischen Geschichte Schwedens während der Treibenszeit betrachten. Diese war an neuen Ideen und kühnen Versuchen reich, sie war die Grundmutter des neuen Staatslebens, wo alle Kräfte auf die innere Kulturarbeit und den Schutz der nationalen Selbstständigkeit verwendet werden mußten.

Hier wurden dem kirchlichen Leben reiche Anregungen gegeben; und die Kirche verstand es, dieselben anzuwenden.

4. Die Zeit der Neologie 1772—1817. Die Zeit trug dennoch keine des Rückgangs in sich. Sie war die Übergangszeit vom Schweden der Reformation und der Kriegspolitik zum modernen Staat, und sie war, wie alle solche Zeiten, voll von Idealen, aber es mangelte ihr an fest aufgestellten Zielen. Hier wurde der phantasielosen, räumlichenden Vernunft der Aufklärung der Boden notwendig bereitet. Diese hatte schon längst die schwedische Kultur angesteckt. Seit 1770 waren die großen, religiösen Männer der vorhergehenden Zeit hingegangen; 1772 bestieg der echte Aufklärungsfürst, Gustav III., der Nefte Friedrichs des Großen, den Thron. Nun fand auch eine Veränderung auf dem kirchlichen Gebiete statt. Die französisch beeinflusste Dichterschule Gustavs III., besonders der berühmte Dichter J. H. Kellgren, richtete gegen Swedenborgianismus und Pietismus die Waffen der Satire. Der deutsche Nationalismus fing an, auch die Führer der schwedischen Kirche mehr und mehr zu beherrschen (vor allen M. Lehnberg und J. A. Leinblom; siehe Abth. III); doch drangen nie die Extreme ein, und in gewissen Teilen des Landes (besonders in Südschweden) hat die Neologie, wie es scheint, nie die Herrschaft errungen. Das Herrnhutertum und der Swedenborgianismus waren das Salz des religiösen Lebens des Landes; zu der einen oder der anderen dieser Richtungen gehörten während dieser Zeit fast alle Männer der Kirche, die sich durch echte Frömmigkeit bemerkbar machten (z. B. Anders Knös, Dompropst in Skara, gest. 1799, und sein Sohn Gustav Knös, Professor in Upsala, gest. 1828). Im Volksleben wirkte die Erweckung der Mitte des Jahrhunderts nach, zuweilen verbunden mit der aus den Tagen der Schwärmerei stammenden Neigung zur Sektenbildung (so z. B. bei den sonst streng lutherischen Pietisten in mehreren nordschwedischen Landschaften in der Zeit von 1760—80, die sog. alten läsarne). Durch mehrere Erweckungsprediger wurde der württembergische Pietismus in Schweden verbreitet, und zugleich der epochenmachenden Wirksamkeit Henrik Schartaus Bahn gemacht (s. Art. Schartau). Auch die mit Mühe bewahrte Selbstständigkeit der Kirche im Staatsleben wurde von der Aufklärung nicht vernichtet. Das wieder hervorzuwerdende, rationalistische Königtum übte zwar eine Zeitlang, durch die Besetzung der Stellen u. a., einen schädigenden Einfluß auf die Verhältnisse der Kirche aus. Aber es fand an dem geistreichen und kraftvollen Bischof Olof Wallqvist in Werö (seit 1787) einen Gegner. Er war die hervorragendste kirchliche Persönlichkeit der Gustavianer Zeit, als Politiker und Finanzmann ebenso bedeutend wie als kirchlicher Organisator; er war mit wenig mehr als 30 Jahren einer der Leiter des Reichstages und der Kirche. Unter seiner Leitung wurde 1789 ein neues kirchliches Amt, die sog. Efflektionsinspektion, errichtet, wo alle kirchlichen Angelegenheiten vorbereitet wurden. Dies Amt hatte eine relativ selbstständige Stellung dem König gegenüber. Seine Thätigkeit war kurz aber sehr nützlich und bereitete die Organisation des jetzigen Kultusministeriums vor. Wallqvist arbeitete sich zu Tode. Er starb im Jahre 1800, 44 Jahre alt. In religiöser Hinsicht war er ein Gegner der Neologie; er predigte im Geiste Völlers. Im übrigen hat er einen modernen Zug wie die Bischöfe aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Hier war ein Verbindungsmitglied zwischen der Kirche der Freiheitszeit und der kirchlichen Restauration des 19. Jahrhunderts.

Zwar mangelte es der Zeit an Kraft, der Kirche neue Anregungen zu geben. Das positive Resultat ihrer Thätigkeit war gering, wenn man die prinzipielle Anerkennung der Religionsfreiheit ausnimmt (1781, wenn auch nur für fremde christliche Bekenner; wenn Schweden von der Religion des Landes abfielen, wurden sie des Landes verwiesen), das dauernde Verdienst der neologischen Zeit um die geistige Kultur des schwedischen Volks. Die neologischen Revisionsversuche an allen Büchern der Kirche mißlangen sämtlich. Die Kirche war auch nicht mächtig genug, die Kraft des Volkes in den politischen Stürmen zu stählen. Die Abtretung von Finnland an Rußland 1809 war kaum in politischer, aber wohl in kirchlicher Hinsicht ein Verlust. Von dort war viel Gutes der Kirche Schwedens zu teil geworden. Aber die Not war auch von Bedeutung; die sozialen, politischen und literarischen Stürme in Europa im Anfang des 19. Jahrhunderts fingen auch an, über die Kirche Schwedens als Winde der Befreiung zu wehen.

5. Das 19. Jahrhundert. Ich weise auf die folgenden Abteilungen hin. Hier sei nur angedeutet, daß die sechziger Jahre in kirchengeschichtlicher Hinsicht ein deutliches Grenzmal der Entwicklung bezeichnen. Die erste Hälfte des Jahrhunderts war die Zeit der kirchlichen Restauration, wie die beginnende Blütezeit der äußeren und inneren Missionsarbeit, unter Auseinandersetzung mit fortdauernden, weniger bedeutenden sektiererischen

Bewahrung im Schwünker, im übrigen ziemlich unklarer, religiöser Haltung; (die neuen „Nasarnen“ in Norrland seit 1805, die Erik Janister in Gelsingland in den vierziger Jahren u. s. w.). In der Mitte des Jahrhunderts fingen die nonkonformistischen Anhänger an, der angelsächsischen Welt an, auch in Schweden festen Grund zu gewinnen; der Engländer Georg Zetter predigte den Methodismus um 1810, Pastor Anders Wiberg (1777-1854) den Baptismus, der Zwinglianismus folgte etwas später u. s. w. Das Konvents- und Klosterwesen wurde 1858 aufgehoben, und 1860 gab man auch schwedischen Unterthanen Melations- und Gemeindefreiheit (welche 1873 und dann öfters erweitert worden ist). Damit nahm die reformiert gefarbte religiöse Strömung auch innerhalb der Landeskirche gewaltig zu; diese wurde vor eine neue Situation und vor neue Aufgaben gestellt. Zu gleicher Zeit erhielt die Kirche bei der Umwandlung des alten ständischen Reichstags in einen Reichstag von 2 Kammern 1866 ihre eigene Repräsentation an der Kirchenversammlung. Dadurch gewann sie etwas von der Stellung innerhalb des schwedisch-germanischen Staatslebens wieder, auf welche die Reformation gezielt, und die Gustav Adolf deutlich ausgebrochen hatte. Den Nutzen davon kann man schon sehen, und er wird vielleicht in einer baldigen Zukunft noch klarer hervortreten. Die jetzige Zeit hat auch in dieser Beziehung mit neuen Aufgaben zu thun.

II. Kirchliche Statistik. — Literatur: P. Rudholm, Sveriges Kyrkolag, Stockholm 1902; R. Rundgren: Statistiska studier rörande svenska kyrkan, Örebro 1897; O. Sundbäck, Sveriges land och folk, Stockholm 1901 (ein bedeutendes Werk, auch in französischer und englischer Sprache herausgegeben); S. Ohlsson, Statistisk matrikel öfver Svenska kyrkans präster-kap 1902, Lund 1903; Sveriges officiella statistik i sammandrag, Stockholm 1905; die letzten Kirchenversammlungs- und Stiftungsverammlungsberichte, ebenso die Jahresberichte der religiösen Vereinigungen.

1. Bekenntnis und Sekten: Die Einwohnerzahl Schwedens betrug Ende 1903 5 221 291 auf einen Flächenraum von 118 000 qkm verteilt. Mehr als 99% davon geboren wenigstens formell der evangelisch-lutherische Staatskirche Schwedens. Das Kirchengesetz von 1786, das, soweit es nicht geändert oder erweitert wurde, noch in Geltung ist, fixiert als kirchliches Bekenntnis (außer den drei alten Symbolen): den Betschuß von Upsala möte 1593 und den ganzen „Liber concordiae“. In der Verfassung von 1809 wird jedoch nur von Upsala möte und der Confessio augustana gesprochen. Diese Unsicherheit, ob das ganze Konfessionsbuch in Schweden symbolisch geltend ist oder nicht, hat lebhaftes Streitigkeiten innerhalb der Kirche hervorgerufen (besonders 1893); eine endgültige Entscheidung ist noch nicht getroffen. — Wer der Staatskirche nicht zugehören will, hat das freie Recht auszutreten, muß sich aber einer anderen vom Staat anerkannten Religionsgemeinde anschließen. Im Jahre 1900 zählte man: römische Katholiken 2378, hauptsächlich in Stockholm, Walmö, Göteborg und Norrköping; griechische Katholiken 11; Anglikaner 72; Zwinglianer 365; Swedenborgianer 81; Reformierte 107; Mormonen 51; Juden (die meschäische Synagoge) 3912; Methodisten 7011; Baptisten 3309. Die letzten bilden aber jetzt keine Dissentersgemeinden, sondern bleiben formell in der Staatskirche. Die wirkliche Zahl der Baptisten Schwedens war Ende 1903 um 40 000. Die Methodisten haben eine wohl organisierte und geleitete methodistisch-episkopale Kirche gebildet; die Mehrzahl auch von ihnen ist jedoch aus der Staatskirche nicht ausgetreten. Ende 1903 waren sie in Wirklichkeit 15 231 mit 133 Kirchengebäuden zum Werte von beinahe 2 000 000 Kronen. Der bedeutendste sektiererische Verein innerhalb der Staatskirche ist der 1878 entstandene „Schwedische Missionsbund“ mit pietistischer Grundfarbe, von der Kirche abweichender Verhehmungslehre, (öfters) eigener Kommunion u. s. w. Er betreibt eine umfassende innere und äußere Mission. Die Zahl der Mitglieder war Ende 1903 81 602, in 11 Distrikten verteilt, mit mehr als 1100 Kirchengebäuden zu einem Werte von beinahe 7 000 000 Kronen. Der Bund hat seine hauptsächlichste Verbreitung in den mittleren Teilen Schwedens (vor allen Wärrmland mit 16846 Mitglieder), in den Teilen des Landes, wo die älteren „Nasarnen“ oder der Schartaunismus gewirkt haben, hat der Bund wenig Erfolge errungen. Die Zahl der Kirchenbesucher ist nicht wenig von der Ausbreitung des Bundes beeinflusst; in den mittleren Teilen des Landes können sie nur auf ungefähr 10% der Bevölkerung berechnet werden, in den südlichen, westlichen und nördlichen Teilen dagegen auf ungefähr 25%. Die Ursachen dieser Verschiedenheiten liegen jedoch teilweise noch tiefer. Seit 1883 wirkt auch in Schweden die Heilsarmee, seit 1905 in einem internationalen und einen schwedischen Zweig gesondert.

2. Kirchliche Einteilung und Geistlichkeit. Die Kirche Schwedens ist in 13 Diözesen (Zwölf) eingeteilt; dazu kommen das Stadikonfistorium von Stockholm und

das Hofkonistorium. Das letzte Stift, Luleå, das mit dem Jahre 1904 zu fungieren begann, wurde jedoch vom Reichstage nur mit dem Vorbehalt ausgerichtet, daß die beiden Stifte Werjö und Kalmar verbunden werden, sobald einer der beiden jetzt lebenden Bischöfe stirbt; die Kirchenversammlung hat dieses nach lebhaften Verhandlungen gutgeheißen als eine frühe Notwendigkeit. Das Bistum Upsala trägt den Namen eines Erzbistums, obwohl sein Vorsteher im Verhältnis zu den übrigen Bischöfen kaum etwas anderes ist als primus inter pares. Über die Gründung der Stifter s. o. S. 20, 31 u. 31, 18. Sie sind jetzt Upsala (mit Stockholm 303 139 Einw.) 825 473 Einw. (die Zahlen vom Beginn d. J. 1903), Linköping 409 616 Einw., Skara 355 239 E., Strängnäs 344 150 E., Västerås 400 299 E., Werjö 320 694 E., Lund 783 366 E., Göteborg 582 525 E., 10 Kalmar 136 245 E., Karlstad 344 486 E., Wisby 53 205 E., Hernösand und Luleå (1903 noch ein Stift mit 693 144 E., davon im jetzigen Gebiete Hernösand 349 703 und Luleå 289 441). Die Stifter sind in Kontrakte eingeteilt; auf jeden Kontrakt kommen in Mittelzahl 7—8 Pastorate (Parochialgemeinden). Es giebt jetzt 1380 Pastorate. Jedes Pastorat hat seinen „kyrkoherde“ (Pfarrer); einer von ihnen fungiert als Kontraktspöbst 15 über das betreffende Kontrakt. Die Pastorate sind oft in Einzelgemeinden eingeteilt, jede mit eigener Kirche und öfters auch mit eigenem ordinärem Priester (der Pfarrer in der Hauptgemeinde, die „Komminister“ in den Annexgemeinden). Die Zahl der Gemeinden beträgt 2576. Auf jeden Priester kommen um 1700 Einwohner (in Deutschland nur 1600). Der Gehalt der Geistlichkeit ist sehr verschieden, auch innerhalb derselben Stufen. Es regt sich 20 der lebhafteste Wunsch, eine Verbesserung u. a. durch gerechtere Verteilung des Gehalts herbeizuführen. Ein großer königl. Ausschuß arbeitet seit einigen Jahren an dieser Frage und in Zusammenhang damit an einer Umgestaltung der ganzen Gemeindeeinteilung. Als Mittelzahl kann der Gehalt der Komminister zu 2100 Kronen (1 Kr. = 1 Mk 12 Pf.), der Pfarrer zu 4000 Kr. und der Bischöfe zu 12—18 000 Kr. angegeben werden (dazu 25 überall eigene Wohnungen oder Pfarrhöfe).

3. Kirchenverfassung und Unterricht. Der König Schwedens ist zugleich der höchste irdische Regent der schwedischen Kirche. Darum soll er selbst immer der „reinen evangelischen Lehre, sowie sie in der unveränderten Augsburgischen Konfession und im Beschlusse des Upsalaer Konziliums vom Jahre 1593 angenommen und erklärt worden 30 ist“, gehören. Bei der Ausübung seiner kirchlichen Macht muß jedoch der König „Erfundigung und Rat einziehen“ von einem besonderen Kirchenminister (Ecclesiastikminister) und von dem ganzen übrigen Staatsrate, dessen Mitglieder alle sich zur reinen evangelischen Lehre bekennen müssen. Und in Betreff der kirchlichen Gesetzgebung ist seine Macht sowohl von dem Reichstage als von der Kirchenversammlung eingeschränkt. Laut des 35 schwedischen Grundgesetzes „hat der Reichstag gemeinschaftlich mit dem Könige das Recht, Kirchengesetze zu geben, zu verändern oder aufzuheben; doch ist dabei die Einwilligung auch einer allgemeinen Kirchenversammlung erforderlich“. Da der Reichstag aus zwei einander ebenbürtigen Kammern besteht und die Kirchenversammlung nur alle 5 Jahre von dem Könige einberufen werden muß, so ist zwar hierdurch einerseits der Gefahr über- 40 eilter Beschlüsse vorgebeugt, andererseits aber die Durchführung berechtigter Reformen in der kirchlichen Gesetzgebung erschwert. Leichtere werden Änderungen zu Stande gebracht in dem, was innerhalb der administrativen Befugnis des Königs auf dem kirchlichen Gebiete liegt. Hierher gehören unter anderem auch Fragen betreffs einer neuen Bibelübersetzung, des Psalmbuches, des Evangelienbuches, des Kirchenhandbuches und des Katechismus. 45 Hinsichtlich dieser rein kirchlichen Angelegenheiten ist es nicht nötig, den Reichstag zu hören, wohl aber die Kirchenversammlung, und in der letztgenannten Repräsentation müssen zwei Drittel der anwesenden Mitglieder einig sein, um einen Beschluß zu fassen.

Die schwedische Kirchenversammlung besteht aus 60 Mitgliedern (das neuerrichtete Stift Luleå wird fernerhin diese Zahl mit 4 vermehren), wovon die Hälfte Geistliche und die Hälfte Laien sind. Diese werden von ihren betreffenden Elektoren gewählt, mit Ausnahme der sämtlichen Bischöfe, welche ihrer Stellung zufolge Mitglieder sind. Die Gebühren der gewählten Mitglieder der Versammlung sowohl als die übrigen Kosten sollen aus Staatsmitteln bezahlt werden. Es hat sich das konservative Element auf der Kirchenversammlung, welche zum ersten Male 1868 und seitdem alle 5 Jahre zusammen- 55 getreten ist, stark vertreten gezeigt.

Zunächst unter dem Könige fungieren das Konistorium von Stockholm und die Domkapitel der 13 Bistümer als permanente kirchliche Behörde. In diesen Kapiteln präsidiert der Bischof, und seine Messoren sind im allgemeinen der Dompropst und gewisse Lektoren an der öffentlichen höheren Schule der Stiftsstadt; das Laienement ist hier durch mehr 60

Wahlberechtigt sind als das geistliche. Unter diesen kirchlichen Behörden stehen auch die Domkapitel, darunter seit 1905 nicht mehr die höheren öffentlichen Lehranstalten. Die Domkapitel haben Angelegenheiten, welche aufzunehmen und zu entscheiden das Domkapitel in sich verdienten besonders genau zu werden die Aufstellung von Vorschlägen für die Besetzung aller Pastorate (Pfarren) und Stämmen (mit Ausnahme einiger Stämme, die Baronate sind) und die Ausfertigung von Patenten bei allen hierher gehörenden Anstellungen, mit Ausnahme der sog. regalen Pastorate. Bei den letztgenannten, deren Zahl 191 beträgt, hat der König das Ernennungsrecht. Die Gemeinde wählt aus den vom Domkapitel vorgeschlagenen drei Bewerbern, die vorher eine Probe im Predigen vor der Gemeinde ablegen müssen; die Wahl der Gemeinde ist definitiv (mit Ausnahme der regalen Pastorate). Das alte Selbstbestimmungsrecht ist somit gewahrt. Die Domkapitel können das Recht, fehlende Geistliche zur Verwarnung, Suspension oder Exkommunikation zu verurteilen. Alle weltlichen Strafen dagegen, in die ein Geistlicher verurteilt werden von den weltlichen Gerichten bestimmt.

Der Bischof ist verpflichtet, in seinem Bistume Visitationen zu halten entweder in eigener Person oder mit Beihilfe der Kontraktprovisen, welche auch im übrigen als bischöfliche Beamte fungieren. Der Bischof muß auch wenigstens alle 6 Jahre die Geistlichen seines Bistums (Stiftes) zu einer Versammlung zusammenberufen, vor der er verpflichtet ist, einen Amtsbericht abzugeben und geeignete Diskussionsfragen zur Überlegung aufzunehmen.

Jede Kirchengemeinde hat das Recht, unmittelbar in sog. Kyrkostämman (Kirchengemeinderatsversammlungen) über die Angelegenheiten der Gemeindekirche und der Volksschule zu beraten und zu beschließen, auch in ökonomischer Hinsicht. Die Ausgaben der Gemeinden für kirchliche Zwecke betragen im Jahre 1903 13758331 Kronen; die Ausgaben für die Volksschule in derselben Zeit 23967568 Kronen. In erster Hand ist die Volksschule einem Gemeindeauschuß, dem Schulrate, unterstellt, in dem der Pfarrer seiner Stellung zufolge Vorsitzender ist. Die politische liberale Partei ist bestrebt, diese nahe Verbindung zwischen Kirche und Schule zu lösen. Die Volksbildung befindet sich auf einem hohen Stande; nur Deutschland und Norwegen stehen hinsichtlich der allgemeinen Verbreitung der Fertigkeit zu lesen und zu schreiben mit Schweden auf gleicher Linie.

Es gibt in Schweden zwei vollständige Universitäten, zu Upsala und Lund, jede mit einer theologischen Fakultät. Die zu Upsala hat 8 Professoren nebst einem Assistenten und vier Zweientastellen. In Lund zählt die theologische Fakultät 6 Professoren. Alle theologischen Professoren, außer einem, sind zugleich Pfarrer in sog. Präbenden-Pastoraten. Bei der Promotion zu erhalten wird erfordert, ein kürzeres Examen vor der phil. Fakultät, dann ein theol. Examen (theol. cand. examen) und praktische Übungen vor der theol. Fakultät, und zuletzt ein examen sacerdotale vor dem betreffenden Domkapitel, in einigen Fällen ist jedoch Dispens von Universitätsstudien bewilligt. Die frühere theol. Verlobung auf die reine Lehre der symbolischen Schriften Schwedens bei der Promotion ist durch ein Gelübde ersetzt; die Kirchenversammlung von 1903 hat nach langem Verhandeln das jetzige Gelübde formuliert: „Das Wort Gottes nach bestem Verstand und Gewissen vom Verkündeten, so, wie es in der hl. Schrift gegeben ist, und so, wie die Lehramtslehrer unserer Kirche davon Zeugnis ablegen“.

Die Liturgie. Zur die Predigt bei dem öffentlichen Gottesdienst gibt ein festes Buch, welches, aus 3 Textartikeln bestehend. Im übrigen ist die Liturgie durch das latein. Buch, welches von 1894 (mit wenigen Änderungen) geregelt. Die mehr als 100 Jahre währende Arbeit an der Bibelübersetzung hatte als Ergebnis die 1883 angenommene Übersetzung des NT. Doch wird diese schon wieder einer Durchsicht unterzogen. Eine neue alttestamentliche Übersetzung wurde von der Kirchenversammlung 1903 gutgeheißen, und es ist zu erwarten, sie hat dem öffentlichen Gottesdienst zu gebrauchen; sie ist noch nicht veröffentlicht. Das Psalmbuch von 1819 ist noch achtend und hochgeschätzt; mehrere Vorschläge, es durch eine voll revidierte (1896) oder private neue Psalmbuchvorschläge zu ersetzen, waren eingeleitet.

Die Mission. Über die alttestamentliche Mission Bd XI S. 282 f.; Mission unter den Völkern Bd XIII S. 116; Mission unter den Juden Bd XIII S. 183, 185. Seit Aufhebung der alten Landesmissionen (De svenska Missionerna 1904, Upsala 1904). Die Schwedische Kirche wie die lutherische Mission betreiben auch eine segensreiche Mission unter den Schwedisch-Deutschen in einigen großen Häfen Europas und Australiens (die sog. „Sjömansmissionen“) und unter den Nördern bei ihrer Arbeit in der Nordsee (Staten Kaktasien, die Eberlandsmission). Sjalmar Holmqvist.

III. Schwedische Theologie im 19. Jahrhundert. — Litteratur: Während die protestantischen Theologen in Deutschland fleißig dabei sind, Uebersichten über die theologische Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts auszuarbeiten, zeichnet sich dagegen die schwedische Theologie durch einen vollständigen Mangel in dieser Beziehung aus, und das, obwohl diese Theologie viele Erscheinungen von wirklicher Bedeutung aufzuweisen hat. Auch 5 Schriften über einzelne Theologen giebt es nicht viele; die bedeutendsten werden später erwähnt werden. Kurze Biographien sind in „Svenskt biografiskt lexikon“ und „Nordisk familjebok“ zu finden. Daneben enthalten „Svenska Akademiens handlingar“ und „Lefnadsteckningar öfver kongl. svenska Vetenskapsakademiens efter år 1854 afslidna ledamöter“ einige theologische Biographien. Wieselgren. Svenska kyrkans sköna litteratur“, 3. Aufl. 1866, ver- 10 dient auch hier erwähnt zu werden. Wer sich eine gründlichere Kenntnis der schwed. Theologie dieser Zeit erwerben will, ist darum genötigt, auf die Originalarbeiten der betreffenden Theologen zurückzugehen. Die Verschiedenheiten des Standpunkts und der Entwicklung spiegeln sich besonders deutlich in den theologischen Zeitschriften des Jahrhunderts ab. Erfreulich ist, daß gerade in unseren Tagen die Teilnahme für Untersuchungen über die geist- 15 lichen Bewegungen in Schweden während des letzten Jahrhunderts gewachsen ist. So hat Prof. D. N. Söderblom in Upsala 1903—04 Vorlesungen über die spätere schwedische Theologie gehalten, welche hoffentlich in einer nicht zu weit entfernten Zukunft im Druck erscheinen werden.

1. Opposition gegen den Rationalismus. Am Anfang des 19. Jahrhun- 20 derts saß der Rationalismus auf dem Throne, auch in der schwedischen theologischen Welt. Doch wird man, obwohl die Geschichte des schwedischen Rationalismus noch zum größten Teil ungeschrieben ist, die Behauptung wagen können, daß seine Gewalt hier nicht so unumschränkt gewesen ist, wie an vielen Orten der protestantischen Christenheit — dies in voller Uebereinstimmung mit der Thatsache, daß die verschiedenen theologischen Richtungen 25 in Schweden überhaupt nicht in derselben Weise die äußersten Konsequenzen zogen, wie z. B. in Deutschland. Neben dem Rationalismus hatten herrnbutische und swedenborgische Anschauungen nicht geringen Einfluß, und vor allem ist zu beobachten, daß die altgläubige orthodoxe Frömmigkeit fast überall in den entlegensten schwedischen Gegenden auf dem Lande ihren unverrückbar festen Sitz hatte. 30

In der Theologie indeß stand die rationalistische Richtung im Vordergrund, ohne daß sie jedoch Werke von besonderer Bedeutung hervorgebracht hätte. Unter den Namen, die dominieren, sind M. Lehnberg (gest. 1808 als Bischof in Linköping) und J. A. Lind- 35 blom (gest. 1819 als Erzbischof in Upsala, s. Rodhe, J. A. Lindblom, Lund 1905) zu nennen.

Die Opposition gegen die Herrschaft des gesunden Menschenverstandes, die das neue Jahrhundert mit sich brachte, fing im zweiten Dezennium an sich mit siegender Gewalt in Schweden Bahn zu brechen, vor allem durch die in der Geschichte der schwedischen Kultur berühmten Namen J. D. Wallin (gest. als Erzbischof in Upsala 1839) — der große 40 Prediger und unvergleichliche Kirchenlieddichter, der seinem Volke ein Gesangbuch von solchem Gehalt gab, daß es nur mit den allerbesten der Christenheit zu vergleichen ist — G. J. Tegnér, der Dichterkönig (gest. als Bischof in Werö 1846), J. M. Franzén, geborener Finnländer, Dichter (gest. als Bischof in Herösand 1847) und E. G. Geijer, Historiker, Philosoph, Dichter und Musiker (gest. als Prof. der Geschichte in Upsala 1847). Das Büchlein des Letzteren „Von falscher und wahrer Aufklärung“ 1811, die Rede 45 Wallins in der schwedischen Bibelgesellschaft 1816 und die Reden Tegnér's und Geijer's bei dem Reformationsfeste 1817 zeigen, daß die Zeit eine andere geworden war. Ueber das erwähnte Buch Geijer's schreibt 1843 der bedeutendste Theolog Schwedens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts H. Reuterdahl: „Diese Abhandlung war es, die vor 30 Jahren bei einem großen Teile der Jüngeren Schwedens die Aufmerksamkeit auf innere und geistliche Dinge lenkte. Sie bedeutete für Schweden, wenn auch vielleicht in etwas geringerem Grade, dasselbe, wie Schleiermachers Reden über die Religion für Deutsch- 50 land. Die Bekanntschaft mit dieser Abhandlung war für viele (wie für den Verf.) die Ursache zum Übergang von einem unbewußten zu einem bewußteren und reiferen Leben.“

Auch unter den Universitäts-theologen fing man an, vom Rationalismus Abstand zu 55 nehmen. So die theol. Professoren in Upsala Ödman (gest. 1829, produktiver theol. Schriftsteller), der doch nicht weiter als zu einem gemilderten Rationalismus gelangte, und Hagberg (gest. 1834), sowie in Lund Hogberg (gest. als Pastor primarius in Stockholm 1841), die um diese Zeit einen großen Einfluß auf die Heranbildung der Geistlichen ausübten. Die theologische Anschauung der meisten der hier erwähnten Männer kann man kurzweg als eine Art rationalen Supranaturalismus bezeichnen. Dies gilt besonders von Wallin, Hagberg und Hogberg. Auch die Sympathien Tegnér's gingen

in dieser Richtung. Das einzig Mögliche ist ein sehr „modifizierter Supranaturalismus“, schreibt er zu einem Freund. Mehr alt orthodox war Kränzen.

2 Schwedische Religionsphilosophie. C. G. Geijer dagegen nimmt eine ganz besondere Stellung ein. Er war zugleich der große Historiker und der große Philosoph. Neben Gedanken sich doch am liebsten mit der Religion als dem Centrum in der Welt des Menschlichen beschäftigten. Sowohl durch sein Denken als durch seine frische, vielfach langgehende Persönlichkeit hat er für die schwedische Kultur eine Bedeutung gewonnen, die kaum zu überschätzen ist. Man hat ihn Nationalist genannt, und man kann darin Recht haben, insofern, als er einerseits dogmatisch-orthodoxes, andererseits pietistisches Geschichtsritenium für die Gefahr seiner Zeit hielt. Aber er ist auch zu gleicher Zeit der Mann, der für die Schwachen des Nationalismus einen offenen Blick hatte und sie bekämpfte, zugleich der wirklich evangelische Kirchenliederdichter, dessen Frömmigkeit vor allem durch Demut und männliche Anbetung, Dankbarkeit und starkes Vertrauen charakterisiert wird. Seine philosophischen Jugendarbeiten sind von Schelling beeinflusst. Das für seine reife philosophische Auffassung Bezeichnende ist das Betonen der Persönlichkeit, das „Persönlichkeitsprinzip“. Der äußerste Gegensatz ist nicht Hegels logischer Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein. Der Fehler Hegels ist den Begriff des Bestehenden unverfänglich zu denken. Nichts hat darin ein großes Verdienst, daß er die Persönlichkeit zum Mittelpunkt der Wissenschaft gemacht hat, aber sein Gegensatz ist der zwischen dem Ich und dem Nicht Ich, während er nach Geijer ein Gegensatz zwischen dem Ich und einem anderen Ich, zwischen Ich und Du sein soll. Es ist nicht genug nur vom Ich auszugehen, sondern von einer Welt der Persönlichkeiten. Nichts Idealismus ist zu einseitig; das Persönlichkeitsprinzip rettet dagegen den echten Realismus. Es ist immer von einem Du die Rede. Jede Erkenntnis ist ein Begegnen. Die Erfahrung als die Mutter jedes Erkennens. „Wem man nicht von der Persönlichkeit ausgeht, kommt man nie dahin, ja nicht einmal zu irgend einer Realität“. Diese Philosophie, sagt Geijer, ist die einzig mögliche, wenn man den Pantheismus los werden will. „Die einzige Voraussetzung des Persönlichkeitsprinzips ist die absolute Intelligenz oder ein persönlicher Gott als der Grund und die Bedingung der endlichen Persönlichkeit.“

Die bedeutendsten Schriften Geijers auf diesem Gebiete sind: „Von wahrer und falscher Aufklärung“ 1811, mit einem wichtigen Anhang von 1842; „Über die Geschichte und ihr Verhältnis zur Religion“ 1811; „Iberild“ 1820, und vor allem „Die Geschichte des Menschlichen“, Vorlesungen, gehalten in Upsala 1841—42, erst nach dem Tode des Verfassers herausgegeben.

Geijer steht nicht isoliert in der Geschichte der schwedischen Religionsphilosophie. Er hat mehrere Vorgänger gehabt — Iberild, Hojer, Grubbe u. a. — und vor ihm geht ein Weg durch den Vestremschen Idealismus. Gründer dieser philosophischen Schule, die einen großen Einfluß auf das schwedische Geistesleben gehabt hat war C. J. Weström (Prof. der Philosophie in Upsala, gest. 1866) — zu den beiden hervorragenden Persönlichkeiten der letzten Hälfte des Jahrhunderts W. Nydberg, Schriftsteller, Dichter, Philosoph, gest. als Prof. in Stockholm 1895 und B. Wikner, Dozent der Philosophie in Upsala, gest. als Prof. in Christiania 1888, die beide für das jüngere Geschlecht Schwedens eine überaus große Bedeutung gehabt haben und noch haben. Nydberg und Wikner standen einander darin, daß sie ebenso wie Geijer am liebsten über religiöse Fragen denken. Keine dieser Arbeiten Nydbergs hat so große Aufmerksamkeit geweckt wie „Die Lehre der Bibel von Christus“, die viele Streitigkeiten und viele Gegenschriften hervorrief, von denen die meisten die irdliche Auffassung von der Gottheit Christi verteidigen wollten gegen Nydbergs Darstellung von Christus als Idealmenschen, was er aus der Schrift zu beweisen verstand.

Wikner war eine selten edle und feine Natur, eine religiöse Persönlichkeit von hohem Range. Sein tiefes, sich selbst analysierendes Wesen und seine demütige, innige Frömmigkeit sind in seinem Buche „Gedanken und Fragen vor dem Menschensohne“ außerordentlich schön wiedergegeben.

3 Geschichte der eigentlichen Theologie. Diese kurzen Andeutungen über die wichtigsten schwedischen Religionsphilosophen mögen hier genügen, da es ja vor allem gilt einen Überblick über die Geschichte der schwedischen Theologie zu geben. Wir wenden uns also den eigentlichen Theologen zu. Während die religionsphilosophische Gedankenarbeit hauptsächlich in Upsala in Gausse war, finden wir die bedeutendsten theologischen Namen an der lutherschwedischen Universität. Das nach einer Zeit des Verfalls um das Jahr 1820 wieder aufblühende theologische Leben in Lund geht auf zwei Männer zurück

H. Schartau und C. M. Ahlman. Das Lebenswerk des ersteren war praktisch kirchlicher, das des letzteren wissenschaftlicher Art. Über Schartaus (gest. 1825, Prediger in Lund) Wirken als Homilet und Katechet, seinen theologischen Standpunkt und sein bedeutungsvolles Einwirken auf das kirchliche Leben, besonders in Südschweden, siehe d. Art. Schartau. — Mit M. C. Ahlmann (theol. Prof. in Lund gest. 1844) beginnt eine neue Zeit für die schwedische Theologie, denn durch ihn tritt sie erst in Verbindung mit der neuen Epoche der Geschichte der Theologie, deren Anfang mit den Namen Kant und Schleiermacher bezeichnet wird. Ahlmanns Anschauung kann am besten als rationaler Supranaturalismus mit hauptsächlichlicher Beeinflussung durch Kant bezeichnet werden. In dieser Richtung hat er mit sehr lebendigem Interesse als akademischer Lehrer und theologischer Schriftsteller gewirkt. Eine Sammlung seiner theologischen Schriften, besonders zur Dogmatik, erschien 1841. Nicht das wenigste Bedeutungsvolle seines Wirkens war, daß er es verstand, Männer um sich zu sammeln und an die Universität zu fesseln, die ihm in seiner Arbeit behilflich sein konnten.

Unter diesen stehen H. Reuterdahl und J. H. Thomander obenan. — H. Reuterdahl (s. d. Art. Bd XVI S. 705—708. Außer der hier angeführten Litteratur über N. muß noch Genberg's Biographie über N. in Svenska Akademiens handlingar und Sundbergs in den Lebensbeschreibungen der Akademie der Wissenschaften — beide verdienstvoll, erwähnt werden), ein Mann, der mit einer scharfen, klaren, kritischen Urteilskraft ausgerüstet war, vereinigte einen unermüdbaren Fleiß mit einem seltenen wissenschaftlichen Enthusiasmus. Er ist gewiß der gelehrteste und bedeutendste Theolog Schwedens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gewesen. Mit Thomander zusammen gab er 1828 bis 32 und 1836—40 in Lund die Zeitschrift „Theologische Quartalsschrift“ heraus, die durch ihre frische Wissenschaftlichkeit und ihre enge Verbindung mit den theologischen Bewegungen dieser Zeit jenseits der Ostsee in höherem Grade belebend und befruchtend wirkte, als irgend eine andere theologische Zeitschrift es gethan. Über N.'s größtes Hauptwerk „Die Geschichte der schwedischen Kirche“ hat man in unserer Zeit mehr als man dürfte, den großen Einfluß vergessen, den N. durch seine vorhergehende, umfassende und vielseitige literarische Wirksamkeit gemacht hat, deren bedeutendste Arbeit die „Einleitung in die Theologie“ 1837 ist. Diese ganze Produktion zeigt großen Einfluß von Schleiermacher, dessen bewundernder Schüler N. war. 1829 schreibt er: Vielleicht bin ich den Schleiermacherschen Ansichten gar zu ergeben, aber entweder finden sich in diesen Ansichten Wahrheit und Nützlichkeit, oder ich weiß nicht, wo sie auf dem theologischen Gebiete zu finden sind“. Trotz dieser Abhängigkeit von Schleiermacher, die jedoch mit den Jahren mehr und mehr modifiziert wurde, war N. kein ausschließlicher Nachsprecher des Meisters, sondern zeigte immer eine wesentliche Selbstständigkeit, die vor allem ihren Grund in seiner ausgeprägten historischen Begabung hatte.

J. H. Thomander (Prof., gest. als Bischof in Lund 1865) war ein außerordentlich genialer und vielseitiger Mann und ein hervorragender geistlicher Redner. Seine theologische Wirksamkeit fällt hauptsächlich in das praktisch theologische und kirchenpolitische Gebiet; in der Theologie war er konservativer und in der Kirchenpolitik liberaler als N.

Neben diesen wirkte in Lund B. J. Bergqvist (Prof., gest. 1847), dessen Anschauungen eine Vereinigung der Einflüsse Schartaus und der Romantik waren.

Kant und Schleiermacher hatten in Schweden ihre Schüler Ahlman und Reuterdahl. In C. G. Brings (Prof., gest. als Bischof in Linköping 1884, s. Billung, C. G. Brings, 1886) bekam auch Hegel hier einen bedeutenden Repräsentanten. Dieser Hegelsche Einfluß, der hauptsächlich durch Brings' dänischen Freund Martensen vermittelt wurde, zeigte sich stark in seinen dogmatischen Jugendchriften, die die Veranlassung gaben zu einer recht heftigen Debatte zwischen ihm und dem damals schon alten M. C. Ahlman, dem Kantianer, der keine Sympathien für Hegelsche spekulative Theologie hegte. Brings' spätere theologische Wirksamkeit, in der der Hegelsche Einfluß sich mehr und mehr verringert und schließlich fast ganz verschwindet, erstreckt sich hauptsächlich auf das praktisch theologische Gebiet, wo seine Wirksamkeit für die praktische Heranbildung der Geistlichen sehr bedeutungsvoll gewesen ist.

Brings' Zeitgenosse war der Geog. H. M. Melin (Prof. und Dompropst, gest. 1877) eine lebhaft, phantasiereiche und poetische Natur, dessen gegen Strauß gerichtete, gründliche Vorlesungen über das Leben Jesu großes Aufsehen erregten und mit lebhaftem Beifall begrüßt wurden. In den fünfziger und sechziger Jahren ging die Entwicklung der Lundischen Theologie in konservativer und orthodoxer Richtung, eine Theologie ungefähr von einem Kliefoth'schen und Stahl'schen Typus, deren Organ die von C. G. Brings, 60

H. R. Zorn (geb. 1791, gest. als Erzbischof in Upsala 1900), von W. Alensburg (Prof., geb. 1791, gest. 1897) redigirte Svensk Kyrkotidning 1855—63) war.

Ein wenig verwandter, auch durch Hegels Philosophie gebildeter Theolog war C. Thun (Prof., gest. 1892), der mehr durch seinen persönlichen Einfluß als durch seine eigenen Schriften wirkte.

Im Gegensatz zu dem Reichthum und der Lebhaftigkeit, die sich in der Lundschen Theologie zeigen — wir haben ja gesehen, daß alle großen Hauptrichtungen der zeitgenössischen protestantischen Theologie dort ihre Vertreter gefunden haben — herrschte in der Upsala Theologie zu derselben Zeit eine mehr einseitige Übereinstimmung, es war die Folge davon, daß man sich durchweg von dem Einfluß der durch Schleiermacher begonnenen jüngeren theologischen Entwicklung isoliert gehalten hat. Seitdem der Halbrationalismus von Demans und Haabers Tagen erloschen war, ging die Entwicklung in Upsala in streng konfessioneller Richtung, ein Konfessionalismus, der sein besonderes Gepräge theils durch einen pietistischen, theils durch einen demokratischen, liberal kirchlichen („niederkirchlichen“) Zug bekam, im Gegensatz zur Lundschen „Hochkirchlichkeit“. Was produziert wird, trägt gern polemisch-apologetische Art, ähnlich wie es bei der nahe verwandten deutschen Restaurationstheologie der Fall ist. Es gilt vor allem die Rechtgläubigkeit zu verteidigen. In der „Tidskrift för svenska kyrkan“, 1849—51 redigiert von L. M. Anjou und A. N. Westmann war diese Richtung noch modifiziert, tritt aber später mit scharfer Schärfe in der „Teologisk Tidskrift“, 1861—89 auf, deren erste Redakteure A. N. Westmann, C. M. Sultström und A. N. Zimarsen waren.

Unter den bedeutenderen Upsala-Theologen dieser Zeit sind zu nennen: L. Lundblad (Prof., gest. als Bischof in Skara 1837), beeinflusst von Swedenborg, der Ergeet M. C. Anes (Prof., gest. 1862), A. N. Westmann (Prof., gest. als Bischof in Skara 1891), dessen schriftstellerische Thätigkeit vorzugsweise apologetisch war, die drei Kirchengeschichtsschreiber L. M. Anjou (Prof., gest. als Bischof in Wisby 1881), Th. Norlin (Doz. in Upsala, Vater Isak. Norlin in Lund, gest. 1870) und C. M. Cornelius (Prof., gest. als Bischof in Lindöving 1897). Ein origineller Ergeet war T. F. Myrberg (Prof., gest. 1899), beeinflusst von Z. Martegaard, Bed und v. Hofmann. Seine Wirksamkeit ist in verschiedener Hinsicht für die Upsala Theologie von Bedeutung gewesen. 1884 gründete er die Zeitschrift „Bibelforskaren“, die noch existiert (jetzt das Hauptorgan für die wissenschaftliche, besonders exegetische Forschung in Schweden).

Zum Schluß noch einige theologische Schriftsteller, die außerhalb der theologischen Fakultäten wirkten, wir bedürften uns hier auf 5 Namen. J. Hallenberg (Reichsantiquar, gest. 1834), hochgelehrter Orientalist, Verfasser eines für seine Zeit sehr merkwürdigen Kommentars in 3 Bänden über die Offenbarung, 1800; die Einleitung ist ins Deutsche übersetzt. C. M. Hagarb (Prof. der Botanik und Ökonomie in Lund, gest. als Bischof in Skarstad 1879), ein ungewöhnlich genialer und scharfsinniger Mann, der, nachdem er Bischof geworden, sich mit theologischen Studien beschäftigte, mit dem Resultat, daß er als Verfasser einiger exegetischer Abhandlungen auftreten konnte. Er verkündet in einer 1836 herausgegebenen Schrift den Satz, daß die Ausbildung der Geistlichen von den theologischen Fakultäten getrennt sein sollte. Der akademische Unterricht, der kritischer Art ist, führt nicht dahin, daß die Theologen in der Lehre der Kirche herangebildet werden (vgl. Verneull in unseren Tagen). Hagarb wurde in der „Theologisk Quartalskrift“ von Neanderthal erwähnt. C. T. Hjerting (Bischof in Västerås, gest. 1883). Zum bedeutendsten Werk ist eine ausserordentliche Dogmatik, deren erste Auflage Beeinflussung durch Schleiermacher aufweist, während dieser dagegen in der zweiten Rabnis, Philippi, Thomaßius und Martensen hat weichen müssen. H. Agnell (Kommissionär in Stockholm, geb. 1804), ein schillernd und unvollständig produktiver Theolog, der außer einer Menge Traktatulaften Bestimmungen von Schleiermacher und Hegel, seinen geistigen Vätern, gekannt ist. Die bedeutendsten seiner Arbeiten sind: „Die Grundzüge der christlichen Theologie“, 1812—19 und die „Geschichte der menschlichen Entwicklung“, in 5 Bänden, 1835—60. Charakteristisch für seine Anschauung ist sein bejahungsvoller Glaube an die Menschheit, die, wenn man sie, sobald nur kein Obstinat in ihrer Heißeit, frei von jeder demoralisierenden Umgebung dargestellt wird. Neanderthals und Agnells verwandter Ausgangspunkt wurde sich in einer Debatte, die sie 1813—14 miteinander führten; darin sieht man auch, daß H. rechts von Schleiermacher, Agnell aber links gegangen ist, ein Unterchied, der sich vor allem darin zeigte, daß J. nicht im Stande war, die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft lebendiger noch zu schätzen, während diese für H. ebenso wie für die ganze Lundsche Theologie eine Hauptfrage war. F. Rehr (Pastor Primarius

in Stockholm, geft. 1895, f. E. M. Aries, Jr. Lehr, Stockh. 1896) ist der erste bedeutende Repräsentant der durch Mitschl bezogenen theologischen Entwicklung. Seine Wirksamkeit ist hauptsächlich von kirchlich-praktischer Bedeutung gewesen. Dieser Art ist auch sein Hauptwerk „Unterricht im Christentum“, Stockh. 1891. Lehr gründete die Zeitschrift „I religiösa och kyrkliga frågor“ mit dem Programm: positiv-kirchliches 5 Christentum und freie Forschung.

Hier muß die kurze Übersicht stehen bleiben, um nicht noch wirkende Persönlichkeiten hereinzuziehen. Sie muß also von dem Versuch absehen, eine Darstellung des heutigen theologischen Lebens in Schweden mit seiner Lebendigkeit und seinen ringenden Gegensätzen zu geben. G. Antén. 10

Schweiz, die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse oder die Statistik in kirchlicher Beziehung. — Die Hauptquellen für nachstehende Arbeit sind (außer den Kirchengebüchern im Original, soweit sie dem Verfasser zu Gebote standen): Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854, für alles historische und für die kirchlichen Verhältnisse bis 1854, eine überaus sorgfältige Darstellung; Gareis und Zorn, Staat und 15 Kirche in der Schweiz, 2 Bde, Zürich 1877, sehr einflüßliche Darstellung der kirchlichen Rechtsverhältnisse, namentlich auch hinsichtlich der katholischen Kirche, mit vielen Aktenstücken; A. v. Drelli, Das Staatsrecht der schweizerischen Eidgenossenschaft (in Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts), Freiburg i. B., Mohr, 1855; A. Büchi, Die katholische Kirche in der Schweiz; ihr gegenwärtiger Bestand nebst einem historischen Ueberblick über die Vergangenheit, 20 München 1902, eine Darstellung nach offiziellen Quellen und mit sorgfältigen Literaturnachweisen.

1. Die Verteilung der Konfessionen.

Die wie in politischer so in kirchlicher Hinsicht überaus mannigfaltigen und zum Teil komplizierten Verhältnisse der Schweiz bieten sich schon in den Resultaten der eidgenössischen Volkszählungen dar. Solche wurden von den Bundesbehörden in den Jahren 1850, 1860, 1870, 1880, 1888 und 1900 veranstaltet. Eine Rubrik für die religiösen Bekenntnisse wurde dabei immer in die Formulare aufgenommen, aber die Unterschiede nicht immer ganz gleich abgegrenzt; spezielle Abteilungen unterblieben. So fehlt eine Unterscheidung von römischen und Altkatholiken, und die verschiedenen Gemeinschaften der 30 Protestanten sind nicht besonders aufgenommen. Es bestehen nur die vier Hauptrubriken: 1. Protestanten, 2. Katholiken, 3. Israeliten, 4. „Andere oder ohne Angabe“. Dabei ist als sicher zu betrachten, daß die große Mehrheit der Protestanten den evangelischen Landeskirchen, die große Mehrheit der Katholiken der römisch-katholischen Kirche angehören. Dagegen ist allerdings nicht ersichtlich 35

a) wie viele Angehörige kleinerer evangelischer Gemeinschaften (Methodisten, Baptisten, Irvingianer) sich als Protestanten, wie viele sich in die vierte Rubrik eingeschrieben haben;

b) wie viele Altkatholiken in die zweite, wie viele in die vierte Rubrik fallen;

c) wie viele absichtlich in letztere sich einzeichneten, weil sie gegen religiöse Fragen 40 sich indifferent oder negativ erklären wollten, wie viele hingegen ohne ihr Wissen oder weil man sie gar nicht mit dieser Frage bebelligen konnte oder wollte (Fremde in Gasthöfen, des Schreibens Unkundige, Bewohner von Kranken- und Strafanstalten etc.) in dieselbe hineinkamen. Die weit überwiegende Mehrheit der Gemeinden verzeichnet niemand in dieser Rubrik; größere Zahlen finden sich nur in einigen Hauptstädten und 45 Fremdenplätzen. Mit diesen Reservationen darf immerhin die Übersicht der Volkszählungen von 1880 und 1900, die wir nach den offiziellen Publikationen (Schweizerische Statistik 140. Lieferung, Eidgenöss. Volkszählung vom 1. Dezember 1900, herausgegeben von dem statistischen Bureau des eidg. Departements des Innern) folgen lassen, als ein richtiges Bild der konfessionellen Verhältnisse gelten. (Siehe die Tabelle auf S. 44). 50

Aus dieser Übersicht ergibt sich hinsichtlich der Veränderung der konfessionellen Verhältnisse von 1880 bis 1900 folgendes:

Für die Gesamtschweiz hat sich die konfessionelle Verteilung sehr wenig geändert; das Prozentverhältnis ist für die Protestanten um 0,8% gesunken, für die Katholiken um 55 ebensoviel gestiegen; die Zahl der Israeliten ist von 0,2 auf 0,4 gestiegen, die der Einwohner ohne konfessionelle Bezeichnung von 0,4 auf 0,2 gesunken. Über 2000 Israeliten zählt nur der Kanton Zürich, mehr als 1% hat nur Basel-Stadt. Mehr als 1% „ohne Angabe“ zeigt Genf.

Dagegen hat eine starke Vermehrung der Katholiken in den Kantonen Zürich, Glarus, Schaffhausen, Waadt, eine erhebliche Vermehrung der Protestanten in den Kantonen 60

Zweiflung der Zehnter nach den Konfessionen.

R a t i o n	1. Dezember 1880				1. Dezember 1900					
	Protestanten	Katholiken	Evangelien	andere öber ohne Zinsgabe	Protestanten	Katholiken	Evangelien	andere öber ohne Zinsgabe		
Städt.	283131	30298	806	3338	315776	315416	80752	2933	1905	431036
Städt.	461163	65828	1316	1857	522164	509699	80189	1513	702	584333
Klein	5119	129172	152	63	131806	12085	131050	319	95	149519
Städt.	521	23149	7	11	23691	733	18923	1	2	19700
Städt.	951	50206	7	8	51225	1836	53553	9	1	55185
Städt.	277	15078	1	1	15356	219	15001	1	2	15260
Städt.	90	11901	1	1	11992	170	12899	1	1	13070
Städt.	27097	7065	27	11	31213	2403	7918	1	25	32139
Städt.	1218	21731	27	15	22994	1701	21392	19	11	25095
Städt.	18138	97113	101	15	115100	19305	108110	167	89	127961
Städt.	17111	63937	139	131	80121	41012	69161	139	130	100762
Städt.	11295	19288	830	717	65101	23063	67301	1897	166	112927
Städt.	16670	12109	223	269	20271	62763	17564	130	40	68497
Städt.	33867	1151	33	261	38318	41036	7301	62	41	41311
Städt.	18088	3691	18	158	21968	19297	7318	31	27	23281
Städt.	515	12291	1	1	12811	833	12665	1	1	13499
Städt.	8111	126164	371	515	210191	99114	159112	376	591	300087
Städt.	3108	11311	38	71	91991	51155	99112	11	11	101220
Städt.	108029	88861	1231	189	198615	111156	91139	66	11	209198
Städt.	1821	27129	129	188	99552	27210	61824	133	11	114221
Städt.	58	139017	11	201	139055	2909	137878	18	18	138138
Städt.	19127	18170	76	557	298236	212811	30980	197	13	299139
Städt.	866	99316	689	316	100216	1697	10181	26	219	111178
Städt.	91676	11661	689	316	102122	17290	10181	26	219	112178
Städt.	8759	1107	662	1017	101795	67100	4707	1119	108	10969

Luzern, Uri, Solothurn, Appenzell N.-Rh., Tessin, Wallis stattgefunden. Als Ursachen stehen die Verkehrslinien und die Industrie voran; der Konfessionswechsel ist verhältnismässig selten.

Über 80% Protestanten zählen 1900 die Kantone Zürich, Bern, Schaffhausen, Waadt und Neuenburg, über 90% nur Appenzell N.-Rh.

Über 90% Katholiken haben die Urkantone Luzern, Uri, Schwyz, beide Unterwalden, Zug, Appenzell S.-Rh., Tessin und Wallis (Freiburg 84,8%).

Am nächsten stehen sich die Konfessionen in Graubünden (52,8 und 17,0), Aargau (55,3 und 44,1), Gené (47,1 und 50,6).

Die oben angedeuteten Änderungen in den letzten 20 Jahren zeigt folgende Tabelle (in Prozenten der Gesamtbevölkerung):

	1880		1900	
	Protestanten	Katholiken	Protestanten	Katholiken
Zürich	89,2	9,5	80,2	18,7
Glarus	79,2	20,7	75,4	24,5
Schaffhausen	88,4	10,8	82,0	17,8
Waadt	91,9	7,6	86,3	13,1
Luzern	4,0	95,8	8,2	91,5
Uri	2,2	97,7	3,9	96,1
Solothurn	21,3	78,4	30,8	68,9
Appenzell (S.-Rhoden)	4,3	95,7	6,2	93,8
Tessin	0,3	99,4	1,6	98,0
Wallis	0,9	99,1	1,4	98,4

2. Die Bundesverfassung vom 29. Mai 1874.

Für die kirchlichen Verhältnisse aller Konfessionen in der Schweiz hat die Bundesverfassung von 1874 einen wesentlich neuen Boden geschaffen, der sich in der Gesetzgebung und im kirchlichen Leben überall geltend macht. Während die Bundesverfassung von 1848 in Art. 41 allen Schweizern, welche „den christlichen Konfessionen“ angehören, freie Niederlassung sichert, in Art. 46 die freie Ausübung des Gottesdienstes „den anerkannten christlichen Konfessionen“ gewährleistet, den Kantonen sowie dem Bunde vorbehält, für Handhabung der öffentlichen Ordnung und des Friedens unter den Konfessionen die geeigneten Massnahmen zu treffen, in Art. 48 die Kantone verpflichtet, „alle Schweizer-Bürger christlicher Konfession in der Gesetzgebung sowohl als im gerichtlichen Verfahren den Bürgern der eigenen Kantone gleich zu halten“, in Art. 58 dem Orden der Jesuiten und den ihm affilierten Gesellschaften in keinem Teile der Schweiz Aufnahme gestattet, im übrigen aber über das Verhältnis des Staates zu den Konfessionen keinerlei Bestimmungen enthält, hat die Bundesverfassung von 1874 nachfolgende eingreifende Grundsätze aufgestellt:

Art. 27. L. 2. Die Kantone sorgen für genügenden Primarunterricht, welcher ausschließlich unter staatlicher Leitung stehen soll. — —

L. 3. Die öffentlichen Schulen sollen von den Angehörigen aller Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können.

L. 4. Gegen Kantone, welche diesen Verpflichtungen nicht nachkommen, wird der Bund die nötigen Verfügungen treffen.

Art. 49. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich.

Niemand darf zur Teilnahme an einer Religionsgenossenschaft oder an einem religiösen Unterricht, oder zur Vornahme einer religiösen Handlung gezwungen, oder wegen Glaubensansichten mit Strafen irgend welcher Art belegt werden.

Über die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllen 16. Altersjahre verfügt im Sinne vorstehender Grundsätze der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt.

Die Ausübung bürgerlicher oder politischer Rechte darf durch keinerlei Vorschriften oder Bedingungen kirchlicher oder religiöser Natur beschränkt werden.

Die Glaubensansichten entbinden nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten.

Niemand ist gehalten, Steuern zu bezahlen, welche speziell für eigentliche Kultuszwecke einer Religionsgenossenschaft, der er nicht angehört, auferlegt werden. Die nähere Ausführung dieses Grundsatzes ist der Bundesgesetzgebung vorbehalten.

Art. 50. Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewährleistet.

Den Kantonen sowie dem Bunde bleibt vorbehalten, zur Handhabung der Ordnung

und der unantastbaren Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgenossenschaften keine gegen Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger des Staates die nöthigen Massnahmen zu treffen.

Anstände aus dem öffentlichen oder Privatrechte, welche über die Bildung oder Trennung von Religionsgenossenschaften entstehen, kommen auf dem Wege der Beschwerde-Actung der Entscheidung der zuständigen Landesbehörden unterstellt werden.

Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiete unterliegt der Genehmigung des Bundes.

Art. 51. Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliirten Gesellschaften dürfen in keinem Theile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt.

Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört.

Art. 52. Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig.

Art. 53. Die Feststellung und Beurkundung des Civilstandes ist Sache der bürgerlichen Behörden. Die Bundesgesetzgebung wird hierüber die näheren Bestimmungen treffen.

Die Verfügung über die Begrabnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, daß jeder Verstorbene scheidlich beerdigt werden kann.

Art. 54. Das Recht der Ehe steht unter dem Schutze des Bundes.

Dieses Recht darf weder aus kirchlichen oder ökonomischen Rücksichten, noch wegen bisheriger Verhältnissen oder aus andern polizeilichen Gründen beschränkt werden.

Art. 55, §. 2. Die geistliche Gerichtsbarkeit ist abgeschafft.

Es ist offenbar, daß diese Grundsätze konsequent durchgeführt die völlige Ignorierung der Kirche von Seite des Staates, somit das Auslösen der kantonalen Landeskirchen zur Folge haben müßten. Allein während der seit Erlaß der Bundesverfassung nun verstrichenen 30 Jahre wurden nur einige, allerdings tiefgreifende Konsequenzen wirklich gezogen; allmählich aber hat sich die Gegenströmung für Beibehaltung einer engeren Verbindung von Kirche und Staat wieder neuerdings geltend gemacht. Nur Art. 53, §. 1 hat seine Ausföhrung durch ein Bundesgesetz erhalten, das dann auch Art. 51 mitumfaßte, das Gesetz betr. Feststellung und Beurkundung des Civilstandes und die Ehe vom 24. Dezember 1871. Ein Versuch, Art. 27 im Sinne einer regelmäßigen Bundesaufsicht über die Volksschule zur weiteren Ausföhrung zu bringen, ist zwar durch die Bundesversammlung in einem Gesetzesentwurfe betr. Errichtung eines schweizerischen Schulsekretärs gemacht, aber durch die Volksabstimmung vom 26. November 1882 mit überwiegender Mehrheit abgelehnt worden. Und ein nach sehr langen Beratungen zu stande gekommener Vorab zu diesem Art. 27 übert zwar den Kantonen Bundesbeiträge an das Primarschulwesen zu, aber mit dem ausdrücklichen Vorbehalte: „Die Organisation, Leitung und Verwaltung des Primarschulwesens bleibt Sache der Kantone“. Die bis jetzt zu tage tretenden Vorkämpfer der Bundesverfassung auf die kantonalen kirchlichen Verhältnisse sind folgende:

1. Jeder Religionsunterricht in oder außer der Schule ist fakultativ. Dagegen ist in den meisten Kantonen dasselbe noch Lehrgegenstand der Volksschule, und wird in vielen Kantonen besonders an den höheren Klassen von Geistlichen erteilt.

2. Die Geistlichen können nicht von Amte wegen Inspektoren oder Präsidenten oder durch die Schulbehörden sein; daß sie es durch Wahl werden dürfen, ist unbestritten, eben so daß sie es, auch in den reformirten Kantonen, sehr oft sind.

3. Ob Personen, die einem kirchlichen Orden angehören, also durch besondere Gesetzgebung anderen als den Staatsbehörden zu striktem Gehorsam verpflichtet sind (Klostergeistliche, Leibschöffen), Lehrer der Volksschule sein dürfen, wurde bestritten. Aber die katholischen Kommünen halten fest und zu einem anders verfügenden Bundesbeschluß ist es nicht gekommen.

4. Die zivile Gerichtsbarkeit, überhaupt jede offizielle Mitwirkung der Kirche und der Geistlichen bei Ehe- und Paternitätsfragen ist ausgeschlossen, die Civilehe obligatorisch und allem kirchlich allig, die Civilstandsregister dürfen nicht von Geistlichen geführt werden, die kirchliche Ehemannung vor der zivilen Trauung ist bei schwerer Strafe verboten.

5. Gegen Versuche der römisch-katholischen Kirche, ohne Begrüßung des Bundes Änderungen in den Bistümern zu treffen, ist der Bundesrat eingeschritten.

6. Kirchliche Maßregeln (Ausschließung vom kirchlichen Stimmrecht zc.) gegen solche, welche an kirchlichen Handlungen, wie Taufe, Konfirmation, Abendmahl, kirchliche Ehereinigung, kirchliche Beerdigung, absichtlich nicht teilnahmen, werden auf dem Boden der protestantischen Landeskirchen nicht als zulässig betrachtet.

3. Das Kirchenwesen der reformierten Schweiz.

a) Historischer Rückblick (Zinsler a. a. O. und in: Allgemeine Beschreibung und Statistik der Schweiz: Die reformierte Kirche, Separatabdruck 1873). Der Gang der Reformation mußte zur Folge haben, daß gegenüber der Macht des Papsttums und seinen Mitteln die Anhänger der evangelischen Kirche sich an die einzig vorhandene andere öffentliche Macht, die des Staates, angeschlossen, und Zwingli wie Calvin waren auch grundsätzlich nicht dagegen, weil sie die religiös-sittliche Erneuerung nicht bloß der Einzelnen, sondern der Gesamtheit, also des Gemeinwesens, wie es als Staat organisiert war, anstrebten. Darum gehörte in den meisten Kantonen nur zum Staate, wer der evangelischen Wahrheit sich zuwandte, die andern mußten das Land meiden. Ebenso verfuhr man auf katholischer Seite. Aber die katholischen Regierungen waren die Diener ihrer Kirche, die reformierten die Gebieter, allerdings im Namen der Gemeinde, und unter Beirat der Geistlichen. So gebietet in Zürich der Rat der 200, das Wort Gottes allein zu predigen und führt die Reformation in Lehre und Kultus durch, er konstituiert 1528 die Synode der Geistlichen, welche Aufsicht über die einzelnen Geistlichen übt und zu der auch bis 1630 die Geistlichen von Glarus, bis 1798 diejenigen des Thurgauer- und Rheinthal's gehörten. Ähnliche Synoden bestanden in St. Gallen-Appenzell, Toggenburg, Schaffhausen. In Bern und Basel wurden solche mit der Reformation angeordnet, aber bald nicht mehr einberufen. In Graubünden hatte die Synode die fast selbstständige Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. In Genf stand die Wahl der Geistlichen der Compagnie des Pasteurs, die Ausübung der Kirchenzucht dem Konsistorium zu, dessen Mitglieder die 6 Stadtgeistlichen und 12 vom Räte gewählte Männer waren. In Neuenburg lag das ganze Kirchenregiment in den Händen der Compagnie des Pasteurs. In der Waadt stand den fünf Klassen die Zensur und unter Bestätigung der Regierung die Besetzung der Pfarrstellen zu. Die Vereinigung der Klassen in Synoden geschah nicht regelmäßig und hörte im 17. Jahrhundert auf. — Die laufende kirchliche Verwaltung wurde in Zürich vom Examinatorkonvent besorgt, der unter dem Vorsitz des Antistes (Pfarrer am Großmünster und Präsident der Synode) aus Ratsherren, Pfarrern und Professoren bestand. Er prüfte und ordinierte die Kandidaten, machte dem Räte Vorschläge für die Pfarrwahlen und beaufsichtigte die Geistlichen. Ähnliche Behörden, deren Vorsteher Antistes oder Dekan hieß (z. B. Schaffhausen, Basel), bestanden in mehreren anderen Kantonen. — Die Kapitel als Versammlungen der Geistlichen kleinerer Bezirke blieben aus der katholischen Zeit stehen, da und dort unter dem Namen Klassen (Bern, Waadt) oder Kolloquien (Graubünden), ihre Vorsteher hießen an manchen Orten Dekane. — Die Wahl der Geistlichen stand in den meisten Kantonen den Regierungen oder den bisherigen Kollatoren nach den Vorschlägen der Examinatoren- oder Konvente zu, nur in Glarus, Appenzell, Graubünden hatten die Gemeinden das Recht, die Pfarrer zu wählen und wieder zu entlassen. Schon von der Reformationszeit an hatten in manchen Kantonen die Gemeinden kirchliche Vorsteherschaften, Ehegauer (= Gesezwächter), Stillstände, Konsistorien, Kirchenstände, Kirchengenossen, Chorgerichte, Kirchenbann genannt, welche über Zucht und Sitte, Haltung der Feiertage, Besuch des Gottesdienstes, Verwaltung der Kirchen- und Armengüter zu wachen hatten und die erste Instanz in Ehefachen bildeten. Formliche Kirchenzucht bis zur Ausschließung vom Abendmahl stand diesen Behörden nur in Basel, Schaffhausen, Neuenburg und Genf zu. In letzterem Kantone wurden mit den kirchlichen sehr harte bürgerliche Strafen verbunden, wie die Verbannung.

Im 17. und 18. Jahrhundert bildeten sich die Kirchenverfassungen immer mehr im staatlichen Sinne aus; die Synoden verlieren an Bedeutung oder hören ganz auf. Zur Zeit der helvetischen Republik war eine einheitliche kirchliche Organisation beabsichtigt, kam aber nicht zur Durchführung. Die oberste kirchliche Gewalt hatte die helvetische Regierung (Direktorium), der Minister der Künste und Wissenschaften war auch Kultusminister. Die Mediationszeit stellte meist die alten Formen wieder her. Die neugebildeten Kantone St. Gallen und Thurgau erhielten Synoden und Kirchenräte, der Kanton Aargau nur einen Kirchenrat. Die politischen Veränderungen des Jahres 1830 zogen auch Änderungen der Kirchenverfassung im Sinne größerer Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate nach sich. Einige Geistlichkeitssynoden erhielten das Recht der Beschluß-

sachung in rein kirchlichen Dingen unter Vorbehalt der Ratifikation des Großen Rates und das Recht der Begutachtung in nicht rein kirchlichen Dingen, so in Zürich, St. Gallen, Thurgau; andere hatten auch für rein kirchliche Dinge nur die Antragstellung, so Schaffhausen, Appenzell. Gemischte Synoden (mit bestimmter Vertretung der Geistlichen) erblickten Bern (1852), Neuenburg (1818), Aargau (1851), Glarus (1815). Volkssynoden mit allgemeiner Wahl datieren erst aus neuerer Zeit. Basel-Stadt hatte einen Kirchenrat ohne Synode, Basel-Land keine bestimmte Kirchenverfassung. In Aargau erhielt das Generalkapitel das Beschlusrecht in rein kirchlichen Dingen, in andern die Begutachtung.

b) Die Kirchenverfassungen der Gegenwart. In kirchlichen Dingen sind die Kantone vollkommen selbstständig, eine gesetzlich bestehende schweizerische reformierte Kirche giebt es nicht, vielmehr nur Kantonalkirchen, die rechtlich betrachtet voneinander ganz unabhängig sind. Niemand ist genötigt, sich zu einer kantonalen Landeskirche zu halten; dagegen wird im allgemeinen der protestantische Einwohner, der aus einem Kanton in den andern übersiedelt, ohne weiteres als Mitglied der Landeskirche des Wohnortes betrachtet. Von den Verbindungen, in welchen die kantonalen Kirchen zueinander stehen, wird unten die Rede sein.

Neuere Kirchengesetze sind erlassen worden im Kanton Waadt 1863, Thurgau 1870, Bern, Aargau, Basel-Stadt, Neuenburg, Genf, alle 1871, Glarus 1882, St. Gallen 1892, Aargau 1893, Graubünden 1894, Zürich 1902, Appenzell A.-Rh. 1903. In Schaffhausen steht das Kirchengesetz von 1851 mit der Verfassung von 1876 in Widerspruch; Versuche, eine Neuordnung zu Stande zu bringen, haben bis jetzt nicht zum Ziele geführt. Basel-Land hat noch immer kein Kirchengesetz.

Das Verhältnis der Kirche zum Staat ist im allgemeinen dahin geordnet, daß in rein kirchlichen oder innerlichen Dingen (Anordnungen betr. Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, Gestaltung und Vermittel des kirchlichen Religionsunterrichts etc.) die kirchlichen Organe entscheiden, mit oder ohne Placet des Staates, in gemischt-kirchlichen der Staat auf das Gutachten der kirchlichen Organe beschließt (Aufsicht über die Kirchengüter, Besetzung der Geistlichen, Abgrenzung der Kirchengemeinden). Doch überwiegt in den einen Kantonen die Selbstständigkeit der Kirche oder der einzelnen Kirchengemeinden (Glarus, Aargau, Appenzell, St. Gallen, Thurgau), in den andern die materielle Kompetenz der Staatsbehörden (Basel-Stadt, Schaffhausen, Aargau, Waadt, Genf).

Die Landeskirchen erklären sich als Teile der christlichen Kirche oder der evangelischen Kirche, oder bekennen sich zu den Grundsätzen der Reformation. Formulirte Bekenntnisse stellen sie nicht auf, einige negieren auch für Synodalrechte und geistliches Amt jede bestimmte Formulierung.

Die Kirchengemeinden bestehen aus allen stimmberechtigten Staatsbürgern, die der „reformierten Konfession“ angehören oder sich der Kirchenordnung unterziehen. In einigen Kantonen haben die Ausländer kirchliches Stimmrecht (Appenzell, Neuenburg). Die Rechte der Gemeinden sind sehr verschieden: In allen Kantonen haben sie die Wahl der Pfarrer, in Waadt jedoch nur einen Zweiervorschlag zu Händen der Regierung, in den meisten die Wahl der kirchlichen Vorsteherämter, in vielen die Wahl der Synodalen unter näher bestimmten Normen; in manchen auch entweder die alleinige Beschlusfassung über Gottesdienst, Gesangbuch, Liturgie, oder auf Grund der bezüglichen Vorlagen der Synoden eine regelmäßige Abstimmung, oder das Recht des Vetos.

Die Kirchenvorsteherämter (Kirchenpflegen, Kirchengemeinderäte), denen der Pfarrer entweder von Amte wegen angehort, oder in denen er mit beratender Stimme sitzt, haben in der Regel die Sorge für Ordnung im Gottesdienst, die Aufsicht über die pfarramtliche Thätigkeit, insbesondere den Religionsunterricht, die Aufsicht über die sittlichen Zustände im Thurgau mit Strafkemeten, in einigen Kantonen sind sie zugleich die offiziellen Armenpflegen, in anderen wird ihnen die Sorge für Arme und Kranke nur empfohlen.

Die Synoden (in Genf das Konsistorium) sind überall die in rein kirchlichen Dingen von sich aus oder mit Vorbehalt der Sanktionen durch Staatsbehörden oder Gemeinden beschlufslassenden Behörden. Sie bestehen in Graubünden und Schaffhausen aus sämtlichen Geistlichen und einigen Abgeordneten des Staates, in den übrigen Kantonen aus Abgeordneten, die von den einzelnen Gemeinden (Glarus, Aargau, Basel-Stadt, Appenzell, St. Gallen, Aargau) oder in Wahlkreisen (Zürich, Bern, Thurgau, Neuenburg), oder vom ganzen Kanton (Genf), oder von Bezirksbehörden (Waadt) gewählt werden. Eine bestimmte Zahl von Geistlichen ist in Glarus, Aargau, Basel-Stadt, Thurgau, Waadt, Neuenburg, Genf festgesetzt. Die Amtsdauer beträgt 3, 4 oder 6 Jahre. Sie

versammeln sich in der Regel alljährlich (Glarus alle 3 Jahre, Neuenburg jährlich zweimal, Genf monatlich).

Die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde ist in sehr verschiedenartiger Weise der Kantonsregierung neben- oder untergeordnet, oder hat eine Verrichtung derselben in sich und wird bald ganz, bald teilweise, bald gar nicht von der Synode gewählt. Die Verschiedenartigkeit ihrer Stellung zeigt sich auch in den Namen Kirchenrat (Zürich, Basel-Stadt, Schaffhausen, Appenzell, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau), Synodalrat (Bern), Synodalkommission (Freiburg, Waadt, Neuenburg), Kirchenkommission (Glarus). Ueberall hat diese Behörde die Synodalbeschlüsse vorzubereiten und zu vollziehen, meist auch die Aufnahme und Wählbarkeit der Geistlichen zu regeln, die Aufsicht über die Geistlichen zu führen, Visitationen anzuordnen, Disziplinar- und Streitfälle zu erledigen, in manchen Kantonen die Kirchengutsverwaltung zu beaufsichtigen u. s. w.

Kirchliche Bezirksbehörden finden sich nur in Zürich und Waadt. Sie stehen als beaufsichtigende Mittelglieder zwischen der kantonalen Behörde und den Gemeinden, resp. Pfarrern. In Graubünden haben die versammelten Geistlichen des Bezirkes (Kolloquien) ähnliche Befugnisse, in St. Gallen die Dekane der Kapitel. In Zürich, St. Gallen und Thurgau bilden je die Geistlichen eines Bezirkes zusammen das Kapitel, das Gutachten an die Synode abgeben kann und zu gegenseitiger Anregung in wissenschaftlicher und praktischer Hinsicht zusammentritt, in Basel-Stadt und Aargau die Geistlichen des Kantons. Eine ähnliche Stellung nehmen der Konvent der Geistlichen in Schaffhausen und Basel-Land, und die Compagnie des Pasteurs in Genf ein.

Die Geistlichen erlangen die Wählbarkeit auf Grund von Universitätsstudien, über welche sie sich durch Prüfungen vor den hierfür durch die Kirchenbehörden bestellten Kommissionen (in 9 Kantonen vor der Konfordatsbehörde (s. unten) oder durch Diplome theologischer Fakultäten auszuweisen haben. Ihre Ordination oder Konsekration zum geistlichen Amte, welche meist in einem öffentlichen Gottesdienste unter Handauflegung vollzogen wird, geschieht im größern Teil der Kantone durch ein Gelübde (Zürich: „als treue Diener der evangelisch-reformierten Kirche das Evangelium unsers Heilandes Jesu Christi, auf Grund der heiligen Schrift mit Überzeugung und Hingebung zu verkündigen, und die heiligen Handlungen, Taufe und Abendmahl, nach der kirchlichen Ordnung zu vollziehen, dem Worte der Wahrheit gemäß zu leben und also die Lehre des Heils durch euern Wandel zu bekräftigen“; ähnlich Bern, Basel, St. Gallen, Waadt etc.); Schaffhausen hat erst in der Synode vom 4. Mai 1905 den Satz: „gemäß den Grundlehren unserer evangelisch-reformierten Kirche, wie solche in deren Bekenntnisschriften und zumal in der II. helvetischen Konfession enthalten sind“ fallen lassen und durch die Worte „gemäß den Grundsätzen der ev.-ref. K.“ ersetzt; Neuenburg und Genf schließen das Gelübde aus (Neuenburg: *La liberté de conscience de l'ecclésiastique est inviolable; elle ne peut être restreinte ni par des réglemens, ni par des voeux ou engagements, ni par des peines disciplinaires, ni par des formules ou un credo, ni par aucune mesure quelconque.* RG Art. 12 Genf: *Chaque pasteur enseigne et prêche librement sous sa propre responsabilité; cette liberté ne peut être restreinte ni par des confessions de foi, ni par des formulaires liturgiques*). Die Geistlichen werden von den Gemeinden gewählt, lebenslanglich in Waadt, Genf, auf 3 Jahre in Glarus, auf 5 in Basel-Land, auf 6 in Zürich, Bern, Freiburg, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg, auf 8 Jahre in Schaffhausen, auf Kündigung in Graubünden. Alle fallen zugleich in Erneuerung in Zürich, Schaffhausen, jeder nach Ablauf seiner persönlichen Amtsdauer in Bern, Basel-Stadt, Aargau, Neuenburg; die Erneuerung geschieht stillschweigend, falls kein Begehren um Neuwahl gestellt wird, in Freiburg und Basel-Land. In Thurgau, St. Gallen, Appenzell, Genf haben die Gemeinden das Recht, den Geistlichen unter näher bestimmten Formen zu entlassen. Die Suspension fehlbarer Geistlichen steht in der Regel den Kirchenräten zu; die Absetzung in Glarus, Freiburg, St. Gallen, Graubünden der Synode, in Basel-Stadt, Waadt, Neuenburg, Genf dem Regierungsrat, in Appenzell dem Kirchenrat; in Zürich, Bern ist sie nur durch gerichtliches Urteil möglich. Die Besoldung der Geistlichen ist in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Basel-Land, Schaffhausen, Aargau, Waadt, Neuenburg, Genf Sache des Staates, da und dort mit freiwilligen Zulagen der Gemeinden, in den übrigen Kantonen der Gemeinden, und bewegt sich in der Regel zwischen 2000 und 3000 Francs, das Minimum ist ca. 1000 Fr. (einzelne Gemeinden in Graubünden), das Maximum 4000—4500 Fr. (Basel-Stadt, einzelne Gemeinden in Zürich und St. Gallen). Gesetzliche Zusicherung von Ruhegehalt besteht in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Schaffhausen, Aargau, Waadt. In 60

manden Kantonen bestehen freiwillige Stiftungen für Alter und Krankheit, für Pfrarrinnen und Waisen (vgl. Taschenbuch für die schweizerischen reformierten Geistlichen 1904, S. 213, 228).

Für vergleichenden Zusammenstellung der kirchengesetzlichen Bestimmungen lassen wir nach speciellere Mitteilungen über die Kantone folgen:

Zürich. Durch Art. 63 der Kantonsverfassung ist „jeder Zwang gegen Gemeinden, Genossenschaften und Einzelne ausgeschlossen“. „Die evangelische Landeskirche und die übrigen kirchlichen Genossenschaften ordnen ihre Kultusverhältnisse selbstständig unter Oberaufsicht des Staates. Die Organisation der ersteren, mit Ausschluß jedes Gewissenszwanges, bestimmt das Gesetz“. Das diese Bestimmungen ausführende „Gesetz betreffend die Organisation der evangelischen Landeskirche des Kantons Zürich“ ist nach langen Vorberathungen und misglückten Versuchen erst im Jahre 1902 zu stande gekommen. Die Landeskirche steht unter der Oberaufsicht des Staates, die durch den Kantonsrat ausgeübt wird. Der Staat befreit die ökonomischen Bedürfnisse der Landeskirche, insbesondere die Geholdungen der Geistlichen und die Auslagen der kirchlichen Behörden. Mitglied der Landeskirche ist jeder evangelische Einwohner des Kantons, der nicht ausdrücklich seine Rückzugehörigkeit erklärt oder seinen Austritt genommen hat. Die Synode wird in den Kantonsratswahlkreisen gewählt, auf je 2000 reformierte schweizerische Einwohner ein Mitglied, ohne Beschränkung betreffend Geistliche oder Laien. Sie zählt zur Zeit 160 Mitglieder, darunter 92 Geistliche. Ihre Beschlüsse in rein kirchlichen Angelegenheiten haben nur insoweit verbindliche Kraft, als sie nicht die Glaubens- und Gewissensfreiheit verletzen. Sie beaufsichtigt die Geschäftsführung des Kirchenrates. Von den 7 Mitgliedern des letzteren wählt sie 5, der Kantonsrat 2. Die 11 Bezirkskirchenpflegen haben 5—7 Mitglieder, deren Mehrheit nicht dem geistlichen Stande angehören darf, die von den der Landeskirche angehörenden Einwohnern des Bezirks gewählt werden. Sie üben die Funktionen über die Amtsführung der Geistlichen und sind erste Instanz bei Streitigkeiten kirchlicher Natur; sie entscheiden über Konfirmationen vor dem gesetzlichen Alter. In den Gemeindefirchensynoden können die Geistlichen zu Mitgliedern, nicht aber zum Präsidenten gewählt werden; Sitz und beratende Stimme haben sie von Amtswegen. Amtsdauer aller Beherden 3 Jahre.

Bern. Die Synode wird in 56 Wahlkreisen alle 4 Jahre so gewählt, daß auf je 3000 reformierte Einwohner, oder eine Bruchzahl über 1500 ein Abgeordneter kommt, und zählt demgemäß 116 Mitglieder. Sie wählt den Synodalrat frei aus ihrer Mitte. Ihre Beschlüsse betreffend Lehre, Kultus und Seelsorge unterliegen dem Placet der Regierung, und es können die einzelnen Kirchengemeinden innerhalb 6 Monaten dieselben durch Abstimmung für sich ablehnen. In äußeren Angelegenheiten hat die Synode Antrag und Vorberatung für die Staatsbehörden. Der Synodalrat besteht aus 9 Mitgliedern. Zur Wählbarkeit an eine Pfarrstelle ist in der Regel vierjährige Zugehörigkeit zum bernerischen Ministerium erforderlich. Die Aufnahme in letzteres erfolgt durch den Regierungsrat auf Antrag der Prüfungskommission.

Glarus. Die evangelische Kirche besteht als freie Vereinigung derer, die aus eigenem Willen und Überzeugung ihr zugehören und ihren Ordnungen sich unterziehen wollen. Die Synode, mit dreijähriger Amtsdauer, besteht aus den evangelischen Mitgliedern der Standeskommission (Regierungsrat), den im Amte stehenden Geistlichen und den Abgeordneten der Kirchengemeinden, von denen jede wenigstens ein Mitglied, bei über 1000 Seelen auf jedes 1000 oder Bruchteil über 500 ein Mitglied wählt. Die Synode stellt Anträge an die Gemeinden in Sachen des Gottesdienstes, sie bestimmt über die Glaubensbücher in der Weise, daß ohne ihre Bewilligung keine Gemeinde ein neues einführen darf, aber auch keine zu einem neuen gezwungen werden kann; sie empfiehlt die ihr aufstehende Liturgie; die Gemeindefirchensynode entscheidet darüber, bei erhobenem Mehr der Gemeinde; sie stellt Grundzüge über den Religionsunterricht auf, die aber erst Gesetzeskraft erlangen, wenn sie durch Abstimmung in den Kirchengemeinden die Mehrheit der inwohnenden Kirchengenossen erhalten. Die Synode wählt die Kirchenkommission; von deren 7 Mitgliedern müssen wenigstens 2 weltliche sein; ist der Präsident ein Geistlicher (Dekan), so muß der Bevollmächtigte ein Weltlicher sein, und umgekehrt.

Appenzel A. A. Die Synode ist gesetzgebende und verwaltende Behörde. Sie besteht aus den angestellten Geistlichen und Abgeordneten der Gemeinden, jede Gemeinde wählt 2, Gemeinden von mehr als 700 Seelen für je 700 weitere oder Bruchzahlen über 350 1. Besetze und organische Reglemente müssen von der Gesamtheit der Pfarreigenossen genehmigt werden. Die Synode wählt die Synodalkommission von 7 Mitgliedern. Der

Präsident der ersteren ist auch Präsident der letzteren, die Amtsdauer beider Behörden ist 4 Jahre. Die Synode bestimmt die Beiträge der Pfarreien an die Synodalkasse, beschließt die Ausgaben für die Landeskirche, bestimmt die Besoldungen ihres Bureaus und das Minimum der Pfarrbesoldungen.

Basel-Stadt. Eintritt in die Landeskirche und Austritt aus derselben stehen 5 jedem Staatsangehörigen bedingungslos offen. Die Gemeinden haben nur die Wahlen der Pfarrer und Kirchenvorsteher (Synodalen) zu treffen, und zwar unter Leitung des Regierungsrates. Die Kirchenvorstände bestehen aus wenigstens 5 Mitgliedern und zwar dem oder den Pfarrern, welche (in der Stadt der Hauptpfarrer) von Amts wegen präsidieren, und den Synodalen der Gemeinde. Die Synode mit sechsjähriger Amtsdauer 10 besteht aus den 5 Hauptpfarrern, den Delegierten des Regierungsrates zum Kirchenrate, und 60 weiteren Mitgliedern, die von den Kirchgemeinden nach einer durch den Regierungsrat auf Grund der letzten Volkszählung bestimmten Verteilung gewählt werden. Die Synode beschließt in rein kirchlichen Dingen, hat aber ihre Beschlüsse dem Großen Rate mitzuteilen, der sie innerhalb 6 Monaten durch sein Veto außer Kraft setzen kann, „sofern 15 er es im Interesse des Staates oder der Erhaltung der Landeskirche für nötig erachtet“. In gemischt kirchlichen Dingen giebt die Synode ihre Anträge oder Wünsche dem Kleinen Rate ein. Der Kirchenrat besteht aus 9 Mitgliedern, deren 7 von der Synode, 2 vom Regierungsrat gewählt werden. Von den ersteren müssen 3 Geistliche, 3 Laien und 1 20 ordentlicher Professor der Theologie sein. Aus diesen 7 erwählt die Synode den Präsidenten des Kirchenrates.

Basel-Land. Das in der Verfassung von 1863 vorgesehene Gesetz für die reformierte Kirche wurde nie erlassen. Nur die Pfarrwahlen sind gesetzlich geordnet. Der Regierungsrat bezw. seine Kirchendirektion ist Aufsichtsbehörde in Kirchensachen. Der Konvent der Geistlichen, der selbst nur ein freier Verein ist, verhandelt auf Einladung 25 der Kirchendirektion über rein kirchliche Angelegenheiten und legt seine Gutachten oder je nach Umständen seine Wünsche der Regierung vor, aber es beruht auch dies nicht auf gesetzlichen Bestimmungen, sondern auf dem Herkommen. In den Gemeinden ist der Gemeinderat auch in kirchlichen Dingen zuständig, nur die zwei Diasporagemeinden Alt- 30 schwil und Alesheim haben eigene Kirchenvorstände. Die Pfarrwahlen werden vom Regierungsrat geleitet und bestätigt.

Schaffhausen. Die Verfassung (von 1876) steht mit dem noch geltenden Kirchengesetz von 1854 in Widerspruch. Erstere erklärt alle Religionsgesellschaften bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten für selbstständig. Die Organisation der öffentlichen kirchlichen Korporationen, insbesondere der evangelisch-reformierten Landeskirche, unterliegt der 35 Genehmigung des Staates. Gesetz von 1854: Der Antistes ist das vermittelnde Organ zwischen Kirchenrat resp. Regierung und Geistlichkeit und wird vom Großen Rate auf einen Dreiervorschlag des Regierungsrates für 4 Jahre gewählt. Er besorgt die Ordination und Installation der Geistlichen und leitet die Visitationen. Der Kirchenrat besteht aus dem Kirchenreferenten der Regierung als Präsidenten, dem Antistes als Vize- 40 präsidenten, 2 von der Synode gewählten Mitgliedern, 1 geistlichen und 1 weltlichen, 3 vom Großen Rate gewählten, worunter 1 Geistlicher. Die Synode besteht aus den im Kanton wohnenden Geistlichen, 2 vom Regierungsrat abgeordneten und den Mitgliedern des Kirchenrates. Sie hat auch in rein kirchlichen Dingen nur die Antragstellung an die Staatsbehörden, in gemischt kirchlichen die Begutachtung. Der Geistliche kann ab- 45 berufen werden durch den Regierungsrat wegen Pflichtvergeffenheit oder Argernissen, oder wegen Predigt, Unterricht und Bekenntnis, welche mit den Grundlagen der evangelischen Kirche in Widerspruch stehen.

Apenzell. Minoritäten innerhalb einer Kirchengemeinde können sich zu einer eigenen kirchlichen Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche organisieren, wenn ihre Glieder 50 die Steuerpflicht gegen die Kirchengemeinde erfüllen, und einen in der Landeskirche wählbaren Geistlichen anstellen. Sie behalten das Stimmrecht in der Kirchengemeinde. Wenn der Minoritätenverband wenigstens den sechsten Teil der Stimmberechtigten der Kirchengemeinde umfaßt, so hat er das Recht unentgeltlicher Mitbenutzung der Kirche. Den Kirchengemeinden steht die Wahl und Entlassung der Pfarrer, der Kirchenvorsteher und 55 der Abgeordneten in die Synode, die Bestimmung der Amtspflichten und der Besoldung des Pfarrers zu. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden. Jede Gemeinde wählt auf 1000 Seelen und darunter 1, auf 1001—2000 Seelen 2 Abgeordnete u. s. w. Sie beschließt über den Religionsunterricht, stellt in Sachen des öffentlichen Gottesdienstes Anträge an die Kirchengemeinden, worüber diese obligatorisch abzustimmen 60

haben, entscheidet über Melurie kirchlicher Art, und wählt alljährlich den Kirchenrat, bestehend aus 3 Mitgliedern.

2. Glallen. Die Synode wird von den Kirchengemeinden gewählt. Solche unter

3000 Seelen wählen 2 Abgeordnete, bei 2000 bis 3000 Seelen 3 u. s. w. Sie entscheiden über alle kirchlichen Angelegenheiten allgemeiner Natur, und wählt den Präsesidenten und die Mitglieder des Kirchenrates, im ganzen 7 Mitglieder, ebenso die Dekane. Der Kantone ist in 3 Kirchenbezirke eingeteilt. Die Geistlichen eines Bezirkes bilden das Kapitel. Der Dekan ist das Organ des Kirchenrates in dem betreffenden Bezirke, er entscheidet in kirchlichen Zweigigkeiten, wenn nötig unter Beizug von 2 Mitgliedern unmittelbarer Kirchenverhältnisse. Amtsdauer aller Kirchenbehörden 1 Jahre. Die Gemeinden können ihre Pfarrer entlassen, jedoch nicht vor wenigstens zweijähriger Amtsdauer und nicht nach zurückgelegtem 60. Altersjahre, sowie erst nach vorherigen Vermittelungsverföhen. Nur Minderenatsverbände gelten die gleichen Bedingungen wie in Appenzell.

3. Graubünden. Benachbarte Kirchengemeinden haben das Recht, sich behufs gemeinsamer Pastoration im Einverständnis mit den kirchlichen Behörden zu vereinigen, wobei jedoch jede im übrigen ihre Selbstständigkeit behahrt. Neu sich bildende Kirchengemeinden, die ihre Existenzfähigkeit darthun, werden von der Synode und dem evangelischen Großen Räte befhätigt. Stimmberchtigt wird der Konfessionsgenosse mit erfüllttem 20. Altersjahre. Über alle Gesetze konfessioneller Natur stimmen die Kirchengemeinden ab, wobei die Mehrheit aller Stimmenden (nicht der Gemeinden) entscheidet. Der evangelische Große Räte, bestehend aus den evangelischen Mitgliedern des politischen Großen Rates, hat alle Beschlüsse der Synode, die Gesetzeskraft erlangen sollen, zu genehmigen. Ihm steht die Initiative in kirchlichen Dingen gleichwie den kirchlichen Behörden zu. Der evangelische Kleine Räte, bestehend aus den evangelischen Mitgliedern des Kleinen Rates (= Regierunatsrat) wacht über die Vollziehung der Gesetze konfessioneller Natur und vermittelt den Verkehr der Kirchenbehörden mit dem evangelischen Großen Räte. Die Synode besteht aus den Geistlichen und 3 vom evangelischen Großen Räte gewählten Afsessoren. Sie entscheidet über Aufnahme von Kandidaten und auswärtigen Geistlichen. Die mündliche Hauptverföhung der ersteren und die Ordination findet vor versammelter Synode statt. Sie entscheidet über Zenfurfälle. Der Ort der Synode wechselt. Ihre Versammlungen beginnen an einem Donnerstag (da manche Pfarrer mehrere Tage bis an den Versammlungsort zu reifen haben) und dauert bis in die folgende Woche. Am Synodaltage ist der Gottesdienst in allen evangelischen Gemeinden eingestellt, dagegen ist am Synodaltage besonderer Gottesdienst, für den die Synode den Prediger wählt. Zum Besuche der Synode ist jeder Geistliche unter 70 Jahren bei 3 Fr. Busse verpflichtet. Die Kollationen sind verpflichtet, dafür zu sorgen, daß auf je 6 ihrer Mitglieder wenigstens 1 die Synode besuche, bei 20 Fr. Busse. An einem Tage gestaltet sich die Synode zur Pastoral Konferenz und diskutiert einen Vortrag über ein vom Proponenten gewähltes Thema. Aus dem Ertrage bestimmter Stiftungen und den Busen und Gebühren werden einige Entschädigungen für Mangel zc. bestritten, und der Rest den Synodalen als Kapitelsgeld verteilt (als Beitrag an die Kollationen). Der Kirchenrat mit dreijähriger Amtsdauer besteht aus 7 Mitgliedern; 6 wählt die Synode aus ihrer Mitte, 1 der Kleine Räte. Er bestellt das Ervmanen-kollationium, ihm liegt die kirchliche Verwaltung im allgemeinen, die Vorbereitung und Vollziehung der Synodalbeschlüsse ob. Die Kolloquien haben die Provisionen zu überachende Beizugung valanter Pfarrstellen) anzuordnen und zu überwachen. Die Wahlbarkeit als Pfarrer wird durch die Aufnahme in die Synode erlangt. Das Verhältn. zwischen Pfarrer und Gemeinde wird durch schriftlichen Vertrag geordnet; beiden Seiten steht die Kündigungrecht zu; die Kündigungsfrist darf nicht kürzer als ein halbes Jahr sein; der Gehalt nicht geringer als der des Vorgängers. Argernis im Wandel kann von der Synode durch Suspensionen und Exclusionen bestraft werden.

4. Marzan. Die Synode besteht aus Abgeordneten der Kirchengemeinden, die bis auf 500 Seelen 1, von 500 bis 2000 2, für jedes weitere 1000 je 1 Mitglied wählen. Sie wählt den Kirchenrat, der 7 Mitglieder hat und im allgemeinen die kirchliche Verwaltungsbehörde ist.

5. Thurgau. Die Abgeordneten in die Synode werden von den Kirchengemeinden, resp. von den aus denselben abildeten Wahlkörvern gewählt, so daß auf 800 Einwohner oder Brudvikale über 100 1 Abgeordneter kommt. In jedem Wahlkörper darf nicht mehr als 1 Geistlicher an ihm werden. Sie hat neben dem Erlaß der kirchlichen Gesetze und Verordnungen auch zu Bewilligung zur Erhebung kirchlicher Steuern. Die gemischten kirchlichen Beschlüsse unterliegen der Genehmigung des Staates, gesetzgeberische

Erlasse der evangelischen Volksabstimmung. Der Kirchenrat, aus 5 Mitgliedern, 2 Geistlichen und 3 Laien bestehend, wird von der Synode gewählt, und hat sehr weitgehende Befugnisse, z. B. den Entscheid über Trennung und Vereinigung einzelner Teile der Kirchengemeinden. In wichtigen Verwaltungsfragen ist Refers an den Regierungsrat zulässig, hinwieder ist der Kirchenrat berechtigt, für seine Beschlüsse die Mitwirkung der staatlichen Vollziehungsorgane zu verlangen. Er hat das Recht der Amtsentsetzung und Suspension, und Disziplinarstrafbefugnis bis auf 50 Jr. Die Pfarrer sind lebenslänglich gewählt, können aber von den Gemeinden abberufen werden. Die Kirchenvorsteberschaften, deren Präsident der Pfarrer von Amts wegen ist, haben für die Sittenaufsicht Disziplinarbefugnis bis auf 2 Tage Gefängnis. Amtsdauer der kirchlichen Behörden 4 Jahre. 5

Waadt. Die reformierte Landeskirche ist ausdrücklich vom Staate garantiert, dessen Behörden die rein kirchlichen Beschlüsse zur Genehmigung vorzulegen sind. In gemischten Sachen haben die kirchlichen Organe nur die Begutachtung. Den Kirchengemeinden steht nur die Wahl der Kirchenvorstände und die Verantwortung von Fragen der Oberbehörden zu. Die Kirchenvorstände haben außer den gewöhnlichen Befugnissen die Wahl der Mitglieder der Bezirkskirchenräte aus ihrer Mitte zu treffen, nämlich den oder die Ortspfarrer und die doppelte Zahl von Laien. Diese Conseils d'arrondissement versammeln sich jährlich einmal; ihnen liegt die Aufsicht über die Geistlichen und Kirchenvorsteher ob, und die Wahl der Mitglieder der Synode. Letztere besteht aus 3 Abgeordneten des Staates, den ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät und je 3 Geistlichen und 6 Laien für jeden Bezirk, welche der Bezirkskirchenrat aus seiner Mitte wählt. Ihre Reglements bedürfen der Genehmigung des Regierungsrates. Sie wählt den Synodalausschuß, der aus dem Präsidenten der Synode und 6 Mitgliedern besteht, von denen 4 Laien und 3 Geistliche sein müssen. Derselbe ist die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde. Die Amtsdauer aller kirchlichen Behörden ist 3 Jahre. Die Wählbarkeit der Pfarrer wird konstatiert durch die Konsekrationskommission, bestehend aus 4 Abgeordneten des Regierungsrates, 3 ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät als Aberdnung der letzteren und 8 Abgeordneten der Synode, worunter wenigstens 4 Pfarrer. Der Bewerber muß 23 Jahre alt sein, er hat ein Diplom der theologischen Fakultät oder einen gleichwertigen Ausweis über seine Studien beizubringen; die Kommission hat sich ferner zu überzeugen von den guten Sitten des Kandidaten, dem Mangel besonderer körperlicher Gebrechen und daß „seine religiösen Prinzipien das Vertrauen der Kirche verdienen“. Im Konsekrationseid schwört er, die Staatsverfassung treu zu halten, das Staatswohl unter allen Umständen zu verteidigen, die Amtspflichten gewissenhaft zu erfüllen, und de prêcher la parole de Dieu dans sa pureté et dans son intégrité, telle qu'elle est contenue dans l'Ecriture sainte. Bei Pfarrwahlen wird die Stelle ausgeschrieben; der Regierungsrat stellt die Liste der 4 ältesten Bewerber der Gemeinde zu, welche in geheimer Abstimmung 2 Kandidaten bezeichnet; aus diesen wählt der Regierungsrat definitiv. Suspension und Absetzung erfolgt auf Antrag des Synodalausschusses durch den Regierungsrat. Neben Amtspflichtverletzung und Unfähigkeit kann auch Bruch (infracation manifeste) des Konsekrationseides Veranlassung zur Absetzung werden. Seit 1903 ist eine Revision des Kirchengesetzes von 1863 in Beratung. Die Synode beantragt in ihrem Gutachten Erteilung des kirchlichen Stimmrechts an die Frauen und an die Ausländer. Die Ausschreibung aller Pfarrstellen soll bleiben, dagegen schlägt die Gemeinde aus den Bewerbern dem Staatsrate einen Kandidaten zur Wahl vor, die bestätigt werden muß, wenn keine formellen Mängel vorliegen. Eine periodische Erneuerungswahl der Geistlichen, wie sie in einer Petition verlangt wird, lehnt die Synode einmütig ab. Dagegen wünscht sie, daß ein Pfarrer, der 65 Jahre alt ist, zum Rücktritt verpflichtet werde. Welche Aufnahme diese Vorschläge bei der Gesetzesberatung der Staatsbehörden finden werden, läßt sich nicht voraussagen. 50

Neuenburg. In den Kirchengemeinden haben auch die Ausländer Stimmrecht. Die Gemeinden haben bezüglich Liturgie, Gesangbuch und Religionsunterricht gänzliche Freiheit. (L'usage des liturgies, psautiers et manuels d'enseignement religieux, même de ceux qui ont été adoptés et recommandés par le synode, ne peut être imposé aux paroisses, ni par le pasteur, ni par l'autorité ecclésiastique). 55 Der ganze Religionsunterricht (vom 7.—16. Altersjahre) steht dem Pfarrer oder von ihm im Einverständnis mit der Kirchenvorsteberschaft zugezogenen Personen zu. In die Synode werden auf je 8000 Seelen oder Bruchteil über 4000 Seelen 1 Geistlicher und 2 Laien gewählt, und zu diesem Zwecke die Kirchengemeinden zu Wahlkreisen verbunden. Sie organisiert die Kirche mit Vorbehalt der Genehmigung des Regierungsrates und sorgt für 60

die Besetzung, Anordnung von Stellvertretern u. i. w. Ihr Bureau von 7 Mitgliedern, 2 Geistlichen und 4 Laien, auf 1 Jahr mit Wiedereählbarkeit bestellt, besorgt zwischen den Kirchgemeinden die laufenden Geschäfte. Die Wählbarkeit der Pfarrer beruht auf einem Entschlusse der theologischen Fakultät oder gleichwertigem Ausweise, den die Synode erteilt. Die Stellen werden ausgeschrieben, aber die Wahl der Gemeinden ist ganz frei. Die Wünsche der Pfarrer werden durch die Kirchenversammlungen jeder Gemeinde auf Grund der allgemeinen Bestimmungen festgestellt, unter Genehmigung der Synode. Suspensionen und Absetzungen wegen Unfähigkeit oder Amtsvernachlässigung steht dem Revisionsrathe zu.

Genf. Die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten steht dem Konsistorium zu, welches durch die stimmfähigen Protestanten des ganzen Kantons in einem Wahlkreise für 1 Jahre gewählt wird. Es besteht aus 25 Laien und 6 Geistlichen, versammelt sich monatlich, im Frühjahre und Herbst wöchentlich, und wählt für die laufenden Geschäfte einen Ausschuss von 5 Mitgliedern, dessen Präsident ein Laie sein muß. Die Versammlung der Geistlichen (Compagnie des Pasteurs) kann an das Konsistorium Anträge stellen. Die Geistlichen erlangen die Wählbarkeit wie in Neuenburg, werden von den Gemeinden gewählt, können auf Verlangen einer Wiederwahl unterworfen, und vom Konsistorium wegen sittlichen Ansehens, sowie wegen Ungehorsam hinsichtlich der Bestimmungen über Gottesdienst und Religionsunterricht suspendiert werden. Der ganze Religionsunterricht der Schule steht unter Aufsicht und Leitung der kirchlichen Behörden, hieselbst der Kirchenversammlungen. Letztere werden von den Kirchengemeinden auf 4 Jahre gewählt. - Der Gedanke einer Trennung der Kirche vom Staat ist schon 1880 angeregt worden und hat in letzter Zeit bedeutende Fortschritte gemacht.

Der gegenwärtige Stand der Kirchengesetzgebung in der reformierten Schweiz läßt sich kurz dahin zusammenfassen:

Sie steht in Basel-Land, ist den jetzigen Staatsgesetzen nicht mehr entsprechend in Schaffhausen, zeigt eine Mischung von Staatskirche und Volkskirche in Zürich, Bern, Basel Stadt, Aargau, Neuenburg, Genf, ist konsequent geregelt im Sinne der Staatskirche in Waadt und Graubünden, im Sinne der Volkskirche in Glarus, Freiburg, Appenzell, St. Gallen, Thurgau.

1. Interkantonale kirchliche Anordnungen. Das Konkordat, betreffend „gegenseitige Zulassung evangelisch-reformierter Geistlicher in den Kirchendienst“, vom 19. Februar 1862. Demselben sind beigetreten die Kantone Zürich, Aargau, Appenzell A. A., Thurgau, Glarus, Schaffhausen, St. Gallen, seit 1870 Basel-Stadt und Basel-Land. Die konföderierenden Kantone stellen eine gemeinsame Prüfungsbehörde auf, indem ihre versammelten Abgeordneten ein Mitglied wählen, welches als Präsident zu fungieren hat, und einen Erfragmann desselben, ferner jede kantonale Kirchenbehörde ein Mitglied (und einen Erfragmann) bezeichnen. Die Behörde, deren Amtsdauer 3 Jahre beträgt, kann zu den Prüfungen Professoren als Experte beiziehen. Sie erläßt das Prüfungsreglement (letztes 1898) und bestimmt den Ort der Prüfungen, welche im Frühjahre und Herbst stattfinden. Allgemeines Erfordernis für dieselben ist eine Empfehlung der Kirchenbehörde des Kantons, in dem der Bewerber seinen bleibenden Wohnsitz hat, ein Maturitätsausweis über genügende Gymnasialstudien, und ein Sittenzeugnis, ferner für die vieradeltische Prüfung ein Ausweis über wenigstens zweijährige, für die theologische ein solcher über wenigstens dreijährige Hochschulstudien. Die propädeutische Prüfung umfaßt Geschichte der Philosophie, Allgemeine Religionsgeschichte, Kirchengeschichte mit Kulturgeschichte, Lesen und Übersetzen von Abschnitten aus dem Alten und Neuen Testamente; die theologische Altes und Neues Testament, wobei neben sprachlicher Sicherheit Kenntnis der literarischen und biblisch-theologischen Fragen erwartet wird; Dogmatik, Theologiegeschichte und Symbolik; christliche Ethik mit Berücksichtigung auch der sozialen Probleme; praktische Theologie; Pädagogik in Verbindung mit Psychologie, johann. Predigtprogramm und Predigtmethode. Die Ordination erteilt die Kirchenbehörde, welche den Kandidaten ernennt. Das Zeugnis der Prüfungsbehörde berechtigt zur Anstellung in allen Konkordatskantonen. Wenn ein Geistlicher aus einem derselben in einen anderen übergeht, hat er aus letzterem ein Zeugnis der kirchlichen Behörde über Amtsführung und Wandel beizubringen. Die Kantone teilen sich wichtigere Zensurfälle gegenseitig mit und jeder Kanton kann die in einem anderen erfolgte Ausschließung vom Kirchendienste auch für sein Gebiet verhängen.

Bern und Graubünden sind aus lokalen Gründen dem Konkordate nicht beigetreten. In der Praxis aber ist unter allen Kantonen der deutschen Schweiz die Frei-

zügigkeit der Geistlichen insoweit vorhanden, daß auch solche, die aus diesen beiden Kantonen ins Konkordatsgebiet, oder aus letzterem in erstere durch Gemeindevahl berufen werden, daselbst entweder auf Grund eines Kolloquiums, oder bei genügenden Zeugnissen über bisheriges untadelhaftes praktisches Wirken meist auch ohne ein solches anerkannt werden.

Konferenzen der evangelischen Kirchenbehörden (nach den gedruckten Protokollen). Die erste Veranlassung zu Konferenzen von Abgeordneten aller schweizerischen Kirchenbehörden gab ein Laie, der berühmte Basästimarierende Dr. med. Titus Tobler, indem er als Nationalrat bei der Bundesversammlung in Bern 1857 die zürcherischen Ständeräte aufforderte, auf Erhebung des Karfreitags zum hohen Festtage in der ganzen evangelischen Schweiz hinzuwirken. Der Regierungsrat von Zürich wies diese Anregung an den Kirchenrat, und dieser veranstaltete mit Zustimmung der Synode die erste Konferenz 1858, die von sämtlichen Kirchenbehörden besickt wurde. Außer dem Gegenstand, der den Zusammentritt veranlaßt hatte, wurden sofort noch verschiedene andere Fragen angeregt, und in den nun bis 1862 alljährlich stattfindenden Versammlungen folgende Angelegenheiten erledigt:

a) Erhebung des Karfreitags zum hohen Festtage, von allen evangelischen Kantonen genehmigt.

b) Gegenseitige Zulassung der Geistlichen in den Kirchendienst, nur teilweise durchgeführt durch Abschließung des Konkordates (s. oben).

c) Erstellung einer Liturgie für den evangelischen Feldgottesdienst nebst Pastoralinstruktion. Einleitungen für ein Militärgesangbuch.

d) Anbahnung einer gemeinsamen Bibelübersetzung auf Grundlage der lutherischen (s. unten).

e) Vorlage an die Bundesbehörden über Vereinfachung der Formalitäten bei der Eheschließung.

f) Gegenseitiger Austausch der offiziellen Berichte der kantonalen Kirchenbehörden.

Von 1863 bis 1875 fanden keine solche Konferenzen statt. Im letzteren Jahre beriet man über die Stellung der kirchlichen Behörden zu dem Bundesgesetze über den Civilstand, und einigte sich über allgemeine Grundsätze. Zugleich wurde der Kirchenrat von Zürich beauftragt, Angelegenheiten von allgemeiner Bedeutung für die evangelischen Landeskirchen im Auge zu behalten und je nach Umständen eine Konferenz einzuberufen. Infolge hiervon wurde im Jahre 1876 durch Zirkularbeschluß sämtlicher Kirchenbehörden bei der Bundesversammlung die Aufnahme einer Bestimmung zum Schutze des Religionsunterrichtes für Kinder, die in den Fabriken arbeiten, in das Fabrikgesetz nachgesucht und erreicht. Nachdem im Jahre 1877 die eidgenössische Bettagsfeier durch eine militärische Parade bei Anlaß eines Divisionsmanövers für die betreffenden Truppen und die Gemeinden, in deren Umkreise dieselben sich bewegten, erschwert und zum Teil ernstlich gestört worden war, einigten sich sämtliche Kirchenbehörden auf gleichem Wege zu einer Vorstellung an den Bundesrat und dem Gesuche um Verhütung ähnlicher Störungen für die Zukunft, worauf eine diesfällige Zusicherung erfolgte.

Im Jahre 1881 wurden auf Anregung des Synodalausschusses von Aargau behufs Erzielung eines engeren Zusammengehens der landeskirchlichen Behörden in gemeinsamen Fragen die Konferenzen wieder aufgenommen, und von 1881 bis jetzt alljährlich (im Juni) abgehalten. Dieselben werden von Abgeordneten aller Behörden der kantonalen Landeskirchen besucht; diese sind: Zürich, Bern, Glarus, Freiburg, Basel-Stadt, Baselland, Schaffhausen, Appenzell A.-A., St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau, Waadt, Neuenburg, Genf. Der Konferenzort wechselt alle 2 Jahre; so versammelte man sich 1881 und 1882 in Zürich, dann je 2 Jahre in Bern, Basel, dann nochmals in Zürich, Bern, 1891 und 1892 Aarau, sodann Neuenburg, St. Gallen, Schaffhausen, 1900 Lausanne, Glarus, 1903 und 1904 Frauenfeld. Für 1905 ist Genf bestimmt. Die Beschlüsse, bei denen jeder Kanton 1 Stimme hat, und gemäß der Instruktion seiner Behörde sein Votum abgibt, sind nicht verbindlich für die einzelnen Kantone, sondern haben den Charakter von Anregungen, oder des Ausdrucks gemeinsamer Überzeugungen. Die wichtigsten Gegenstände, welche verhandelt wurden, sind folgende:

Zugehörigkeit zur Landeskirche, Stimmberechtigung der Ausländer, Stimmrecht der Frauen, kirchliche Statistik. Verhältnis von Taufe und Konfirmation.

Gemeinsame Proklamation für Betttag und Reformationstag. Gemeinsame Feier des letztern am 1. Sonntag im November. Anordnung eines Bibelsonntags auf 6. März 1904 anläßlich des Jubiläums der Britischen Bibelgesellschaft. Feier der 400jährigen

Biederst. 1881. Winteralls Geburtstag 1881. Gebete für die Bundesfeier 1891. Frage einer Reform des Sonntages.

Zusatz gegen den Vorbildungsunterricht am Sonntag, für Beschränkung der Fahrkarten an heiligen Festtagen und besonderer Eisenbahnzüge an denselben. Bemühung zur Vermeidung der Störung der Vortagsfeier durch Truppenzusammenzüge.

Minimierung des Lehr- und Gedächtnisstoffes im kirchlichen Jugendunterricht. Bemühung von Anbahnungsmitteln für letztern. Der Religionsunterricht an den Gymnasien. Sorge für die Keufensfirmierten. Beschränkung der Ehescheidungen. Maßregeln gegen Blutschpiel und Verterien.

Beteiligung an der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem 1898 und an der Einweihung des Domes in Berlin 1905.

d) Das kirchliche Leben der Landeskirchen.

Kanton	I. *) Zahl der		II. **) Auf 1000 Seelen der ref. Bevölkerung kamen im Jahre 1903			
	Kirchen- gemeinden	Pfarr- stellen	Taufen	Kon- firmanden	Ehe- einjeg- nungen	Kirchl. Beerdi- gungen
Zürich	159	175	22,0	16,1	6,1	14,7
Bern	191	217	28,8	21,2	6,9	17,5
Basel-Stadt	15	16	19,9	15,9	5,6	17,3
Basel-Land	10	10	22,0	16,0	2,2	12,6
Schaffhausen	7	22	28,8	16,7	9,2	14,7
Basel-Stadt	31	33	26,6	18,1	4,5	16,6
Schaffhausen	28	30	23,0	20,0	6,8	17,3
Aargau	19	20	21,5	20,1	8,3	16,8
St. Gallen	19	54	24,1	18,5	8,1	17,4
Graubünden	131	87	22,5	17,1	5,9	17,2
Aargau	54	56	25,0	18,4	6,5	15,8
Thurgau	55	56	21,9	18,3	7,7	14,7
Solothurn	113	165	22,1	16,9	6,1	15,0
Neuchâtel	41	53	17,1	11,2	5,1	—
Genève	17	36	12,3	11,5	6,5	—
Zusammen 1895			21,0	18,0	6,6	14,6
„ 1881			25,5	18,8	5,0	20,1

*) Zehner-Zeichenbuch für die Schweiz, reform. Geistlichen 1905.
**) Bericht der evang. Konsistenzen 1904.

In den überwiegend katholischen Kantonen bestehen folgende evangelische Gemeinden: Zuzern 3, Uri 1, Schwyz 3, Unterwalden 1, Zug 1, Freiburg s. oben, Solothurn 10, von denen 4 durch Vertrag mit der bernischen Landeskirche verbunden sind, Appenzell A. u. A. 1, Uri 1, Toblin 1, Wallis 2. Alle diese protestantischen Kirchengemeinden, mit Ausnahme von Zuzern und den 4 solothurnischen, wurden von den protestantischen Hilfsvereinen organisiert und unterstügt.

Zu obiger Übersicht ist folgendes zu beachten:

In Genéve an den Spitälern, Strafanstalten u. s. sind nicht mitgezählt. Je 2 Genéve wukten an einer Kirchengemeinde: In Kanton Zürich an 11 Gemeinden, Bern an 12, Glarus an 1, Schaffhausen an 1, Appenzell A. u. A. an 1, Graubünden an 1, Aargau an 2, Thurgau an 11, Neuchâtel an 2, Genéve an 3. Ferner haben in Zürich 3 Gemeinden je 1 Pfarrer, Bern 1 Gemeinde 1, und 2 je 3 Pfarrer, in Basel-Stadt 1 Gemeinde 6, 2 je 1, und 2 je 3 Pfarrer, in der Stadt St. Gallen sind in einer Gemeinde 3 Kirchen mit 6 Geistlichen, in der Stadt Lausanne 7 Pfarrer, in Neuchâtel und Chaux-de-Fonds je 1, die Stadt Genéve hat 5 Kirchengemeinden mit 7 Kirchen und 14 Pfarrern.

In Graubünden haben sich 2-3 Kirchengemeinden vertraglich zusammen 1 Pfarrer.

In den Hauptstädten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, sowie in Biel und Neuchâtel u. Bern bestehen französische Kirchen mit je 1 (Bern und Basel je 2) Pfarrern, im Kanton Bern sind 18 französische Kirchengemeinden.

Deutsche Pfarrstellen sind im Kanton Waadt 8, Neuenburg 6, Genf 2 (wovon 1 lutherisch).

Die obigen Durchschnittszahlen sind nur annähernd richtig aus folgenden Gründen:
1. Nicht alle, die in den Volkszählungstabellen als Reformierte erscheinen, gehören der Landeskirche an (insbesondere die freien Kirchen in Waadt, Neuenburg, Genf). Diese können aber bei der Prozentberechnung nicht ausgeschlossen werden.

2. Die Zahl der Totgeborenen und vor der Taufe Gestorbenen ist nicht unerheblich und in den Kantonen ungleich.

3. Die Praxis betreffend kirchliche Beerdigung ungetaufter und überhaupt noch kleiner Kinder ist in den Kantonen sehr ungleich.

4. Die Kantone Neuenburg und Genf führen keine Register über die kirchlichen Beerdigungen.

Die theologische Bildung gewähren den Geistlichen die an den Universitäten Zürich, Bern, Basel, Lausanne, Genf und der Akademie Neuenburg bestehenden theologischen Fakultäten.

Die Kirchenlehre ist in keiner schweizerischen Landeskirche mehr an ein offizielles Glaubensbekenntnis gebunden, sondern beruht auf der allgemeinen Anerkennung der evangelischen Wahrheit, die in den Ordinations- und Synodalgelübden, oder auch in den konstitutiven Bestimmungen der Kirchenverfassungen in verschiedenartiger, kürzerer oder weiterer Form ausgesprochen ist. Ebensovienig stehen noch Katechismen aus der Reformationszeit in allgemeinem und obligatorischem Gebrauch, namentlich für den Konfirmationsunterricht steht es den Geistlichen in den meisten Kantonen frei, den Leitfaden ganz von sich aus oder unter mehreren genehmigten zu wählen, und es sind deren in neuerer Zeit eine große Menge sehr verschiedener Richtung und Qualität verfaßt und verbreitet worden. Scheint so für Gottesdienst und Jugendunterricht keinerlei einheitliche Grundlage zu bestehen, und ein großer Teil unserer schweizerischen Landeskirchen einer religiösen Anarchie zu verfallen, da keine äußere Autorität die subjektive Willkür in Schranken hält, so sind die wirklichen Zustände deshalb keineswegs so zerfahren und halftlos, wie es dem Fernerstehenden scheinen möchte. Als Ersatz für geschriebene Bekenntnisse und Maßregeln der Behörden treten folgende Verhältnisse ein:

Die wissenschaftliche Bildung, welche für alle Geistlichen gefordert wird, befähigt und nötigt sie, sich von der geistigen Bewegung der Gegenwart Rechenschaft zu geben, und ihre eigene Überzeugung stets wieder auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Die bescheidene ökonomische Stellung und der Wegfall jedes Amtsnimbuses hält niedrige und eigennützige Charaktere in der Regel ab, den geistlichen Beruf zu wählen oder zwingt sie, denselben bald wieder aufzugeben. Die Erneuerungswahl oder das Abberufungsrecht wird zur steten Mahnung, das Verhältnis zur Gemeinde zu einem friedebollen zu gestalten und sich das Zutrauen und die Achtung der Pfarrgenossen zu erwerben. Die Möglichkeit, einer Machination von mächtigen Gemeindebeamten zum Opfer zu fallen, und die Versuchung, diese Gefahr durch Stillschweigen gegenüber Mißständen und Sünden von sich fern zu halten, sind allerdings vorhanden, aber die Erfahrung, die in den meisten Kantonen schon seit 30—50 Jahren und länger vorliegt, hat gezeigt, daß selten Pfarrer ohne ihre Schuld ihre Stelle verloren, und daß, wo solches geschah, dieselben bald wieder anderswo gewählt wurden, die Gemeinden aber zuweilen Mühe hatten, statt des beseitigten einen andern Geistlichen zu erhalten. Der Gegensatz zur katholischen Kirche einerseits, zu den freien Kirchen oder den Sekten andererseits zwingt die Landeskirchen, ihres protestantischen Bekenntnisses eingedenk zu bleiben und die Verschiedenheit der Ansichten und Richtungen innerhalb der Landeskirche führt die Geistlichen und die Gemeindeglieder dazu, Einseitigkeiten und Ausartungen ihrer eigenen Anschauungen zu corrigieren. Es darf sonach angenommen werden, daß wenn auch die schweizerischen Landeskirchen manche Indifferenten und religiös Gleichgiltigen in ihrer Mitte zählen, wie dies überall der Fall ist und zu allen Zeiten der Fall war, dagegen Heuchelei und Scheinheiligkeit selten auftreten.

Die theologischen und religiösen Richtungen haben in den schweizerischen Landeskirchen zu langen und schweren Kämpfen geführt (s. G. Zinsler, Gesch. d. theol. kirchl. Entwicklung in der deutsch-ref. Schweiz seit den dreißiger Jahren, Zürich 1881). Nachdem der Gegensatz der supranaturalistischen und rationalistischen Richtung in den zwanziger Jahren durch die Wirkung der Schleiermacherschen Anregungen erloschen war, und zugleich die Verfassungskämpfe nach 1830 die Aufmerksamkeit mehr auf das praktisch-kirchliche Gebiet gezogen hatten, gab das Erscheinen des Lebens Jesu von Strauß und die Berufung desselben an die Hochschule Zürich zunächst Veranlassung zu einer heftigen 60

Balmen) in der Volksbewegung des 6. September 1839 ihren Höhepunkt fand, eine Bewegung, die ebensowenig bloße und ungetriebene Glaubensbewegung als bloße politische Agitation war, sondern in der tief religiöse und sittliche Gründe mit persönlichen, örtlichen und politischen Interessen sich mischten. Die Einwirkungen der Hegel'schen Philosophie und der kritischen Arbeiten der Tübinger Schule führten zu neuen theologischen und kirchlichen Meinungen, die besonders in den fünfziger und sechziger Jahren in Zürich und Bern, sowie in der schweizerischen Predigergeellschaft zum Teil mit Heftigkeit getrieben wurden. Lange Zeit blieben Basel und die französischen Kantone davon wenig berührt, in der Gegenwart sind fast nur in Waadt diese Bewegungen ohne tiefere Bekanntschaft auf das kirchliche Bewusstsein geblieben, während sie z. B. in Basel, weil sie erst so spät und in so eng begrenztem Kirchenverband auftraten, zu desto heftigerer Krisis führten. Die Situation prägte sich dann darin aus, daß über die evangelischen Kantone sich drei kirchlich-religiöse Parteien gebildet haben, welche alle zahlreiche Mitglieder zählten. Der evangelisch-lutherische Verein vertritt die streng bibelgläubige Richtung, ihr Organ ist der Kirchenfreund in Basel, dem in mehr populärer Weise z. B. der Volksbote in Basel, das evangelische Wochenblatt in Zürich u. zur Seite stehen. Die vermittelnde Richtung sammelte sich in der theologisch-kirchlichen Gesellschaft, ihr Organ ist insbesondere das Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, ferner der christliche Volksfreund. Der Verein für freies Christentum in der Sammelpunkt der freisinnigen oder reformerischen Richtung, seine Organe sind die Reform in Bern, das Protestantenblatt in Basel und das religiöse Volksblatt in St. Gallen. In den letzten Jahrzehnten haben durch die unter den jüngeren Geistlichen stark verbreitete kritische Theologie die drei genannten Richtungen eine erhebliche Abschwächung und Umbildung erfahren, so daß ihre Abgrenzung mehr oder weniger schwanfend geworden ist (vgl. L. Hüter, Unsere kirchlichen Parteien und ihre gegenwärtigen Wandlungen (Schweiz, theol. Zchr. 1904) und Wernle, in Kirchenblatt für die ref. Schweiz 1904, Nr. 13—16). Bei manchen Geistlichen ist die Opposition gegen Intellektualismus und Dogmenchristentum da und dort bis zu starker Abneigung gegen die bisherige Gestalt der Kirche überbauet nach Organisation und kultischen Einrichtungen (Taufe, Konfirmation, Abendmahl) fortgeschritten, doch ohne daß dies bis jetzt zu praktischen Folgen geführt hätte. Die Fülle der Bildung von freien Gemeinden sind in der deutschen Schweiz vereinzelt geblieben (d. unten freie Gemeinden) und in einigen Kantonen (Appenzell, St. Gallen, Zürich s. oben) wurde durch die Gesetzgebung geradezu die Bildung von Minderheitsverbänden innerhalb der Landeskirche vorgesehen.

Die Hauptanleihe für die jetzige Erbauung und Neubekleidung der Kirche und ihrer Glieder ist in der Schweiz wie überall, wo evangelisches Christentum besteht, die Bibel. Sie liegt dem Gottesdienste für die Erwachsenen und die Jugend zu Grunde, aus ihr werden die Singarien und die Lehrbücher für den Religionsunterricht, sie ist die Erziehung und der Trost aller, die im stillen Kämmerlein für Leben, Leiden und Sterben sich ruhen. In der deutschen Schweiz herrscht beinahe in allen Kantonen die lutherische Bibelver. Zürich hat von der Reformationszeit her seine eigene, im Laufe der Jahrhunderte stets wieder nach dem jeweiligen Maße der Kenntnisse und des Sprachgebrauchs neu bearbeitete Uebersetzung, die namentlich in den Jahren 1836, 1860, 1868 und 1882 sorgfältig revidiert und in sprachlicher Treue zu möglichster Vollendung geführt worden ist. Außer wurde sie außer dem Kanton Zürich namentlich in Thurgau und zum Teil in Glarus, St. Gallen und Graubünden gebraucht. Daneben hatte Bern seit 1602 die Uebersetzung von Besacier. Da diese und die Zürcher Ausgaben vor 1820 in Kraft und Ansehen des Ausdrucks der lutherischen Uebersetzung weit nachstanden, hinwieder letztere in sprachlicher Treue viel zu wünschen übrig ließ, so wurde schon 1836 eine Revision für die Schweiz anbahnt und 1862 durch die evangelische Konferenz neu an Hand genommen. Da aber die vorgelegten Proben den lutherischen Text überall festhielten, wo er nicht ganz unbillig unrichtig war, so erklärte die Zürcherische Synode, sich nicht weiter zu bekümmern, und die Arbeit geriet ins Stocken (vgl. N. J. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876 — eine sehr sorgfältige und anziehende Darstellung). Zeit 1877 wurde auf Anregung Berns die Frage der Revision wieder aufgenommen, und durch eine Kommission von Sachverständigen das Neue Testament nebst den Psalmen einer sehr sorgfältigen Herbeiführung unterzogen. Das Ergebnis erschien unter dem Titel: Das Neue Testament nebst den Psalmen. Nach dem Grundtext revidierte Uebersetzung. Frauenfeld. Herausg. von J. Suter 1891. — Die Zürcher Synode hatte sich schon bei Beginn der Arbeit vorbehalten, über ihre Stellung zur letzteren erst zu entscheiden, wenn

sie vollständig vorliege. Da es sich nun nur darum handeln konnte, auf die bisherige Zürcher Übersetzung zu Gunsten der neuen zu verzichten, oder letztere abzulehnen, die Verbesserungen der letzteren aber weder so einheitlich, noch so überwiegend waren, daß sie als voller Ersatz für das zu bringende Opfer gelten konnte, so beschloß die Synode 1895, die revidierte Übersetzung zur Zeit nicht an Stelle der zürcherischen in den kirchlichen Gebrauch einzuführen. Ob dies in anderen Kantonen, wo die lutherische Übersetzung vorwiegend ist, geschah, ist sehr fraglich, zumal da die Bibelgesellschaften durch die wohlfeilen Ausgaben der Lutherbibel jeder andern hindernd im Wege stehen. Sehr starke Verbreitung hat in der deutschen Schweiz die „Familienbibel. Auszug aus der hl. Schrift für häusliche Erbauung und Jugendunterricht“ — bearbeitet von einigen Geistlichen des Kantons Glarus gefunden. Seit 1887 ist sie in vielen Schulen als Lehrmittel eingeführt. — In Genf war die von der Compagnie des Pasteurs veranlaßte Übersetzung von 1588 lange Zeit in unbestrittenem Ansehen und Gebrauch. Die in Neuenburg und Waadt viel verbreiteten Bearbeitungen von Martin und Osterwald ruben auf ihr. Die Bibelgesellschaften von Lausanne und Neuenburg verbreiten eine auf Kombination der Ausgaben von Martin und Osterwald beruhende Übersetzung. Neue Arbeiten nach dem Grundtext geben die aus Auftrag der Genfer Compagnie des Pasteurs ausgeführten Übersetzungen des Alten Testaments von L. Segond 1874, und des Neuen Testaments von H. Ultramare 1872. In den italienisch und romanisch redenden Teilen Graubündens sind Bibelübersetzungen in diesen Sprachen verbreitet.

Der Gottesdienst besteht überall aus Predigt, Gebet und Gesang. Regelmäßige Bibellektion ist in der deutschen Schweiz nicht üblich, in der französischen werden Bibelabschnitte und die hl. zehn Gebote, letztere an manchen Orten vom Küster oder Lehrer gelesen. Die Liturgien, deren fast jeder Kanton seine eigene hat, stehen zum Teil noch auf dem Grunde der von den Reformatoren unter Benutzung der katholischen verfaßten Gebete, zum Teil sind sie in der Neuzeit entstanden, und oft das Ergebnis langjähriger und zum Teil mühsamer Arbeit der Synoden. Aus neuerer Zeit nennen wir die Liturgien von Graubünden-Glarus (gemeinsam) 1868, Basel-Stadt 1869, Zürich 1870, Neuenburg 1873, Thurgau 1874, St. Gallen 1874, Genf 1875, Bern 1888, Basel-Stadt und Land 1890, Aargau 1903. Während früher die Liturgien allgemein als bindend galten, und der einzelne Pfarrer für jede Abweichung zur Verantwortung gezogen werden konnte, herrscht hiezu jetzt teils durch ausdrückliche Gesetzesvorschrift (s. oben), teils infolge veränderter Anschauungen für die Gemeinden wie für die einzelnen mehr Freiheit. Da aber die neueren Liturgien selbst, z. B. in den Sonntags- und Festgebeten, auch zum Teil für die Zudienung der Sakramente mehrere Formulare bieten, und damit schon dem Geistlichen eine gewisse Auswahl und Abwechslung ermöglicht ist, so darf immerhin angenommen werden, daß auch wo die offiziellen Vorlagen nicht striktes Gesetz, sondern nur Begleitung sind, sie von der großen Mehrheit der Geistlichen gern gebraucht werden.

Zum Kirchengesang wurden vom 16. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts fast ausschließlich die in Reime gebrachten Psalmen verwendet, in der französischen Schweiz nach der Bearbeitung von Marot und Beza, in der deutschen nach der Uebersetzung dieser Bearbeitung durch Lobwasser, in allen Kantonen nach den vierstimmigen Melodien von Goudimel. Die neuen Gesangbücher haben den Liederschatz der deutschen Kirchen herbeigezogen und in Text und Melodie auch manche Arbeit der Gegenwart benutzt. Sie wurden meist um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingeführt und galten je nur für den betreffenden Kanton. Eine gemeinsame Arbeit unternahmen die Kantone Glarus, Graubünden, Thurgau und St. Gallen im Jahre 1868. Durch die Initiative eines einzelnen Geistlichen (Pfr. Dr. Weber in Hängg, Kanton Thurgau, gest. 1900) wurde sodann ein gemeinsames deutsch-schweizerisches Gesangbuch angeregt, und nach eingeleiteter Beratung eines von drei Redaktoren aufgestellten Entwurfes durch die Kirchenbehörden von sechs Kantonen nach Text und Melodien festgestellt und dem Drucke übergeben. Es erschien im Jahre 1890 und wurde nur in den Kantonen Zürich, Bern, Aargau, Basel-Stadt, Basel-Land, Schaffhausen, Appenzell und Freiburg eingeführt. Dasselbe fand sehr wohlwollende Aufnahme, und ist bis Ende des Jahres 1904 in 845 000 Exemplaren verkauft worden (Gesamtzahl der protestantischen Einwohner der beteiligten Kantone 1 215 000). In der französischen Schweiz haben die Landeskirchen von Waadt, Neuenburg und Genf und die französischen Gemeinden des Berner Jura ein gemeinsames Gesangbuch, das 1899 erschienen ist.

Als kirchliche Festtage werden außer den Sonntagen überall Weihnacht, Kar-

reitend (in den Kantonen), Otern, Himmelfahrt, Pfingsten gefeiert, und zwar besonders in den flüchtigen Kantonen Weihnacht, Otern und Pfingsten mit einem Nachtag. In vielen Kantonen ist der Neujahrstag Feiertag. Das Gedächtnis der Reformation wird gewöhnlich am ersten Sonntag im November durch die Predigt hervorgehoben. Ein gewisser schweizerischer Feiertag ist der eidgenössische Dank-, Buß- und Betttag, seit 1650 von den evangelischen Ständen angedordnet, 1802 von der Tagsatzung für die ganze Schweiz festgesetzt, seit 1832 am dritten Sonntag des September gefeiert. Krüher erließen die Regierungen besondere Einladungen zur Feier des Tages, welche die Pfarrer von den Mänteln verlasen. Dies ist jetzt nur noch im Kanton Waadt der Fall, in anderen Kantonen wird wegen größerer Trennung des Kirchlichen und Staatlichen diese Proklamation jetzt von der Kirchenbehörde erlassen, so in Zurich, Bern, Basel-Stadt, Schaffhausen, St. Gallen, Aargau, Thurgau, Neuchâtel, Genêve, oder sie ist ganz dahin gefallen. Besondere Gebete für den Bettag werden in Zurich, Basel-Land, Schaffhausen, St. Gallen, verfaßt, den Geistlichen gedruckt zugestellt und in den Gemeinden verbreitet.

Das hl. Abendmahl wird mit Ausnahme Basels überall nur drei- bis viermal im Jahre, und zwar an den hohen Festtagen einschließlich des Betttages oder an den Sonntagen vor oder nachher gefeiert, in Basel außerdem jeden Sonntag in einer der vier Hauptkirchen. Im Kanton Zurich besteht die sitzende Kommunion, bei welcher der oder die Geistlichen nebst den Kirchenvorstehern in der Kirche herumgehen und das hl. Abendmahl an den Enden der Stühle den Gemeindegliedern austheilen, die es einander weiter reichen. In den übrigen Kantonen ist die wandelnde Kommunion wie in Deutschland üblich.

Die Sonntagsfeier ist selbstverständlich auf dem Lande im allgemeinen mehr erhalten, als in den Städten; namentlich die vielen Vereine, Schützen- und Sängerkreise z. machen an den Verkehrsstationen auch auf dem Lande oft große Störung. Doch fehlt es nicht an Bemühungen dem Sonntag seine Würde und Ruhe zu sichern, sei es von Seite freier Vereine, sei es durch die Gesetze und Ordnungen von Staat und Kirche. Der Reiz des Gottesdienstes ist nach Tribsüne, Jahreszeit, Berufsverhältnissen, Witterung, Bezugs- und Persönlichkeit des Geistlichen sehr verschieden, und es kann keine Angabe über allgemeine Zu- oder Abnahme gemacht werden. Es giebt kleine stille Landgemeinden, wo die Kirche leer ist, und verkehrsreiche unruhige Städte, wo sie sehr zahlreich besucht wird, ebenso zeigt sich auch das Gegenteil.

Für die Kirchengebäude ist durch Neubauten, umfassende Reparaturen, Erhaltung neuer Geläute, Orgeln, Harmonium und von Beheizungen auch in neuerer Zeit sehr viel gechehen, und zwar oft in Gemeinden, die zur gleichen Zeit von Schulhaus, Straßen und Eisenbahnbauten stark bedrückt werden. An die Stelle der alten reformierten Einfachheit und Nüchternheit, die um jeden Sinnenreiz zu vermeiden und nur die Anbetung im Geiste zu finden, nicht nur Gemälde, sondern jede Anwendung von Farben auch an Fenstern und Wänden, und jedes mittelaltliche Instrument verschmähte, ist in neuerer Zeit mit dem Wachsen und der Ausbreitung des Kunstsinnes mancher Schmuck getreten. Mag derselbe zur Andacht nicht gerade erforderlich sein, ja mitunter den Kirchenbesucher zerstreuen, so herrscht nun doch auch in der reformierten Kirche die Anschauung vor, daß die Würde der baulichen Formen und die Harmonie der Farben und Töne der Erbauung nicht schaden muß, wohl aber oft sie hebt. Auch hat die Wiedergestaltung solcher Schmuckes in der Schweiz noch nirgends einer katholisierenden Richtung Vorschub geleistet.

Neben dem Gottesdienste der Erwachsenen bestehen überall Jugendgottesdienste (Kinderleben), in denen bald mehr lateinisch, bald in fortlaufender Erklärung biblische Abschnitte jehudischen oder lehrhaften Inhaltes behandelt werden. In mehreren Kantonen sind hierfür besondere Kinderlehbücher eingegeben, während die Katechismen, wo sie noch im Gebrauche sind, mehr der wochentlichen Unterweisung und dem Konfirmationsunterricht zu Grunde gelegt werden. Letzterer wird an den einen Orten auf ein ganzes Jahr verteilt, an anderen in häufigeren Stunden während einigen Monaten, meist von Advent oder Neujahr bis Otern gegeben. In der Regel empfangen die Kinder die Konfirmation im Laufe oder nach Schluß des 16. Altersjahres. Eine offizielle Stellung zur Schule nehmen die Geistlichen gemäß der Bundesverfassung nicht mehr ein; durch Wahl aber sind sie sehr oft Mitglieder oder Präsidenten der Ortsschulbehörden, und den Religionsunterricht der Jugend haben sie in manchen Kantonen vom 12. Jahre an, in einigen während der ganzen Schulzeit.

Zum Armenwesen stehen die Pfarrer da in offiziellem Verhältnisse, wo die

Kirchenvorsteberschaften zugleich die amtlichen Armenpflegen und die Pfarrer von Amts wegen Mitglieder oder Präsidenten dieser Behörden sind. Überall wird durch die Kirchenordnung oder das Herkommen ihnen die persönliche Materalteilung, Mitbilfe und Korrespondenz für Notleidende zugemutet, die ihnen durch die Seelherge bekannt werden. Ebenso werden Krankenbesuche von ihnen verlangt oder erwartet; in einigen Kantonen sind auch regelmäßige Besuche bei allen Familien vorgeschrieben.

Die freien Vereine haben namentlich ungefähr seit 1830 auf das religiöse und kirchliche Leben der reformierten Schweiz einen großen und meist segensreichen Einfluß geübt. Von denselben kommen, abgesehen von den schon besprochenen Parteivereinen, vorzugsweise folgende in Betracht:

Die schweizerische Prediger-gesellschaft, gegründet 1839, als „Verein schweizerischer evangelischer Prediger und theologischer Lehrer zur Förderung theologisch-wissenschaftlicher und praktischer Zwecke der Kirche durch gemeinsame Verhandlungen“, hat sich seither beinahe alljährlich abwechselnd in allen reformierten und paritätischen Kantonen versammelt, durch Anhörung und Diskussion von Vorträgen, durch brüderlichen Verkehr, durch Mitteilung der gedruckten Verhandlungen an alle Mitglieder ihren Zweck gefördert und zur Verbindung zwischen den Kantonen, zum Austausch der verschiedenen Ansichten und zur Einigung der Geistlichen vieles gethan. Zeitweise waren ihre Diskussionen über Tagesfragen sehr belebt. In den einzelnen Kantonen bestehen Zweigvereine, derjenige in Zürich, die sog. asketische Gesellschaft, wurde mit ähnlichen Zwecken wie später die schweizerische Gesellschaft schon 1768 gegründet. Größere Kantone haben außer der kantonalen Versammlung noch Pastoralvereine, die einen oder mehrere Bezirke umfassen. Die Entziehung der kirchlichen Parteivereine hat dem Besuch der schweizerischen Prediger-gesellschaft zeitweise Abbruch gethan; während früher die Jahresversammlungen von 300 und mehr Mitgliedern besucht wurden, nahmen in den letzten Jahren 150—250 teil; die Gesamtzahl der Mitglieder beträgt 1050.

Bibelgesellschaften bestehen in den Kantonen Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, Aargau, Waadt, Genf. Die erste wurde in Basel 1804 gegründet, unter dem Einflusse der im gleichen Jahre entstandenen britischen Bibelgesellschaft, die auch gegenwärtig noch neben den schweizerischen Gesellschaften in einigen schweizerischen Städten Niederlagen hat.

Ebenso bestehen in den meisten Kantonen Missionsvereine, welche ihre Gaben teils der Missionsgesellschaft in Basel und der Brüderrmission, teils dem Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein, gegründet 1883, zuwenden (s. die betr. Art.).

Die protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine, welche zerstreute Protestanten namentlich in den katholischen Kantonen, aber auch im Ausland unterstützen, wurden durch die schweizerische Prediger-gesellschaft 1842 ins Leben gerufen und bestehen in allen Kantonen. Früchte ihrer Thätigkeit sind folgende: Die Gründung und Unterstützung von reformierten Gemeinden durch Errichtung und Besoldung von Pfarrstellen und reformierten Schulen, die Mitwirkung und Hilfeleistung bei Kirchen- und Schulbauten u. s. w. in den katholischen Schweizerkantonen. So sind zu nennen die Kirchenbauten in Luzern, Erstfeld K. Uri, Urth, Brunnen, Siebnen K. Schwyz, Baar und Zug K. Zug, Freiburg, Olten und Solothurn, Appenzell, Ragaz, Valenstadt, Rorschach, Gossau K. St. Gallen, Bellinzona, Lugano, Sitten K. Wallis. Ein „Vorverein“ in Basel hat die Oberleitung für zweckmäßige Verteilung der Aufgaben in den einzelnen Kantonen und faßt mit den Abgeordneten der letzteren die Beschlüsse betr. gemeinsame Unternehmungen. Infolge einer Anregung von Antistes Salis in Basel wird überdies je am Reformationssonntag in allen Kantonen eine freiwillige Kirchensteuer gesammelt, deren Ertrag alljährlich für einen vorher bestimmten Kirchenbau verwendet wird. Die auf diesem Wege gespendeten Summen wurden für folgende Bauten bestimmt: 1897 Bellinzona, 1898 Bremgarten, 1899 Art-Goldau, 1900 Gossau (St. Gallen), 1901 Laufen (Bern), 1902 Montbey (Wallis), 1903 Erstfeld (Uri), 1904 Valenstadt. Der Betrag dieser Spezialsammlung, die in den ersten Jahren ca. 30 000 Fr. betrug, ist schon 1899 auf 60 000, 1904 bis auf 73 000 Fr. gestiegen. — Im Auslande werden von den östlichen Kantonen aus namentlich die verfallenen protestantischen Gemeinden in Osterreich (Böhmen, Mähren, Steiermark) unterstützt, von der französischen Schweiz aus die Evangelisation in verschiedenen Departementen Frankreichs betrieben. Die Gesamtleistungen dieser Vereine betragen 1904: 286 000 Fr. Seit 1901 hat sich noch ein besonderer Verein „für die Evangelischen in Osterreich“ gebildet, der im Zusammenhang mit der „Los von Rom“-Bewegung die 60

wander Missionen oder neu sich bildenden evangelischen Gemeinden zu stärken und zu heben etc. Seine Einnahmen betragen 1901: 25,000 Fr.

Vereine für innere Mission und ihre verschiedenen einzelnen Zweige bestehen ebenfalls überall. Der älteste ist die deutsche Christentums-Gesellschaft, gegründet in Basel 1758. Mände derselben laßen sich vorzugsweise den Namen: evangelische Vereine oder Gesellschaften bei. Von ihren Werken sind zu nennen: Fürsorge für verwahrloste Kinder, für entlassene Straflinge, Besuch von Gefangenen, Sonntagslesesäle für Knaben und Arbeiter, Diakonissenanstalten, Anstalten für gefallene Frauen, Kinderpflege, Altersasyle, Trinkerheilanstalten etc. Viele solche christliche Liebeswerke bestehen aber auch ohne spezifisch religiösen Charakter oder in enger Verbindung mit Vereinen, die zunächst aus gemeinnützigen Kreisen gegründet worden sind. Haben wir oben zugestanden, daß die reformierte Schweiz in Fragen der Lehre vielfach zerfahren ist, so darf hinwieder auch ohne Übertreibung gesagt werden, daß alle religiösen Richtungen und mit ihnen Taufende, die in Fragen des christlichen Glaubens gleichgültig scheinen, wetteifern in Bezeugung christlicher Liebe, und daß kein Werk der Hilfe und Barmherzigkeit ohne Beachtung und Unterstützung bleibt.

Religiöse Zeitschriften bestanden in der evangelischen Schweiz im Jahre 1904: 29, in der lateinischen 7.

e) Die freien Kirchen. Neben den Landeskirchen bestehen in den Kantonen Waadt, Neuchâtel und Gené freie Kirchen, sodaß in einigen anderen Kantonen einzelne freie Gemeinden. Sie verdanken ihre Entstehung dem Streben nach Unabhängigkeit vom Staat und scharferer dogmatischer Begrenzung und Ausprägung (Gareis II, S. 228 ff. und d. Art. Freikirchen Bd VI S. 252 ff.).

In Gené reichen die Anfänge der Bewegung bis 1725 zurück, eine entscheidende Wendung fällt ins Jahr 1817; 1831 vereinigten sich die Anhänger der Erweckung (Réveil) in der Société Évangélique; die eigentliche Gründung der selbstständigen Kirche geschah durch die Verfassung von 1849. Dieselbe enthält ein ausführliches Glaubensbekenntnis in 17 Artikeln (darunter: Die hl. Schrift ist in allen ihren Teilen vollständig von Gott eingegeben; wir beten an den Vater, den Sohn und den hl. Geist, einen einzigen Gott in drei Personen; Adam wurde in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen; durch seinen Fall wurde die menschliche Natur gänzlich verderbt; Jesus Christus, Gott und Mensch in Einer Person, ist an unserer Statt als Sühnopfer gestorben. Kein Mensch kann ins Reich Gottes eingehen, wenn er nicht die übernatürliche Umwandlung erfahren hat, welche die Schrift Wiedergeburt nennt. Der Anfang und das Ende des Heils, Wiedergeburt, Glaube, Heiligung sind freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit. Der Zutritt zur Kirche geschieht durch persönliches Bekenntnis jedes Einzelnen vor zwei Ältesten. Eine allgemeine und periodische Aufnahme von Katechumenen darf nicht stattfinden. Die Generalversammlung der Gläubigen wählt die Ältesten (Anciens), von denen die einen den Dienst am Worte, die andern die Seelsorge haben, und die Diakonen (Armenpfleger), alle auf unbestimmte Zeit; die ständige Verwaltung wird von der Gesamtheit der Ältesten (Presbyterium) geführt; außerdem bestehen Kommissionen für die Evangelisation, die Mission und die Finanzen. Die Kirche ist in zwölf Einzelgemeinden geteilt, doch so, daß die Prediger ihr Amt allgemein auszuüben haben. Die Kosten werden durch freiwillige Gaben bestritten. Die Kirche erteilt die Kindertaufe; je nach den Wünschen der Eltern erteilt sie aber auch die Taufe in späterem Zeitpunkt u. s. w.)

Im Kanton Waadt veranlaßte die Abschaffung der helvetischen Konfession 1839, Johann Wernsdorff gegen religiöse Privatversammlungen (Oratoires) und der Widerstand gegen die Verkündung einer Proklamation des Staatsrats auf der Kanzel 1845 eine Bewegung, die den Austritt von 117 Geistlichen (während 99 in der Nationalkirche blieben) und die Bildung der freien Kirche durch die Verfassung von 1847 zur Folge hatte. Dieselbe schließt sich den Bekenntnissen der apostolischen und reformatorischen Kirche, insbesondere der helvetischen Konfession an, bezeugt die göttliche Inspiration, Autorität und amtliche Genügsamkeit (suffisance) der lateinischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, und bekennet in einigen Hauptstücken, die im wesentlichen dem apostolischen Symbolum folgen, ihren Glauben. Sie anerkennt als ihre Glieder alle Getauften und Konfirmierten, die den Bannschluß ansprechen, ihr anzugehören. Stimmberechtigt sind die Männer, welche 21 Jahre alt sind, und ihren Beitritt zu Lehre und Institutionen der Kirche formlich erklären. Jede Gemeinde wählt ihre Vorsteherchaft, bestehend aus dem Geistlichen und einigen Laien. Die Synode besteht aus allen im Amt stehenden Geist-

lichen und Abgeordneten der Gemeinden, von denen jede wenigstens zwei Abgeordnete, und wenn sie mehr als 150 Mitglieder zählt, auf je weitere 150 Mitglieder einen wählt. Sie versammelt sich in der Regel jährlich einmal, und sorgt für die allgemeinen Interessen der Kirche. Liturgien und Bücher für Religionsunterricht kann sie nur zur Annahme empfehlen. Die laufenden Geschäfte werden von der Synodalkommission (9 Mitglieder) besorgt. Außerdem bestellt die Synode besondere Kommissionen für die Studien, die Finanzen, die Evangelisation und die Mission. Die Disziplin in den Gemeinden auch in erster Linie gegenüber den Geistlichen und ihren eigenen Mitgliedern steht der Kirchenvorsteherchaft zu. Alle Ausgaben werden durch freiwillige Beiträge bestritten. Die Wahl der Pfarrer geschieht durch die Gemeinden aus der Mitte der auf Grund ihrer Prüfungszeugnisse von der Synode ordinierten Geistlichen und unterliegt der Bestätigung der Synodalkommission.

Im Kanton Neuenburg erfolgte die Bildung der Eglise indépendante de l'Etat, als das Kirchengesetz von 1873 jeden politisch Stimmberechtigten, ganz abgesehen von irgend einer religiösen Grundbestimmung, als Glied der Kirche erklärte, und ebenso für die Bekleidung des geistlichen Amtes gänzliche Gewissensfreiheit ohne jede konfessionelle Verpflichtung statuierte. Die Verfassung dieser Kirche anerkennt als einzige Quelle und Regel des Glaubens die hl. Schriften Alten und Neuen Testaments und hält sich an „die großen Heilsthatsachen, wie sie das sog. apostolische Glaubensbekenntnis zusammenfaßt“. Mitglieder sind alle Getauften und Konfirmierten, welche ihr anzugehören wünschen und ihrer Verfassung zustimmen. Die Kirchengemeinderfassungen wählen die Geistlichen, die Kirchenvorstände und die Abgeordneten zur Synode. Der Präsident des Kirchenvorstandes ist von Amts wegen der Pfarrer. Die Synode besteht aus sämtlichen Pfarrern und aus weltlichen Abgeordneten, deren jede Gemeinde drei auf jeden Pfarrer wählt, ferner den Professoren der theologischen Fakultät. Sie leitet die Kirche, sorgt für die Abfassung der Bücher zum Kultus und Religionsunterricht und hat das Recht zur Absetzung ungetreuer Pfarrer. Die laufenden Geschäfte besorgt eine Synodalkommission aus neun Mitgliedern. Ferner bestehen Kommissionen für die Studien, die Ordination und die Finanzen. Zum geistlichen Amte sind erforderlich „die Bedingungen des Glaubens, der Frömmigkeit und der Befähigung, welche Zeugnis sind der Berufung des Herrn“. Eine Erneuerungswahl findet nur auf Begehren der Gemeinde statt. Die kirchlichen Ausgaben werden durch Gemeindesteuern und Geschenke bestritten.

In Waadt und Neuenburg wird von den freien Kirchen, in Genf von der evangelischen Gesellschaft eine theologische Fakultät erhalten.

Über die Statistik der freien Kirchen liegen uns nur folgende Angaben für das Jahr 35 1903 vor:

Kanton	Zahl der				
	Gemeinden	Geistlichen	Taufen	Konfirmierten	Ehe- einfegnungen
Waadt	41	50	304	374	94
Neuenburg . . .	23	29	651	568	190
Genf	45	5	27	62	12

Außer den freien Kirchen giebt es in verschiedenen Kantonen der Schweiz freie Gemeinden, die teils vereinzelt, teils in Verbänden bestehen und deren Mitglieder meist der Landeskirche noch angehören, aber aus lokalen und persönlichen Gründen besondere Versammlungen halten und eigene Prediger anstellen. Hier sind zu nennen die besonderen Gottesdienste der evangelischen Gesellschaften in den Städten Zürich, Bern, St. Gallen, Chur, die zum Teil mit denselben verbundenen Gemeinschaften oder Gottesdienste in Uster, Winterthur, Herisau, Heiden (Appenzell), Baden (Aargau), der Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege in Zürich (Betelkapelle), die Stationen der Christenbrüder u. s. w.

f) Andere christliche Gemeinschaften und Sekten, die weder durch Abzweigung von bisherigen Landeskirchen entstanden sind, noch ihren Ursprung speziell schweizerischen Verhältnissen verdanken, sondern meist durch Emigranten des Auslandes Anhänger gewonnen haben, sind die bischöfliche Methodistenkirche, die Methodisten der evangelischen Gemeinschaft (Friedenskirche in Zürich u.), die Neutäufer, Taufgesunnten, die katholisch-

angelsächsischen (Arvingianer), die Dabwisten, die Swedenbergianer, die Heilsarmee, die christliche Wissenschaft (christian science), Davies Zionkirche und die Mormonen. Die vornehmsten Anhänger haben die Methodisten (laut Mitteilung auf einer Konferenz derselben in Schaffhausen zählten sie im Jahre 1901 60 Prediger und 9083 eingeschriebene Mitglieder) und die Baptisten. Manche von den Anhängern dieser Gemeinschaften haben gleichwohl Mitglieder der Landeskirche.

1. Das Kirchenwesen der katholischen Schweiz.

a) Die römisch-katholische Kirche (Gareis II, S. 1—204; Status Cleri omnium Helvetiae Dioecesium 1805; Buchi s. oben S. 13, 19). Die Kantone gehören nach den Aufstellungen der römischen Kurie zu folgenden Bistümern:

I. Chur: Zürich, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Graubünden.

II. Basel: Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel-Stadt und Land, Schaffhausen, Aargau, Thurgau (Tessin, s. unten).

III. St. Gallen: St. Gallen, Appenzell.

15 IV. Lausanne und Genf: Freiburg, Neuenburg, Waadt, Genf.

V. Sitten: Wallis.

Diese Einteilung ist aber faktisch in vielen Hinsichten nicht durchgeführt oder von Staats wegen nicht anerkannt: „Die Organisation der katholischen Kirche in der Schweiz ist durch die Schuld der römischen Kurie in der heillossten Verwirrung: überall Provinzorien, staatlich nicht anerkannte oder gelöste Verhältnisse, nirgends definitiv geordnete Diöcesanverbände“ (Gareis, Vorwort S. IV). Die wichtigsten hierbei bezüglichen Verhältnisse sind folgende:

I. Das Bistum Chur. Die Kantone Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Appenzell, St. Gallen, Schaffhausen, Thurgau und Teile von Aargau und Solothurn hatten bis 1811 zum Bistum Konstanz gehört, wurden dann aber durch päpstlichen Machtpruch von demselben abgelöst. Die in obiger Übersicht unter I. außer Graubünden genannten Kantone werden gegenwärtig zwar vom Bischof in Chur administriert, jedoch nur provisorisch; alle Versuche definitiver Gestaltung von neuen Bistümern für die Waldstätte etc. waren erfolglos. In Zürich wurde 1875 „der faktische Verband mit dem Bistum Chur als aufgehoben erklärt und den einzelnen katholischen Gemeinden überlassen, sich im Falle des Bedürfnisses mit einer bischöflichen Vermittelung oder Funktion, der Oberaufsicht des Staates unbeschadet, nach ihrem Ermessen zu befehlen“. Die Kantone Uri, Schwyz, beide Unterwalden und Glarus haben Verträge über kommissarische Verwaltung mit dem Bistum Chur.

15 II. Das Bistum Basel (Bischofsitz Solothurn) wurde nach langen Verhandlungen 1828 neu geordnet und von den Kantonen Bern, Luzern, Zug, Solothurn, Basel, Aargau, Thurgau genehmigt. Die schaffhausensichen Gemeinden gehören demselben durch provisorische Übereinkunft an. Infolge Konflikts mit dem Bischof Lachat sprachen die Kantone Bern, Solothurn, Aargau und Basel-Land 1873 die Erledigung des bischöflichen Amtes aus; ein neuer Verband ist nicht geschlossen worden, und es ist daher zur Zeit der Bischof von Basel nur von Zug und Luzern anerkannt. In Bern entstanden infolgedessen sehr heftige und lang andauernde Streitigkeiten, und es sind nunmehr die vertriehen römischen Katholiken nicht mehr in staatlich anerkannte Kirchengemeinden, sondern in freien Genossenschaften organisiert.

15 III. Das Bistum St. Gallen in seiner jetzigen Gestalt besteht seit 1845. Faktisch lehnen sich die Katholiken von Appenzell an dasselbe an, ohne formell mit demselben verbunden zu sein.

IV. Zum Bistum Lausanne (jetziger Bischofsitz Freiburg) war seit 1821 auch der Kanton Genf zugezählt. 1866 ernannte der Papst den katholischen Pfarrer in Genf A. Mermillod eigenmächtig zum Hilfsbischof von Genf, und stellte 1873 das Bistum Genf wieder her. Die Bundesbehörde erklärte diesen Akt für nichtig und verbannte Mermillod, der nicht verübtin wollte, aus der Schweiz. Im Jahre 1883 erhob der Papst Mermillod auf den vakant gewordenen Bischofsstuhl von Freiburg und ließ ihm erklären, daß er somit nicht mehr Hilfsbischof von Genf sei, worauf ihm die Rückkehr gestattet wurde.

15 V. Im Bistum Sitten besteht kein Kirchengesetz, sondern die Kirche wird ganz nach kanonischem Rechte geleitet.

VI. Der Kanton Tessin steht laut Übereinkunft vom Jahre 1888 nominell unter dem jeweiligen Bischof von Basel, wird aber durch einen eigenen apostolischen Administrator verwaltet, der vom Papste im Einverständnis mit dem Bischof von Basel gewählt wird

und seinen Sitz in Lugano hat. Früher war der Kanton den Bistümern Como und Mailand zugeteilt; es mag eine Nachwirkung davon sein, daß noch im Status Cleri für 1905 über den Klerus des Kantons Tessin nichts aufgenommen ist.

Die seit dem 16. Jahrhundert in der Schweiz bestehende päpstliche Nuntiatur wurde im Jahre 1874 aufgehoben, indem der Bundesrat wegen der in einer päpstlichen Enceffika über die Genfer Angelegenheit enthaltenen Beschimpfungen eine weitere Vertretung des Papstes bei der Eidgenossenschaft als unzulässig erklärte.

Statistisches.

Nach Status cleri und Büchi, deren Angaben nicht immer ganz stimmen.

Kanton	Zahl der				10
	Kirchen- gemeinden	Pfarrer	Männerklöster	Frauenklöster	
Zürich	25	53	—	—	
Bern	84	106	—	1	
Luzern	87	162	3	2	15
Uri	22	35	1	2	
Schwyz	32	79	3	3	
Obwalden	7	30	2	1	
Nidwalden	7	25	1	1	
Glarus	6	8	1	—	20
Zug	10	32	1	3	
Freiburg	132	179	4	6	
Solothurn	72	90	3	3	
Basel-Stadt	3	11	—	—	
Basel-Land	13	16	—	—	25
Schaffhausen	3	5	—	—	
Appenzell A.-Rh.	4	7	—	—	
Appenzell J.-Rh.	5	14	1	4	
St. Gallen	109	198	3	10	
Graubünden	100	142	1	3	30
Nargau	80	105	—	1	
Thurgau	52	64	—	—	
Tessin	164	330	4	3	
Vaudt	18	33	—	—	
Wallis	133	173	4	2	35
Neuenburg	9	13	—	—	
Genf	30	47	—	—	

Von den 32 Männerklöstern sind zu nennen diejenigen der Benediktiner in Einsiedeln (mit 108 Konventualen), Engelberg (38), Disentis (19); die Augustinerchorherren von St. Bernhard (54) und St. Maurice (52); die Karthäuser in Balhainte, K. Frei- 40 burg (22), und die Franziskaner in Freiburg (9); die übrigen 25 sind Kapuzinerklöster, meist mit 6—12 Patres, dazu eine Anzahl Hospizien.

Die 45 Frauenklöster gehören den Orden der Franziskanerinnen (18), Augustinerinnen (2), Cistercienserinnen (7), Prämonstratenserinnen (1), Dominikanerinnen (5), Benediktinerinnen (7), Salesianerinnen (2), Ursulinerinnen (3). Nicht inbegriffen sind hierbei 45 eine Reihe anderer Kongregationen, die zum Teil sehr weit sich verbreiten (Graue Schwestern, Lehrschwestern, Barmherzige Schwestern, Schwestern von der göttlichen Vorsehung, Kind-Jesu-Schwester, Schwestern vom hl. Kreuz, von der ewigen Anbetung, von der christlichen Liebe, vom kostbaren Blute u. s. w.). Besonders sind zu nennen das Lehrschwesterninstitut in Menzingen K. Zug mit 700 Lehrerinnen, von denen in 250 Volks- 50 schulen Unterricht erteilt und 45 Waisen-, Armen- und Krankenhäuser besorgt werden, und die Kongregation der Barmherzigen Schwestern in Jegenbohl Kant. Schwyz, der 3400 Schwestern angehören, von denen 1350 in der Schweiz, die übrigen namentlich in Österreich in zahlreichen Anstalten wirken. Beide Kongregationen sind von P. Theodosius Florentini gegründet. — Nähere Angaben über die Zahl der in den 45 Frauenklöstern sich 55 aufhaltenden Nonnen werden nicht gemacht.

Weitere fest organisierte Gemeinschaften zur Pflege der katholischen Interessen sind der Schweizerische Studentenverein, gegründet 1841, mit rund 600 aktiven Mitgliedern,

der Schweiz: der katholischen Verein (früher Biusverein, gegründet 1857) mit 206 Sektionen und 10000 Mitgliedern, der katholische Verein für „inländische Mission“ zur Fürsorge für Katholiken in den protestantischen Kantonen, unter Leitung der schweizerischen Bischof, und der Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine mit 68 Sektionen und 6000 Mitgliedern.

Das Organisations-talent der römischen Kirche macht sich also auch in der Schweiz amdeuten geltend, speziell in der Fürsorge für den katholischen Kultus in den protestantischen Kantonen. Der Ausdruck „inländische Mission“ für die daselbst bestehenden katholischen Gemeinschaften, die Thatsache, daß z. B. der ganze Kanton Zürich im Jahre 1902 durch bischöfliche Anordnung in 21 Pfarreien eingeteilt wurde, und die überaus rege Thatsache in Erbauung von Kirchen und Pfarrhäusern legen dabei den Gedanken nahe, es handle sich nicht bloß um Pflege der in protestantischen Gegenden eingewanderten Katholiken, sondern um wirkliche Propaganda.

b) Die christkatholische Kirche. Infolge der nach dem vatikanischen Konzil von 1870 im Bistum Basel entstandenen Konflikte erklärten die Kantone Bern, Argau, Solothurn, Thurgau und Basel Land im November 1872, daß sie das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht anerkennen und dem Bischof nicht gestatten, Priester wegen Nichtannahme dieses Dogmas mit Exkommunikation zu belegen. Als der Bischof diesem Verbote sich nicht fügte und abgesetzt wurde (s. oben), bildeten die Anhänger der kirchlichen Reformbewegung den „Verein schweizerischer freisinniger Katholiken“. Sodann konstituierten sich in den genannten Kantonen, sowie in den Städten Zürich und Basel christkatholische Gemeinden, Bern und Genf übertrugen die landeskirchliche Organisation von den römisch-katholischen auf diese neuen Gemeinden. Während in Bern nach der Annahme des Kirchengesetzes vom Jahre 1871 die Zahl der Gemeinden zurückging, bildeten sich später in der deutschen Schweiz, namentlich in den Kantonen Argau und Solothurn neue Gemeinden.

Die erste National-synode derselben promulgierte 1875 die „Verfassung der christkatholischen Kirche der Schweiz“. 1876 wählte die Synode zum ersten Bischof Eduard Berca, der sofort mit seinen Anhängern vom Papste exkommuniziert wurde. Die Synode besteht aus dem Bischof, dem Synodalrat, allen im Amte stehenden Priestern und Delegierten der Gemeinden. Sie stellt die allgemeinen Grundsätze über Kultus und Disziplin auf, wählt den Synodalrat und den Bischof. Der Synodalrat besteht aus fünf Laien und vier Geistlichen, und ist die Verwaltungs- und Vollziehungsbehörde. Dem Bischofe stehen insbesondere die Ordination der Aleriter, die Aufsicht über sie, ihre Einsegnung, die Anwartsstellung betr. Kultus zc. zu.

Ende 1901 bestanden 13 Gemeinden und Genossenschaften (Zürich 3, Bern 7, Luzern 1, Solothurn 7, Basel Stadt 1, Basel-Land 2, Schaffhausen 1, St. Gallen 1, Argau 9, Neuchâtel 1, Genf 10) mit 56 Priestern.

Weniger wichtigen Reformen sind folgende zu nennen: Volkssprache für alle liturgischen und rituellen Funktionen; Aubebung des Reichthums, der Fastengebete und des Celibat-johannes; die Messe ist eine mit der Zeit entstandene Form der Abendmahlsfeier; die Berehrung der Heiligen besteht in der Nachahmung ihres Beispiels zc.

D. Fr. Meyer.

Schweizer, Alexander, der treueste, freieste Schüler und Fortbildner Schleiermachers, ist ab den 11. März 1808 in Mürten (Kanton Aargau), wo sein Vater, Jakob Schweizer, Bürger von Zürich, Pfarrverweser war, doch nur kurze Zeit noch blieb, indem er 1809 in Muri (Kanton Bern) erhielt. An beiden Orten, sowohl im elterlichen Pfarrhause daselbst, als bei den Groseltern in Mürten verlebte der Sohn abwechselnd seine Kindjahre, die er, wie seine spätere Jugendzeit, annützlich beschrieb hat in der nach seinem Tode von seinem Sohne, Prof. Dr. Paul Schw., 1889 herausgegebenen Autobiographie. Mit 10 Jahren wurde er, da es als selbstverständlich galt, daß er wie der Vater Pfarrer werde, dem Gymnasium in Biel (nahe bei Muri) übergeben und nach einem Jahr dem in Basel, wo ein reicher Herr ihn zu sich nahm, seine einsame Häuslichkeit zu belassen. Mit 11 Jahren trat Schw. in die sog. Gelehrtenschule (das untere Gymnasium) seiner Vaterstadt Zürich ein und machte hier gute Fortschritte bei knapper ionistischer Erziehung, da der durch Verburgung gelähmte Vater wenig für ihn thun konnte. Beim Studien-berufung erleichterten indes bald seine Lage, die ihn frühe über den Kreis des Lebens bekannt machte. Zu dem auf die Gelehrtenschule folgenden Collegium humanitatis, trat ihm auch der Ernst seines künftigen geistlichen

Berufes näher, um so mehr, als er durch Lektüre an seiner bisherigen naiven Gläubigkeit irre geworden war, wenn auch im Vertrauen auf Gott als etwas Selbstverständlichem fest geblieben. Nach diesem durchlief Schw. die philologische, philosophische und theologische Klasse der Schule des Carolinum; doch bezeichnete er die dort erlangte Bildung als eine sehr mangelhafte, der Ergänzung durch Privatstudien bedürftige; in Bezug auf Übung in 5 Rede und Vortrag der Zög. er größeren Gewinn aus einem gehaltvollen studentischen Vereinsleben, abgesehen von der dort gepflegten Körperstärkung durch Turnen und patriotischen Begeisterung.

Im Frühjahr 1831 bestand Schw. das theologische Examen und ward durch die Ordination ins zürcherische Ministerium aufgenommen. Auf Verwendung des dem viel- 10 versprechenden Jünglinge gewogenen Oberherrn Schultheß wurden ihm Stipendien zum Besuch einer deutschen Hochschule gewährt, und so verlebte nun Schw. nach einjähriger Beschäftigung als Hauslehrer seine übrige Kandidatenseit in Deutschland. In Berlin, wohin ihn besonders Schleiermacher zog, besuchte er vor allem dessen ihn am meisten fördernde Vorlesungen mit großem Fleiße. Von seinem „Leben Jesu“ und seiner philo- 15 sophischen Ethik, die er wenige Jahre später aus Schl.s Nachlaß in kürzerer Form als „System der Sittenlehre“ (1835) herauszugeben veranlaßt wurde, machte er sich Auszüge. Sehr belehrend war für ihn auch Schl.s „Hermeneutik und Kritik“ und deren Anwendung auf die Erklärung des Matthäus; auch seine Glaubenslehre studierte er sorgfältig, und seine Predigten besuchte er regelmäßig, fand aber, daß sie, obwohl höchst erbaulich für 20 die ihm angebildete Gemeinde, doch nicht zu einem Vorbild für alle sich hinstellen ließen. Von andern theologischen Professoren hörte er noch Neander, während ihn Marbeineses Hegelsche Theologie fast ließ und fernhielt, in der philosophischen Fakultät mit besonderem Interesse Ritter und Böckh. Neben Schl. wurden auch die übrigen bedeutendsten Prediger Berlins angehört, und mit Sydow ein besonders freundlicher persönlicher Verkehr angeknüpft. 25 Um aber auch zugleich produktiv thätig zu sein, entwarf Schw. eine Abhandlung über den Gegensatz zwischen Nationalismus und Supranaturalismus und eine „Erklärung der Verführungsgeschichte“ (zusammen gedruckt 1833), in beiden noch sehr abhängig von der Schl.schen Gedankenwelt. Zu Pfingsten desselben Jahres wurde er, nachdem er erst seit einigen Wochen in Jena zu studieren begonnen, auf eine für Pastor Hirzel in Leipzig gehaltene 30 Predigt hin sofort als Hilfsprediger der dortigen reformierten Gemeinde festgehalten, konnte aber daneben seine Studien an der Universität (bei Winer, Weiße, Hermann, Wachsmuth) fortsetzen. Im Jahr 1834 sah und hörte er den ihm auch persönlich näher getretenen, hochverehrten Schl. bei einem Besuche in Berlin zum letzten Male, wenige Wochen vor dessen Tode. Aus Veranlassung desselben schrieb er in das „Journal für 35 Prediger“ eine Darstellung von „Schl.s Wirksamkeit als Prediger 1834“. Noch früher hatte er eine Abhandlung „Über die Dignität des Religionsstifters“ in den „Studien und Kritiken“ veröffentlicht.

In der Schrift „Kritik des Gegensatzes zwischen Nationalismus und Supranaturalismus“ redet Schw. dem Fortbestehen beider insofern das Wort, als beide zwei 40 Wege zum gleichen Ziel sind, zwei verschiedene Auffassungsweisen des Christentums, der Supranaturalismus die mehr unmittelbar individuelle, daher leicht in Mysticismus ausartende, der Nationalismus die mehr historische, unter dem Charakter der Identität wirkende, zum Mechanisieren geneigte, daher beide zu einem von Leidenschaftlichkeit freien, organischen Zusammenwirken berufen. In der Schrift über die Dignität des Religions- 45 stifters schreibt er, ebenfalls im Sinne und Geiste Schleiermachers, Christus als dem Stifter der einen Kirche (der vollendeten Religion) eine urbildliche, in Irrtums- und Sündlosigkeit sich befundende Dignität zu, insofern er die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewußtsein in sich trug, und eine vorbildliche, insofern er dieses Gottesbewußtsein mit allen Momenten des zeitlichen 50 Bewußtseins zu verknüpfen, das ganze Leben mit ihm zu durchdringen wußte, eine sowohl graduelle als dem religiös fortgeschrittensten unter den Menschen, wie spezifische durch die Stetigkeit seines Gottesbewußtseins.

Schweizers Wirksamkeit in der ihm liebgewordenen Stellung in Leipzig dauerte nicht lange. Auerbietungen von Zürich für eine dortige Thätigkeit als Dozent und 55 Prediger zugleich riefen ihn noch im Jahr 1834 in seine Vaterstadt zurück. Hier trat er sofort in ein reiches Arbeitsfeld ein, an der 1833 gegründeten Hochschule, dem Namen nach als Privatdozent, thätig aber als Inhaber zweier außerordentlicher Professuren, der neutestamentlichen Exegese und der praktischen Theologie, außerdem auch als Vikar am Großmünster, wo er 10 Jahre darauf zum Pfarrer gewählt wurde. Titel und 60

Kana als außerordentlichen Professors erhielt er schon 1835, die Beförderung zum ordentlichen 1840. 1845 gründete er auch seinen eigenen Hausstand durch Vermählung mit Charlotte Keller von Nordhausen, die ihm jedoch schon am ersten Jahrestage der Trauung nach der Geburt eines Tochterchens durch den Tod entrißen ward. Erst nach jahrelangem Alleinsein schloß er ein zweites Ehebinde mit Rosina Landis von Rütliwil, welche ihm 3 Söhne schenkte und bis zu seinem Tode zur Seite stand, nach einem längeren Gemüthsleiden durch ihre völlige Genesung das Glück der Familie erbeholdend.

In dieser Zeit seiner ersten Wirklichkeit in Zürich, in welcher auch seine literarische Thätigkeit nicht stille stand (Mitarbeit an der seit 1836 erscheinenden „Neuen Kirchenzeitung für die reformirte Schweiz“ u. s. w.), begann im kirchlichen und politischen Leben Zürichs die Straußsche Bewegung mit ihren Kämpfen und Wirren, in welche auch Schw. hineingezogen wurde. Durch seine persönliche Eigenart wie durch seine theologische Schule und seine bürgerlich-soziale Stellung auf eine vermittelnde Haltung zwischen den Gegenlagen des Konservatismus und Radikalismus auf theologisch-kirchlichem wie politischem Gebiet angewiesen, trat er den heftigen „Vainworten“ des Sängervaters Nägeli wider das kurz zuvor erschienene „Leben Jesu“ von Strauß in einer Recension sehr entschieden entgegen, aber ebenso auch den ersten öffentlichen Äußerungen zu Gunsten einer Berufung von Strauß als ordentlichem Professor der Theologie nach Zürich. In einer Abhandlung über „Das Leben Jesu von Strauß im Verhältnis zur Schleiermacherschen Dignität des Religionsstifters 1837“ bekämpfte er dessen Satz, „die Idee schütte ihre Hülle nie in einem Einzigen aus, sondern verteile sie an die Gesamtheit, und der Erste in einer successiven Reihe könne nie die abschließende Vollendung schon besitzen, weil vielmehr das Geis der Perfektibilität alles immer wieder besser und vollkommener werden lasse“. Er wies hin auf Lebensgebiete, in denen dieses Geis nicht gelte, die auf persönlicher Genialität ruhend, sich durchaus nach anderen Geisen bewegen, so vornehmlich das religiöse Leben, in welchem einzelne wenige Religionsstifter für große Zeiträume und Völkerkreise als vollendete, unübertroffene Meister dastehen, und unter diesen einer die der Menschheit allein definitiv angemessene Frömmigkeit ergriffen und aus innerstem Leben geoffenbart, alle die Religion für immer vollendet haben könne. Im übrigen anerkannte er, soweit es ihm möglich war, die großen Vorzüge der Straußschen Schrift und ihre Bedeutung für die Förderung der theologischen Bildung. Seine Abhandlung hat nachhaltige Wirkung auch auf die freier gerichtete Ideologenvelt ausgeübt, namentlich mit ihrer Betonung der Bedeutung der hervorragenden, schöpferischen religiösen Persönlichkeit, wenn auch eine noch unbefangenerer Kritik fürden durfte, er sei mit seiner Annahme einer einmaligen, abschließenden Vollendung der Religion durch einen ganz Einzigartigen seinerseits auch zu weit gegangen.

Als dann zu Anfang des Jahres 1839 die kompetenten Behörden doch Strauß an die erledigte Professur für neutestamentliche Theologie (nebst Dogmatik und Kirchenrecht) berufen wollten, ungeachtet der im Volke über diese Berufungsfrage entstandenen treibenden Bewegung, die zuletzt zum offenen Aufruhr in dem bekannten Septemberputsch und zum Sturze der Regierung geführt hat, warnte Schw. in dem von ihm verfaßten Gutachten der theologischen Fakultät, bzw. der Mehrheit, ernstlich vor solchem Wagnis und vertrat seine Ansicht mutig auch in einer Sitzung des Großen Rates, dessen Mitglied er war, ohne darum die Notwendigkeit einer kirchlichen Reform, aber auf anderem Wege und mit anderem Inhalt, zu bestreiten. Allein ebenso unerbrochen trat Schw. der reaktionären Stimmung entgegen, die im Gefolge des neuen, konservativen Regiments nun in Kirche und Staat sich geltend machte. Dafür wurde er durch Nichtwiederwahl aus dem Großen Rate entfernt und heidlos; damit, nach den gemachten Erfahrungen nicht untern, seine politische Wirklichkeit. Dagegen nahm er 1849 wieder eine Wahl in den Rath an, dem er schon früher angehört hatte und nun weiter bis 1872 angehört.

Im Jahr 1849 von der theologischen Fakultät Basel mit der Doktorwürde beehrt, widmete er ihr zum Danke seine Schrift „Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht 1841“. In derselben versuchte er, die Schwierigkeiten, welche die Annahme der Authentie dieses Evangeliums und der Augenzeugenidentie seines Verfassers bedruden, zu heben durch die Preisgebung seiner Einbeutlichkeit und die Unterscheidung zweier Bestandteile, eines galiläischen mit äußerlicher, niedrigerer Auffassungsweise, gesteigertem Wunderbegriff, von einem späteren Überarbeiter berrubend, und eines jüdischen, ursprünglicheren von idealerem Geis, ent-

weder vom Apostel selbst oder doch einem Augenzeugen. Diese Hypothese, seit Baur's epochemachenden Untersuchungen über das vierte Evangelium unhaltbar, ist von Schw. später selbst aufgegeben worden. Höhere und bleibende Bedeutung für die theologische Wissenschaft gewannen seine dogmatischen Werke. Auf den 1840 erschienenen „Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Glaubenslehre für reifere Katechumenen“ folgte 1844—47 sein ausführliches, gelehrtes, mühevolltes Werk „Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche“, geschrieben nicht aus spezifischer Bevorzugung der eigenen Konfession, wohl aber in der Überzeugung, daß ein zur Mode gewordenes Sonderluthertum die alte reformierte Dogmatik verwerfe, ohne sie zu kennen, und doch gerade durch diese sehr heilsam ergänzt würde, daß zwar der Protestantismus über beiderlei Dogmen längst hinaus entwickelt sei, gerade darum aber seinen Zusammenhang mit früherer Lehrweise wohl im Auge zu behalten habe. Auch schien ihm eine wahre Union beider Kirchen nur möglich bei voller Kenntnis beider Lehrebegriffe, wobei das Gediegenste, am meisten Protestantische zu allgemeiner Geltung gelangen sollte. Die durchgreifende Eigenart der reformierten Kirche, die trotz aller verschiedenen Nuancen bei ihren Reformatoren und Dogmatikern doch einen einheitlichen Typus erkennen läßt, ist nach Schw. der Protest wider alles Paganisierende in der katholischen Kirche, wider alle heidnische Kreaturvergötterung, wie die lutherische ihre Typosition wesentlich gegen das Jüdische in derselben richtet. Demgemäß ist das Grundprinzip der reformierten Kirche die schlechthinige Abhängigkeit allein von Gott, ein theologisches neben dem anthropologischen der lutherischen vom allein-seligmachenden Glauben, dessen regulative Bedeutung Schw. nun durch die ganze reformierte Glaubenslehre hindurch nachweist, wo das absolute Wesen Gottes, in der Providenz wie in der Prädestination überall allwirksam, nichts Endliches, Sinnliches störend mit sich in Verbindung bringen läßt. Höchstes Dogma ist hier die Kundgebung Gottes und seiner Herrlichkeit, abgeleiteter Zweck, durch Verherrlichung Gottes an ihr teilzunehmen und das Heil zu erlangen. Auf diesem Grundprinzip fußt auch die Einteilung der ganzen Darstellung nach der reformierten Föderalmethode mit ihren ewig von Gott beschlossenen Bündnissen. In der ganzen Arbeit folgt den Paragraphen mit den Belegstellen aus den Reformatoren und Dogmatikern eine Kritik des Verfassers. Was man auch an diesem Werk von verschiedenen Seiten aussetzen mochte, jedenfalls ist nie zuvor der Grundcharakter der beiden Konfessionen und ihr Verhältnis zueinander so richtig und klar dargestellt worden.

In der gleichen Richtung bewegte sich Schw.'s zweite, überaus reichhaltige und lehrreiche dogmatische, bezw. dogmenhistorische Schrift „Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche“ (1854 u. 56, 1. Bd das 16., 2. Bd das 17. u. 18. Jahrhundert), eine Ergänzung und Bestätigung der ersten. Die Centraldogmen nämlich als Antwort auf die Frage, wie der sündhafte Mensch erlöst und selig werde, charakterisieren sich in der reformierten Kirche eben in der absoluten Prädestinationslehre, die daher auch hier die wichtigsten Erörterungen veranlaßt hat. Von den Reformatoren an, die ursprünglich alle dieser Lehre huldigten, und von denen Calvin ihren Abschluß gab und sie energisch gegen alle Angriffe verteidigte, wird die Geschichte dieses Dogmas weiter geführt und gezeigt, wie es in der reformierten Kirche in seiner schroffsten Form zur Herrschaft gelangte, während die lutherische nach dem Vergange Melancthons sich von ihm abwandte, und wie diese Lehre nach Unterdrückung des sie bestrittenden Arminianismus und Bekämpfung des sie modifizierenden Amyraldismus und Bjonismus in der helvetischen Konsensusformel 1675 den höchsten Gipfel der Orthodoxie erreichte, um darauf im 18. Jahrhundert durch einen Umschwung im kirchlichen Bewußtsein selbst, ihre Bedeutung mehr und mehr zu verlieren. Als dogmatische Verarbeitung rein christlicher und protestantischer Grundsätze Unentbehrlichkeit der unwerdigen, frei, aber geordnet waltenden Gnade Gottes in Christus für die empirisch gegebenen sündhaften Menschen) in ihrer orthodoxen Form unhaltbar, bedürfen die Centraldogmen der Kirche, nachdem ihre Entwicklung durch „revolutionäre Stürmer“ unterbrochen worden, heute einer Umgestaltung und Berichtigung aus innerlichen kirchlichen Bedürfnissen.

Die dritte große dogmatische Schrift Schw.'s „Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“ (2 Bde 1863—69, 2. Aufl. 1877), eine Erfüllung dieser Forderung in noch weiterer Ausdehnung auch auf die übrigen Lehren, beginnt mit der Erklärung: „Die Glaubenslehre hat heutzutage eine nichts weniger als leichte Aufgabe zu lösen, da, was wirklich Glaube der evangelischen Christenheit ist, richtig gelehrt werden soll, gerade darüber aber die Verständigung nur mühsam sich durcharbeitet. Einst haben die Väter ihren eigenen Glauben bekannt, jetzt hingegen müht man sich ab, ihre Bekenn-

Den wirklich glaubbaren Glauben zu lehren, ist daher ein dringendes Bedürfnis geworden. Denn die heutige Glaubenslehre hat im Unterschied von der mittelalterlichen, der Wissenschaft von den Dogmen der Kirche als bindenden Lehrsätzen, die Stufen der jetzigen Entwicklungsstufe der evangelischen Kirche darzustellen. Sie hat ihren Stoff aus dem von christlicher Erfahrung durchgebildeten frommen Selbstbewußtsein zu schöpfen, wobei aber das ganze Gebiet der evangelisch-christlichen Erfahrung in der Kirche angehaftet und benutzt werden muß, und die so gewonnenen Erkenntnisse als die gesunde Entwicklung aufzuzeigen sind, indem sie ihren christlichen Charakter an den Schriften selbst und ihren protestantischen an den Symbolen und der weiteren Tradition unserer Kirche erweisen. Am ersten Hauptteil des Werks werden die Grundvoraussetzungen des evangelischen Glaubensbewußtseins behandelt, zunächst das Wesen der Religion als Innenwerden des tatsächlichen Verhältnisses der schlechtthinigen Abhängigkeit vom Unendlichen im Gefühl, im engen Anschluß an Schleiermacher, aber mit der sichtbaren Bemerkung, dessen Einseitigkeiten zu corrigieren. Dieses Abhängigsein von Gott bestimmt sich dabei als das von der Gesamtbetätigung Gottes in der Naturordnung, der sittlichen Vervollständigung und der Trennung des Gottesreichs. Hierauf wird die christliche Religion hiezu behandelt und bezeichnet als die höchste Stufe in der Entwicklung der Religionen, in welche alle übrigen aufgehen, und unterschieden von ihnen dadurch, daß sie an Jesus Christus als den Offenbarer und Vermittler der vollkommenen Erlösung verstanden in der 1. Auflage hieß es kategorischer „gebunden“) ist, als den Träger des reinen, unbedingten, somit einer Erlösung nicht erst bedürftigen, freudigen Gottesbewußtseins. An ihm schauen wir das reine Abbild des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung, ohne darum den idealen und den historischen Christus zu vereinerleichen oder das historisch kritisch auszumittelnde Leben Jesu in die Glaubenslehre hineinzuziehen. — Diese Auffassung, den „positiven“ Theologen nicht in allem genügend, hat auf Seite der freieren als in weitgehend mehrfachen begründeten Einwänden gerufen; ebenso wird die Nothwendigkeit der Ausmittlung des Wahren am überlieferten Christentum, nämlich das Zusammenstreifen des historisch-christlichen mit dem Idealen, der Idee der sittlich-religiösen Vollkommenheit, soweit sie in unserem christlichen Bewußtsein lebt, kaum als sicherer und ausreichender Maßen betrachtet werden können.

Nach der Religion überhaupt und dem Christentum wird der Protestantismus betrachtet, dessen Prinzip im energischen Dringen auf das reine Wesen des Christentums besteht gegenüber den traditionellen Ausartungen jedes Zeitalters, wie dem Festhalten an dem Christentum in irgend einer zeitlichen Zuständigkeit. Nur in Unterordnung unter dieses oberste Prinzip können weitere für ihn aufgestellt werden, so das formale Prinzip der Autorität der hl. Schrift und das materiale der Rechtfertigung durch den Glauben an die göttliche Gnade. Jenes will auslagern, daß die Schrift uns in den Zustand lege, die reine christliche Wahrheit auszumitteln, indem jeder durch religiöse Erfahrung sich abbildet, in jedem Zeitalter das zum Heil Notwendige, das Gotteswort, Gesetz und Evangelium in ihr findet, wovon der übrige, unwesentliche Schriftinhalt fern und von den Anhängern beanspruchen kann. Dieses, in seiner hergebrachten zeitweiligen Form auf reformierter und lutherischer Seite der Gefahr des Mißverständes und der Verkümmern ausgesetzt, drückt die bleibende Idee aus, daß das Wesen des Christentums allein vorhanden durch bloße Götterreligion gegenüber scharf als Erlösungsreligion hervortritt.

Im zweiten Hauptteil wird zuerst das beipredien, was dieses Spezifische der christlichen Religion nicht enthält, aber in ihr auch enthalten ist, der elementare, allgemein menschliche Glauben, die sogenannte natürliche Theologie, das fromme Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott, soweit es durch die Kunstgebung Gottes in der natürlichen und unvollständigen Welt erstarrt und verfestigt wird, welchem auf Seite Gottes die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Allgegenwart einseitig, in Welterschöpfung und Lenkung der Welt hervortreten, so der Götter im Sinne von bonitas, nicht benignitas), der Heiligkeit, der Liebe, der Güte, der Gerechtigkeit, im Begründen und Vollstrecken der sittlichen Weltordnung, im Götterleben und Richter sich behauptend, entsprechen. Nach diesem wird im dritten Hauptteil das Wesentliche des christlich-religiösen Bewußtseins behandelt, das in Glauben und Religion sich vollendete Gefühl der Abhängigkeit von dem auch das unendliche Ich selbst kennt, den Gotte, welchem auf seiner Seite die höchsten Eigenschaften, Liebe, Güte, Fülle und Barmherzigkeit entsprechen. Durchweg wird hier und im zweiten Hauptteil ein Gottesbegriff aufgestellt, der auch dem denkenden Bewußtsein zugänglich, beherrschbar und haltbar sein soll, mit der Idee des innerweltlichen Gottes

voller Ernst gemacht und ein göttliches Willkürwalten im natürlichen oder sittlichen Leben durch absolute Wunder ausgeschlossen. Die einlässliche Darstellung des spezifisch christlichen Glaubens erfolgt in trinitarischer Gliederung: Ökonomie des Vaters als Erzeugers und Durchführers des Heilslebens und Gottesreichs. Ökonomie des Sohnes: Lehre von der Person Christi, ihrem Kern, der erlösenden Liebe, ihrem Einssein mit Gott, ihrer reinen Gottesohnschafft und dem Bewußtsein einziger Herrlichkeit, ihrer Herrschaft über die Sünde, errungen im ersten Ningen, nicht Folge einer Sündlosigkeit a priori — Lehre vom Werk Christi, der Erlösung, d. i. negativ der Befreiung aus der zur Verdammung in die Sünden ausschlagenden Gesetzesreligion, positiv der Belebung durch das in ihm vollendet sich offenbarende Prinzip der Erlösung, näher dargelegt in dem hergebrachten kirchlichen Schema der drei Ämter. Endlich die Ökonomie des hl. Geistes, nicht des kirchlich-trinitarischen, sondern der die Erlösungsreligion der Menschheit aneignenden Gnade: Lehre von der Prädestination, die als Lehre von einer durch vorweltliche Dekrete festgestellten Gnadenwahl unhaltbar, für das fromme Bewußtsein völlig ersetzt wird durch die reinere und wahrere von der ewig in Gott begründeten, in der Zeit unverändert immer gleich waltenden Gnade, einer universalen nach Umfang und Ziel ihrer Wirksamkeit mit jeweiligen partikularer Vernüchlichung in der Geschichte — Lehre von ihrer Wirksamkeit selbst, in Vorbereitung, Bekehrung, Rechtfertigung, Sündenvergebung u. s. w. — Lehre von den Gnadenmitteln, dem Wort Gottes und den es unterstützenden Sakramenten als sinnbildlichen Heilsvermittlungen, vom Heilsleben des Einzelnen nach seiner Grundlegung in der Wiedergeburt und seinem Ausbau in der Heiligung, von der Kirche mit ihren unveränderlichen und wesentlichen Grundzügen und ihrer übrigen veränderlichen Gestaltung, von der ewigen Verherrlichung des Werks der aneignenden Gnade in der triumphiierenden Kirche und in dem vollendeten Heilsleben des Einzelnen, das, auf Erden nicht erreichbar, nur als dem herrlichsten Leben Christi gleich geworden anschaulich ist, mit Fernhaltung judaisierender Vorstellungen, namentlich von einem finalen Dualismus.

Das Ganze dieses Lehrgebäudes verrät trotz der Intention, nur aus den Aussagen des christlichen Bewußtseins und dessen Erfahrungen seinen Inhalt zu gewinnen und keine Metaphysik bei der dogmatischen Arbeit mitreden zu lassen, einen eminent spekulativen Geist und eine philosophisch-einheitliche Weltanschauung und trägt durchweg nach seinem innersten Gehalte einen modernen Charakter. Doch verbindet sich damit in eigentümlicher Weise, wenn auch nicht in so hohem Grade, wie bei Schleiermacher, eine geschichtlich-pietätvolle Anlehnung an altkirchliche Schemata, Lehrformeln, Ausdrücke und Anschauungen, die gerade bei den dem Verfasser innerlich Nahestehenden, abgesehen von realen Differenzen in einzelnen, die Zustimmung zu seinen Lehrlätzen und die bleibende Wirkung seines Buches vielfach erschwert haben mag und erschweren wird.

Neben der Dogmatik ist auch die Ethik von Schw. mit Eifer behandelt worden; hat er ihr auch kein eigenes Lehrbuch gewidmet, so hat er ihr doch in seinen Vorlesungen wie in seinen Schriften sein volles Interesse zugewendet, sowohl ihre geschichtliche Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche dargestellt, als auch ihre außerkirchliche bis in die neueste Zeit mit ihren eigentümlichen Erscheinungen, namentlich der drohend in den Vordergrund getretenen sozialen Frage und dem anspruchsvollen philosophischen Pessimismus verfolgt, mit dem er noch in einer seiner letzten Arbeiten, einer Rezension von Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ sich auseinandersetzte.

Was endlich die praktische Theologie betrifft, so ist Schw. mit Recht als ihr eigentlicher wissenschaftlicher Organisator auf Grund von Schleiermachers Anregungen bezeichnet worden, indem er mit Erfolg bemüht war, ihren vielbesprochenen Charakter als einer wirklichen Wissenschaft zu rechtfertigen, durch organische Eingliederung in das Gesamtgebiet der Theologie, welche sowohl „die reine Richtung auf das Wissen, als auch ein praktisches Interesse an der christlichen Kirche“ voraussetze. In diesem Sinne schrieb er 1836 „Über Begriff und Einteilung der praktischen Theologie“ und 1848 seine „Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche“, die über ihren Titel hinausgehend, in einer längeren Einleitung die praktische Theologie überhaupt einteilt in die Lehre von der Selbstorganisation der Kirche (Kirchenregiment) und den daraus hervorgehenden Thätigkeiten — Kirchendienst, Amtsthätigkeit des Geistlichen in der Gemeinde mit ihrer kultischen, pastoralen und halieutischen Sphäre, und dann noch den Kultus speziell behandelt, als feierliche Darstellung des religiösen Gemeinglaubens, im Christentum als die der Erlösung, im Protestantismus als die der Herstellung des reinen Christentums mittelst der hl. Schrift. Die Homiletik selbst hat hier ihren Platz als Theorie des Kultus nach seiner freien Seite und zerfällt in einen prinzipiellen, materiellen und formellen Teil, in welchen alles

Wohlwollen, als über Voraussetzungen, Zweck, Wirkung, Geist, Stoff, Form der Predigt, ihre Anknüpfung zur Schrift, zu den Bedürfnissen der Gemeinde, zu den Forderungen der Wissenschaft, ihre logische Gliederung, stilistische Form und ihren Vortrag zu sagen. Er ist lebhaft und klar dargelegt wird. Ebenso praktisch fördernd ist Schw.s „Pastoraltheologie oder Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers 1875“, worin er auch schon früher am wenigsten rational behandelten und darum vielfach geringgeschätzten Theil der praktischen Theologie seine gebührende, mit den übrigen gleichberechtigte Stelle in der letzteren anwies und eine fruchtbarere Behandlung widmete, unter den besonderen Umständen einer aufsteigend erkennenden, einer behandelnden Seelsorge und einer mitwirkenden pastoralen Moral. — Seiner Theorie der Predigt entsprach die Ausführung derselben während einer nahezu 30jährigen Wirksamkeit als Geistlicher am Grossmünster. Er sammelte einen zahlreichen Zuhörerkreis um Zwinglis Kanzel und erbaute ihn mit seinen achtvollen Vorträgen, die, einfach und prunklos, mandem sogar kühl erscheinend, doch durch ihren edeligen Gedankeninhalt und ihre hohen Empfindungen unwillkürlich erheben und erregen mußten und ebenso der Aufgabe der Predigt, als Auslegung des Bibelworts wie als dessen Anwendung auf das Leben, auch auf bedeutende, ernste Zeitverhältnisse im Vaterland und Ausland zu dienen, gerecht wurden. Auch in formeller Hinsicht waren sie bemerkenswert durch die Sorgfalt, welche Schw. auf streng logischen Gedankenablauf, klare Einteilung, glückliche Themastellung verwandte. Von seinen Predigten sind, abgesehen von den einzeln veröffentlichten, im Zeitraum von 1834—62 fünf Sammlungen erschienen, aus denen hier speziell die Predigten über das Reich Gottes nach sämtlichen Gleichnissen, besonders nach denen des Matthäus 1851 und die Predigten von der Passion 1859 bis zur Passion 1860 hervorgehoben werden mögen.

Auf alle, auch die kleineren Schriften Schw.s und die in Zeitchriften erschienenen Aufsätze u. s. w. einzugehen, ist bei der grossen Zahl derselben unmöglich; ein annähernd vollständiges Verzeichnis findet sich in der „Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, 2. Jahrg. 1885“ S. 110—111. Er schrieb in die „Theol. Jahrbücher“ von Baur und Zeller, in die „Studien und Kritiken“, in die beiden ersten Aufl. dieser Realencyclopädie, in die „Kirche der Gegenwart“ von Ries und Wiedermann, in Hilgenfelds Zeitschrift, am meisten aber in die „Protestantische Kirchenzeitung“ von Krause, die ihn als einen der bedeutendsten Vertreter ihrer Richtung betrachten durfte. Er kämpfte darin bald gegen ultramontane Uebergriffe und Annäherungen, bald gegen das unduldsame „Stockhubertum“ eines Stahl und Altheib, bald gegen die „neugemachte protestantische Kirchenorthodoxie“ (Wilmar u. a.), aber auch gegen den Materialismus und oberflächlichen Bildungsoptimismus in Strauß' Buch vom alten und neuen Glauben, wie gegen Schopenhauers und Hartmanns pessimistische Philosophie, „nach rechts und nach links gerichtet“, wie eine Sammlung solcher Abhandlungen aus früherer und späterer Zeit sich heissen. Er begriffte aber auch in andern Artikeln gerne theologische und geschichtliche Leistungen, die ihm gesund und förderlich erschienen. Seine letzten literarischen Arbeiten waren ausser der schon erwähnten über Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins die über „Die Zukunft der Religion 1878“ und die beim Zwinglijubiläum am 7. Januar 1884 gehaltene, mit Erweiterungen gedruckte Universitätsrede über „Zwinglis Bedeutung neben Luther“.

Am Jahr 1871 vom Pfarramt zurückgetreten, wirkte Schw. fortan ausschließlich an der Universität, die am 29. October 1881 seine 50jährige Dozententhätigkeit an ihr, unter allgemeiner Anerkennung seiner Verdienste von nah und fern, mit freudigem Dank feierte. Mit ungezwungener Geisteskraft konnte er dieselbe noch weiter fortsetzen; erst die Abnahme seiner Sehkraft nötigte ihn im Frühling 1888 zur Niederlegung seiner Professur, und nach kurzer Krankheit starb er bald darauf den 3. Juli desselben Jahres. Am 10. August fand im Grossmünster eine Gedächtnisfeier für ihn statt, bei der die Prof. Lipsius und viele anderer seine Stellung und Bedeutung als Theologe gebührend hervorhoben.

Prof. D. Christ in Zürich.

Schwendfeld, Kaspar, gest. 1561 und die Schwendfelder. — Schriften: 4 Folio: I. Teil I. Theil der Christlichen Orthodoxen Bücher und Schriften . . . Kaspar Schwendfeld: Ein neue Übung, welche vom XXIII Jar an bis auff das LXII (Zerum müglich sein 1561) . . . von ihm selbs beschrieben und aus Licht gegeben seind 1564; II. Theil I. Teil I. 159. III. Epistolar II. Teil 1. Bd 1570. (Bespiische, weil wieder die Theologen in die Epistolar). IV. Epistolar II. Teil 2. Bd 1520 (Lutherische Epistolar). Weiter der 2. Teil der Christlichen Orthodoxen Bücher ist erschienen, noch der ersten die „Anleitung und Unterweisung“ geblante 3. und 4. Teil des Epistolars. Ein Verzeichnis der einzelnen Schriften, die 3. Teil im Titel selbst genannt werden, bietet der Cata-

logus der Bücher Herrn C. Schw. 1561; Salig bemüht sich sie in chronologischer Ordnung anzugeben. Eine ganze Reihe ungedruckter Schriften und Briefe Schw. liegt in Wolfenbüttel und auf der königlichen Bibliothek zu Berlin. Litteratur über Schw.: a) Aeltere: J. Wigand, De Schwenckfeldismo. Lipsiae 1587; Schlüsselburg, Catalogus haereticorum lib. X, 1599; G. Arnold, Kirchen- und Regehistorie 1699, P. II S. 241 ff.; Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Konfession 1735. Buch XI (ausführlich und selbstständig). b) Neuere: Hahn, Schwenckfeldtii sententia de Christi persona et opere 1847; Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten in der Reformationzeit 1848; Schneider, Ueber den geschichtlichen Verlauf der Reformation in Liegnitz, 2 Programme, Berlin 1860 und 62; Madelbach, Ausführliche Geschichte Schwenckfeldts und der Schwenckfeldtianer 1860; Hampe, Zur Biographie Kaspar von Schwenckfeld (bis 1539) Programm Jauer 1882; Maronier „Het Innwendig Wort“, Amsterdam 1890, S. 51 ff.; Erdmann, Schwenckfeld (Allgemeine deutsche Biographie 1891 XXXIII, S. 403—412); J. Hoffmann, Kaspar Schwenckfelds Leben und Lehren. 1. Teil (mir dieser erschienen bis 1524) Programm Berlin 1897; Wölker-Kawerau, Kirchengeschichte Bd III, 1899, S. 443—446; R. H. Grügmacher, Wort und Geist 1902, § 16. — Schriften zu einzelnen Punkten siehe im N. Eine ausführliche Biographie und Theologie Schw. ist eine noch ungelöste, notwendige Aufgabe.

Kaspar Schwenckfeld (so ist zu schreiben und nicht Schwenckfeld oder Schwenckfeldt) wurde im November oder Dezember 1489 auf dem Gute Ossig im Herzogtum Liegnitz geboren. Er entstammte einer altadeligen vornehmen Familie, überließ aber gegen eine lebenslängliche Leibrente das Stammgut Ossig später seinem jüngeren Bruder. Erzog wurde er im offiziellen kirchlichen Katholicismus. Nach dem Besuch der Schule in Liegnitz ging er 1505 nach Köln, um das dortige studium generale zu besuchen, wahrscheinlich aber ohne sich immatrikulieren zu lassen, 1507 zog er nach Frankfurt a. O., später vielleicht noch nach Erfurt. Auf der Universität studierte er die artes liberales, scholastische Theologie — in Frankfurt lehrte Wimpina — und kanonisches Recht. Eine nähere Berührung mit dem Humanismus läßt sich nicht erweisen, auch die Kenntnis des Hebräischen und Griechischen erwarb er sich nicht während der Studienzeit und schloß diese auch nicht durch die Erwerbung eines akademischen Grades ab. Als er „zu seinen Tagen gekommen war“, trat er der Sitte seines Standes gemäß — Ende 1510 oder Anfang 1511 — in den Hofdienst. Zunächst kam er an den Hof des Herzogs Karl I. von Münsterberg zu Dels, dann trat er in den Dienst des Herzogs Jörg von Brieg und endlich in den Herzog Friedrichs II. von Liegnitz, in der letzten Stellung hielt er sich zugleich häufiger auf dem damals noch von ihm bewirtschafteten Gute Ossig auf. Im Jahre 1522, spätestens 1523 schied er ganz aus dem Hofdienste aus vor allem da „es Gott gefallen hat, daß er mich an meinem Gehör angegriffen“. In der ersten Zeit ist Schw. „viel Jar ein Hofmann geweest und hat sich nicht viel umb die hl. Schrift bekümmert“; der Religion stand er gleichgiltig gegenüber, denn die Annahme, daß am Hofe von Dels hussitische Einflüsse auf ihn wirksam wurden, ist unbegründet. Erst Luthers Auftreten wider den Ablasshandel, unter dem auch Schlesien stark zu leiden hatte, und Luthers auch in Schlesien sofort verbreitete und nachgedruckte Schriften haben Schw. religiös im evangelischen Sinn beeinflusst. Trotz alles späteren Gegensatzes gegen Luther hat Schw. stets bekannt, daß er ihm seine Bekehrung zum Evangelium verdankt (einzelne Stellen bei Hoffmann l. c. S. 10), und da er behauptet, sich diesem „alsbald anfänglich zugeneigt zu haben“, wird sein Anschluß an die Reformation schon in den Winter 1517/18 fallen. Er vertiefte sich nun sowohl in die Schriften Luthers wie in die hl. Schrift, von der er 1519 täglich vier Kapitel las, um in einem Jahre ihre Lektüre vollenden zu können. Erst nach der Entscheidung seines Fürsten für die Reformation — wahrscheinlich im Jahre 1521 — trat er öffentlich für die Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Liegnitz und in Schlesien überhaupt ein. Er that das in mannigfachster Weise durch Zusammenschluß mit gleichgesinnten Männern, Predigern und Laien, durch Sendbriefe, durch eigenes Predigen — obwohl er niemals die Priesterweihe erhalten hatte, noch sie später nachsuchte, — durch Einwirkung auf seinen Fürsten und auf das kirchliche Regiment. Zu dem letzteren Zweck verfaßte Schw. zusammen mit einem Freunde seine erste größere Schrift: „An Christliche ermanung zu fürdern das Wort Gottes An den Herren Bischoff von Breslau. Durch die Edlen Cerentessen Hans Magnus von Langenwalde und Caspar Schwenckfeld von Ossig“. Der damalige Bischof, Jakob von Salza, nahm die Schrift zwar an, antwortete auch auf sie, aber veranlaßte nichts Entscheidendes. Die Reformation in Liegnitz selbst machte jedoch dank dem steten Eingreifen Schwenckfelds und der Mitarbeiter, die er heranzog, gute Fortschritte. Zu diesen gehörte Fabian Eckel, Johann Werner und vor allen Dingen Valentin Krautwald, Lektor am Dom, mit dem Schw. besonders eng

verwandt: — und von dem er sich theologisch und auch sprachlich — von ihm soll er das Ob. nicht gelernt haben — vielfach beraten ließ. 1521 erschien ein Mandat des Herzogs Friedrich II., in dem er die Leitung und Ordnung der kirchlichen Verhältnisse im Lande der Reformation erfolgreich in Angriff nahm.

1. Mit Wittenberg hatte Schw. inwischen persönliche Beziehungen angeknüpft. Dezember 1521, höchstens Februar 1522 war er selbst dort. Er lernte Melancthon, Bugenhagen, Jonas, aber auch die Zwickauer Propheten und Karlstadt kennen. Luther traf er bei seiner Anwesenheit in Wittenberg nicht, doch kam er bald darnach mit ihm in Briefwechsel. blieb Schw. auch besonders mit Karlstadt verbunden, so besorgte er doch keineswegs all dessen und der Zwickauer Schwärmer Vorgehen, im Gegenteil sein reformatorisches Handeln war in der ersten Zeit trotz alles Eifers ein konservatives. Verhältnismäßig schnell begann eine gewisse Loslösung von Luther. Der Zusammenbruch der kirchlichen Verhältnisse und der damit zunächst verbundene sittlich religiöse Niedergang das Ausbleiben der Frucht von Luthers Predigt, wie das fleischliche Gebahren vieler, die sich nur mit dem Munde eumbatisch zur Reformation bekannnt, beunruhigte und betrübte Schw. außerordentlich. So schrieb er dann schon 1521 ein Buch mit dem Titel „Ermanung des mißbrauchs etlicher fürnehmster Artikel des Evangelii, aus wölscher unverschandt der gemayn man in flayschliche Treubayt und vrrung gefüret wirt“. Ein Gegenstand gegen Luther war in dieser Schrift noch keineswegs beabsichtigt, dieser setzte erst ein, als Schw. mit seiner besonderen Abendmahlslehre hervortrat. Es geschah dies im Jahre 1525. Schw. hatte sowohl Zwinglis wie Luthers Schriften studiert, überhaupt sich für den Sakramentsstreit lebhaft interessiert, und behauptete nun durch besondere Offenbarung ein neues Verständnis des Abendmahles und der Einsetzungsworte empfangen zu haben. Er legte sie Krautwald vor, der anfänglich ablehnend stand, dann aber zu Schw.s Meinung überging und sie eingehend begründete half. Seine neugewonnenen Erkenntnisse über das Abendmahl samt den Äußerungen Krautwalds legte Schw. den Wittenberger Theologen vor, als er sich Ende 1525 im Auftrag des Herzogs Friedrich II. nach Wittenberg begab. Er hatte dort mehrere Unterredungen mit Justus Jonas, Bugenhagen und Luther, die aber sämtlich resultatlos verliefen, da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte. Auch die gegensätzliche Stellung in einer Reihe von anderen Krauten kam zum Vorschein, und die Wittenberger Theologie, voran Luther, begann von dieser Zeit an in Schw. einen gefährlichen Keher zu sehen. Schon in einem Briefe vom 1. Januar 1526 an die Christen zu Neutlingen erklärte Luther Schw. neben Karlstadt und Zwingli „für den dritten Keuf der verderblichen sakramentiererschen Sekte“ (De W. 3, 81; vgl. 29. A. XIX, 129). Die nächste Folge dieser Scheidung vom Luthertum war eine Annäherung der reformierten Theologen an Schw., die diesem mehr zu teil wurde, als daß er sie suchte. 1527 gab Deolamyad mit einer sehr freundlichen Vorrede Schw.s Schrift De cursu vorbei doi in Basel heraus und 1528 beförderte Zwingli einen der in diesen Jahren zahlreich von Schw. erlassenen Sendbriefe über das Abendmahl ohne dessen Wissen und Willen zum Druck. In Schlesien, aber auch in Preußen hatten Krautwald und Schw. durch ihre lebhaft propaganda eine nicht geringe Anzahl von Anhängern für ihre Abendmahlslehre gewonnen, freilich auch nicht wenige Gegner, so in Schlesien besonders bei. Anlaßlich dieser Streitigkeiten über das Abendmahl proklamierte Schw. in Liegnitz den 10. Zulianus; d. h. er selbst und seine Anhänger verzichteten auf die Feier des 2. Abendmahls, „bis der rechte Bestand und Brauch nach dem Willen des Herrn herfürkomme“ (Ep. II. Nr. 84). Der Herzog war auch mit diesem Vorgehen Schw. noch einverstanden und setzte ihm noch 1528 die Frage vor, ob er seine äußerliche Kirchenordnung und Zucht nach dem Wittenbergischen oder Zwickauerischen oder Straßburgischen Fuß einrichten sollte, die Schw. in einem ausführlichen Sendschreiben (Ep. II. 637 ff.) unter energischer Polemik gegen das Wittenbergische beantwortete. Erst als Schw. in den Ruf kam, ein Freund der sich in Schlesien mehrenden Wiedertäufer zu sein und König Jeremias von Böhmen sich wider Schw. wandte, verbannte ihn zwar sein Herzog nicht, war aber doch damit einverstanden, daß Schw. 1529 freiwillig in die Verbannung ging, um niemals wieder nach Schlesien zurückzukehren.

3. Zunächst wandte er sich nach Straßburg (vgl. Gerbert: Geschichte der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1889, S. 132 ff.). Hier wurde er freundlich aufgenommen, und zunächst Herberge und Tisch bei Kapito, dann bei Matthäus Zell, dessen Frau Katharina ihm besonders freundlich gesinnt war und blieb. Wüßer dagegen stellte sich nach anfänglicher Höflichkeit immer schroffer gegen Schw. und machte auch bei anderen gegen ihn Propaganda. Die stetig zunehmende Sektenbewegung und die

damit verbundene Untergrabung des kirchlichen Lebens nötigte die Straßburger Prediger zu einer Gegenwehr auf einer Juni 1533 gehaltenen Provinzialsynode. Wie mit den anderen Seftenhäuptern fand auch mit Schw. eine Disputation statt, die sich bei ihm auf die Wirksamkeit der äußeren Gnadenmittel, des Predigamtens und der Sacramente konzentrierte. Ehe man gegen ihn vorging, verließ er 1533 die Stadt. Er kam dann 1534 noch einmal nach Straßburg, nachdem er zuvor eine ganze Reihe von Schreiben dorthin gerichtet hatte, entfernte sich aber bald wieder, als er erfuhr, daß der Rat vielleicht doch zur Ausweisung schreiten könnte. Bei seinem ersten Fortgange wandte er sich nach Augsburg, wo er vielleicht auch schon früher einige Male zu kurzem Besuche war, und von dem Prediger Wolsfabr aufgenommen wurde (vgl. K. Wolsfabr, Die Augsburgische Reformation 1533-34, Leipzig 1901). In diesen Jahren äußerte sich Schw. noch mehrfach positiv und polemisch über das Abendmahl und faßte alles zusammen in der Schrift: „Bekanntnis vom heiligen Sacrament des Leibs und Bluts Christi auf Frag und Antwort gestellt, gemehet und über den ersten Druck weiter erkläret“ (1534 ohne Ortsangabe). In diese Zeit — 1531 und 1532 — muß auch das sehr charakteristische undatierte „Judicium“ über die Augsburger Konfession (Ep. II, 626 ff.) „an etliche eifrige gutherzige Adels und andere Personen in Pabstthum“, die ihn darum gebeten hatten, fallen.

Nach seinem definitiven Abschied von Straßburg (1535), nahm Schw. seinen Aufenthalt in verschiedenen Städten und Orten, die in Schwaben lagen oder angrenzten (vgl. Württembergische Kirchengeschichte 1893), in denen ihm aber mehrfach von Seiten der Geistlichkeit große Schwierigkeiten gemacht wurden. Um diesen zu entgehen, bat Schw. um ein Kolloquium, das ihm auch 1535 zu Tübingen gewährt wurde. Auf der Gegenseite standen Buzer, Blaurer und Frecht, er selbst war von seinem Freunde Jak. Held von Tiefenau begleitet. Im Namen des Herzogs waren einige Oberbögte als Schiedsrichter erschienen. Trotzdem man in den eigentlichen Lehrragen zu keiner inneren Einigung kam, beschloß man doch einen äußeren Frieden zu machen unter der Bedingung, daß Schw. „den Dienst am Wort, Sacrament und ganzer Haushaltung ihrer Kirchen . . . nicht lästern, noch verfühlen wolle, sofern derselbig dienst-christlich und getreulich geübt werde“ und die Prediger ihn dann nicht ferner „als einen Wiederfacher der Wahrheit oder Zerstörer der Kirchen ausruffen oder schreiben“ (Salig I. c. 996 ff.; Reim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm 1551, S. 278 ff.). Wirklich dauerte auch der Friede einige Jahre mit Schw., der jetzt in Ulm lebte. Vom Jahre 1538 an begannen sich aber neue Kontroversen zu entspinnen, die außer Schw. früher schon beanstandeten Abweichungen jetzt auch seine Christologie zum Gegenstande hatten. Diese trug er nämlich in den Jahren 1538 und 1539 — nach einer Reihe von früheren Ansätzen — in den Schriften vor: „Von der göttlichen Kindschafft und Herrlichkeit des ganzen Sonnes Gottes J. Chr. . . .“ und „Ermanunge zum waren und seelig machende Erkänntnis Christi“ (Christl. orth. Bücher S. 486 ff. und 77 ff.). Gegen diese Lehre trat besonders der Prediger Frecht in Ulm auf und erreichte endlich auch nach einer Verhandlung vor dem Rat zu Ulm, daß Schw. um seinen „Abschied“ aus Ulm 1539 einkam. Frecht aber war auch damit noch nicht zufrieden, sondern setzte die Verdammung Schw. auf dem 1540 tagenden Konvent evangelischer Theologen, voran Melancthon, in Schmalkalden durch (CR III 983). Nicht weniger feindlich stellten sich jetzt auch — hauptsächlich wegen seiner Christologie — die Schweizer Theologen zu ihm, besonders Badian in St. Gallen. Schw. verteidigte seine Ansicht in zahlreichen Sendbriefen und Schriften, von denen die den Stoff am meisten zusammenfassende den Titel trägt: „Konfession und Erklärung vom Erkänntnis Christi und seiner Göttlichen Herrlichkeit“ 1540 (Christl. orth. Bücher S. 91 ff.). Schw. versuchte sich auch dadurch zu rechtfertigen und zu rehabilitieren, daß er den einzelnen hervorragenderen Theologen seine Schriften und Briefe sandte, so Melancthon und Brenz. Aber auch an Luther schickte er 1543 einen Bote, in der Hoffnung, der gemeinsame Gegensatz gegen die Schweizer könne sie wieder näher zusammenführen. Aber Luther antwortete äußerst grob und gab dem Bote einen Zettel, auf dem u. a. stand: „Und der unsinnige Narr vom Teufel besessen verstehet nichts, weiß nicht, was er lasset. Will er aber nicht aufhören, so lasse er mich mit seinen Büchlin, die der Teufel aus ihm spielet und schmeißet ungehaint“ (De W. 5, 613; vgl. ähnlich harte Äußerungen Luthers 55 über Schw. aus den Tischreden in ThStk 1885, S. 148). Bei dieser Stellungnahme der theologischen Führer ist es verständlich, wenn die protestantischen Stände bei ihren Versammlungen in der Zeit um 1554—58 immer wieder sich gegen Schw. wandten und die Obrigkeiten gegen ihn mobil gemacht wurden, als einen der allergefährlichsten Ketzer — so z. B. in Raumburg 1554. Auch die J. C. (Müller P. I Ar. XII) wendet sich 60

an Paulus, der in Schw. Schw. wurde dabei jetzt im strengen Sinne unsät und flüchtig. Er lebte während des Aufenthaltszeit im Württembergischen Lande, wo er zahlreiche Anhänger zu sich zogen auch in den Kreisen des Adels hatte und behielt, die ihn gern aufnahmen (vgl. Reim I. c. S. 305 ff.). Während der ganzen Zeit setzte Schw. die Propaganda für seine Anschauungen durch Wort und Schrift, durch Abhaltung von Konventikeln an und sammelte so innerhalb wie außerhalb Schwabens eine Anzahl von Gemeinden. Besonders ruhte er in der theologischen Polemik, besonders wider Flacius veröffentlichte er eine Reihe (unter genannter) Schriften, verfaßte daneben eine Anzahl religiös-erbaulicher Traktate. Auch mit einer Reihe fürstlicher Personen trat er in Beziehung, wie Markgraf Ernst von Baden, Landgraf Philipp von Hessen, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und empfing von ihnen wesentlich zustimmendere und liebenswürdigere Antworten als von den Theologen. Im Juli starb er Ende des Jahres 1561. Alle neueren Nachrichten sind voll von Zügen eines gläubigen Heimganges und eines erbaulichen Sterbens (vgl. Gerber, „Historien der Wiedergeborenen in Sachsen“ III, S. 266 ff. und Merle, „Hilfsstücke Nachrichten von Schwentfeld“ 1711, S. 18 ff. nach einem Bericht von Hald aus dem 16. Jahrhundert). Sein Sterben hat nicht wenig zu der günstigeren Beurteilung seines Lebens und zur Propaganda für seine Persönlichkeit beigetragen. Und in der That trägt diese auch nicht wenig sympathische Züge. Echte Frömmigkeit und Heiligkeit eigneten ihm, der Unschönheit in seinem Leben aus einer religiös-sittlich gleichgiltigen, wenn auch keineswegs vertommenen Persönlichkeit, zu einem Manne, dem die Religion sein Ein und Alles wurde, und der sein äußeres Leben um ihretwillen zerbrechen ließ, und dafür genügende Beweise. Ebenso zeugen viele Stellen seiner Schriften von ungetriebener Frömmigkeit und tief empfundener Christusmystik. Aber der mystische Grundton seiner Heiligkeit machte ihn weder gegen die Sittlichkeit noch überhaupt gegen ein aktives Leben gleichgiltig. Auf Heiligung legte er auch in seinem persönlichen Wesen den Nachdruck, und die Menschen, die ihn umfingen — trotz seiner „Ketzereien“ — betrachteten, hatten einen zünftigen, ja gereinigten Eindruck von ihm. Selbst seine ärgsten Gegner haben ihm persönlich kaum etwas Böses nachgesagt. Seine Geschäftigkeit in Sachen der Religion war eine ungeheure und war immer eine möglichst persönliche; die briefliche oder mündliche Behandlung jeder Angelegenheit ist ihm die liebste. So gewinnt er die Zune eines göttlichen Geistes, dessen Schattenseiten ihm aber auch nicht fehlten. Gewiß, er war heftig und demütig, aber er wurde sich dessen auch öfter bewußt und gab dem unerbittlichen Ausdruck nicht ohne jenen leisen Unterton des Dankes, daß er nicht war „wie die anderen“. Seine Polemik war im Vergleich zu der seiner meisten Gegner von anderer Milde, die aber hier und da einen etwas gekünstelten Eindruck macht. Zu einem sachlichen Nachgeben war er niemals geneigt, denn als Autodidakt — das macht einen weiteren wichtigen Zug seines Charakter aus — war er von den selbstentdeckten Wahrheiten so durchdrungen, daß seine Autorität ihn wankend zu machen vermochte. Dazu kam er kein Leben hindurch Aristokrat, der sich weder einem anderen und noch viel weniger der Masse unterordnen, sondern in einem kleinen Kreise gleichgesinnter Menschen die Heiligkeit für die angeklagten Töne finden wollte. Für die Notwendigkeit anderer Verbände, für äußere Ordnungen, für alles Statutarische fehlte ihm jeder menschliche Sinn, nach dieser Seite hin war er eine genuine Schwärmeratur. Seine intellektuellen Fähigkeiten, die der Gedankenbildung wie des Ausdrucks, waren reich, an einer, wenn auch höchst beschränkten Originalität fehlt es ihm nicht, und im Lauf der Jahre eignete er sich gute Kenntnisse in der patristischen und mittelalterlichen — vornehmlich der mystischen — Theologie neben der Bekanntheit mit der zeitgenössischen theologischen Publizistik an. Daraus zeigt keine Theologie, die zwar kein abgerundetes System ist, in der aber eine Haupt- und Grundgedanken, alles einzelne beherrschend, immer wiederkehren. Zum Theil zu durch alle Voci der Dogmatik hindurch zu verfolgen geht nicht an, sondern nur zu bestimmten Fragen, in denen er eine gewisse theologiegeschichtliche Bedeutung einnimmt, ist seine Stellungnahme zu charakterisieren. Dann aber wird es sich nicht ohne um kein Anmerkungen zu Wort und Geist, zum Abendmahl und zur Eucharistie handeln.

Im Mittelpunkt von Schw. Theologie steht die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist oder auch von irdischer Offenbarung und gegenwärtiger Wiedergeburt. Er knüpft bei der Auseinandersetzung Gedanken an Augustin, die deutsche Mystik, vor allen Dingen Zauler an, vielleicht auch an die böhmisch-mährischen Brüder, bringt aber eine Reihe selbstständiger Ausbildungen hinzu, rundet den gesamten Gedankenkomplex ab und verknüpft ihn angetan in dogmatische Systematik mit der Lehre von der hl. Schrift einer-

jeits, mit der Lehre von Glauben, Wiedergeburt, Rechtfertigung andererseits. Von zeitgenössischen Anschauungen ist es die lutherische, besonders in ihrer Vertretung durch M. Flacius Illyricus (vgl. Beger M. Flacius I 298 ff.), gegen die er sich energisch wendet, während er in Bezug auf Colampad und Zwingli äußert: „Jidem viri ambo rectius quoque de praedicatione et vocali verbo senserunt et scripserunt quam Lutherani . . . Oecolampadius praesertim“. (Aus einem Briefe vom Jahre 1554, angebunden an De cursu verbi Dei.) Von Männern wie S. Frank unterscheidet sich Schw. dagegen entschieden, sofern er die Theorie vom angeborenen inneren Wort nicht hat, sondern strenger Supranaturalist ist und zudem die Verbernis der menschlichen Natur durch die Sünde weit tiefer erfasst und die Bedeutung der geschichtlichen Erlösung durch Jesus Christus stärker wertet. Außer seinen nächsten Anhängern wie etwa Krautwald und der Gemeinde der Schwenckfelder stehen von den Spiritualisten der späteren Zeit besonders Weigel, in der Lehre von der Schrift auch J. Aend und Nahtmann unter Schw.s Anregungen.

Fast in allen seinen Veröffentlichungen ist Schw. mehr oder minder ausführlich — 15 oft mit genau denselben Worten — auf dies Thema zu sprechen gekommen. Erstmals äußerte er sich zusammenhängend über das Verhältnis von Wort und Geist in der von Colampad herausgegebenen, nicht sehr umfangreichen, aber inhaltsreichen Schrift „De cursu verbi Dei, origine fidei et ratione iustificationis“ 1527 Basel. Finden sich in ihr auch schon die Zitate fast sämtlicher späterer Anschauungen angedeutet, so ist doch manches noch unfertig und der Gegensatz gegen die lutherische Anschauung noch nicht so schroff ausgeprägt. Zur vollen Ausprägung dieses Gegensatzes wie zur Vollenbung der eigenen Position verhalf die Veröffentlichung einer großen Anzahl von Schriften wider Flacius. Die hauptsächlichsten — und damit werden zugleich die Hauptquellen für Schw.s Lehre vom Wort und Geist genannt — sind I. Vom unterschaide des worts Gottes und der Heiligen Schrift“ (ohne Jahr und Druckort). II. Von der hailigen Schrift irem Innhalt | Aempt | rechtem Nut | Brauch und mißbrauch“ (Straßburg 1594). III. Vom leerampt des neuen Testaments. Das kein predicant der nicht from ist und Gottselig lebt | das Evangelium . . . kan seliglich mit frucht predigen 1555. IV. Confutatio und Ablainung des dritten Schmachbüchslins J. Illyrici (ohne Jahr). 30 V. Beichluß unnds Valetre Auffs Flacij Illyrici letzte zwai schmachbüchlin . . . 1555. VI. Vom worte Gottes das kein ander wort Gottes sei | aigentlich zu reden, denn der Sun Gottes. —

Schw. setzt die Lehre vom Gnadenmittel des Wortes mit der von der Schrift, als der Offenbarung in Beziehung und stimmt eine auf die andere. Er teilt die alt- 35 orthodoxe Auffassung von der Inspiration, aber er bestreitet, daß ihr direktes Produkt in der Bibel vorliegt, die ihm vielmehr nur als menschliches, unvollkommenes Abbild und Gleichnis von dem gilt, was durch die Inspiration in den Herzen der Propheten und Apostel gewirkt war: „Die hailigen menschen Gottes | welche von dem hailigen Geiste zu reden und zu schreiben seind getrieben | haben ihre gaab und reichthumb | so sie in im 40 herzen gehabt | und lebendig empfunden | nicht mögen im die stimm oder schrift fassen unnd andern geben. Sie habens kaum ettlicher massen können abmalen | und mit laut stimme | oder schrift im hailigen geiste bezeugen: die jeder hat das hertz nicht mögen genzlich auff das papier bringen | noch der munde den bronnen mit seinen quellen aufreden | sondern habn also in dienst durch ihre stimmen | so viel unß nutzlich das gleichnuß 45 fürgetragen | und zu dem ainigen Heylandt | brunnen und Liechte geweiser“ (Vom worte Gottes . . . XXIIe). Dem entsprechend hat die Schrift keinerlei Bedeutung für die Entstehung des religiösen Lebens im Menschen, sie weist nur auf diese hin und zeugt von ihr, nicht die Schrift bringt den Geist, sondern der mit Geist erfüllte Mensch bringt diesen zur Schrift, „er muß das göttliche licht zur schrift | den geist zum buchstaben | die war- 50 heit zum bilde | unnd den maister zu seinem werke bringen“ (B. d. h. Schrift VIv). Ohne daß Schw. in diesem Punkte zu bleibenden, ganz scharfen Erkenntnissen gekommen wäre, wertet er die Schrift meistens als zuverlässige geschichtliche Urkunde von der christlichen Offenbarung (B. d. h. Schrift LXXr, XVI) und ähnlich wie Zwingli als normierenden Kontrollapparat für alle inneren Offenbarungen „Es gezimet sich auch nicht ohne 55 derselben zeugnis etwas in der Christlichen Religion als notwendig setzen oder schließen | unnd es rühme sich gleich einer göttlichen Offenbarungen wer da wölle (B. d. h. Schrift IIr ff.). Da nicht jedermann von Natur „sein innerlich lebendig Wort“ besitzt (Christl. Orthod. B. 887) geht die Erneuerung des Menschen auf die unvermittelte Wirksamkeit Christi im hl. Geiste, der aber mit dem geschichtlichen fleischgewordenen Christus 60

inbaldig ist vernichtet wurde, zurück „deshalben den auch Gottes Wort | Gott selbst | Fleisch | der heil. Christus Mensch worden ist um hat in uns gewonet . . . um die him-
 10 lichen Klänge im gantz so er von Gott seinem Vatter empfangē | allem gleichigē
 15 heil. Vermittels seines Fleisches im Bluts durch den h. geist aufsteilte . . . solchs |
 20 was ab ihut allein das natürliche lebendige Wort Verbum incarnatum | Christus
 im heiligen Geiste welches seine gnade ist | ohne eufferliche clementische mittel durch sich
 25 (Christl. Orthod. B. 506ff.). Jede Vermittelung des religiös-sittlichen Wirkens Christi
 oder des Geistes lehnt Schw. energisch mit der verschiedenartigen Begründung ab. Jede
 Vermittelung soll der Abisoltheit Gottes widerstreben und ihn von den Kreaturen ab-
 30 banata machen (Vom Worte Gottes Itr), ja jede Vermittelung soll es unmöglich machen,
 daß Christus noch ferner das Haupt seiner Gemeinde sei (Christl. Orthod. B. 324). Die
 Thatsache, daß nach der Schöpfungsordnung sich der Geist durchs Wort vermittele,
 veranlaßt Schw. gerade im Gegensatz zu Luther — dazu, auf dem geistlichen
 35 Gebiet der Erlösung andere Gesetze als wirksam zu postulieren (3. B. B. d. hl.
 40 Schrift CVIIIv). Der Hauptgrund aber, die Wirksamkeit von Wort und Geist zu
 trennen und allein des letzteren unvermitteltem Wirken die wiedergebärende Gnade zu-
 zuerkannt, liegt wie bei den Reformierten in Schw.s deutlich ausgesprochenem
 Prädeterminismus: Gott will, daß alle seine Gaben: „ex eodem fonte coelesti in
 45 corde electorum, per Jesum Christum, caput Ecclesiae in spiritu sancto, seaturire
 50 interque ea nullum externum medium, ut neque inter caput et corpus, collo-
 cari posse“ (De cursu v. d. 13.). „Sie (d. h. die lutherischen Prediger) bedenken auch
 nicht daß der ware Evangelische glaube nicht jedermanns ding | wie Paulus saget |
 55 senten ein teure herliche gabe des heiligen Geists ist | die da fließt auß dem wesen
 Gottes ins herz des außgewelten Menschen Gottes“ (Christl. Orthod. B. 325ff.). Zu dieser
 60 Annahme aber wiederum, daß sich die Wirksamkeit Gottes auf einen bestimmten Kreis
 ausewählter Menschen beschränke, führte Schw. die Beobachtung von der so häufigen
 sündlich-religiösen Unwirksamkeit des gepredigten Wortes vor allen Dingen an dessen
 eigenen Predigern (Von unterschiede Bish. r Cür), eine Beobachtung, die ja der Haupt-
 65 grund seiner Abwendung vom Luthertum wurde. Damit hängt wieder die donatistische
 70 Auffassung zusammen „Das kein gottloser böser mensch . . . dem hailigen geiste im lehr-
 amte des neuen Testaments mit gnad dienen auch das Evangelium zur bekerung der
 75 hunder im segen des geists fruchtbarlich kan predigen“ (Von lecrampft B. iijr). —

Neben diesen festen Hauptbestimmungen Schw. über das Verhältnis von Wort und
 Geist kennen die allerdings vorhandenen Versuche, einen gewissen engeren Zusammenhang
 80 zwischen beiden herzustellen, keine selbständige charakteristische Bedeutung beanspruchen und
 bedürfen hier nicht der Reduktion. Eine eingehende Kritik und Widerlegung Schw.s
 hat Alacius und auch Wigand geliefert (vgl. Grünmacher I. c. 3. 72—83). Schw. ist
 der Anfänger jener vermittelnd spiritualistischen Richtung seit der Reformation, die fest-
 85 haltend an der geschichtlich durch Christum erworbenen Gnade und Erlösung doch ihre
 Auswirkung an den Prädeterminierten allein auf die unvermittelte Wirksamkeit des Geistes
 90 zurückführt, dabei aber Schrift und Predigt eine gewisse Bedeutung belassen will.

Beimodte Schw. schon der hl. Schrift keine im strengen Sinne religiöse Bedeutung
 beizulegen, so muß seine Schätzung der Bekenntnisschriften noch eine weit geringere sein.
 Das kommt zum Ausdruck in seinem Judicium über die Augsburgerische Konfession „Wir wollen
 95 die Augsburgerische Konfession in denen puncten, da sie mit den Propheetischen un
 Apostelischen Schritten stimt, keineswegs verwerffen. Daß wir sie aber sollen fürs
 Evangelium Christi halten oder drein schweren da wolle uns Gott für behüten . . .
 Sie werden sie je nicht in Canonem setzen noch der h. Schrift können vergleichen | in
 100 welcher kein irrtum aber in der N. C. sowel als in der h. Vätter Schrifften, mehr denn
 ein irrtumb ist zu finden welches noch alles mit der zeit im hellern auffgang des
 105 andern symbolischen hechts Christi offenbar soll werden“ (Ep. II, p. 496). Die
 Zeit dieser Enklarung kam schnell, soern Schw. bei seiner eingehenden Prüfung
 eigentlich mit keiner andern Lehre der C. A., besonders nicht mit denen von der
 110 Rechtfertigung, der Arche, den Sakramenten einverstanden war, sondern überall
 115 anders an die Stelle setzen wollte. Das ganze Bekenntnis und erst recht die Verpflich-
 tung auf dasselbe fiel ihm unter die statutarischen Maßregeln zur Gründung einer Kirche,
 wider die er unabweislichen Einspruch erhob als mit dem Geist und der Freiheit streitend.
 Allen Gedanken, die sich im Protestantismus um den Begriff der ecclesia late und
 120 striete dicta gruppierten, stand er nur negativ gegenüber. Sein Ideal waren einzelne
 125 Gemeinden, die durch die Aufbringung eines rechten Mannes möglichst einer sittlichen

heiligen Gemeinschaft angenähert werden sollten. Nicht unwahrscheinlich ist es darum, daß ähnliche bei Luther nur sporadisch auftretende Tendenzen nach dieser Richtung hin auf Anregungen Schw.s zurückgehen (vgl. Kolde, Luthers Gedanke von der ecclesiola in ecclesia. ZMG 1892, S. 552—555). — Infolgedessen konnte Schw. auch den Sakramenten keinen realen Gnadenmittelcharakter zuschreiben. In der Lehre von der Taufe hat man ihn mit den Wiedertäufern zusammengestellt. Das ist unrichtig, wenn er auch mit ihnen in der Verwerfung der Kindertaufe einig war — nach einigen Äußerungen wollte er sie als eine äußerliche Ceremonie stehen lassen — so hält er doch eine Taufe der Erwachsenen für ebenso wertlos. An den Landgrafen Philipp von Hessen schrieb er: „Nun kan ichs ja nicht leucken, daß ich den Kindertauff nicht halte für den Tauff Jesu Christi, sonder für ein menschen gesetz . . . Ob ich dem gleich vom kindertauff noch nicht so viel kan halten, so wil ich mich dennoch auch danebe bedinget haben, daß ich drumb kein Wiedertäufer bin, auch ihren Tauff sampt alle dem Tauff, da man die seeligkeit und vergebung der sünden an eusserliche Ceremonien oder Elementen bindet, für unrecht halte . . .“ (Ep. II, S. 284). Schw. kennt nur die innere Geistesstaufe Jesu, dies wieder nur eine andere Formel für die unvermittelte Wirksamkeit des ewigen Wortes; ein Zusammenhang mit der äußeren Handlung besteht gar nicht, sie kann höchstens als nachfolgendes Zeichen für jene in Betracht kommen (über Schw. Stellung zur Taufe vgl. Baur, „Zwinglis Theologie“ Bd II, 1889 S. 245 ff.).

Schw.s Abendmahlslehre wurzelt einmal in seiner allgemeinen Anschauung vom Wesen der Gnadenmittel, dann in seiner Auffassung des Sinnes der Einsetzungsworte und drittens in seiner Christologie, wenn auch das Verhältnis der letzteren Lehre zur Abendmahlslehre ein reciprokes ist. In Bezug auf die Auslegung der Abendmahls-worte trägt Schw. folgende „Heimsuchung von oben“ vor: „Denn es stehet nicht in den sprachen, darin die wort vom heiligen Geiste beschrieben | Dieser Kelch ist ein newwe Testament | Wie denn das Poculum | oder Kellich | nicht zum Zeigwörtlin τοῦτο oder Das gehört | sondern es wirt durch den Griechischen Artikel τὸ der dazwischen stehet | davon abge sondert | und das | Hoc stehet absolute für sich | Nach dem das Wörtlin: Poculum | oder Trank ist vom Luca und Paulo gleichsam zu weiterer erklärung und außlegung des vordern | daß man wisse | was das: Hoc | oder τοῦτο sey | hinzu- gesetzt worden . . . Der Herr redet drauff von der eigenschafft seines Bluts | und spricht: Daas (vernimm) ein Trank | ist das newwe Testament im meinem Blut“ (Ep. II, p. 16). Unter Heranziehung von Jo 6 ergiebt sich dann als eigentlicher Sinn der Abendmahls-worte: mein Leib ist dies nämlich Brot in der Bedeutung von geistlicher Speise, mein Blut ist dies nämlich Trank in der Bedeutung von geistlichem Trank für die Seele. Entfernt so Schw. schon aus den Einsetzungsworten jede Hindeutung auf eine enge reale Verknüpfung der Elemente mit Leib und Blut Christi im katholischen oder lutherischen Verständnis, so hindert ihn an einer solchen Annahme auch seine Christologie oder richtiger noch seine Anschauung über das Verhältnis des Göttlichen und Irdischen. Christi Menschheit verknüpfte er ja noch enger als das Luthertum mit seiner Gottheit, so daß ihm der Gedanke einer Ubiquität der Leiblichkeit Christi keineswegs unvollziehbar war — insofern hatten die Philippisten, die ihn für den eigentlichen Urheber der Ubiquitätslehre hielten, so Unrecht nicht (vgl. Möller-Kawerau S. 446 Anm.), aber er vermochte die Gottheit überhaupt nicht, darum auch nicht die Christi Menschheit umschließende Gottheit in irgend ein engeres Verhältnis zu etwas Kreatürlichem zu setzen. Weil sich Göttliches niemals durch Kreatürliches vermittelt, darum natürlich auch nicht die Gegenwart Christi durch die Abendmahls-elemente; ihrer Erfassung durch den Glauben auf geistliche Weise steht dagegen nichts im Wege. Schw.s Abendmahlslehre gehört also in den Kreis derjenigen Auffassungen des Abendmahles, die man als die spiritualistisch-dynamistischen (siehe A. Abendmahl Bd I) bezeichnet hat und zeigt unter den reformatorischen Auffassungen die meiste Verwandtschaft mit derjenigen Calvins. Schw.s Christologie (vgl. besonders Hahn I. e. Dorner, „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi; Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“) basiert auf seiner Bestimmung des Verhältnisses vom Göttlichen und Menschlichen überhaupt. Alles Menschliche, was durch creare zu stande kommt, steht dadurch in starker Distanz zu Gott. „Es ist aber kein Kreatur dermaßen in Zeit, daß sie Gott oder Göttlichs weisens auß der schöpfung mügenössig und theilhaftig wär, denn also seind alle Kreaturen außserhalb Gott und Gott außserhalb allen Kreaturen“ (Ep. II, p. 105). Soll das Verhältnis Christi zu Gott ein besonderes sein, nämlich das vollkommener Einheit mit Gott, so muß es mit der Entstehung seiner mensch-

lichen Mann eine besondere Verwandtnis haben. Und dem ist so, da seine Natur nicht *creando*, sondern *generando* zu stande gekommen ist. Gott ist der Vater auch der Menschheit Christi. „Gott der himmlische Vater sollte ein Vater des ganzen Christi, Gott und Menschens, sein . . .“ (Ep. I p. 612), er hat durch den Schöpferakt der Natur bewirkt, daß Christus seine Heiligkeit hat nicht aus Gnaden, Er hat sie auch nicht als ein *quod* nach *Accidens* oder anfliegend zufällig Ding nach seinem Menschen, sondern *namlich* und *selbstständig*“ (Christl. Trithod. B. 521). Schw.s Interesse haftet besonders an der Bezeichnung Christi als des anderen Adam, durch den auch die Schöpfung des Menschen erst zu ihrer Vollendung gekommen ist. Dieses so schon von Anfang in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehende Fleisch Christi ist ebenso wie seine Gottheit durch Maria auf die Welt gekommen: Von der Geburt Christi glauben wir, „das Maria Christum, Gott und Menschen in einer Person vereinigt habe geboren, Nicht Christum allein nach der Menschlichen Natur, denn ob wol Christus seine Gottheit mit von Maria hat, so folgt drum nicht, das sie ihn allein nach der Menschlichen Natur hab geboren, sondern Gott unnd Menschen, einen Sohn un Christum ganz“ (Christl. Trithod. B. 152).

Wie bei der Geburt so sucht Schw. auch im ganzen Leben Christi Gottheit und Menschheit möglichst eng miteinander zu verjählingen, die lutherischen Formeln genügen ihm noch nicht, sie schmeckten ihm noch immer nach Nestorianismus, andererseits aber will er doch den dauernden Bestand der beiden Naturen festhalten und lehnt jede Verwandlung der einen in die andere ab: „Christus aber ist nicht ein gedrüs, weder in der Menschwerdung Gottes noch in der Gottwerdung seines menschens worden, sonder er bleibt in unvermischten naturen an beiden orten Gott Mensch, ein Person, ein Christus, Er bleibt nach seiner menschwerdung vollkommen Gott das wort, so wol als er nach seiner Verklärung oder Gottwerdung ein vollkommener mensch von leib und seel, blut und fleisch bleibt: Aber ein Mensch in Gott, in der Einigkeit des wesens Gottes, in einem ganz neuen himmlischen wesen, im wesen der unverrücklichkeit mit Gott in einerley Glorien, macht, krafft und Arbeit vereinigt“ (Christl. Trithod. B. 218). Die Folge der Vereinigung beider Naturen ist nicht ein „Abikum seiner Menschheit“, sondern eine „Annehmung und Besitzung der ganzen ewigen Gottheit“. Diese „Glorifikation“ des Fleisches Christi ist nicht von Anfang an schon eine vollendete, sondern eine *zunehmende*: „Aus welchem . . . mag erkannt werden, wie das Fleisch oder der Mensch in Christo in der krafft des vereinigten, allmechtigen Wortes, als in der natur seines Vatern, welche Christus mit vom himmel bracht, zur ganzen vollkommenheit hab gewachsen und zugenomen, das sein Fleisch immer je mehr . . . mit weisheit, starke des Geists, Gnad, krafft unnd macht ist erfüllet und durchgossen. Die Natur von der Mutter selst in der Natur, die Christus vom Vater hete, wachsen unnd zur volligen erblichkeit der Gottheit des Vatern kommen“ (l. e. Z. 230). Auf dieser allmählichen Glorifikation des Fleisches Christi beruht dann auch der Unterschied des *Christus historiens et glorificatus*, oder des *status exinanitionis et exaltationis*. Schw. teilte mit dem Lutherern das Interesse an der engen Verbindung der Menschheit Christi mit seiner Gottheit und an ihrem dauernden Bestande auch nach der Erhöhung, er brachte das in Formeln zum Ausdruck, die noch näher an den Eutychianismus heranstreiften und die doch auch mehr eine Summe paradoxer Wortverbindungen zu stande brachten, als eine irgentwie vorstellbare Wiedergabe eines Thatbestandes darboten.

Das Werk Christi zerfällt in die Erwerbung des Heils durch den historischen Christus und die Anstellung des Heiles durch den Verklärten. Beides umschließt nach Hahn (l. e. Z. 52) folgende drei Momente: 1. *redemptionem ab imperio diaboli*, 2. *purgationem naturae humanae a peccato, sive justificationem*, 3. *liberationem a statu creaturae et adoptionem in statum filiorum sive regenerationem*, der ganz Kadaver fällt auf die zuerteilende Betätigung des erhöhten Christus und ihre Annahme im Glauben: „Das blut Christi, so nu glorificiert ganz geistlich und Göttlich ist worden, wirt noch heut außgossen durch den h. Geist mit voller krafft und leicht den durst der seelen durch den Glauben . . .“ (Ep. II p. 913). Damit wiederum hängt die stärkere Betonung der sittlich-religiösen Umschaffung vor der Gerechtfprechung bei Schw. zusammen, inwiewohl die letztere durchaus nicht ganz ausgeblendet wird; in diesen Fragen kommt Schw.s Ausdauer wohl am deutlichsten in dem Satz zum Ausdruck: „Gott best keinen iur credit, in dem gar nichts seiner wesentlichen gerechtigkeit ist“ (Ep. I p. 812). Aber das sind keine originalen Gedankenbildungen Schw.s mehr und darum auch hier nicht weiter zu verfolgen. Das Gleiche gilt von seiner mystischen Glaubens- und Gelassenheitsauffassung, mit der er nur mittelalterliches Erbe wiedergibt.

Schw. stand für seine Person als „Neutraler“ zwischen den großen Kirchen- und Religionsparteien seiner Zeit und sein Anliegen war, auch für seine Anhänger diese „neutrale“ Stellung zu gewinnen. Diese zogen sich darum durch dauernden Stillstand von der organisierten Kirche zurück, gaben sich zunächst den Namen „Bekenner der Glorie Christi“, dann Schwenzfelder (wohl seit 1539 auftretend); schlossen sich zu einzelnen 5 Gemeinden zusammen und nahmen so den bald mehr oder minder ausgeprägten Charakter einer Sekte an. (Über den späteren Schw. außer Kadelbach auch noch das mir nicht zugängliche Buch von Zeyp, „Kerkhistorische Studien“, Leiden 1885.) Am zahlreichsten entstanden naturgemäß diese Gemeinden in den beiden Ländern, denen Schw. persönliche Propaganda gegolten hatte, Schlesien und Schwaben, und in den Städten, in denen er 10 selbst gewesen war. Neben ihnen wurden feste Züge stärkerer Gemeinden noch Görlitz, Glas, Goldberg, Löwenberg, Jauer, Woblaw.

Aber verhältnismäßig schon frühzeitig faßte die Schw. Bewegung auch im Herzogtum Preußen Wurzel. Schw. war mit dem Herzog Albrecht persönlich bekannt geworden und suchte ihn, wie die vornehmsten Theologen in Preußen, so Speratus, zu gewinnen. 15 Herzog Albrecht war ihm eine Zeit lang nicht abgeneigt; eine hervorragende und einflußreiche Persönlichkeit Friedrich Herr zu Heideck gelang es sogar bei seinem Aufenthalte in Liegnitz zu einem überzeugten Schwenzfelder zu machen, als den er sich auch nach seiner Rückkehr nach Preußen betätigte. In der Zeit zwischen 1530 und 1535 gab es besonders im südlichen Preußen eine starke Schw. Bewegung, die dann aber zurückging als ein 20 Religionsgespräch 1531 zu Rastenburg gegen sie stattgefunden hatte, und die führenden Theologen und auch der Herzog sich immer entschiedener gegen sie erklärten (vgl. Tschadert, „Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen“ Bd I, 1890, S. 184 ff.). Eine längere in den Hauptzügen erkennbare Geschichte scheinen — wenigstens nach dem bisherigen Stande der Forschung — die Schwenzfelder nur in Württemberg 25 nebst der Rheinpfalz (hier in Landau) und besonders in Schlesien gehabt zu haben. 1554 erließ Herzog Christoph von Württemberg eine strengere Verordnung gegen sie, aber noch im 17. Jahrhundert sind Spuren von ihnen nachweisbar. In Schlesien wuchsen die Gemeinden gegen Ende des 16. Jahrhunderts durch Aufnahme von Wiedertäufern und im 17. durch die von Anhängern Böhmens, doch behielten sie den Schw. Typus, 30 wie noch Anfang des 18. Jahrhunderts veröffentlichte Bekenntnisse bezeugen (vgl. Kadelbach S. 123 ff.). Das ganze 17. Jahrhundert hindurch bestanden sie hauptsächlich in der Nähe von Goldberg. Erst Anfang des 18. Jahrhunderts wurde man durch eine wider sie gerichtete Schrift eines Predigers Schneider auf sie aufmerksam. Man verlangte ihnen ein Glaubensbekenntnis ab und im Jahre 1720 sandte Kaiser Karl VI. eine jesuitische 35 Gewaltmission gegen sie, welche sie aber nicht auszuwotten vermochte (vgl. Ziegler: Die Gegenreformation in Schlesien 1888, S. 139). Sie wanderten zum Teil nach Sachsen aus, als ihnen aber auch dort keine Duldung gewährt wurde, nach Holland, England und endlich Nordamerika, wo sie in Philadelphia ihren Hauptsitz hatten und bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrh.s nachweislich existiert haben (vgl. Kadelbach l. c. S. 50 und Dank- 40 bare Erinnerung an die Gemeinde der Schwenzfelder zu Philadelphia, Görlitz 1816). Als Friedrich der Große von Schlesien Besitz ergriffen hatte, gewährte er ihnen durch ein Edikt von 1742 (abgedruckt bei Köpfe, Historische Nachrichten, S. 2 ff.) nicht nur Duldung, sondern auch Wiedereinsetzung in die ihnen geerbmene Besitztümer und erwarb sich dadurch ihren lebhaften Dank. Den Gemeinden wird ernste Frömmigkeit und Sittlich- 45 keit nachgerühmt (vgl. die anschauliche Schilderung in Serbers Historie der Wiedergeborenen IV, Nr. XVII nach dem Bericht eines Studenten). Auch zur Liederdichtung haben sie manchen Beitrag geliefert, der dann auch in der ev. Kirche Eingang fand (vgl. Schneider: Zur Litteratur der Schw. Liederdichter. Berlin 1857 Programm und Koch „Geschichte des Kirchenliedes“ II³ 1867, S. 151 ff.).

H. G. Grümacher. 50

Schwerin, Bistum. — Mecklenburgisches Urkundenbuch, Schwerin 1863 ff., 12 Bde; Rudloff, Gesch. Mecklenburgs, Berlin 1901, S. 54 ff.; Haut, RG Deutschlands, 3. u. 4. Bd.

Das älteste Bistum für die im Osten der unteren Elbe hausenden wendischen Stämme hatte seinen Sitz in Oldenburg, im Gebiete der Wagrier, s. d. M. Lübeck Bd XI S. 670. Von dort aus drang das Christentum auch zu den südöstlichen Nachbarn derselben, den 55 Keregern, Polaben und Warnaben vor. Ein christlicher Hauptort muß Mecklenburg gewesen sein. Denn als infolge des Wendenabfalls nach dem Tode Ottos II. der Bischofsitz in Oldenburg nicht behauptet werden konnte, nannten sich die für das Wendenland geweihten Bischöfe nach jenem Ort. So Reginbert, der 992 erwähnt wird, und Bernhard,

der 1023 hat, i. Ann. Quedl. v. dd. N. S. 69 und 89. Ob sie je zur Thätigkeit im Wendenland gekommen sind, ist mindestens fraglich. Als einige Jahrzehnte später durch den Abtritt des Wendenfürsten Gottschalk, i. d. N. Bd. VII S. 12, die Erneuerung der kirklichen Organisation bei den Abodriten möglich wurde, sollte Mecklenburg Bischofs-sitz werden. Erzbischof Adalbert konsekrirte für ihn einen Schotten, Namens Johannes, Adam III, 29 S. 110. Er war im Lande thätig, wurde aber in demselben Jahre wie Gottschalk 1066 von den Wenden ermordet, Adam III, 50 S. 130. Damit hatte das Bistum ein Ende. Zur Neugründung kam es erst in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Der erste Versuch ging von Hamburg aus; am 25. September 1119 weihte CB. Hartwich im Meister Marienfeld einen Mönch Namens Emmebard zum Bischof von Mecklenburg, Helm. I, 69 S. 131, der Tag nach einer Ur. Nicolins von 1150 in d. Schlesw.-Höft.-Lauenb. Meisten, I S. 11 Nr. 89. Aber Hartwicks Plan mißlang; er scheiterte an dem Widerstand Heinrichs d. L. gegen die Weihe Emmebards. Dieser wagte, wie es scheint, nicht einmal von seinem Bistum Besitz zu ergreifen. Weiter kam die Sache erst durch die Verfügung Friedrichs I. von 1151, durch die Heinrich beauftragt wurde, im Lande jenseits der Elbe Bistümer zu errichten und aus Reichsgut zu dotieren, C. J. I, S. 206 Nr. 117. Zu dieser Zeit war ein Cistercienser mit Namen Bern unter den Abodriten als Prediger des Christentums thätig. Seinen Sitz hatte er in Schwerin, das damals zur Diöcese Magdeburg gehörte. Er scheint nicht ohne Erfolg gearbeitet zu haben. Ihm übertrug Heinrich d. L. im Jahre 1160 das Bistum Mecklenburg, Helm. I, 87 S. 177; II, 3 S. 197; Ann. Palid. S. 92, Magdeb. S. 192, Mecklenb. UB. I, S. 85, Nr. 91. Aber inzwischen war Schwerin Sitz eines deutschen Grafen und dadurch Hauptort des Abodritenlandes geworden. Daraus erklärt sich, daß Bern Bedenken trug, die bischöfliche Kirche in Mecklenburg zu gründen. Er blieb vielmehr in Schwerin, welcher Ort nebst einem kleinen Strich Landes im Westen des Schweriner Sees jetzt von der Diöcese Magdeburg getrennt wurde, i. Mecklenb. UB. I, S. 82 ff. Nr. 88 und 91. Die Westgrenze des Bistums lief seitdem in einem flachen Bogen von der Wismarer Bucht zur Elbe, die Nordgrenze bildete die Munde von der Wismarer Bucht bis zum Greifswalder Bodden, im Süden war die Grenze durch das seit 917 bestehende Bistum Havelberg gegeben, unsicher war sie dagegen lange Zeit im Osten gegen Ramin; erst 1260 fand die endgiltige Entscheidung darüber statt, daß Circipanien, d. h. der Landstrich zwischen Ruckwitz und Gr. Trebel zu Ramin gehöre, i. 806. Deutschlands IV, S. 621 Anm. 6.

Bischofe: Bern 1160—1192, Brunward 1192—1238, Friedrich 1238—1239, Dietrich 1239—1247, Wilhelm 1248—1249, Rudolf 1249—1262, Hermann v. Schlade 1263—1291, Gottfried v. Bulow 1292—1314, Hermann v. Matzan 1315—1322, Johann v. Butlis 1322—1331, Rudolf v. Bulow 1331—1339, Heinrich v. Bulow 1339—1347, Andreas 1348—?, Albert v. Sternberg 1356—1361, Rudolf v. Anhalt 1365, Friedrich v. Bulow 1366—1375, Marquard Beeremann 1375—1376, Melchior v. Grubenbagen 1375—1381, Folke 1381—?, Rudolf v. Mecklenburg 1391—1415, Heinrich Plauen 1417—1418, Heinrich v. Wangelin 1419—1429, Hermann Köppen 1429—1441, Nikolaus Boddeker 1441—1456, Gottfried Lange 1457—1458, Werner Wolmers 1458—1473, Baltasar v. Mecklenburg 1471—1479, Nikolaus Penz 1479 bis 1482, Konrad Zeite 1482—1503, Joh. Thun 1504—1506, Peter Walkow 1508 bis 1516, Magnus v. Mecklenburg 1516—1550. Hant.

Schwertbrüder i. d. N. Deutschorden Bd IV S. 592, 22 ff.

Schwestern i. d. N. Frauenkongregationen Bd VI S. 236 ff.

Schwestern, barmherzige (Vincentinerinnen). Oobillon, Histoire de M^{me} le

Gras. Paris 1679 n. u. und deutsch: Augsburg 1847, Graz 1875, Regensburg 1884). C. de Richemont, Hist. de M^{me} le Gras, p. 64. Par. 1891. Bannard, La vénérable Louise de Marillac. Par. 1898. Zehn, Monatsreden, II, 328—346. (Clemens Brentano), Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Koblenz 1831. Clemens Droste zu Vischering, Ueber die Obern menschen der barmh. Schwestern u., Münster 1833. Ueber die Bestimmung und den Geist des Ordens der barmh. Schwestern, 6 Reden (von Döllinger, Huber, Fortq. v. Zuzsh. 1836). Die barmh. Schw., eine Darstellung ihrer Gründung, Verbreitung, Einrichtung und Wirksamkeit, Mainz 1842. J. Eremites (Prof. F. J. Buß), Der Orden der barmh. Schw., Uebersicht seiner Entstehung u., Schaffhausen 1844; 2. N. 1847; W. Zimpel, Ueb. der Gründung, Verbreitung u. Wirksamkeit des Ordens der barmh. Schw. in Bayern, Regensburg 1847; 2. N. 1850. T. Buh, Das gegenwärtige Wirken der

6. Schw., Münster 1851. H. Peich, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christl. Barmherzigkeit in Wien, Freiburg. 1891, S. 15 ff. 23 ff. 47 ff. Maxime du Camp, La charité privée à Paris, Par. 1886 (auch deutsch: Die Wohlthätigkeitsanstalten der chr. Barmherzigkeit zu Paris, 2. A. Mainz 1887). Heimbucher, Kath. Ordensgesch. II, 430—438. L. v. Hammerstein S.J., im RKG², X, 2118 ff.

Von protestantischen Darstellern: Bartholmä, Die barmh. Schw. in München in Bezug auf die Krankenpflege, eine Stimme an unsere Zeit, Augsburg 1838. G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit seit der Reformation, S. 210—227. Th. Schäfer, Vinc. v. Paul u. c.: 3. f. Ann. Mission XIV (1894), S. 89 ff.; auch ebd. XVII (1897), S. 177 ff.

[Ueber die „Lothringischen barmh. Schwestern“ oder Borromäerinnen s. unt. am Schluß d. Texts.]

„Barmherzige Schwestern“ (Filles oder Soeurs de la charité) nennt man im allgemeinen die Mitglieder weiblicher Genossenschaften katholischen Bekenntnisses, welche sich der Krankenpflege widmen. Der Name gehört (ähnlich wie „Barmherzige Brüder“ oder wie „Gute Leute“ u. dgl.) zu den Benennungen, die nicht bloß an einer bestimmten Erscheinung haften. Über einige Vereine dieser Art, welche nicht mit der Stiftung des Vincenz zusammenhängen, handelt der Art. „Frauenkongregationen“ in Bd VI (bes. S. 238 ff.). Hier hat uns zunächst die berühmteste und einflussreichste dieser Kongregationen zu beschäftigen, und zwar abgesehen vom Vorleben und der sonstigen Wirksamkeit ihres Stifters (in Bezug worauf der Art. „Vincenz v. Paul“ zu vgl. ist).

I. Vincentinerinnen (Barmherzige Schwestern des hl. Vincenz v. Paul). Als eine Schwesternschaft „zur geistlichen und leiblichen Pflege von armen Kranken“ (Confrérie de la charité pour l'assistance spirituelle et corporelle des pauvres malades) wurde von dem berühmten Ordensstifter ursprünglich der Frauen- (nicht Jungfrauen-) Verein bezeichnet, der unter seiner Leitung im Jahre 1617 — während er auf der kleinen Pfarrei Chatillon-les-Dombes in Bresse (Erzbischof. Lyon) wirkte — in dieser Gemeinde ins Leben trat und (nach Genehmigung seiner Statuten durch den Lyoner Erzbischof Denis de Marquemont) auch an anderen Orten Nachbildungen erfuhr. Seit seiner dauernden Übersiedelung nach Paris (1618) regte Vincenz auch hier (zuerst in der St. Salvator-Gemeinde) sowie in der näheren Umgebung der Hauptstadt die Bildung ähnlicher Vereine an. Die Leitung dieser „Dames de la charité“ übertrug er seit dem Tode seiner Gönnerin, der Gräfin Gondy (gest. 1625), der edlen und opferwilligen Louise Marillac, Witwe des Grafen und fgl. Geheimsekretärs le Gras, die sich auf den Rat des Bischofs Camus von Belley seiner geistlichen Leitung unterstellt hatte. Die Umbildung der unter dieser Oberin durch Entstehung immer neuer Lokalvereine rasch sich vergrößernden Genossenschaft zu einem Jungfrauenverein begann 1633, in welchem Jahre (am 21. Nov.) zu Paris die ersten Mädchen in die Confrérie aufgenommen wurden. Als „barmherzige Armeidienerinnen“ (Filles servantes des pauvres de la charité) legte zuerst in dem Dorfe La Chapelle bei Paris auf Mariä Verkündigung (25. März) 1634 eine Anzahl jungfräulicher Pflegerinnen ihre Gelübde ab. Acht Jahre später erfolgte die Verlegung des Haupthauses der Filles de la charité (oder Soeurs grises, wie sie ihres grauen Habits wegen genannt wurden) nach Paris selbst in die Vorstadt St. Lazare. Beim Tode der Marillac und Vincenz's (von welchen jene am 15. März 1660, dieser am 27. September desselben Jahres starb) zählte die Genossenschaft bereits 28 Häuser allein in Paris. Die von Vincenz abgefaßte Ordensregel bestätigte Clemens IX. 1668. Sie gebietet in den Kranken den Heiland selbst zu pflegen, täglich früh um 4 Uhr aufzustehen, zweimal täglich dem Herzensgebete (oraison mentale) obzuliegen, auch den ekelhaftesten Kranken gern Hilfe zu leisten und den Oberen in unbedingtem Gehorsam unterwürdig zu sein. Lebenslängliche Gelübde sollten die Schwestern nicht übernehmen, sondern nach Zurücklegung einer fünfjährigen Probezeit ein Gelöbniß des Gehorsams ablegen, welches alle Jahre zu erneuern war. Zu dem Orden der Missionsspieler oder Lazaristen wurde die Kongregation in eine Art von Abhängigkeitsverhältnis gestellt; der Lazaristen superior sollte zugleich ihr Direktor sein.

Der im 17. und 18. Jahrhundert hauptsächlich in Frankreich und in Polen bis zur Stärke von ungefähr 500 Niederlassungen herangewachsene Verein wurde für Frankreich nach dem Ausbruch der Revolution, gleich allen übrigen Orden und Kongregationen, aufgehoben, setzte aber seine aufopfernde Thätigkeit nichtsdestoweniger fort und wurde von Napoleon I., der schon als erster Konjul seit 1800 ihm seine Protektion zugewendet hatte, im Jahre 1807 förmlich wiederhergestellt. Der damals auf einem Generalkapitel neuorganisierte und der Protektion der Mutter des Kaisers unterstellte Verein wuchs rasch wieder zu großer Mitgliederzahl und Bedeutung heran. Die alte Verbindung des Insti-

mits mit dem Zarathenerden wurde zwar (durch gewaltthätiges Vorgehen Napoleons nach dem Zusammenbruche) verübergehend gelöst, aber 1827 in der früheren Weise wiederhergestellt. Nach Deutschland kam der Orden zuerst 1811, wo er in Trier eine Niederlassung erhielt. Seitdem hat er in Baderbern, Mohl, Breslau, Kulm, Posen, Limburg, Aulda und Esenbrud Häuser erhalten. In München und anderen Städten Bayerns fanden die barmh. Schwestern seit 1832 Eingang, in Baden seit 1815, in Württemberg seit 1852, in Deutsch Oesterreich seit 1834, und s. f. (vgl. Heimbucher II, 133f.). Zu Anfang der siebziger Jahre, kurz vor Ausbruch des Kulturkampfes, zählte er in ganz Deutschland 78 Anstalten mit 122 Mitgliedern (vgl. v. Schulte, Die neueren kath. Orden und Congregationen, bei in Deutschland, Berlin 1872, S. 17). Für Frankreich wurde seine Gesamtstärke um 1890 auf ungefähr 100 Anstalten geschätzt; seitdem hat die allmähliche Durchführung der „Kaisierung“ der Hospitäler seinen Bestand hier erheblich geschwächt. In allen Ländern der Christenheit zumal dürfte er gegenwärtig etwa 30000 Mitglieder zählen.

II. Berromaeerinnen (Barmh. Schwestern vom hl. Karl; Lothringische barmh. Schwestern; Karlschwestern). Eine Genossenschaft von Barmherzigkeitschwestern des hl. Karl (Filles oder Soeurs de St. Charles) bildete sich seit 1626 in dem dem Patronat des Carlo Berromee unterstellten großen Hospital St. Charles zu Nancy. Der Prämonstratener General Epiphanius Ludovicus, Abt zu Cistival, verfab diesen Verein 1652 mit Statuten, wodurch die Mitglieder zur Ablegung zunächst der drei gewöhnlichen Ordensgelübde und dazu noch eines vierten angehalten werden. Letzteres besteht in Übernahme der Verpflichtung, sich das ganze Leben hindurch der Pflege von armen Kranken und hilflosen Kindern zu widmen. Von dem genannten Mutterhause in Nancy aus haben diese Berromaeerinnen zunächst in Frankreich (wo auch die den Sturm der großen Revolution überdauernden) und seit dem 19. Jahrhundert auch in Deutschland und Oesterreich weitere Ausbreitung gewonnen. Beim Übergang zum gegenwärtigen Jahrhundert zählten sie im Ganzen gegen 150 Niederlassungen mit nahezu 3000 Mitgliedern, verteilt unter die vier Kongregationen von Nancy, von Prag, von Trebnitz (zu welcher Kongregation u. a. das große Hedwig-Krankenhaus in Berlin gehört) und von Trier. Vgl. (Glem. Brentano), Die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen- und Krankenpflege, Neblenz 1831 (2. N. Mainz 1853; 3. N. 1856). J. M., Die barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Berromee zu Nancy, geschichtlich dargestellt (mit Vorwort von K. Diezinger), Bonn 1817. S. Reich a. a. O., S. 31 ff. v. Hammerstein, Art. „Schwestern, barmh.“ im *Mag. X*, 1119 f., Heimbucher II, 312 f. **Stifter.**

Science, christian i. d. N. Magie Bd XII S. 69, 51 ff.

Scilli, Märtyrer von. Quellen und neuere Litteratur. I. Die verschiedenen Recensionen der bereisenden Akten (mehrere lateinische und eine griechische) werden am annehmlichsten, um leidigen Wiederholungen vorzubeugen, in die Darstellung selbst einmengen.

II. Th. Meim, Rom und das Christenthum, hrg. von H. Ziegler, Berlin 1881; Aubé, Les Chrétiens dans l'empire romain 180, Paris 1881; ders., Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs scillitains, Paris 1881; Rud. Hilgenfeld, Verhältniß des römischen Roms zum Christenthum in den beiden ersten Jahrh., *ZwTb* XXIV, S. 3 S. 291 bis 311 u. zum S. 328 f.; C. N. Reinmann, Römischer Staat u. allgemeine Kirche (I), 1890, zumal I, 1, 76, 281, 286; Paul Allard, Hist. des persécut. pendant les deux premiers siècles I, Paris 1885, S. 136, 139; Franz Werres, Allg. Christenverfolgungen, N. A. Kraus'sche Bk., Leipzig, 1890, S. 215, 288; ders., Angebl. Christenverfolg. des K. Claudius II., *ZuTb* 1884, S. 37, 84; ders., *Zu* Eusebius II, c. V, 21, *Philologus*, 42, Bd, XVII, 1884, S. 133, 139, *berl.*, *Zu* Rutil einiger auf M. Aurelianus bezüglichen Quellen, ebenda, *Bd* 42, S. 615, 624, *berl.*, Das Christenth. u. d. röm. Staat 3. Zeit d. Kais. Commodus, *ZuTb* X, S. 228, 268, 275, 344 und zumal 252, 261; *berl.*, Anzeige des Neumann'schen Buchh. *ZuTb*, 41, 26, 1891, S. 235, 243; Henry Fouquet, Essai sur les rapports de l'Église chrét. avec l'État romain, Paris 1883 (unkritisch!!).

Der Glaubenskampf der scillitanischen Märtyrer — sie heißen so entweder nach Scilla, einer Stadt der nordafrikanischen Prokonsularprovinz, oder wahrscheinlicher nach Zila bzw. Zilli, zwei kleinen Städten Numidiens; der sonst vortreffliche griechische Text der Akten macht sie verderbte Form *Ιουζίλ* (vgl. Minuart, *Acta mart.*, Ratisbonae 1859, S. 136, 2 und Aubé, *Étude*, S. 28, Anm. 5) — war bis 1881 nur durch lateinische Akten bezeugt, nämlich I. die editio princeps: die „Acta

martyr. Scillit. proconsularia“, befragt durch Baronius (Ann. eccl. ad a. Chr. 202) nach drei lateinischen Handschriften, einer in seinem Besitze befindlichen und zwei vatikanischen; II. das fragmentum de martyribus Scillitanis ex codice ms. monasterii Augiensis, veröffentlicht durch Mabillon, veter. analector. tom. IV, pars III. „Acta ex cod. ms. bibliothecae Colbertinae (bei Minart, S. 131 f.); IV. acht weitere lateinische Handschriften unserer Akten, vom Holländischen Cuperus erwähnt, aber nicht publiziert (ASB, Juli mensis t. IV, p. 207 f.), V. Aubé, Les chrét. etc. S. 503—509 bietet „Texte inédit d'un manuscrit du IX et peut-être du VIII siècle, provenant de l'ablaye de Silos, Espagne (Bibliothèque nat., fonds latin, nouv. acquis. Nr. 2179, und verglichen mit Cod. Ms. Nr. 2180, und man war, weil eben 10 keine andere Chronologie übrig blieb, gezwungen, das tragische Ereignis auf Grund der freilich sehr zweifelhaften, teilweise sogar widersinnigen Datierung (Cod. Ms. Baron. I: Exsistente [!] Claudio consule, Cod. II: Praestante Claudio consule, Cod. III: Praesente Claudio consule. Fragm. Aug. . . . praesidente bis Claudiano consule) und mit Rücksicht auf die Erwähnung des Kaisers Septimius 15 Severus und seines bereits zum Mitregenten ernannten Sohnes Antoninus Caracalla in den Baronianischen Akten, auf die septimianische Regierungszeit bzw. auf 200 = Ti. Claudio Severo, C. Aufidio Victorino consulibus zu datieren.

Nun hat aber Herm. Usener in der Pariser Nationalbibliothek in einem uralten, bereits im April 890 vollendeten Coder (Nr. 1170) einen griechischen Text jener 20 Passion mit der Aufschrift „*Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ καλλινίκου μάρτυρος Σεπτάτου*“ entdeckt und im Bonner Lektionskatalog für das Sommerhalbjahr 1881 (Bonnae 1881, 4^o, 6 pp.) veröffentlicht. Diese griechischen Akten bieten einen entschieden korrekteren Text, als die lateinischen Passionen, ja sie verhalten sich zu den letztern beinahe so, wie das Originaldokument zu einer ungenauen verflummerten Kopie: das Usener'sche 25 *Μαρτύριον* kommt an Wert den Präsidialakten nahezu gleich, es ist auf Grund dieses authentischen Materials, vielleicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, jedenfalls recht bald nach der Hinrichtung der afrikanischen Heiligen in griechischer Sprache, die den Africanern damals geläufiger war als die offizielle lateinische, dargestellt worden. Aus dem Vergleiche dieses griechischen Textes mit den lateinischen Akten läßt 30 sich aber auch die richtige Datierung gewinnen: das Martyrium der gefeierten Scillitanen fand am 17. Juli 180, im ersten Regierungsjahr des Commodus statt; gern wird man die glückliche Konjektur Useners „Praesente II et Condiano consulibus“ in den Kauf nehmen.

Inzwischen ist das Mabillon'sche (lateinische) „Fragmentum Augiense“ in vor- 35 trefflicher Ausgabe erschienen. Zunächst haben die Brüsseler Holländisten diese Recension der Akten unter dem Titel „Passio martyrum Scillitanorum“. Ex cod. Carnotensi, 190 fol., 247^v—258^r in ihren „Analecta Bollandiana VIII“, Paris et Bruxell. 1889, p. 5—8 vollständig herausgegeben, und der Züricher J. Armitage Robinson hat in seinen Texts and studies I, 2, Cambridge 1893, p. 106 ff. einen 40 noch reineren Text der lateinischen Akten veröffentlicht. Ihm stand nämlich ein weit reichhaltigeres handschriftliches Material zur Verfügung, nämlich abgesehen von der Reichenauer Handschrift noch eine Hs. des 9. Jahrhunderts im Britischen Museum (A), eine Hs. des 11. Jahrhunderts in der k. f. Wiener Hofbibliothek (B), endlich ein Cod. ms. saeculi XIII in Gvreux (C). Die Holländisten sowohl wie Robinson überschätzen ihre 45 lateinische Hs. ungebührlich auf Kosten der Usener'schen Publikation. Mit Recht betont demgegenüber Ad. Hilgenfeld (ZwTh 1892, S. 249 f.: „daß aber auch dieser Lateiner die Urchrift, der Griechen nur eine Uebersetzung bieten solle, ist wieder eine sehr ansehbare Behauptung“. In der That liefert der Zener Gelehrte den Beweis, daß sich der Lateiner durch den Griechen nicht unerheblich berechnigen läßt: „Man liest 112, 20: sed 50 si quid emero, teloneum reddo. Sinn hat nur das Griechische: „ἀλλ' εἰ καὶ πρῶσσο, τὸ τέλος ἀποτίννυ.“ Vollends 114, 20: Libri et epistulae Pauli viri iusti. Gemeint sind die heiligen Schriften, welche wohl „scripturae“, aber nicht „libri“ ohne weiteres heißen. Das Richtige hat der Grieche: Αἱ καθ' ἡμᾶς βιβλιοὶ καὶ αἱ προσηκουόντοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ δούλου ἀνθρώπου. Nur ein Schreibfehler des Gr. 55 (117, 6 τῶν ἐρωμένων β. τῶν σομαίων) wird berichtigt durch den Lateiner 116, 3 (Romanorum).

Folgendes ist der wesentliche Inhalt unserer griechischen Passio: Unter dem zweiten Konsulate des Präsens und dem des Condianus (= 180 u. Z.) am 17. Juli wurden sechs Christen, drei Männer und drei Frauen, Speratus, der Wortführer der Gruppe, 60

Natalis, Primus, Donata, Secunda und Vestia, vor den Richterstuhl des Prokonsuls Saturninus gebracht und von diesem wiederholt aufgefordert, beim Genius, d. i. bei der Besetzung des Kaiserthrons, zu schwören und sich dadurch die kaiserliche Begnadigung für ihr in 200 Jahren zugehörigkeit zum Christenthum bestehendes Verbrechen zu verdienen. Die 6 Frauen weigern sich standhaft, lebten auch eine zweimal vom Statthalter angebotene Bedenkzeit von 30 Tagen entschieden ab. Hierauf verurteilt Saturninus die sechs Christen und auch die „Abwesenden“ (*ἀγάρτοι*) zur Enthauptung. Außer den erwähnten sechs Weibern erlitten auch ebenso viele andere soeben als *ἀγάρτοι* bezeichnete Gläubigen, vier Männer und zwei Frauen, Petrus, Felix, Aquilinus, Calestinus, Januaria und Generosa, die Todesstrafe.

Nur die wissenschaftliche Ausbeute des vorliegenden „*Μαρτύριον*“ kommen folgende Erwahnisse bew. Gesichtspunkte in Betracht.

Es ist um so erfreulicher, daß wir jetzt von den Akten der scillitanischen Märtyrer einen besseren Text besitzen, als dieselben mit vollem Recht stets als hochauthentisches Document galten. In der That giebt es sonst fast gar keine Passion, die so rein und unverfälscht ein gutes Bild altchristlichen Lebens und Sterbens vorführt, wie gerade die Uenatische Verurtheilung. Mit Zug bezeichnet Neumann a. a. O. S. 72—74 diese Uebersetzung als „mythisches Beispiel echter Akten“.

Der neuentdeckte Text mit seiner Datirung des tragischen Ereignisses gerade auf das erste Jahr des Commodus ist ein weiterer Beweis für die Wichtigkeit des Tillemont'schen Tages, wonach in der ersten Zeit des dritten Antoninus vor Eintritt der Marcia bei Veste (183) noch sogar ziemlich heftige vereinzelte Christenbejagungen vorkommen konnten. Kreditlich erbeilt weiter aus der „Passio“, daß gleich nach dem Tode Marc Aurels (im März 180) die in dessen letzten Jahren von der Staatsgewalt beliebte Härte sofort einer mildernden Praxis wich: Saturnin ist sichtlich bemüht, zu schonen, Blutvergießen zu vermeiden, wendet das Trajan Kriptum in der gelindesten Form an. Statt die Angeklagten durch die Tortur zum „Beugnen“ ihres Glaubens zu zwingen, bietet er ihnen wiederholt eine Bedenkzeit von 30 Tagen an.

In dem Vorkommen der bekannten Schlußformel: „... *καθ' ἡμᾶς δὲ βασιλευσάντων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ etc. (Regnante . . . Jesu Christo etc.) in unserem griechischen Text liegt ein weiterer Beweis dafür, daß in jener Formel an sich wenn sie auch häufig genug in gefälschten Märtyrakten begegnet, wenigstens kein adäquater Grund für den apokryphen Charakter des betreffenden Glaubenskampfes vorhanden werden kann. Mit Recht hat Ad. Hilgenfeld (ZwTb 1861, S. 3, S. 294 f.) das Vorkommen des . . . *βασιλευσάντων* . . . *Ἰησοῦ Χριστοῦ* . . . bereits in den gewiß echten actis s. Polyearpi, in dem berühmten Mundschreiben der Gemeinde Smyrna als Beweis für das frühe Vorkommen der erwähnten Formel geltend gemacht.

Im Gegensatz zu den lateinischen Akten geht aus dem korrekteren griechischen Texte, aus der Art und Weise, wie sich Speratus über die Briefe des Apostels Paulus äußert, wie schon Ad. Hilgenfeld (Uebers. der Uenatischen „Passio“, ZwTb XXIV = 1881, S. 282 f.) richtig gesehen hat, mit Sicherheit hervor, daß die Schreiben des Weltapostels in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts u. Z. noch nicht so recht zum neutestamentlichen Kanon geöhrt.

Scotus, Duns i. Duns Scotus Bd V S. 62 ff.

Scotus, Johannes Erigena, Philosoph und Theolog des 9. Jahrhunderts. — Scotus, Joh. Erigena, J. Sc., da er im Land veröhentlicht wurde, in *De divina praedestinatione* in . . . *Commentariorum Monachi Veterum auct. qui nomen sacer. de praed. et gratia scrips. opp. et tractat. Pars 1.* 1659 L. Dann folgten von Thomas Gale (*Galeus*) J. Sc. Er. *περί προϋποθέσεων* etc. de *divisione naturae* lib. V *de desiderii*. *Accedit appendix ex auctorens* s. *Mexico* gr. et lat. Oxonii 1681. Die erste Gesamtausgabe hat H. J. Floss bei M. S. 1217 *op. omnia*: Jo. Sc. opp. quae supersunt . . . partim primus edidit partim recognovit . . . 1870. Die Ausgabe von 1865 unterscheidet sich nur durch den viel schlechteren Druck. Außer dem Uebers. Alles, denen er habhaft werden konnte, veröffentlicht zu haben, zeichnet sich die Uebers. auch durch eine Menge kritischer Mittheilungen aus vielen Handschr. aus. Wahrscheinlich ist eine gründlich kritische Behandlung des Textes teils der Nachweis der zahlreichen Fehler. — Aus Deutsche übersezt in das Werk *De divis. nat.* von Noack, J. Sc. Er. in der Uebers. der Natur 1875. — ein erster Versuch einer solchen Uebersetzung, der sich in Rücksicht mit den zahlreichen schlimmen Fehlern verdient. — *Hist. litt. d. L. France* V. II. n. 1. P. 590, J. Sc. Er. oder von dem Uebers. einer christl. Philosophie,

Kopenh. 1823; Frommüller, Cr.'s Lehre vom Bösen in Stendel, Lüb. 3fTh. 1830, S. 52 ff.; Staudenmaier, Joh. Sc. Er. und die Wissenschaft seiner Zeit, 1834; der., Lehre des Cr. über das menschliche Erkennen in d. 3fTh von Hug, Hircher u. a. 1840, 239 ff. (St. ist der mehr eifrige als glückliche Hauptverteidiger der Orthodoxie des Sc., dem Schlueter in seiner MSL 122, 101—126 wieder abgedruckten Vorrede zur Seite tritt); Tourjiv, Philosophia Erigenae, 5 Göt. 1841; St. René Taillandier, J. Sc. Er. et la philos. scolast. 1843; F. Chr. Vaur, Gesch. d. Logik von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung II, 263—344, 1842; Nit. Möller, J. Sc. Er. und seine Irrtümer, Mainz 1884; G. Ritter, Gesch. d. Philoſ. Bd VII, 206—206, 1844; De Jo. Sc. Er. commentarius auctore anonymo 1845, wiederabgedruckt MSL 122, 1—88; Th. Christlieb, Leben und Lehre des J. Sc. Er., Göt. 1860 (das gelehrteste u. reich- 10 haltigste Buch über Sc., auch wenn man mit seiner theologischen Beurteilung nicht überall übereinstimmt); ders. Art. in *PhM* XIII, 788 ff.; Joh. Huber, Joh. Sc. Er. 1861 (bisher in seiner philosophischen Würdigung des Sc. eine gewisse Ergänzung zu Christlieb); Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. II, 20 ff. 1861; A. Stöckl, Gesch. d. Philoſ. d. M. I, 31—128, 1864; D. Hermens, Das Leben des Joh. Sc. Er. 1868; Steeg, Joh. Sc. Erig. de Verbo 15 divino, Argentor. 1867; H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklär. im M. I, 51—64, 1875; C. J. Hoffmann, Der Glaubens- und Schöpfungsbegriff des J. Sc. Er., Jena 1876; G. Anders, Darstellung und Kritik der Ansicht von J. Sc. Er., daß die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien, Sorau 1877; Buchwald, Der Logosbegriff des J. Sc. Er., Leipzig 1884; Th. Wotschke, Fichte und Erigena, Halle 1896; A. Schmitt, Zwei noch unbekannte Handschr. des J. Sc. Er. 20 (Progr. d. N. lat. Gymn. in Bamberg 1899.00), wichtig für die Textkritik d. Sc.; Brilliantoff, Vlijanie vostotschnago bogoslovia na sapadvoje w'proisvedeniach J. Sc. Er. (der Einfluß der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des J. Sc. Er.), Petersburg 1898 (die Möglichkeit dieses Buch zu benutzen, verdanke ich der gütigen Mitteilung desselben durch Herrn Prof. Dräsete, dessen Notizen 3wTh 47, 121 ff. mich auch zuerst darauf aufmerk- 25 sam gemacht haben). Der Verf. zeigt sich mit der gesamten einschlägigen, nicht bloß mit der direkt auf Sc. bezüglichen, Literatur vollkommen bekannt und trifft oft mit scharfem Urteil das Richtige; Dräsete, Zu Sc. Er. Bemerkungen und Mitteilungen in 3wTh 46, 563 ff.; ders., J. Sc. Er. u. dessen Gewährsmänner, Leipzig 1902. (Erste genauere Untersuchung über die von Erig. benutzten Quellen.) 30

Wir haben von Erigena außer den beiden genannten Schriften, dem Liber de praedestinatione und den 5 Bk. De divisione naturae (auf die sich die Citate im folgenden, wenn nichts anderes bemerkt ist, beziehen) noch eine Versio operum S. Dionysii Areopagitae mit poetischer und prosaischer Widmung an Karl d. K. MSL 1029—1196 und eine Versio ambiguum S. Maximi, von der aber nur ein Teil erhalten ist MSL 1195—1222; sie ist 35 nach einer von der durch Fehler, Anecdota graeca I, Halis 1857 veröffentlichten Handschrift bedeutend abweichenden Vorlage gemacht, die u. a. auch in Kapitel geteilt war. Ferner besitzen wir seine Expositiones super ierarchiam coelestem S. Dionysii, MSL 125—266, jedoch mit einer großen Lücke vom Ende des 3. bis gegen Mitte des 7. Kapitels (dagegen können die Expositiones in mysticam theologiam S. Dionysii MSL 267—284, die fast arglos nach 40 einer Wiener Hdschr. aufgenommen hat, wie Brilliantoff S. 34 f. bemerkt, dem Erig. schon deshalb nicht angehören, weil sie eine spätere Uebersetzung zu Grunde legen; sie weichen auch in Gedanken und Sprache weit von ihm ab). Ferner hat er eine Homilia in prologum S. Evangelii sec. Joannem MSL 283—296 und einen Kommentar zu diesem Evangelium geschrieben, von dem sich beträchtliche Stücke erhalten haben MSL 297—343 und 1243 f. Endlich sind 45 auch noch eine Reihe Gedichte vorhanden, die zuerst A. Mai, Classicor. auctor. Tom. V, 426 ff. und Davajſſon, Rapports sur les bibliothèques d'ouest, 356 ff. herausgegeben haben, MSL 1221—1240. Neue kritische Ausgabe in MG, Poetae III, 2, 2, S. 527 ff. von Traube 1896. Auf einen Kommentar über Marc. Capella, der sich in französischen Handschr. findet, hat Hauréau, Notices et extraits XX, 2, 5—20 hingewiesen. (Ueber verlorene und über dem 50 Erig. fälschlich beigelegte andere Schriften s. Christlieb 81 ff.)

Joh. Scotus Erig. ist eine der bedeutendsten Erscheinungen nicht bloß auf dem Gebiete des 9. Jahrhunderts, sondern in der gesamten Geschichte der Philosophie und Theologie. Sein früheres äußeres Leben ebenso wie seine innere Entwicklung bis zu dem Standpunkte, den uns seine erhaltenen Schriften darlegen, ist uns freilich verborgen, und 55 wird es anscheinend auch immer bleiben. Nur daß Irland seine Heimat war, können wir als sicher behaupten; darauf weist schon der Beiname Scotus (oder Scotigena, wie z. B. MSL 122, 10, 6) hin, denn noch wurden damals die Iren vorzugsweise als Scoti benannt, und noch entschiedener der zweite Beiname, der in verschiedenen Formen, Erigena, Zerugena, Erigena begegnet, von denen (nach Bäumker, Jahrb. für Philoſ. u. 60 Theol. VII, 346 A. 2, 1893) Erigena die ursprüngliche ist, und der jedenfalls den Mann als einen aus Erin, Irland, stammenden bezeichnet. Dazu kommt noch das ausdrückliche Zeugnis des Prudentius De praed. 14 MSL 115, 1194: te Galliae transmisit Hibernia. Demnach sind alle sonst grundlos aufgestellten Vermutungen über seine Her-

kurz vor dem real. Christlich Z. 19 ff.). In Irland, wo die Wissenschaft damals in einer blühendsten Blüte stand, hat er wahrscheinlich auch seine Bildung erhalten, oder zu im Frankenreiche, vor Mitte des 9. Jahrhunderts, tritt er deutlich in unsern Blickfeld. Da er damals schon ein gereifter Mann gewesen zu sein scheint, so werden von seiner Geburt in die ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts zu setzen haben, ohne daß sich für eine genauere Bestimmung Anhaltspunkte böten. Er erwarb die entschiedene Gunst Karls d. K., wie aus den Widmungen verschiedener Schriften und aus einer Menge von Stellen aus seinen Gedichten zu entnehmen ist, ohne daß wir auf die zweifelhaften Angaben bei Wilhelm von Malmesbury (*De gestis pontif. Anglorum* V, MSL 179, 1652), die ihn mehr in der Rolle eines Hofnarren als eines würdigen Gelehrten zeigen, und leicht erfinden sein können, Wert zu legen brauchen. Er wurde hier ein sehr angesehener Lehrer und kam in Berührung mit vielen hervorragenden Männern der Zeit, Hinkmar, Ruus, Winardus, Wulfad, Ratrammus u. a. Da auch seine Bekanntschaft mit Prudentius von Treves sich hier geknüpft hat, dieser aber (s. *Hist. litt. V*, 240) im Jahre 817 den Hof verließ, so scheint Zcotus spätestens vor dieser Zeit an ihm keine Stelle gefunden haben. Hier hat er wahrscheinlich alle uns erhaltenen Schriften verfaßt, zu einer kirchlichen Würdestellung ist er jedoch nicht gelangt (*Prud. de praed. 3: nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum nec unquam a catholicis insigniendum*). Ob er die Priesterweihe bejessen hat, ist zweifelhaft, von einem Mönchtum des Eria. findet sich nirgends eine Spur. Hier ist Erig. aber auch in die die Zeit bewegenden Streitigkeiten hineingezogen worden.

Es war dies einestheils die durch die Schrift des Radbertus Paschasius in Anregung gebrachte Meinungsverwirrung über die Wandlung der Elemente im hl. Mahl, in der Erig., wie man weiter geglaubt hat, mit einer eigenen Schrift eingetreten ist. Freilich ist nun die lange Zeit ihm zugeschriebene und für verloren gehaltene Schrift *De eucharistia*, die als sein Werk zu Verecelli 1050 und zu Rom 1059 verdammt wurde, wie Laußs (*Über die für verloren gehaltene Schrift des Joh. Zc. von der Eucharistie* *ThStk* 1828, S. 755 ff.) erwiesen hat, in der That keine andere als die bekannte Schrift des Ratrammus, *De corpore et sanguine Domini*. Aber der Irrtum jener Synoden scheint doch in einer richtigen Ueberlieferung über die Stellung des Zc. zu der Frage selbst seinen Grund gehabt zu haben. Denn Hinkmar macht ihm *De praed.* 31 den Vorwurf, daß er im Abendmahl Brot und Wein nur für Symbole der Gegenwart Christi in der Menschheit halte, und ebenso bekämpft das von Dachs, *Spieil.* XII, 30 mitgeteilte Fragment des Mönchs Azevaldus aus dem Kloster Fleury im 9. Jahrhundert einen ähnlichen Satz desselben. Merks werben Stellen in *De divinis nat.* V, 20, 38 auf eine gleiche Auffassung hin, und vellems finden sich in den von Hof herausgegebenen *Expos. sup. hier. coel.* S. 140 und *Comment. in Ev. Joh.* 311 Ausprüche, die ganz deutlich die bloß symbolische Auffassung, gemäß der Ansicht des Dionysius Areop., aussprechen. Ob Erig. diese Anschauung daneben noch in einem eignen Bude vertreten hat, bleibt allerdings sehr zweifelhaft, aber keine Stellung in der Frage muß doch hinreichend bekannt geworden sein, um die Aufmerksamkeit der Gegner zu erregen. Übrigens hat jene Frage im 9. Jahrhundert noch einen Gegenstand freier theologischer Erörterung gebildet.

Berühmter für Erig. wurde sein Auftreten im Gottschalkschen Prädestinationsstreite, da er hier Ansichten aus sprach, die auch seine Freunde nicht zu vertreten wagten. Er war von Hinkmar und Bardulus von Laon zu einem Schreiben in der Sache aufgefordert worden, und hat sich durch einen solchen Auftrag nicht wenig geschmeichelt gefühlt. Er lebte in der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Synode zu Chierzy, 849 und 853 (real. Christlich Z. 31) den Traktat *De divina praedestinatione*, in dem er mit der größten Schärfe und Rücksichtslosigkeit Gottschalk als Häretiker und Ignoranten angreift, unklar aber mit erschauerlicher Offenheit seine Ansichten über das göttliche Wesen, über die Identität von Verberwissen und Verberbestimmen, über Gut und Böse u. a. darlegt. Die hier angeführten Sätze klangen dem den Zeitgenossen auch so unerhört und blasphemisch, daß sich ein wahrer Sturm des frankischen Merus dagegen erhob. Wenilo, Erb. von Sens, veranlaßte durch Übersendung von 18 Briefen aus der Schrift des Erig. den B. Prudentius von Treves zu der Schrift *De praedestinatione adv. Jo. Sc.* MSL 115, 1009–1023, Merus schrieb *Adv. Jo. Sc. erroneas definitiones* MSL 119, 101–109, val. auch Remigius, Erb. von Lyon, *Liber de tribus epist. cap. 40* MSL 121, 1054; demselben verwarf auch das Konzil zu Valence 855 19 Sätze des Erig. als *sylogismis ineptissime conclusa et, licet iactetur, nulla saeculari litteratura nitentia als commentum diaboli* (cap. 1) und redete (cap. 6) von *ineptae*

quaestioneulae et aniles paene fabulae Scotorumque pultes. Die Synode von Langres 859 wiederholte diese Beschlüsse. Hinkmar selbst, als er darauf seine Schrift *De praedestinatione* herausgab, enthielt sich zwar einer Äußerung über die Prädestinationslehre des Erig., erklärte sich aber gegen andere Ansichten desselben (cap. 31 MSL 125, 296 D). Inzwischen war aber auch Papst Nikolaus I. auf Sc. aufmerksam geworden, er mißbilligte in einem Schreiben an Karl d. K. (bei Vukaus, *Hist. univ. Paris*, I, 184; Floß 1021), daß man ihm die Übersetzung von Schriften des Dionysius nicht, wie es die kirchliche Sitte erfodere(?), zur Approbation zugefandt habe, um so mehr, da der Verfasser derselben sich in Glaubenssachen keines ganz guten Rufes erfreue; er wünscht, heißt es weiter, daß der König den Erig. in Rom vor dem Papste zu erscheinen nötige, oder wenigstens ihn von seiner Stelle an der Spitze der Schule in Paris entferne. Indessen hat der Brief des Nikolaus I. wie er sich bei Jvo von Charrres *Deer*, IV, cap. 104 findet, die letzten Worte nicht, und sie unterliegen deshalb dem Verdachte der Fälschung (Traube 520). Wir können die Spuren des Lebens Erig.'s, wenn wir seine Gedichte mit herbeiziehen, bis in die Zeit des Todes Karls d. K. verfolgen, 877, ja wenn wir der Überlieferung hinsichtlich eines kurzen Epigrammes auf Hinkmar trauen, bis 882. Welches aber war nun der Lebensausgang des Mannes? Die französischen Quellen berichten uns darüber nichts, was übrigens gar nicht so verwunderlich ist, da, ganz abgesehen von der argen Verwirrung jener Zeiten, Erig. keine eigentlich kirchliche Stellung inne hatte; es hat an sich also auch keine Schwierigkeit anzunehmen, daß er 20 einige Zeit nach dem Tode Karls im Frankenreiche gestorben sei. Nun treten hier aber eigentümliche Nachrichten ein, die von einem Wirken Erig.'s in England zu berichten wissen. Hßer, der Biograph Alfreds d. Gr. erzählt, daß dieser einen gewissen Johannes, den er als aus Baldaxonum genere stammend bezeichnet, nach England berufen und zum Abte von Athelney gemacht habe, wo er dann dem Meuchelorde gallischer Feinde zum Opfer gefallen sei (s. *Monumm. hist. brit.* I, 493 ff.). Dieser Mann muß nun freilich schon wegen seiner Herkunft aus Sachsen von der Identifikation mit Joh. Sc. ganz ausgeschlossen bleiben. An einer anderen Stelle (S. 487) nennt Hßer aber einen Johannes presbyterus et monachus acerrimi ingenii vir et in omnibus disciplinis litterariae artis eruditissimus et in multis aliis artibus artificiosus; ob 30 dieser mit dem erstgenannten identisch ist, ist streitig; nehmen wir an, daß es ein anderer sei, was doch das wahrscheinlichere ist, so ist nicht zu leugnen, daß die Aussage über ihn vorzüglich auf Erig. paßt, doch erweckt die Bezeichnung als monachus Bedenken, und man kann andererseits sagen, daß bei der Häufigkeit des Namens Johannes wohl eben auch ein anderer jene rühmlichen Prädikate verdienen konnte. Die Gründe, die 35 man sonst gegen die Denkbarkeit einer Berufung Erig.'s durch Alfred d. Gr. geltend gemacht hat, daß der fromme König Alfred nicht einen hinsichtlich des Glaubens in üblem Rufe stehenden Mann werde an sich gezogen haben, oder auch, daß Erig. zu alt gewesen sei, wollen freilich wenig besagen (*Magill. AS OSB*, VI, 508 f.; *Hist. litt.* V, 408 f.; Floß, prooem. XXIV; Huber S. 117 f. und dagegen Staudenmaier S. 124; Christlieb 40 S. 117 f.). Was nun aber spätere Autoren erzählen (zuerst Ingulf gest. 1109 in der *hist. abbatae Croylandensis* und besonders Wilhelm von Malmesbury (*De gestis regum Anglorum* II, MSL 179, 10 und *De pontificib.* V, MSL 179, 1653), das beruht, soweit es sich auf den Aufenthalt und das Ende des Erig. in England bezieht, teils auf einer Kombination der beiden angeführten Angaben des Hßer, teils aber auf einer Überlieferung der Abtei Malmesbury, in der einst ein Abt von Mördern (nach der Sage von seinen Schülern mit ihren Griffeln) in der Laurentiuskirche erschlagen wurde; nach seinem Tode soll das einige Mächte hindurch auf seinem Grabe glänzende Licht die 45 Mönche bestimmt haben, ihn als Märtyrer und Heiligen in der größeren Kirche auf der linken Seite des Altars zu bestatten. Soviel geht nun aus dem Berichte Wilhelms jedenfalls hervor, daß zu seiner Zeit in Malmesbury die Tradition bestand, daß jener Abt kein anderer als der berühmte J. Sc. gewesen sei. Daß man dann auf Grund der Tradition auch eine Grabchrift für Joh. Sc. anfertigte, daß man die Sache das ganze Mittelalter hindurch glaubte, und noch Jeland eine Statue mit der Inschrift Joannes Scotus qui transtulit Dionysium e Graeco in latinum in der dortigen Abtei gesehen hat, 50 das alles fügt der Glaubwürdigkeit jener Tradition nicht das geringste hinzu. Ob sie auf echter Überlieferung beruhte, oder ob nicht vielmehr erst später der Abt (Johannes) auf den sie sich ursprünglich bezog, mit dem berühmten Joh. Sc. identifiziert worden ist, das ist eine Frage, die sich für uns schwerlich wird mit Sicherheit entscheiden lassen, aber das späte Auftauchen der Tradition und die scheinbaren Anhaltspunkte, die Hßer dafür 60

bet. werden nicht zu Gmüthen derselben. Das wahrscheinlichste bleibt doch, daß Sc. im Krankenbette gestorben ist.

Über die hervorragende Begabung des Orig. herrscht unter den Zeitgenossen, wo sie sich umfassen, äußern, die Stimme größter Bewunderung, sowohl seiner Gelehrsamkeit, wie seines Scharfsinns und seiner Beredtheit; die geringschätzigen Aufseherinnen, zu denen der dogmatische Gegenpart die Kirche rief, stellen sich dagegen deutlich genug als nur erzwungen dar. Das Zeugnis seiner Schriften spricht durchaus für die Meinungen der ersten Reihe. Was seine Gelehrsamkeit betrifft, so erscheint sie soweit es sich um die abendländische Litteratur handelt, allerdings als beträchtlich, aber doch nicht als unverhältnismäßig groß im Vergleich zu den bedeutenderen Männern der Zeit und der nachherübergehenden Periode (weit überwiegend ist die Bemegung Augustins auch bei Orig. Val. das Verzeichniß der Citate bei Brilliantoff S. 77 ff.). Der Umstand aber, der ihn fast wie ein Wunder im Krankenbette erscheinen ließ, war seine Kenntnis des Griechischen. Diese war unter den fränkischen Gelehrten der Zeit überaus selten, und wo sich etwas davon fand, beschränkt elementar, während Orig. es jedenfalls zu einem erheblichen Maße des Verständnisses gebracht hat. Er scheint die Grundlage dafür noch aus seiner Heimat mitgebracht, sie dann aber während seines Aufenthaltes am Hofe Karls d. K. durch eigenes Studium bedeutend erweitert zu haben. Allerdings ist noch von niemandem genau unterrichtet worden, wie weit seine Kenntnis dieser Sprache eigentlich gereicht hat (einzelnes jedoch bei Schmitt u. Dräseke), und es hat das bei der Unsicherheit sowohl der griechischen Texte der Schriften, die er überliefert hat, wie auch der Übersetzungen selbst, seine Schwierigkeit, dennoch darf man sagen, daß wer nicht nur den ganzen Dionysius Areopagita, sondern auch die grade sprachlich schwierigen Ambigua des Maximus Konfessor, wenn auch mangelhaft, übersetzen konnte, jedenfalls eine über das elementare weit hinausgehende Kenntnis des Griechischen besitzen mußte. Hieraus darf man jedoch nicht schließen, daß Orig. die griechischen Schriftsteller die er zitiert, durchweg auch griechisch gelesen hätte; dem stand schon der Mangel an Exemplaren im Abendlande entgegen, und es ist nachgewiesen (Dräseke, N. Sc. Gr., S. 27), daß er Schriften des Origenes, darunter *De principiis*, nach der Übersetzung Rufins, ebenso Schriften des Basilius und Chrysostomus nach lateinischen Übersetzungen citirt. Dagegen läßt sich aus mehreren Stellen (*De div. nat.* 3, 16. 518 A; 1, 25. 856 A; 5, 1. 865 A) schließen, daß er sich der LXX bedient hat, und es ist demnach die eine Stelle, auf die sich Ehrlich beruft, um das Gegentheil zu beweisen (*Expos. sup. hier. eocl.* 213) anders, von augenblicklichem Fehlen des Textes der LXX, zu verweisen. Die Kenntnis der Griechen war bei Orig. aber auch mit einer außerordentlichen Hochachtung derselben verbunden. Das zeigt sich in der Art, wie er von ihnen redet, es zeigt sich (wenn sie echt sind) in den merkwürdigen Versen, die sich in einigen Handschriften am Schluß seines großen Werkes finden (*Nofz* S. XXII ff.), es zeigt sich auch in seiner dogmatischen Haltung in der Differenzlehre, wo er sich so ausdrückt, daß er ein Ausgehen des hl. Geistes vom Vater durch den Sohn behauptet (*De div. nat.* II, 31. 333, vgl. Ehrlich S. 178 ff.; Huber S. 205 ff.; Brilliantoff S. 270 ff.), wiewohl er schließlich doch auch das *silloquo* für gerechtfertigt erklärt. Von noch größerer Bedeutung als dieser Punkt ist aber der andere, daß sich dem Orig. in der Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur die Quelle zu einer freieren Behandlung theologischer und philosophischer Fragen überhaupt eröffnete. Freilich werden wir seine ausserordentliche und einzigartige Stellung in dieser Hinsicht nicht in erster Linie auf die bloße Bekanntschaft mit griechischen Schriften zurückföhren dürfen. Ganz unbekannt war ein Teil derselben dem Abendlande ja nicht, und mochte man sie auch nur in lateinischen Übersetzungen lesen, so konnten doch auch diese auf den empfänglichen Geist in ähnlicher Weise wirken wie die Originale. Zudem standen die Schriften Augustins, in denen sich so viel von neuplatonischer Philosophie findet, den Zeitgenossen offen und wurden auch von ihnen gelesen. Der Hauptpunkt also, auf dem die ungeheure Verdienste zwischen Orig. und so viel wir wissen seinen sämtlichen abendländischen Zeitgenossen ruht, wird vielmehr in der ganzen geistigen Anlage des Orig. zu suchen sein, vermöge deren er eine Kenntnis zur Bekanntschaft mit philosophischen und philosophisch-theologischen Fragen befaß und zugleich über eine Befähigung zur Behandlung derselben verfügte, wie kein anderer. Aber diese Naturanlage forderte doch eine Anregung, wie sie in jener Zeit, so viel wir wissen, niemandem als Orig. persönlich zu geben vermochte. Ferner bedurfte aber, wer sich auf so eigene dem damals herrschenden Bewußtsein weit abliegende Pfade wagte, auch einer gewissen Reassurance darüber, daß seine Arbeit nicht in direkten Widerspruch mit der christlichen Lehre trete. Eben diese beiden Punkte sind es, die die griechische

Theologie dem Orig. geleistet hat. Ganz besonders kommen hier Dionysius der Areopagit und sein Kommentator Maximus in Betracht. Hier lernte Orig. eine spekulative Behandlung der Gotteslehre und der damit zusammenhängenden Fragen kennen, wie sie der damaligen abendländischen Theologie gänzlich fern lag. Damit erhielt er aber zugleich auch den Schlüssel des Verständnisses zu den spekulativen Elementen, die er in 5 reicher Fülle bei den älteren Theologen, Basilius, den beiden Gregoren und bei Origenes, ebenso aber auch bei Ambrosius und vor allen bei Augustin fand — und die zum größten Teile auf den Neuplatonismus oder auf Philo zurückgehen. Daß Orig. dabei auch Werke griechischer Philosophen selbst benutzt habe, ist zwar vermutet aber bisher noch nicht erwiesen werden, dagegen kannte und benutzte er Boethius, Macrobius, Marcianus Capella 10 und die andern Vermittler antiken Wissens an das Mittelalter. Alle diese Hilfsmittel hat Orig. aber ganz anders gelesen als die Menge seiner Zeitgenossen, die bei den Worten stehen zu bleiben pflegten, und er gewann denn aus dem, was er las, auch ein anderes Verständnis philosophischer Meinungen als jene. Jedenfalls ist er der erste, von dem wir wissen, daß er im Mittelalter im Abendlande in umfassender Weise philosophisch ge- 15 dacht hat und der es gewagt hat, ein System aufzustellen, wenn auch immerhin eins, das die Mängel der Schulung und Bildung, von denen er sich natürlich nicht ganz befreien konnte, noch deutlich an der Stirn trägt.

Orig. macht keinen scharfen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, vielmehr fallen ihm beide wesentlich zusammen, als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit zu ge- 20 langen. Für ihn selbst existiert also die Frage, ob sein System mehr Philosophie oder mehr Theologie sei, gar nicht; sie war das eine wie das andere, wie er selber De praed. I, 1 MSL 358f. deutlich ausdrückt: *quid est aliud de philosophia tractare nisi verae religionis qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur regulam exponere.* 25 *Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* Danach bemißt sich ihm denn auch die Stellung der Vernunft und der Autorität. Es ist nicht so, daß die eine hier und die andere dort gälte, sondern beide haben an beiden Stellen ihr Recht, freilich nicht in gleichem Maße; sie kommen beide aus derselben Wurzel, der göttlichen Weisheit 30 (I, 66, 511). Die Vernunft aber hat den Vorzug, daß sie der Natur nach der Autorität vorangeht, denn sie ist mit der Natur selbst und der Zeit aus dem Ursprung aller Dinge hervorgegangen. Die Autorität dagegen entspringt selbst wieder erst aus der Vernunft: sie ist nichts anderes als die Kraft der Vernunft gefundene und von den hl. Vätern zum Besten der Nachwelt in Schriften niedergelegte Wahrheit. Deshalb bedarf auch die 35 wahre Vernunft, weil sie durch ihre eigene Kraft gültig und unveränderlich ist, keine Unterstützung der Autorität, die Autorität dagegen erscheint schwach, wo sie nicht von der Vernunft gestützt wird (I, 69, 513 BC). Daher will Orig. auch nur um deren willen, die die Vernunftgründe nicht recht zu fassen vermögen, von der Autorität Gebrauch machen (IV, 9, 781 C) und ruft ein anderermal dem Schüler zu: *nulla te auctoritas* 40 *terreat ab his quae rectae contemplationis suasio edocet* (I, 66, 511 B). Offenbar ist ihm nicht nur theoretisch die Vernunft das erste, sondern er hat auch, im Unterschiede von seiner Zeit (vgl. z. B. Remigius lib. de trib. epistt. MSL 121, 1002 D) ein starkes Bewußtsein von dem, was er mit menschlicher Vernunft auszurichten vermag. Dennoch würde man irren, wenn man glaubte, daß er die Autorität überhaupt nur 45 gering anschlage, er achtet sie vielmehr sehr hoch, legt aber freilich der richtigen Erwägung da, wo diese ein klares Resultat ergibt, das entscheidende Gewicht bei. Die Autorität der hl. Schrift erkennt er sogar als eine unbedingte an (I, 66, 509 A) *sacrae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas.* Sie konnte ihm freilich auch kaum unbequem werden, denn für die Gregese gilt ihm nach Maximus der Satz, daß die hl. 50 Schrift einen unendlichen Sinn habe, der wie die Pfauenfeder noch in dem kleinsten Teile schimmere IV, 5, 749 BC; und III, 24, 690 BC sagt er, der hl. Geist habe *infinitos intellectus* in der hl. Schrift niedergelegt *ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert*, sofern dieser nur rechtläubig sei; es können also alle Ausleger recht haben. Hier war es demnach nicht schwer, jeder unbequemen Stelle durch Auslegung zu 55 entgehen. Aber auch den Vätern gegenüber zeigt er sich sehr bescheiden und vorsichtig. Nicht nur, daß er sie unzähligemal als Autoritäten anführt, sondern er erklärt auch, daß er da, wo sie offenbar im Gegensatz zueinander stehen — und das erkannte er freilich klarer als seine Zeitgenossen (vgl. z. B. V, 8, 876 Cff.) — es nicht für seine Aufgabe halte, zwischen ihnen zu entscheiden und die Ansicht des einen zu tadeln (IV, 14, 804 C), 60

Und in dem sich in einem solchen Falle nur die Freiheit wahren, dem zu folgen, was ihm vordringendsteht, wenn nun freilich eben doch eine Entscheidung liegt. Dieses vorläufige Verfahren hat seinen Grund zum Teil jedenfalls in der Besorgnis, Anstoß zu erregen. Doch glaube ich nicht, daß es hierauf allein zurückzuführen ist, sondern es drückt sich darin das Bewußtsein aus, daß Crig. sich auch in seinem Philosophieren vielfach von Aristoteles abhängig weiß, die er nun auch, wo er mit ihnen nicht einig ist, sich doch zu ihnen veranlaßt sieht.

Crig. hat sein philosophisch-theologisches System in dem großen Werke *De divisione naturae* darzulegen, das für jede Darstellung seiner Lehre die Grundlage bilden muß, wiewohl andere Schriften Bestätigungen und Ergänzungen zu dem dort Gesagten darbieten. Das Buch ist in dialogischer Form geschrieben, und man hat mit Recht zum Lobe desselben gesagt, daß die beiden Meiner, Meister und Schüler, jeder zur Entwicklung der Gedanken ihren Anteil geben. Wenn aber Christlich einmal meint, der Schüler pflege das friedliche Gemüth des Crig. zu repräsentieren (S. 128), ein anderesmal aber sagt (S. 174), daß Crig. ihm besonders bedeutliche Ansichten in den Mund zu legen liebe, so lassen sich freilich für beides Belege beibringen, aber eben gerade das zeigt, daß die Person des Schülers im Ganzen weder unter dem einen noch unter dem anderen Gesichtspunkte steht, sondern vielmehr als der noch nicht Gereifte bald nach der einen bald nach der anderen Seite zu weit geht, um dann von dem Meister corrigiert zu werden. Von der Theilung der Natur soll das Werk handeln, unter *natura* aber will Crig. hier alles begreifen, wemitt unter Denken es zu thun haben kam, das Seiende wie das nicht Seiende; das letztere freilich nur in dem besondern Sinne, in dem Crig. Gott als nicht Seiend betrachtet. Der Ausdruck umschließt also Gott und die Welt, obwehl andererseits beide kein Prädikat gemein haben sollen. Freilich ist dafür was Crig. jedoch nicht ausdrücklich bemerkt *natura* eigentlich kein passender Ausdruck; einmal wählt Crig. dafür *universitatis* (II, 1, 521 D: *universitatem dico Deum et creaturam*); wir können es also mit *U* übersetzen, und müssen uns nur der Unvollkommenheit unserer Sprache dabei bewußt bleiben. Was Crig. aber unter der Theilung des *U* versteht, das zeigt sich in der vorstehenden Durchführung derselben, sofern er nämlich von der schaffenden und nicht geschaffenen, dann von der schaffenden und geschaffenen, darauf von der geschaffenen nicht schaffenden und endlich von der weder schaffenden noch geschaffenen Natur reden will. Die ungeschaffene schaffende Natur ist Gott, bezeichnend ist aber, daß die vierte Stufe mit der ersten als wesentlich gleichbedeutend genommen wird; es ist die Welt in ihrer Rückkehr zu Gott; mit der Vollendung derselben verliert die Welt den Charakter des Geschaffenseins in bestimmtem Sinne (s. u.). Die beiden zwischenliegenden Stufen können wir als die Ideale und die wirkliche Welt bezeichnen. Wir erhalten damit sogleich einen Ueberblick über das System, das uns von Gott durch die ideale und die wirkliche Welt wieder zu Gott zurückführt; zugleich bestimmt sich damit der Inhalt der fünf Bücher im Allgemeinen, obwehl Crig. sich nicht streng an die Einteilung bindet und wir öfter Untersuchungen in einem Buche finden, deren eigentlichen Ort wir mit größerem Rechte in einem anderen suchen würden. Das erste Buch ist der Erörterung von dem Wesen Gottes in seinen Ansichten gewidmet, das zweite der ersten Offenbarung Gottes in der Welt der Ideen oder primordialen Ursachen. Von diesen kann ein Geschaffensein freilich nicht in dem gleichen Sinne angesetzt werden, wie von der wirklichen Welt, sofern aber das unerste Schicksal unerfaßliche Wesen Gottes sich hier zuerst als thätig erweist und etwa hervorbringt, kann doch der Begriff des Geschaffenseins auf diese Welt in gewissem Sinne angewendet werden. Am eigentlichen Sinne geschaffen ist dagegen die dritte Stufe, die wirkliche Welt von ihren höchsten Wesen, den obersten Engeln an bis zu den niedrigen unbedeutenden Creaturen. Der Auseinanderziehung über sie werden zwei Bücher gewidmet. Endlich befaßt sich das fünfte Buch mit der Rückkehr dieser Welt zu Gott.

Crig.'s Lehre von Gott geht auf die aristotelische Lehre von der bejagenden und vernennenden Thesen zurück (I, 13, 158 B C). Alle positiven Prädikate, die wir den weltlichen Dingen anheften können wir im Superlativ auf Gott übertragen, so daß ihm ein Überausthüm beschieden, er als überwiegend bezeichnet werden kann u. s. w. Indessen sind die so gesagten Prädikate nur da Form nach positiv, in der Sache eigentlich negativ, da durch das über *pr* Gleichheit der Benennung wieder aufgehoben wird. So führt die positive Bezeichnung *U* über *U* nur negativen Inbalt, die eigentlich die wahre ist (III, 20, 684 D), nämlich dazu, daß man Gott alle Prädikate, auch die der Liebe, Wahrheit, Güte u. s. w. absperrt. Der Wahn Gottes liegt vielmehr jenseits aller dieser Bestim-

mungen und ist überhaupt unfassbar. Man kann dieses Sein, das ein Übersein ist, und nicht etwa mit der Kategorie des Seins, wie wir sie hinsichtlich der weltlichen Dinge anwenden, identifiziert werden darf, demnach auch als Nichtsein bezeichnen; indessen macht Erig. doch einen sehr scharfen Unterschied zwischen diesem Nichtsein, das in der That die Fülle alles Seins ungeschieden in sich enthält, und dem Nichtsein der bloßen Negation. 5 Dieser Umstand muß z. B. bei einer Vergleichung der Lehre Erig.s mit der Hegels wohl im Auge behalten werden, und wenn Baur (Trinl. II, 297) sagt, Gott ist nur das reine sich selbst gleiche Sein, das in seiner Unendlichkeit und absoluten Beziehungslosigkeit ebenjogut das absolute „Nichts“ ist, so ist damit der Gedanke des Erig. 10 Erig.s alle Ehre machende, hier jedoch nicht weiter zu erörternden Auseinanderetzung desselben über die verschiedenen Bedeutungen, die mit dem Begriffe des Seins verbunden werden, I, 3—7. Aus dem Nichts im gewöhnlichen Sinne wird auch nichts; aus dem göttlichen Nichts aber gehen alle Dinge hervor (III, 5, 634 B C; 17, 679 B). Doch wir haben zunächst ins Auge zu fassen, was Erig. weiter über die Gottheit in ihrem 15 Ansichsein zu sagen hat. Er leugnet, daß Gott selbst die ganze Fülle seines Wesens erfassen könne, und sagt deshalb, daß Gott sich selbst nicht kenne, er wisse nur, daß er nichts von dem allen sei, was es in der Welt giebt, aber was er sei, bleibe ihm verborgen. Dieser Satz hat einen doppelten Sinn; einmal besagt er nämlich nur, daß Gott sich mit keinem weltlichen Was oder Wesen identisch finde, dann aber auch, daß er die 20 Gesamtheit seines Wesens überhaupt nicht in ein bestimmtes umschlossenes quid zusammenfassen könne. Durch den letzteren Satz wird allerdings auch ein vollkommenes Selbstbewußtsein Gottes geleugnet, aber man darf von da nicht sogleich zu der Behauptung übergehen (wie besonders Christlich thut), daß Erig. das Selbstbewußtsein Gottes schlechthin leugne. Vielmehr nötigt uns die Annahme, daß das gesamte weltliche Wesen 25 von Gott geschaffen und nach seinem Plane gestaltet ist, zunächst zu der Annahme von einem Bewußtsein Gottes um die Welt, in Folge dessen aber auch zu der Annahme eines Selbstbewußtseins Gottes. Nur werden wir uns dieses Selbstbewußtseins Gottes nicht nach der Art des menschlichen, überhaupt nicht nach der Art des geschöpflichen Bewußtseins zu denken haben. Daran freilich hindert schon der Umstand, daß Gott ja die vollkommenste absolute 30 Einheit ist, in der auch das Bewußtsein nicht von den anderen Momenten des Lebens, Wollen und Schaffen getrennt gedacht werden kann (I, 73, 518 C; I, 12, 453 D). Der Gedanke der Einheit ist für Erig. überhaupt der höchste, der über alles andere hinausliegt und alles schlechthin umschließt; vollkommen ist ein jedes Wesen nur in dem Maße, als es sich der Einheit nähert. Gott aber ist die vollkommene Einheit schlechthin: alle 35 Unterschiede werden nur in unserem Denken, das sich zu der absoluten Einheit nicht zu erheben vermag, gemacht. Bei Gott ist Erkennen und Wollen nicht nur eins mit dem andern, sondern es sind auch beide mit dem göttlichen Wesen vollkommen eins. Wie Gott also die Welt will, so erkennt er sie auch, und wie er sie erkennt, so will er sie. Es ist dies auch der Punkt, an dem es klar wird, weshalb Erig. sich in der Schrift 40 von der Prädestination gegen Gottschalk mit so außerordentlicher Bitterkeit gegen die Lehre von der doppelten Prädestination wendet. Denn bei Gott kann es nur eine einheitliche Prädestination geben, aus der alles Einzelne sich entwickeln muß. Freilich ergeben sich hieraus unüberwindliche Schwierigkeiten in der Lehre von dem Bösen.

Wenn nun auf der einen Seite Gott bei Erig. von der Welt ganz getrennt in 45 unzugängliche Ferne gerückt erscheint, so bildet den Gegensatz dazu die andere Seite der Betrachtung, nach der Gott und Welt geradegu identisch gedacht werden; non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam sed unum et id ipsum, lesen wir III, 17, 678 B C und das ganze Kapitel variiert diesen Satz nach allen Seiten, wie wir auch sonst ähnlichen Aussprüchen begegnen (z. B. II, 2, 528 A B; 50 III, 4, 632 D; 633 A). Die Vermittelung beider Betrachtungen liegt in dem Gedanken, daß die Welt die Offenbarung (manifestatio) Gottes ist I, 13, 453 A B. Darum heißt es auch, daß Gott sich in ihr schafft und in Allem Alles wird. Er ist sowohl die Substanz aller Dinge, ihr „quid est“ d. h. hier der letzte schlechthin unerkennbare Grund alles Seins, wie auch ihre Accidenzen d. h. alles das, was an den Dingen 55 gesehen und überhaupt irgendwie erkannt wird. Somit läßt sich sowohl sagen, daß Gott alles, wie auch daß alles Gott ist; jedoch macht Erig. dabei nachdrücklich den Vorbehalt, daß Gott, indem er sich in allem schafft, dabei doch über allem in sich selbst bleibt III, 20, 683 B; IV, 5, 759 A; er geht also nicht in dem auf, was er schafft. Erig. bedient sich hier des Vergleiches des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Intellekt und 60

dem menschlichen Worte; wie sich jener in dieses kleidet und dadurch sich anderen verständlich macht, aber damit in jenem Worte nicht aufgeht, so verhält sich auch Gott in seinem Schaffen I, 12, 151 C; III, 1, 633 Bff. Wir werden im folgenden kennen lernen, wie sich jene Offenbarung Gottes in der Welt, die in Gott ewig beschlossen ist, in wie Erkennen schrittweise vollzieht. Einen Punkt aber müssen wir hier noch betonen, nämlich was das Erkenntwerden Gottes von Seite der geschaffenen Wesen betrifft. Dem Sage, daß das eigentliche Wesen Gottes durchaus unerkannt bleibt, wird Crig. nirgends untreu, wohl aber giebt es eine Erkenntnis Gottes in eben dem Maße, in dem er sich offenbart. Dafür hat Crig. dem Dionysius und Maximus folgend den Ausdruck

10 „Theophanie“ (I, 7, 116 CD: non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed et modus ille, quo se intellectuali et rationali creaturae . . . ostendit . . . qui modus a Graecis *theophrasia* i. e. Dei apparitio solet appellari). Dieses Wort hat aber bei Crig. verschiedene Bedeutungen; es bezeichnet einmal besondere göttliche Erscheinungen oder Willenen, die einem Geschöpfe zu teil werden I, 9, 442 CD, dann die

15 Tugenden, die Gott in einem Geschöpfe wirkt und die selbst wieder Grund einer Erkenntnis Gottes werden I, 9, 112 CD. Endlich ist aber auch jedes Geschöpf an sich selbst schon eine Theophanie, sofern sich Gott in ihm offenbart III, 19, 681 A B. Hieraus folgt, daß die Erkenntnis, die das Geschöpf von seinem eignen Wesen gewinnt, wiederum eine Erkenntnis Gottes ist, je nach dem Maße, nach dem Gott sich in ihm

20 offenbart. Demnach giebt es so viel verschiedene Theophanien wie es verschiedene Geschöpfe giebt, oder, wie wir es auch ausdrücken können, in jedem geschaffenen Wesen spiegelt sich das Wesen Gottes eben nach der Art dieses Geschöpfes. Mit diesem letzten Begriffe der Theophanie wird erst die Höhe der Gesamtanschauung Crig.s von der göttlichen Offenbarung erreicht.

25 Der nächste Schritt, der uns von der absoluten unerkennbaren göttlichen Einheit hinführt zu der Vielheit der Welt ist die Erschaffung der Ideawelt oder der Gesamtheit der Potenzen, die ihrerseits wieder die sinnliche Welt aus sich hervorgehen lassen. Crig. bezeichnet sie, indem er verschiedene Vorgänger namhaft macht, ohne auf deren keineswegs einseitliche Denkweise Rücksicht zu nehmen — Dionysius und Augustin, auch

30 Plato und Aristoteles — als Ideen, göttliche Vorbestimmungen, göttliche Willensakte (*idea intellectiva*), ursprüngliche Ursachen, *causae primordiales* (II, 2, 529 A) und benennt als solche: (per se ipsam) bonitas, essentia, vita, ratio, intelligentia, sapientia, virtus, beatitudo, veritas, aeternitas (II, 36, 616 C), ferner aber auch: magnitudo, amor, pax, unitas, perfectio (III, 1, 622f.). Damit soll nun aber

35 nicht etwa eine vollständige Aufzählung oder eine Anordnung dieser Ideen ihrer Natur nach gegeben sein; eine solche ist vielmehr unmöglich, denn sie alle gehen doch wieder an einem Punkte, in der göttlichen Einheit, zusammen. Sie verhalten sich wie die Radien des Kreises zum Centrum, deren man eine beliebige Anzahl und in beliebiger Reihenfolge ziehen kann, ohne daß damit am Wesen des Kreises etwas geändert wird. So kann

40 auch jeder Betrachtende nach seiner Fähigkeit eine gewisse Zahl von Ideen unterscheiden (III, 1, 2). Damit scheint nun freilich der objektive Bestand der einzelnen Ideen aufgehoben zu werden und das Ganze sich in eine beliebige Betrachtung des Betrachtenden zu verwandeln, der sich damit das göttliche Wesen nach seinem Vermögen auseinanderlegt. Doch so meint es Crig. nicht. Vielmehr wird eben die Möglichkeit eines solchen

45 Auseinanderlegens erst durch ein Wirken Gottes hergestellt, und eben hierin liegt der Unterschied dieser Welt der Primordialursachen von dem jede Erschaffung übersteigenden Wesen Gottes. Es ist der erste Schritt des sich offenbarenden Gottes, daß er sich in gewisser Weise dem geschöpflichen Erkennen zugänglich macht. Wie aber der Übergang von jenem unfassbaren göttlichen Wesen zu dieser ersten Stufe der Offenbarung geschieht,

50 das bleibt uns freilich verborgen; nur daß er ein ewiger ist, dem ewigen Wesen Gottes nur weil, nicht zeitlich, nachgeordnet, wird ausdrücklich gesagt. Ferner aber ist die unendliche Fülle der Ideen zusammengefaßt in dem göttlichen Logos oder dem Sohne Gottes; in ihm, in dem sie vorhanden sind (*factae sunt*), bestehen sie auch unveränderlich und einheitlich jenseits jeder Zahl und jeder Trennung fort. Wir müssen hier, indem wir

55 sagen, daß die Ideen geschaffen werden, indem sie erkennbar gemacht werden, uns zugleich vergegenwärtigen, welche Bedeutung Crig. überhaupt dem Erkennen und dem Erkenntwerden beilegt. Das Erkenntwerden fällt ihm in gewissem Sinne mit dem Sein zusammen (II, 8, 535 C; III, 1, 632 C), so kann er sagen, daß ein Mensch in dem anderen wird, indem er von ihm erkannt wird (IV, 9, 780 B), ja von Gott selbst, daß

60 er wird, indem er erkannt wird (I, 12, 153f.). Demnach ist auch die in der göttlichen

Trinität geschwebende „unveränderliche Bewegung“, durch welche Gott dem Erkennen zugänglich gemacht wird, eine wirkliche Schöpfung, und die Ideen werden, indem sie dem Erkennen zugänglich gemacht werden. Daß Orig. aber die Primordialursachen sich einerseits als ganz in das göttliche Wesen eingeschlossen, andererseits doch wieder aus diesem hervorgehend und in gewisser Weise als selbstständig existierend denkt, das können wir eben nur konstatieren, ohne die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, wirklich lösen zu können. Daß Orig. sich die Ideen aber als wirkende Potenzen denkt, das wird völlig klar, wenn wir zu der dritten Stufe, der Natur, die geschaffen wird, aber nicht schafft, übergehen.

Die dritte Stufe ist die Welt in dem Sinne, in dem wir gewöhnlich dieses Wort brauchen. Sie ruht ihrem ganzen Bestande nach auf den Primordialursachen, und als den Grund ihres Daseins bezeichnet Orig. eben den, daß die Ursachen nicht ohne Wirkungen sein können, denn sobald man die Wirkungen aufhobe, würde man auch die Ursachen als solche aufheben (V, 25, 912 A). Hieraus scheint sich nun direkt die Notwendigkeit zu ergeben, daß die Welt ewig sein müsse in demselben Sinne, in dem Orig. dies von den Primordialursachen behauptet. In der That lassen sich auch Stellen anführen, in denen er die Welt als ewig betrachtet (ohne daß er sich doch jemals mit der Annahme einer unendlichen Wiederholung des Weltlaufs nach Art der Stoiker und des Origenes zu helfen suchte. Damit scheint aber wieder die seiner ganzen Betrachtung zu Grunde liegende Ansicht von dem gesamten Weltlauf als einem historischen Prozeß, der in der Rückkehr zu den Primordialursachen und mit ihnen zu Gott sein Ende nimmt, im Widerspruch zu stehen. Dieser Widerspruch löst sich auch nicht dadurch, daß Orig. das gegenwärtige Sein der Welt in ihrem körperlich sinnlichen und materiellen Bestande von ihrer rein geistigen Wesenheit scheidet und nur das erstere durch den geschichtlichen Prozeß aufgehoben werden läßt, denn, auch abgesehen davon, daß er diese Scheidung keineswegs wirklich sauber durchzuführen weiß, bleiben auch, wenn wir sie anerkennen, immer noch durchaus ungelöste Fragen über den mit der Zeit zugleich gesetzten Anfang der *natura creata non ereans* zurück, so daß wir auch hier bei Orig. eine nicht bis zu klarer Entscheidung durchgeführte, sondern vielmehr eine in ungelösten Widersprüchen hängend bleibende Spekulation anerkennen müssen.

An der Spitze der geschaffenen Welt stehen nach Orig. die Engel, mit geistigen Leibern begabt, die aller materiellen Eigenschaften ledig sind. Daß von diesen Leibern die, die sie zuweilen, um den Menschen nahe treten und ihren Dienst in der Welt ausführen zu können, annehmen sollen, zu unterscheiden seien, bestritt Orig. durchaus, und nimmt vielmehr an, daß sie zuweilen in ihren geistigen Leibern den Menschen erscheinen, *nee tamen phantastice, sed veraciter* V, 38, 993 C D. Diese Stelle drückt jedenfalls die wirkliche Ansicht des Verfassers aus, während er V, 20, 896 C nur beiläufig einmal selbst jene Ansicht anzunehmen scheint. Die Engel werden nicht allmählich erzeugt, sondern sind mit einem Male in der ganzen Menge ihrer Individuen aus den Primordialursachen hervorgegangen; übrigens nimmt Orig., dem Dionysius folgend, neun Klassen unter ihnen an, von denen nur die höchsten von jedem Irrtum frei sein sollen, während die niederen der Leitung der höheren bedürfen. Von den Menschen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie keine Erkenntnis aus Erfahrung gewinnen, sondern durch die Anschauung Gottes in der Theophanie sowohl über ihr eigenes Wesen, wie über die Welt das Verständnis erhalten, das sie auch zum Eingreifen in den Lauf der Dinge befähigt. Übrigens ist ein Teil der Engel, der Satan an der Spitze, unmittelbar bei ihrer Erschaffung von Gott abgefallen; diese bösen Engel oder Dämonen haben dann einen Zustleib aus der Materie dieser Welt erhalten (V, 13, 884 D), der mit der Welt alt und endlich mit ihr vergehen wird (IV, 24, 852 D).

Auf diese höhere Geisterwelt folgt nun die Welt, in der wir uns bewegen, die an Raum und Zeit gebundene sinnliche Welt, deren Schöpfung uns in dem Heracleron erzählt wird. Von jeher haben sich an diesen Teil des mosaischen Berichtes spekulative und naturwissenschaftliche Fragen in Menge angegeschlossen, und auch Orig. hat aus den Werken der Väter über diese Stellen reichlich geschöpft. Wir müssen uns hier jedoch auf wenige Punkte von allgemeinerer Bedeutung beschränken. Hinsichtlich des Raumes (vgl. über Raum und Zeit besonders I, 21 ff.) faßt Orig. einestheils den Ort „*locus*“ als gleichbedeutend mit der endlichen Umgrenzung eines Dinges, und betrachtet ihn nach dieser Seite hin als identisch mit Definition, Circumskription. Andererseits unterscheidet er diesen Ort wieder von dem allgemeinen Raum, dem *spatium quo corporum quantitas extenditur*, den er als objektiv seiend und allem einzelnen, was sich im Raume

befindet, vorübergehend denkt. Dennoch sind Raum und Zeit nicht vor der Welt, sondern sind mit ihr aus den ewigen Gründen hervorgegangen (V, 17, 888). Hinsichtlich der geometrischen Verhältnisse und Figuren weiß er das geometrische Verhältnis selbst bestimmt von der äußeren Figur zu unterscheiden (IV, 8, 771.), aber in augenscheinlichem Irrtum zu sein meint er alle geometrischen Verhältnisse auf den Punkt zurückführen zu müssen, in dem als der absoluten räumlichen Einheit er sie alle schon gegeben glaubt. Es ist auch hier der Enthusiasmus für die absolute Einheit, der ihn zu einer ganz irrigen Auffassung der Sache verleitet. Das Gleiche wendet er nun auch auf die Monas als das Prinzip der Zahl an, in der die gesamte Zahlenreihe gesetzt sei und zu der sie wieder zurückföhre, III, 1, 621 AB; 12, 657 AB). Wie wenig wir übrigens bei Orig. die uns gewohnte Schulung auf dem Gebiete der Geometrie und Arithmetik voraussetzen dürfen, das zeigt sich recht auffallend in seiner Annahme, daß die Peripherie des Kreises das Doppelte des Durchmessers betrage (nicht, wie Hubert S. 303 gar sagt, diesem gleich sei) ein Irrtum, der sich nicht etwa auf Versehen der Abschreiber zurückführen läßt.

Die Materie ist für Orig. natürlich nichts Ewiges (welche Lehre er ausdrücklich zurückweist III, 11, 661 CD), sondern sie entsteht ihm im Laufe der Schöpfung, und zwar aus dem Zusammenstreiten immaterieller Prinzipien, der Quantität und Qualität (III, 14, 663 A). Anderwärts bezeichnet er ihren Begriff als den der Veränderlichkeit der veränderlichen Dinge, d. h. sie ist das allem Veränderlichen zu Grunde Liegende, das aber an sich nie in die Entstehung treten kann (I, 56, 199 B), die aristotelische hyle. Es muß also wohl unterschieden werden zwischen der Materie und der Körperwelt; ein Körper entsteht erst, indem die substantielle Form sich mit der Materie vereinigt. Demnach haben wir in der Körperwelt ein Doppeltes, die Materie und die in ihr sich darstellende und offenbare Form zu unterscheiden; nur die letztere ist etwas Beständiges, Ewiges, das aus den Primordialursachen hervorgeht und sich endlich wieder mit ihnen vereinigt, während die Materie einem beständigen Wandel unterliegt und sich endlich wieder auflöst. Wie sich Orig. aber die Entstehung der Materie aus Quantität und Qualität gedacht hat, das ist freilich schwer vorzustellen, jedenfalls aber bietet diese ganze Lehre einen deutlichen Beweis für die (im mittelalterlichen Sinne) realistische Denkweise des Orig., die das Bösende aus dem Allgemeinen werden läßt. (Wenn Prantl, Gesch. der Logik II, 25 ff. auch den Nominalismus des M. an gewisse Sätze des Orig. anknüpfen läßt, so hebt das, die Richtigkeit der Behauptung angenommen, doch nicht auf, daß Orig. selbst sich wesentlich in realistischen Denkformen bewegt.) Zu bemerken ist noch, daß auch die Materie, als aus immateriellen Prinzipien hervorgehend, ihren Ursprung indirekt doch auch in den Primordialursachen hat, wie Orig. das auch ausdrücklich ausspricht.

Die Lehre des Orig. vom Menschen, von dessen Wesen und Geschichte ist deshalb mit besonderen Schwierigkeiten behaftet, weil sie sich aufs engste mit seiner Lehre von dem Bösen und der Sünde verknüpft. Eins allerdings läßt sich auch ohne diese Rücksicht aussagen, nämlich, daß der Mensch nach göttlicher Bestimmung eine besonders hervorragende Stellung im All einnimmt, sofern er gewissermaßen alle Klassen desselben in sich zusammenfaßt, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß er sie alle erkennt, sondern auch so, daß er das Eigentümliche einer jeden in seiner Natur vereinigt (IV, 8, 773 D—774 A; IV, 11, 806 f.). Er hat Anteil an dem bloßen Dasein der niederen unbeseelten Geschöpfe, an der Lebenskraft der Pflanzen, an dem animalischen Leben der Tiere und an dem intellektuellen Leben der Engel; er bildet also den Mittelpunkt der Welt und deshalb auch den Teil derselben, von dem die Rückkehr zu den Primordialursachen und zu Gott beizunehmen muß. Wenn wir nun aber auf die Entstehung des Menschengeschlechtes sehen, so treten uns schon in dieser die Folgen und Wirkungen des Bösen in auffälliger Weise entgegen.

Was ist aber das Böse? Das ganze System des Orig., die monistische Auffassung, die sein Denken im Grunde beherrscht, drängt offenbar darauf hin, das Böse als einen notwendigen Katalysator der Entwicklung zu fassen, der aber im Laufe derselben überwunden wird und verschwindet. Allein gerade dieser Fassung von der Notwendigkeit des Bösen geht doch Orig. entschieden aus dem Wege; eben damit verwickelt er sich aber in Widersprüche mit seinen Gesamtveraussetzungen und gerät in Schwierigkeiten, aus denen es keinen wirklichen Ausweg gibt. Er schließt selbstverständlich jede dualistische Auffassung vom Bösen, jede Betrachtung desselben als einer Substanz vollständig aus. Ebenso aber nicht er das Böse auch von jeder göttlichen Bestimmung, ja von jedem Vorherwissen Gottes überhaupt fern zu halten. Gott erkennt nur, was er selbst schafft. Das Böse aber schafft er nicht und hat deshalb auch kein Wissen davon. So ausdrücklich und un-

eingeschränkt Orig. dies aber auch in einer Anzahl von Stellen behauptet (z. B. II, 28, 596 B. De praed. 10, 3. 394f.), so sieht er sich an anderen doch wieder genötigt, ein Wissen Gottes um das Böse zuzugestehen, ohne daß er nur einen irgendwie genügenden Versuch machte, die beiden einander direkt widersprechenden Sätze miteinander zu vereinigen. Er kann das in der That auch nicht, denn dazu müßte er in der Art des göttlichen Wissens eine Verschiedenheit annehmen, was mit seiner Lehre von der unbedingten Einheit Gottes in Widerspruch treten würde. Aber auch von dem göttlichen Vorbestimmen gelingt es ihm in Wirklichkeit nicht, das Böse vollkommen auszuschließen, denn eine Menge von Einrichtungen dieser Welt, ja ihre gesamte Existenz in ihrem gegenwärtigen sinnlichen und materiellen Zustande führt er ja auf die Rücksicht auf das Eintreten des Bösen zurück. Hat Gott also dieses auch nicht geschaffen, so hat er doch sein Vorhandensein oder sein künftiges Eintreten mit in seinen Weltplan hineingezogen (IV, 14, 807). Fragt man aber endlich nach dem wirklichen Grunde des Bösen, so erhalt man teils die Antwort, daß das Böse überhaupt keinen Grund habe (V, 35, 959 BC), anderseits macht Orig. jedoch auf die Unstetigkeit des Willens aufmerksam, der nicht bei dem Begehren des Guten stehen bleibe, und auf den Hochmut, der nicht Gott, sondern sich selbst zu seinem Ziele mache (II, 25, 582 C). Dabei bleibt freilich wieder die Frage nach dem Grunde jener Unstetigkeit unbeantwortet. Jedenfalls aber sucht Orig. den Grund des Bösen, sofern ein solcher überhaupt anzugeben ist, in der formalen geschöpflichen Freiheit und nimmt dabei ungeachtet seiner vielen entgegenstehenden Äußerungen thatächlich doch ein Vorauswissen Gottes um das Böse an. (Wir bemerken hier, ohne näher darauf einzugehen, daß es ein Vorauswissen Gottes, im strengen Sinne, für Orig. deshalb überhaupt nicht giebt, weil Gott alles, Vergangenes wie Zukünftiges, mit einem Blicke übersieht. Nur vom geschöpflichen Standpunkte aus kann man deshalb von einem göttlichen Vorauswissen reden.)

Das Böse ist in die Menschheit von dem ersten Momente ihrer Entstehung an eingetreten, denn wäre der Mensch auch nur die kürzeste Zeit im Paradiese geblieben, so wäre ein Fall nicht mehr möglich gewesen (IV, 13, 809 ff., vgl. II, 25, 582 C.). Das Paradies ist aber nach Orig. nichts anderes, als der dem Menschen ursprünglich bestimmte vollkommene Zustand, zu dem er nun freilich erst in der Zukunft gelangen wird (vgl. die Auseinandersetzungen IV, 17 ff., in denen Orig. u. a. die sinnliche Auffassung des Epiphanius vom Paradiese tadelt 18, 833 A., bei Augustin eine Verbindung der sinnlichen und der geistigen Auffassung findet, sich selbst aber für die rein geistige mit Anführung des Ambrosius und griechischer Autoritäten entscheidet). Eben mit Rücksicht auf den Fall ist nun aber die Entstehung des Menschengeschlechtes in der Weise geordnet, daß nicht alle Individuen wie die Engel mit einem Male aus den Urgründen hervorgegangen sind (IV, 12, 799 B; daß es auch in der Engelwelt ein Böses giebt, berücksichtigt Orig. hier nicht), sondern erst nach und nach, je nach den Verhältnissen der sinnlichen Erzeugung der Körper wirklich werden, vermittelt der, ebenfalls erst aus der Sünde stammenden Scheidung, der Geschlechter (II, 6, 533 A). Denn ursprünglich ist der Mensch ebenso wie die Engel ungeachtet der Menge der Individuen doch zur Einheit bestimmt; erst infolge der Sünde ist das weibliche Geschlecht vom männlichen getrennt worden, IV, 23, 845, 46; Comm. in Ev. Joh. S. 310, wie denn auch in der Vollendung wieder nur eins dasein wird. Diese Anschauung kann natürlich nur bei einer völligen spiritualistischen Umdeutung der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalles festgehalten werden, für die Origenes dem Orig. das Vorbild liefert. Nicht also eigentlich von seinen Vorektern erbt der Mensch die Sünde, und von einem originale peccatum ist nur in dem Sinne zu reden, daß die Sünde mit unserem Ursprunge in Verbindung steht, Comm. in Ev. Joh. 311 A. Warum nun aber jede Menschenseele indem sie, nach creaturischer Anschauung, wird, auch in den Zustand der Sünde eintritt, da doch weder die Gattung als solche gesündigt hat, noch die göttliche Bestimmung die Seele zur Sünde nötigt, das bleibt ein Rätsel, dessen Lösung wir bei Orig. zu finden nicht hoffen dürfen. — Wir bemerken über die sinnliche Welt außer dem Menschen nur noch, daß nach Orig. der gegenwärtige materielle Zustand derselben ebenfalls durch die Rücksicht auf die menschliche Sünde bestimmt ist, obwohl er ein klares Bild davon, wie sie, abgesehen von der Sünde, beschaffen sein würde, uns nicht giebt.

Der letzte Teil des Systems Orig.'s ist der Abschluß des gesamten Weltlaufs, die Rückkehr aller Dinge zu Gott. Im Mittelpunkte dieses ganzen Prozesses steht die Person Christi. In Christo ist die ganze Menschheit, damit aber auch die ganze Welt zusammengefaßt; wie die Menschheit alle Stufen des Seins in sich vereinigt, so Christus wieder

das ganze Sein der Menschheit (II, 13, 511f.). Er ist der Mittelpunkt des Ganzen, und demnach muß auch in dem, was er thut und erlebt, der Prozeß sich vollenden, der die Geschriben zu Gott zurückführt (V, 25, 912BC). Zunächst die Menschheit; indem er sie in ihrer Gesamtheit in seine Substanz aufgenommen hat, löst und befreit er sie auch mit dieser. Dies geschieht indem er stufenweise die Geteiltbeit aufhebt und sie zur Einheit zurückführt. Durch seinen Tod und seine Auferstehung wird zuerst das Äußerste der Geteiltbeit, die Scheidung der Geschlechter aufgehoben, denn der Auferstandene ist nicht mehr Mann oder Weib. Weiter aber legt Christus in der Himmelfahrt auch den sinnlichen Leib überhaupt ab und kehrt in die unmittelbare Verbindung mit Gott zurück. Denselben Weg führt er nun auch das Menschengeschlecht; indem im Tode der Leib in die Elemente auflöst, in der Auferstehung aber einem jeden der seine zurückgegeben wird, um nun die vollige Auflösung und die Aufnahme in die geistigen Potenzen durchzumachen (V, 20). Dem folgt dann noch eine doppelte Wandlung, die eine, die alle Menschen anecht, nämlich in das vollkommene Wissen, so weit es der Kreatur beschieden ist, und endlich die letzte, die aber nur die am meisten geläuterten Geister der Erwählten betrifft, nämlich die Einführung in die tiefsten Geheimnisse und in das übernatürliche unergreifliche Verinken in die Gottheit. — Dieser Wandlung der Geister in Gott geht aber auch eine Wandlung der gesamten niederen Kreatur in die höhere, der sinnlichen in die geistige und endlich ebenfalls in Gott zur Seite. So sagt Orig. V, 20, nach der Aufhebung der Geschlechtsdifferenz; im Monchen werde die ganze Erde mit dem Paradies (d. eben) geeinigt werden und nur das Paradies werde noch da sein. Dann aber werden auch Himmel und Erde geeinigt werden und nur der Himmel noch sein. Denn in dieser Vereiniung wird nicht aus zweien ein drittes, sondern das Höhere nimmt das Niedere in sich auf. Dann aber wird auch die gesamte sinnliche Kreatur mit der intelligibeln vereiniigt, so daß nur die intelligible bleibt, endlich wird die intelligible Natur mit Gott vereiniigt, und so wird Gott alles in allem. Wie sich Orig. damit das Fortbestehen persönlicher Unterschiede, das er annimmt, und das Fortwirken der Primordialursachen als selber denkt, das müssen wir dabingestellt sein lassen.

Das ist alle der Ausgang des Ganzen; alle widernatürlichen Scheidungen sind aufzuheben, alle Naturen sind zu ihren Primordialursachen und mit diesen zu Gott zurückgeführt. Damit ist nun in der Konsequenz des Systems auch dem Bösen sein Urteil gesprochen. Das Böse ist ja nichts Substantielles, nichts, was in den Primordialursachen seine Stelle hatte; es ist nur durch die Unfertigkeit des freien Willens herbeigeführt als ein Accidens der von Gott geschaffenen Naturen. Zudem nun der Wille der Naturen gehorcht und mit Gott verbunden wird, steht er in vollem Einklang mit dem göttlichen Willen; es fällt also jede Ursache des Bösen hinweg. Ebenso müssen aber auch die Folgen des bösen Willens fersallen, die ja niemals die Gestalt von Substanzen oder Naturen annehmen können, sondern nur als Accidenzen an den Naturen erscheinen. Die malitia alle wird mit allen ihren Folgen aufgehoben; das Böse in jeder Form ist am Ende der Weltgeschichte veruecht. Dies ist die richtige und notwendige Konsequenz des Systems, und Orig. selbst hat es nicht unterlassen, sie mehrfach deutlich und bestimmt genau auszusprechen. Demnach dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben, weil er selbst dabei nicht stehen geblieben ist. Denn dem genannten Abschlusse in den Anfangskapiteln des fünften Buches laßt er nun noch ungemein weitläufige Erörterungen folgen, deren Ziel kein anderes ist, als zu zeigen, wie das Böse dennoch fort dauert und von Gott abtrant wird. Wie man über Orig.'s persönliche Überzeugung auch denken mag, jedenfalls darf man diese Auseinandersetzungen nicht ignorieren. Orig. beruft sich gegenüber der erigenitischen Lehre von der Profatastasi auf die hl. Schrift und die Kirchlehre, die eine ewige Leidenheit des Bösen annehmen und veruecht nun eine Rechtfertigung derselben, die aber freilich so Unerschaures aufstellt, daß man die Abneigung wohl begreift, näher darauf einzugehen — und doch ist der Darsteller dazu verpflichtet. Als Grundlage seiner Auseinandersetzungen können wir anführen, was er V, 30, 910BC ausspricht: *cogimur namque fieri aut quod penitus non est in rerum natura per se absque ullo subiecto posse puniri . . . aut quoddam naturale subiectum supplicia pati . . .*
aut puniri quod non est tamen in subiecto aliquo quod est omnique poena liberum punitur. Den ersten Fall erklärt er mit Recht für ein Unding, der zweite ist offenbar die Kirchenlehre, aber Orig. halt es seiner Grundanschauung nach für unmöglich, daß eine Natur, etwas von Gott Geschaffenes, ewig leiden sollte. Dagegen sagt er in Beziehung auf den ersten Fall: *puniri autem vitium quod non est, in aliquo tamen quod est, et impassibile est, quoniam pati poenas non sinitur, credi-*

bile mihi videtur verique simillimum. Zwei Dinge erscheinen hier doch völlig unbegreiflich, erstens wie das Laster an einer reinen Natur haften soll, ohne sie zu korrumpieren, zweitens wie das Laster, eben weil es für sich nichts ist, anders gestraft werden kann, als an der Natur, die damit behaftet ist. Leider müssen wir hinzufügen, daß Orig. in allen seinen weitläufigen Erörterungen nirgends eine auch nur scheinbar genügende Antwort auf diese Frage bietet. Freilich weist er das Moment, das an der Natur haften und ohne Verletzung und Schädigung derselben bestraft werden soll, ausdrücklich nach, indem er es in dem bösen Willen zu finden glaubt. Wo dieser beharrt, da quält er sich selbst durch die Erinnerung an die Güter, denen er nachgestrebt hat, und die ihm nun für immer entzogen sind &c. Aber für die Lösung der Hauptfrage, wie dieser böse Wille fortbestehen kann, während die Natur vollkommen gereinigt ist, trägt die ganze, an sich sehr eindrucksvolle Schilderung nichts aus. Und das um so weniger, wenn wir uns erinnern, daß Orig. sonst ja den Willen durchaus nicht als ein bloßes Accidens der Natur ansieht, sondern ihn sogar als das eigentlich Wesentliche an ihr betrachtet. Wie soll dann der böse Wille im Zusammenhange mit der vollkommenen Natur fortbestehen? Nun ist aber merkwürdig, daß inmitten jener, wir müssen sagen verzweifeltsten, Annahmen wieder ein Satz auftritt, der sie, wenigstens was die Menschheit betrifft, ganz überflüssig zu machen scheint. Orig. bringt nämlich Kap. 38, §. 1006 die Ansicht zur Sprache, die fast allen Autoren gemeinsam sei, daß so viel Menschen in das himmlische Reich eintreten werden, wie Engel gefallen seien, und bemerkt, wenn das richtig sei, so müßte entweder die Zahl der nach und nach geborenen Menschen der jener Engel gleich sein, oder man müßte annehmen, daß nicht alle Menschen zum Ziel ihrer Schöpfung gelangen würden, quod praecedentes rationes de salute totius humanitatis in Christo incunctanter roboratae omnino prohibent assumi. Er selbst hält zwar jene erste Voraussetzung nicht für hinreichend begründet, meint aber jedenfalls totum genus humanum et in Christo redemptum et in coelestem Jerusalem reversurum esse (1007 C). Dann würden also nur die Dämonen und der Teufel der ewigen Verdammnis verfallen — prinzipiell wird aber den im vorbergehenden dargelegten Schwierigkeiten damit gar nicht geholfen, sie bleiben ganz dieselben, ob die Zahl der Verdammten eine größere oder geringere ist. — Wir werden demnach sagen müssen: die Konsequenz des Systems Orig.'s fordert durchaus die Lehre von der Apokatastasis, und wo er folgerichtig denkt, kommt er auch auf dieselbe hinaus; was er dagegen zur Begründung der entgegenstehenden Anschauung sagt, verwickelt ihn in unlösbare Widersprüche und in Annahmen, die sich mit seinen Voraussetzungen in keiner Weise vereinigen lassen. Damit ist ja noch nicht bewiesen, daß er diese Ansicht nicht doch gehabt haben könnte, aber allerdings machen die betreffenden Auseinandersetzungen des fünften Buches den Eindruck, daß er hier in der That nur der geltenden Kirchenlehre zu liebe Beweisführungen beibringt, deren Schwäche und Unhaltbarkeit ihm selbst nicht verborgen war, während seine persönliche Überzeugung auch hier mit Origenes' ging.

Wir haben an diesem Punkte der ebenso an sich merkwürdig wie für Orig.'s Stellung zur Kirchenlehre wichtig ist, etwas länger verweilt, im übrigen halten wir es nicht für nötig, seine Stellung zu ihr in den einzelnen Punkten näher zu erörtern, weil er im ganzen jedenfalls die Absicht hat, der Kirchenlehre treu zu bleiben, seine Fertigkeit in Umdeutungen aller Art es ihm aber auch leicht macht, den Widerspruch zwischen ihr und seinem System nicht bloß vor anderen, sondern auch vor sich selber zu verbüllen. So bedient er sich denn z. B. vielfach trinitarischer Formeln; er nimmt an, daß der Vater im Sohne, dem Logos, der Intelligenz, die Primordialursachen schafft, während er in dem hl. Geiste das wirkfame Prinzip sieht, durch welches sowohl diese Ursachen zu ihrer Wirkung in den Effekten übergeführt, wie auch den Menschen sowohl natürliche wie geistliche Gaben erteilt werden. Ob aber die trinitarische Auffassung von Gott im Sinne der Kirchenlehre sich mit seiner Ansicht von der schlechtthin unzugänglichen und unbegreiflichen Wesenheit Gottes wirklich vereinigen lasse, das ist freilich eine andere Frage, deren gründliche Erörterung wir bei Orig. nicht erwarten dürfen. Ebenso hält sich Orig. durchaus an die übliche Lehre von der Person Christi und setzt sie mit seinem System in Verbindung, ohne tieferliegende Schwierigkeiten zu berühren. Hinsichtlich des Werkes Christi aber glaubt er vollends durch den Satz, daß in Christo sich die gesamte Erlösung vollziehe, mit der Kirche in vollstem Einklang zu stehen, während er auf das Nähere, wie sich die heilbringende Wirksamkeit Christi vollzieht, nicht weiter eingeht, oder nur gewisse gebräuchliche Wendungen wiederholt. Dieses, man muß sagen oberflächliche Verhalten zum Dogma führt uns nun noch auf die Frage, ob man Orig. als den „Vater der

Scholastik zu bezeichnen dürfe. Der „Vater der Scholastik“ sind nachgerade so viele genannt worden, daß man zweifeln muß, ob irgend einem einzelnen dieses Prädikat gebührt. Dem Orig. aber schon deshalb jedenfalls nicht, weil sein ganzes Interesse viel mehr philo-
 5 sophischer als theologischer Art ist, wie schon die Fragen, die er am ausführlichsten und mit dem ärgsten Interesse behandelt, deutlich zeigen. Dem entsprechend ist auch sein wissenschaftlicher Standpunkt ein wesentlich selbstständigerer, freierer, als der der Scholastiker
 10 späterer Zeit. Daß er auf die scholastische Denkarbeit aber in bedeutendster Weise einzuwirken hat, ist damit natürlich nicht ausgeschlossen. — Auch das Verhältnis des Orig. zur Mystik ist ein eigentümliches; ihn selbst kann man keinen Mystiker nennen, da er
 15 sich in keiner Weise darüber geäußert hat. Auch werden die mystischen Gedanken, von denen sein System voll ist, von ihm nur dialektisch gerechtfertigt. Desungeachtet hat er durch diese Gedanken ebenso wie durch die Übersetzung der Dionysius'schen Schriften und
 20 seine Kommentare dazu einen ungemein bedeutenden Einfluß auf die spätere Entwicklung der Mystik geübt.

Überhaupt wird der Einfluß, den Orig. auf die Anregung selbstständigeren spekula-
 25 tiven Denkens im Mittelalter gehabt hat, nicht gering anzuschlagen sein, und jedenfalls war er größer, als sich streng nachweisen läßt oder wenigstens bis jetzt nachgewiesen werden ist. Namentlich scheint er im 12. Jahrhundert viel gebraucht worden zu sein;
 30 Honorius Augustinensis hat ihn in umfassender Weise benutzt, und Wilhelm vom Malmsbury giebt verhältnismäßig reichliche Nachrichten über ihn und sein Hauptwerk. Noch größere Aufnahme aber muß er in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts
 35 in Paris gefunden haben, so daß man nun auch anfangs, kirchlich gegen seine Schriften vorzugehen und endlich Honorius III. die Vertilgung seines Werkes *De divisione*
naturae anordnete. Ohne Zweifel hat das der Beschäftigung mit ihm bedeutenden Ein-
 40 trags getan, und in späterer Zeit ist er in so völlige Vergessenheit geraten, daß der Auctor, der auf Geheiß des Tridentinums angefertigt wurde, ihn gar nicht erwähnt. Man
 45 belste es später nach indem man unter Gregor XIII. 1685 die *ed. princeps* von Gale auf den Auctor setzte.

50 Was zur Orig. unserer Zeit zu ihm übrig bleibt ist einerseits eine vollständige und wirklich kritische Ausgabe, die zugleich die Nachweisung der von ihm citierten Schriften im einzelnen geben mußte, dann aber eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der
 55 Gedanken Orig. zu denen seiner Vorgänger, aus der sich mit Sicherheit würde entnehmen lassen, wie weit bei ihm wirklich die Aniaze neuer Gedanken reichen, als deren
 60 ersten Anfänger man ihn oft doch nur deswegen geriechen hat, weil man mit seinen Vor-
 65 gängern nicht hinreichend bekannt war. E. M. Deutsch.

Scriptoris, Paul, scholastischer Theologe, gest. 1505. — Nic. Paulus, P. S., ein

einzelner Reformer vor der Reformation in *ThLZ* 1893, 289—311; A. J. Moser, *Vitae professorum Tubingensium ord. theol.* 1718, S. 60—68; *ThB* 33, 488j. (Reusch); M. Steiff,
 1 *Der erste Bandhand in Tübingen*, 1881, S. 491, dazu die Notiz von E. Reiffe in *Blätter f.*
 2 *hist. phil.* 1888, S. 88; *Chronicon des Nouv. Peltrean*, hrg. v. Bb. Riggensbach, 1877,
 3 S. 226, 29, 236, 44; G. Muntz, *Nomenclator literarius theol. cathol.* IV 1899, 921—23.

Paul S ist um 1450 in der schwäbischen Reichsstadt Weil geboren und trat frühe
 4 in Kloster bei den Mereniten der Obervanz ein. Nach Paris verschickt hörte er namentlich
 5 die Paulus'schen Lehren des hochangesehenen Ordensgenossen Stephan Brulefer (gest. 1496),
 6 der ein streng metaphysischen Realismus lehrte (vgl. Prantl, *Gesch. d. Logik* IV, 1870,
 7 S. 198) und später während seiner Wirksamkeit an den Ordenschulen zu Mainz und
 8 Metz einen Sentenzenkommentar nach Bonaventura herausgab (über ihn *ThLZ* 1893,
 9 289ff.; Weber u. Wette, *stath. Studien* II, 1355f.). In Paris hatte von 1473—1481
 10 die streng rationalistische Richtung die Oberhand gewonnen, wobei auf königl. Befehl die 21
 11 ordensmäßigen Lehrer der Universität mit Gewalt entriem wurden (vgl. Prantl a. a. O. 186f.).
 12 Zu gleicher Zeit suchte sich die metaphysische Reaktion als *via antiqua* an den südwest-
 13 deutschen Universitäten gegenüber dem dort allein herrschenden *Scamismus (via moderna)*
 14 festzusetzen. Den Männern, die dies erreichten, nebamt Seynlin (s. d. Art. *Bd VIII* S. 36),
 15 Konr. Zimmernhart (s. d. A.), Steph. Brulefer u. a. gesellt sich P. S. bei. Das Be-
 16 streben dieser Männer war, gegenüber dem oben Normalismus und konzeptualistischen
 17 „Terminismus“ der scholastischen Logik und Erkenntnistheorie eine aristotelisch-realistische
 18 Betrachtungsweise der Wirklichkeit zu ermöglichen (*in os imus ad res, de terminis non*
 19 *curamus*), sowie den vernunftgemäßen Autoritätsstandpunkt *Scams* (vgl. o. *Bd XIV*

§. 270, 11—271, 30) im Sinne der älteren Scholastik wieder durch eine rationale Begründung der Glaubenslehren zu ersetzen (vgl. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1906, 2. Abschnitt, 3. Kap.). Weil dabei gegenüber den „hermocinalen“ Wissenschaften der scholastischen Logik, Grammatik und Metorik wieder mehr Wert auf die „realen“ Wissenschaften (Metaphysik, Physik, Mathematik und Ethik) gelegt wurde, darum hat diese *via antiqua* im Gegensatz zu den *moderni* dem Humanismus an den südwestdeutschen Universitäten den Weg bereitet (vgl. den Aufsatz über die Anfänge des Humanismus an der Universität Tübingen in Württ. Vierteljahrshfte 1906, Heft 2; R. Müller hat in RG II, 1, 203 u. 257 S. und Zimmernhart nicht mit vollem Recht direkt den humanistischen Theologen beigeordnet); und weil dies Unterfangen mit einer vielfachen Kritik an den bestehenden Verhältnissen verknüpft war, darum sind jene Männer als „Zeugen der Wahrheit“ von der kommenden Generation in der Reformationszeit begrüßt worden.

§. war weder Humanist noch Reformator vor der Reformation. Er hat für den skolastischen Realismus in dem eben ausgeführten Sinne vielleicht in Mainz und später bis 1501 als Guardian des Franziskanerklosters in Tübingen gewirkt. Obwohl nicht Angehöriger der Universität hatte er in seinem Kloster als „acutissimus Scotista“ auch aus der Stadt besuchte Vorlesungen über die Sentenzen nach Duns Scotus gehalten. Unter seinen Schülern werden genannt Thomas Wyttenbach (s. d. Art.), der Basler Lehrer Zwingli; ferner Paul Holz, welcher später zu Wimpbelings Schleitstader Kreis gehörte, dann als evangelischer Pfarrer zu Straßburg gegen die Konkordie predigte und durch seine Sympathie für Schwendfeld sich ausgezeichnet hat; endlich der Augustiner Joh. Mantel, der als evangelischer Prediger aus Stuttgart verwiesen ward und im Jahre 1530 zu Elgg im Zürichbiet gestorben ist. Ja fast das ganze Augustinerkloster unter Führung von Joh. Staupitz habe des S. Vorlesungen über Duns Scotus gehört, erzählt sein bedeutendster Schüler Konrad Bellikan (s. d. A. Bd XV S. 108), der sein Leben lang die Anhänglichkeit an den älteren Freund und Ordensgenossen bewahrt hat. Zum Druck dieser skolastischen Vorlesungen veranlaßte §. die Übersiedelung des Buchdruckers Tmar von Neutlingen nach Tübingen. So ward denn die „Lectura fratris Pauli Scriptoris ordinis minorum de observantia, quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo liber“ als erster Tübinger Druck am 24. März 1498 beendet. Das umfangreiche Werk beweist, daß §. in erster Linie scholastischer Theologe war; von eigentlich reformatorischen Ansichten kann keine Rede sein. Doch hat §. das Kommen einer neuen Zeit verspürt und hat wenigstens auf einem Gebiet, dem mathematisch-astronomischen, die Brücke von der Scholastik zum Humanismus geschlagen. Er sprach mit Bellikan über eine Zeit, da man die Theologie umgestalten werde, da man die scholastische Methode aufgebe und zu den alten Kirchenvätern zurückkehre. Auch die meisten Gesetze müßten geändert werden (Chroniken 24). Bei Neudlin lernte er griechisch, doch scheint er es nicht zu biblischen Studien verwendet zu haben. Wenigstens die einzige Notiz bei Bellikan über seine Bibelauslegung besagt, daß er am Fest der Priesterweihe des Bellikan eine Predigt über die fünf goldenen Mäuse der Philister (1 Sa 6, 4f.) gehalten und dies Thema allegorisch auf die hebräischen Studien des Primizianten angewandt habe; Bellikan weiß später selbst nicht, wie ihm das gelungen sei. Dagegen für mathematische Studien hat §. die Kenntnis der griechischen Sprache benützt. Er hielt in seinem Kloster Vorlesungen über die Kosmographie des Ptolemäus; da habe er fast alle Doktoren und Magister der Universität zu Zuhörern gehabt, namentlich der spätere Astronom und Humanist Johann Stöffler ist einer seiner Schüler. Den Mönchen in Bebenhausen zeigte er die Anlegung eines Nitrolabs, und in engerem Kreise in seinem Kloster erklärte er die fünf Bücher des Cusliid.

Nebenher übte §. eine ausgedehnte Predigtthätigkeit aus; auf die Kanzeln in der Umgegend nach Neutlingen und Horb ward er öfters berufen und geißelte hier in so freimütiger Rede die Mißbräuche der Zeit, daß er darob den Unwillen der Tübinger theologischen Universitätslehrer hervorrief, welche ihm wegen des starken Zulaufs seitens der Studentenschaft ohnehin mißgünstig gesinnt sein mochten. Er wurde bei seinem Provinzial verklagt und, da er zurem bei seinen Mönchen nicht beliebt war, im Jahre 1501 abberufen. Im Kloster zu Basel durfte er sich von da an nur noch mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigen und sollte sich später vor seinen Oberen zu Zabern wegen seiner freimütigen Äußerungen rechtfertigen. Er wich jedoch einer etwaigen Einkerkung aus und ging über Wien nach Rom, um an höchster Stelle seine Sache vorzutragen. Unbehelligt kehrte er wieder zurück und sollte auf Befehl des Generalwiktars des Ordens in

theologische Lehren. Auf der Reise dorthin starb er am 21. Oktober 1505 im wälschen Oberberg im Oberlahf. Er steht auf dem Übergang von der alten zu der neuen Zeit, er hat wie manche katholischen Theologen neben ihm mehr als andere das Neue vorbereiten helfen; doch hat er sich von der scholastischen Methode nicht losgemacht. Die neuerliche Freundenschaft mit dem viel jüngeren Bellian und nicht minder die freimüthig charaktervolle Kritik an bestehenden Mißbräuchen, welche mit dem Verlust der scholastischen Muse bezahlt werden mußte, erwecken die Sympathie für die Persönlichkeit des Scholastikers Scriptoris.

H. Hermelink.

Scrivener, Frederik Henry Ambrose, wurde in Vermondssey, Graffsch. Surrey am 29. September 1813 geboren, fand seine Bildung im Trinity College in Cambridge und war seit 1838 in verschiedenen Orten Englands im Pfarramte thätig. Er nahm hervorragenden Anteil an der Revision der englischen Uebersetzung des N. T. Auf wissenschaftlichem Gebiete sind allgemein anerkannt seine Verdienste um den Bibeltext s. diesen Art. Bd II S. 766, 767. Scrivener starb am 30. Oktober 1891 in Hendon, Middlesex.

Scrifer, Christian, Erbauungsschriftsteller, gest. 1693. — Reiches Material zur Kenntnis des inneren und äußeren Lebens Ss bieten seine eigenen Schriften. — Seth Calverius hat in der Leidenpredigt Helmsf. 1681) als Anhang eine Lebensskizze Ss beigegeben; Bergius, Mem. th. doc. IV. Lips. 1705, p. 166–182; Köller, Cimbr. lit. tom. I, p. 614–619. Als einer Biograph Ss wird Otto Weinsicht (Magd. u. Spzg. 1729) u. Kettner (Chern. Jacobaeus 1730) genannt. Aus neuerer Zeit: Plath in d. ev. Kz. 1862, Bd 71, S. 1; Die sorgfältige Arbeit von Krieger, M. Chr. Zer, eine Lebensbeschr. a. d. 17. Jahrh., Dresd. v. J. vgl. auch Hagenbach, Vorles. über d. Gesch. d. Ref., 4. Bd, u. d. ev. Prot. II, 1–7; die Beirr. von Gengeninger bei Kläiber, ev. Volksbibl. 3, 1 ff.; Schmidt, Gesch. d. Pred. 1872, S. 119, 116; Kotte, Gesch. d. Pred. 1881, S. 372; H. Pech, Die rel. Volkslit., Gotha 1891, S. 1138; Große, T. alt. Tröster, Hermannsb. 1900, S. 253 ff. mit Angabe der neueren Ausg. u. Bearb. Zäher Schriften.

Christian Scrifer ist am 2. Januar 1629 zu Rendsburg geboren. Nach dem Tode der Eltern stand er von früher Jugend an in der Erziehung einer frommen Mutter, von der er bleibende Eindrücke für sein ganzes späteres Leben empfangen hat. In Kostock, wo er sich dem theologischen Studium widmete, übte vor allem Joachim Lütkefmann (Bd XI S. 681) einen entscheidenden Einfluß auf ihn aus. Nach Vollendung des theologischen Studiums wurde Zer, erst 24jährig, 1653 als Archidiaconus nach Stendal und 1667 als Pfarrer an St. Jakobi nach Magdeburg berufen. Hier stand er als Seelsorger, Prediger und Schriftsteller auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Mit seiner Magdeburger Gemeinde war er 23 Jahre lang eng verbunden. In höherem Alter folgte er auf den hat Zeners einem Rufe als Oberhofprediger nach Quedlinburg. Seine Kraft aber war bereits geschwunden; nach drei Jahren starb er am 5. April 1693. Sein Wahlspruch war: Als die Tugenden, und siehe, wir leben.

Zer gehört zu jenen Theologen und Kirchenmännern, die wie sein Zeitgenosse Schmidt Müller (Bd XIII S. 521) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gegen die mehr und mehr hervortretenden Schäden der lutherischen Kirche, vor allem die Verwahrlosung, ihre Stimme erheben und dadurch dem Pietismus die Bahn bereiten; Zer war mit Zener befreundet, und von beiden liegen Zeugnisse gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung vor. Wenn auch von dem Ueberseer einzelner seine Rechtgläubigkeit zweifelhaft werden ist, er steht doch unabweislich im Mittelpunkt der lutherischen Lehre: der Abkehr von der Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm der Angelpfel evangelischen Glaubens. Was Zer predigt, was er schreibt, ist Aecht und Zeugnis eines unter mancherlei Mühen zwischen wider Ämterlebens und einer reichen Amtserfahrung. Dazu gesellt sich bei ihm ein helles Maß natürlicher Begabung, eine lebendige, doch immer gezügelte Phantasie mit einer neuer Blick für das Natulleben, das ihm zu einem großen Gleichnis für die christlichen Mahnungen wird. Dabei handhabt er die Sprache mit bewundernswerter Schärfe; im Periodenbau ist durchsichtig, klar, abgerundet; nur selten wird er fälschlich. Was er bietet ist immer frisch, gefällig, anmutend, kaum beeinträchtigt durch die dem Zeitabwärtz unabweisend eingeschreuten gelehrten Zuthaten.

Der Name Zer's ist in der evangelischen Kirche durch seine zahlreichen Schriften bis heute in adonemem Ansehen erhalten worden. Seine Predigtsammlungen tragen in der Anlage eine gewisse Gleichförmigkeit an sich, die aber durch erfrischenden Wechsel und Reichtum der Gedanken aufgehoben wird. Weit wertvoller sind die zu einem Volksbuch gewordenen „Zufälligen Andachten“ (1667; Berl. 1867, Baf. 1893), zu welchen ihm die

gleichbenannte Arbeit des Engländers Jos. Hall die Anregung gegeben hat, 100 Parabeln, in denen ihm die Erscheinungen des Natur- und des Menschenlebens zur sichtbaren Rede werden, die er in schlichter, aber begeisterter Sprache mit tiefsentlicher Auffassung den Menschen dolmetscht. Ebenso hat die aus eigener Erfahrung während und nach einer Krankheit entstandene Schrift „Gottolds Siech- und Siegesbette“ den Beifall des evangelischen Volkes gefunden (neue Ausg. Stuttgart, 1870). Auch die *Chrysologia catechetica*, (sieben) „Geldpredigten über die Hauptstücke des lutherischen Katechismus“ verdient erwähnt zu werden (neue Ausg. Stuttgart, 1861).

Vor allem aber ist es das großartige, bis jetzt unübertroffene Werk „Der Seelenschatz“, durch das sich Scr. ein wohlverdientes, bleibendes Gedächtnis gestiftet hat und das vielen ein Führer auf dem Heilswege geworden ist. Es sind ursprünglich Predigten aus der Magdeburger Zeit, jedoch später überarbeitet und erweitert, in der gegenwärtigen Gestalt erbauliche Vorträge, zu denen sich der vorangestellte Text nur als ein mehr oder weniger entsprechendes Motto verhält. Das Werk erschien 1675—1692; neuere Ausgaben von Hud. Stier, Hannover 1847 52 und Bremen 1848 54, und Berlin 1852 53 15 3 Bde. Der Seelenschatz „belehrt den Weg einer Seele aus ihrem Elend bis in die Herrlichkeit des ewigen Lebens hinein. Ausgehend von dem Adel unserer Seele führt uns Scr. durch das Todesthal der menschlichen Sündennot über den steilen Berg der Buße zu den lichten Höhen des Glaubens, den Pfad des Lebens entlang an allen christlichen Tugenden vorbei, mitten durch das Meer der Trübsale und der schwersten Anfechtungen an das Thor des Todes und hindurch zu der Seligkeit bei dem Herrn in die Stadt der goldenen Gassen. . . . Es ist eine Verknüpfung dogmatischer und ethischer Elemente, nach hergebrachtem Sprachgebrauch: ein Teil der christlichen Glaubenslehre in organischer Verbindung mit einer populären Moralthologie. Und das alles von einer ruhigen, edel-einförmigen Darstellung getragen. Es ist dem Leser, als stände er an einem breiten, vollen Strom, auf welchem herrliche Schätze langsam, sichtbar nahe vorübergeführt werden, deren Anblick sich unauslöschlich in das Herz einrägt“.

Auch als Dichter geistlicher Lieder hat sich Scr. versucht; sie sind jedoch von geringerem Werte; die bekanntesten sind: „Jesu, meiner Seele Leben etc.“ und „Der lieben Sonne Licht und Pracht etc.“ Vgl. Klüber a. a. O. 5, 825 ff. und Koch, Kirchenlied, 30 3. Aufl. 4, 91. 92. Hermann Beck.

Scultetus (Schultetus), Abraham, gest. 1624. — De curiculo vitae imprimis vero de actis Pragensibus Abr. Sculteti Narratio apologetica, Emden 1625, 4^o; Leichenpredigt am 29. Okt. 1624 über 2 Kor. 6, 3—10 von Friedrich Salmuth gehalten, Emden 1625, 4^o; Ed. Meiners, Ostvriesschlands Kerkelyke Geschiedenis-se, Groning. 1738 f. 35 II. deel p. 439 sqq.; Artikel „Scultetus“ in Vantels Dictionnaire und Hoogiratenus Algemeen Woordenboek, Amsterdam, Utrecht und Haag 1733. Verzeichnis seiner Schriften bei Böcher IV, S. 450 f.; Cuno in d. *NB* XXXIII, S. 492 ff.

Geboren den 24. August 1566 zu Grüneberg in Schlesien, wo sein Vater und nachher sein Bruder angesehene bürgerliche Ämter bekleideten, besuchte A. Scultetus zuerst die Schule seiner Vaterstadt und begab sich zu seiner weiteren Ausbildung 1582 nach Breslau, war aber kaum hier heimisch geworden, als eine Feuersbrunst seine Vaterstadt in Asche legte, und er infolge dessen von seinem Vater, der bei dem Brande sein Vermögen eingebüßt hatte, nach Hause gerufen wurde, um das Studium mit dem Handwerk zu vertauschen. Er hatte indes das Glück, in dem Grüneberg benachbarten Freystadt 45 eine Hauslehrerstelle zu finden und durfte nun auch die dortige Schule besuchen, besog dann 1585 das unter der Leitung des Lorenz Ludwig, eines Zögling von Melancthon, blühende Gymnasium zu Görlitz in der Lausitz, ging 1588, von einem adeligen Gönner unterstützt, nach dem unter Christian I. (1586—91) für kurze Zeit wieder philippinischen Wittenberg und endlich 1590 nach Heidelberg. Während er die öffentlichen Vorlesungen 50 besuchte, erteilte er hier, wie schon zu Görlitz und Wittenberg, Unterricht in seinem Hause, und seine Privatlektionen waren von adeligen Studenten aus Frankreich, England und Deutschland sehr gesucht. 1591 promovierte er zum Magister und empfing 1594, schon durch mehrere mit Beifall aufgenommene Schriften bekannt und als Prediger gern gehört, die Ordination zum Pfarrdienst, den er zuerst zu Schriesheim unweit Heidelberg ver- 55 waltete, wurde aber schon nach wenigen Monaten von Kurfürst Friedrich IV. zum Schloßkaplan berufen, 1598 von der Schloßkirche an die Barfüßerkirche in Heidelberg versetzt, zwei Jahre später Kirchenrat, Pfarrer und Schulinspektor, 1614 nach Pitiscus Tod dessen Nachfolger als Hofprediger und 1618 Professor der Theologie an der Universität.

nischen Chronik vom Jahre 354, wird unter dem 20. Januar die Bestattung unseres Märtyrers in den Katafomben erwähnt (XIII. Kal. Febr. . . . Sebastiani in Catacumbas“, N. X. Kraus, Roma Sott., 2. Aufl. Beil. IX, S. 598). Ambrosius, der die Lokaltradition seiner Kirche genau kennen mußte, bezeugt bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts, daß Sebastianus ein geborner Mailänder war, zu Rom das Märtyrium erlitt und schon damals in seiner norditalischen Heimat anständig verehrt wurde (Psalmus 118, sermo 20, Nr. 14, ed. MPL XIV, S. 1497. Der 20. Januar, weil sowohl durch den ältesten hauptstädtischen Kalender als auch durch Ambrosius bezeugt, ist der richtige Todestag des berühmten Heiligen.

Dies Wenige ist alles, was aus seinem Leben unantastbar feststeht; alles Andere, was man von ihm erzählt, beruht auf Mißverständnis und Irrtum oder ist doch mindestens zweifelhaft. Denn diese Nachrichten stützen sich nur auf die Autorität der Akten unseres Mailänders; diese sind aber gefälscht. Folgendes meine Gründe: Die acta s. Sebastiani (ASB s. 20. Jan.) enthalten, ganz abgesehen von den sich darin breit machenden Mirakeln und Massenbekerungen, eine solche Fülle der ungläublichen Ungeheuerlichkeiten, unmöglich als Originalurkunde gelten können. Da sollen die Imperatoren Carinus (282—285) und Diokletian (284—305, gest. 313) eine Zeit lang als friedliche Kollegen zusammen regiert haben. Die Geschichte lehrt aber, daß Diokletian im Gegensatz zu Carinus erst durch dessen Beseitigung zur Alleinherrschaft gelangt ist (vgl. Vopiscus, Carin. c. 18, Eutrop. IX, c. 13, Aur. Victor de Caess. c. XXXIX, Oros. VII, 16). Da wird ferner vorausgesetzt, Diokletian hätte schon vor dem Untergange des Carinus den Maximianus Herkulius zum Mitregenten angenommen. Die Beförderung des letzteren zur Kaiserwürde erfolgte aber erst nach dem Tode des Carinus (vgl. Eutrop. IX c. 13, 14, Viet. Caess. c. XXXIX, epit. c. XXXVIII. XXXIX, Eusebii chron. Hieronymo interprete ad a. Ch. 289. 290, S. 582, ed. Migne). Weiter heißt es da, Diokletian hätte im Anfang seiner Regierung zugleich mit Maximian zu Rom residiert! Das läßt sich aber mit Hilfe des echten Quellenmaterials nicht belegen; der berüchtigte Christenverfolger ist nachweislich nur einmal, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung (im November 303) nach der ewigen Stadt gekommen, wo er nebst Maximian nach der Vicennasien und einen glänzenden Triumph über die während einer langen glorreichen Herrschaft niedergeworfenen Reichsfeinde, zumal über die Perser und Germanen, feierte; sonst residierte er im fernen Osten zu Nikomedien, anfangs auch häufig zu Strimium in Pannonien (vgl. Lactant. mortes, ed. Sam. Brandt, c. 14. 17; Eus. chron. ad a. Chr. 307 p. 582, Eutrop. IX, 16). Ungeheuerlich ist auch die Angabe der Akten (c. XVIII, §§ 65, p. 275 A), Carinus sei zu Mainz ermordet worden („Igitur Carino occiso in civitate Maguntiaco“ etc.). Carinus unterlag vielmehr in der Nähe der obermössischen Stadt Margus (vgl. Vop. Carin. c. 18; Eutrop. IX, c. 13; Viet. Caess. c. XXXIX). Endlich ist in den Akten die Rede von einer äußerst heftigen Christenverfolgung, die schon 286, mit allgemeinem Opferzwang verbunden, zu Rom geraft haben soll (c. XVIII, §§ 65, p. 275 A); die Zeitgenossen Eusebius und Lactanz datieren aber den Diokletian-Sturm erst auf die Jahre 303 und 304! Natürlich kann das klägliche Nachwerk, wie u. a. Potthast a. a. O. geglaubt hat, unmöglich von einem Ambrosius herrühren.

Folgende drei weitere Daten aus dem Leben Sebastians gelten von jeher in den weitesten Kreisen gleichfalls als durchaus geschichtlich: 1. Die Fixierung seines Märtyriums auf Diokletians erste Regierungszeit, 2. daß er Offizier der kaiserlichen Leibgarde gewesen, und 3. vor allem, daß er im Kolosseum mit Pfeilen erschossen wurde. Da aber alle drei Angaben lediglich den gefälschten Akten entlehnt sind, so haben wir auch diese Einzelheiten als unverbürgt zu betrachten; speziell ist da noch folgendes zu bemerken: Zu 1. Das Todesjahr des Mailänders läßt sich nicht mehr ermitteln. Daß er ein Opfer der großen diokletianischen Verfolgung (303 ff.) geworden, ist nur eine nicht ganz unwahrscheinliche Vermutung. Zu 2. Die Todesstrafe des Erschießens mit Pfeilen war im römischen Kriminalrecht, je weit es auf die Christen, gegen die der römische Staat als Majestätsverbrecher (maiestatis rei), Leugner der Staatsgottheiten (sacrilegi), Beförderer einer verbrecherischen Magie, endlich als Mitglieder einer staatlich unzulässigen Religionsgesellschaft einschritt, Anwendung fand, nicht vorgesehen. In den Digesten und den „Receptae sententiae“ des Paulus begegnen folgende Todesstrafen: Enthauptung, Kreuzigung, der „Kampf“ mit den Bestien des Zirkus oder des Amphitheaters, der FeuerTod, endlich das Prügeln bis auf den Tod (= fustu-

armin, — ist unerschrockenen Sklaven oder Soldaten vorbehalten!), aber das Erschießen mit Pulver und nicht unter diesen dramatischen Strafbestimmungen.

Sebastian war an der alten via Appia im südöstlich von Rom seine Grabstätte gebaut u. A. A. Straus, K.R.S.; Z. 133, 517 ff. und den Situationsplan der römischen Stadtplan, gezeichnet von A. A. Straus am Schluß der K.R.S.). Über ein Mosaik-Portrait des Heiligen etwa aus dem Jahre 682 in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli findet sich bei A. A. Straus (M.R.C. II, Nr. Sebastianus, S. 717 f.; vgl. auch Nr. Mosaik von Heiser und Straus, ebenda, Z. 129 B, Abbildn. 8, Nr. 1) folgende bezeichnende Verse: „In dieb. Gen fällt dann auch wohl das von Papiſt Agathon hierher (d. h. nach der Kirche S. Pietro in Vincoli) überbrachte Mosaik auf dem Altar (im linken Seitenstück gegenüber der siebenten Säule) . . . Das Werk eines Lateiners zeigt es die byzantinischen Einflüsse der spätantiken Mosaikmalerei: Der Heilige ist nicht, wie ihn die Kunst der Renaissance darzustellen beliebt, nackt und jung, sondern als barttragender Mann verachtelt, mit langem Mantel, geschmückter Hoftracht, Kimbus, in der Rechten am Tadelm tragend . . . Darstellungen der Sujets aus den ersten 6 Jahrhunderten sind nicht bekannt“. Auf die Straus'sche Abbildung (Nr. 115, Bd II, Z. 718) verweisend, betone ich, daß da keine Spur eines die angebliche Todesart oder vielmehr (im Sinne der Alten) Marter des Heiligen symbolisierenden Pfeiles zu sehen ist; Heiser a. a. O. charakterisiert unser Mosaikportrait treffend, wie folgt: „Der hl. Sebastianus in reichem, kriegerischen Schmuck, aber steifer Haltung“.

Franz Görres.

Sebastos Amminetes, neuarabischer Theolog, gest. 1702. — Literatur: Koll. in: Bibliotheca Graeco-ol. Harles. Bd 11, Z. 531 und 634; Legend, Bibliographie Hellénique 1896, Bd 3, Z. 47 und 62; Zathas, *Nostalgiazi Phronologia* 1868, Z. 377; W. A. Goeben, *Verzeichnis der griechischen Handschriften* 1883, Z. 108 ff.; E. Th. Kyriatides, *Bibliographie des manuscrits grecs de la bibliothèque de la faculté des sciences de l'université de Athènes* 1897, Z. 62 ff.; Namenbuch, Verh. d. vergl. Moniesienkunde 1892, Z. 413 f. Ein Brief von Z. in *Le Monde* 1894, VIII, Z. 92. Seine Werke unten.

Sebastos aus Minima bei Trapezunt, dabei auch Amminetes (Amminites) oder Trapezuntinos oder mit beiden Namen genannt, ist geboren 1630 und erhielt seine Bildung wohl nur in der Heimat, nicht im Abendlande. Im Jahre 1671 Leiter der griechischen Patriarchatschule in Konstantinopel, war er später in gleicher Stellung in Trapezunt und Bukarest tätig und starb an dem zuletzt genannten Orte am 6. September 1702.

Z. zueben zu den andrigen, vaterlandsliebenden griechischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die durch die Anbahnung einer höheren Bildung den geistigen Aufschwung ihres Volkes im 18. Jahrhundert vorbereiteten. Zugleich hat er als energischer Polemiker dem Eindringen abendländischer Theologie in die orthodoxe Kirche gewehrt. Seine Werke umfassen sich, teilweise noch in Autographen, in den Trapezuntischen Bibliotheken und in der Bibliothek des heil. Grableiters in Konstantinopel. Herausgegeben sind nur wenige. Fabricius und Zathas nennen ein *Evangelion*, das 1701 in Bukarest herauskam ohne unarabische. Eine gewisse Bedeutung in der orthodoxen Kirche hat nach der seine *Evangelia didachala* „*επισημοναι των εβραϊστων λογων του ξωνα τωτον*“, *Ητοι των εβραϊστων τα αρα τα εβραϊα και αιμα Χριστου*; *δευτερον*, „*Οτι η εβραϊστων εβραϊα τα εβραϊστων αιμαϊσμων*“ *Και τοιουτ*, „*Οτι αι μεριδες των εβραϊστων ης εβραϊα και αιμα Χριστου*“ etc.; Bukarest 1703. Das Buch ist nach dem Tode des Z. von seinen Freunden herausgegeben, namentlich von dem Arzte Jakobus an Ephesus (Z. 84). Die meisten Exemplare sind (auf dem Titel) dem Patriarchen Theodor von Jerusalem gewidmet, einige Peter dem Großen. Es gehört zu dem wichtigsten Werk des Volkes, daß der Inhalt wenig geordnet ist und keineswegs dem Titel entspricht. Im letzten Abschnitt, der eine Polemik gegen ein nicht genanntes, 1628 in Venedig erschienenes katolisches Buch enthält, schreibt Zathas dem Patriarchen Theodor zu. Aber auch die Kapitel von Z. 85 an sind mir zweifelhaft. Jedenfalls sind sie nicht in der ursprünglichen Gestalt aus der Feder des Z. hervorgegangen, sondern von dem Herausgeber verfertigt. Aber auch nicht einmal die erste Partie des Buches stimmt mit dem Titel, dem ein Abschnitt über die *μεριδες*, der auch auffallend kurz ist, nimmt schon die zweite Stellung ein. Der Inhalt greift sehr in die damaligen theologischen Streitfragen ein. Sowohl die römische als auch die protestantische (reformierte) Kirche behaupteten die Überwindung der griechischen Kirchenlehre mit der ihren, wenigstens in vielen Punkten. Namentlich handelte es sich um die Frage nach der orthodoxen

Abendmahlstheorie. So richtet denn S. namentlich sein Bestreben darauf, gegen die römische und gegen die protestantische Abendmahlstheorie zu protestieren, die orthodoxe darzustellen und als die richtige zu beweisen. Es wird im einzelnen gelehrt, daß die Verwandlung der Elemente durch die Epiklese des heiligen Geistes erfolgt, wie es ja die orthodoxe Liturgie an die Hand giebt und daß die *meides* nicht verwandelt werden. Gegen die Katholiken richtet sich besonders die Erörterung, ob und wie die Jungfrau teil habe an der Erbsünde. Die Entscheidung geht dahin, daß die Jungfrau wie alle Menschen in Sünden geboren, aber durch den *Εγγυλισμός* von der Erbsünde befreit sei, wie die Christen durch die Taufe. Der spätere größere Teil des Buches, der von den Herausgebern bearbeitet zu sein scheint, behandelt dieselben Fragen. Der katholische Gegner, den S. besonders im Auge hat, ist Richard Simon, welcher namentlich bei der Herausgabe der Schriften des Gabriel Severus (vgl. Bd VI S. 327f.) den Kern der Orthodoxen auf sich geladen hatte. Zu bemerken ist, daß S. nicht allein die alten Väter als Autoritäten citiert, sondern auch spätere und neuere, wie Nikolaos Sabasilas, Nikolaos von Methone, Symeon den neuen Theologen, Symeon von Thebaleonich, Gabriel Severus und Dositheos von Jerusalem. Die Streitfrage über das Abendmahl erörtert S. auch in einem längern Schreiben an den nachmaligen Patriarchen Chrysanthos von Jerusalem. *Εκκλησιολογία* I, 2, S. 245—46 und 253—54. Unediert sind eine Reihe anderer Schriften, wie über die *πορεία*, über das Mönchsleben, Predigten u. a. Seine philosophischen Schriften dienen der Verbreitung des kirchlichen Aristotelismus. Ph. Meyer.

Sebua, der Majordomus des Königs Hiskia. — Litteratur: Jes 22, 15 bis 25; 36, 3. 11. 22; 37, 2; 2 Kg 18, 18. 26. 37; 19, 2. — Vgl. meine in Sachses Zeitschr. für Pastoral-Theol. XXIV. Jahrg., S. 557—573. 631—640, vorher in englischer Uebersetzung zu Chicago (American Journal of Theol. 1901, p. 43—74) erschienene kleine Monographie, d. h. meinen im Jahre 1899 verfaßten, bisher aber wenig beachteten Beweis, daß sämtliche elf Schlussverse von Jes 22 nach dem Vorgange der meisten früheren Ausleger mit Gesenius und Ewald auf Sebua bezogen werden müssen. Vgl. ferner außer den Kommentaren zu Jes und Kg, sowie A. Kuenens Historisch-kritisch Onderzoek (Leiden 1889, S. 67—69) den Aufsatz Ed. Königs über Sebua und Esakim in Engelhardts MtZ (1902, S. 621—631) und Wildboers Litteratur des ATs, S. 168 (Göttingen 1895 oder 1905).

Für den neunmal in der Bibel vorkommenden und bei Luther Sebua heißen Mann ist סבא die gewöhnliche Namensform (so Jes 22, 15; 36, 3. 11. 22; 37, 2; 2 Kg 18, 37; 19, 2), während סבאי sich nur an den beiden Stellen 2 Kg 18, 18. 26 findet. Nishausen (Lehrbuch der hebr. Sprache, S. 618) meinte, der Name scheine mit der Bittpartikel (= סבא) gebildet, und die Entstehung wäre von einem rein zufälligen Umstande abzuleiten. Gewiß ist die Bedeutung des Wortes völlig dunkel; an eine Imperativform braucht man aber nicht mit Vitringa zu denken, der sie sogar von סבא ableiten wollte. Sicher ist, daß die Bezeichnung סבאי in Jes 22, 15, die nirgends im AT einen Tempelvorsteher bedeutet, den irrige Auffassung schon früh hier finden wollte, den Sebua als einen hohen weltlichen Beamten ausweist, wofür auch in R. 21 ff. der Zusammenhang unseres Stückes deutlich spricht. Niehm (Handwörterbuch², S. 645. 1466) schließt aus der erwähnten Bezeichnung wohl mit Recht, daß Sebua dadurch als der dem Könige sehr nahe stehende erste Staatsbeamte oder höchste Staatsminister bezeichnet wird. Nach Gen 41, 40 setzt der Pharao den Joseph über sein Haus und weist ihm dadurch die dem Königsstern zunächst stehende Stelle an. Ähnliches ergibt sich wohl aus 1 Kg 4, 6; 18, 3; 2 Kg 15, 5; vgl. auch die interessante Untersuchung des auf der Burg von Megiddo gefundenen althebräischen Siegels von C. Kautsch in den Mt und Nachrichten des deutschen RV 1904, S. 12f. Müßten wir Sebua als hohen Staatsbeamten betrachten, so unterliegt es andererseits keinem Zweifel, daß er ein homo novus war; das geht schon aus dem Fehlen des Vaternamens an allen neun Stellen hervor. Ferner zeigt das dreimalige „hier“ (R. 16) im Beginn von Jesajas heftig tadelnder Anrede, daß der mächtige Emporkömmling hier ursprünglich nicht zu Hause war, sondern ein familienloser Eindringling, wie G. A. Smith ihn treffend nennt, der sich in Jerusalem festsetzen wollte, indem er sich ein großes Grab aushauen ließ, vgl. 1 Mak 13, 25 ff.

Unter freiem Himmel wird Jesaja (22, 15) dem Sebua mit der Weischaft „des Herrn, Jahwes der Heerscharen“ entgegengetreten sein, vermutlich in Gegenwart und zur großen Ueberraschung des Königs Hiskia und des Esakim, der an Sebnas Stelle nun Majordomus werden sollte. Vor dem Namen Sebnas und der Bezeichnung seiner Würde lesen wir, als sollte ein unverkennbares Zeichen der Veringschätzung (vgl. Jes 6, 9; 1 Sa 10, 27) vorausgehen, den durch das nachgesetzte סבאי verächtlich vorgebrachten Titel סבאי , d. h. 60

Beleg, über Verwalter, vgl. Burnen, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, p. 2. Ed. König will den Titel von der speziellen Verwaltung des königlichen Hofes verstehen und möchte aus dem nachfolgenden „dieser“ sogar folgern, daß Zebua in sich angesetzt habe, wie „er in der Höhe des Felsens, wahrscheinlich in den oberen Teilen des Zion, in der Nähe der Königsgräber (vgl. 2 Chr 32, 33), sich eine Grufft bauen lassen“. Darin aber hat Ed. König unzweifelhaft Recht, daß er nicht mit Eberne עברני zu dem assyrischen Sakānu stellt (vgl. Z. 30^b in Schraders KB, Bd V), sondern a. a. O. auf Z. 35 das in der 1 Kg 1, 2 vorkommenden weiblichen Form passende assyrische Wort findet. In R. 16 darf der Übergang aus der zweiten in die dritte Person ebenfalls als Zeichen der Geringfügigkeit gelten, vgl. Gen 49, 4. Wie Gen 31, 18 und 15, 17 nehmen wir עבד am besten in der häufig vorkommenden Bedeutung „sich hinbeugen“ und zählen mit Siegfried-Stades Wörterbuch (S. 513) R. 15 zu den Stellen, in denen die keineswegs seltene Verwechslung zwischen עב und עבד eingetreten ist. Von diesem einzigen Konsonanten abgesehen, besitzen wir den Text der 11 Schlußverse von Jes 22 in E. ganz so, wie der Prophet ihn in einem Zuge geschrieben hat. Wenn dagegen Tubm u. a., weil sie den doppelten Titel nicht richtig auffassen, schon die von ihnen als Ueberschrift betrachteten, auf עבד folgenden Worte dem Jesaja absprechen, also den Eigennamen des Imperkommulings und die Bezeichnung seiner Würde streichen, als hätte man mit Tubm zu sagen: „Jesaja brauchte den Mann nicht zu nennen, weil er natürlich jedem Bürger bekannt war“, so liegt doch die Willkür einer solchen Annahme auf der Hand. Tubm meint: „Der Sammler hat nicht bemerkt, daß die Unterschrift (falls diese nicht erst nachträglich geschrieben ist) an das Ende von R. 15 geraten ist“; treffend aber bemerkt Eberne gegen solche grundlose Verstimmlung des prophetischen Stücks, es sei nicht zu bezweifeln, „daß die Weissagung, wie die letzten Worte von R. 15 besagen, sich auf Zebua bezieht, und daß er Eljakims Vorgänger war“. Natürlich war dieser Eljakim bereits vor seiner Erhebung auf Zebnas Stelle ein hochangesehener Mann und jedem Bürger in Jerusalem wohlbekannt, nicht bloß dem Könige und dem ganzen Hofe, und man wußte recht gut, daß die Absetzung Zebnas eine halbe Maßregel gewesen wäre, hätte er nicht einem bessern Nachfolger Platz machen müssen, den Jesaja R. 20 einen Knecht Nabves nennt, nachdem er R. 18 den mit Absetzung und Tod im Exil bedrohten Zebua, etwa bei Besichtigung der eben fertig werdenden vornehmen Grabstätte und vor nicht wenigen Zuhörern, als die Schwande des Königshauses gebrandmarkt hatte.

Ziehen wir ab von der sonstigen Erwähnung Zebnas, so gehört der Abschnitt Jes 22, 15–25 gewiß zu den besterhaltenen und sprachlich leichtesten Stücken des ganzen ATs. Daran kann uns auch ein Blick auf zwei merkwürdige Uebersetzungen von R. 17 nicht irre machen, die neuerdings aufgetaucht sind. Erinnern sie mich doch an die merkwürdige Uebersetzung von „Nebudadnezar“ durch „Jakob Kaiser“, die ich Gust. Baur verdanke und nach Rathgens Erklärung einiger Notarika (ZDMG 1903, S. 371 f.) hier wohl mitteilen darf; der humorvolle Leipziger Kollege erzählte mir nämlich, daß das doppelte ne akkad. Na sei, bukad oder herumgedreht caput gleich kob, endlich zar gleich Kaiser. Als kennzeichnender Name wurde der tertreilichen Kerabmel- oder Gott-erbarmens-Methode vielleicht die Jakob Kaiser-Methode entsprechen, die in der Handhabung der astral-mythologischen Weltanschauung durch H. Windler, Alfred Jeremias (Das AT im Lichte des Alten Orients, 1904, S. 238 ff. 329) u. a. jetzt apologetisch verwertet wird, mag auch diese trotz aller Phantasterei hinreichende Methode in v. Trellis schonender Kritik (ThWZ 1904, Sp. 185) als „Reinigung des ergetischen Geistes“ bezeichnet werden. Ich habe Ebernes durch die Kerabmelmethode gewonnene Uebersetzung in der Theol. Rundschau (1905, S. 103 ff.) mitgeteilt und die mehr tragische denn komische Textverdreherung als schmerzhaften Zahnalanien beanant. Ertragreicher, aber doch komisch ist die mit gelehrtem Kitzeln in Stades Zeitschrift 1904, S. 106, 117 ff. durch v. Gall dargebotene Fassung, die auf das *Journal* der LXX zu Nr. 13, 12 gestützt ist, während die von Soria, Delisch u. a. gegebene Auffassung von עבד mir (vgl. Sachses Zeitschr. 1901, S. 172) vollkommen genügt. Der aufmerksame Leser, der den Eljakim als frommen Mann (R. 20) und als einen Vater (R. 21) oder Wohlthäter der zu Jerusalem Wohnenden und des Hauses Juda (R. 21) beidriehen sieht, wird daraus bei Eljakims Vorgänger leicht auf das Gelingen dieser Tugenden schließen und bei Zebua Mangel an Gottesfurcht mit schwerer Verurteilung des Volkes voraussetzen. Er wird ja schwerlich in dem „Vater“ einen Titel erblicken, sondern an den Mißbrauch der Amtsgewalt denken, den Zebua persönlich oder wohl noch mehr durch die von ihm beförderten unwürdigen Gehilfen ausübte. Mit Zebnas Degradation mußte auch der schlimme Einfluß der

ganzen Sippschaft ein Ende nehmen, die sich an ihn gehängt hatte. Innerlich über den göttlichen Willen vergewissert, hat Jesaja im Namen Jahwes selber dem Gewalthaber die Strafe der baldigen Abiegung von seinem hohen Amte verkündigt, und Hiskia hat sich dem geistlichen Willen darin gefügt, daß er den Eljakim an Sebnas Stelle treten ließ. Diese Stelle war erledigt, sobald Sebna weggeschleudert wurde in das ferne Exil, 5 wörtlich (vgl. z. B. Gen 34, 21) „ein nach beiden Seiten weites Land“, wobei hier an die am Euphrat und Tigris weit hin sich ausdehnenden Ebenen zu denken ist. Wahrscheinlich war Sebna das Haupt der gegen Assyrien auf Ägypten sich stützenden Partei, die unser Prophet so eifrig bekämpfte. Sicher aber wissen wir, daß es außer der Bedrohung Sebnas in der übrigen prophetischen Litteratur nicht an Weissagungen fehlt, die 10 einzelne Personen betreffen, vgl. Am 7, 17; Jer 28, 15 ff.; 29, 21 ff.; 39, 15 ff.

Eine Schwierigkeit entsteht nun dadurch, daß nach Jes 36, 3 und den Parallelstellen Sebna, dem Jesaja doch (Kap. 22, 18) Abiegung und Tod im Exil angedroht hatte, zur Zeit der Bedrängung Jerusalems durch den Assyrerkönig Sanherib im Jahre 701 v. Chr. bloß in dem geringeren Range eines Staatschreibers oder einfachen Ministers erscheint. 15 Der Eindruck mangelhafter Erfüllung tritt aber zurück vor der doppelten Erwägung, daß mit Sebnas Herabsetzung auf die geringere Stelle sein böser Einfluß leicht gebrochen war, und daß die Annahme völliger Erfüllung der Weissagung, die ja keine Wahrsagung ist, bekanntlich (vgl. Jer 18, 7 ff.) überhaupt nicht den Anspruch erheben darf, eine notwendige Forderung zu sein. Als geschichtlich verfahrende Ausleger können wir also 20 möglichst den zahlreichen Gelehrten zustimmen, die in Jes 22 einen andern Sebna suchen als in den übrigen Stellen, d. h. unter demselben Könige Hiskia zwei sehr hohe Staatsbeamte annehmen, die beide den so seltenen Namen Sebna gehabt hätten. Die logisch denkbare Hypothese von einem andern Sebna verwechselt in unerlaubter Weise die abstrakte Möglichkeit mit der nach aller Wahrscheinlichkeit allein giltigen tatsächlichen und 25 für die Wissenschaft ausschließlich in Betracht kommenden Wirklichkeit. Eine andere Verirrung des exegetischen Geschmacks hat, wie die Geschichte der Auslegung beweist, noch schädlicher gewirkt. Ich meine die falsche Beziehung des Schlußverses (Jes 22, 25) auf den Eljakim, die nach dem Targum und Hieronymus besonders einflußreich durch Hitzig vertreten wurde, während sie mir (anders in Bunsens Bibelwerk, Bd 6, S. 287) stets 30 als ein zwar nahe liegender, aber recht bedenklicher exegetischer Irrtum erschienen ist.

Es ist nicht richtig, daß in der Folge auch Eljakim Jesajas Hoffnung schlecht erfüllt habe, wie aus dem nachträglichen Anbange hervorgehe. Ed. König teilt mit Hitzig die Beziehung von V. 25 auf Eljakim, übersieht aber, daß nach Hitzigs Ansicht der Nachtrag von Jesaja selbst geschrieben wäre, und greift mit v. Drelli (Kurzzgef. Kommentar zu Jes 35 3. Aufl. 1904) und manchem neueren Ausleger zu der noch weniger natürlichen Annahme, daß V. 24 trotz des z. B. Jer 20, 9^a fehlenden „wenn“ eine konditionale Aussage sei, zu der V. 25 den Nachsatz bilde. Ähnlich meint Baudissin (Einleitung, Leipzig 1901, S. 365 f.), dem Eljakim werde mit der Verkündigung seiner Erhebung zugleich eine Drohung gegeben für den Fall, daß er sich dieser Erhebung nicht würdig zeigen sollte, 40 und will nicht einmal die Hypothese Kuenens ausschließen, nach der in dem geschichtlichen Bericht eine Verwechslung der beiden Hofämter stattgefunden hätte. Der Raum verbietet hier die Erörterung der thörichten Einfälle, die Kemper Fullerton in seinem romanhaften Aufsatze A new chapter out of the life of Isaiah (Am. J. of Theol. 1905, S. 621 bis 642) vorgebracht hat, und aller sonstigen Irrtümer, in die tüchtige Exegeten verfallen sind, 45 z. B. der sprachwidrigen Behauptung, die Anfangsworte von V. 25 (Am selbigen Tage), die nach gesunder Auslegung auf V. 20 zurückblicken und Gleichzeitigkeit ausdrücken, könnten gleich „dann“ gefaßt werden. Duhms Aufstellungen darf ich aber um so weniger übergehen, als sie, wie v. Drelli treffend sagt „mit suggestiver Kraft auf die Kritik und Auslegung seiner Nachfolger eingewirkt haben“, nicht nur eines Cheyne, sondern auch 50 auf die von Giesebrecht, Marti, Beer (Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen 1903, S. 600) u. s. w. Für Duhm nämlich und seine Nachfolger sind wesentlich echt nur die 4 ersten der 11 Verse, an die sich zu verschiedenen Zeiten zwei Zusätze angeschlossen haben sollen, V. 19—23 von einem Freunde und V. 24 f. von einem Gegner des Eljakim. Freilich finde ich im allgemeinen mit Alfred Nahlfs (GZM 1903, S. 611 f.) die neuerdings von 55 manchen Kritikern zur Entfernung von allerlei Anstößen geübte „Säuberung des Textes“, bei der dann „alles so schön klappt“, recht bedenklich und meine, eine Hypothese werde dadurch, daß die eine Glossierung die andere nach sich ziehe, nur verwickelter und unwahrscheinlicher. Das gilt in besonderen von Duhms Erklärung unseres Abschnittes, obgleich er mit Recht einerseits nichts davon wissen will, daß dem frommen Eljakim zugleich 60

mit Isidorus Cruciana Nivensinus vorgeworfen und sein Sturz angekündigt wäre, und andrerseits schmerzhaft die Unbilligkeit der Abfaffung aufgiebt, weil er den falsch von S. 21 genommenen Widerspruch zwischen B. 25 und 23 meinte billigen zu müssen. Doch ist wohl Gleichbedeutend auf die in B. 20–23 ausgesprochene innere Theilnahme hin, welche die letzte, wohlthätigste Schilderung der Investitur Eljakims mit den Abzweigen des Zebna und die Hervorhebung der festen Stellung, die Eljakim einnehmen soll. Dagegen urtheilt nur träge Auslegung in B. 24 den Neovotismus Eljakims, und nur Vereinnahmungen kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Worte und Bilder einen fremden Charakter tragen. Ohne Rücksicht auf den bald zu stürzenden Anhang Sebna's wurde Zebna, wie Ewald sein bemerkt, „schwerlich gerade den Anhang seines künftigen Nachfolgers zum Voraus erwähnt haben“. Bei Eljakim kann Zebna von der Herrlichkeit des Hauses seines Vaters, der ja bei Zebna fehlt, so reden, daß er in dem keineswegs höchsten Bilde der edeln und der wilden Zypresslinge den ganzen Anhang zusammenfaßt und weiter die geringeren Glieder der Familie mit verschiedenen irdenen Gefäßen vergleicht, die ein Sturz verächtelt. Darum aber schildert der Prophet den Glanz, den Eljakim's neue Würde auf seine ganze Familie wirft, unter dem Bilde des Nagels oder Pfahls, weil er sich damit den Übergang zum 25. Verse bahnen will, der den Sturz nicht nur des Zebna, sondern auch seines ganzen Anhangs verkündigt. Piscator sagt in seinem Bibelwerk (Oberhern, 1611) zu B. 25 kurz und bündig: *Paxillus iste| Praefectus aulae, Sebna. Metaphora ex collatione versus 23, und seine Analyse lautet klar und richtig: Deposito Sebnae a praefectura aulae indicatur primo verbis propriis, V. 19; deinde amplificatur antithesi disparatorum, quatenus praefectura illa promittitur Eljakimo, V. 20 sqq. Postremo illustratur simili exemptionis paxilli e pariete, V. 25.*

Wie wir am Schluß von B. 15 (vgl. Jes 8, 19) das im Grundtexte nicht ausgedrückt, aber durch den Zusammenhang deutlich dargebotene „und sprich“ hinzudenken (vgl. Gesenius' Kommentar über Zebna, S. 697), so müssen wir, wenn wir nicht mechanisch und oberflächlich verfahren, sondern uns, wie Gesenius (S. 691) es ausdrückt, nur hinlänglich in den Geist und Zweck dieses Traktats zu vertiefen wissen, in der Übersetzung von B. 25 hinter „— das deutsche Verbalen „jetzt“ einschleiben, das in den aus B. 20 wiederholten Worten „an solchtem Tage“ seine exegetische Begründung findet. Uebrig die angebliche „komplementäre“ Beziehung von B. 25 auf Eljakim exegetisch falsch ist, wird es wohl nicht leicht an Auslegern fehlen, die allerlei Gründe zur Vertheidigung dieses Irrthums aufzählen, vielleicht noch der Weise Hengstenberg's Gründe in großer Zahl, ohne zu bedenken, daß die Menge der bloßen Scheingründe niemals einen wirklichen Grund gewähren kann. Ich muß es nur verlagern, auf die vielen von Ed. Mönig (S. 621 ff.) vorgebrachten Scheingründe näher einzugehen, da die Mitteilung eines einzigen m. E. schon genügt; er lautet: „Bertens konnte, wenn nicht Eljakim selbst, so doch seine Familie gewarnt werden, die einflussreiche Stellung ihres Verwandten in falscher Weise auszunutzen.“ Gerne aber kann ich mit aus den Worten, mit welchen Franz Delitzsch die Exegese unseres Stücks abschließt, die salutarische Sage an: „Mit Zebna wirklich (was auch ohne ein assyrisches Volkord denkbar) in die Gefangenschaft der Assyrer geraten und fortgeschleppt worden? Oder ist er dem gedrohen Verichte durch büßfertige Selbsterdemütigung zuvorgekommen? Nur sich und andere Aaagen steht uns die Antwort. Nur das Eine ist gewiß, daß die Besatzung nicht dazwischen wurde, wenn sie Mißade gehabt hätte, sich ihrer Vergeltung mit der Erfüllung zu schamen.“

Adolf Hamphausen.

Zedendorff, Herr Ludwig von, gest. 1692.

J. J. Breithaupt, Leichenpredigt auf

21 B. V. 2. Bd. 19, S. 1094. Nol: Chr. Thoman, Alog und Trauerrede auf Zedendorff in den *Verhandlungen der A. Sebna 1721*, II. XIII, S. 47 ff.; A. Clamm, *Vitae clarissimum et illustrissimum d. i. Leben-beschreibungen*, Wittenberg 1711; Dan. Gottfr. Zedendorff, *Historia memoriae Viti Ludovici a Zedendorff*, Lips. 1733; Schröth, *4. Theil der allgemeinen Geschichte von Leipzig*, 2. Bd., Leipzig 1799, S. 285; W. Moscher, *Zwei sächsische Erz-bischöfe, von der Zeit des 17. Jahrhunderts*, 1. Bd. (1863), S. 376 ff.; D. Hasemann, *B. V. 2. Bd. 19, S. 1094*, X VII, 1863, S. 257 ff.; J. E. von Lubewig, *Ökonomische Annalen von 1730 bis 1780*, Ammenbaat, Bautzen 1754; Thiele, *Zur Charakteristik des teutschen Ahaaen*, B. V. 2. Bd. 19, S. 1094; Zedendorff, *Zur Arch. 1853*, Progr.; Rich. Pagner, *Zeit Ludwig von Zedendorff, in der die Bedanken über Erziehung und Unterricht*, Leipzig 1892, Zim. enthält die hiesige, durch die hiesigen Nachrichten beruhende Skizze seines Lebens); A. Ref. *Umst. der Ahaaen*, 2. Bd., G. M. mer, Aug. V. Franke, Halle 1880; B. Schaefer, *Geschichte der Ahaaen*, Universität zu Halle, Berlin 1894, I. Bd.

Zeit Ludwig von Zeckendorf, der gelehrte Jurisber, Polyhistor und Staatsmann, den man immer mit Ehren nennen wird, so lange man Reformationsgeschichte schreiben wird, stammte aus einem alten, in Franken vielfach angezeihenem Geschlechte. In Herzogentaurach unweit Erlangen wurde er am 20. Dezember 1626 geboren, wo sein Vater Joachim Ludwig von Zeckendorf, Herr von Oberzenn, dem eigentlichen Stammgut der Familie, damals seinen Wohnsitz hatte. Seine Mutter, eine geborne Schwärmlin von Burtenbach stammte von dem berühmten Führer gleichen Namens im schmalkaldischen Kriege ab. Zeit Ludwigs Jugend fiel in eine unruhige, schwere Zeit. Früh hatte er zu erfahren, was der Krieg bedeutet. Als die Schweden im Jahre 1631 in Franken einfielen, hielt es sein Vater wie viele andere vom fränkischen Adel für das Geratenste, bei ihnen Dienste zu nehmen, und trat in das von Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, dem Verbündeten Schwedens, geworbene Regiment (vgl. A. Beck, Ernst d. Fromme I, 69). So blieb der Mutter, die dem Vater auf seinen Kriegszügen vielfach folgte, die Erziehung des Knaben überlassen. In Koburg, dann in Mühlhausen erhielt er den ersten Unterricht. In Erfurt vor allem, wohin die Mutter im Jahre 1636 übersiedelte, legte er den Grund zu seiner späteren Gelehrsamkeit, that sich auch schon hervor durch seine Fertigkeiten in der griechischen und französischen Sprache, und schon im elften Jahre vermochte er, wie er selbst erzählt, lateinische Oratiunculas per omnia genera zu komponieren und memoriter zu rezitieren (vgl. Deutsche Reden S. 61). Wertvoller war für seine ganze innere Entwicklung der Einfluß der frommen Mutter, die ihm jene tiefe Frömmigkeit einpflanzte, die ihn sein ganzes Leben lang auszeichnete. Es fehlte ihm nicht an Gömmern. Als Spielgefährte der württembergischen Prinzen Sylvius Nimrod und Manfred kam er im Jahre 1639 wieder nach Koburg, wo damals Herzog Ernst d. Fr. noch gemeinsam mit seinen Brüdern Albrecht und Wilhelm Hof hielt. Seitdem hatte er sich der besonderen Gunst dieses Fürsten zu erfreuen, der ihn sogleich von mancher lästigen Dienstleistung der Pagen befreite, um seinem Talente die nötige Muße zu geben, und ihn Ende des Jahres 1640 in die neue Residenz Gotha mit sich nahm, wo er am 6. Februar 1641 in das dortige Gymnasium aufgenommen wurde. Hier war es neben dem berühmten Rektor der Schule, Andreas Meier, dem Herausgeber des berühmten Gothaer „Schulmethodus“ (vgl. Heine, Rektor mag. Andreas Meier, Holzwinden 1882 Progr.), besonders der philologisch gebildete Theologe Generalsuperintendent Salomon Glasz (vgl. d. Art. Bd VI, 671 f.), der auf ihn den größten Einfluß gewann. Seine Predigten schrieb er nach, von seiner Ergeze, um deren mehr philologische Handhabung Glasz nicht unbedeutende Verdienste hat, sprach er noch in späterer Zeit mit staunender Bewunderung (histor. Luth. III, 313). Ganz besonders wird aber auf den engen Verkehr mit diesem Theologen seine milde, bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch den theologischen Streitigkeiten abgeneigte Richtung zurückzuführen sein, die sein hervorragendster Charakterzug wurde. In jener Zeit traf ihn und seine Familie ein schwerer Schlag. Sein Vater, der schon lange mit der schwedischen Kriegsführung und der Behandlung der deutschen Offiziere unzufrieden war und damit umging, den schwedischen Dienst zu quittieren, war unvorsichtig genug gewesen, sich schon vorher mit den Kaiserlichen einzulassen. Seine Briefe wurden aufgefangen, er selbst zum Tode verurteilt und am 3. Februar 1642 auf dem Markte zu Salzwedel enthauptet (vgl. H. Brode, Die schwedische Armee nach dem Prager Frieden und die Enthauptung des Christen Joachim Ludwig von Zeckendorf. Jahrb. der kgl. Akademie in Erfurt, N^o XXII [1896], S. 117 f.). Aber man schätzte seine früheren Verdienste, so daß sich gerade in der Folge die Familie eingehender Fürsorge von seiten der schwedischen Großen zu erfreuen hatte. Torstenson selbst trat dafür ein, und die Königin Christine warf der Mutter ein Jahrgehalt aus. Zeit Ludwigs, der am 6. Mai 1642 vom Gothaer Gymnasium entlassen worden war (Brode a. a. O. S. 159), nahm sich besonders ein Kampfgenosse des Vaters an, der schwedische Oberst Mortaigne, der ihm auch die Mittel dazu gab, noch in demselben Jahre die Universität Straßburg zu beziehen. Während dreier Jahre studierte er dort neben Philosophie Jurisprudenz und Geschichte. Nach seiner Rückkehr von der Universität dachte er eine Zeit lang daran, wie sein Vater die militärische Laufbahn einzuschlagen. Er begab sich nach Darmstadt, wo der Landgraf Georg II. ihm eine Fähnrichstelle in seiner Leibgarde zusicherte. Sein väterlicher Freund Mortaigne jedoch riet ihm, bei den Wissenschaften zu bleiben, weshalb er Darmstadt nach kurzer Zeit verließ, um wiederum nach Erfurt, wohl zur Fortsetzung seiner Studien, zu gehen. Auf der Reise berührte er Gotha, wo er auch bei Herzog Ernst dem Frommen vorsprach, der ihn bei sich behielt, ihn zum Hofjunger ernannte und zugleich dafür sorgte, daß ihm die Fortsetzung seiner Ausbildung ermöglicht war. Die Stellung,

die er unausg. besaß, war eigentümlich genug. Als Aufseher über die Bibliothek hatte er aus bestimmten Büchern das Nützliche und Interessante herauszusuchen und seinem Nachen in Klüppelstunden, oder auch an Sonntagen oder auch auf Reisen mitzuteilen, ein Amt, wozu ihn seine außerordentlich umfangreiche Kenntnis auch der modernen Sprachen in besonderer Weise befähigte. Damals legte er den Grund zu den literarischen Sammlungen, die man in seinen Schriften verwertet findet. Im Jahre 1648 wurde er zum Kammerjunker ernannt, 1652, obwohl erst 26 Jahre alt, zum Hof- und Justizienrat. Im Jahre 1655 trat er von der Justiz, der er jedoch noch als Richter am Hofgericht in Jena Jahre lang diente, als Geh. Hof- und Kammererrat zur Verwaltung über, in welcher Stellung er sich ganz besonders auch um die Finanzwirtschaft des Landes verdient machte und in mancherlei auch diplomatischen Angelegenheiten gute Dienste leistete, wie nicht wenig von dem, was die Geschichte an der Regierung Herzog Ernsts (s. d. Art. Bd. V, 177) in voluisscher und kirchlicher Beziehung zu rühmen weiß, wenigstens in der späteren Zeit auf die Anregung seines vielseitigen Rates zurückzuführen sein dürfte.

Das Vertrauen seines Fürsten, zu dem er im engsten Verhältnis stand, ehrte ihn im Jahre 1661 mit der höchsten Würde im Lande, der eines Kanzlers, die er jedoch, wie er selbst angiebt, wegen Überbürdung mit Geschäften noch in demselben Jahre aufgab, um als Kanzler und Konsistorialpräsident in den Dienst des Herzogs Moriz von Sachsen-Zeitz zu treten. In diesem Amt verblieb er trotz mancherlei müsslicher Verhältnisse, die ihm den Hofdienst verleiden, aus Liebe zu seinem Herrn, bis ihm dessen Tod im Jahre 1681 die erwünschte Gelegenheit gab, seine Ämter in Sachsen (Zeitz) niederzulegen. Das ihm schon früher zugleich übertragene Amt eines Landschaftsdirektors in Altenburg behielt er bei, ließ es ihm doch Zeit und Muße genug, auf seinem 1677 erworbenen Gute Meuselwitz bei Altenburg seinen gelehrten Neigungen zu leben. Jetzt endlich konnte er, wonach er sich lange vergebens gehehnt hatte, an die Verwertung seiner wissenschaftlichen Sammlungen und der reichen Erfahrungen geben, die er in einem langen amtlichen Leben in Bezug auf Kirchen- und Staatswesen sich erworben hatte. Mit Gelehrten verschiedensten Ablasses in aller Herren Länder unterhielt er einen regen Briefwechsel, von dem sich noch einiges in dem Archiv der Zedendorfschen Familie in Meuselwitz erhalten hat. Je mehr und mehr konzentrierte sich sein Interesse auf die Frage nach dem Wert und Wesen praktischen Christentums, wobei es sich gewissermaßen von selbst ergab, daß er mit solchen Männern wie Philipp Jakob Spener in nähere Beziehungen trat. Zedendorf ist es gewesen, der Speners Berufung nach Dresden vermittelte. Man wird ihn kaum einen Pietisten nennen dürfen, obwohl er u. a. Speners Verteidigung gegen die *Imago pietatis* übernahm („Bericht und Erinnerungen auf eine neulich im Druck lateinisch und deutsch ausgesteute Schrift *Imago pietatis*“ genannt, mit einer Vorrede J. P. Speners, Halle 1692 u. 1713 in F.), auch dessen Predigten über „des thätigen Christentums Notwendigkeit und Wohlthätigkeit“ überlegte (*Capita doctrinae et praxis christianae insignia ex 59 illustribus N. Test. dictis deducta et evangelii dominicalibus*, in concionibus a 1677, Francof. ad Moen. habitis applicata a. P. J. Spenero 1689). Was ihn an der neuen Bewegung anzog und was ihm das Wesentlichste daran war, war die Betonung praktischen Christentums und der irdische Ernst. Dafür konnte er sich um so mehr erwärmen, als er schon längst selbst eine solche Richtung verfolgte; dabei war er aber doch eine viel zu praktisch angelegte, auch kritische Natur, um für das Mystische und die Gefühlseligkeit im Pietismus Sympathien zu haben. Ohne Zweifel wird er auch dann weit von ihm ab, daß er nicht Weniges für die Verbesserung der k. Hofbibliothek in der Person von dem Staate erwartete (vgl. auch das Urteil Rasemanns a. a. O. 267). Am Abend seines Lebens wurde er noch selbst in die Bewegung hineingezogen. Kurfürst August III. von Brandenburg hatte ihn am 9. September (s. die Bestallung bei W. Schröter a. a. O. II, 364) „in Ansehung seiner sonderbaren prudenz und dexternitat“ zum Rektor der neuerrichteten Universität Halle ernannt. Am 31. Oktober 1692 konnte er daselbst an sich selbst die schwierige Aufgabe, die Streitigkeiten Frankreichs mit der holländischen Staatsobermacht auszugleichen, wenn er, wie Chr. Thomassin in seiner *Veidemedie* sagt, „obwohl wegen seiner langen Erfahrung von den Mängeln in allen Ständen, der guten und bösen Gebrauche bei Universitäten als auch wegen seiner sonderlichen Gaben, die Gemüter der Menschen zu gewinnen, geschickter war als irgend ein anderer“. Wenige Wochen darauf, am 18. Dezember 1692, an demselben Tage, an welchem der von ihm bewirkte Ausbruch von den Mauern der Stadt verkündet wurde, ist er gestorben.

Trotz seiner vielseitigen amtlichen Thätigkeit fand er doch schon in Gotha Zeit zu

einer Reihe schriftstellerischer Arbeiten, die zum Teil allerdings in unmittelbarer Beziehung zu seinen amtlichen Aufgaben standen, z. B. schrieb er im Interesse des Ausgleichs über die Frage von dem Schutzrecht über die Stadt Erfurt: *Justitia protectionis in civitate Erfurtensi etc.*, 1663, 4"; *Repetita et necessaria defensio iustae protectionis Saxonicae in civitate Erfurtensi*, 1664. In Verbindung mit mehreren anderen verfaßte er auf bezüglichen Befehl: *Schola latinitatis ad copiam verborum et notitiam rerum comparandam, usui paedagogico in ducatu Gothano accommodata et edita iussu serenissimi Ducis Saxoniae Ernesti*, Gothae 1662. Zeit 1660 arbeitete er, wiederum auf den Wunsch seines Fürsten, an einem später viel gebrauchten Compendium der Kirchengeschichte, das speziell für das Gymnasium in Gotha bestimmt war, und welches, nachdem Z. selbst allerdings nur die „Kirchengeschichte im Alten Bunde“ beschrieben, von Artopceus und Böcker zu Ende geführt, im Jahre 1666 herauskam: *Compendium historiae ecclesiasticae decreto serenissimi Ernesti Saxon. Ducis in usum gymnasii Gothani, ex S. S. litteris et optimis auctoribus compositum*, Lipsiae et Gothae 1666 (im Jahre 1690 auf den Index gesetzt, vgl. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher II* Bd [Bonn 1885], S. 109). Im Alter von 29 Jahren schrieb er seinen „Deutschen Fürstenstaat“ (der nicht wie gewöhnlich angegeben erst 1665, sondern schon 1656 das erste Mal erschien), ein Werk, das als eine Art Handbuch des deutschen Staatsrechts aufgefaßt werden kann und als solches auch geschätzt wurde (nach L. Ranke, *Neue Bücher preuß. Gesch.* 1847, Bd I, S. 54 das zur Zeit des großen Kurfürsten „beliebteste Handbuch der deutschen Politik“), andererseits besonders aber deshalb den Beifall der Zeitgenossen fand, weil es eine systematische Zusammenstellung von Regeln und Vorschriften für eine wohlgeordnete Regierungspraxis giebt, und zwar in Anlehnung an die Grundsätze der Verwaltung in dem damaligen Herzogtum Gotha (Ausführl. darüber bei W. Roscher a. a. O.). Gewissermaßen als Gegenstück hierzu kann betrachtet werden sein „Christenstaat“, worin „von dem Christentum an sich selbst, und dessen Behauptung wider die Atheisten und dergleichen Leute, von der Verbesserung des Weltlichen und des Geistlichen nach dem Zweck des Christentums gehandelt“ wird. Das umfangreiche Werk war, zumal in seinem ersten Teile, stückweise entstanden aus Mitteilungen, die Seckendorf aus Pascals Pensées (s. d. Art. Pascal Bd XIV, 713, 58 f.) am Tische des Herzogs Moritz von Sachsen gemacht hatte, über die er sich dann ausführlicher verbreitete. Erst während seiner Mußzeit in Meuselwitz kam er dazu, der Sache weiter nachzugehen, und gab nach längerem Zögern auf den Rat der Freunde, besonders Speners, dem er es zur Durchsicht gegeben, das Werk im Jahre 1685 heraus, nachdem er weitläufige „Additiones zur Befräftigung und Nachdenken aus alten und neuen Autoribus angehängt“ hatte. Das Werk hat ausgesprochenermaßen teils eine apologetische, wesentlich gegen den Atheismus gerichtete, teils eine reformatorische Tendenz und will „aus dem Grund des Christentums zeigen und ausführen, wie den vielen und großen Fehlern in allen Ständen eben dadurch am besten abzuhelfen wäre, wenn der Grund der Gottseligkeit recht betrachtet, und dessen Hauptzweck zur Richtschnur aller menschlichen Aktionen vor Augen gehalten würde“. Zu diesem Ende handelt er, nachdem er in Anlehnung an Pascal gezeigt, worin das Christentum „wider die Atheisten, Deisten und Heuchler insgemein bestehe“, im 2. und 3. Buche von der Verbesserung der drei Stände „nach dem Grunde des Christentums, nämlich der wahren und ewigen Glückseligkeit“, und giebt so eine Art Ethik, allenthalben in milder Form die Grundgedanken pietistischer Lebensführung vertretend, übrigens mit steter Furcht, die sich besonders in der Vorrede ausdrückt, damit Anstoß anzuregen. Die ruhige, besonnene und überzeugte Art dieses Laienbuches, in dem sich bei allem an das Alter erinnernden Moralisieren doch immer wieder der weite verständige Blick des erfahrenen Staatsmannes zeigt (vgl. z. B. den Gedanken von der allgemeinen Wehrpflicht S. 249. 352. 368 ff.), und mit gleichem Ernste Hohen und Niedrigen Buße gepredigt wird, mußte ohne Zweifel für die Verbreitung des Pietismus von großer Wirkung sein.

Das bedeutendste Werk Seckendorfs aber, welches seinem Namen für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Kirchenhistorikern sichern wird, ist sein *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo seu de reformatione*. Den unmittelbaren Anlaß dazu gab die Schrift des Jesuiten Maimbourg, *histoire du Lutheranisme*, Paris 1680, die ein junger Freund Seckendorfs von einer französischen Reise im Jahre 1683 mitgebracht hatte. Die geschichte Art des wohlberwanderten Verfassers, der sich von den üblichen Schmähungen fern hielt (übrigens alsbald auf den Index gesetzt wurde, vgl. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher II*, 583 f.), und um so ein-

Drucker aber unter der Maske objektiver Geschichtsschreibung gegen Luther und seine Anhänger auftrat, schien eine Widerlegung um so wünschenswerter zu machen, als man in Frankreich mit diesem Buche in der Hand den deutschen Protestanten entgegenzutreten pflegte. Schon früher war Z. von Herzog Ernst im Hinblick auf das ihm zur Verfügung stehende reiche Altenmaterial aufgefordert worden, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Jetzt veranlaßte ihn das Buch von Maimbourg, allerdings in anderer Weise, jenen Gedanken aufzunehmen, indem es nach seiner Überzeugung vor allen Dingen galt, eine altersmäßige Widerlegung der jesuitischen Darstellung zu liefern. Nach reiflicher Überlegung mit seinen literarischen Freunden ging er ans Werk, nachdem er schon einen Teil des maimbourgischen Buches ins Lateinische überlegt, auch gewissermaßen als Vorarbeit eine von C. Zagarius (Jenae 1686 f.) herausgegebene *Dissertatio historica et apologetica pro doctrina D. Lutheri de missa* geschrieben hatte. Das große Vertrauen, welches er bei sämtlichen Fürsten des sächsischen Hauses genoss, eröfnete ihm die Archive in einem Umfange, wie es keinem späteren Gelehrten zu teil geworden sein dürfte. Auch von anderen Seiten ward er durch Übersendung von Altenstücken und ihm bisher unbeachteten Schriftstücken und Druckwerken unterstützt, und so brachte er auf Grund eines geradezu erstaunlichen Altenmaterials, obwohl durch einen Brand in seinem Schlosse zu Meuselwitz im Jahre 1685 ein Teil seiner Papiere vernichtet wurde, andere in große Verwirrung gerieten, in verhältnismäßig kurzer Zeit das große Werk zu stande. Wie aus einem Briefe Zedendorffs an Tito Menten am 25. Oktober 1683 hervorgeht (Weller, *Altes und Neues* I, 652), ging sein Plan zunächst dahin, zu dem Werke Maimbourgs mit nur geringer Rücksichtnahme auf die dogmatischen Fragen, widerlegende resp. ergänzende *Adnotationes* zu liefern, ein Plan, der in der Folge eine erhebliche Erweiterung erfuhr. Schon 1688 erschien ein erster Teil in Quart, der die Jahre 1517—21 enthielt, dazu im Jahre 1689 ein Supplement in 12°. Der erneute Zufluß von Archivalien nötigte ihn dann zur Umarbeitung, als deren Resultat das ganze, die Zeit Luthers umfassende Werk im Jahre 1692 in Folio erschien. Die Methode ist die, daß er paragrafenweise die Darstellung Maimbourgs in lateinischer Übersetzung voranstellt, dann eine altersmäßige Widerlegung anfügt, eventuell noch weitere, die vorliegende Frage betreffende, oft sehr umfangreiche *Additiones* folgen läßt. So wurde das Werk zwar keine zusammenhängende kunstreiche Darstellung (eine solche wurde in freier Übersetzung versucht von Elias Fried in „Ausführliche Historie des Luthertums und der Reformation“, Leipzig 1711), wohl aber ob des reichen authentischen Materials, das zum Teil metakritisch aneinander gefügt ist, ein noch heutigen Tages unentbehrliches Hilfsbuch für jeden Reformationshistoriker, zugleich ein ehrenvolles Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes, denn wie Bayle für seine Zeit sehr richtig sagt: *on n'a rien fait de meilleur sur cette matière*. Das Werk sollte eine Apologetik des Luthertums sein, aber es ist trotz aller verächtlichen Verehrung für Luther, die man aus jeder Zeile erkennen kann, die Apologetik eines wirklichen Historikers, der in der Unbefangtheit seines Urteils seine Zeit weit überragt, denn er halt, was er in der Vorrede sich als Ziel gesteckt hat: *Patebit, quo respectu Lutheranismus, quid in eo (Luthero) venerati secutique fuerint majores nostri et quam inique nobiscum et frivole etiam atque impudenter agant, qui nos ad mores vivi, aut ad durissima eius dicta aut scripta ablegant; in quibus execrpendis, mutilandis, cavillandis, improbam sane, certe Christianis minime dignam, consumunt operam. Peccaverit, lapsus sit, verbis factisque longe quidem levius mitiusque, quam inimici et aemuli eius tradidere) id nobis humanae imbecillitatis argumentum dat, at doctrinae fideique nullum adfert detrimentum, cuius fundamentum scimus ubi quaerendum sit.* — Über seine weiteren Schriften, unter denen seine „politische und moralische Discurse über M. Annaei Lucani treibendert auserlesene lehrreiche Sprüche“ u. (Vorrede vom 28. Sept. 1692, aber erst Leipzig 1695 erschienen) hervorzuheben sind, vgl. Schreber a. a. D.

Theodor Kolbe.

Secrétan, Charles, geb. 1895. Literatur: *Fils de leurs Oeuvres* (Neuenburg, N. S. in. 1909, als „Velden aus eigener Kraft“, deutsch erscheinend), S. 243—85; Ch. Z. von Geomar Secrétan; N. Billon, *La Philosophie de Ch. S.* (Paris, Alcan 1898; Gaston Roumel, Ch. Z. in *Esquisses contemporaines* 100—27 (Louvain 1891); C. S. von W. H. in der *Revue* 1903 im *Adelmannen* Zeitung, 1. Mai 1895. Soziale Schriften von Ch. S., übersetzt, ausführlich eingeleitet und mit einem Schriftenverzeichnis des Verfassers versehen von E. Bloch, Berlin, v. B. Mohr 1896, 270 S.

Geberer den 19. Januar 1815 in Lauzanne, gestorben den 21. Januar 1895 eben-

dasselbst, ist E. neben Alexander Vinet, Ernest Naville und H. F. Amiel der bedeutendste Religionsphilosoph, Moralist und Denker der französischen Schweiz, er ist jedenfalls der vielseitigste, vorgeschrittene und modernste von allen. Zweiter Sohn eines Advokaten, begann er an der Lausanner Hochschule theologische Studien, die er jedoch bald mit juristischen und philosophischen vertauschte. Mit 20 Jahren vertrat er Vinet am Gymnasium in Basel. Von da ging er nach München und empfing von den Vorlesungen Schellings und Baaders dauernde Eindrücke. 1838, mit der Münchnerin Marie Müller als Gattin in die Heimat zurückgekehrt, erhielt er als Nachfolger von Gindroz auf Grund einer Schrift über die Leibnizsche Philosophie das Extraordinariat dieser Wissenschaft an der heimatischen Akademie (seit 1891 Universität), das 3 Jahre später in ein Ordinariat ver- 10 wandelt wurde. 1845 wurde er von der radikalen Regierung während der waadtländischen Revolution mit den meisten seiner Kollegen suspendiert und setzte privatim seine Vorlesungen fort, aus denen sein erstes, umfangreichstes Hauptwerk hervorging. 1850 an die Akademie Neuenburg (Neuchâtel) berufen, kehrte er 1866 nach Lausanne als Ordinarius zurück, nachdem die wieder in die Hände des Staates übergegangene Neuenburger Akademie ihn ebenfalls zur Demission gezwungen hatte. In seiner Vaterstadt lehrte E. noch 29 Jahre Philosophie und natürliches Recht, nicht ohne die Aufmerksamkeit des Auslandes zu erregen, das ihn durch Auszeichnungen aller Art, Titel, Orden und Einladung zu Vorträgen, ehrte.

Die Weltanschauung E.s in seinen zahlreichen Schriften ist eine dreifache. Als 20 Philosoph ging er von der Schelling-Baaderschen Richtung aus, um schließlich dem Kantianismus sich ganz zuzuwenden. Als Theologe verließ er die Spekulation positiver Art, um ähnlich wie Nietzsche, aber ganz unabhängig von ihm, auf kantischer Grundlage eine Dogmatik des sittlichen Bewusstseins im Anschluß an Vinet anzubahnen, die seitdem zum Stütz- und Ausgangspunkt der sog. „neuen Schule“ geworden ist, die be- 25 sonders aus der Lausanner Fakultät und ihrem neutestamentlichen Lehrer, Paul Chapuis, dem verstorbenen Schwigererjohn E.s sich rekrutiert, aber auch an der freien Fakultät dasselbst und besonders in Paris (z. B. von dem verstorbenen August Sabatier) vertreten wurde. Als Soziologe endlich tritt E. erst in seinen 10 letzten Lebensjahren auf, ohne mit seinen völlig originalen, auf Grund tiefgründiger, fachwissenschaftlicher Detailstudien 30 gewonnenen Ansichten mehr als einen Achtungserfolg zu erringen.

Die zweibändige, einen historischen und einen konstruktiven Teil enthaltende Philosophie de la Liberté E.s, 1849, 1866 und 1879 in stark umgearbeiteten Auflagen erschienen, ist eines der wenigen systematischen Werke der Philosophie französischer Zunge, eine rationelle Rechtfertigung und wissenschaftliche Darstellung des Dogmas mit spekula- 35 tiven Mitteln.

Von der axiomatischen Identität des einheitlichen, absoluten, schöpferischen Seinsprinzips mit der Gottheit ausgehend, definiert E. diese als in Selbstbeschränkung frei, mit Geist und Willen begabt. Aus Liebe schafft sie die Kreatur als Selbstzweck, frei durch Selbstentcheidung. Von den vier Möglichkeiten des gleichgiltigen Verharrens 40 (Natur), der reinen Liebe zu Gott (Engel), des unerbittlichen Kampfes gegen ihn (Teufel) hat der Mensch die vierte der eigenwilligen Unabhängigkeit gewählt, die sich nur durch einen vorzeitlichen Fall erklären läßt und seine Freiheit zu Gunsten des Bösen, das Leiden erzeugt, verschoben hat. Statt das Böse sich auswirken zu lassen (Gerechtigkeit) plant der Schöpfer eine Rückkehr zum ursprünglichen Weltzweck (Erlösung) durch die Erzeugung 45 eines einheitlichen, reinen Menschentypus (Sohn Gottes), dessen den Sündenjammer der Menschheit darstellendes Leiden eine Reaktion auslöst, deren Schauplatz die christliche Geschichte, deren Ziel das ewige Leben der befreiten Menschheit ist.

In 53 Thesen wird diese Grundidee verkörpert und das Dogma im einzelnen unbedenklich und unkritisch gerechtfertigt. Aber schon bald nach dem Erscheinen der 1. Auf- 50 lage des Monumentalwerks hatte der Kantianismus wieder die Oberhand gewonnen und nach dem zweimaligen Versuch, sein Schmerzenskind mit den neugewonnenen Erkenntnissen zu versöhnen, verzichtete E. auf das Unmögliche und gab in anders angelegten Werken seinen ethisch-religiösen Grundgedanken eine völlig neue Form, die in Recherches de la Méthode qui conduit à la vérité sur nos plus grands intérêts (1857), 55 La Raison et le Christianisme (1863), Discours laïques (1877), Religion et Théologie 1883; (deutsch als Heft 21 zur „christlichen Welt“ Leipzig 1895) schon einen moderneren, in dem ersten Teil von La Civilisation et la Croyance (1. Aufl. 1887; 3. Aufl. 1893) und den posthumen Essais de Philosophie et de Littérature (1896, La Crise de la Religion E. 7—65) ihren endgiltigen Ausdruck gefunden hat. 61

Die Kantianenalbegriffe des preisgegebenen Systems hielt E. beharrlich fest: Recht und Pflicht! Auf die kosmische Ableitung des Weltganzen aus einem Prinzip er verachtet. Die Ableitung des Pflichtbegriffs aus der Thatfache des sittlichen Lebens, die Möglichkeit der Pflichterfüllung aus der menschlichen Freiheit stehn für ihn Mittelpunkt seiner philosophischen Gedankenarbeit und seiner Apologetik. Nicht an den Pfand in einer Linie, sondern an die Gefühls- und Willensregungen muß sich die Verteidigung des Christentums zunächst wenden. Das Pflichtgefühl muß geweckt werden, die Gewißheit, daß wir zur Erfüllung einer Aufgabe auf Erden leben, die im Willen des Guten besteht, soll die Grundlage der sittlichen Überzeugung bilden. An sie schließt sich die Erwägung, daß der kategorische Imperativ seinen Ursprung in einem hebräer uns beherrschenden Willen hat und daß wir diesem Willen zwar unbedingt zu gehorchen haben, aber ihm oft entgegenhandeln. Aus dem Gefühl der Reue über die eigene Schwäche und Selbstsucht, aus dem Gefühl der Furcht vor Gottes Zorn erwache das Vertrauen zur göttlichen Macht und der Wunsch, die biblischen Berichte möchten wahr sein. Auf diesem Wege ist erst das religiöse Bedürfnis geschaffen, ehe die Befriedigung angeboten wird. Religion ist Leben d. h. sie wendet sich nicht an eine einzige unserer Fähigkeiten, wie an den Verstand oder das Gefühl, ausschließlich, sondern an alle zugleich. Sie ist weder die kritische Annahme einer Summe von Kenntnissen, noch die Erfüllung bestimmter Akten, noch ein poetisches Gefühl, sondern aktiver Gehorsam unter dem Zittengelock in der eigenen Brust, das als die Wirkung einer persönlichen Kraft außer uns vorhanden wird, die mit unserer freien Mitwirkung das Gute schafft und seinen endlichen Sieg vorbereitet.

Die Stellung E.s zum Dogma ist nicht bestimmt und scharf formuliert. Man könnte sie als eine wachsende Indifferenz bezeichnen, ohne daß es ihm Bedürfnis gewesen wäre, negativ dazu Stellung zu nehmen. Im Gegenteil fürchtete er, durch allzu scharfe Worte einfache Gemüter zu verwirren und hatte auch persönlich die spekulative Lust an der Dogmatik nie ganz verloren. Doch schien sie ihm gleichgültig für unser sittliches Verhalten und eben aus diesem Grund trat sie mehr und mehr in den Hintergrund seines Nachdenkens. Die buchstäbliche Inspiration und den Glauben an die gleichmäßige Wichtigkeit aller biblischen Bücher verwirft er ausdrücklich. Ebenso unsympathisch ist ihm der stellvertretende Opfertod Christi: „Gott ist kein Gläubiger, ein Vergeben keine zu bezahlende Schuld. Die göttliche Weltordnung wird nicht durch die Strafe, sondern durch die bessere Regelung des jüdischen Willens hergestellt.“ Andererseits aber versucht er sich gerne in freier Umdeutung des ihm doch liebge gewordenen Dogmas: „Christus mußte sterben, damit die menschliche Freiheit sich in ihrer ganzen, zu allen Verbrechen fähigen Größe erweise. Das heilige Opfer menschlicher Irrtümer mußte an seinem Beispiel die Pflichttreue und das Festhalten an seiner Mission und Lehre bis zur Hingabe seines Lebens zeigen. In seinem Tode trug Jesus Christus die Sünden der Welt nicht als ein Subnosper für andere durch den Willen Gottes, sondern durch den verirrten Willen der Menschheit, die in ihm nicht den Boten der Wahrheit erkannte und in unwissender Leidenschaft ihn dem Tode weichte.“ In abulicher Weise modernisiert er Auferstehung und Himmelfahrt. Dann aber heißt es doch wieder: „Kein Dogma ist ewig; als Menschenwerk muß es vergehn. Der Wunderglaube ist kein sittliches Gebet. Wer unter dem Übernatürlichen eine Aufhebung der Naturgesetze und der Verletzung der Erdbeimungen versteht, dessen Glauben sollen wir nicht; solche Wunder die zugleich das religiöse und das wissenschaftliche Denken verletzten, gibt es nicht für uns. Die Ewigkeit der Strafen setzt die unannehmbare Größe des Übels voraus und wird von E. aus den gleichen Motiven verworfen, die ihn von Br. Herd zu dem Anspruch veranlaßten: „Gäbe es eine Hölle, so müßte ich die Zeichen des Paradieses beklagen.“ Ja, E. weist sogar zuweilen an einer persönlichen Unfruchtbarkeit: „Nichts nur ich wollen, nicht an sich denken, nur das Werk vor Augen haben, arbeiten, so lange es etwas zu thun gibt, dann lachelnd das Werkzeug dem Kommenden überlassen und von der Sache nicht weiter reden - das ist alles. Der steile Dom des Pantheon, die Goldkuppe der Invalidentürbe können nicht aufkommen gegen das endliche Wassergrab im weiten Meer, im tiefen Frieden, im großen Schweigen.“ Au- Demut, nicht aus kritischen Bedenken heraus nahm E. diese Haltung ein; aus eben jener Demut, die er bei den Vertretern der Wissenschaft, Theologie und Kirche oft schmerzlich vermißt. „Die Demut erwacht aus dem Gefühl einer unerfüllten Aufgabe, aus der Erinnerung des Unvermögens zu ihrer Erfüllung. Da das menschliche Ideal um diese Zeit nur armer geworden zu sein scheint, so sollte man daraus schließen, daß unsere Zeitgenossen die christlichen Tugenden weit vollkommener als ihre

Vorgänger erfüllen — oder auch, daß das sittliche Ideal in seinem Gesamtbestande geschwächt und verarmt ist.“

Persönlich gehörte E. zu den Kirchenschriften. Mit Vorliebe besuchte er die Freikirchen, deren Prinzip er für richtiger hielt, ohne sich ihre besonderen Gefahren zu verhehlen. Ohne Engberzigkeit wußte er innerhalb und außerhalb der Freikirche wie der Staatskirche wahre Religion und — ihr Gegenteil zu finden. So energisch er alle Frömmigkeit ablehnte, die der unbedingten Unterwerfung unter das Pflichtgefühl und seiner praktischen Betätigung entbehrte, so freudig und rückhaltslos erkannte er Gottvertrauen und gläubige Hingebung selbst bei ungebildeten und bescheiden begabten Menschen an, wenn ihr Leben im Einklang war mit ihrem Gredo. Es Vorliebe für Dorothea Trudel und die Männerdorfer Anstalt Zellers, seine mehrfachen Aufenthalte dabelst, seine aktive und passive Teilnahme an den Gebetsversammlungen ist bekannt. „Ich weiß,“ schreibt er 1862 nach ihrem Tode, daß alles, was Gott thut, wohlgethan ist, aber wenn ich daran denke, daß ich sie nicht mehr hören soll, fühle ich mein Herz zerrissen.“

Fand E. selbst in der kirchlichen Form der Religion eine fast völlige Befriedigung, so war er doch fest überzeugt, daß die Kirche den religiösen Bedürfnissen der Gegenwart keineswegs genügt und daß sie an Einfluß und Macht in den zivilisierten Ländern ebensoviel verliert, als sie an neuen Anhängern durch ihre Missionen in anderen Weltteilen gewinnt. Er rät unseren Geistlichen dringend eine größere Vertrautheit mit der modernen Bildung an und schlägt ihnen vor, gebildete Laienkräfte für die apologetische Propaganda durch Vorträge, durch die Presse und durch die Bühne zu gewinnen. Er fürchtete schon vor nunmehr fünfzehn Jahren, daß die Entkirchlichung der unteren wie der oberen Zehntausend in erschreckendem Maß zunehmen werde und machte darauf aufmerksam, daß die Wirkungs- und Lebenskraft von Religion, Theologie und Kirche hier konzentriert werden müsse, statt sich in kleinlichen Streitigkeiten und fruchtlosen Diskussionen zu zerplittern. Dabei hütete man sich, die Menge der Gebildeten und Ungebildeten durch Argumente zum Glauben führen zu wollen. „Wäre die Theologie (d. h. doch wohl die Dogmatik) eine Wissenschaft, so wäre sie die einzige; so meinte sie es auch zur Zeit ihrer Herrschaft . . . Denn wenn die religiöse Wahrheit beweisbar und wenn die Zustimmung zu ihr Bedingung der Seligkeit ist, so sind alle, die ihr diese Zustimmung versagen, Narren oder Verbrecher . . . Schließlich wissen wir nichts von alledem und verstehen auch nichts, wir müssen einfach glauben . . . „Auf die Wirkung dieses Glaubensdranges, auf die Wiederbelebung erstorbener sittlicher Instinkte, auf die Mitteilung eines ersten Anstoßes, der in den so Angeregten ein Ferment selbstthätigen, erst sittlichen, dann religiösen Lebens werde, waren die religionsphilosophischen Bemühungen des waadtländischen Denkers mit wachsendem Eifer, mit immer größerer Ausgeschlossenheit gerichtet.“

Kurz nach der Veröffentlichung (1883) seines zweiten grundlegenden Werkes *Le Principe de la Morale*, das eine wissenschaftliche Analyse des Pflichtbegriffs auf der Grundlage der Freiheit enthält, begann der Siebenzigjährige sich intensiv mit der sozialen Frage zu beschäftigen, in deren Lösung er eine der Vorbereitungen zur Beantwortung der sittlichen Frage erkannte. *La Civilisation et la Croyanance* mit ihrer philosophischen, theologischen und sozialen Dreiteilung ist charakteristisch für die umfassende Art mit der E. auf drei verschiedenen Wegen zu dem gleichen Problem gelangte. *Le droit de la Femme* (1887; 4. Aufl. 1888), *Etudes sociales* (1889), *Les droits de l'Humanité* (1890), *Mon Utopie* (1892) sind dagegen dem sozialen Problem nach seiner national-ökonomischen und politischen Seite fast ausschließlich gewidmet. Ein näheres Eingehen darauf verbietet sich an dieser Stelle.

Nach dem Winetischen Grundsatz, der Mensch müsse Herr seiner selbst werden, um besser der Diener Aller sein zu können, verlangt E., nach einer anderen Formel, neben der „Freiheit wovon?“, die „Freiheit wozu?“ Sein Streben ging dahin, dem kleinen Mann den Anteil an Wohlstand und Besitz zu sichern, um den ihn die ökonomische Entwicklung der Jahrhunderte durch ungleiche Verteilung der Güter und einseitige Begünstigung einzelner Klassen gebracht hatte. Soweit war E. mit dem Sozialismus einverstanden, der ihn auch unbedenklich für sich in Anspruch nahm. Andererseits ging aus der natürlichen Ungleichheit der Individuen für ihn das Recht auf Verschiedenheit des Eigentums, auf seine testamentarische Vermachung, auf einen der Qualität und der Quantität der geleisteten Arbeit entsprechenden Lohn hervor. Fand er in dem „bösen Traum“ des Sozialismus sein Freiheits- und Solidaritätsideal keineswegs verwirklicht, so war er andererseits der Meinung, daß die besitzende und gebildete Klasse zur „Entschuldigung“ ihrer Wohlhabenheit, zur Rechtfertigung ihrer Bildung weitaus nicht das gethan habe, was sie als ein

bedürftig, daß er ein Almosen, dem Arbeiter gewähren müsse. Jeden Menschen in den Stand zu setzen durch ein Minimum von Wissen, Wohlstand und Freiheit seinen sittlichen Pflichten der Öffentlichkeit wie der Familie und den Berufsgefährten gegenüber nachzukommen, dies sollte das erreichbare Ziel, das selbstverständliche, keineswegs verdienstliche Streben aller derer sein, die noblesse oblige. Die Gewinnbeteiligung der Arbeiter, die Gründung von Sparkassen, der Mitbesitz der Arbeitswerkzeuge und Arbeitsstätten, die Gründung von Konsumvereinen und Produktionsgenossenschaften, von Versicherungskassen gegen Alter, Unfall und Arbeitslosigkeit — dies waren einige seiner Postulate, die er in technischen Vorschlägen mit der Sachkenntnis eines Sozialpolitikers, mit den Motiven und dem Zielbewußtsein eines Ethikers und Volksfreundes behandelte.

Aus dem gleichen Bedürfnis, jedem Menschenwesen die Bedingungen zu freier Entfaltung seines sittlichen Charakters und seiner wertvollen, der Gesamtheit förderlichen Verrichtungen zu sichern, trat Z. für die Emanzipation der Frau in einer vor zwanzig Jahren unerhört weitgehenden Weise und mit einem jugendlichen Feuer ein, das kleine Unverrichtigkeiten und Ungerechtigkeiten nicht ausblies. Die damals fast neuen Argumente, zu denen auch das politische Stimmrecht gehörte, sind inzwischen so oft wiederholt und eingehend entwickelt worden, daß wir hier darüber hinweggehen können.

Der Einfluß Charles Zecrétans auf die Philosophie, Theologie und Soziologie französischer Zunge sowie auf das religiöse und kirchliche Leben seiner Heimat ist ganz bedeutend und wird erst in Jahrzehnten sich völlig ausgewirkt haben. Seine elastische Anpassungsfähigkeit an die wechselnden Bedürfnisse der Zeit, die kompetente Vielseitigkeit seiner Verbatigung, der sittliche Ernst seines Geistes, die tiefe kindliche Frömmigkeit seines Herzens sichern ihm einen Platz auf der Höhe des Denkens in den Reichen der Wohlthaten der Menschheit und der für ihr sittliches Wohl bis zum letzten Atemzug besorgten Mannes. Zu seinen letzten Arbeiten gehörte außer einer von dem Philosophen des Unbewußten selbst als vorzüglich anerkannter Darstellung und eingehenden Kritik der E. v. Hartmannschen Lehre, eine Verteidigung des von einem orthoboren Pfarrer als „böser Geist der Unphilosophie“ angegriffenen Kant, auf dessen kategorischem Imperativ sich das Lebenswerk Z. in den letzten Jahrzehnten seines Lebens ausschließlich aufgebaut hatte und in dessen Befolgung er den rettenden Ausweg aus der wissenschaftlichen, religiösen und sozialen Not der Gegenwart sah. Sein Glaubensbekenntnis faßte er am 29. Mai 1891 in Montreux auf dem Bankett der Einweihung der Lausanner Universität in die Worte zusammen: „Mit Kant von Königsberg, mit Pascal von Clermont-Ferrand, mit Paul von Tarbus, mit Jesus von Nazareth glaube ich, daß nichts in der Welt die sittliche Kraft aufzuwiegen vermag“.

Ed. Flaßhoff-Lejeune.

Sedisvakanz (sedes vacans, sede vacante) nennt man, streng genommen, die Erledigung des päpstlichen Stuhls oder eines bischöflichen Stuhls, indem der Ausdruck *sedes* (*thronos*) eigentlich nur von der apostolica, d. i. Romana, *Sti Petri* oder anderen Bistümern gebraucht wird; indessen ist die Ausdehnung auch auf Abteien, Prälaturen und solche Dignitäten üblich, denen das Kollationsrecht von Benefizien zusteht (vgl. du Rosne, Glossar. s. v. sedes; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. sedes vacans, nr. 1). Über die Grundzüge im Falle der Vakanz des päpstlichen Stuhls s. d. Art. „Papstwahl“ Bd. XIV Z. 633 ff. und Ferraris l. c. nr. 108 sq. Es ist hier aber allem von der Sedisvakanz und Quasi Sedisvakanz (sedes impedita) in Bezug auf Bistümer zu sprechen.

Ein Sedisvakanz erfolgt durch Tod, Verzicht, Veretzung, Entsetzung und dergleichen, und dauert bis zur ordnungsmäßig eingetretenen Wiederbesetzung. Während der Erledigung des bischöflichen Stuhls übernimmt ursprünglich das bischöfliche Presbyterium, unter dessen Mitwirkung der Bischof während seines Lebens fungiert hatte, die Sorge für die laufenden Geschäfte, doch findet sich bereits seit dem Anfange des 5. Jahrhunderts die Einrichtung, daß ein Intercessor, Interventor, Visitor, Commendator bestellt wurde, mit der Verpflichtung, daß innerhalb eines Jahres die Stelle wieder besetzt sei (Cone. Carthag. V, n. 191, in c. 22, C. VII, qu. 1). In Italien ist diese Verwaltnungsweise zur Zeit Gregors I. wohl die gewöhnliche, wie aus seinen Briefen erhellt (daraus c. 19, dist. LXI von 595 und c. 16 cod. von 603, verb. Thomassin l. c. P. II, lib. III, cap. X), und auch später wird derselben gedacht und mißbräuchlichen Uebergriffen der Prälaten entgegengetreten. Ebenso mußte gegen zu lange Sedisvakanz einmischritten werden, da besonders auch von Seiten der weltlichen Herren diese benutzt wurden, um die Ämter während der Erledigung selbst zu ziehen oder ihren

Vasallen den Nießbrauch als Kommende zuzuweisen (Thomassin l. c. P. II, lib. III, cap. XI sq.). Um dem abzuhelfen, lag nichts näher, als den Kapiteln die interimistische Administration zu übertragen. Dies geschah denn auch zuerst hinsichtlich der Spiritualien (vgl. c. 11. 14 X. de majoritate et obedientia [I, 33], Honorius III. [gest. 1227], Gregor IX. [vor 1231] c. un. eod. in VI^o [I, 17], Bonifatius VIII.) und dann auch 5 der Temporalien (vgl. d. Art. „Spolienrecht“). Das neuere Recht beruht auf den Anordnungen des Tridentinischen Konzils und den die gemeinrechtlichen Vorschriften ergänzenden und erläuternden Entscheidungen der Congregatio Concilii. Mit dem Eintritt der Vakanz ist die bischöfliche Jurisdiktion an das Kapitel gefallen, welches nach früherem Rechte dieselbe ebenso wie seine sonstigen Befugnisse auszuüben hatte, also in 10 corpore oder per turnarios oder durch einen dazu besonders gewählten Mandatar (Ferraris, Bibliotheca cit. s. v. vicarius capitularis art. I, nr. 3). Das letztere erschien der Kurie am zweckmäßigsten (Benedictus XIV. de synodo dioecoesana lib. II, cap. IX, nr. 2) und demgemäß bestimmte das Tridentinum sess. XXIV, cap. 16 de reform. Binnen acht Tagen, welche von dem Momente der erlangten Kenntnis der 15 eingetretenen Vakanz berechnet werden (Benedictus XIV. l. c.), hat das Kapitel einen oder mehrere Ökonomen und einen Kapitularvikar, zu welchem auch der bisherige bischöfliche Generalvikar genommen werden darf, zu bestellen. Ist das Kapitel darin säumig oder fehlt der vakanten Kirche ein Kapitel, so devolviert das Ernennungsrecht bei einer Suffragankirche an den Metropolitanen, bei einer Metropolitankirche an den ältesten Suffragan- 20 bischof, bei einer eremten Kirche an den nächsten Bischof. Wenn die vakante Kirche kein Kapitel hat und zugleich die Metropolitankirche selbst zu der Zeit ohne Erzbischof ist, devolviert die Ernennung auf das Metropolitankapitel (Benedict. XIV, l. c.; Ferraris s. v. vicarius capitularis art. I, nr. 47. 48). Der Kapitularvikar soll nach dem Tridentinum (a. a. V.) wenigstens Doktor oder Licentiat des kanonischen Rechts sein, oder 25 sonst, so viel es möglich ist, die Fähigkeit besitzen. Findet sich eine geeignete Person im Kapitel, so muß sie aus demselben genommen werden (s. die Deklarationen der Congr. Concil. nr. 3—9 in der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte, verb. Ferraris, Bibl. s. v. capitulum art. III, nr. 50—57, vicarius capitularis art. I, nr. 41—44). Der Kapitularvikar übt die ihm zustehenden Rechte nicht als bloßer 30 Mandatar des Kapitels, welches nicht einmal befugt ist, sich gewisse Jurisdiktionsrechte zu reservieren, sondern er verwaltet selbstständig, wie der Bischof, im besonderen wie der Generalvikar, bis zur Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls (s. Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 58 sq. und die citierten Deklarationen nr. 10—12, vgl. auch Constit. Pius IX. vom 28. August 1873 (Archiv für kath. RR 31, 182). Daher kann auch das 35 Kapitel dem Vikar nicht die Verwaltung abnehmen, wenn nicht eine gerechte Veranlassung dazu vorhanden ist, über welche aber nicht das Kapitel, sondern die Congregatio super negotiis Episcoporum zu befinden hat (Benedict. XIV, l. c. nr. IV; Ferraris, Bibliotheca s. v. capitulum art. III, nr. 42—45). Allen es bestehen überhaupt für die ganze interimistische Administration gewisse Beschränkungen. 40

Im allgemeinen ruhen nämlich während der Sedisvakanz diejenigen bischöflichen Rechte, welche Ausfluß des ordo episcopalis sind oder kraft päpstlicher Delegation geübt werden, insofern nicht von der Kurie anderweitig dafür gesorgt wird oder die Verhältnisse dazu zwingen, einen auswärtigen Bischof zur Aushilfe herbeizuziehen (Ferraris s. v. vicarius capit. art. II, nr. 7—9). Insbesondere besteht ein Trauerjahr (annus 45 luctus), während dessen den Ordinanden der Diöcese kein Dimissoriale zum Empfange der Weihe erteilt werden darf, es sei denn, daß jemand des Ordo bedarf, um ein schon empfangenes oder zu empfangendes Benefizium zu verwalten (beneficii ecclesiastice recepti sive recipiendi occasione aretatus). (Vgl. c. 3 de tempor. ordinat. in VI^o [I, 9]; Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. VII, cap. 10 de reform. sess. XXIII, cap. 10 de reform. Die Übertretung dieser Bestimmung wird mit Suspension von Amt und Pfründe auf ein Jahr bestraft (Trid. sess. XXIII, cit., während die sess. VII, cit. das Interdikt verhängt). Der Kapitularvikar ist auch nicht befugt, die der Kollation des 50 Bischofs unterliegenden Benefizien zu verleihen (c. 2, X, ne sede vacante aliquid innovetur [III, 9], Honorius III.). Während im übrigen die Jurisdiktionalia des Kapitularvikars und des Kapitels selbst unbeschränkt sind, sowie sie dem Rechte entsprechen, gilt doch das Prinzip, daß in der Zwischenregierung keine dem künftigen Bischof zum Nachteil gehende Veränderung vorgenommen werden darf (Tit. Ne sede vacante aliquid innovetur. X. III, 9 in VI^o, III, 8, Extravag. Joann. XXII, tit. V, Extravag. comm. III, 3 und verschiedene Dekretalen in andern Titeln). Namentlich dürfen 60

die ordentlichen Einkünfte der Zwischenzeit nicht verwendet werden (c. 10 de electione in VI. 1, 6; Nicolaus III. c. 7 in Clem. cod. [I, 3]). Das dem Kapitularvikar zu gewahrende Salarium würde aber wohl unbedenklich daraus bestritten werden dürfen. Die Veräußerung von Grundstücken des Stoffs ist in der Zeit nicht gestattet (c. 42 de electione in VI. 1, 6; Bonifac. VIII.). Die Sedisvakanz nimmt mit der Besitzergreifung des neuen Bischofs ein Ende. Demselben ist dann vollständige Rechnung zu legen.

Von der eigentlichen Sedisvakanz unterscheidet man die Quasi-Sedisvakanz (sedes impedita), wenn der Bischof sich der ihm obliegenden Verwaltung zu unterziehen verhindert ist. Mit dieses Hindernis nur ein teilweises (sedes partialiter, secundum quid impedita), so tritt einoadjuter ein; ist es dagegen ein absolutes (sedes generaliter, absolute impedita), so muß eine andere Verwaltung angeordnet werden. Es bestimmt deshalb das c. 3 de supplenda negligentia praelatorum in VI^o [I, 8], Bonifacius VIII.: „Si episcopus a paganis vel schismaticis capiatur, non archiepiscopus, sed capitulum, ac si sedes per mortem vacaret illius, in spiritualibus et temporalibus ministrare debebit, donec eum libertati restitui, vel per sedem apostolicam, ejus interest ecclesiarum providere necessitatibus, super hoc per ipsum capitulum, quam cito commode poterit, consulendam, aliud contigerit ordinari.“ Es tritt hier also ein Verfahren ein, ähnlich dem der wirklichen Sedisvakanz (vgl. auch Ferraris s. v. capitulum art. III, nr. 32). Anders ist aber das Verhältnis, wenn noch ein Verkehr mit dem Bischofe möglich ist, indem dann seine Jurisdiktion nicht als suspendiert erscheint und der von ihm bestellte Generalvikar weiter fungieren kann. Nach dem Tode des Generalvikars würde dann dem Kapite die Bestellung eines neuen Generalvikars, nicht aber dem Kapitel die Anstellung eines Vikars gebühren.

Wenn ein Bischof suspendiert oder exkommuniziert ist, so bedarf es einer Verhandlung des Kapitels mit dem Kapite wegen der Verwaltung der Jurisdiktion (Ferraris l. c. nr. 36), da das Mandat des bischöflichen Generalvikars erloschen ist (c. 1 de officio vicarii in VI^o I, 13).

(H. F. Jacobson †) Schling.

Sedlnitzki, Leopold, Graf v., gest. 1871. — Quelle: Selbstbiographie des Grafen Leo Sedlnitzki, Fürstbischof in Breslau. Nach seinem Leben und seinen Papieren herausgegeben mit Anmerkungen, Berlin, Wilhelm Herz 1872. — Vgl. R. Ev. Kz. 1871, Nr. 22 und 23.

Graf Leopold von Sedlnitzki, ehemaliger Fürstbischof von Breslau, später zur evangelischen Kirche übergetreten, und ein edler Wohlthäter derselben, wurde am 29. Juli 1787 auf dem Schloß Geyersdorf in Österreichisch-Schlesien geboren. Seine Eltern, Reichsgraf Josef von S. und Maria Josepha, geb. Gräfin von Haugwitz, übten durch ihre wahrhaft christliche Frommigkeit, in der sie dem römisch-katholischen Glauben mit allem Ernst anhängen, aber auch mild und liebevoll gegen Andersgläubige waren, auf die religiöse Entwicklung des Knaben einen tiefen Einfluß aus. Den Gang der Gymnasialbildung machte er im Elternhause unter der Leitung mehrerer Hofmeister, die sehr verschiedener Methode befolgten, durch. Er absolvierte sodann in Breslau vom Oktober 1804 ab den philosophischen und von 1806 ab den theologischen Kursus. Alle Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen und Geschichte mit ernstem, religiös-sittlichem Sinne verfolgend, gelangte er nach und nach zu einer vertieften Auffassung von der Sündenmacht und Schuld, wollte aber die Erlösung davon nur in der göttlichen Offenbarung als eine durch die Kirche als ihr Organ vermittelten Geistesökonomie, nicht als einer Gnadenanstalt finden. Gefördert wurde er in seinem theologischen Bildungsgange von den Vorträgen frommer latholischer Theologen des jüdischen Deutschlands, die auf Bilanzung und Pflege wahren inneren Christentums im Gegensatz gegen das äußerliche Aukentum gerichtet waren. Unter dem Einfluß, namentlich der Schriften von Mich. Sailer, und unter fortwährend neuerer Erfahrung seines inneren Lebens von der Gewalt des Bösen und dem Unvermögen des menschlichen Willens zur Überwindung seiner in der Selbstsucht wurzelnden Macht geriet er in einen schmerzlichen inneren Zwiespalt, bis er nach der Weisung jener frommen Theologen in die Tiefe und den ganzen Reichtum der hl. Schrift sich verlenkte. Damit trat in seinem inneren Leben ein Wendepunkt ein. Er wurde inne, daß der Mensch nicht durch äußere Werke und durch eigenes Verdienst sich in das rechte Verhältnis zu dem hl. Gott bringen, und eine, seinem Willen und Geiz entsprechende Gehinnuna erzeugen könne, daß der wilde Baum des natürlichen

Menschen wahrhaft gute Früchte nur tragen könne, wenn eine Erneuerung des innersten Lebensgrundes durch die Wiedergeburt zu Stande komme, und daß die unmittelbar eingreifende Gnade Gottes, die in der großen Gottesknecht der Versöhnung und Erlösung durch Christum sich darstellt, den Weg zur Kinderschaft mit Gott durch Aufhebung der Schuld und der Knechtschaft der Sünde bahnt und führt, und zur Teilnahme des einzelnen an dem Heil nichts anderes fordert, als die Hingabe des Herzens an Gott und Jesum Christum. Darin erkannte er den wahren Glauben im Unterschiede von dem bloßen Verstandesglauben als eine Frucht des inneren Menschen in seiner Totalität (nach Rö 10, 9). Dieser wahre Glaube war ihm die von der Schrift bezeichneter feste Zuversicht, die aus dem Quell des Lichts und der Wahrheit selbst entspringt.

Trotz dieser evangelischen Richtung hielt er mit vielen gleichgesinnten frommen Männern der römischen Kirche an der äußeren Einheit und der dieselbe begründenden Apostolizität der katholischen Kirche unverbrüchlich fest. Die Reformation betrachtete er als einen Riß in der Einheit der Kirche, als eine Störung ihrer gottgewollten Entwicklung. Er blieb ein treuer Sohn seiner Kirche. Nach absolviertem theologischem Examen und Empfang der niederen Weihen (1809), nach Beförderung zum Subdiakon und Diaconat (1810) erhielt er die Priesterweihe in der Kollegiatkirche zum hl. Kreuz in Breslau (1810). Er hatte die Absicht, sich dem theologischen Lehramte zu widmen, und setzte deshalb seine philologischen und philosophischen Studien fleißig fort. Aber ein heftiges Brustleiden mit seinen Folgen nötigte ihn, von dem Eintritt in ein theologisches oder kirchliches Lehramt Abstand zu nehmen. Nachdem er kurze Zeit in stiller Zurückgezogenheit gelebt und in dieser Zeit sich viel mit der hl. Schrift beschäftigt hatte, übernahm er 1811 die von dem Fürstbischof von Breslau, dem Fürsten von Hohenlohe, ihm angebotene Stelle als Pfarrer und Sekretär im Vikariatamt, der die geistlichen Geschäfte der Diocese leitenden Behörde.

Auf Grund der Erfahrung, die Graf Sedlmitzki in seinem eigenen Leben von der Heilskraft des Wortes Gottes gemacht hatte, war er von der Notwendigkeit überzeugt, die hl. Schrift allen Christen zugänglich zu machen. Er trug daher kein Bedenken, der Gesellschaft zur Ausbreitung der hl. Schrift unter Christen aller Konfessionen beizutreten. Seinen Entschluß meldete er dem Fürstbischof Hohenlohe und erhielt von ihm sofort eine zustimmende Antwort. Trotzdem erfuhr er deshalb heftigen Widerspruch seitens seiner nächsten Vorgesetzten. Die hl. Schriften, die an das Vikariatamt gesandt waren, wurden mit Beschlagnahme belegt, obwohl sie mit bischöflicher Approbation versehen waren. Dennoch stand er von seinem Vorhaben nicht ab; er mußte sich freilich bei der Verteilung heiliger Schriften auf die Exemplare beschränken, die unmittelbar an ihn und seine Freunde kamen, konnte aber zu seiner Gemüthsruhe wahrnehmen, daß sein Vorgehen nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Lande Beifall fand, und insbesondere viele Geistliche ihn unterstützten, so daß er hoffen konnte, daß das Widerstreben sich allmählich werde beseitigen lassen.

Als nach einiger Zeit die Aufforderung an ihn erging, eine Stelle in der königlichen Regierung zu Breslau zu übernehmen, glaubte er darin einen Ruf Gottes zu erkennen, dem er zu folgen habe. Er übernahm damit eine Menge neuer Arbeiten, welche die Kirche und das höhere Schulwesen betrafen. Es bestand damals die Einrichtung, daß alle Kirchen- und Schulanlagen ohne Unterschied von den Räten beider Konfessionen unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten behandelt wurden. Da ein besonderes Konsistorium für die protestantischen Kirchenfachen noch nicht bestand, wurden auch die evangelischen Kirchenangelegenheiten in derselben Session in Gegenwart der katholischen Mitglieder verhandelt. Da er erkannte, daß die protestantischen Gymnasien die katholischen in wissenschaftlicher Beziehung übertrafen, erachtete er es für seine Aufgabe, dahin zu wirken, daß sie mit jenen die gleiche Höhe erreichten. Durch seine Stellung und Thätigkeit sah er sich gedrängt, sich über das Verhältnis der katholischen Kirche zur protestantischen noch gründlicher zu belehren, als es bisher geschehen, und zu dem Ende sich mit den symbolischen Schriften der protestantischen Kirche eingehend zu beschäftigen.

Bei der Vergleichung beider Kirchen mußte er den reformatorischen Lehren vom Worte Gottes und vom Glauben vollkommen zustimmen. Aber im Blick auf das Ansehen, welches auch in der katholischen Kirche der Bibel zugeschrieben wird, und angesichts der Zerklüftung der protestantischen Kirche wurde er in der Überzeugung nicht erschüttert, daß die katholische Kirche die eine wahre Kirche Christi sei, und daß im Protestantismus „die Grundbedingung der Kirche“, nämlich die Einheit, nicht zu erreichen sei. Er war erfüllt von der Hoffnung, daß die Mißbräuche und Irrtümer, die in seiner Kirche in dem wiederauflebenden Ablaßwesen, in der Zögerung der Heiligenweihung, in den An-

dachten bei wunderthätigen Bildern, in dem Glauben an die Wunderkraft von Amuletten, Rosenkränzen, Medaillen, im Überhandnehmen des Wallfahrtenwesens hervortraten, von denen heraus durch richtige Darstellung der christlichen Lehre und ihre Anwendung im Leben, sowie durch Hebung des gesamten Unterrichtswezens, durch Ausbildung einer tugendhaften, von christlichem Geiste durchdrungenen Geistlichkeit und durch Begründung des theologischen Studiums auf das Christstudium allmählich würden überwunden werden. Er sah sich jedoch schmerzlich enttäuscht durch die Zuspitzung aller Mißbräuche und Zerrümer in der päpstlichen Allgewalt und in der Heritstellung des Jesuitenordens und der Ausbreitung seiner Macht über alles äußere und innere Leben der Kirche. Es ward ihm klar, daß dadurch die von Gott in seiner Kirche gestiftete „apostolische Ordnung nochmals zerstört werden konnte, aber auf Kosten des Friedens der Kirche, des christlichen Staats und der christlichen Familie.“

Diese durch das Studium der Geschichte und eigene Erfahrung gewonnene Überzeugung konnte nicht verbergen bleiben. Zedlitzki wurde, als er nach dem Tode des Fürstbischöfs v. Szimonski vom Kapitel zum Bistumsverweser gewählt worden war, der Geringschätzung der Einheit und Katholizität der Kirche und der Einführung von verderblichen Neuerungen beschuldigt. Trotzdem wurde er vom Domkapitel einstimmig, und zwar durch Akklamation, zum Bischof gewählt (1835). Nach vergeblicher Geltendmachung seiner schweren Bedenken gegen die Übernahme eines solchen hohen Amtes beim Kapitel und ausdrücklicher Bestätigung seiner Wahl durch wiederholte Akklamation nahm er dieselbe an, indem er in derselben Gottes Stimme zu vernehmen glaubte.

Die ihm feindliche Partei, die bis zur päpstlichen Kurie hinauf ihre Beziehungen hatte und ihren Einfluß gegen ihn ausübte, verfolgte ihn bald als einen Neuerer und Friedensstörer mit allerlei Verleumdungen und gehässigen Deutungen seiner Maßnahmen, so z. B. mit der Anklage, daß er in seinem Titel nicht „von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnade“ schrieb, worüber er sich selbst bei dem geistlichen Minister verantworten mußte, dem er dann nachweisen konnte, wie der bei weitem größte Teil seiner Vorgänger und die meisten Bischöfe seit einem Jahrhundert „die päpstliche Gnade“ weggelassen hatten. Er wurde als der Zerstörer der Einheit der Kirche angesehen, weil seine Überzeugung von der Verderblichkeit der päpstlichen Weisungen, nach welchen die Geistlichen den Gemeinden einschärfen sollten, daß niemand außerhalb der römischen Kirche selig werden könne, nicht verbergen blieb. Insbesondere aber wurde sein dem Staatsgelegen entsprechendes Verhalten in Angelegenheiten der Mißbehe der Gegenstand feindseliger Angriffe seitens der hierikal-papstlichen Partei und die Ursache zu einem folgenschweren Konflikt mit der Kurie selbst. Es bestand die alte deutsche Obervanz, daß die Kinder gemischter Ehen je nach dem Geschlecht im Glauben der Eltern erzogen wurden. Nachdem schon Kaiser Karl VI. 1716 dies ausdrücklich auch für Schlesien festgesetzt hatte, wurde, als Schlesien preussisch geworden war, infolge einer Beratung mit dem Fürstbischöf und dem Domkapitel durch ein Edikt vom 8. August 1750 als allgemeine Praxis bestimmt, daß wie bisher die Söhne der Religion des Vaters, die Töchter der Religion der Mutter folgen sollten und keine davon abweichende Antenuptialverträge zulässig seien. Das allgemeine preussische Landrecht schloß sich diesem Grundfatz an, indem es jene Bestimmung aufnahm mit dem Zusatz, daß, so lange beide Eltern am Leben und über die Erziehung der Kinder einig seien, ein Dritter sich nicht einmischen dürfe; nur eine Modifikation jener Bestimmung erfolgte im Jahre 1803 mit der Bestimmung, daß in Mißbehen sämtliche Kinder der Religion des Vaters folgen sollten.

Im Widerspruch mit diesen geistlichen Bestimmungen und der entsprechenden Praxis bestimmte die Kurie durch ein päpstliches Breve vom 25. März 1830, daß die kirchliche Einsegnung gemischter Ehen hinfür von dem Versprechen der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder abhängig zu machen sei. Der darüber am Rhein entbrannte Kampf und Streit und die Gefahr, die durch jene Bestimmung dem Frieden der Kirchen und Konfessionen drohte, bestärkte Zedlitzki, abweichend von dem Verhalten der anderen preussischen Bischöfe, den bestehenden staatlichen Gesetzen gemäß zu verfahren, wie es seine Vorgänger unter vollständiger päpstlicher Zulassung gethan hatten. Auf die Aufforderung des Papstes Gregors XVI, seinen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl auch in dieser Angelegenheit zu bekunden, antwortete er (18. Juni 1830), daß er nur das Verfahren seiner Vorgänger in Befolgung der staatlichen Gesetze beobachtet habe und gemäß dem von ihm, nach dem Beispiel seiner Vorgänger geleiteten Eide, den staatlichen Gesetzen gehorchen zu sein, auch ferner zu verfahren in seinem Gewissen und um des Friedens und Gedeihens der Kirche willen sich verpflichtet fühlte.

Die Antwort des Papstes (vom 10. Mai 1840) hielt an den gegen ihn erhobenen Anklagen fest und machte ihm den Vorwurf, daß er sich hinter seinen, den Staatsgesetzen geleisteten Eid flüchte, „als ob er in keiner Weise kraft eines anderweitigen mächtiger heiligsten eidlichen Bandes der Kirche selbst und dem hl. Stuhl verpflichtet wäre“. Sedlmayr konnte darauf nur erwidern (10. Juni 1839), daß er, „da er lieber alles auf-
 zuopfern bereit sei, als die heiligsten Gebete Jesu Christi wissenschaftlich zu verletzen und
 dadurch die allerhöchste Verantwortung vor dem Richterstuhle Gottes sich zuzuziehen,
 nicht säumen wolle, seine bischöfliche Würde niederzuliegen.“ Der inzwischen zur Regierung
 gekommene König Friedrich Wilhelm IV. bemühte sich, ihn von diesem äußersten Schritt
 zurückzubalten, mußte sich aber bald davon überzeugen, daß das unmöglich sei. Von
 Rom erfolgte die Annahme seines Rücktritts. Der König ernannte ihn zu seinem Wirk-
 lichen Geheimen Rat mit der Verpflichtung, seinen Aufenthalt in seiner Nähe zu nehmen
 und an den Beratungen des Staatsrates teilzunehmen. So hatte er vom Jahre 1840
 an ständig, mit Ausnahme eines Sommeraufenthaltes in Gr. Sägewitz in Schlesien,
 seinen Wohnsitz in Berlin.

Wohl celebrierte er seiner bischöflichen Würde gemäß an hohen Festen anfangs noch die Messe. Bald aber stellte er dies ein und legte seine bischöfliche Tracht ab. Durch Verkehr und Gedankenaustausch mit evangelischen Männern, durch Forsthen in der hl. Schrift, durch das Studium der Schriften Luthers und durch Besuch des evangelischen Gottesdienstes, namentlich durch das Hören der Predigten Nitzschs im Universitätsgottesdienst und Stahns in der Werderschen Kirche wurde er in seiner evangelischen Überzeugung mehr und mehr vertieft und befestigt. Er konnte daher nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Der Schmerz darüber, daß er das Sakrament des Altars in der römischen Kirche nicht mehr feiern und doch auch als Glied derselben noch nicht an der evangelischen Feier desselben teil nehmen konnte, gab ihm den Anstoß, die letzte Konsequenz seines Standpunktes zu ziehen. Am 12. April 1868, am Morgen des Sonntags Quasimodogeniti, fand er sich ohne vorherige Ankündigung in der Sakristei der Werderschen Kirche unter den Beichtenden ein und vollzog durch die Teilnahme an der evangelischen Kommunion den Ubertritt zur evangelischen Kirche.

Er betrachtete es als ein evangelisches Dankopfer, dieser Kirche fortan in der Teilnahme an allen Werken christlicher Liebeshätigkeit mit seinen Mitteln zu dienen. In der richtigen Ermägung, daß die Ausbildung junger tüchtiger Kräfte für das geistliche Amt eine der Hauptbedingungen für das Gedeihen der evangelischen Kirche sei, suchte er sie hauptsächlich dadurch zu unterstützen, daß er die Mittel zur Begründung und Sicherstellung von Anstalten hergab, die für jenen Zweck bestimmt waren. So begründete er 1864 eine dem Centralausschuß für innere Mission überwiesene evangelische Pensions- und Erziehungsanstalt, die er dem Apostel Paulus zu Ehren „Paulinum“ nannte, und die zur Erziehung christlicher Knaben auf dem Grunde und im Geiste des Evangeliums dienen sollte, damit dieselben dereinst in dem erwählten Beruf, namentlich in dem geistlichen und höheren Lehramt, dem Reiche Gottes dienen möchten. Später begründete er für Theologie Studierende unter dem Namen Johanneum ein Konvikt in Berlin, welches den Zweck hat, jungen Theologen während ihrer Studienzeit den Segen eines christlichen Gemeinschaftslebens und einer geordneten, auf dem Grunde des evangelischen Glaubens ruhenden wissenschaftlichen Ausbildung unter einer entsprechenden tüchtigen Leitung darzubieten. Zu gleichem Zwecke vermachte er testamentarisch einen bedeutenden Teil seines Vermögens zur Begründung eines theologischen Studentenkonviktes in Breslau, für das er gleichfalls den Namen Johanneum bestimmte. Eine andere Stiftung, der Sedlmayrsche Vikariatsfonds für Schlesien, ist dazu bestimmt, jungen Theologen nach ihrer Studienzeit Gelegenheit zu praktischer Vorbereitung für das geistliche Amt unter der Leitung tüchtiger Pastoren zu bieten. Auch für unbemittelte Geistliche mit spärlichem Einkommen hat er durch ein Vermächtnis gesorgt, welches die Bestimmung hat, sie mit solchen wissenschaftlichen Werken zu versehen, die sie für ihre weitere theologische Ausbildung bedürfen. Durch diese Stiftungen wird sein Gedächtnis in der schlesischen evangelischen Kirche stets in besonderem Segen bleiben. — Nach kurzer Krankheit entschlief er am 25. März 1871. Sein Leichnam wurde auf dem Friedhof zu Rankau in Schlesien beisetzt; nach seinem Willen sollten seine Gebeine in schlesischer Erde ruhen. Erdmann †.

Sedulius, christlicher Dichter der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. — Ausgaben: F. Arevalo, Rom 1794 (abgedruckt MSL Bd 19); F. Loosborn, München 1879 (ohne Paschale Opus); F. Huemer, Wien 1885 (CSEL Bd 10). Literatur: Isid. Sev.,

de Sedulio poet. ep. 29. Dialogesti Z. 34 ff.); J. Huemer, De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio. Wien 1878; C. V. Leimbach, Ueber den christlichen Dichter Cälius S. und sein Carmen paschale. Götting 1879; G. Vossler, Le Carmen paschale et Popus Paschalis im Journ. des Savants, Sept. 1881; H. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litt. d. Mitt. im Rom. 1. Theil, Leipzig 1889, 373–383; W. Manitius, Gesch. d. christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1897, 363–372; M. Baumgartner, Die lat. u. griech. Litt. d. christl. Völker, 3. u. 4. Aufl., Straßb. 1905, 1954.

Über die Lebensverhältnisse des Dichters Sedulius – der Name Cälius ist nicht beglaubigt – ist nichts Sicheres bekannt. Nicht einmal über Geburts- und Todesjahr besteht eine Ueberlieferung, doch wird die Annahme, daß er in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts gelebt hat, das Richtige treffen. Daß er Presbyter gewesen sei, berichtet zuerst Nider von Zevilla l. c., laßt sich aber vielleicht schon aus dem Decretum Gelasii (Freiburg, Analecta, p. 152, 23) schließen (venerabilis vir). Möglicherweise lebte er zeitweise in Griechenland. Berühmt geworden ist er durch seine Dichtungen, vornehmlich durch sein Carmen paschale. In diesem umfangreichen (1753) Hexameter in fünf Büchern und eine aus acht Distichen bestehender Prolego, einem Presbyter Macedonius mit längerem Briefe gewidmeten Gedicht werden „die göttlichen Wunder Christi, der als unser Pascha geerbt ist“ (p. 12, 10 Huemer), auf Grund der vier Evangelien (vor allem des Matthäus) in vier Büchern (lib. 2–5) besungen. Eine Einleitung (lib. 1) geht voraus; darin werden die Wunder des Alten Bundes, die der Vater mit dem Sohne und dem Hl. Geist vollbrachte, erzählt. Z. behandelt den biblischen Stoff freier und subjektiver, als es sein Vorgänger Juvenius (s. d. Art. Bd IX Z. 662 ff.) in seinen Evangelien gethan hatte, und setzt im Unterschied von jenem eine allgemeine Kenntnis der evangelischen Geschichte bei seinen Lesern voraus. In formeller Beziehung, was Vers und Sprache anbetrifft, gehört die Dichtung zu den besten Erzeugnissen der altchristlichen lateinischen Literatur und erfreute sich deshalb bis in die Zeiten des Humanismus hohen Ansehens (s. die lange Liste der Benutzer bei Huemer p. 361 ff.). Nachträge von Manitius in ZM, 117. Bd, 12. Abh., Z. 7–12 und 121, 7, 5–9); in einer Münchener Hschr. ist sogar ein Remontar eines gewissen Remigius (nach Huemer, Über ein Glossentwurf zum Dichter Z., in ZM 96, 505–551, Rem. von Aurere) zum Carmen paschale abhalten. Ubrigens hat Z. Virgil nicht nur nachgeahmt, sondern ihm öfters Hemistichen, auch einmal einen ganzen Vers (lib. 1, 119 – Verg. Aen. 5, 85) entlehnt. Z. hat seine Dichtung weiter selbst in Prosa übertragen, welche Arbeit er als Opus paschale betitelt. Die Absicht war, die Dichtung durch wörtliche Mittheilung von Bibelstellen, auf die im Carmen nur hingedeutet werden konnte, zu ergänzen und zu beglaubigen. Nachkundigerweise ist der Ausdruck der Prosa ebenso schwülstig, wie der der Dichtung kurz und kernig ist.

Z. hat noch zwei Symmen hinterlassen: 1. eine „Elegie“ in 55 Distichen, in der die Nummern der Synaxaribus (Cantemus, socii, domino, cantemus honorem u. s. w.) durchgehend ist; man hat sie Collatio veteris et novi testamenti betitelt, da Thatfachen des Alten Bundes zu solchen des Neuen in typische Beziehung gesetzt werden, wobei dem allemal der Hexameter dem Alten, der Pentameter dem Neuen Bunde gewidmet ist. Der 2. Hymnus ist ein Lobgesang auf Christus, in der Form der ambrosianischen Gesänge, doch mit Anwendung des Reimes, aus 23 vierzeiligen Strophen bestehend, deren Anfangsbuchstaben die Reihenfolge des Alphabets entsprechen. Zwei Teile dieses Hymnus, nämlich Strophe 1–7 (A–G) und Strophe 8, 9, 11, 13 (H, I, L, N) wurden schon früh in Kirchenliedern; das Weihnachtslied A solis ortus cardine und das Epiphanienslied Hostis Herodes impius. Auch in das lutherische Gesangbuch gingen sie über. Zurba Hschr. der Z. al. christianissimus poeta bezeichnet, hat sie verdeutscht („Christum wir sollen loben“, 1524), „Was fürchtst du, Feind Herodes“, 1511). Das erste Lied findet sich ferner in anderer Uebersetzung auch bei Schloffer, Die Kirche in ihren Liedern 1, Z. 1097, nach Baumgartner.

Der Cento de verbis incarnatione (Hsg. von Edenll, Poetae Christiani minores I, CSEL. vol. 16, 615–620) ist früher mit Unrecht dem Sedulius zugeschrieben worden. Vgl. d. Art. Proba Bd XVI Z. 66, u. (M. Ebert †) G. Krüger.

Zechofer, Archaica 2, 1512. G. C. Kieger, Leben der Argula v. Grumbach 1747, S. 24 u. 25. G. C. Kieger, Leben des Armin von Zausen, München 1801 (voll von hist. Anmerkungen über die Geschichte von wertvoll); V. A. Pitlorius, Armin v. Gr. und ihr Kampf mit der Universität zu Augsburg, Augsburg 1845; C. Engelhardt, M. v. Gr., die bayrische Färberei, München 1869 (Hschr. von ihr erhalten); C. Fiantl, Gesch. d. Ludwig-Maximilian-

Universität, München 1872; A. v. Druffel, Die bayer. Politik im Beginne der Reformationzeit. Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss. III Kl., XVII. Bd; E. Kiezler, Gesch. Paterns IV, 86 ff.; Luthers *WA WA* Bd 15, 95 ff.; Reusch, *ADB*; Th. Kolbe, *Arjaciuss Seehofer* und *Argula v. Grumbach*, Beitr. z. bayer. KG, Bd XI (1905).

Arjaciuss Seehofer, als Sohn eines wohlhabenden Bürgers Anfang des 16. Jahr- 5
 hunderts zu München geboren, bezog in sehr jungen Jahren die Universität Ingolstadt
 und etwa Frühjahr 1521 die Wittenberger Hochschule, wo er hauptsächlich als Schüler
 Melanchthons, sehr bald ein begeisterter Anhänger der evangelischen Lehre wurde. Als
 er nach Ingolstadt zurückgekehrt, Weihnachten 1522 sich die Magisterwürde erwerben
 wollte, galt er schon als verdächtig, und mußte auf Veranlassung Joh. Eck's geloben, „daß er 10
 sich der lutherschen leer nicht gebrauchen wolle“. Aber im Sommer 1523 wurde er denunziert,
 in seiner Burse über die hl. Schrift nach Anleitung Melanchthons Vorlesungen gehalten
 zu haben, und als man bei einer Haussuchung Nachschriften von Wittenberger Kolleg-
 heften und sonstiges belastendes Material, namentlich zwei von Wittenberg aus geschriebene
 Briefe (Th. Kolbe a. a. O. S. 71 ff.), gefunden hatte, kam es zu einem förmlichen Reker- 15
 prozeß. Siebzehn Artikel (ebenda S. 75 u. 181), die man aus seinen Manuskripten zu-
 sammengestellt hatte, und die zumeist aus Melanchthons Vorlesungen stammen werden,
 wurden als häretisch bezeichnet. Durch das Gefängnis und schwere Drohungen weich gemacht,
 bequente sich der junge Mann am 7. September 1523 dazu, in einem feierlichen Akte vor der
 gesamten Universität, das Neue Testament in der Hand haltend, unter Thränen den geforderten 20
 Widerruf zu leisten, und was er gelehrt, als eine „rechte Erzfekerei und Büberei“ zu be-
 zeichnen, auch es als eine besondere Gnade anzuerkennen, daß ihm, das war das Resultat
 der Verhandlungen mit dem herzoglichen Hofe, als Strafe zuerkannt wurde, sich ins
 Kloster Ettal zu begeben. Dieses Vorgehen machte großes Aufsehen, und namentlich
 durch das litterarische Eingreifen der fähigen, für die evangelische Lehre begeisterten Argula 25
 von Grumbach, geb. von Stauff (s. d. Art. Arg. v. Stauff), der Gemahlin des herzog-
 lichen Pflegers von Dietfurt, die schon am 20. September 1523 ihre ersten Schriften zu
 Gunsten Seehofers und gegen das kaiserliche Verfahren der Ingolstädter Universität
 ausgeben ließ, wurde die Sache zur öffentlichen Angelegenheit. Von befreundeter wie
 gegnerischer Seite wurden Seehofers Artikel bekanntgegeben, auch trat man von Ingol- 30
 stadt aus mit einer kümmerlichen, später abgelehnten Verteidigung der Verurteilung des
 Magisters hervor, die von Luther in seiner Schrift: „Wider das blind und toll Ver-
 damniß der siebzehn Artikel von der elenden, schändlichen Universität Ingolstadt aus-
 gegangen“ (*WA XV*, 95 ff.) gründlich zerzaust wurde. Dagegen wandte sich auch ein
 süddeutscher Schriftsteller Martinus Redenhöfer zu Clausen (vgl. Th. Kolbe a. a. O. S. 115), 35
 und eben dieser Angriff scheint es gewesen zu sein, der die Universität, nach dem auch
 Joh. Eck, der bisher infolge seiner damaligen Komreise mit der ganzen Sache nichts zu
 thun gehabt hatte, im Februar 1524 zurückgekehrt war, veranlaßte, in einer öffentlichen
 Disputation die Richtigkeit ihres Verfahrens und die Häresie Seehofers wie seiner
 Freunde zu erweisen. Da wegen Mangel an freiem Geleite die mit großem Selbst- 40
 bewußtsein zum Erscheinen eingeladenen Gegner nicht kamen, war die mit vielem Pomp
 am 11. April 1524 begonnene und mehrere Tage währende Disputation ein bedeutungsloses
 Schauspiel. Aber das Einladungsschreiben mit den zahlreichen Thesen der Theologen
 Leonh. Marstaller und Nik. Apell (Th. Kolbe a. a. O. S. 120 ff.) verursachte neuen lite- 45
 rarischen Streit, in den Urban Rhegius unter dem Namen Hulderichus Stratus En-
 gedinus (ebenda S. 122) und mehrfach der Nördlinger Prediger Theobald Billikan
 eingriff (s. d. Art. Bd III, 23 ff.). — Dem Seehofer gelang es, unter unbekanntem Ver-
 hältnissen aus seiner Gefangenschaft zu entkommen. Urkundlich tritt er erst im Jahre 1528
 wieder auf, als Melanchthon den damals in Wittenberg weilenden, von ihm auch um
 seiner Gelehrsamkeit willen geschätzten Magister mit Erfolg zu einer Schulstelle in Eisleb 50
 empfahl (*CR I*, 365 f.). Im Sommer 1530 finden wir ihn, wahrscheinlich um eine
 andere Unterkunft zu suchen, in Preußen, im Jahre 1532 zu gleichem Zwecke in Augs-
 burg, wo er aber wegen der inneren kirchlichen Wirren das ihm angetragene Dikanat
 schließlich nicht annahm. Durch die Not gezwungen kam er 1535 wieder nach Augsburg
 und wurde im März desselben Jahres Lehrer an der Schule an St. Anna. Dann war 55
 es Erhard Schnepf, der ihn nach Württemberg zog, und nachdem er erst als Lektor am
 Kloster St. Georgen, dann als Prediger an mehreren Stellen, eine Zeit lang auch in
 Leonberg gewirkt hatte, kam er schließlich e. 1537 als Pfarrer nach Winnenden
 (Th. Kolbe a. a. O. S. 175 ff.). Hier schrieb er seine einzige, heute in Vergessenheit ge-
 ratene Schrift *Enarrationes evangeliorum dominicalium, ad dialecticam Metho-* 60

dum et Rhetoricam dispositionem accommodatae. Augustae Vind. 1539. Das mehrfach wieder abgedruckte Werk, das den zur selbstständigen Predigtthätigkeit noch wenig accianeten württembergischen Pfarrern dienen soll, ist eine seiner Zeit wertgeschätzte Anweisung zur Behandlung der Evangelien und zugleich eine Sammlung von Beispielen in einem vollständigen, durch Kaluarreden vermehrten Jahrgange von Evangelienpredigten zur Würdigung (vgl. G. Bessert in „Halte was du hast“ VIII, 1885, S. 59 ff. und Th. Kolde a. a. O. S. 178 ff.). Schon im Jahre 1512 ist Seehöfer gestorben.

Theodor Kolde.

Seckers, Sektename aus der englischen Revolutionszeit. — *Litteratur*: Erbr. Bagit, *Heresiography or a description of the heretics and sectarians sprung up in these latter times*, London 1617; Hon. Heggins (= Georg Horn, ein Leidener, der in der letzten Zeit Karls I. in England sich anhielt), *De statu ecclesiae Britannicae hodierno*, Tübing 1617. Diese beiden Werke sind mir nur bekannt durch H. Weingarten, *Die Revolutionen Englands*, 1868. Nach We. Behauptung, S. 1, ist das Werk von Heggins besonders in Deutschland bekannt geworden und hier die Hauptquelle für die älteren Spezialdarstellungen der Zeit (Böhme, *Abt Bücher von der Reformation d. engl. Kirche*, 1734, siehe hier das G. Buch; Stäudlin, *Allg. Kirchengesch. v. Großbritannien in 2 Teilen*, 1819; spricht von den Seckers Bd II, S. 107 f.); Gieseler, *Kirchengesch.* III, 2, S. 47 berührt die Sekte nur in einer Anmerkung; Weingarten behandelt sie etwas genauer, S. 106 f. Ausführlichste Quelle für sie ist die Nachricht eines wohl in London lebenden Mannes, die als Anonymi *Epistola e Ms. Guelpherbyitano descripta de nova secta Quaerentium* ediert ist. Weingarten bemerkt S. 107 A. 1, daß er diese *Epistola* nicht habe erlangen können, aber Stäudlin und Gieseler geben ja ausdrücklich an, daß sie in dem Fingirprogramm der Universität Göttingen von 1811 enthalten sei. Sie ist hier, wie ein handschriftlicher Vermerk in dem Exemplar der Göttinger Bibliothek angeht, von H. Pland (d. i. Pland jun.) zum Druck gebracht (diese Angabe wird richtig sein, miewohl Gieseler Stäudlin als Editor nennt, aber letzterer deutet selbst nichts deraartiges an, ja er hat die *Epistel* offenbar nur flüchtig gelesen, mindestens wenig sorgfältig bemerkt: es handelt sich bei dem Wolfenbütteler Manuskript um ein Apographon, Verfasser und Empfänger des Briefs ist nicht zu erkennen, die Zeit wenigstens nicht angegeben; Pland hat nur ein paar Anmerkungen hinzugefügt. Vgl. noch J. H. Blunt, *Dictionary of sects, heresies etc.*, new edit. 1891 (kurz und belanglos); die *Encyclopaedia Britannica* hat keinen Artikel über die Seckers.

Viel Interesse bietet die Frage nach den Seckers nicht; es ist mir wahrscheinlich geworden, daß es sich nur um einen Neben-, vielleicht Spottnamen für die Independenten handelt. Eine organisierte Sektensekte bezeichnet der Name ganz offenbar nicht; Weingarten, der schon lebhafter Zweifel in dieser Richtung hegte, hat den bezeichneten wahrscheinlichsten Sachverhalt wohl deshalb noch nicht erkannt, weil er die *Epistola* nicht zu Gesicht bekommen. Bagit und Heggins, auch andere, sprechen zwar von „Seckers“ wie einer besonderen Sekte, aber das beweist wenig. Auch der Name „Independent“ besteht bereits zu gleicher Zeit, wo der Name Seckers auftaucht; vgl. z. B. die *Schrift von* Abt. Baillie, *A dissuasive from the errors of the time . . . especially of the Independents*, London 1616. Baillie kennt sogar die Seckers, aber eben nicht als Sektensekte, sondern wie Leute, die in „allen Sekten“ Glieder hätten (Weingarten, S. 106, A. 1) — das entspricht der Zeit, wo die Independenten noch keine deutlich begrenzte Gruppe waren. Heggins hat gehört, die Seckers meinten, der Apostel Johannes lebe noch und werde binnen kurzem auftreten: „*Moris apud eos esse, quando peregrinum aliquem viderent, inquirendi num fortasse apostolus Johannes sit*“, das sieht doch sehr danach aus, als ob aus dem Namen Seckers nachträglich eine Legende herausgewonnen sei. Ähnlich beurteile ich es, wenn Bagit sagt, „some of them“ behaupteten, die Sekte sei wärend „in the wilderness“ und sie „suchten“ sie. Bagits Hauptcharakteristik (Weingarten S. 106, A. 1) ergibt, daß die „Seckers“ (oder „Exspecters“ auch ein Name Waiters ideint vorgekommen zu sein) wesentlich die Leute waren, die keine der bestehenden „Kirchen“ (d. h. speziell auch die der Presbyterianer nicht) für „true“ anerkannten, keine „ministers“ und keine „ordinances“ wollten: das waren eben die Independenten, einmal während der ersten, noch flüssigen Darstellung ihrer *viduo*.

Die *Epistola* redet von der „nova secta Quaerentium sive Scrutatorum idgen Seckers“, ohne daß der Independenten irgendwo als einer Gruppe gedacht würde; wo die *Quaerentes* mit der „Kirche“ verglichen werden, sind als letztere die Presbyterianer gedacht; an diesen anheimelnt allem reibt sich die neue Sekte. Der Verfasser schreibt, S. 5: „*Secta haec recens et superioris anni partus, sed jam satis ampla, tum favore, tum suffragiis multorum suffulta, longe lateque venenum suum per totam*

insulam spargit. Haec secta hinc originem traxit, quod publica et promiscua licentia disputandi de omni articulo fidei, permissione parlamenti, omnibus cuiuscunque sortis libera facta fuit. Pland meint, daß das Parlament, von dem die Rede ist, das sog. kleine oder Barebone-Parlament sei, welches 1653 tagte (vgl. Art. „Puritaner, Presbyterianer“, Bd XVI S. 342, 3—13). Das ist in der That wahr- 5
scheinlich; dieses Parlament machte gerade der Presbyterianerberrschaft ein Ende und schuf die Vorherrschaft der Independenten. Wenn der Briefschreiber meint, die Quaerentes „stammten“ aus dem vorigen Jahre, als eine Frucht der von ihm offenbar sehr beklagten Thätigkeit des damaligen Parlaments, so ist entgegenzubalden, daß Sagit und Reggius schon 1647 Seckers kennen. Und es ist auch wenig glaubhaft, daß eine „nova 10
secta“, die NB. hernach alsbald wieder verschwindet (wenigstens mit Namen haben die „Seckers“ keine weitere Rolle gespielt), so rasch „totam insulam“ ergriffen hätte. Die Schilderung paßt zu den Independenten, die längst vorhanden waren und nur seit dem „vorigen Jahre“ zur deutlichen Macht gelangt waren.

Als Merkmale der Quaerentes nennt die Epistel folgende: 1. Sie zweifelten an der 15
unbedingten Autorität der hl. Schrift; das werde damit motiviert, daß die Urreplare ja längst verloren seien, die des NT schon in der Zeit des babylonischen Exils, die des AT bald nach der apostolischen Zeit; die hl. Schrift eigne sich aber auch, ganz abgesehen davon, schon um deswillen nicht das fundamentum fidei abzugeben, da die meisten Menschen sie ja nicht in der Ursprache lesen könnten; 2. auch die kirchliche Gottes- 20
lehre werde in Zweifel gezogen, zwar nicht die Trinitätslehre, wohl aber die Lehre, daß Gott trotzdem das Ens simplicissimum sei; 3. die Begrenzung der Sakramente auf eine Zweizahl sei nicht aus der Schrift zu begründen; 4. ganz besonders hegten die Quaerentes Zweifel in Bezug auf die kirchliche Lehre von der Taufe, nämlich a) darüber, ob wirklich nur „ministri ecclesiae“ sie (von der summa necessitas abgesehen) spenden 25
dürften, b) darüber, ob es recht sei, sie nur in den „Tempeln“ zu spenden, selbst wenn der Täufling dem Tode nahe sei, während doch Gott die Taufe zur unerläßlichen Heilsbedingung gemacht habe, c) zumal auch darüber, ob die Kindertaufe zu billigen sei, da doch die Bibel kein Exempel einer solchen biete und Christus selbst mit 30 Jahren getauft sei, d) endlich noch darüber, ob die übliche Taufspendeformel ego baptizo te 30
in nomine Patris etc. berechtigt sei; hier hätten sie schließlich doch an dem ego keinen Anstoß genommen, wollten nun aber die Taufe bloß „in nomine Christi“ vel in nomine Domini Jesu“ d. h. nach AG 2, 38 oder 10, 28 vollzogen wissen; 5. auch die kirchliche Abendmahlsfeier werde beanstandet, nämlich a) sofern man sich zweifelhaft bekenne, ob Frauen sie mit empfangen dürften (sie!), da doch das NT nirgends einen 35
Beleg dafür gewähre, b) indem man frage, ob wirklich nur ministri Brot und Wein weihen und ausspenden dürften, c) indem man auch frage, ob es recht sei, die Feier nur im templum zu begehen. Wichtig scheint mir besonders die Nebennotiz, daß die Quaerentes jemandem nur dann „copiam communicandi“ (heißt hier?) erteilen, wenn sie de ejus re-
generatione wenigstens probabilitatem besäßen, welche letztere sie daran konstatierten, daß 40
einer dieabilitas et facultas effundendi preces extemporaneas zeige; 6. auch die kirchliche Justifikationslehre werde bemängelt, indem man die Suffizienz der „fides“ beanstande; 7. ebenso die kirchliche Anschauung vom „Amte“, die Quaerentes hielten eine Handauflegung für indifferent und meinten nur die particularis congregatio habe jemand mit einem Amte zu betrauen; 8. ganz und gar nichts wollten die Quaerentes 45
davon wissen, daß jemand vi et poenis gezwungen werde, sich zu irgend einer religio zu bekennen, sie verkündeten die unbedingte Religionsfreiheit aller.

Es scheint mir klar, daß der Verf. kein wirkliches Statut irgend einer Sekte vor Augen hat, sondern nach Hörensagen berichtet. Daß je eine Sekte diese und nur diese 50
ziemlich heterogenen Ideen verfolgt habe, ist auch wenig glaublich. Dagegen paßt alles „ungefähr“ auf die Independenten, nicht irgendwelche radikale Gruppe, sondern den Grundcharakter der Richtung, die Cromwell besonders protegierte und als die seinige kundgab. Die erste quaestio, die merkwürdig kontrastiert mit dem sonst gerade bethätigten Biblicismus, und die schon an den Deismus erinnert, paßt durchaus zu den Inde-
pendenten, wenn man sie nur nicht alle genau für die Motivierung in Anspruch nimmt; 55
die Independenten (Cromwell!) waren u. a. Verfechter der „Vernunft“ in Glaubensdingen. Der Presbyterianer, der die Epistola geschrieben hat, ist nicht gerade bemüht gewesen, den Gegnern seiner Kirche, die er soeben gewissermaßen entdeckt hat (das Barebone-Parlament war eine Ubertreibung für die Presbyterianer), gerecht zu werden, er „widerlegt“
sie nur eifrig Punkt für Punkt. 60

Das ich nicht Unrecht haben möchte mit meiner Vermutung, daß die Seekers identisch seien mit dem Gros der Independents, bestätigt mir auch der Brief Cromwells vom 25. Oktober 1646 (man bemerke das Datum; Lettres I, 255), aus dem Weinmann Z. 107 A. 2 eine Stelle mitteilt, wonach Cromwell sich selbst unter die „seekers“ rechnet (to be a seeker is to be of the best sect next to a finder, and such an one shall every faithful humble seeker be at the end. Happy seeker, happy finder). Ich bitte nach Berücksichtigung den Satz über die Seekers, den man in dem von mir bearbeiteten Artikel „Puritaner“ a. a. O. 313, 1-3 liest, streichen zu wollen.

J. Stattenbujch.

20 Seele, biblisch. Die Litteratur i. bei den Artikeln „Geist“ und „Fleisch“ Bd VI Z. 98 und 100. Nachzutragen ist noch Guil. Rothe, Ad psychologiam librorum V. T. canonicorum symbolarum series. Hatt. 1820, eine wesentlich auf M. J. Moos, Fundamenta psychol. etc. beruhende Arbeit; G. Cremer, Bibl. 10. Ver., 9. A. *grzj*.

Seele, goth. säivala, wie $\Psi\psi$, *grzj*, anima eigentlich i. v. a. Leben, das was lebt, armet, bezeichnet im allgemeinen das Leben, wie es im Einzelwesen sich regt und den thierischen Organismus belebt, der ihm zum Mittel seiner Selbstbethätigung dient. Unirringlich wird $\Psi\psi$ wie *grzj* ohne Unterschied von Menschen und von Tieren gebraucht (vgl. auch unser deutsches „Tierseele“, welches sich jedoch mit diesem Sprachgebrauch nicht deckt, sondern nach Analogie mit der menschlichen Seele das Innenleben der Tiere mit seinen eigenthümlichen Bestimmtheiten bezeichnet). So findet sich $\Psi\psi$ von Tieren Gen 1, 20, 21, 24, 30; 2, 7, 19; 9, 10, 12, 16; Le 11, 10, 16; 17, 10—15; Hi 12, 10; Er 17, 9; *grzj* in der Fressgarrigkeit zuweilen, im NT nur Apf 8, 9; 16, 3 von Tieren. Wie sehr jedoch die Anwendung des Wortes auch im NT auf den Menschen vorwiegt, erhellt 1 Chr 5, 21, vgl. m. Gen 46, 15; Er 1, 5; Jos 11, 14. Während im NT auch von der Seele Gottes die Rede ist, Jer 51, 14; Am 6, 8; Mi 10, 16 u. a., ist diese Ausdrucksweise dem NT völlig fremd, so daß Seele vorzugsweise die Menschenseele ist, das in dem *σῶμα*, dem leiblichen Organismus vorhandene, ihn erfüllende Leben, das eigentliche Subjekt des Lebens, welches in der Leiblichkeit und durch dieselbe sich bethätigt, innen. $\Psi\psi$, $\Psi\psi\psi$. Zu dem Art. Geist (VI, 150 ff.), welcher das Material für die folgende Ausführung enthält, ist nachgewiesen, wie Geist und Seele sich unterscheiden, wozu nur noch nachzutragen ist, daß die LXX $\Psi\psi$ nie durch *πνεῦμα* wiedergeben, $\Psi\psi$ sehr selten durch *grzj* (nur Gen 11, 8; Er 35, 21; vgl. *δαίμονιον* Jes 54, 6; 57, 15; Pr 18, 14; 11, 20); ferner daß zwar wohl *σῶμα* und *πνεῦμα* 1 Ko 5, 3 wie *σῶς* und *πνεῦμα* einander entgegengesetzt werden, nie jedoch *σῶς* und *grzj* (wogegen Le 17, 11 bis 11 nicht spricht), sondern stets *σῶμα* und *grzj*, so daß *σῶς* und *πνεῦμα*, *σῶμα* und *grzj* die eigentlichen Gegensätze bilden und *πνεῦμα* und *grzj* sich fast zueinander verhalten wie *σῶς* und *σῶμα*. Erwägt man nun, daß *ζωοποιεῖν* das dem *πνεῦμα*, *ζῶσα* das der *grzj* einwirkende Epitheton ist (1 Ko 15, 45; Gen 1, 30; 6, 3), daß zwar $\Psi\psi\psi\psi$ Ru 16, 22; 27, 16 gesagt wird, nicht aber von $\Psi\psi$ wie von der Seele Le 17, 11. $\Psi\psi\psi$ $\Psi\psi\psi$ $\Psi\psi$, daß ferner $\Psi\psi$ zur Bezeichnung des Individuums selbst dienen kann, $\Psi\psi$, *πνεῦμα* dagegen nicht, daß nur die Seele, nicht der Geist Subjekt des Wollens und Begehrens, der Zu- und Abneigung, des Gefallens und Mißfallens ist, obwohl *πνεῦμα* und *grzj* in den Beziehungen des Empfindungs- und des Trieb- lebens mannigfach ineinander gebraucht werden, daß endlich von der Seele gesagt wird, sie hungere, sterbe (vgl. „Jemandes Seele hungern, die Seele begehren, töten“ Ps 35, 4; 79, 1; Jer 11, 21; 2 Sa 11, 7; Hi 36, 11; 33, 18 u. a.), vom Geiste nicht, daß die Seele Subjekt der Erlösung ist (Mt 16, 26 und Parall., Ab 2, 27, 31; Rö 2, 9; Ps 33, 19; 86, 13; 89, 19; Pr 23, 11; Jer 53, 3; Jak 1, 21; 5, 20; Hbr 10, 39; 13, 17; 1 Pt 1, 9; 2, 25; 4, 19), nicht der Geist (außer 1 Ko 5, 5; vgl. 1 Pt 1, 6), so wird man sagen müssen, die Seele ist das durch den Geist als Lebensprinzip oder Lebenskraft in dem thierischen Organismus gewirkte Einzelleben in seiner Eigenart, das eigentliche Subjekt des Einzellebens, deren Eigenart sich geistlich und leiblich bestimmt, indem in ihr sich bezeugt und anwimmelt sowohl was ihr vom Geiste her als was ihr vom leiblichen Organismus her eignet. Sie ist das Anknüpfen des Menschen, welches einerseits den Geist als Lebenprinzip in sich trägt, andererseits eigenthümlich bestimmt wird dadurch, daß dieser Geist Primar eines leiblichen Lebens (in irdischer Organisation) ist, so daß der Leib ein *σῶμα grzjzōn* 1 Ko 15, 11. Was dem Geiste eignet, eignet auch ihr, aber nicht alles, was ihr eignet, eignet auch dem Geiste. Weil durch den Geist innerhalb des leiblichen Organismus gewirkt, bestimmt sie denselben in Kraft des Geistes und

wird von ihm bestimmt, jedoch nicht anders, als daß sie vermöge des ihr immanenten Geistes dem leiblichen Organismus vor und übergeordnet ist. Geist befeht den Menschen und das Tier, denn alles Leben stammt aus dem Geiste Gottes. Die Besonderheit des Menschen und des Tieres und damit die Besonderheit und Eigenart der Menschenseele und der Tierseele führt sich auf die Art zurück, wie der Geist ihr eignet und wirkt, und eben diese Besonderheit prägt sich in der Seele aus. Die Seele des Menschen ist die Trägerin und die Erscheinung seiner Besonderheit, nämlich seiner Persönlichkeit. Demgemäß entspricht der Schöpfungsbericht Gen 2, 7 der tatsächlichen Sachlage, deren sich der Mensch in seiner Selbstunterscheidung von der übrigen Kreatur und seiner Selbstbeziehung zu Gott inne wird. Die Tierseele ist identisch mit dem leiblichen Leben des Tieres. Die Menschenseele, obwohl der Leiblichkeit benötigt, ist doch nicht so an dieselbe gebunden, daß sie nicht von der besonderen Art her, in welcher sie den Geist hat, ein von der Leiblichkeit unterschiedenes Dasein führe, so daß sie zwar den Tod erleiden kann, ohne aber, wie beim Tiere, aufzuhören zu sein. Sie überdauert den Tod um deswillen, weil sie Geist Gottes als das ihr immanente Lebensprinzip in der Art in sich trägt, daß sie selbstmächtig über sich im Verhältnis zu Gott und Welt verfügen soll und kann. Denn der Mensch hat Geist und der Geist hat das Tier [? K.]. Wie sehr aber auf der anderen Seite auch die Seele des Menschen an die Leiblichkeit gebunden ist, erbellt daraus, daß die Seele des Menschen den Tod nicht anders überdauert als so, daß ihr die Lösung von der Leiblichkeit einen Mangel verursacht, welcher in der Heilsvollendung bei denen, die ihrer teilhaftig werden, durch die Wiederherstellung der Leiblichkeit in einer der Erlösung und Vollendung entsprechenden Weise in der Auferstehung von den Toten gehoben wird, vgl. Apf 6, 9; 20, 1; 12, 11; 1 Ko 15, 42 ff. (σώμα πνευματικόν 1 Ko 15, 44 ff.).

Aus dem in dem Art. „Geist“ dargelegten Unterschiede zwischen Geist und Seele und dem Verhältnis zwischen beiden ergibt sich, was die Seele ist. Dort ist auch die Frage nach der dichotomischen oder trichotomischen Anschauung vom Menschen besprochen. Ist die dort ausgesprochene Auffassung des Verhältnisses von Geist und Seele richtig und verhält es sich mit dem Verhältnisse von Leib und Seele so wie dort und oben angegeben, so dürften von da aus sich verschiedene Fragen lösen, die an mehreren Orten des christlichen Lehrsystems auftauchen. So zunächst die Streitfrage zwischen Kreatianismus und Traducianismus.

Trägt die Seele den Geist unabtrennbar in sich nicht als Einwohnung des Geistes Gottes selbst, sondern als Geist von Gottes Geist, und ist sie auf der anderen Seite so an die Leiblichkeit gebunden, daß sie nur als des Leibes Seele geworden ist und sein kann, so erbellt sofort, daß die Übertragung des an die Leiblichkeit gebundenen Lebens die Übertragung der Seele ist. Wie und weil Leben von Leben, so hat Seele von Seele ihren Ursprung. Wenn aber die Seele wiederum ihr Prinzip, den Geist in sich trägt, so ist kein Raum für die Anschauung, daß durch irgend einen schöpferischen Akt Gottes in dem erzeugten oder geborenen Leben die Seele erst entstehe. Der Mensch ist nicht ausgenommen von dem Gesetz alles Lebendigen, sich selbst nach seinem gesamten Wesensbestande fortzupflanzen. Es ist nicht nur Fleisch und Blut, welches die Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, während die besondere göttliche Begeisterung und Beselung des aus Fleisch und Blut geborenen Lebens die Einheit wieder auflöst und hinabdrückt zur bloßen Gleichartigkeit und die Gemeinschaft zur bloßen Vergesellschaftung der gleichartig gewordenen und organisierten Wesen umsetzt. Sondern Fleisch und Blut übertragen das Leben und alles, was diesem eignet, — sie übertragen die Art und damit die Seele und mit der Seele den Geist und damit dann auch sowohl die göttliche Art, wie wiederum das, was aus derselben durch den Menschen selbst geworden ist (daher ein Unterschied zwischen den πατέρες τῆς σαοζός und dem πατῆρ πνευματικόν). Dagegen sprechen nicht Stellen wie Ps 139, 13. 7; Jes 57, 16; Jer 1, 5; 38, 16; Sach 12, 1; Hi 33, 4, welche nichts weiter aussprechen, als daß wie alles Leben, so auch alles Werden auf dem Geiste Gottes bzw. auf der Selbstbethätigung Gottes an der Kreatur beruht und darin von dem ersten Werden nicht unterschieden ist; Ps 104, 30; vgl. Hi 1, 21; AG 17, 28. Das aber schließt nicht aus, daß die fortgehende Selbstbeziehung Gottes durch seinen Geist zur Kreatur von der göttlichen Selbstbethätigung des Anfangs sich unterscheidet, wie Schöpfung und Erhaltung, ohne daß der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens stets die Reflexion auf das Anfang und Gegenwart verbindende Mittelglied richtet; vgl. die Erklärung des 1. Art. im Kl. Katechismus: „ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen u. s. w.“, obwohl Luther entschieden den Traducianismus vertrat. Traducianismus aber und nicht Generatianismus wird das richtige

sein, weil auf dem Geist als auf dem göttlichen Lebensprinzip die Möglichkeit des Lebens beruht und dieser nicht wie Fleisch und Blut neu erzeugt wird, sondern sich überträgt und so das Leben, die Seele gestaltet. Die Vorliebe der Scholastik und der römisch-katholischen Theologie für den Kreatianismus hängt mit der ihr eigenen Theorie über Leben und Wirkung der Sünde und der Sinnlichkeit zusammen (vgl. d. Art. Ursprüngliche Gerechtigkeit Bd VI S. 516), [auch die der Reformierten? R.] wogegen die lutherische Theologie im unmittelbaren Zusammenhange mit der tieferen und ernsteren Erkenntnis der Sünde, speziell der Erbsünde, sofort mit Entschiedenheit den Traducianismus vertrat. Es ist anzuerkennen, daß es keine Schriftlehre hierüber giebt, aber es ist die Aufgabe der Theologie, eine schriftgemäße Lehre darüber aufzustellen, und während nun die Lehre von der Welt, dem Verhältnis Gottes zur Welt und zu den kreatürlichen Wesen auf den Traducianismus hindrängt, wird derselbe gerechtfertigt und bestätigt durch die in der Ausdrucksweise der hl. Schrift [? R.] und dem Gebrauch der Begriffe Seele und Geist sich ausprägende Anschauung. Vgl. die eingehendste und an dem richtigen Punkte — nämlich bei der Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung einsetzende — neuere Erörterung der Frage bei Brand, System der christlichen Wahrheit, S. 21, 5 (I. S. 382 ff.).

Weiter ist nun das richtige Verständnis des Verhältnisses zwischen Geist und Seele, bzw. zwischen Seele und Leib von der größten Wichtigkeit für das Verständnis der Konsequenzen der Sünde. Beruht das, was der Mensch besonderes ist, persönliches sittliches Wesen, auf der Art, wie das göttliche Lebensprinzip in ihm ist, so besteht seine Aufgabe darin, sich in seiner Seele gemäß demselben zu wollen und zu bestimmen. Anstatt dessen hat er sich durch die Sünde von seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit abgewandt, so daß nunmehr sein eigener Wille dem Geistestriebe gegenübersteht und letzterer jenem gegenüber sich nur noch geltend macht in dem Gewissen, in welchem der Sünder sich selbst als sein eigener Zeuge so gegenübersteht, daß in seinem Selbstbewußtsein das Gewissen als Funktion des göttlichen Lebensprinzips, wie es Gesetz und Kraft des Lebens sein will, und die sündig gewordene Art (*τὸν τῆς σαρκός*, s. d. Art. „Fleisch“ Bd VI S. 98) sich begegnen. Indem der Mensch sich Gotte ab-, und damit der Welt ohne Gott zugewendet hat, wird diejenige Seite seines Wesens übermächtig und wirkt bestimmt, durch welche er dem Zusammenhange der Welt angehört, er wird Fleisch, *σαρκιζός* und *αἰσθητός*, d. i. *κατὰ αἰσθητά* und *αἰσθητός*, und die Seele, sein Personleben, bestimmt sich demgemäß in stetem Widerspruch mit seiner geistigen göttlichen Bestimmtheit. Dadurch wird die Seele trotz des ihr immanenten Geistes sündig und alles, was ihr vom Geiste her eignet, wird in Mitleidenschaft unter die Sünde gezogen, so daß das gesamte Geistesleben darunter leidet. So entsteht jenes zwiespältige *ζῷον*, welches der Apostel Paulus Ro 7 in der Voraussetzung allgemeinen Verständnisses und Einverständnisses schildert. Der halbberzige, zweiseitige, zwischen Gott und sich selbst hin und her schwankende Mann ist ein *ὄντιον διψύχον* mit gespaltener Seele, Ja 1, 8; 1, 8, vgl. Mt 24, 51. Der Sünder als solcher, so weit er einer Erneuerung seines göttlichen Lebensprinzips durch den heiligen Geist noch nicht teilhaftig geworden ist, ist ein *ψυχίζός* im Gegensatz zum *συννοητός*, s. u.

Die volle Konsequenz der sündigen Selbstbestimmung wäre das sofortige Ende geworden. Die Abwendung des Menschen von seinem Lebensprinzip und von Gott macht in naturadäquater und gerichtlicher Folge seinen ferneren Bestand unmöglich. Mit der Bestimmung durch den Geist hat er die Macht über sich selbst aufgegeben, welche ihm der Geist verlieh, und ist damit der *ψυχοποι*, dem nunmehrigen Naturgesetz des Lebens verfallen, dem Tode als dem Gegenteil des ewigen Lebens anbeimgesallen. Er hat sein Dasein, sein Leben nicht mehr in der Hand. Unter dem Verfall seiner Leiblichkeit, der Ratlosigkeit seines Lebens, leidet seine Seele, welche auf der anderen Seite, weil sie Geist Gottes in besonderer Art in sich trägt, wieder nicht sterben kann, so daß dieses Zusammenfallen von Tod und Unsterblichkeit die denkbar höchste Qual ist. Denn nun ist der Tod für sie nicht wie für das leibliche Leben das Ende, sondern die vollendete Lebensbeherrschung, gegen die der leid- und qualvollste Erdentag noch Licht und Sonnenschein ist. Daher die dunkeln Ausblicke in das Jenseits des Grabes im NT in der Zeit vor der Erlösung (s. die Art. „Sares“ Bd VII S. 295 und „Unsterblichkeit“). Wäre diese naturadäquater und actualiter Folge der Sünde sofort nach dem Falle eingetreten, so wäre die Geschichte, auf welche der Mensch angelegt war, gleich an ihrem Anfange zu Ende gekommen und der Zerberuungsgedanke Gottes vernichtet. Die Selbstbestimmung Gottes zur Erlösung der sündigen Welt wurde das Prinzip der Erhaltung, indem die

Gebuld Gottes das Gericht und Ende hinausjchob, um dem Menschen die Möglichkeit zu gewähren, durch gläubige Aufnahme der Verheißung und ihrer Erfüllung das Band zwischen ihm und Gott wieder anknüpfen zu lassen und einer Erneuerung des Geistes teilhaftig zu werden, welche darum auch als die eigentliche Erfüllung der göttlichen Verheißung im NT erscheint, vgl. Jer 31, 31 ff.; Jo 7, 39; AG 1, 1; Rö 8, 4 u. a. Damit aber war der durch die Sünde alterierte Zustand des menschlichen Wesens, das entstandene Mißverhältnis seiner Faktoren nicht aufgehoben. Das Leben selbst ist in Kraft des Geistes noch vorhanden, aber der Geist ist nicht mehr wirksames Gesetz desselben, sondern nur noch richtendes Gesetz, während die Richtung eine andere geworden ist. Diese eben geschilderte eigentümliche Affektion des menschlichen Wesensbestandes durch den Fall bringt es mit sich, daß von dem gefallenem Menschen keine andere Menschheit ausgehen kann, als die wie er selbst im Mißverhältnis zum Geiste sich befindet. Die Thatfache der ursprünglichen Einheit des dem Menschen geltenden sittlichen Gesetzes und seines Naturgesetzes, sowie die Sachlage, daß die Seele geworden durch den Geist und gebunden an die Leiblichkeit sich von ihrer geistigen Grundlage gelöst hat, erklärt die Thatfache der Erbsünde, die Übertragung von Sünde und Tod durch Vermittelung der Leiblichkeit oder des Fleisches. Es wird eine Beschaffenheit übertragen, welche die Sünde zur Naturnotwendigkeit macht, ohne daß sie damit aufhörte Sünde zu sein und alles dasjenige mit sich zu führen, was das Mißverhältnis zu Gott und unserer göttlichen Bestimmung mit sich bringt. (Die Schwierigkeit des damit allerdings zugleich gefeschten Begriffes einer „Erbschuld“ löst sich im Anschluß an die obige Ausführung verhältnismäßig leicht.) So ist nun der auf dem Wege des Fleisches geborne Mensch zwar $\psi\psi\eta$ ζῶσα, wie der Erstgeschaffene, aber nicht bloß wie jener $\epsilon\kappa$ $\eta\eta\zeta$ $\gamma\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ seiner Leiblichkeit nach, sondern er ist im Gegensatze zum $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ ein $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$, $\delta\varsigma$ $\omicron\upsilon$ $\delta\acute{\epsilon}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$ $\tau\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, 1 Ko 2, 14 vgl. m. 1 Ko 15, 44 ff. Der Sinn von $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$ an diesen beiden Stellen ist nicht schlechthin derselbe. Aus der Unterscheidung von $\psi\psi\eta$ (ζῶσα) und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (ζωοποιούν) 1 Ko 15, 45, ergibt sich erst die Möglichkeit, $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ auch noch in einem umfassenderen Sinne 1 Ko 2, 14 einander entgegenzusetzen, indem an das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma$ der Wiedergeburt gedacht wird, nicht an das menschliche $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ an und für sich. Auf diesem durch die Sünde und Wiedergeburt bedingten Unterschiede, welcher der christlichen Anschauung mit der Thatfache der Wiedergeburt sofort geläufig werden mußte, beruht der kühne, aber scharf und klar bezeichnende Gebrauch, den der Apostel 1 Ko 2 von $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$ im Gegensatze zu dem vom heiligen Geiste der Erneuerung bestimmten Menschen macht. Es ist klar, daß $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$ den Menschen nicht etwa einfach als $\sigma\alpha\sigma\eta\kappa\omicron\varsigma$ oder $\acute{\alpha}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ bezeichnet und hiermit abwechseln könnte (vgl. 1 Ko 3, 1), sondern $\psi\psi\eta\kappa\omicron\varsigma$ bezeichnet den Menschen nach seinem Naturbestande, und weil der Mensch gegenwärtig $\sigma\alpha\sigma\eta\kappa\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ ist, so ist er in seinem Naturbestande demjenigen fremd, was $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ist, und so erst bezeichnet ψ den Menschen, wie er dem göttlichen Lebensprinzip entfremdet ist. Ebenso Jud 19, wo nicht gesagt ist, daß die $\psi\psi\eta\kappa\omicron\iota$ überhaupt kein $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ haben, sondern daß sie sich nicht im Besitze von Geist befinden, so wie sie ihn doch besitzen könnten. Das Wort kann nicht leicht passender übertragen werden, als es von Luther geschehen ist, obwohl dessen Übersetzung „der natürliche Mensch“ den vollen Sinn nicht wiedergiebt.

Wie die richtige Erkenntnis vom Wesen der Seele in ihrem Verhältnis zum Geiste und in ihrer Stellung im Organismus des menschlichen Wesens das Verständnis der anderweitig feststehenden Thatfache der Erbsünde ermöglicht, so ist dieselbe auch von großer Bedeutung für ein anderes Hauptstück der christlichen Lehre, nämlich von der Person Christi. Wenn doch einmal die Präexistenz Christi dem Glauben unabweisbar feststeht und darum von einer Menschwerdung dessen geredet werden muß, der, weil er in gott-heitlichem Verhältnisse zu uns steht, selbstverständlich auch ewiger Weise Gott ist, so wird auch gesagt werden müssen, daß in Jesu nicht zwei Personen sich einigen, sondern daß das Subjekt der Menschwerdung identisch ist mit dem Menschen Jesus und also der Geist des Sohnes Gottes das personbildende in ihm ist. Er ist das Lebensprinzip der gottmenschlichen Person. Nun darf aber doch nicht nach der Weise des Apollinaris geschieden werden zwischen diesem Lebensprinzip als dem göttlichen, Leib und Seele als dem menschlichen in Christo, eine Vorstellung, die bei Apollinaris mehr auf platonischen Reminiscenzen (s. den Art. „Geist“ Bd VI S. 453) als auf der schriftmäßigen Unterscheidung zwischen Geist, Seele und Leib beruht. Dann ist Christus nicht völlig Glied unseres Geschlechtes. Vielmehr dürfte zu sagen sein — so weit es möglich ist, dieses $\mu\omega\sigma\tau\eta\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\omicron\sigma\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ mit Gedanken und Worten eines auch hierin mit den Antiquitäten

der Erde befristeten Geschlechtes anzurühren. Daß der Gottesgeist, wie er dem ewigen Leben auctore, war das Prinzip des Werdens des Gottesmenschen im Mutter Schoße der Jungfrau ist, daß aber das Kind der Mutter mit seinem Leben von der Mutter her auch keine Seele, menschliche Seele empfängt, denn menschliches Leben ist menschliche Seele. Die Seele aber trägt den Geist in sich, und darum ist Jesus Mensch nach Geist, Seele und Leib: menschlicher Geist, menschliche Seele, menschlicher Leib, und doch gottmenschlich, denn derjenige, welcher sich in Marien Schoß versetzt, um mit ihres Leibes Frucht unauflöslich eins zu sein, ist ewiger Weise Gott, so daß in der Seele Christi Gottes Geist und menschlicher Geist geeinigt sind, und zwar so geeinigt, daß, wie bei dem Wiedergeborenen, keine Duplicität des Personlebens stattfindet, aber wiederum nicht wie bei denen, die den heiligen Geist der Erlösung empfangen haben, der heilige Geist sowohl neues Prinzip ihres Lebens, also in ihnen, und doch zugleich auch selbstständig außer ihnen ist, — womit Ähnlichkeit und Unterschied zwischen unserer Wiedergeburt und der Menschwerdung Christi angedeutet sein mag. Die Person Jesu würde nicht sein ohne die Menschwerdung; derjenige, der ewig Gott ist, ist aber völlig nach Geist, Seele und Leib Glied unseres Geschlechtes geworden, um als solches durch diese seine Zugehörigkeit und was dieselbe ausmacht, sich gottbeilich zu uns zu verhalten. Es ist aber festzubalten, daß die Thatsache, um die es sich handelt, nicht abhängig ist von den Versuchen, sie uns gedankenmäßig zu vergegenwärtigen und daß die Grenze der Vorstellbarkeit nicht die Grenze der Wahrheit, auch nicht die Grenze der notwendigen Aussagen des Glaubens, des Bekennens ist. (H. Cremer †) Kähtler.

Seelenmesse i. d. N. Messe Bd XII S. 722, 56ff.

Seelsorge. Zur Geschichte und Theorie der Seelsorge vgl. die Literaturangaben in den betreffenden Abschnitten der Lehrbücher der Praktischen Theologie auf evangelischer, der „Pastoraltheologie“ auf römisch-katholischer Seite. Spezielle Werke: H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen 1895; A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation 1897—98; Alfred Krauß, Pastoraltheorie. Herausgeg. von Dr. Niebergall 1904.

Seelsorge im weiteren Sinne des Wortes ist Grund und Zweck aller Lebensäußerungen der Kirche nach innen und nach außen. Wie alle Missionstätigkeit der Kirche es mit den Seelen und der Sorge für die Seelen der zu christianisierenden Völker zu thun hat, so sind auch nach innen alle Funktionen nicht nur des geistlichen Amtes, sondern auch der kirchlichen Behörden vom Presbyterium an bis zum Oberkirchenrate um der Sorge für die Seelen willen da. Wollte die Praxis dieser Funktionen den Zweck der Seelsorge verkuken, so würden sie das Recht der Christen verlieren; verlore die Theorie dieser Funktionen den Zweckbegriff aus den Augen, so würden die Disziplinen ihren theologischen und kirchlichen Charakter einbüßen und anderen Wissenschaften eingeordnet werden müssen. Der Gedanke ist ausdrücklich zurückzuweisen, als stünden z. B. die Predigtlehre oder Homiletik, die Lehre vom kirchlichen Unterricht oder Katechetik nur nach besonderen Seiten hin zur Lehre von der Seelsorge in Beziehung, während sie nach anderen Seiten hin in Beziehung eintreten und unabhängig davon die Regeln etwa der Rhetorik und der Liturgik zu folgen hätten. Der Wert und die Gestaltung des Normalen in den genannten Disziplinen wird auf keinem anderen Wege richtig bestimmt, und die Unterordnung des Normalen unter das Materiale wird auf keinem anderen Wege zureichend begründet werden können, als daß die Disziplinen in allen ihren Teilen dem einheitlichen Zweck der religiosen sittlichen Förderung, der „Erbauung“, der Kirche und der Einzelgemeinde, also der Sorge für die Seelen zu dienen haben. Soll demnach die Lehre von der Seelsorge zur Darstellung kommen, so wird nur ein zweifacher Weg gegeben sein. Entweder nimmt man die Seelsorge in dem beschriebenen umfassenden Sinn, — dann genügt nicht die Herausstellung einer besonderen Seite der Disziplinen der praktischen Theologie, wie es durchweg in der „Pastoraltheologie“ der römischen Kirche, aber auch auf evangelischer Seite, z. B. noch in der Pastoraltheologie von H. Cremer (1904), geschieht. Der Aufgabe würde nur genügt werden durch eine vollständige Darstellung aller Disziplinen der praktischen Theologie nach allen ihren Seiten hin, etwa wie Claus Harms sie in seiner Pastoraltheologie (1831) zu geben versucht hat. Oder aber man unterscheidet die Seelsorge als *Cura generalis*, wie sie an der Gemeinde oder Kirche vollzogen wird, von der *Cura specialis*, deren Objekt das einzelne Gemeindeglied ist. Da nun die *Cura generalis* der Zweck aller die Gemeinde oder Kirche betreffenden

Thätigkeiten ist, so kann von einer bestimmt abgegrenzten und besonderen Lehre von der Seelsorge nur in dem Sinne geredet werden, daß darunter die Lehre von der speziellen Seelsorge, die an dem einzelnen Gemeindegliede geschieht, verstanden wird. In dem Objekte der Cura animarum, und zwar ausschließlich in dem Objekte, liegt der Unterschied der Cura specialis von der Cura generalis. Der Einwand, den H. M. 5 Köstlin in seinem reichhaltigen Werke: Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen (1895) S. 125 dagegen geltend macht, auch die „öffentliche“ Seelsorge wende sich an die Persönlichkeit, daher liege nicht in dem Objekt, sondern in Form und Methode ihrer Ausübung das Wesensmerkmal der „privaten“ Seelsorge, ist wohl nicht stichhaltig. Denn die Form und Methode in beiden Arten ist nur insofern ver- 10 schieden, als sie sich in der speziellen Seelsorge individualisiert. Aber Modifikationen und Individualisierungen von Form und Methode finden auch innerhalb der Cura generalis je nach der Beschaffenheit des Objektes statt. Mit werdenden und gewordenen Persönlichkeiten hat es allerdings die Seelsorge überall zu thun. Aber während dort die Gemeindeglieder, ihren individuellen Nöten, Sorgen, Aufgaben enthoben, zur religiösen 15 Gemeinschaft verbunden werden, damit das gemeinsame Evangelium in den individuellen Lagen von den Einzelnen frei verwendet werde, wird hier dem einzelnen Gemeindegliede daselbe Evangelium unter individuellem Gesichtspunkt in seinen individuellen Verhältnissen appliziert, damit von ihm individuell die Welt überwunden werde. Die Begrenzung der speziellen Seelsorge auf das einzelne Gemeindeglied ist andererseits auch um deswillen 20 zu vollziehen, weil, vornehmlich in neuerer Zeit, die Aufgabe der speziellen Seelsorge durch die sozialen Aufgaben der Gemeinde und des Pastors, durch Vereinsthätigkeit und sonstige Bestrebungen der Innern Mission verwirrt und zurückgedrängt worden ist. Der Wert dieser Bestrebungen und ihre Unerläßlichkeit für Bewahrung und Förderung der Gemeinde wird nicht in Abrede zu stellen sein. Auch sie dienen der Seelsorge, der 25 Cura generalis wie der Cura specialis, aber sie ersetzen diese nicht. Um der Reinlichkeit der Begriffe und um der Erkenntnis der Aufgabe willen sind sie von der speziellen Seelsorge zu unterscheiden und in gesonderten Disziplinen, wie ich es unter dem Titel „Koinonik“ in meinem Lehrbuch der Praktischen Theologie² (1898) versucht habe, zu behandeln. 30

Doch noch einer näheren Bestimmung bedarf die spezielle Seelsorge. Wir werden später die Thatsache zu verwerten haben, daß in der christlichen Gemeinschaft wie von dem Ganzen auf den Einzelnen, so von dem Einzelnen auf den Einzelnen überall gewollt und ungewollt spezielle Seelsorge thatsächlich geübt wird. In unserer Disziplin handelt es sich jedoch nicht darum, was der Einzelne als Privatperson kraft seiner Gabe an Seel- 35 sorge dem Einzelnen gewährt, auch nicht darum, was etwa die Gemeinschaft dem Einzelnen an Hilfsmitteln darbietet, damit er spezielle Seelsorge in seinem Kreise zu üben vermöge, — es handelt sich um die spezielle Seelsorge, die der Mandatar der Gemeinde, d. i. der Pastor, namens der Gemeinde an den einzelnen Gemeindegliedern vollführt. Das Prädikat „kirchlich“ ist zur sicheren Umgrenzung unserer Disziplin unentbehrlich. 40 Erst dann stellt sich die kirchlich-spezialle Seelsorge als „die amtliche Thätigkeit der christlichen Kirche dar, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens wegen auf das einzelne Gemeindeglied gerichtet ist, folglich nach den eigentümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen bemessen sein und am meisten vom ganzen persönlichen Eindruck des Seelsorgers unterstützt werden muß“ (C. J. Nitzsch: 45 Praktische Theologie III, 1: Die eigentümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die Innere Mission 1857, S. 70). —

Daß für den so geprägten Begriff der Disziplin der technische Name „Pastoraltheologie“ nicht geeignet ist, ergibt sich aus dem Gefagten. Aber auch der Name „Pastoraltheorie“, den Alex. Vinet, Alex. Schweizer und ihnen folgend Alfred 50 Krauß verwenden, scheint des Gleichklanges mit jenem und seiner Unbestimmtheit wegen nicht geeignet zu sein. Krauß definiert die Pastoraltheorie als „die Lehre vom Hirtenamte des christlichen Geistlichen“ (S. 1), die Grenzen so weit steckend, wie die römische Pastoraltheologie, obgleich er dies Hirtenamt (S. 7) auf das einzelne Gemeindeglied beschränkt. Will man überhaupt eine technische Bezeichnung, so dürfte sich die fast gleich- 55 zeitig von G. v. Zeszschwitz (System der praktischen Theologie 1878) und J. J. van Dosterzee (Praktische Theologie, deutsch von Matthiae und Petry 1878) eingeführte Bezeichnung „Pöimonik“ empfehlen, die zwar lexikalisch mit Pastoraltheorie sich deckt, aber von ihren Urhebern von vornherein einen bestimmten Inhalt empfangen hat. Zudem ordnet sie sich den Bezeichnungen der übrigen Disziplinen, wie Homiletik, Katechetik, 60

genannt, in der armenologisch ein. Die Einwendungen von A. X. Steinmeyer (Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen 1878) S. 1 Anm.) gegen die Poimenik, das griechische ποιμήν sei ein viel weiterer Begriff, und der Name Pastor oder ποιμήν keine allein dem ποιμήν ὁ ζαζός, erledigen sich dadurch, daß der Name Poimenik auf Bibliolat ebenso wenig Anspruch macht, wie die von Steinmeyer bevorzugte „Eucharistiefeier“ als Bezeichnung des hl. Abendmahls, und daß die Urgemeinde unter ihren Beamten auch ποιμήν geführt hat (Eph I, 11), ohne der Ehre des ποιμήν ὁ ζαζός nahe zu treten. Vient doch auch gerade in der Selbigeit des Namens, den der evangelische Pastor mit dem ποιμήν ὁ ζαζός führt, das unentbehrliche Motiv, im Hinblick auf Christus und in seiner Liebe das Amt zu führen, und das ebenso unentbehrliche Motiv, dem Herrn Christus den Weg zu bereiten, damit er selbst der alleinige Seelherer werde.

Die Art und Weise des Betriebes der Seelsorge wird nach dem Begriff des geistlichen Amtes und seiner Stellung zu den Objekten der Seelsorge, der Gemeinde, sich richten, und darauf beruht der fundamentale Unterschied der Seelsorge in der römisch-katholischen und in der evangelischen Kirche. In der römisch-katholischen Kirche ist der Priester Organ der dem katholischen Volke vorstehenden Hierarchie, d. h. der „Kirche“ im engen Sinne des Wortes. Er ist Vikar seines Bischofs, wie dieser Vikar des Papstes, der Papst vicarius Dei ist. Er hat die Funktionen Gottes, des Papstes, des Bischofs an dem Haufen des katholischen Volkes zu versehen, der seine Parochie bildet. Die Parochie aber ist ein zufälliger und unselbstständiger Bruchteil der Gesamtkirche; der Begriff einer organisierten und selbstständigen Einzelgemeinde ist dem römischen Kirchenrechte fremd. Als Glied und Vertreter der Hierarchie oder Kirche steht der römische Seelsorger seiner Parochie und ihren Gliedern gegenüber, doch über allem Vaientum als unwiderruflich angewiebt, mit den Schlüsseln des Himmels und der Hölle begabter Priester. Nicht von seiner Persönlichkeit und deren religiös-sittlicher Qualität ist der Betrieb der Seelsorge abhängig, sondern von dem den Vorschriften entsprechenden, legalen Vollzuge der Gesetze und Institutionen der anstaltlichen Kirche. In juristischer Weise hat er die Seelen zu realisieren, damit sie den Vorschriften der Kirche gemäß, die er allein kennt, korrekt sich verhalten. Er ist der Herr über die Gewissen der Menschen, er bestimmt, was gut und böse ist, und seine Seelsorge ist wesentlich jurisdiktioneller Art. Er fungiert als Richter der Seelen, und Seelsorge und Kirchenzucht fällt, weil beides in der Weidte, der einzigen Kern der Seelsorge, zum Vollzuge kommt, in eines untrennbar zusammen. Ob die Sünden, die in der Weidte bekannt und gestraft werden, öffentlich oder verborgen, das Gewissen betrudend oder unbewußt sind, macht keinen Unterschied. Alle Sünden, die bewußten Todünden freiwillig, die unbewußten und die lässlichen Sünden auf Befragen des Priesters, zu bekennen, ist unbedingte Pflicht jedes Katholiken, der er um so widerständlicher sich unterzieht, als von ihrer Erfüllung seine Seligkeit abhängt und das unverbrüchliche Weidnigeel ihn vor jedem Mißbrauch, aber auch vor jedem Gebrauch des Gebühreten außerhalb des Weidstuhles, schützt. Wie daher die Weidte dem Katholiken eine Entlastung von aller Schuld bedeutet, so bedeutet sie dem Priester die Verbürgung unbegrenzter Herrschaft über die Seelen seiner Weidtkinder, unter Umständen freilich auch die Schuld haben des Priesters gegenüber von Verleumdungen und Anklagen Übelvollender, da er sich dagegen um des in der Weidte-Erfahrenen willen nicht verteidigen kann. Die Seelsorge des römischen Priesters hat demnach ihr spezifisches Feld in der durch das Weidnigeel geschützten Weidte, und diese wird als solche nur anerkannt, wenn sie vor dem unentstellten Kern des priesterlichen Ader vollzogen wird.

Durch die Reformation wurden der Seelsorge prinzipiell neue, dem Evangelium entsprechende Bahnen geöffnet. Die Kirche wird als Heilsgemeinschaft, congregatio sanctorum, erkannt, das hierale Priesterium und damit alle Hierarchie fällt, eine eynliche Zustlichkeit hebt es nicht mehr. Heilsbedingung für alle ist der Glaube allein, da durch die Weidte des Wortes gewendet und genahrt wird, und die Sakramente wirken nicht ex opere operato, sondern ethisch in Einbeit mit dem Wort; die hl. Schrift ist allen zugänglich gemacht; und die iltlichen Madie des Hauses, der Ehe, des Staates, der Weidnbarkeit und somit sind von der Herrschaft der Kirche befreit und als Verbündete der Aude anerkannt. Allein das neue Prinzip wurde nicht ohne weiteres in die Praxis überführt. Zu unüberwindlich und evangelisch frei und tief die Privatseelsorge der Reformatoren in ihrem Buchstabe und ihren Gutachten sich bewegt, das amtliche Feld der kirchlichen Seelsorge mit lutherischer Zeite blieb, von der römischen Kirche übernommen, die Privatseelsorge in engerem Zusammenhange mit dem hl. Abendmahle. Die

von Luther aufgestellten Grundsätze, daß die Privatbeichte freiwillig sei, frei auch, was einer und wem, ob Priester oder Laie, er beichten wolle, wurden in der Praxis seit 1528 (Bericht der Visitatoren an die Pfarrherren) nicht inne gehalten; der Beichtzwang wurde eingeführt. Da jedoch mit der Beichte ein katechetischer Zweck verbunden wurde, so war die Bestimmung des Berichts der Visitatoren von 1538 unvermeidlich, wodurch gelehrte und verständige Personen vom Beichtzwang dispensiert wurden. Endlich aber wurde die Seelsorge in der Beichte, obgleich stets betont wurde, sie sei zum Trost für angefochtene und verzagte Gewissen da, mit der Kirchenzucht dergestalt verbunden, daß harte Sünder nicht nur vom Abendmahl und der Patenschaft zurückgewiesen, sondern auch (z. B. in Braunschweig) der weltlichen Obrigkeit für das Zuchthaus und tägliche empfindliche Züchtigung bis zur Besserung übergeben wurden. Auch in der reformierten Kirche Calvins und a. Lasco's sind seit Bugers Schrift „Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst“ (1538) Seelsorge und Kirchenzucht auf das innigste miteinander verbunden; aber während in der lutherischen Kirche diese Verbindung und die Seelsorge selbst als Herrschaftserweis des Klerus über die Gemeinde empfunden wurde, dem die Gemeinde nur widerwillig sich beugte, war in der reformierten Kirche Seelsorge und Kirchenzucht von der Gemeinde getragen und wurde von allen Gemeindegliedern an allen Geist, weil die Gemeinden um ihres Bestandes willen als *ecclesia pressa* sie als unentbehrlich und heilsam erfuhren. Die Einrichtung der *visitatio domestica ordinata vel stata*, die Calvin 1550 in Genf traf, hat sich in streng reformierten Bezirken bis heute erhalten; zwischen freundschaftlichem Hausbesuch und offizieller, vom Pastor mit einem Ältesten gehaltener „Hausbesuchung“ wird unterschieden, aber beide Arten der Seelsorge werden durchweg von der Gemeinde begehrt. Die Privatbeichte konnte die reformierte Kirche entbehren, sie wurde dem Einzelnen freigestellt und ist dem Verfall, wie er in der lutherischen Kirche durch Mechanisierung eintrat und allen Betrieb der Seelsorge auf das empfindlichste schädigte, nicht ausgesetzt gewesen.

Die Vermischung von Seelsorge und Kirchenzucht und die ausschließliche Verwendung der Seelsorge zur Belehrung und Ermahnung Unwissender und Irrender im Beichtstuhl und bei Kranken in *periculo mortis* blieb auch in der Periode der lutherischen Orthodorie unangetastet, obgleich die milden evangelischen Bestimmungen der kurfürstlichen Generalartikel von 1580 überall anerkannt waren und auch überall die Forderung erhoben wurde, daß der Pastor alle seine Gemeindeglieder kennen müsse, wenn auch an vielen Orten die Hausbesuche vom Magistrat verboten waren. Wahrscheinlich durch das Vorgehen des Pietismus sind die Forderungen des trefflichen Valentin Löscher in seinen „Unschuldbigen Nachrichten“ von 1703 veranlaßt, daß wennmöglich für je 1000 Gemeindeglieder ein Pastor zu bestellen sei, daß ein genauer Katalog aller Gemeindeglieder geführt werden, daß Diaconen für die Armenpflege anzustellen und vom Pfarrer regelmäßige Hausbesuche einzurichten seien. Denn Spener war's, der in seinen Theologischen Bedenken I, 2. 3. 10, in seinen *Pia Desideria* Cap. 2 und in seinen *Consilia et iudicia theologica* I, 3. 4 auf Vermehrung der Pastoren, auf Einrichtung von Seelsorgebezirken und Herbeiziehung der Ältesten zur Seelsorge gedrungen hatte (vgl. auch V. Grünberg: *Ph. J. Spener* II [1905] S. 101f.), während A. H. Francke die *salutationes domesticae* in seinem *Collegium pastorale* 1713. 1741. 1743 empfahl. Vom Pietismus ging die durchgeführte Scheidung von Seelsorge und Kirchenzucht aus und damit das evangelische Verständnis der pastoralen speziellen Seelsorge überhaupt. Freilich motivierte der Pietismus (schon V. Großgebauer) die Notwendigkeit der speziellen Seelsorge mit dem jämmerlichen Zustand der Christenheit, was der Seelsorge von neuem Mißtrauen in der Gemeinde erweckte. Selbst ein Schleiermacher leidet unter dieser Stimmung; das Recht, nicht die Pflicht, des Gemeindegliedes, den Seelsorger in Anspruch zu nehmen, bestehe nur, wenn es sich selber nicht zu raten wisse, das Recht, nicht die Pflicht, des Seelsorgers, sich anzubieten, nur bei vorkommendem öffentlichen Argerniß. Was H. v. Treitschke (*Deutsche Gesch.* im 19. Jahrhundert 5, 255) aus der Zeit Friedrich Wilhelms IV. mitteilt, giebt zu dieser Anschauung betrübende Illustration. Im allgemeinen waren es die Bestrebungen der Inneren Mission, die durch die Revolutionsjahre in der Mitte des Jahrhunderts offenbar gewordenen religiös-sittlichen Schäden, die industrielle Entwicklung mit ihren schweren sozialen Mißständen, die der kirchlich-spezialen Seelsorge das Verständnis erschlossen und ihren Betrieb mit evangelischem Geiste durchdrangen.

Wegen in Einzelheiten der Herleitung des geistlichen Amtes und seiner Stellung zu der Gemeinde theologische Meinungsverschiedenheiten obwalten, so sind doch die reformatorischen Gedanken Luthers seit seiner Schrift: „An den christlichen Adel“ so

1827, von J. W. A. Höfling in „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung“ 1850, reich und tief begründet und ausgeführt hat, einigermaßen Gemeingut evangelischer Theologie geworden. Das geistliche Amt ist ein logisch und moralisch notwendiges Ereignis des allgemeinen Priestertums innerhalb der religiösen Gemeinde, in der die Heilsgemeinschaft der „Kirche“ in die Erscheinung tritt. Die zur Erlangung, Bewahrung und Vollenkung des Heilsbestandes notwendigen Funktionen der Verkündigung des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente, die das geistliche Amt publice in ecclesia und in nomine ecclesiae divino iure zu vollziehen hat, hat jeder evangelische Christ in seinem Kreise und in den der kirchlichen Ordnung wegen inne zu haltenden Grenzen zu vollziehen divino iure Pflicht und Recht. Das Wort Gottes, welches das geistliche Amt publice in ecclesia verkündet, hat der Hausvater den Seinen, der Lehrer den Schülern, der Freund dem Freunde zu sagen, und ist das Recht der Verwaltung der Sakramente um der Ordnung willen dem geistlichen Amte vorbehalten, so ist dasselbe Recht in Fällen der Suspension der Ordnung dem einzelnen Christen damit nicht entzogen. So ist es auch Pflicht und Recht der Eheleute untereinander, des Lehrers an seinen Schülern, des Freundes an dem Freunde, aller untereinander spezielle Seelsorge zu üben. Die Allgemeinheit dieser Pflicht und dieses Rechtes beruht auf der natur notwendigen Einwirkung, die innerhalb jeder Gemeinschaft der eine auf den andern, der Einzelne auf die Gesamtheit, die Gesamtheit auf den Einzelnen ausübt. Wie in allen seinen Lebensäußerungen vereinigt sich für den Christen auch hier das Motiv der ethischen Selbstbehauptung, „sich selbst nicht zu verlieren oder zu beschädigen“, mit dem Motiv der Bruderliebe; es wird hier zu der Pflicht, die von ihm ausgehenden Einwirkungen auf Einzelne und auf die Gemeinschaft dem Evangelium entsprechend zu gestalten und wiederum andere gegen verderbliche Einwirkungen einzelner oder der Gemeinschaft zu schützen und zu wahren. Die Pflicht der Bruderliebe wird um so mehr in Anspruch genommen, je ethisch bedürftiger die andern sind, und je mehr wir durch Beruf und Amt auf sie hingewiesen werden (vgl. Laienseelsorge bei Hardeband 208 f., 299 f., 326 f. und das mutuum colloquium et consolatio fratrum Art. Smalc. III, Art. IV). Auch das ist hervorzuheben, daß es keine Gemeinschaft giebt, die nicht im Interesse ihres Bestandes einen ihrem Zweck entsprechenden Einfluß auf ihre Glieder zu gewinnen suchen mußte.

Auf dieser allgemein menschlichen und für alle Christen verbindlichen Grundlage erhebt sich die spezielle kirchliche Seelsorge, die durch den Pastor ausgeübt wird. Sie kann die ungezählten anderen Faktoren, die seelsorgend auf das Gemeindeglied einwirken, nicht außer Kraft setzen, sie darf es auch nicht, eingedenk der Christenpflicht, erstreben; sie muß vielmehr darauf aus sein, eine harmonische Mitarbeit zu gleichem Ziele herzustellen. Dem ein klerikalisches Priestertum, das religiös und ethisch den Inhaber in eine dem Laien unerreichtbare Sphäre erhebt, giebt es auf evangelischem Boden so wenig, wie eine doppelte Zurechnung. Der Pastor ist der Bruder unter den Brüdern, seine allgemeine Christenpflicht und seine Amtspflicht, namens der religiösen Gemeinde als ihr Mandatar an den Gemeindegliedern Seelsorge zu üben, decken sich überall. Da jedoch in der evangelischen Kirche eine geistliche Pflicht der Gemeindeglieder, Seelsorge zu suchen oder anzunehmen, ausgeschlossen ist und alle Seelsorge sich in Element des freien Vertrauens bewegt, so kann der Pastor seelsorgerlichen Einfluß nur dadurch gewinnen, daß er ein Mann des Vertrauens für die Gemeindeglieder wird, von dessen religiös-sittlicher Qualität sie das Vorbildliche willig anerkennen und an dessen seelsorgerlicher Weisheit ihnen kein Zweifel kommt. Das bedeutet für den Seelsorger die Aufgabe, das religiös-ethische Vorbild der Gemeinde zu werden (1 Pt. 5, 3) und jene Weisheit sich zu erwerben, was durch klare und höhere religiös-sittliche Erkenntnisse, sowie durch Kenntnis der Geistesströmungen der Gegenwart, der Geschichte der Gemeinde und ihrer Glieder und durch psychologisches Verständnis ihrer Individualitäten geschieht. Durch die Vertrauensstellung des Seelsorgers zu den Gemeindegliedern ist es gegeben, daß er zur „Beichte“ im evangelischen Sinne jede Mitternacht zu rechnen hat, die ihm zur Erlangung seines Rates, Trostes, Belehrens zuteil wird, in welcher Weise, an welchem Orte, bei welcher Gelegenheit es immer sei. Von seiner Ehrenhaftigkeit ist es unbedingt zu fordern, daß er das ihm Mitgeteilte unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses bewahrt, ob auch weder staatliche noch kirchliche Strafe das Beichtgeheimnis in der evangelischen Kirche schützt. Nicht als gebotener Bruch des Beichtsigels, sondern als Mißbrauch des Mißbrauchs ist es anzusehen, daß nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen die Beidwangenheit strafbar ist, sobald es sich um Hochverrat, um zu begehende Verbrechen und um Abwendung der Folgen von begangenen Verbrechen

handelt (Nichter-Dove-Rabl: Lehrbuch des kath. und des evang. Kirchenrechts* (1886) S. 816. 986f. 990f.).

Eine potestas iurisdictionis fernst das geistliche Amt in der evangelischen Kirche nicht, mit Kirchendisziplin hat die evangelische Seelsorge nichts zu schaffen. Nach allgemein anerkannten evangelischen Grundsätzen kann Kirchenzucht nur gegenüber öffent- 5 lichen Argernissen und nur zu dem Zweck in Funktion treten, die Gemeinde gegen die religiös-sittliche Einwirkung solcher Argernisse zu schützen. Die Handhabung der Kirchenzucht ist Sache der jurisdiktionellen Behörden, heißen sie Presbyterium oder Konsistorium oder Oberkirchenrat. Auch unwürdige Gemeindeglieder vom hl. Abendmahl auszuschließen, hat der Pastor als solcher keine Befugnis, mögen ihm immerhin aus rein praktischen 10 Gründen vorläufige Maßnahmen überlassen sein; kraft seiner potestas ordinis hat er mit Gottes Wort vorkommenden Falls das Gemeindeglied zu bitten und zu warnen, aber, bevor ein formeller Nichterspruch ergangen ist, ist es der Selbstverantwortung des Gemeindegliedes zu überlassen, ob und inwieweit es den Vorstellungen des Seelsorgers Folge leisten will. Selbstentscheidung und Selbstverantwortlichkeit der mün- 15 digen Gemeindeglieder ist überhaupt und in allen Fällen die Voraussetzung evangelischer Seelsorge, beruhend auf dem allgemeinen Priestertum. Das Motiv des Chrysostomus, dem Priesteramt sich zu entziehen, weil der Priester die Verantwortung für das Seelenheil aller Gemeindeglieder nicht zu tragen vermöge, gilt in der evangelischen Kirche nicht. Der Pastor ist nicht für die Seelen, sondern allein für die Treue in der Ausübung seines 20 Berufes verantwortlich.

Aus den Voraussetzungen der kirchlichen speziellen Seelsorge in der Selbstverantwortlichkeit und Selbsterziehung jedes Christen folgt aber auch die Thatsache, daß es nicht Geringschätzung des christlichen Lebens, nicht einmal Mangel an kirchlichem Sinn bedeutet, wenn das Gemeindeglied an der cura generalis sich genügen läßt und die cura 25 specialis als hemmende Beeinträchtigung der Freiheit und als Versuch der Bevormundung empfindet, da doch „jeder Mensch“, um mit J. M. Sailer (Vorlesungen aus der Pastoraltheologie² 1793 S. 1) zu reden, „sein eigener Seelsorger ist“. Für den Seelsorger bedarf es eines geübten sittlichen Takttes, die Wertschätzung und das Vertrauen mit vorsichtiger Zurückhaltung zu verbinden und gleichwohl zu seelsorgerlicher Thätigkeit 30 stets bereit zu sein. Die Frage, ob mit der rezeptiven oder erbetenen Seelsorge die der Initiative des Pastors entspringende spontane zu verbinden sei, ist rein praktischer Art. Sicher ist es die Aufgabe des Seelsorgers, sich in der Personalkennntnis aller Gemeindeglieder zu erhalten, nicht weniger sicher, daß es zahlreiche seelische Zustände giebt, die das Erbitten seelsorgerlichen Zuspruchs ausschließen, während das bewußte oder un- 35 bewußte Bedürfnis danach sich unmißverständlich geltend macht. In allen Fällen aber wird die spontane Seelsorge niemals ziellos verfahren und gleichsam auf Geschäft ausgehen; stets muß der Seelsorger wissen, was er will, warum und wozu er kommt.

Von lutherisch-orthodoxer und von rationalistischer Seite ist die Seelsorge vielfach in nahe Analogie zur Pädagogie gestellt. Da jedoch die Pädagogie auf dem Gegensatz des 40 Mündigen und Wissenden zu den Unwissenden und Unmündigen beruht und in demselben Maße überflüssig wird, wie der Zögling zur Selbsterziehung heranreift, so ist ihre Analogie im allgemeinen abzulehnen. Obwohl sie vielleicht in jeder Gemeinde bei einem kleineren oder größeren Bruchteil der Erwachsenen das richtige Verhalten des Pastors zu bezeichnen scheint, darf sie doch auch diesem Bruchteil gegenüber, sobald die anni discretionis 45 erreicht sind, nur als stille Tendenz wirksam werden, wenn nicht die willige Aufnahme der seelsorgerlichen Behandlung, da sie auf dem Vertrauen zum Pastor beruht, in Frage gestellt werden soll. Wohl die Pädagogie, nicht aber die Seelsorge wird durch die Selbsterziehung des Gemeindegliedes aufgehoben, so wenig, daß vielmehr die Selbsterziehung wie die Selbstverantwortlichkeit die Voraussetzung ihres erwünschten Erfolges ist. Denn 50 das Ziel der Seelsorge ist weder kirchliche Korrektheit noch sittliche Selbstständigkeit, sondern die ideale Höhe des religiös-sittlichen Lebens, die Jesus Mt 5, 48, der Apostel Phi 2, 5, Kol 1, 28, Eph 4, 13, Rö 8, 29 bezeichnet. Die Analogie zur Seelsorge bietet nicht die Pädagogie, sondern, wie bereits Const. ap. 2, 41, dann Gregor Naz., Chrysostomus, auch Luther und die lutherische Orthodoxie hervorgehoben haben und wie C. J. Nitzsch es in 55 seinem Werk durchgeführt hat: die Medizin. Die Stellung des Seelsorgers zu den Gemeindegliedern ist aber nicht die des Gesunden zu den Kranken, sondern dessen, welcher der Heilmittel kundig ist, zu denen, die der Heilmittel bedürfen, und zu diesen Bedürftigen gehört an erster Stelle der Seelsorger selbst, wie zu den der Heilmittel Kundigen auch andere Bedürftige gehören. Der Analogie der Seelsorge mit der Medizin entsprechend 60

wird auch die dramatische Begabung des Seelsorgers zu der des Arztes in deutlicher Analogie stehen. Wie der Arzt zur erfolgreichen Ausübung seines Berufes der diagnostischen und der therapeutischen Gaben bedarf, der diagnostischen, um aus Symptomen ein treffendes Bild des Zustandes zu gewinnen, der therapeutischen, um auf Grund der Diagnose den zweckentsprechenden Weg zur Heilung zu finden, so geistlicher Weise der Seelsorger. Um die richtige Diagnose zu stellen, bedarf der Pastor nicht selten großer Unbefangenheit und vieler Geduld; fehlt dies, so wird er auf falsche Richtwege des Urteils und des vorchnellen Schlusses, oder auf die Gewaltmittel moralischer Inquisition verfallen, während doch nur ein selbstloses und liebevolles An-
 10 empfinden und ein klares Auge, das auf Grund der Selbsterkenntnis die Schleichwege, Schlupfwinkel, Selbstaudnungen des menschlichen Herzens versteht, zum Ziele führt. Schon bei der Diagnose treten die drei psychologischen Grundvermögen des Verstandes, des Gefühls, des Willens miteinander in Funktion, ausgesprochenerweise bei der Therapie; das Wissenschaftliche des Verstandes in der Lehrhaftigkeit, welche die
 15 eignen klaren und festen Erkenntnisse der ewigen Wahrheit durch klares und sicheres Wort zu übertragen vermag, das Müheliche des Gefühls in dem regen religiösen Gefühlsleben, das vornehmlich des Gebetes zu rechter Zeit und am rechten Orte Herr ist, das Ertliche des Willens in der nie zu unterdrückenden Bereitwilligkeit, allen nicht abwehrenden Gemeindegliedern seelsorgerlichen Dienst zu leisten.

Auch die Frage, nach welchen Richtungen hin die Gemeindeglieder der kirchlichen
 20 speziellen Seelsorge bedürfen, also auch die Frage nach den Kategorien des seelsorgerlichen Handelns, wird sich mit C. J. Ritsch am geeignetsten durch Zurückgehen auf die genannten drei psychologischen Grundvermögen des Menschen: des Gefühls, des Willens, des Verstandes beantworten lassen. Das Gefühlsleben bedarf der Seelsorge beim Leidenden, der Wille beim Irrenden, der Verstand beim irrenden Menschen, und demgemäß
 25 werden die Kategorien der Seelsorge die parakletische, die pädeutische, die didaktische sein. Allein die Unterscheidung dieser Kategorien bedingt keine Scheidung, denn der Mensch in seinem Gefühl, seinem Willen, seinem Verstand ist eine einheitliche Größe. Es giebt kein isoliertes Gefühlsleben ohne Thätigkeit des Willens und des Verstandes, kein isoliertes
 30 Willensleben ohne Mitthätigkeit des Gefühls und des Verstandes, kein isoliertes Verstandesleben ohne Mitthätigkeiten des Gefühls und des Willens. So wird auch stets das Leben des Menschen kompliziert sein in irgend einem Maße mit Sünde und Irrtum, die Sünde des Menschen kompliziert mit Leiden und Irrtum, der Irrtum des Menschen kompliziert mit Leiden und Sünde. Durch die Komplikation des Leidens mit Sünde
 35 wird die Neigung zu Mühseligkeit in stumpfer Resignation und Leichtfertigkeit oder in Soveräbente in Mlage und Nullage, durch die Komplikation mit Irrtum die Neigung zu Wahngelbden erweat. Durch die Komplikation der Sünde mit Leiden wird das Erlehnasbedürfnis, durch die Komplikation mit Irrtum die Erlehnasfähigkeit gesetzt (Le 23, 34; AOs 3, 17; 1 Ko 2, 8). Solange der Irrendende Mensch sich in seiner Sünde
 40 wohl fuhrt, ist Heilung ausgeschlossen, und die von allem Irrtum freie Sünde ist der Drevel wider Gott, der die Verstopfung des Herzens und damit die Unvergebbarkelt der Sünde nach sich zieht. Die Komplikation des Irrtums mit Leiden erzeugt die Nulligkeit, sich bekehren zu lassen, während die Komplikation mit Sünde den Irrtum schuldvoll macht (Le 12, 17, 18). Doch nur insoweit ist von Schuld des Irrtums zu
 45 reden, wie der intellektuelle Nebl zu Gewissensirrung sich gesteigert oder durch sittlich falsche Stellung zur Erkenntnis der Wahrheit sich erzeugt hat.

Ebenso die Kategorien des leidenden, Irrenden, irrenden Menschen aus der Gesamtheit der Gemeinde als Objekte der kirchlichen speziellen Seelsorge sich herausheben, ist doch von einer Bestimmung dieser Kategorien vom Gemeindegliede nicht zu reden. Es
 50 nicht keinen Menschen, der nicht irgendwie leidend wäre. Hemmung des Lebensgenusses oder der Lebensthätigkeit findet sich überall, überall ein Gegensatz zwischen Wollen und Zellen, Wollen und Vollbringen, Zollen und Thun. Niemand kann evangelischer Seelsorger sein, der nicht von einem allgemeinen Leiden in irgend einer Form berührt wäre und nun kraft des Trostes, womit er von Gott getroffen ist, auch die in allerlei Trübsal Bekümdlichen zu trösten vermag (2 Ko 1, 3f.). Auch keinen Menschen giebt es, der nicht Sünde hatte oder gehandelt hatte (1 Jo 1, 6—8), und der evangelische Seelsorger hat
 55 es nie zu verzeihen, daß auch er im besten Falle ein begnadeter Sünder ist. Endlich hat das Dichtermwort, daß der Mensch irrt, so laue er strebt, für den Seelsorger die Bedeutung, ihn alles Wahnes der Unsichtbarkeit zu entkleiden; auch er ist ein Gottsucher und hat auf die Vollkommenheit der Erkenntnis zu warten (1 Ko 13, 8—12). Die den

Seelsorger selbst umschließende Allgemeinheit des Leidens, Sündigens, Irrens, aus der das akute Leiden, Sündigen, Irren sich hervorhebt, ist der Quell jener unentbehrlichen Kräfte der mittragenden Liebe, der Geduld, der Hoffnung, deren Übung ihm selbst bleibenden Gewinn einträgt und ihn vor allem Bananientum und aller Leichtfertigkeit bewahrt.

Allein die Allgemeinheit des Leidens, Sündigens, Irrens hebt die Individualität jedes Leidens, Sündigens, Irrens nicht auf. Alles schablonenbaste Verfahren ist in der Seelsorge vom Ubel. Wie die Besonderheit des Falles in der Beurteilung des Vorgehens zu beachten ist, so auch in der Verwendung der seelsorgerlichen Mittel, des freien Zupruchs, des Gebetes, des Gebrauches der hl. Schrift u. s. w. Für diese dem individuellen Fall anzupassende Verwendung der seelsorgerlichen Mittel hat m. W. zuerst Nikolaus Hemming in seinem 1566 erschienenen Werke: *Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus* den t. t. *Orthotomia verbi sive recta doctrinae sectio* ausgeprägt. Ohne Orthotomie, schreibt er, sei der Pastor ein sutor, qui ad unam formam pueris et senibus, magnis et parvis caleceos pararet. Besonders der spätere Pietismus hat auf die Bedeutung der Orthotomie hingewiesen (Hardeland 443 f.), und C. J. Nitsch hat den Terminus, wohl definitiv, in die Lehre von der Seelsorge eingeführt, freilich nicht ohne Widerspruch zu finden. Der Ausdruck lehnt sich, abweichend von der Prägung der alten Kirche: *ὁδοτομία* = *ὁδοδοξία*, an 2 Ti 2, 15 an: *ὁδοτομοῦντι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, welches Wort dann nicht, wie die meisten Ausleger mit J. A. Bengel übersetzen: „der sich stracks nach dem Wort der Wahrheit richtet“, sondern mit J. T. Beck wiedergegeben wird: „der das Wort der Wahrheit richtig einteilt und verteilt“. Man mag einen exegetisch besser begründeten Terminus ersinnen, der in der Poimenik fixierte Begriff der Orthotomie ist unantastbar, und die Verwendung der Orthotomie ist unentbehrlich.

Die auf den leidenden Menschen sich beziehende Seelsorge ist die parakletische, das Wort in der zugespitzten Bedeutung verstanden, wie die *σοφία* mit der späteren Gräzität *παράκλησις*: Trost verwendete, also tröstende Seelsorge. Wirklicher Trost, d. h. vertrauende Gemütsberuhigung oder freudige Zuversicht vermag die Seelsorge dem Leidenden nur dann einzusflößen, wenn die Überzeugung in dem Leidenden erweckt wird, daß das Leiden, das unmittelbar als Lebensbemming, Schmerz, Verlust empfunden wird, nach Gottes Willen Gewinn, Freude, Lebensförderung werden soll. Es kann dies werden aber nur durch den religiösen Glauben im evangelischen Sinne des Wortes, durch Bewährung dieses Glaubens in Geduld, durch Stärkung des Glaubens im Gebet: Rö 8, 28; 2 Ko 4, 16—18; Hbr 12 sind Nichtworte. Das Leiden an sich hat keine erlösende Kraft; je nach der Individualität und der religiös-sittlichen Vorgeschichte des Leidenden führt es zur Selbstbestimmung und Ernüchterung, zu Trost oder Verzweiflung, zu freundlicher Milde oder zu starrem Egoismus. Von der Individualität des Falles wird es daher abhängen, ob die Paraklese lindernd und beruhigend, ob sie mahnend oder gar strafend aufzutreten hat; für alle Fälle hat der Pastor „die Kunst des Krankenbesuchens“ — so der Titel einer orientierenden Schrift von M. Kömer 1902 — sich anzueignen und den Weisungen des Arztes, wenn sie im wohlverstandenen Interesse des Leidenden erteilt werden, sich unterzuordnen. Von dem richtig erkannten Zweck der Paraklese aus ist auch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Pflicht des Seelsorgers es erbeische, den Kranken auf den Tod vorzubereiten. Die mittelalterliche Krankenseelsorge ging in Übung dieser Pflicht auf; die vollkommene Beichte und die Schrecken des Todes und des Gerichts spielten die Hauptrolle. Selbst die milden Vorschriften der Synode von Nantes (jedenfalls vor 850), die in die Kanonsammlungen des Regino von Prüm (gest. 915) und des Burchard von Worms (gest. 1025) aufgenommen wurden, und in den berühmten dem Anselm von Canterbury irrtümlich zugeschriebenen *Interrogationes ad morientem* (Adolph Franz: *Das Rituale von St. Florian* aus dem 12. Jahrhundert [1904], S. 166 f. 196 f.), sowie die Rubrik *Ad inungendum infirmum* der Rituale atmen denselben Geist. Das Ansehen der Schrift Johann Gersons: *De arte moriendi* zeitigte auch in der evangelischen Kirche ähnliche Erscheinungen (vgl. Hardeland 299 f.). Nach evangelischer Anschauung kann die Vorbereitung zum Tode nur darin bestehen, dem Kranken solcher Verfassung behilflich zu sein, daß der Tod ihm keinen Verlust, sondern Gewinn bedeutet, und deshalb hat solche Vorbereitung die ganze Krankenparaklese zu durchziehen. Das kann geschehen, auch wenn mit keinem Worte Tod und Sterben erwähnt wird, ob auch in zahlreichen Fällen ein ruhiges und ernstes Gespräch über den Tod dem Leidenden heilsam sein wird. Die Gewißheit des nahen Sterbens anzukündigen führt meistens

die Gefahr falschen Brepberentums und dadurch die Erschütterung des Vertrauens mit sich; wird der Seelsorger unausweichlich dazu genötigt, so geschehe es mit zartester Rücksicht und mit religiöser Intenität.

Einen gewissen Höhepunkt erreicht die Krankenseelsorge in der Krankenkommunion. Es ist bemerkenswert, daß Luther sie rundweg verwirft (in zwei Briefen vom 25. und 26. November 1539 de W. 5, 226 f.), Melancthon sie gestattet, wenn die Familie zugegen ist (Brief an Mantbesius vom 25. April 1550 CR 7, 575, Nr. 1703), Calvin und die ganze reformierte Kirche sie gestattet, wenn eine *Communio* mehrerer hergestellt wird. Zur Heiligung der Familiengemeinschaft ist die reformierte Praxis gewiß zu empfehlen, zumal da abergläubische, vom römischen Viatikum herrührende Vorstellungen dadurch zurückgedrängt werden. Solche Vorstellungen treten in die Erscheinung teils in ungeduldigem Drängen zum Abendmahl, damit eine Entscheidung zum Leben oder Sterben herbeigeführt werde, teils im Hinauschieben der Kommunion bis in die Todesstunde. Vorbergehendes seelsorgerliches Gespräch dürfte in keinem Falle zu unterlassen sein.

Den Hinterbliebenen ist Seelsorge um so mehr anzubieten, als das Bedürfnis danach mit schmerzlicher Zurückhaltung sich zu paaren pflegt. Der Seelenzustand der Hinterbliebenen ist häufig teils Depression des Gemütes mit Neigung zur Unthätigkeit und selbstqualerischen Grubelei, teils das Gefühl der Verlassenheit und Ratlosigkeit, teils stumpfer und nagender Schmerz über den Verlust. Die Linderung des Leidens anderer ist stets Linderung des eigenen Leidens, und treue Berufsarbeit läßt Leib und Seele gewinnen. Die Verlassenheit der Witwen, Wäiser, Waisen giebt reichen Anlaß zu diaconischem Wirken durch Wort und That, und die Erfahrung bezeugt, daß mittelbare Wege der Seelsorge oft fruchtbarer sind, als die unmittelbaren. Allen unmißbaren Fragen über transszendentale Verhältnisse werde mit Sanftmut unter Hinweis auf Gottes Weisheit und Barmherzigkeit geantwortet, und das Gedächtnis des Verstorbenen werde in Ehren gehalten.

Besondere Aufmerksamkeit hat die Seelsorge an Psychischkranken zu beanspruchen (Literatur: Koch, Leitfaden der Psychiatrie 1869; Kündig, Erfahrungen an Kranken- und Sterbebetten (1888), 209 f.; H. M. Köstlin 311 f. und die S. 334 angeführte Literatur. Besonders: H. Römer, Psychiatrie und Seelsorge 1899). Die nachweisbare Zahl dieser Kranken steigert sich prozentual mit dem Anwachsen der Bevölkerung. Der gegenwärtige Bestand in Deutschland ist unter den Christen etwa 2,5‰, unter den Juden 5‰, unter den Bekenntern anderer oder unbestimmter Religion fast 6,5‰. In gelinderer Form, die jedoch ohne Hilfe gefahrdrohend werden kann, begegnet die Krankheit dem Pastor sehr häufig. Obgleich die medizinische Wissenschaft darüber völlig einig ist, daß in den „Geisteskranken“ nicht der Geist oder die Seele, sondern leibliche Organe, besonders die Nerven im Gehirn und Rückenmark, die plastischen Nervenpartien in der Brust und im Unterleib erkrankt sind, so daß sie der Seele den Dienst versagen oder sie nötigen, sich abnorm zu äußern, erhält sich doch im Sprachgebrauch der Name „Geisteskrankheit“, erhält sich in weiten Kreisen das verderbliche Vorurteil religiöser und jütlischen Makels der „Geisteskranken“.

Zur den an Anstalten für Psychischkranke fungierenden Seelsorger ergibt sich aus dem Thatbestand die einfache Pflicht, in aller seiner Thätigkeit den Weisungen des Arztes unbedingt sich unterzuordnen und jeden Gedanken fern zu halten, als ob der Seelsorger mit dem Arzte in Konkurrenz zu treten habe oder die Heilung mit geistlichen Mitteln herbeiführen könne. Die Verantwortung über Hemmung oder Förderung seiner Thätigkeit hat ausschließlich der Arzt. Im Verkehr mit den Kranken ist alles aufregende Widerprechen, auch alles Eingeben auf die Wahnvorstellungen zu vermeiden; unbefangene und ohne Drängen ist das Interesse des Kranken auf andere Gegenstände zu richten, und seine Vorstellungen sind mit fremdlichen Bildern zu bereichern. Seine spezifische Aufgabe hat der Pastor auf religiösem Gebiet. Es gilt das verworrene Glaubensleben zu entwirren und zu klären und „das Ewige im Menschen“, soweit es erreichbar ist, zu erhalten, beides durch keine anderen Mittel, als durch die dem geistlichen Amte überhaupt zu Gebote stehenden, durch Wort Gottes und Sakrament. Solange die Krankheit sich steigert oder auf der Höhe sich halt, wird weise Zurückhaltung des Pastors am Platze sein; ist der Prozeß der Genesung begonnen, so wird der Seelsorger dem Bedürfnis des Kranken, jedoch ohne Zudrinalichkeit, in freier Weise gerecht werden können durch heilsame Einwirkung auf das Gemütsleben und dadurch vermittelte Förderung des Heilungsprozesses.

Schwieriger ist die Aufgabe des Gemeindepastors zur richtigen Behandlung beginnender Erkrankung. Schwierig, weil die Angehörigen den Pastor früher als den Arzt in Anspruch zu nehmen und gegen jede ärztliche Behandlung sich zu sträuben pflegen. Symptome beginnender Psychose sind vorzugsweise Charakterveränderungen und Zwangsvorstellungen. Ein wahrheitsliebendes Kind fängt an hartnäckig zu lügen, ein fleißiger 5 Handwerker vernachlässigt seinen Beruf, ein solider Mensch wird zum leidenschaftlichen Alkoholiker; oder es treten Angstzustände um geringfügige Dinge auf, einzelne Gedanken oder thörichte Vermutungen oder unausführbare Pläne beschäftigen den Menschen unaufhörlich und dgl. mehr. Namentlich die Zwangsvorstellungen, die in Selbstanklage sich ergeben, können auch den erfahrenen Seelsorger täuschen, so daß er mit geistlichem 10 Zuspruch Hilfe zu bringen meint, bis alle Hilfe zu spät kommt. Schwierig ist die Aufgabe auch deshalb, weil einerseits mit beginnender Psychose sittliche Schläffheit, die nur auf ethischem Wege zu heben ist, oft große Ähnlichkeit hat, andererseits aber sittliche Schläffheit mit körperlichen Störungen, besonders in der Entwicklungszeit, in Zusammenhang steht, endlich aber auch weil unleugbar manche nervöse Krankheitszustände bei sittlich 15 kräftigen Persönlichkeiten durch Autosuggestion in ernstem Willensentschluß wenn nicht zu überwinden, so doch in ihren Äußerungen zurückzudrängen sind, während bei mangelnder sittlicher Energie die kranken Nerven nach und nach die Psyche bis zur Unzurechnungsfähigkeit tyrannisieren. Der Pastor muß wissen, ob und inwieweit der vorliegende Fall für seelsorgerliche Behandlung geeignet ist, und ob und inwieweit er dem Erkrankten 20 den sittlichen Kampf und Willensstärke zumuten darf. Seine Verantwortlichkeit wird es ihm gebieten, in Fühlung mit einem verständigen Arzte zu stehen, damit nichts zur Bekämpfung des Übels veräumt werde. Aber auch auf die Umgebung und die Angehörigen des Kranken ist alle Aufmerksamkeit zu richten, auf jene, damit alles Anreizende entfernt werde und freundliche Eindrücke dem Kranken ermöglicht werden, auf diese, damit sie in 25 unermüdlicher Geduld den Kranken richtig behandeln lernen und ihn niemals allein lassen. Sobald der Arzt die Behandlung des Kranken übernommen hat, tritt die selbstständige Thätigkeit des Pastors zurück.

Die pädagogische Seelsorge hat es mit dem sündigenden Menschen zu thun. Der Natur der Sache nach wird die erste Aufgabe des Seelsorgers sein, es nicht zum Sündigen 30 kommen zu lassen. Der epistrepthischen oder konvertierenden Seelsorge wird daher die vorbeugende oder prophylaktische Seelsorge vorauszugehen haben.

Der prophylaktischen Seelsorge eröffnet sich ein weites Feld. Da der größte Teil der Vergehen und Verbrechen auf Mängel häuslicher Erziehung zurückzuführen ist, da andererseits die wirksamste Macht der Bewahrung die unwägbareren Eindrücke aus der Ge- 35 sinnung und der religiös-sittlichen Atmosphäre des Elternhauses sind, so hat die prophylaktische Seelsorge teils durch den öffentlichen Gottesdienst, teils durch Hausbesuche auf Geist und Sinn des Elternhauses einzuwirken, teils in Verbindung mit der Schule die Eltern über gesunde Erziehungsgrundsätze zu verständigen. Direkte prophylaktische Seelsorge beginnt im Katechumenen- und Konfirmandenunterricht. Die Bedingung erfolg- 40 reicher Wirksamkeit ist das Vertrauen der Jugend zu ihrem Pastor, das dadurch erzeugt wird, daß der Pastor in väterlicher Gesinnung, in Verständnis der Jugend, in einer mit Ernst und Festigkeit verbundenen Nachsicht und Geduld ihr freundliches Vertrauen entgegenbringt. Kasuistische Erörterungen werden wenig nützen; „wir sollen Gott fürchten und lieben“ bleibt auch für die Jugend das Prinzip aller Sittlichkeit, die nur als auto- 45 nome Sittlichkeit Wert für die heranreifende Persönlichkeit hat. Die bei weitem schwierigste Aufgabe ist der prophylaktischen Seelsorge in der Leitung, Bewahrung, religiös-sittlichen Durchbildung der Konfirmierten, der jungen Welt vom 15. bis 25. Lebensjahr, gestellt, ein Kreuz für alle Seelsorger, das um so härter drückt, als Versäumnisse der Kirche seit alter Zeit vorliegen, die nur schwer wieder gut zu machen sind. Begünstigt durch den 50 modernen Zeitgeist hat sich der Jugend die Emanzipation vornehmlich von der kirchlichen Autorität bemächtigt, in Zügellosigkeit wird die erwünschte Freiheit erblickt. Es sind die Jahre, in denen das sinnliche Triebleben übermächtig sich regt, das Elternhaus hat die bestimmende Macht zum Teil eingebüßt, die einheimische Jugend ist mit heimatlosen Elementen durchsetzt, und nicht nur die Jugend des Arbeiterstandes ist den Verführungen 55 der Halbwelt und der sozialistischen Agitation fast schutzlos preisgegeben. Nur durch positive Maßnahmen kann die Seelsorge ihren Beruf erfüllen. Der Lesetrieb ist durch gute Bücher, welche die Phantasie erregen und anziehende Belehrung bieten, der Trieb nach Geselligkeit durch Vereinigungen zu harmloser Jugendlust und edlen Freuden zu befriedigen mit weitem Herzen und engem Gewissen. Hilfskräfte aus der Gemeinde sind 60

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 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. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Als eine Zweites der vorphylaktischen Seelsorge ist die Militärseelsorge anzusehen, die durch die Militärpfarrer an der wehrfähigen jungen Mannschaft geübt wird. Sie ist durch die „Evangelische (bzw. katholische) Militär-Dienstordnung mit Ausführungsbestimmungen“ (1902) geregelt. Das Personal der evangelischen Militärseelsorge, auf die übrige Darstellung sich beschränkt, besteht aus einem Feldpropst der Armee, 18 Militäreberpfarrern, 88 Divisions- und Kadettenhauspfarrern, 10 Militärhilfsgeistlichen, ferner aus 1 Marineoberpfarrern, 11 Marinepfarrern, also im ganzen aus 132 aktiven evangelischen Militär- und Marinegeistlichen, denen gegen 200 mit Militärseelsorge beauftragte Civilpfarrer zur Seite treten. Nach § 101 „stellen die Truppenteile nach der jährlichen Rekruteneinstellung in geeigneter Weise fest, welche von den eingestellten Mannschaften nicht getauft oder konfirmiert sind, und welche von den verheirateten Rekruten sich nicht haben kirchlich trauen lassen“. Nach dem Bericht des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin vom 11. Januar 1899 wurden infolge seelsorgerlicher Bemühungen im Jahre 1897/98 in der preussischen Armee von 83 nicht getauften Rekruten 11 nachträglich getauft, von 99 nicht konfirmierten 71 konfirmiert, von 106 nicht kirchlich Getrauten wurde an 85 die kirchliche Trauung nachgeholt. Dasselbe Bild wiederholt sich mit geringen Abweichungen jedes Jahr. Durch die Thätigkeit des Oberst a. D. Eder von der Planitz (Grenzwald bei Berlin) konnten im Jahre 1901 in der Armee 5148 Vollbibeln und 16278 Neue Testamente, ferner von den Militärpfarrern an monatlich erscheinenden Soldatenabdrucken („In des Heutigs Rod“) über 100000 Exemplare verteilt werden. Ferner erscheinen noch „Das Sonntagsblatt für die Armee“, „Krankentrost“ und eine Sammlung von Broschüren „Mit Gott für Kaiser und Reich“ (Westdeutscher Schriftenerver), die von den Soldaten gern gelesen werden. Jeder Rekrut empfängt bei der Einstellung ein Exemplar des „Militärgebetbuches“, das er bei seiner Entlassung abzuliefern hat, oder für 9 Pf. erwerben kann. Wie für die sonntäglichen Gottesdienste, so ist auch für die Seelsorge in den Lazaretten und in den militärischen Strafanstalten in weitestehender Weise Sorge getragen. Besondere Erwähnung verdient die Einrichtung von Kadettenabendstunden, in denen von den Militärseelsorgern „zur Pflege christlicher und vaterländischer Gesinnung und zur Festigung des Bandes zwischen Seelsorger und Gemeindegliedern“ (§ 121) Vorträge gehalten werden; „Unteroffiziersfamilienabende“ werden ebenfalls von den Seelsorgern geleitet. Die „Soldatenheime“ endlich (§ 122), deren in der preussischen Armee etwa 10 bestehen — die größten in Metz, Niterbog und Berlin — rufen dem Zweck, in den Mannschaften Vaterlandsliebe und kameradschaftliche Gesinnung zu erwecken und anzuleben ihnen und ihren Familienangehörigen Gelegenheit zu einem anregenden, angenehmen und ewangelischen Auenthalt und Verkehr zu geben“. Der Besuch der Soldatenheime, der Kadettenabendstunden, der Familienabende, ferner die Annahme von Schriften, der Empfang des hl. Ables, die Nachbehaltung der Taufe, Konfirmation, Trauung u. s. w. ist den Mannschaften durchaus freigestellt, der evangelische Charakter der Seelsorge aber sichtbar. Es mißt in anderer Beziehung, vornehmlich in Bewahrung der Mannschaften mit Tugenden vor geistlichen Ausdrückungen, mehr geschehen und strenger durchzuführen werden konnte, ist nur den dem Militärbetriebe ferner stehenden Beobachter nicht leicht zu übersehen.

Die antwortende, etwa Umwandelnde Seelsorge hat es mit akuten Sündenfällen zu thun, ob diese nun ebenfalls in Argeris geworden sind oder nicht. Sie ist das spezielle Feld des römischen Kurienrechts und der richterlichen Wirksamkeit des Priesters. Der evangelische Seelsorger hat von vornherein auf alles Nichten über den moralischen

Wert oder Unwert in Abmessung der persönlichen Schuld und der Gesinnung des Sündigen zu versichten, weil er kein Herzenskündiger ist. Allerdings ist der Mensch an den Früchten der Werke zu erkennen, weil bösen Werken stets ein Fehl der Gesinnung zu Grunde liegt. Aber ob der Fehl Bosheit oder Schwachheit ist, enthüllen die Werke nicht. Nicht jeder, der gestohlen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Dieb, und nicht jeder, der die Ehe gebrochen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Ehebrecher. Auch der quantitative Maßstab trügt; ein geringfügiges Vergehen kann in teuflischer Bosheit bezangen werden, und ein schweres Verbrechen kann milde Beurteilung beanspruchen. Die hervortretende Gesinnung giebt ebenfalls keinen sicheren Maßstab für die Größe der Schuld; der eine entstammt entmenslichten Verhältnissen und sozialen Notständen, vielleicht hat die Gesellschaft durch Lieblosigkeit und Ausbeutung ihn verderbt, der andere ist in Ehrfurcht vor Gottes Gebot erzogen (Le 12, 47. 48). Sanguinische Naturen neigen zu tränenreicher Reue, die oberflächlich, wie sie ist, bald in selbstgemachten Trost sich verkehrt, während der verhaltene Trotz energischer Naturen nicht selten die Maske nagenden Gewissens und eines dem Siege des Guten sich zuneigenden Kampfes ist. Nicht das Nichten ist des Pastors Aufgabe, sondern die Hilfsleistung, die er dem Sünder zur Befehrung und Erneuerung zu bieten hat. Den Zweck seines Amtes zu erreichen wird er um so geschickter sein, je mehr er von der Wahrheit durchdrungen ist, daß er es seiner von Gott geordneten Lebensführung zu danken hat, daß er vor ähnlichem Falle bewahrt blieb.

Das Ziel der epistireptischen Seelsorge ist im 12. Artikel der Augustana fixiert. Auf dreifacher Stufe ist es erreichbar. Die erste Stufe bezeichnen die Worte: *agnito peccato*. Der Sünder ist zur Anerkennung seiner Sünde und Schuld zu führen. Weg und Mittel werden je nach den bei dem Sünder zutreffenden religiös-sittlichen Voraussetzungen verschiedenes sein, von dem verdünneten Gewissen bis zur gläubigen Erkenntnis Christi. Die zweite Stufe ist die *poenitentia* als *contritio* und *fides salvifica*. Die echte *contritio* trauert nicht über die äußeren Folgen der Sünde, sondern über die Schuld und das Elend der Sünde selbst. Aber sie allein führt nicht zum Heil. Die *τὸν κόσμον λύπη* (2 Ko 7, 10) gebiert den Tod, weil Verzagtbeit und Verzweiflung; zur *κατὰ θεὸν λύπη* führt die *contritio* durch die Verbindung mit der *fides salvifica*, die Gott dadurch ehrt, daß sie seine Gnade in Vergebung der Sünden für mächtiger achtet, als alle Schuld und alles Elend der Sünders. Die dritte Stufe wird mit den Worten bezeichnet: *deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae*, nur daß unter den *bona opera* nicht einzelne Handlungen, sondern das neue Leben überhaupt zu verstehen ist. Die Aufgabe des Seelsorgers ist es, dem Befehrten Schutz und Stärkung zu bieten; Schutz gegen die Verführung ehemaliger Sündengenossen, gegen lieblosen Pharisäismus, gegen Verweichlichung durch beschränkte Fromme; Stärkung zu dem tapferen Entschluß, die Folgen des Fehls willig auf sich zu nehmen, in Fürsorge, diese Folgen erträglich zu machen, in Warnung vor Sicherheit, in Hilfe, eine feste dem Evangelium entsprechende Lebensordnung inne zu halten, eventuell in Handreichung bei Schwankungen und Schwächezuständen des guten Willens und seiner Bewahrung. Die Verpflanzung des Befehrten in eine gesunde Atmosphäre der Arbeit und der Geselligkeit wird ihm Zuversicht geben, daß er nicht einsam und aussichtslos den Kampf des Lebens auf sich zu nehmen hat.

Die epistireptische Seelsorge in den Gefängnissen ist nicht wesentlich von der in der Gemeinde verschieden. Doch tritt die Fürsorge für die Entlassenen als neue und schwere Aufgabe an den Seelsorger heran. Nur durch Hilfsleistung besonderer Vereine vermag er ihr gerecht zu werden. Die Sprödigkeit der Gesellschaft, dem Entlassenen vorurteilsfreie und hilfereiche Rehabilitierung zu gewähren, ist ein Hauptgrund für das stetige Anwachsen der Zahl der Mißfälligen. Der Gedanke der Deportation der Verbrecher, wie sie England und Frankreich teilweise mit günstigem Erfolge eingerichtet haben, taucht daher immer wieder hervor, so oft er auch zurückgewiesen ist. Dagegen ermöglicht der „Deutsche Hilfsverein für entlassene Gefangene“ (Geschäftsführer Pastor Dr. Seyfarth in Hamburg-Fuhlsbüttel) Entlassenen die Gewinnung einer neuen Existenz im Auslande.

Die diaaktische Seelsorge sucht durch Belehrung dem Nichtwissen, dem Halbwissen und dem Zwiwischenwollen, dem intellektuellen Irrtum und der Gewissensirrung, dem Aberglauben und Unglauben, dem Bedürfnis nach tieferer Erfassung der evangelischen Wahrheit und dem Zweifel in seinen unendlich mannigfachen Formen abzuhelfen. Es genüge, auf die Haupterscheinungen aufmerksam zu machen. Das Gemeinchaftswesen, das in rastloser Propaganda fast alle Landeskirchen Deutschlands durchzieht, sei an erster Stelle genannt. Die Berechtigung freier religiöser Geselligkeit ist von vornherein anzuz-

dem — wie hat von Anfang des Christentums an in irgend einer Form existiert, sie ist ausstrebendes Bedürfnis religiös erweckter und herzlich gestimmter Seelen, ihnen selbst ein Heil und hohe Freude, manchen geistlich Heimatlosen eine bergende Zuflucht. Die Prophanität wurde nicht so beunruhigend wirken, wenn die offizielle Kirche dem Bedürfnis tatsächlicher Rechnung getragen hätte, und es würde der anregende Gewinn für die Gemeinden der Gemeinde unbekannter gewürdigt werden, wenn nicht die Gemeinschaften Deutschlands sich zu einer großen Organisation mit verschiedenen Centren zusammengeschlossen hätten. Aus der sog. Gnabauer Konferenz ist ein ständiges „Komitee für evangelische Gemeinschaften“ hervorgegangen, das durch sein weitverbreitetes Organ „Philadelphia“ die deutschen Gemeinschaftskreise in gegenseitiger Nüßlung erhält. Andere Centren sind in Eisenach, Maltanburg u. s. w., und in Emissäre des Brädervereins und der Evangelischen Gesellschaft in Elberfeld, der Erziehung in Basel u. a. sorgen dafür, daß das Feuer nicht erlischt. Dadurch hat sich eine Art Gegenkirche herausgebildet, die der Verlockung selten widersteht, in und doch neben der oder auch wider die Landeskirche ihre eigenen Seelsorger und Gottesdienste zu halten. Die fremdbliche Stellung, welche die Gemeinschaftskreise Württembergs zur „Kirche“ und deren Organen aufrecht zu halten suchen, findet sich in anderen Ländern wohl nicht wieder, desto mehr aber ein ausgedehntes Mißtrauen, das unter Umständen zu offener Feindseligkeit, nicht ohne Schuld der landeskirchlichen Pfarrer, sich steigert (vgl. Dietrich und Brocks, Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirche 1903; Paul Fleiß, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland 1905). Eine Einwirkung des Kaisers auf die Organisation verbietet sich von selbst. Sie ist geschichtlich geworden und hat geschichtlich sich auszuüben, was um so eher geschehen wird, je ernster die Kirche das Berechtigte in der Bewegung in ihren Lebensbaustoff aufnimmt. Die Aufgabe des Kaisers wird sich darauf beschränken, die Gemeinschaftskreise mit ihren religiösen Kräften zum Satz für die Gemeinde zu gewinnen. Auch da wird es sich bewähren, daß gemeinsame Arbeit in der Diakonie an Armen, Waisen, Witwen, Verlassenen, Gegenläufe ausgleicht und die Herzen einander nähert, während sie den hochmütigen separatistischen Geist zu dämpfen geeignet ist.

Auch das Eindringen der bunten Menge aus England und Nordamerika importierter Sekten ist inwiefern nicht als Schädigung der Gemeinde anzusehen, als sie der stumpfen Gleichgültigkeit, dieser Todeskrankheit, ein Ende macht und Fragen nach der gesunden Lehre und dem Grunde des evangelischen Glaubens bei vielen erweckt. Die didaktische Seelsorge wird nicht die Sektierer — sie sind meistens unzugänglich —, sondern die Gemeinde in *eura generalis*, die gefährdeten Gemeindeglieder in *eura specialis* ins Auge fassen, um mit prinzipiellen Erörterungen die Belehrung über besondere in dem Gesichtskreis der Gemeinde liegende Erbsündigungen zu verbinden und das Nachahmungswerte, das auch bei den Sekten nicht fehlt, hervorzuheben.

Manche Sekten, wie z. B. die sog. „Christliche Wissenschaft“, berühren ein Gebiet, in dem unablässig die didaktische Seelsorge auf dem Plane sein muß: das in den merckwürdigen bis in die höchsten Volksschichten weitverbreitete Gebiet des Aberglaubens. Man hat wohl zu unterscheiden zwischen harmlosen provinziellen oder lokalen Volksgebräuchen, die zur letzten Zeit, an der nicht gerüttelt werden darf, geworden sind, und dem Aberglauben, der wieder teils mit irrtümlichen Dämonen- und Zauberdienst zusammenhängt, teils in Mißbrauch christlicher Lehren und Einrichtungen besteht. Mit bloßem Widersprechen und Verbieten ist nichts auszurichten, um so weniger, als der Fortschritt der Naturwissenschaften gar manches als theoridischer Aberglaube verpörrtete als wohlbegründet nachzuweisen hat. Der zu bekämpfende Schaden des religiösen Lebens besteht ja nicht darin, daß Nichtwahrhaftiges für wahr gehalten und verwendet wird, sondern daß religiöse Verehrung sich daran heftet. Die didaktische Seelsorge wird daher den positiven evangelischen Volksglauben zu bezeugen haben: je mehr dieser Boden findet, um so mehr wird dem Gegenstand des Aberglaubens die religiöse Nahrung entzogen. Das Schwergewicht fällt damit bereits von der speziellen auf die generelle Seelsorge, und diese tritt fast ausschließlich in Tätigkeit dem innerweltlichen Gebiet des Unglaubens und des Zweifels gegenüber. Denn die Antike, die den Nichts und den Nichtmehr — wie den Widergläubigen, den Ungelehrten, aus Glaubensbedürfnis Zweifelnden wie den mit seinen Zweifeln kletternden Aristokraten — antreiben, werden nur selten der speziellen Seelsorge sich stellen, weil sie modernen, aber auf alten Problemen begründeten Geistesströmungen allgemeiner Natur entstammen. Wo sie aber sich stellen, sind sie vorwiegend so individueller Natur, den bis ins kleinste verarbeiteten Wissenschaften oder der Massenproduktion belletristischer

Art entſprungen, daß nur auf ſehr begrenztem Gebiet der didaktiſche Seelforger auf ſeinem Boden ſich zu bewegen vermag. Die ſpezielle Seelforge hat hier in die generelle einzumünden. Die dem Bildungsſtande und den erkannten Bedürfniffen der Gemeinde Rechnung tragende Predigt des Evangeliums, die Heranbildung chriſtlicher Perſönlichkeiten in der Gemeinde, welche die Kraft des Evangeliums in Wort und Wandel, in Geſinnung und That offenbaren, das ſind die Mächte, die allem Unglauben und allem Zweifel heilſam gewachſen ſind. 5
 G. Chr. Aethiſ.

Seemannsmiſſion. — „Die deutſche evangeliſche Seemannsmiſſion will die deutſchen Seeleute in den Hafenplätzen des In- und Auslandes möglichſt vor den ihnen drohenden Gefahren ſchützen und für ihr geiſtiges wie leibliches Wohl in geeigneter Weiſe ſorgen. 10
 Sie thut dies durch Anſtellung von Seemanns-Paſtoren und Miſſionaren, durch Einrichtung von Seemannsheimen und Leſezimmern, durch Abhalten von Andachten und Gottesdienſten, durch Beſuchen der Schiffe ſowie der Schlafſtellen an Land, durch Verbreitung der heiligen Schrift, von Predigten, Andachtsbüchern und guter Unterhaltungslektüre, durch Aufbewahrung und Heimſendung des erſparten Lohnes und durch möglichſte 15
 Unterſtützung der Seeleute durch Rat und That ohne Unterſchied der Konfeſſion“.

Als in der Blütezeit der Hanſa deutſche Kaufherrn und mit ihnen deutſche Matroſen auszogen übers Meer, ging auch die Fürſorge für die Söhne der Heimat mit an Bord, und richtete ihnen in der Ferne deutſche Gottesdienſte ein und Flüge an Leib und Seele nach heimlicher Sitte. Aber nicht als Fortſetzung dieſer von den Vätern übernommenen 20
 Fürſorge für ihre Seefahrer kann die deutſche Seemannsmiſſion angeſehen werden. Sie wurde angeregt durch das Beiſpiel anderer Nationen. Der erſte Träger der Seemannsmiſſion war im Anfang des vorigen Jahrhunderts ein engliſcher Seemann Smith, der, nach einem Schiffsbruch aus wüſtem Leben durch das Evangelium errettet, ſich zum Prediger ausbildete und ſein Leben der Fürſorge für die Seeleute widmete. Keinen Zweig 25
 der Seemannsmiſſion giebt es, den er nicht ins Leben gerufen oder angebahnt hätte. In einer Reihe von Geſellſchaften, wie der Londoner Hafengeſellſchaft, der British and foreign sailors society, der Anglikaniſchen (ſtaatskirchlichen) Seemannsmiſſion, fanden die Beſtrebungen Smiths immer weitere Ausgeſtaltung. Bald war der Name „Seemannsmiſſion“ ein allgemein gebräuchlicher und populärer geworden und hatte ſeinen 30
 Weg auch zu anderen ſeeſahrenden Nationen genommen. Während die Nordamerikaniſche Geſellſchaft der Seemannsfreunde, gegründet 1828, mit der von Smith ausgegangenen Bewegung in Verbindung ſtand, ſind die gleichen Beſtrebungen in Norwegen, Schweden, Dänemark und Finnland ſeit 1864 von Bergen ausgegangen, auf Anregung des damaligen Kandidaten der Theologie und ſpäteren Paſtors Storjohann. 35

D. Wichern hatte ſchon in ſeiner Denkschrift 1849 die Fürſorge für die Seeleute unter die unabweiſbaren Aufgaben der J. M. mit aufgenommen. Es vergingen aber Jahrzehnte, bis dies Samen Korn aufging und ſich kräftig entwickelte, wenn auch ſchon aus jener Zeit ſchwache Anfänge von deutſcher Seemannsmiſſion in Liverpool, London, Rotterdam und Antwerpen zu verzeichnen ſind. Von beſonderer Wichtigkeit wurde die im 40
 Jahre 1863 erfolgte Begründung der deutſchen evang. Gemeinde in Sunderland. Dort war es Paſtor Harms, der im Jahre 1870 anfang ſich mit großem Eifer der deutſchen Seeleute anzunehmen. Er gründete aus Gemeindegliedern einen Verein freiwilliger Helfer zum Beſuche deutſcher Schiffe und dehnte bald darauf die begonnene Arbeit auf die benachbarten Hafenplätze an der Tyne und Tees aus. Bei dem „Centralausſchuß für die 45
 Innere Miſſion der deutſchen evangeliſchen Kirche“ fand er den für ſeine Arbeit notwendigen Rückhalt in der Heimat. Im Auftrage und mit Unterſtützung des C. A. f. J. M. bereiſte er die großen Hafenplätze Englands und gründete verſchiedene Ortskomitees, die ſich im Jahre 1884 zuſammenschloſſen in dem „Generalkomitee für deutſche evangeliſche Seemannsmiſſion in Großbritannien“. 50

Unterdeſſen fuhr der C. A. f. J. M. fort, das Intereſſe für die Seemannsmiſſion in der Heimat zu wecken, und ihr neue Hilfsquellen zu erſchließen. Im Jahre 1884 erhielt er erſtmalig eine größere Gabe von Kaiſer Wilhelm, welche ihm bis vor 3 Jahren alljährlich von allerhöchſter Stelle, und ſeitdem vom Reichsamt des Innern aus den hierfür in den Etat eingestellten Mitteln zur Unterſtützung des Generalkomitees in England 55
 gewährt wird. Es war dem C. A. f. d. J. M. oft recht ſchwer die Mittel zur Weiterführung der begonnenen Arbeit zuſammen zu bringen, und darum auch ganz unmöglich, an eine Ausdehnung der Arbeit zu denken, obwohl von allen Seiten ſeine Hilfe erbeten wurde. Hatte ſich doch inzwiſchen die deutſche Handelsflotte zur zweitgrößten in der Welt ent-

wirdelt, und kann ihr hinsichtlich der Leistungsfähigkeit keine andere zur Seite treten. Dierem war natürlich ein schnelles Steigen der Seemannsichen Bevölkerung verbunden. Die Kaiserliche konnte den Mannschaftsbedarf nicht mehr decken, und von den 100 000 Seemanns Seelenten über 50 000 auf deutschen Schiffen, nahezu 20 000 auf fremden, namentlich englischen, und die übrigen unter den Waffen bei der deutschen Marine) sind drei Viertel aus dem Binnenland, aus allen Kreisen und Schichten der Bevölkerung.

Einen wesentlichen Aufschwung nahm die Arbeit der Seemannsmission, als im Jahre 1891 der Evang. Oberkirchenrat zu Berlin sich mit dem E. A. f. N. M. daselbst zu gemeinsamer Förderung dieser Arbeit verband durch Gründung des „Komitees für deutsche evangelische Seemannsmissionen in Berlin“. Dieses Komitee, welches aus je zwei von dem Ev. S. M. und dem E. A. f. N. M. entsandten Mitgliedern besteht, und bei seiner Konstituierung sich den damaligen Präsidenten des E. A. f. N. M. als Vorsitzenden auswählte, hat die Aufgabe „unter Vertiefung und Ausdehnung der seitherigen Thätigkeit des E. A. f. N. M. mit den von ihm aus den Kreisen der N. M. gesammelten und den von dem Ev. S. M. durch Kirchentellektoren aufzubringenden Mitteln im Auftrage beider Instanzen die deutsche ev. Seemannsmission in den Hafenplätzen des In- und Auslandes selbstständig zu fördern“. Die Bemühungen des Komitees, auch die anderen evangelischen Landeskirchen, soweit sie nicht dem deutsch-lutherischen Seemannsfürsorge-Verbande angeschlossen sind, zur Förderung der Seemannsmission durch Gewährung von Geldmitteln 20 beantragen, sind nicht ohne Erfolg geblieben, wenn schon von dem Komitee beklagt werden muß, daß außer der preussischen Landeskirche nur erst wenige sich entschließen konnten, alljährlich und regelmäßig seine Arbeit zu unterstützen. Das Komitee für deutsche ev. Seemannsmissionen brauchte sich nun in seiner Fürsorge nicht auf das Generalkomitee in Großbritannien und die von dem E. A. f. N. M. bisher unterstützten Seemannsmissionen 25 in Amsterdam, Rotterdam und Genua zu beschränken, wozu der E. A. aus Mangel an genügenden Mitteln gezwungen war. So debute es denn gleich im ersten Jahre seine Arbeit aus auf Königsberg und Danzig, woselbst die Arbeit neu eingerichtet wurde, und schickte einen eignen Seemannspater nach London. Auch die Stettiner Seemannsmission konnte sofort in den Unterstützungsplan aufgenommen werden, und im Sommer 1904 30 sah sich das Komitee genötigt, einen eignen Seemannspater zur Pflege und Förderung der Arbeit in den Hafenplätzen der Dtsche, und zur Förderung derselben in der Heimat, mit dem Sitz in Stettin, zu berufen. Inzwischen ist eine ganze weitere Reihe von Hafenplätzen mit in das Netz der Seemannsmission hineingezogen worden. Nach einem dem letzten Berichte im Anhang beigegebenen Verzeichnis der dem Komitee angeschlossenen und von ihm unterhaltenen bzw. unterstützten Stationen arbeiten auf denselben: 8 Seemanns- 35 pastoren im Hauptamte, nämlich in Stettin, Antwerpen, Leith, London, Shields, Marseille Genua und Buenos Aires; 7 Seemannspastoren im Nebenamte, nämlich in Dundee, Glasgow, Hull, Mandelst, Middlesbrough, Newcastle und Baltimore, und 18 Seemannsmissionare und Hausvater, nämlich in Königsberg, Neufahrwasser, Stettin, Kopenhagen, Hull, Liverpool, London, Metbil, Shields, Sunderland, Amsterdam, Rotterdam, 40 Antwerpen, Genua, Helsingfors, Petersburg, Buenos Aires und Valparaiso.

„Seemannsheimen“ zählten wir 17, nämlich in Königsberg, Stettin, Hull, Liverpool, 45 London, Metbil, Shields, Sunderland, Amsterdam, Rotterdam, Antwerpen, Genua, Helsingfors, Petersburg, Baltimore, Buenos Aires und Valparaiso und „Lesezimmer“ ohne Preis, in denen aber Erfrischungen zu haben sind, giebt es 8, nämlich in Neufahrwasser, Kopenhagen, Glasgow, Leith, Middlesbrough, Newcastle, Hartlepool und Shanghai. Außerdem wurden im Auftrage und auf Kosten des Komitees „regelmäßige Schiffsbesuche“ mit „Schriftverteilung“ statt in den schwedischen Häfen: Stockholm, Geste, Stuglund mit Zantara, Sundsvall, Gothenburg mit Halmstadt und Landskrona, Nistad, Malmö, 50 Seltinaberg und Karlskrona, wie in den norwegischen Hafenplätzen: Frederikshald, Fredrikstad, Christiania, Drammen, Larvig, Kragerø, Arendal, Christiansund, Stavanger, Bergen, Christianland und Trentheim und ebenso in Bordeaux, Barcelona, Lissabon, Madrid, Bern und Zuzina. Auch aus Alaska und Nangan werden bereits Anfänge in der Fürsorge im deutsche Seelenle berichtet.

35 Neben diesem Komitee für deutsche ev. Seemannsmission in Berlin arbeitet in der Seemannsmission seit 1886 der Ausschuß der lutherischen Vereine zur kirchlichen Berberatung deutscher Seelente im Auslande, der sich im Jahre 1903 als „Verband deutsch-lutherischer Vereine f. N. M. zum Zweck der Seemannsfürsorge“ oder kürzer, als 60 „deutsch-lutherischer Seemannsfürsorge Verband“ konstituiert hat. Als im Jahre 1886 die verbundenen lutherischen Vereine für N. M. sich nach einem gemeinsamen Arbeitsfeld um-

haben, wählten sie hierzu auf Rat und Veranlassung des C. A. f. J. M. die Seemannsmiffion und übernahmen zunächst die zu dem Generalkomitee in Großbritannien gehörende Station Cardiff, zu der 1890 die Station in Kapstadt hinzukam. 1891 nahmen sie die Arbeit in Hamburg auf und von 1896 ab in Gesehämünde-Bremerhaven. Hier haben sie die bedeutendste aller allgemeinen Wohlfahrts-Einrichtungen für Seeleute an der Unter- 5 weiser geschaffen. In Altona wurde eine Schiffer- und Fischerstube und in Kiel ein kleines Seemannsheim eingerichtet. Die Aufwendungen beider Komitees für S.-M. beliefen sich im letzten Jahre zusammen auf mehr denn 120000 Mk. — Hier sind auch noch zu nennen der „Seemanns-Miffions-Verein“ in Barmen, der Verein „Seemannsheim“ in Stuttgart und der Verein „Seemannsheim“ in Berlin (Gräfin Schimmelmann). 10

Der die Arbeit der Seemannsmiffion bedingende Notstand unter den Seeleuten ist zunächst ein kirchlicher und religiöser, dann aber auch ein sittlicher und sozialer. In seinem gefährlichen versuchungsreichen und anregungsarmen Berufsleben entbehrt der Seemann den heilsamen Einfluß der Kirche wie der Familie und der Heimat, und da er nun in der Fremde unbekannt und unerkannt sein Wesen treiben kann, wird er um so leichter 15 eine Beute der vielen Versuchungen und Verführungen zur Gottlosigkeit, Verschwendung, Unfittlichkeit und Desertion, wie sie in schlechter Gesellschaft an ihn herantreten, und von vielen gewissenlosen Heuer- und Schlafbasen in raffiniertester Weise ihm bereitet werden. Die Eigenart des deutschen Charakters und der deutschen Frömmigkeit verlangt, daß die Fürsorge für ihn auf nationaler Grundlage und in deutschem Geiste betrieben wird. 20 Alle Versuche, zusammen mit anderen Nationen eine gemeinsame Seemannsfürsorge zu veranstalten, sind an dem starken Heimatsgefühl des deutschen Seemanns gescheitert. So gilt es denn vor allem „deutsche Seemannsheime“ einzurichten. Was die Herberge zur Heimat ist für den Wanderer zu Lande, ein Volksgasthaus mit christlicher Hausordnung, das durch Ordnung, Sauberkeit und billige Verpflegung den Bedürfnissen einfacher 25 Reisenden genügt, das ist das Seemannsheim für den das weite Meer befahrenden Seemann. Es schützt ihn vor Versuchungen und Ausbeutungen schlimmster Art, es verschafft ihm guten Verkehr und anständige Unterhaltung. Hier fühlt er sich heimlich als Familienmitglied am Tische der Hauseltern. Das Seemannsheim mit seiner Kapelle oder seinem Besaal ist aber auch des Seemanns Kirche im fremden Lande. Hier hört er das teure 30 Evangelium in seiner Muttersprache, hier geht ihm das Herz auf beim Singen der alten von seiner Kindheit ihm vertrauten Kirchenlieder, hier kann er seinen Gott loben und ihm danken mit seinen Landsleuten in deutscher Zunge. Hier wird ihm auch der Tisch des Altars gedeckt, und hier empfängt er Kräfte des neuen Lebens. Und wie viele kommen dankbar zum deutschen Gottesdienste! Mehr denn 14000 in einem Jahre allein auf den 35 Stationen in England.

Wo es noch nicht möglich ist, ein Seemannsheim einzurichten, steht dem Seemann für seine freien Stunden das deutsche „Lesezimmer“ offen. Da er hier wie im Seemannsheim Erfrischungen findet, ist er nun unabhängig von den schlechten Herbergen und Häusern, in welchen den Seeleuten oft in wenigen Tagen, ja Stunden ihre ganze Er- 40 sparnisse, oft hunderte von Mark, abgenommen werden, auf welche daheim Weib und Kind oder alte Eltern schon seit Monaten, ja oft seit Jahren schmerzlich warten. Hier findet er nach oft monatelanger Entbehrung geistige Nahrung. Hier erwarten ihn Briefe aus der Heimat hier kann er ungestört an seine Lieben in der Heimat schreiben. Gar mancher hat unter dem Einfluß des Hausvaters von hier aus das seit Jahren zerrissene Band mit 45 Vater und Mutter, mit Weib und Kind wieder angeknüpft. Der Hausvater verwahrt ihm seine Ersparnisse, oder schickt sie an die Seinen in der Heimat, er besorgt ihm Kleidung und Ausrüstung, er verschafft ihm Stellung auf einem guten Schiff. Mehr denn 200000 Mark werden jährlich von deutschen Seeleuten der Seemannsmiffion zum Aufbewahren und zum Heimsenden übergeben, eine Summe, die ohne ihre Hilfe ein Opfer 50 des Leichtsinns und Verführung geworden wäre. Von größter Wichtigkeit sind die „Schiffbesuche“. Das ist eine Hauptaufgabe der Seemanns-Pastoren und Missionare den Seeleuten auch auf ihren Schiffen seelsorgerisch zu dienen, ihnen Erbauungs- und Unterhaltungslitteratur zu bringen und ihren Rat und Hilfe in der Fremde anzubieten. Wo es angeht, werden auch Andachten und Gottesdienste an Bord abgehalten, allermeist aber 55 muß sich der Besucher darauf beschränken, zum Besuche der Gottesdienste sowie des Seemannsheims und des Lesezimmers einzuladen. Aber auch an Land geht die Seemannsmiffion dem Seemann nach und sucht ihn auf in seinen Schlafstellen, um ihm ihre Hilfe und Dienste anzubieten, und ganz besonders, wenn er ins Gefängnis geraten oder krank im Lazarett Aufnahme gefunden hat. Gerade an den beiden letzten Orten wird der Besuch 60

den Taten Seemanns-Bäiters und Missionars dankbarst aufgenommen, und die hier gemachten Erfahrungen entschädigen oft reichlich für die vielfachen Beschwerclichkeiten und Mähen, auch schmerzliche Erfahrungen, die der schwere Beruf mit sich bringt. So dient die Seemannsmission der Kirche und dem Vaterlande an ihren Töbhen, um deren zeitliches und ewiges Wohl sie sich müht.

E. Kriisch.

Segarelli f. d. N. Apostelbrüder Bd I S. 702, 5.

Segen und Fluch. — 1. Segen und Fluch spielen in jeder Religion eine wichtige Rolle. Sie bedeuten die übernatürliche, von der Gottheit ausgehende Förderung oder Hemmung menschlichen Thuns und Ergehens. Und sofern der Mensch selbst auf sie für andere einen bestimmenden Einfluß auszuüben im stande ist, können die Begriffe Segen und Fluch, segnen und fluchen, die zunächst der Gottheit vorbehalten sind (vgl. z. B. Gen. 12, 3: „ich will segnen . . . verfluchen“ im Munde Jahves; Nu 6, 27: „ich will ihnen Segen zu teil werden lassen“; Nu 6, 21: „es segne dich Jahve“), auch auf Menschen angewandt werden. Sie besagen dann in ihrem ursprünglichen Sinne, daß gewisse Menschen von der Gottheit mit der Fähigkeit belebt sind, auf andere jene von ihr selbst, der Gottheit, ausgehende Förderung und Hemmung zu übertragen. Die Übertragung geschieht vielfach durchs Wort: das Segnen oder Verfluchen durch Aussprechen eines Segens oder Fluches. Es ist aber nicht ans Wort gebunden; Handlungen symbolischer oder unmittelbar wirkender Art wie das Ansehen (der „böse Blick“) können denselben Dienst thun.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß innerhalb der heidnischen Religionen des Israel nachstehenden Heidentums wie außerhalb der Sphäre seiner Umgebung die Begriffe Segen und Fluch sich vielfach berühren mit dem, was man Zauberei nennt. Denn sofern die göttlichen Mächte ihre Einwirkung auf das Ergehen des Menschen nicht unmittelbar vollziehen — und das ist vielfach die Regel —, sind es mit Wunder- und Zauberkraften ausgerüstete Menschen, denen sie in die Hand gelegt sind. Sie haben die Macht, die fordernden, segnenden Kräfte der Gottheit an bestimmte Punkte zu leiten und vor allem die schädlichen Kräfte, die meist in einer Menge von schadenstiftenden bösen Geistern und Rebellen personifiziert gedacht sind, zu bannen und dadurch vor Schaden zu behüten — oder aber sie loszulassen und auf einen bestimmten Punkt hinzulenken und damit zu schaden. So stiften sie Segen und Fluch, und sofern sie es durchs Wort thun, segnen und fluchen sie in jenem übertragenen Sinne. Ja es bedarf oft genug nicht einmal besonderer, mit spezifischen Zauberkraften ausgestatteter Menschen, besonders für den Fluch (weniger für den Segen). Jener lauert in der Gestalt der schädlichen und schadenfrohen Dämonen überall im Hintergrunde des irdischen Daseins. Ist er nicht ausdrücklich gebannt, so lautet vielfach der Volksglaube, so brechen die schädlichen Mächte des Unheils unverhohens aus ihrem Versteck hervor: ein unbedachtes Wort, ein unüberlegter Schritt, und du hast dich in die Gewalt der Bösen begeben und bist irgend einem alten Fluche verfallen oder einem Dämon preisgegeben. (In Griechenland besteht bekanntlich die Sitte, Berrückungen gegen Feinde auf Tafeln von Blei geschrieben dem Toten ins Grab zu legen oder auch an Statten, die den Hadesgöttheiten geweiht sind, niederzulegen, um den Feind auf diese Weise den schädlichen Göttern des Hades zur Heimführung zu empfehlen.) Nur die äußerste Sorgfalt und peinliches Achtbaben auf sich selbst und eine Menge von Regeln und Brauchen kann davor bewahren, daß man der Macht der Bösen verfallt oder ihre Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Auch ohne daß man etwas Bestimmtes thut, ist wenn man sie nur nennt oder ohne besondere Schutzmaßregel in ihren Bereich tritt (vgl. unten über Am 6), werden sie herbeigerufen oder auf einen Menschen oder sein Tier und seinen Besitz losgelassen und treiben so ihr schädliches verderbenstiftendes Wesen.

2. Auch innerhalb des NTs finden wir noch mancherlei Spuren der Berührung Israels mit solchen Vorstellungen. Es ist bekannt, wie energisch die prophetische Religion in Israel und alles, was mit ihr zusammenhängt, den Kampf gegen die Macht des Aberglaubens, der sich an Zauberei, Totenbeschwörung, Wahrsagerei u. dgl. hielt, aufgenommen hat. Aber ebenso bekannt ist auch, daß es in der Zeit vor dem babylonischen Exil nicht gelang, viele Kreise des Volkes von dem Einfluß dieser Vorstellungen frei zu machen. Ein trübliches Beispiel dafür bietet König Saul, von dem es heißt, daß er selbst die Zauberei mit schwerer Strafe bedroht und doch in der Nacht vor der entscheidenden Schlacht gegen die Philister auf ihrer bedient habe, indem er die Häre von Endor, die im Gerube stand, Tote behagen zu lassen, bat, ihm von Samuels Geiste Rat zu ver-

schaffen. Weitere Belege in großer Anzahl bieten uns neben dem Deuteronomium (vgl. Kap. 18) die Schriften der Propheten. Es darf nur an Stellen wie Jes 2, 6 oder Hof 4, 12 erinnert werden.

Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern können, wenn auch die Begriffe Segen und Fluch im alten Israel zunächst vielfach in einer Verbindung auftreten, die an diese Vorstellungsweise erinnert, und wenn sie erst allmählich sich von jener Verbindung loszumachen im Stande sind und so erst im Lauf der Zeit sich zu einem geistigeren Inhalte durcharbeiten. Nicht als hätte es nicht zu allen Zeiten in Israel Persönlichkeiten gegeben, die von der höheren Vorstellung über die Art, wie die Gottheit Segen und Fluch vermittelt, erfüllt waren; aber die vielfache und lange Herrschaft einer minder vollkommenen Betrachtungsweise wird sich nicht bestreiten lassen. Auch beschränkt diese Herrschaft sich nicht auf die ältere oder alte Zeit; wir finden sie auch noch in jüngerer und jüngster Zeit vertreten. Aber als die Zeit ihres Vorwiegens wird man die alte und ältere Zeit anzunehmen berechtigt sein. Mit dem Herrschendwerden der durch die Propheten vertretenen Grundätze und Anschauungen wird sie von selbst mehr in den Hintergrund gedrängt. Sie hält sich auch so noch, aber sie hat ihre Kraft eingebüßt, sie ist auf einzelne Kreise, die der geistig niedriger Stehenden, beschränkt und sie wird vielfach mehr — wie wir es ja bis auf den heutigen Tag unter uns beobachten — nur noch im Sprachgebrauch als im wirklichen Leben ihr Dasein gesfrist haben.

3. Gehen wir zu den einzelnen Äußerungen des *AI*s über unseren Gegenstand über, so finden wir als die Mittel, mit Hilfe deren Segen oder Fluch vollzogen werden, sowohl das Wort als die Handlung. a) Die letztere vollzieht sich wahrscheinlich nach der Vorstellung des Volkes in Israel in allen den Formen, in denen überhaupt nach der Anschauung der Zeit die durch Menschen vermittelte übernatürliche Einwirkung der Gottheit sich vollzieht. Ein wichtiges Medium derselben scheint der Zauberstab gewesen zu sein. Ein solcher Stab wird den ägyptischen Zauberern beigelegt Ex 4, 2 ff. 7, 8 ff. und mit Hilfe ihres Stabes vollziehen Mose und Aaron ihre Wunder (vgl. auch Nu 20, 8, 11), desgleichen Elisa 2 Kg 4, 29. 31 — ein Beweis, daß der Gedanke, daß der Stab das Medium der Wunderkraft sei, dem *AI* bekannt ist. Auch Hof 4, 12 mag hier beigezogen werden, wo der Stab zwar nicht als wunderkräftig, wohl aber als zum Trakelgeben dienend genannt wird — immerhin steht der Trakelstab dem Zauberstabe sehr nahe. Es wird also angenommen werden dürfen, daß ein etwa ausgesprochener Segen oder Fluch dadurch seine Bekräftigung bzw. seine sofortige Erfüllung finden konnte, daß ein Gottesmann oder Zauberer den wunderkräftigen Stab dabei anwandte. Es darf bemerkt werden, daß auch Bileam in Nu 22, 27 den Stab führt, wenngleich Bileams jegnende und fluchende Thätigkeit nicht auf ihn zurückgeführt wird; es kann also hier möglicherweise der bloße Wanderstab gemeint sein. Auf welche Weise der Stab zu dieser Rolle des Zaubermediums gelangt ist, wird sich immerhin wenigstens erraten lassen. Wenn wir sehen, wie bei den Kanaanäern und vielfach sonst der Baum heilig ist und bei ersteren das Symbol und vielfach wohl der Sitz der Mstart der Götting des Wachstums und der Fruchtbarkeit; und wenn wir ferner sehen, daß sie an Stelle des lebenden Baumes auch den toten, den in die Erde gesteckten Pfahl, gelten lassen (als Mshera): so liegt die Vermutung nicht fern, daß der heilige Stab in ähnlicher Weise als Symbol, ja als Sitz einer Gottheit, und von Hause aus einer Fruchtbarkeitsgottheit gegolten habe — wenigstens bei derjenigen Gruppe von Völkern, die hier in Frage kommen. Stade, Alttest. Theol. 191 versteht den Stab als Sitz des Schutzgeistes im allgemeinen; aber weshalb gerade ein Stab diesen Dienst thun sollte, wird bei dieser Erklärung nicht deutlich. Nur wenn die Gottheit derartig vorgestellt wird, daß sie gerade zum Stab, d. h. dem Baumzweig, in nähere Beziehung tritt, erklärt sich jene Anschauung.

b) Als ein weiteres, in diesem Falle nur Fluch auswirkendes, Mittel dürfen wir wohl den Blick des Auges gewisser Menschen auch für das *AI* in Anspruch nehmen. Es ist bekannt, bei wie vielen Völkern die Sorge eine besondere Rolle spielt, daß gewisse Menschen die Fähigkeit besitzen, durch scharfes Ansehen, den sog. „bösen Blick“, Schaden über Menschen (besonders Kinder) und Tiere zu bringen. Für die Araber vgl. Wellhausen, Reste altar. Heident. 164f. Der im *AI* mehrmals vorkommende Ausdruck 72 77, den man gewöhnlich mit „mißgünstig“ — und im heutigen Zusammenhang wohl mit Recht — wiedergibt, wird wohl ursprünglich nichts anderes bedeutet haben als den bösen Blick. Später ist er dann im moralischen Sinne gebraucht, doch mag dies erst Folge einer Abschwächung des ersten Sinnes sein. Vgl. Pr 23, 6; 28, 22; Si 14, 3; 34, 12; Pirke Aboth 5, 13.

e) Eine besondere Rolle unter den Segenshandlungen scheint die Handauslegung gespielt zu haben. Jedenfalls wird in Gen 27, 18, 11 ff. großer Wert auf sie gelegt. Ihr Sinn kann man heute kaum noch aus dem Hause aus, doch wohl, nach der Rolle, die sie eben beim Segnen hat, nur gewesen sein. Die besondere Kraft, welche dem innewohnt, der segnet, auf den zu Segnenden überzutreten. Man sieht daraus zugleich, daß der Segnende (und so natürlich überhaupt der Oberwesmann) als Zuhaber einer Gottheit, bzw. göttlichen Kräfte, die übertragen werden können, gedacht wird.

d) Besonders häufig aber wird Segen und Fluch sich an die heiligen Handlungen selbst angegeschlossen haben, vor allem das Opfer. Beim Opfer ist man ohnehin der Gottheit nahe; es dient dazu, das Wohlgefallen der Überirdischen auf den Menschen herabzubringen und sie ihm günstig zu stimmen; so versteht es sich fast von selbst, daß man diesen Anlaß benutzte, Segen zu erlangen oder Flüche besonders kräftig zu machen. So lesen wir in Ri 9, 27, daß die Bürger von Sichem ihr Fest dazu benutzten, dem ihnen verhassten Abimelech zu fluchen. Die Textesworte: „sie aßen und tranken und fluchten Abim.“ wollen schwerlich bloß sagen, daß die Erregung der Feststimmung und des Weingenußes sie zum Verfluchen des Abim. fortriß, sondern zwischen Festfeier d. h. feierlichem Opfer und dem Akte des Verfluchens besteht ein innerer Zusammenhang. Dem entsprechend hat denn auch Bileam bei seinem Vorhaben Israel zu verfluchen vor allen Dingen darauf zu achten, daß erst Gott reichliche Opfer dargebracht werden Nu 23, 1 ff.; 2) ähnliches finden wir bei den Arabern im Altertum (Wellh. a. a. O. 133) und bei den Bewohnern Syriens und der angrenzenden Länder bis auf den heutigen Tag (vgl. Curtiss, Misemittische Religionen 201, 208f., 219f. u. ö.: man opfert ein Tier oder vollzieht sonst heilige Riten „für einen Segen“). Ein Beispiel eines ganz spezifischen Fluchritus, ebenfalls mit Opfer verbunden, heiligen wir innerhalb des AT in Nu 5, 11, wo der seinem 2) Weibe mißtrauende Mann ihr einen fluchbringenden Trank zu trinken giebt, über den schwere Verurteilungen gesprochen und in den solche auch äußerlich (W. 23) gemischt sind. Nu sie schuldig, so wird der Trank sie vernichten, war sie treu, wird er nicht schaden.

c) Bei der letztgenannten Art von Segen und Fluch handelt es sich bereits um Anörungen, die, wenn auch durch heilige Handlungen bekräftigt, doch wesentlich durch das menschliche Wort sich vollziehen. So wird denn überhaupt das Wort das wichtigste Medium des Segnens und Fluchens gewesen sein. Man „spricht“ einen Segen und Fluch aus über jemand oder etwas. Es kann dieses Sprechen in der Form des magischen „Besprechens“ sich vollziehen, es kann aber auch die Form des rein geistigen Gebetes annehmen. Auch dieser Fall trifft im AT auf den höheren Stufen seiner Entwicklung zu, und hier ist dann der Segen übergegangen in die Form des Gebetes, genauer des betenden Segenswunders und ähnlich der Fluch in diejenige der feierlichen Vererbung und des Ankündigungens von Schädigung im Namen Gottes, bzw. des Erbetens von Selbster bei Gott.

b) Nur die erstere Form ist der schon genannte Bileam und die ganze Art seines 1) Auftretens würdig. Ebenso kann an die Fluchworte und -formeln von Nu 5 erinnert werden. Zweifellos hat diese Art des Segnens und Fluchens im Volksglauben und der Volkreligion Israels eine große Rolle gespielt, zunächst in der älteren Zeit Israels, aber auch in mündlichen Kreisen bis tief hinein in die prophetische Zeit und erheblich über sie hinaus. Wie überall in der Welt, so war auch in Israel Magie und Aberglauben niemals ganz auszumerzen. Gewiß hat man sich dabei — laut ausgesprochen oder im Stillen nicht selten noch allerlei andere Mächte als Jahve wirkend gedacht, vor allem wohl die Totenwesen und Abnen, vgl. 1 Sa 28 und die vielfache Erwähnung der Totenbewohnung. Aber im ganzen wird Segen und Fluch innerhalb des AT doch auf Jahve, jedenfalls auf ihn hauptsächlich und in erster Linie, zurückgeführt, wie ja auch H. Duhm 2) in seiner Schrift über die bösen Geister im AT (1906) annimmt, daß ihre Bedeutung in Israel im Vergleich mit andern orientalischen Religionen eine im ganzen mäßige war. Zudem so in der Hauptsache an Jahve festgehalten wird und indem neben der Handlung das Wort im Namen Jahves auf die Oberhand behalt, sind m. E. zwei wesentliche Faktoren nachzuweisen, die der Verwirklichung des Segens und Fluchs in dem vorhin beschriebenen 3) Sinne amnützig sind.

g) An sie dürfen wir bereits denken, wenn von Samuel gesagt ist, daß er beim Opfersteine, ehe die Tischler zur Opfermahlzeit schreiten, den Segen über das Mahl spricht (1 Sa 9, 13), oder wie es von David heißt, daß er (hier als Priester fungierend), nachdem das Opfer vollzogen ist, das Volk im Namen Jahves segnet. Wie solche 2) Segensprüche, die einmal als betende Wünsche zu denken sein werden, gelautet haben

mögen, erheben wir für besondere Anliegen aus 1 Sa 1, 17 oder Gen 24, 60. Dort ruft der Priester Eli der betenden Hanna das tröstende Wort zu: „Geb' hin im Frieden; der Gott Israels wird dir gewähren, was du von ihm erbeten hast!“ Hier wird die aus dem Elternhause scheidende Rebekka von ihren Brüdern mit dem Segenswunsch entlassen:

Schwester, mögſt du werden — zu Tauſenden von Myriaden,
Und dein Same beſiße — die Thore ſeiner Feinde!

Denſelben Charakter eines Segenswunſches bei beſonderem Anlaß hat die längere Rede in 1 Kg 8, 15 ff., welche Salomo bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels an das Volk hält. Wahrscheinlich entbielt der urſprüngliche Bericht (vgl. B. 14) die Thatſache, daß Salomo ähnlich wie David (ſ. o.) das Volk ſegnete und wohl den Inhalt des Segens in Form eines kurzen Segensſpruches, der das Gegenſtück zu dem unmittelbar vorher (B. 12) mitgetheilten Weiheſpruch bildete. Aber wir haben alle Gründe, anzunehmen, daß auch ohne beſondere Veranlaſſung, alſo bei jedem Opferfeſte und jeder Feſtverſammlung der Priester den Segen über dem Volke ausſprach. Er hat wohl nicht zu allen Zeiten gleich gelautet, aber feſte liturgiſche Formen werden früh angenommen worden ſein, und ſo mag der uns im Priestergeſetz (Nu 6, 24—26) aufbewahrte Segensſpruch ſchon lange vor der Abfaſſung des Geſetzes in ſeiner heutigen Form üblich geworden ſein. Er lautet:

Es ſegne dich Jahve — und er behüte dich!

Es laſſe leuchten Jahve ſein Antlitz — über dich und ſei dir gnädig!

Es erhebe Jahve ſein Antlitz über dich — und ſchaffe dir Frieden!

Ebenſo ſind auch die Flüche gemeint, die Salomo in 1 Kg 8 über Israel, falls es von Jahve abfallen ſollte, ausſpricht, oder die in manchen Raſchepſalmen ausgeſprochenen Verwünſchungen oder die Segens- und Fluchworte in Dt 28 u. a.

4. Fragen wir nach den Perſonen, denen die Gabe zu ſegnen oder zu fluchen beſonders zu Gebote ſteht, ſo ſind es natürlich in erſter Linie dieſelben, die auch ſonſt zur Gottheit in näherer Beziehung ſtehen als andere, alſo die Seher und Priester, überhaupt die Gottesmänner. Demgemäß iſt der Seher Bileam beſonders dazu geeignet, Israel zu verfluchen. Demgemäß ſegnet Samuel das Opfer, Moſe bei ſeinem Tode ſein Volk (Dt 33), der Priester die Gemeinde. Demgemäß hat aber auch der Fluch, den Joſua über Jericho (Joſ 6, 26) und Eliſa über die Knaben von Betel ausſpricht (2 Kg 2, 24) beſondere Kraft. Auch bei den Arabern gelten die Seher und Priester als mit beſonderen Gaben der Weiſſagung und des Fürbittenden oder fluchenden Gebetes ausgerüſtete Menſchen (Wellh. Neſte² 138).

Eine beſondere Wirkung ſchrieb man ferner dem Segen oder Fluch Sterbender zu. Auch hierzu finden ſich außerhalb Israels Parallelen (Wellh. a. a. S. 139, Anm. 4). Der Sterbende ſteht ſoſagen der Gottheit näher als die andern; die Seele iſt ſchon mit einem Schritte aus der Verbindung mit dem Körper entlaſſen und ſchwebt ſchon halb frei umher, erhaben über Raum und Zeit und der Klaſſe der höheren, überirdiſchen Weſen verwandt. Den Schlüssel für das Verſtändniß dieſer Vorſtellung werden wir wahrſcheinlich daraus zu entnehmen haben, daß vor allen die ſterbenden Ahnen Segen zu ſpenden und Fluch zu vermitteln im ſtande ſind. So ſegnet der ſterbende Moſe ſein Volk (Dt 33), ſo teilten die ſterbenden Erzväter Iſaak und Jakob vor ihrem Scheiden theils Segen theils Fluch aus, Gen 27, 10 ff.; 48, 8 ff.; 49, 1 ff. Der Zuſammenhang mit der Vorſtellung, daß der geſtorbene Ahnherr als eine Art höheren Weſens fortlebe, iſt hier kaum zu verkennen. Im Momente des herannahenden Todes iſt er bereits auf dem Wege, jenes höhere Weſen zu werden und deſhalb mit dieſen Kräften ausgerüſtet. Doch hat dieſe Rolle nicht bloß der ſterbende Ahnherr; ſowohl der Ahnherr für ſich kann im beſonderen Maße ſegnen und fluchen als der Sterbende für ſich: die urſprünglich zuſammengehörigen Vorſtellungen trennen ſich und erlangen ſelbſtſtändige Exiſtenz. Zum letzteren vgl. den ſterbenden Moſe (ſ. o.), zum erſten den ſegnenden und fluchenden Iſaak Gen 9, 25 ff., auch Sir 3, 11 („des Vaters Segen . . . der Mutter Fluch“).

Ja weiterhin erlangt dann jeder Beliebige unter beſonderen Umſtänden die Kraft Segen und Fluch — beſonders letzteren — wirkungsſtärkig auszuſprechen. Was hier als Grund angenommen wird, läßt ſich nicht immer ſagen. Die Araber erklären: wer in gerechter Entrüſtung flucht, habe damit Erfolg (Wellh. a. a. S. 139). Hier wird wohl angenommen ſein, daß die Gottheit der Verfolgten und ungerecht Leidenden ſich ihrer im beſonderen annehme und ſo ihr Gebet und ihren Fluch erhöhe. Auch für Israel mag dieſe Erklärung zutreffen, inſofern Fälle wie 2 Sa 16, 5, wo Simai in Erinnerung an gewiſſe Maßregeln

David von Hathi, 1 Sa 21, 1 ff., wo die Gibeoniten in gerechtem Zorn über Sauls Treubruch Israel suchten, sich recht wohl so erklären lassen. Aber ausreichen wird die Erklärung nicht. Das Wort Pr 27, 11: „wer in der Morgenfrühe seinen Nächsten laut ruft, dem wird es als Fluch gerechnet“ mag uns die Spur weisen. Die Morgenfrühe und die laute Stimme kommen wohl nur das unvorsichtige Mühen des Freundes, den man aludlich weiß, im Sinne haben. Ein solches kommt aber dem gleich, was wir heute noch „ewas Berufen“ nennen. Ein solches Berufen weckt die finstern, schadenden Mächte beim, es rufi sie herbei, machi sie auf ein Opfer aufmerksam und läßt sie gleichsam auf es los. So wird jene Vorstellung auch in Israel zu deuten sein; und wenn mancher Fluch auch eines gewöhnlichen Mannes, und selbst wenn er keinen gerechten Grund zur Entrüstung hatte, ernst genommen wurde, so mag jene unheimliche, auch in Israel nie ganz überwundene Angst vor im Dunkeln ihr Wesen treibenden bösen Mächten dabei mitbestimmend im Spiele gewesen sein. — Eine ähnliche Vorstellung wird wohl auch in der merkwürdigen Schilderung bei Amos angenommen werden müssen, wo er 6, 10 eine Scene, wohl die Pest, beschreibt und sagt, daß in einem Hause alle Bewohner hingerastet werden sollen bis auf einen. Fragt derjenige, der die Leichen wegzuschaffen hat, den letzten, in einem hinteren Winkel des Hauses Sitzenden: Ist noch jemand bei dir? so antwortet er: „niemand“, und fügt bei: „Stille! man darf ja den Namen Jahves nicht ausprechen!“ Jahve wütet als Vürger durch die Pest im Hause: der letzte noch lebende Anfall fürchtet, das bloße Nennen des Jahvenamens möchte den zürnenden Gott herbeirufen und auf ihn aufmerksam machen, und so ihm Verderben bringen. Darum bittet er, der andere möge lieber überhaupt nicht reden.

7. Damit werden wir von selbst noch auf die Frage geführt: welches die Wirkung von Segen und Fluch im Bewußtsein des alttestamentlichen Volkes war. Auch hier werden wir zu scheiden haben zwischen niederer und höherer Betrachtungsweise schon im AT. Es finden sich nicht wenige Fälle, in denen Segen und Fluch, sind sie einmal ausgesprochen, als ein blind sich auswirkendes Verhängnis erscheinen, gleichsam als ein Zwang, der auf die Gottheit ausgeübt ist, und dem sie, selbst wenn sie wollte, sich nicht ohne weiteres entziehen kann. Hier wird das Band unerkennbar, das wie oben ausgeführt, auch im AT noch Segen und Fluch mit der heidnischen Magie und Zauberei verbindet. Beispiele für das Gelegte sind leicht zu hand. Man denke an Jsaak in Gen 27, 33 ff., der, nachdem er Jakob gesegnet hat, erfährt, daß der jüngere Sohn den Segen des Erstgeborenen erblühen hat und doreb erschrickt, weil der einmal ausgesprochene Segen nun nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Er muß auf Esaus Bitte: „Segne auch mich!“ erklären: „Dein Bruder hat dir den Segen weggenommen!“ Ober man denke an die Art und Weise, wie Bileams Segen und Fluch wirksam gedacht wird. Wegen einer bloßen Bemerkung mit Worten hätte der Israel feindliche König Balak es sich nicht leicht kosten lassen, wie er thut, den Zauberer Bileam aus weiter Ferne herzuholen. Ebenwenig wurde sich seine Sorge und Entrüstung erklären, als statt des erhofften Fluchs über Israel ein Segenswort aus Bileams Munde kam. Ihm sind die Worte Bileams von Jahve geleitete reale Mächte, lebendige Realitäten. Er denkt also (bezw. läßt ihn der Verfasser der Erzählung denken) ganz ähnlich wie nach der oben genannten Erzählung Jsaak denkt, weshalb dem König auch das Wort in den Mund gekat wird: wen du segnest, der bleibt gesegnet und wen du verfluchst, der bleibt verflucht 22, 6).

Demnach wird in 1 Kg 16, 31 berichtet, daß ein gewisser Hiel aus Bethel das Jericho und mit einem schweren Fluche belegte Jericho nur wiederaufbauen konnte um den Preis seines ältesten und seines jüngsten Sohnes. So forderte es der alte Fluch (16, 26), und um ihn zu erfüllen mußte der Erbauer seine beiden Söhne hingeben. Einen besonders deutlichen Einblick in diesen Glauben der Zeit gewinnen wir durch zwei Erzählungen über David: 2 Sa 21 und 1 Kg 2, 1 ff. Die erste sagt uns, daß Saul in blutem Eifer zu durch alten Vertrag in ihrer Selbstständigkeit geschützte Bevölkerung von Gibeon, weil sie sich keinem Willen nicht fügen wollte, habe hingerorden lassen. Die Blutbühle und der Fluch der Ermordeten bezw. der Überlebenden kommt nach Sauls Tode in ama Tunc und Hungersnot über Israel. David ist bereit, den überlebenden Gibeoniten zu gewahren, was sie irgend verlangen, denn er ist überzeugt: der Fluch wukt unfehlbar so lange fort, bis er in Segen verwandelt bezw. zurückgenommen wird. Red deutlicher tritt der Schwerehalt in 1 Kg 1, 2 zu tage. David befiehlt vor seinem Ende Salomo, er möge an swab und Zimej Mache nehmen. Wie man diesen Befehl neuerdings mehrfach deuten hat, ist im Art. „Salomo“ dargelegt. Thatsächlich hat er

nichts Befremdliches, wenn man den Glauben an die unbedingte Auswirkung des Fluches berücksichtigt. Bei Simei wird es direkt gesagt (2, 8), er habe vor Zeiten einen schweren Fluch über David ausgestoßen, und nachher bei seiner Hinrichtung heißt es ausdrücklich, durch sie habe Jahve seine Bosheit (d. h. den Fluch) auf sein Haupt kommen lassen, Salomo aber solle gesegnet sein d. h. von ihm sei nun der Fluch genommen und somit in Segen gewandelt (2, 44). Daraus ergibt sich: der von Simei gesprochene Fluch ist für David, trotzdem er sich bisher nicht erfüllt hat, nicht tot. Er lebt weiter und muß sich eines Tages auswirken — wenn nicht an David selbst, so nach seinem Tode an seinem Hause. Er kann sich aber auch so auswirken, daß er auf Simei selbst zurückfällt und ihn vernichtet. Vgl. meinen Komm. S. 16. Bei Joab andererseits liegt eine wichtige Blutschuld vor, der Fall liegt also hier für David ähnlich wie bei den Gibeoniten, da die Blutschuld und der Fluch des Ermordeten tatsächlich auf ihn zurückfallen können, weil die That unter Umständen geschehen ist, nach denen sie David selbst zur Last fallen konnte (vgl. l. m. Komm. S. 15). Erst wenn das Blut der Erschlagenen auf Joabs Haupt gekommen ist (2, 32. 33), süßt David sich bezw. nach seinem Tode sein Haus frei vom Fluche: jetzt hat der Fluch sich ausgewirkt.

6. Aber so rückhaltlos diese Anschauung von Segen und Fluch als im AT vorhanden anerkannt werden muß, so wenig ist sie die einzige. Indem, wie oben gezeigt (vgl. 3. e—g), der Segen und Fluch, besonders der erstere, mehr und mehr den Charakter des Gebetes oder des Gebetswunsches an die Gottheit annimmt, gewinnt er von selbst eine geistigere, und wie das Gebet überhaupt im Unterschied von der Zauberei, mehr und mehr eine sittlich vermittelte Weise. Es liegt das von selbst in dem Charakter und der sich im Lauf der Zeit immer vollkommener durchdringenden Tendenz der Jahverreligion, womit natürlich Rückfälle im einzelnen in die unvollkommenere Anschauung oder Fortleben derselben in einzelnen Kreisen nicht ausgeschlossen ist.

Demnach werden wir auf den Höhepunkten der israelitischen Religion und in ihrem weiteren Verlaufe jene magische Auffassung des Segens und Fluches als im Prinzip überwunden annehmen dürfen, auch wo einzelne Äußerungen derselben noch fortwirken, und die Folge davon ist natürlich weiter, daß auch der Inhalt des Segens mehr und mehr in die Sphäre der höheren, geistigen Güter verlegt wird. So ist der bekannte priesterliche Segen von Nu 6 ohne Zweifel von jeder Art von Segnung, die höchsten Güter wie Gottes Gnade und Frieden mit eingeschlossen, verstanden worden. Ebenso wird er (mag er etwa ursprünglich anders gemeint gewesen sein, vgl. den Ausdruck 6, 27: „er soll den Namen Jahves auf sie legen“) wesentlich im Sinne eines, wenn auch aus dem Munde des Priesters besonders kräftigen, Gebetswunsches verstanden worden sein. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von Worten wie: „in dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12, 3 vgl. 18, 18 u. a.). Nach einer mindestens vielfach vertretenen Deutung bedeuten diese nicht ein unmittelbares Gesegnetwerden (vgl. das Nisfal), sondern daß die Völker sich selbst denselben Segen anwünschen, den Abraham erlangt hatte. Das Sich-Segnen bezeichnet dann hier von selbst den Segenswunsch oder das Gebet um Segnung. Ebenso werden hierher zu rechnen sein Aussagen wie 2 Chr. 17, 27 „was du Herr segnest, das ist gesegnet für immer“. Zwar geht das Wort zurück auf 2 Sa 7, 29, wo es Jahve an die Verheißung einer dauernden Dynastie für David erinnert (vgl. Nu 22, 6). Aber die leichte Umänderung des Wortes löst es von der Beziehung auf Auferes, die es ursprünglich hatte, los und läßt es allgemeiner und darum wohl auch geistig gerichtet erscheinen.

7. Da Orakelsprüche schon bei den Heiden, Gottesprüche und feierlich im Namen Jahves ausgesprochene Worte auch in Israel häufig in gebundener Rede vorgetragen werden, so ergibt es sich von selbst, daß auch nicht wenige Segens- und Fluchworte im AT in gebundener Rede erscheinen. So der Segen und Fluch Noas, die Bileamsprüche, der Jsaaksegens; desgleichen wohl die Gottesverheißungen an Abraham und manches andere. Es scheint, als habe sich ein eigener Zweig der geistigen Produktion und innerhalb der Schriftstellerei eine eigene, der späteren prophetischen Rede nächst verwandte Gattung herausgebildet: Seherprüche und insbesondere innerhalb ihrer Segensprüche der Alten. Typisch dafür mögen die Bileamsprüche in ihrer eigentümlich gehobenen, halb dithyrambischen Redeweise und ihrer dunkeln, oft nur andeutenden, manchmal wie absichtlich verhüllenden Art gewesen sein. Sie haben zum Teil eine apokalyptische Art an sich, lange vor der Zeit der übrigen Apokalyptik. Am nächsten den Bileamsprüchen stehen wohl die Noasprüche mit Segen und Fluch über Noas Söhne. Weniger dunkel, aber doch noch vielfach an jenen Zügen Anteil nehmend sind die Segenslieder bezw. Segen- und Fluch-

in Gen 19 und Dt 33, vgl. Gunkel, 21.

Bei Unklarheit der ursprünglichen Bedeutung unserer Begriffe mag es gewiss am Schlusse einige Worte über diesen Gegenstand anzufügen. Der terminus technicus für das Verfluchen scheint רָע gewesen zu sein. Der Sinn dieses Wortes ist wohl immer derselbe gewesen, רָע ist wohl von Anfang an derjenige, auf dem man Fluch läßt. Daneben wird für den Fluch und das Fluchen der Stamm רָע gebraucht. Er wird mit Recht mit רָע Gen zusammengestellt. Demgemäß läge diesem Stamm nicht von Hause aus das Fluchen nahe, sondern lediglich die Anrufung oder Herbeirufung der Gottheit, ob für oder wider jemand, also das Beschwören, Verbanen. Man wird dabei unwillkürlich an die Grundbedeutung unseres deutschen Seimen, das signum (des Kreuzes) über jemand machen, erinnert. Der ebenfalls für Fluchen gebrauchte Stamm רָע (רָע) hingegen hat von Hause aus überhaupt keine Beziehung zum Fluchen. Es bedeutet schmeißen und hängt zusammen mit רָע . Der ursprüngliche Sinn von רָע endlich, das ebenfalls für Fluchen verwandt wird, ist unklar und dunkel. Noch schwieriger ist es, den Ursinn des hebräischen Segens zu ermitteln. Es wird mit רָע im Viel und als Nomen רָע (Segen) bezeichnet. Wahrsch hat man diese Worte mit רָע (Knie) zusammengestellt. Segnen wäre dann etwa soviel als die Kniee beugen, beten. Allein nach allem, was wir ermittelt haben, hat aber das Zeanen eine Verwandtschaft mit dem Gebet, ja es geht sogar mit der Zeit stark in die Ebene des Gebets über; aber das beide Begriffe von Hause aus identisch seien, ist wenig wahrscheinlich, schon um des willen, weil das Kniebeugen gewiß nicht von Anfang an das einzige und entscheidende Merkmal des Gebets ist, der Stamm רָע , falls er Kniebeugen bedeutet, also von Hause aus nicht = beten ist. Der ursprüngliche Sinn von רָע wird also vorläufig dunkel bleiben müssen. Vielleicht dürfte man es eher als mit רָע Knie mit רָע Reich zusammenstellen. Dieses bedeutet eine Ansammlung des Wachstums und Fruchtbarkeit bedingenden Wassers; es könnte also die rechte Quelle, das Wachstum, die Förderung bedeuten und auf diesem Wege allenfalls die Grundverstellung für das Segnen der ältesten Hebräer abgegeben haben.

Wahrscheinlich, aber dunkel und darum ebenfalls nur hier am Schlusse zu erwähnen ist noch die Thatsache, daß in Israel das Segnen auch auf die Gottheit als Objekt des Zeans angewandt wird. Während wir uns unmöglich die Redensart „verflucht sei Name“ vorstellen konnten, und die andere „gesegnet sei Name“ ebensowenig erwarten durften, kommt die letztere thatsächlich vor (vgl. Gen 9, 26). Ist das nur Redensart? und hat es abschwächen werden in „gefluchen sei Name“? Von Hause aus doch wohl kaum, wenn auch wohl later so gedacht worden sein mag. Dann aber bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Annahme, daß eine älteste vorgeschichtliche Zeit der hebräischen Sprache den Ausdruck gebraucht hat von der Vorstellung aus, daß auch die Gottheit durch Zean und dann wohl auch durch Fluch besonders ausgerüsteter Menschen beeinflusst werden konnte. Es wäre dann ein Rudiment einer verschollenen Periode des Theopanthismus, dessen Rudimente von Segen und Fluch abhängig sind, in der Redensart „verflucht sei Name“ sich immerhin denken, daß auf der Stufe einer niederen Volksreligion die Gottheit als so mächtig vorgestellt wird natürlich durch die Kraft seiner besonderen Gottheit, daß man sie im Grunde scheint, es mit einzelnen untergeordneten Gottheiten aufzunehmen und sich demgemäß erlauben darf, ihnen einen Segen zuzusprechen. Innerhalb der Theopanthie ist das natürlich nur noch als Redensart zu denken, etwa im Sinne „verflucht sei Name“.

Segnungen 5. 7. 2. Benedictionen Bd II S. 588.

Zeidemann, 1879. — Anton, Ethnogen von Carlsheld. Zur Erinnerung an Joseph Zeidemann. Zeitschrift für Ethnologie I. 1880 S. 94 ff.; C. Kraft, Nekrolog. Zeitschrift für Ethnologie II. 1881 S. 257 f.; G. Müller, 1882.

Ab. W. Zeidemann stammte aus den allerärmlichsten Verhältnissen. Sein Vater, Ab. G. Zeidemann, war früher im Infanterieregimente von Meppen, später Krankenhelfer im Friedrich-Waldenburger, seine Mutter war früher Köchin bei dem Oberhofprediger Kammerer in Berlin. Zeidemanns erster Ehefrau wurde Zeidemann am 10. April 1807 zu Dresden geboren. Zeidemann wünschte, einen besseren Schulunterricht zu erhalten, geschickte ihn am 1. Juni zum Vater, M. Heide, cand. theol., der eine Privatschule

unterhielt und dem Knaben die ersten Anfänge des Lateinischen und Griechischen beibrachte. Dann war es der Pastor Schmalz in Dresden-Neustadt, später Hauptpastor in Hamburg, der beim Konfirmationsunterricht auf ihn aufmerksam wurde und ihn zum Studiren bestimmte. Am 18. April 1821 wurde er Schüler des Kreuzgymnasiums in Dresden, und als wenige Monate darauf sein Vater starb und so die gelehrte Laufbahn des Knaben ernstlich gefährdet wurde, war es wiederum Schmalz, dessen warme Empfehlung ihm wohlwollende Gönner verschaffte, so daß er das Gymnasium absolvieren und im Jahre 1826 mit einem Zeugnis, das ihn als omnino et prae ceteris dignus bezeichnete, die Universität Leipzig beziehen konnte, wo er bis Ende 1828 studierte. Nach vollendetem Studium lebte er mehrere Jahre in Dresden, unterrichtete an verschiedenen 10 Anstalten, war auch eine Zeit lang (1831—1832) Hauslehrer bei dem Hofmarschall Grafen August Karl Bose. Durch Berufung vom 2. Februar 1834 wurde er Pfarrer in Eisdorf bei Schönfeld unweit Pillnitz und verheiratete sich am 9. Februar 1834 mit Hanna Margarethe Eleonore Malisch. Seitdem verlief sein Lebensgang so ruhig wie nur möglich. In den einfachen Verhältnissen eines Landpfarrers, ohne von der Welt kaum 15 etwas mehr zu sehen als Dresden und seine Umgebung, wirkte er in seiner Gemeinde, bis er zu Michaelis 1871 in den Ruhestand trat, um in seiner Vaterstadt seine letzten Lebensjahre zu verbringen. Er hatte den Schmerz gehabt, im Jahre 1863 seinen erst 26 Jahre alten Sohn, der Dr. phil. und Lehrer der Naturwissenschaften war, zu verlieren, und mit seiner ihn überlebenden einzigen Tochter, der treuen Pflegerin seines 20 Alters, noch in Eisdorf seine am 13. Dezember 1868 verstorbene Gattin zu Grabe zu tragen.

Es war wohl weniger Anregung von der Universität her, als eigene Neigung und Vorliebe für die Geschichte seines engeren Vaterlandes, die ihn zu historischen Studien führte. Die erste Schrift, mit der er, abgesehen von mehreren Gelegenheitsreden, seine 25 schriftstellerische Thätigkeit begann, galt der Erforschung der Geschichte seiner Pfarodie. Im Jahre 1840 erschien von ihm „Eisdorf und Dittersbach. Beiträge zur sächsischen Dörfer-, Adels-, Kirchen- und Sittengeschichte“, wozu er, was hier sogleich erwähnt sein mag, 20 Jahre später Ergänzungen herausgab unter dem Titel „Ueberlieferungen zur Geschichte von Eisdorf, Dittersbach und Umgegend, 1860“. Jener ersten Schrift 30 folgten in rascher Folge eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich alle mit der Geschichte der Reformation in Sachsen beschäftigten. „Thomas Münzer, Dresden und Leipz. 1842“. „Die Leipziger Disputation im Jahre 1519. Dresden und Leipzig 1843.“ „Karl von Miltiz, Eine chronologische Untersuchung, Dresden 1844“. In demselben Jahre „Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, Dresden 1844“. 35 Ferner „Beiträge zur Reformationsgeschichte, Heft 1, 1846“ (auch unter dem Titel „Die Reformationzeit in Sachsen von 1517—1539“). Als er im Jahre 1848 das zweite Heft erscheinen ließ, kündigte er ein seit längerer Zeit handschriftlich fertiges umfangreiches Werk über den „Bauernkrieg des Jahres 1525 im Herzogthum Sachsen“ an. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es ihm nicht gelungen, dafür einen Verleger zu finden, mit 40 Ausnahme einiger Bruchstücke, die in Zeitschriften zur Veröffentlichung kamen, ist es nie erschienen.

Alle diese Arbeiten, und ihnen wäre noch eine ganze Reihe gleichzeitig erschienener Aufsätze in den verschiedensten Blättern und Zeitschriften beizufügen, — beruhten wesentlich auf sehr umfanglichen und gewissenhaften archivalischen Forschungen, die für den 45 Pfarrer von Eisdorf nur durch einen geradezu erstaunlichen Fleiß möglich waren und einem unentwegten Schaffensdrang entstammten, der vor keiner Mühe zurückschreckte. Wenn es nur immer sein Amt erlaubte, wanderte er, oft Tag für Tag, nach Dresden, um im dortigen Staatsarchive und in der schönen reichen Bibliothek zu forschen und zu suchen. Bald war er auf dem Archiv so zu Hause, wie nur irgend einer der Archivare. 50 Aber er konnte sich nie genug thun, für ihn gab es immer Neues zu ergründen.

Im Jahre 1846 wurde ihm die erste Anerkennung zu teil, als ihn die Leipziger theologische Fakultät bei Gelegenheit des Lutherjubiläums zum Lic. theol. honoris causa freierte. Und in der Folge wurde die Lutherforschung noch mehr als früher sein eigenes Feld. Den äußeren Anlaß dazu gab der Auftrag der Reimerischen Verlagsbuchhandlung in 55 Berlin, die Vollendung der De Wette'schen Ausgabe von Luthers Briefen zu übernehmen. Obwohl dafür nur sehr wenig vorbereitet war, vermochte er es, auf Grund seiner reichen Sammlungen und Forschungen, aus denen er schon 1843 an De Wette manches mitgeteilt hatte, in dem kurzen Zeitraum von zwei Jahren 1856 das Werk durch einen Schlußband zu vollenden, der u. a. durch seine sorgfältigen Register erst eine wirklich all- 60

... durch seine Sammlung der Briefsammlung ermöglichte. Schon drei Jahre später hatte er ... gesammelt, daß er eine Nachlese von 11 Lutherbriefen mit manchem anderen, ... solchen Gelegenheiten einzuflechten liebte, veröffentlichen konnte („Lutherbriefe, ...“ von A. M. Zeidemann, Dresden 1859“). Nicht wenige Beiträge lieferte er ... von dem von Burkhart (Leipzig 1866) herausgeg. Briefwechsel Luthers. Im Jahre ... durfte er die von A. Schnorr v. Carolsfeld wieder aufgefundenen Handschrift des ... die Druck von Luthers Tischreden so überaus wichtigen Tagebuchs von Anton Lauterbach herauszugeben. (M. Anton Lauterbachs Diaconi zu Wittenberg Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Aus der Handschrift herausgegeben von A. M. Zeidemann, Dresden 1872). Drei Jahre später ließ er ein Buch über „D. Jacob Zentk, der vermeintliche Antinomier, Freiberger Reformator“ (Leipzig 1875) erscheinen. Unterdessen war er aber schon wieder mit einer andern großen Arbeit beschäftigt. Im Herbst des Jahres 1871 entdeckte er auf der Dresdener Bibliothek die bisher unbekannt gebliebenen ältesten Psalmvorlesungen Luthers. Am 17. Januar 1875 schrieb er an einen rheinischen Freund: „Ich habe mich wirklich nicht getäuscht, in Ms. Dresd. A. 138 wirklich Luthers allererste Vorlesungen über die Psalmen 1513—1516 von seiner eigenen Hand aludlich aufgefunden zu haben. Ich schreibe das ganze schwer leserliche Buch ab, ein schweres Stück Arbeit für mein Alter, denn Garibaldi und ich, wir sind beide 1807 geboren, und es ist, um der 7 willen in der Jahrzahl, aus uns nicht viel geworden.“ Dies zugleich als Beispiel für den oft köstlichen Humor in seinen citatenreichen Briefen. Schon am 11. August hatte er die Abschrift, 113 Bogen, vollendet, eine ganz erstaunliche Leistung, wenn man bedenkt, mit welcher überaus schwer zu entziffernden Handschrift er es zu thun hatte, was aus dem der Ausgabe beigegebenen Fassimileblatte zu ersehen ist. Als der erste Band derselben (Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, Dresden 1876) erschienen war, wurde ihm die langst verdiente Ehre zu teil, daß er von der theologischen Fakultät zu Halle zum Dekan der Theologie honoris causa ernannt wurde, worüber der alte Herr, dessen Arbeiten in seiner Umgebung nur wenig Beachtung fanden, eine wahrhafte kindliche Freude hatte, wenn er auch die neue Würde als eine Dekoration für den Satz bezeichnete. Biewohl er das 70. Lebensjahr überschritten hatte, trug er sich noch mit großen Plänen. Zeit lanac hatte er vor, eine kritische Bearbeitung der Tischreden Luthers herauszugeben. Dazu sammelte er in den letzten Jahren mit dem Eifer eines Jünglings die ursprünglichen Quellen; und beinahe war die Sammlung vollendet, als er nach kurzer Krankheit am 5. August 1879 von seiner Arbeit abgerufen wurde.

Im Ubrigen sind nur seine größeren Arbeiten erwähnt; wie reich und überaus vielfältig seine wissenschaftlichen Interessen und seine schriftstellerische Thätigkeit war, zeigt das Verzeichnis seiner Aufsätze, die Franz Schnorr von Carolsfeld der Lebensskizze des verstorbenen Freundes beigegeben hat (a. a. O. S. 102 ff.).

Seine historische Begabung hatte allerdings ihre Schranken. Ganz abgesehen davon, daß sein historisch-theologisches Interesse nicht sehr groß war, so fehlte ihm die Gabe der historischen Darstellung, aber dessen war er sich bewußt. Er war Forscher und Sammler. Darin konnte er sich nicht genug thun, und seine Freude war das Citat. Nicht immer verstand er, das Wichtige von dem Unwichtigen zu unterscheiden, und seine Bücher mit ihrer Überfülle oft bunt aneinander gereihter Notizen machen einen etwas häßlichen, an die Geschichtsliteratur früherer Jahrhunderte erinnernden Eindruck, aber gerade durch den unermüdelichen Vorichtungsseifer, der auch das Kleinste, das einmal für die Geschichtschreibung, die er kein andern überließ, wertvoll sein konnte, liebevoll beachtet, und durch seine peinliche Genauigkeit hat er nicht Weniges zu dem neuen und reichen Material beigetragen, auf welchem ein großer Teil der Luther- und die kirchliche Reformationshistorischen Arbeiten der letzten Jahrzehnte beruht. Sicher war er nicht nur der Begründer der modernen Lutherforschung, sondern auch lange Zeit einer der besten Kenner der Reformationszeit, ihrer Geschichte, Literatur und ihrer Kultur. Seine Belesenheit und sein Erkennen auch auf außereuropäischem Gebiet, zumal interessierte er sich auch für holländische Reformationsgeschichte, soweit von einer solchen die Rede sein kann, war geradezu kaumwägend, und mit ruhrender Lebenswürdigkeit und Selbstlosigkeit war der stets rüchthaltige Mann jederzeit bereit, den vielen großen und kleinen Gelehrten, die von ihm Auskunft über einen oder jenen Punkt wüschten, oft ohne Dank dafür zu ernten, seine reichen Schätze zu öffnen, und sein Auge leuchtete, ja er konnte geradezu in jugendlichen Entbusiasmus ausbrechen, wenn er jemanden fand, der auch an der Kleinrichtung Wohlgefallen fand oder ein gar Neues, was ihm entgangen, entdeckt hatte. Der

kleine lebhaftere Mann war der Typus eines echten deutschen Gelehrten alten Schlages, auch seiner äußeren Lage nach; er hat nicht gerade Not gelitten, aber wer wie der Schreiber dieses und viele andere jüngere Forscher, um den trefflichen Mann persönlich kennen zu lernen, sein Dachstuhlchen erstieg, war doch überrascht von der Einfachheit seines Daseins, in dem er sich wohl fühlte, das ihm aber nicht die Möglichkeit gegeben zu haben scheint, auch auswärtige Archive zu besuchen. Theodor Kolbe.

Seir s. d. M. Ebdm Bd V S. 164, 3.

Seirim s. d. M. Feldgeister Bd VI S. 1 ff.

Sekel s. d. M. Maße und Gewichte Bd XII S. 408, 23 und Geld Bd VI S. 477.

Sektenwesen in Deutschland. — Literatur: Allgem. Kirchenblatt, bes. in den Jahrgängen 1853, 1855, 1884, 1885 (Verhandlungen der Eisenacher Kirchenkonferenz über die Sektenfrage); Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung, Leipzig 1884, bes. S. 189 ff.; W. Kobner, Kirche, Kirchen und Sekten?, Leipzig 1900; Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, Tübingen 1877; Dresbach, 15 Die prot. Sekten der Gegenwart, Barmen 1888; E. Kolb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, Stuttgart 1905, bes. S. 519 ff.; Art. „Sekten“ im Calwer Theol. Handwörterbuch Bd II, 690 v. Th. Hermann. — C. F. Koch, Allgem. Landrecht⁸, IV, 162 ff.; H. F. Jacobson, Ueber die religiösen Rechtsverhältnisse der Dissidenten in Preußen, in ZAR I, 392 ff.; ders., Civ. Kirchenrecht des Preuß. Staates, Halle 1864, I, 124 f.; 132 ff.; v. Köhne, Staatsrecht der preuß. Monarchie⁴, II, 2, 151 ff.; Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht⁸, S. 318 ff. — Zur Statistik: P. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands, Freiburg 1899, S. 90 ff.; H. M. Kroeje, Konfessionsstatistik Deutschlands, Freiburg 1904, S. 3 ff.; v. Hirschfeld, Geschichte und Statistik des Dissidententums im preuß. Staate, in Zeitschr. des kgl. preuß. Stat. Bureaus III (1863) und IV (1864). 25

Nicht um die Entstehung, geschichtliche Entwicklung und Eigentümlichkeit in Lehre und Verfassung der verschiedenen Sekten soll es sich in diesem Artikel handeln. Wer darüber Aufschluß sucht, findet in den speziellen Artikeln das Erforderliche. Hier handelt es sich um das Sektenwesen als Ganzes, indem versucht werden soll, über den Begriff „Sekte“, über die allgemeinen Entstehungsgründe für dieselben, über die Stellung der staatlichen Gesetzgebung zu ihnen und über die Mittel einer Gegenwirkung gegen sie von seiten der Kirchen zu handeln.

1. Wir beginnen mit kurzen Bemerkungen über die Etymologie des Wortes „Sekte“. Die Lexikographen leiten das Wort entweder von sequor oder von seco ab, aber von seco nur, insofern seco = sequor ist. In der klassischen Latinität bedeutet es die Denk- und Handlungsweise oder die Lebensweise, dann speziell entweder die politische Partei, der man angehört, oder die philosophische Schule und Richtung, der man sich anschließt. Die Vulgata gebraucht das Wort zur Übersetzung von αἵρεσις AG 24, 5 (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις); 26, 5 (Partei der Pharisäer); 28, 22 (ἡ αἵρεσις αὐτῆ) als Bezeichnung des Christentums in jüdischem Munde); AG 24, 14 wird κατὰ τὴν ὁδὸν ἢ λέγουσαν αἵρεσιν überlegt: secundum sectam quam dicunt haeresim. An diesen Stellen bezeichnet es einfach die religiöse Richtung, die jemand erwählt hat. Etwas anders wird der Sprachgebrauch in den Briefen des Neuen Testaments. Da bezeichnet es in tabelndem Sinne die Kottenbildung innerhalb der christlichen Gemeinde. So werden Ga 5, 20 unter den Werken des Fleisches auch αἵρέσεις, sectae genannt, hier engstens verbunden mit rixae und dissensiones; ferner 2 Pt 2, 1: die Pseudopropheten παροισάζουσιν αἵρέσεις ἀπωλείας, sectas perditionis. An diesen Sprachgebrauch des NT hat sich der kirchliche Gebrauch des Wortes angeschlossen; vgl. bei August. contra Faust. Manich. XX, 3: „secta est longe alia opinantem quam ceteri, alio etiam sibi ac longe dissimili ritu divinitatis instituisse culturam.“ Die kath. Kirche hat jedoch von dem Worte secta nicht viel Gebrauch gemacht. Ihr Kirchenrecht behält das griechische Wort haeresis, haeretici bei und unterscheidet bei Trennungen, die sich von der Kirche absondern, die beiden Kategorien der haeretici, die sich der Lehrautorität der Kirche entzogen und neue Lehre aufgebracht haben, und der schismatici, die sich der kirchlichen Hierarchie nicht unterordnen: „haeresis perversum dogma habet. schisma propter episcopalem dissensionem ab ecclesia pariter separat“ c. 26 C. 24 q. 3 (nach Hieronymus). Die mittelalterliche deutsche Bibel über-

„Ketzerei“ in den angezogenen Bibelstellen mit „Irrtum“ oder „Ketzerei“, oder in AG 20, 29: „Ketzerei“; nur in 21, 11 haben einzelne Ausgaben: „nach der sect, die sie machen die Ketzerei“. Luther dagegen behielt in seiner Bibel das Wort bei: als Bezeichnung der Christen in AG 21, 5: „Sekte der Nazarenen“, 21, 14: „dieser Weg, den sie eine Sekte machen“; 28, 22: „von dieser Sekte ist uns kund, daß ihr wird an allen Enden widerstanden“; zur Bezeichnung der Pharisäer AG 15, 5 und 26, 5; der Sadduzäer 5, 17; zur Bezeichnung endlich von Spaltungen innerhalb der Christengemeinde 2 Pt 2, 1 „verderbliche Sekt“; im übrigen bediente er sich zur Uebersetzung von *αἵρεσις* des Wortes „Ketten“ (GA 5, 20): „Ketten, Haß, Mord“; in 1 Ko 11, 19: „es müssen Ketten unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden“. Ebenso übersetzte er *ἡ ἀνομοσύνη* (Luther) zu 19 mit „die da Ketten machen“. Das Wörterbuch von Joha. Maaler (Victorius) „Die Deutschsprach“, Zürich 1561, erklärt E. 369 „Sect“: „Absonn, Meinung von vielen angenommen, weß, und gestalt selbsten. Secta, Haeresis“. Wenn in dieser Erklärung das Wort „Sekte“ noch in einem sehr allgemeinen Sinne nach klassischem Vorbild genommen wird, so muß doch beachtet werden, daß Luther im Sprachgebrauch seiner Schriften das Wort wesentlich in dem Sinne gebrauchte, wie es in 2 Pt 2, 1 gemeint ist. Er bildet die Zusammenfügung: „Schwärmer, Ketten und Sekt“ (z. B. Lüchreden, Ausg. Köstemann-Bindschil 3, 351), „Secten, Ketzerei und Ketten“ (GA 30, 17), „Secten und Schwärmergeister“ (ebd. 10, 266), „Irrthumb, Ketten, Secten, Ketzerei“ (ebd. 11, 20), und sieht die Eigentümlichkeit des Sektensmachens darin, daß man bei Anerkennung des Evangeliums doch zugleich „etwas aufrichtet, das der Art nicht ist“, „Nebenlehre“ einführt neben der „rechten Lehre“ (GA 52, 237). In diesem Sinne wird das Wort weiter Bestizand des kirchlichen Sprachgebrauchs und Ausdruck für bestimmte kirchliche Empfindungen und Urteile. Es muß nämlich u. E. der staatsrechtliche und der kirchliche Sprachgebrauch unterschieden werden. Staatsrechtlich ist der Gebrauch des Wortes orientiert an dem Vorhandensein staatlich anerkannter und „aufgenommener“ Kirchen; jede religiöse Gemeinschaft, die nicht zu diesen privilegierten Kirchen gehört, und neben ihnen Aufnahme oder Duldung begehrt, ist staatsrechtlich eine Sekte, vgl. die Bestimmung im Weisf. Frieden § 7: praeter religiones supra nominatas (cath., luth., ref.) nulla alia recipiatur vel toleretur. Es fehlt in der Gegenwart nicht an Theologen, die das Wort „Sekte“ nur in diesem staatsrechtlichen Sinne ansetzen wollen; so Leoß, Symbolik I (1902), S. 74: „Der Begriff der ‚Sekte‘ steht in unlöslicher Beziehung zu dem der Staatskirche und ist nur von hier aus zu erklären“; ähnlich Drews, Kirchliches Leben im Königreich Sachsen 1902, S. 295: „Nur accipere den Ausdruck Sekt, insofern als darunter die nicht mit Korporationsrecht versehenen, staatlich nicht ‚anerkannten‘ Religionsgemeinschaften zu verstehen sind“. Es fragt sich aber doch, ob nicht neben diesem staatsrechtlichen Gebrauch des Wortes ein näher definierbarer kirchlicher Gebrauch nachweisbar ist. Entschieden zurückweisen müssen wir die Verwendung des Wortes, wie sie uns in der Schrift des Amerikaners W. H. von, A Study of the sects, Boston 1891, p. IV entgegentritt, der dort sagt: Das Wort Sekte sei die passende Bezeichnung für die Teile, in welche die christliche Kirche kirchlich geteilt oder zerschnitten sei (dissected), daher er sämtliche Denominationen von der methodischen und römischen Kirche an bis zu den Mormonen hin unter den Gattungsnamen „Sekten“ befaßt. Dieser Sprachgebrauch stützt sich auf eine falsche Etymologie, als wenn Sekte = Sektien wäre und auf die Bedeutung „zerschneiden“ für secare zurückgeführt werden müßte, widerspricht außerdem dem durch Luther unter uns verbreiteten Sinn des Wortes. Der kirchliche Gebrauch des Wortes stimmt mit dem staatsrechtlichen nicht durchaus überein, denn es giebt für unser kirchliches Empfinden kirchliche Gemeinschaften neben und unabhängig von den staatlich privilegierten Kirchen, die wir durchaus nicht als Sektien bezeichnen. Wir konnten uns ferner sehr wohl denken, daß das jetzt bestehende Verhältnis des Staates zu den evangelischen Landeskirchen gelöst würde oder daß der Staat den Unterschied zwischen den anerkannten Kirchen und Sektien staatsrechtlich aufhebe, und wiederum würde es für unser Empfinden noch Gemeinschaften geben, die wir mit dem Sektienamen bezeichnen. Am kirchlichen Gebrauch des Wortes liegt immer ein bestimmtes Urteil für seine Anwendung ausgeprochen. Es ist die Anklage darin enthalten, daß in unbedachter Weise der Friede der Kirche durch Absonderung gestört werde, und daß der Geist, der zur Absonderung treibe, ein der deutschen Reformation fremder, daher der Kirche schädlicher, ihr entgegengesetzter sei; und zwar ist dabei die Sekte nicht als Staatskirche oder vom Staate privilegierte gedacht, wohl aber als Volkskirche, die kraft geschichtlicher Entwicklung die Aufgabe religiöser und sittlicher Arbeit

am Volksganzen auf sich genommen hat. Wenn ich recht sehe, wird das Urteil, daß eine Gemeinschaft „Sekte“ sei und in ihr ein „sektiererischer“ Geist walte, wesentlich da angewendet, wo uns, um es kurz auszudrücken, der donatistische Kirchenbegriff als treibende Kraft entgegentritt, wo über der Forderung, die heilige Gemeinde darzustellen, die Allgemeinheit der Kirche zurückgestellt, die Volkskirche daher mehr oder weniger als ein Babel angesehen wird, von dem man sich absondern müsse, und das geschichtlich Gewordene an der Gestalt der Kirche gering geachtet wird. Die Anwendung des Urteils, daß hier „Sekte“ sei, wird der einzelnen religiösen Gemeinschaft gegenüber oft etwas Subjektives an sich tragen, in manchen Fällen wird unser Urteil schwanken; aber es erhellet auch von hier aus, wie wir dazu kommen, auch einzelne Mitglieder unserer Landeskirchen nach ihrer Sinnesart und den Tendenzen, die sie verfolgen, als „Sektierer“ zu bezeichnen. Zum Vergleich seien folgende mehr oder weniger abweichende Bestimmungen des Terminus „Sekte“ angeführt: Eissenacher Konferenz 1855: „Gemeinschaften, welche unter Organisation eines ihnen eigenen Lehramtes und Regiments, oder doch unter Trennung vom kirchlichen Regiment und Lehramt, sich in Bezug auf Lehre und Bekenntnis mit keiner der durch den westphälischen Frieden und nachher in Deutschland öffentlich anerkannten Kirchen in Übereinstimmung befinden und sich vom Bekenntnis dieser Kirchen losgesagt haben“ (Allg. Kirchenbl. 1855, S. 419 f.); Kliefoth: „Absonderung vom Kirchenkörper auf Grund falscher Lehre“ (ebd. 1884, S. 344); Palmer: „Nur eine Gemeinschaft religiösen Glaubens und Lebens, die im Stande ist, ein ganzes Volksleben zu durchdringen und eine weltgeschichtliche Potenz zu werden, kann als Kirche anerkannt werden, alle übrigen, die sich um einzelne Häupter sammeln, deren absonderliche Meinungen annehmen, die aber viel zu kleinlich und subjektiv sind, um weltgeschichtlich und vollstämmlich zu werden, sind und bleiben Sekten“ (Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs S. 10); Rehnert: „Sekte ist eine meist kleine Religionsgesellschaft, welche bei einseitigen Herausreißern und Betonen einzelner Lehrstücke von der rechtgläubigen Kirche abweicht und sich von ihr durch Irrlehren absondert, wobei fast immer das Bestreben hervortritt, eine sichtbare Gemeinde von wahrhaft Wiedergeborenen darzustellen, und eine den ökumenischen Charakter der Kirche misachtende Engherzigkeit und Unduldbarkeit sich kundgiebt“ (Kirche, Kirchen u. Sekten², S. 135 f.); H. Schmier: „Unter Sekten verstehen wir solche religiöse Gemeinschaften, welche im Gegensatz zur Katholicität ausschließlich in der Herstellung eines heiligen Volkes das Ideal sehen, das sie anstreben“ (Die Kirche S. 192).

2. Die Gemeinschaften, die in Deutschland neben den evangelischen Volks- und Landeskirchen existieren oder zeitweise existiert haben, zerfallen in sehr verschiedenen Gruppen:

a) Zunächst sind Gemeinschaften zu nennen, die, in anderen Territorien verfolgt, hie und da Aufnahme und Zuflucht gefunden haben und dann in dem Gebiet, wo man sie aufnahm, ihr eigenes Kirchenwesen aufrichten durften. Hierher gehören z. B. Wallonen und Franzosen aus dem Gebiete des Calvinismus, Böhmisches Brüder, die nach Polen eingewandert waren, Waldenser in Württemberg. Hierher gehören vor allem auch die Mennoniten (Taufgesinnten). Gemeinden dieser Art, die Zuflucht suchend in evangelischen Territorien aufgenommen wurden, sind meist von den entsprechenden Landeskirchen allmählich angegliedert worden, so noch im 19. Jahrhundert jene Böhmisches Brüder-Gemeinden in der Provinz Posen als Unitätsgemeinden mit gewissen Sonderrechten von der preuß. Landeskirche (Nagl. v. 25. Aug. 1796 und Kab. D. v. 30. Des. 1831). Aber auch wo sie, wie die Mennoniten, aus Gründen der Lehre und der Verfassung ihre Sonderexistenz behalten mußten, und nicht mehr als eben Duldung fanden, wird man sie nach kirchlichem Empfinden schwerlich als Sekten bezeichnen wollen; denn sie sind nach ihrer Herkunft gar nicht Absonderungen von unseren evangelischen Kirchen, neben denen sie jetzt bestehen, und haben auch nie die Tendenz gehabt, propagandistisch den Bestand dieser Kirchen zu gefährden. Sie haben Zuflucht gesucht und begehren nur das eine, im Frieden nach den Traditionen ihrer Gemeinschaft leben zu können. In gewissem Sinne ist auch die Herrnhutische Brüdergemeine hierher zu rechnen, insofern die Gründung von Herrnhut durch die Aufnahme und Ansiedelung von Mährischen Brüdern veranlaßt worden ist und Graf Zinzendorf in seiner Gemeindeorganisation eine Erneuerung der alten Brüderkirche erstrebte. Damit verband sich freilich der andere Gedanke, innerhalb der evang. Volkskirche einzelne Gemeinden durch eine besondere Gemeindeverfassung zu einem reicheren Gemeinschaftsleben und damit zu Lebenszentren für das Kirchenganze zu gestalten. Von der Kirche Kursachsens ist er genötigt worden, diesen Versuch nicht innerhalb der Volkskirche, sondern neben derselben zur Ausführung zu bringen. Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Brüdergemeine zur Sekte wurde, und sie hat auch eine Zeit gehabt, in

... M. glückten Wirklichkeit werden wollte; aber diese Gefahr hat sie überwunden, und die Trennung neben der Landeskirche ist daher mehr und mehr die eines friedlichen Nebenlebens in gegenseitigem Austausch der Gaben geworden, so daß es uns in mannes völlig fern liegt, in ihr eine Sekte zu erblicken.

Den Mischlingsgemeinden früherer Jahrhunderte, die um Aufnahme baten, entzogen unter veränderten Verhältnissen der Gegenwart die Fremdlingsgemeinden, die sich besonders in den Großstädten gebildet haben, anglikanische, presbyterianische u. s. w. Gemeinden, mit dem Zweck, die in großen Städten dauernd oder vorübergehend sich aufhaltenden Kirchengenossen kirchlich zu bedienen. Es wird niemand einfallen, derartige Gemeinden als Sekten zu beurteilen.

So Eine andere Gruppe ist als die der Separationen zu bezeichnen. Solcher Trennungen hat die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts eine ganze Reihe von größerem oder kleinerem Umfange uns gebracht. Unter diesen lassen sich zwei Arten unterscheiden: die einen entstanden, sobald in einer Landeskirche auf dem Gebiete der Verfassung oder des Kultus Veränderungen sich vollzogen, indem eine Minorität in diesen Änderungen nicht eine naturgemäße Fortentwicklung, sondern eine ihr Gewissen bedrückende, die Grundlagen der Kirche alterierende Neuerung sahen. So vor allem aus Anlaß der Einführung der Union zwischen lutherischen und reformierten Kirchen und der Einführung einer Unionsagende (im Altreyßen) oder bei der Vereinigung der Kirchenbehörden lutherischen und reformierten Charakters zu einer einheitlichen Behörde (in Hessen). Aber auch weit geringere Änderungen konnten zu Separationen Anlaß geben, so die Abänderung der Trauformel nach Einführung der bürgerlichen Eheschließung (in Hannover); sind doch sogar lokale Abweichungen einst erfolgt, als Schulbehörden die Bibel als Lesebuch aus dem deutschen Unterricht der Volksschulen entfernten und dafür ein deutsches Lesebuch einführten und nun Gemeindeglieder sich nicht ausreden ließen, daß die Landeskirche damit anfangs „die Bibel abzuschaffen.“ Aber neben den Separationen aus Anlaß von Maßnahmen, die eine ganze Kirche betreffen, die daher auch die Tendenz in sich tragen, in dem ganzen Kirchengebiete sich auszubreiten, stehen zahlreiche Separationen rein lokalen und daher auch ephemeren Charakters, meist dadurch hervorgerufen, daß ein einzelner Geistlicher mit seiner Kirchenbehörde in Konflikt gerät, einer Anordnung aus Gewissensgründen nicht gehorchen zu müssen, und daher als renitent entlassen wird. Ist ein solcher eine kraftvolle Persönlichkeit, dann wird es ihm wohl gelingen, einen Teil der Gemeinde in seinen Widerstand mit hineinzuziehen und ein eigenes Kirchenlein aufzurichten. Häufig sucht dann ein solcher seinen Anschluß bei einer bereits bestehenden Separation, andernfalls wird sich eine solche Abspaltung nur kurze Zeit halten können. Als eine Separation aus Anlaß einer in der Kirche sich vollziehenden Wandlung ist nach ihren Anfängen auch die sog. „lichtfreundliche“ Bewegung zu beurteilen, in welcher die vom Nationalismus groß gezogene Aufklärung gewisser Bürgerkreise unter Führung von freimüthigen Geistlichen sich gegen den trüblichen Geist, der in den preussischen Kirchenbehörden wieder zur Herrschaft gelangt war, protestierend erhob. Hier erfolgte aber nach dem Austritt aus der Kirche in rapider Entwicklung ein so völliges Preisgeben der Grundlagen alles Christentums, daß diese Separation auf den Namen einer christlichen nicht mehr Anspruch erheben konnte, daher auch nicht etwa mehr als eine Sekte der evangelischen Kirche bezeichnet werden kann.

Amvriem Separationen der vorherbezeichneten Art unter den Begriff „Sekte“ fallen, ist sehr unrichtig. Es kommt dabei in Betracht, ob man ihrem Widerstande gegen die Fortentwicklung in der Kirche, um deren willen sie sich trennten, ein (volles oder bedingtes) Recht anerkant; und weiter, ob bei ihrem Auscheiden ihr Kirchenbegriff selbst eine Umgestaltung in der Richtung zum Donatismus hin erfahren hat; ob sie auch nach ihrem Auscheiden noch den Sinn der volkshchlichen Aufgabe sich bewahrt haben; ferner ob sie noch im Stande sind, an der theologischen Fortarbeit der Zeit teilzunehmen, oder sich theologisch völlig abschließen und damit aus der geistigen Bewegung der evangelischen Theologie auscheiden und dadurch isoliert werden. Auch eine Landeskirche kann sich selbst zur Sekte degradieren, selbst sie ihre Geistlichen von dem Kommer mit der Fortentwicklung der Theologie abwandeln. Bal. Dove: „Separationen, welche auf dem Boden der deutschen Reformation haben, fallen nicht notwendig unter die für Sekten maßgebende Beurteilung“. (Allgem. Kirchenblatt 1881, S. 311.)

c) Die dritte Gruppe von Sonderbildungen, auf die unzweifelhaft die Bezeichnung „Sekte“ Anwendung findet, ist unter uns entstanden durch die Invasion englisch-amerikanischen Diszidententums in die Volkskirchen der deutschen Reformation. Hier handelt

es sich nicht um Trennungen auf Grund der inneren Geschichte dieser Kirchen selbst, sondern Vertreter eines andern Kirchenbegriffs, anderer Anschauungen über den Heilsweg, anderer Frömmigkeitsideale sind nach Deutschland herübergekommen, haben unsere Kirchen als ihr Missionsgebiet angesehen, suchten für ihre Anschauungen erweckte Glieder unserer Gemeinden zu gewinnen und geben dann dazu über, diese unsern Gemeinden abwendig zu machen und zu Sondergemeinschaften zu vereinigen. Dies Hinüberwirken englisch-amerikanischer Propaganda ist z. B. für unsere Kirchen die eigentliche Sektengefahr, mit der wir es zu thun haben. Und zwar handelt es sich um eine Gefahr doppelter Art: einmal darum, daß unsern Gemeinden lebendige Glieder entzogen werden, aber daneben um die vielleicht noch größere, daß weitere Kreise gläubiger und kirchlich interessierter Gemeindeglieder von gewissen Gedanken und Idealen jener Christentumsauffassung beeinflusst werden und dadurch in unsere Kirchen selbst ein den evangelischen Volkskirchen fremder Geist hineingetragen wird und als ein Element der Auflösung und Zersetzung in diesen wirksam wird. Diese Gemeinschaften englisch-amerikanischen Ursprunges weichen unter sich selbst mannigfach ab. Namentlich muß die „Apostolische“ Gemeinde der sog. Zwinglianer als ein Gebilde ganz eigener Art von denen unterschieden werden, die unmittelbar oder mittelbar ihre geistige Physiognomie der methodistischen Erweckung Englands im 18. Jahrhundert verdanken. So sehr also auch Unterschiede gemacht werden müssen, so ist doch das Gemeinsame eine von außen her über uns hereingebrochene Propaganda eines auf anderem Boden, bei anderem Volkscharakter und unter anderen Verhältnissen entwickelten Christentums. (Der Methodismus trägt in Amerika den Charakter einer Kirche; das hindert nicht, daß er unter uns sich als Sekte bemerkbar macht.)

3. Wenn man nach den Ursachen fragt, aus denen die Zuneigung lebendiger Glieder unserer Gemeinden zu der Propaganda des Sektentums sich erklärt, so ist es m. E. ein Irrtum, wenn man, wie häufig geschieht, dabei in erster Linie die in Betracht kommenden Sonderlehren der einzelnen Denominationen in Betracht zieht. Die Anziehungskraft des Sektentums will viel tiefer erfaßt sein. Es darf nicht verkannt werden, daß in jedem Volkskirchentum unvermeidlich eine starke Spannung vorhanden ist zwischen dem religiösen Kirchenbegriff und dem empirischen Zustand der Gemeinden. Die Volkskirche ist Erzieherin des Geschlechts, unter dem sie besteht. Ihre Parochialgemeinden vereinigen kirchliche und unkirchliche, lebendige und tote Glieder. Aus diesen Verhältnissen lockt die Sekte gerade die lebendigen Glieder heraus, indem sie ihnen eine Gemeinschaft von lauter lebendigen Christen verlockend in Aussicht stellt. Die Volkskirche muß auch auf den verschiedenen Stufen ihrer Verfassung Leute zur Mitarbeit in den Gemeindefkirchenräten oder Presbyterien, Synoden u. s. w. zulassen, die zwar einen gewissen Zusammenhang mit ihrer Kirche nachweisen können, deren positiv geistliche Qualifikation aber nicht untersucht wird und oft zweifelhaft ist. Naturgemäß spielt in diesen Vertretungen die Zugehörigkeit zu den Honoratioren der Gemeinde oft eine größere Rolle als die Zugehörigkeit zu den Kindern Gottes. Auch hier liegen Anstöße vor, die der Propaganda des Sektentums zu statten kommen. In hervorragendem Maße aber ist überall da für die Sekte ein günstiger Boden, wo Pastoren einer Kirche von den erweckten Gemeindegliedern nicht als geeignete Seelenführer anerkannt werden, wo sie durch ihre Lehre oder durch ihre ganze weltförmige Lebenshaltung oder durch Lässigkeit in ihrer Amtsführung Anstoß geben. Dazu kommt das Bedürfnis vieler Christen nach engerer Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und Gleichgestimmten, das Verlangen nach einer reicheren Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse, nach Gelegenheit zur Aussprache über Fragen des inneren Lebens oder über das rechte Verständnis von Worten der hl. Schrift. Diese Verhältnisse, diese unbefriedigten Bedürfnisse bahnen den Sekten den Weg in unsere Gemeinden hinein. Es ist dabei relativ nebensächlich, ob nun die Männer, die solchen Gemeindegliedern in ihrem Konventikel die Befriedigung aller ihrer kirchlichen und geistlichen Bedürfnisse anbieten, zugleich baptistische oder methodistische Besonderheiten mitbringen, oder ob sie etwa chilastische und montanistische Sonderlehren austreuen. Die Anziehungskraft der Sekte ist in erster Linie die enge geistliche Gemeinschaft, die sie bietet. Den genannten hauptsächlichsten Ursachen lassen sich als fernere Gründe zur Absonderung, ganz abgesehen von den nur zu häufig mitspielenden „unlauteren Motiven der Neuerungssucht, religiöser Mode- und Genußsucht, geistlichen Hochmuts, der Überhebung über das kirchlich geordnete Amt, Ehrgeiz und Rechthaberei“ noch folgende hinzufügen: Ungeduld und Unzufriedenheit gegenüber den Zuständen in den Landeskirchen; Missetrauen in Bezug auf ihre aus dem modernen politischen Leben entlehnten Verfassungsbestimmungen sowie auf ihre bürokratischen Formen; Widerwille gegen die Verflochtenheit der Kirche mit

von Seiten der mannigfaltigen Abhängigkeit von ihm; Unüberbeu oder besangene Anhänglichkeit bereits der Aufrechterhaltung des Bekenntnisses („Ihr habt keine Lebzucht!“); der dristlichen Dissideln in den Landeskirchen („Ihr habt keine Kirchenzucht!“); der Ansehen der eine an die alte Inspirationslehre gebundene Gemeindecertbedorie an der Entwicklung der Theologie nimmt, daher das Mißtrauen gegen die auf den Universitäten von „ungläubiger“ Wissenschaft infizierten Geistlichen; Unkenntnis und Mißverständnis des evangelischen Heilsglaubens, namentlich der Lehre von der Rechtfertigung, die mit der Heiligung vermischt wird; methodistische Vorstellungen über den Heilsweg; Unterschätzung der Bedeutung der Kirche, ihres Amtes, ihrer Sakramente und Ordnungen bei Überschätzung bestimmter dristlicher Lebensformen in pietistischer Prägung; mystische Art der Frömmigkeit auf Kosten der evangelischen Einsicht, daß der Christ schlicht an das Wort Gottes gerichtet ist, an diesen aber auch die genußsame Quelle aller geistlichen Erkenntnis hat; Mißverständnisse und Mißgriffe bei Auslegung und Anwendung der hl. Schrift; Betonen einzelner namentlich aus dem NT und der Offenbarung Johannis herausgerissener Bibelstellen z. B. Verheißendes z. T. wortlich nach dem Referat von v. Berlepsch auf der Eifenacher Kirchenkonferenz 1881, das sich wiederum anschließt an Thesen von Alenim und Garnaad auf der Oberbessischen Pastorkonferenz vom 8. August 1882; s. Allgem. Kirchenblatt 1881, S. 175.)

1. Die Stellung der Staatsgesetzgebung zu den nicht durch den Augsburger Religionsfrieden und den Westfälischen Frieden privilegierten, öffentlich aufgenommenen Religionsgesellschaften hat im Lauf der Zeiten allerlei Wandlungen durchgemacht, die hier wenigstens an der Entwicklung dieser Verhältnissebeziehungen in Preußen kurz illustriert werden sollen. Neue Friedensschlüsse erkannten außer den Katholiken nur die Bekenner der Augsburgischen Konfession und seit 1618 ausdrücklich auch die Reformierten an. Diese *coelestia recepta* genossen damit — noch heute — den Vorzug, daß der Staat die geistlichen Ämter dieser Kirchen als öffentliche Ämter ansieht, für die Vorbildung ihrer Geistlichen auf den Staatsuniversitäten durch theologische Fakultäten fürsorge trifft, daß er ferner ihnen den weltlichen Arm leiht zur Eintreibung von Abgaben und Leistungen, indem daß er den Festtagen dieser Kirchen durch Anordnungen Beachtung und Schutz im öffentlichen Leben verleiht und ihnen Dotationen oder Zuschüsse aus staatlichen Mitteln gewährt. Andere Gemeinschaften sollten überhaupt nicht geduldet werden — eine Ausnahme bildeten allein die Juden. Auch das Reformationsrecht der Landesherren blieb auf diese recipierten Kirchen beschränkt. Aber dieser Rechtszustand wurde allmählich gelockert, Ausnahmen wurden gemacht. Für den brandenburg-preussischen Staat war von Bedeutung, daß das Herzogtum Preußen nicht zum deutschen Reich gehörte. Hier waren schon 1518 böhmische Brüder (freilich unter mancher Beschränkung ihrer Organisationsformen und mit der Tendenz auf Angliederung an die Landeskirche) aufgenommen worden (vgl. Dibbert in Publikationen aus den Preussischen Staatsarchiven 43, 44 ff.). Dann gewährt hier das Reskript Friedrich Wilhelm I. vom 22. März 1722 den Mennoniten Tuldung; nach der Teilung Polens erhielten auch die Mennoniten in Westpreußen durch das Privileg vom 29. März 1780 Zusicherung ihrer Glaubensfreiheit. Dafsöber Tuldung eruchten sich hier sogar auch Secimianer. Französisch Reformierten war Mon am 13. März 1639 ein Patent erteilt worden; dann folgten nach der Einwanderung der aus Frankreich fluchtenden Reformierten die Privilegien vom 9. Oktober 1685 und 1. Mai 1691. Erheblich weiter ging der Aufklärungskönig Friedrich II., der am 25. Dezember 1712 und in mehreren nachfolgenden Erlassen Ansiedlungen der herrnhutischen Brudergemeine konsolidierte, aber auch den Schwendfeldern am 8. März 1742 die preussischen Lande öffnete und sogar den Secimianern am 28. Juni 1776 die Erbauung eines Landes gestattete. So gab es jetzt neben „öffentlich aufgenommenen“ Kirchen auch „geduldeten“ Religionsgesellschaften mit einem *exercitium religionis privatum* und mit je nach dem Wortlaut der Konzession verchieden bemessenen Rechten; am ausführlichsten enthält war dabei die Brudergemeine. Diesem Zustand entspricht sowohl das Weltliche Merkmal-erdt vom 9. Juli 1788, das von „bisher öffentlich geduldeten Sekten“ redet, welche unter landesherrlichem Schutz ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten“, wie auch das Allgem. Landesrecht T. II, Tit. XI, § 17 ff. mit der Unterscheidung von „öffentlich aufgenommenen“ und „geduldeten Religionsgesellschaften.“ Aus letzterer Klasse ragen z. B. Herrnhuter insofern hervor und näherten sich den öffentlichen privilegierten Kirchenanschaffungen, als sie als „wahre Augsburgische Konfessionsverwandte“ anerkannt wurden, unter der Oberherrschaft und Protektion“ des Königs standen, auch ihre Wünsche vom König behauptet werden und den Treueid leisten sollten. Doch waren

ihnen nur Bethäuser ohne Glocken gestattet und ihren Geistlichen fehlten die Privilegien der öffentlich aufgenommenen Kirchen. Die bloß geduldeten Religionsgesellschaften (so die Mennoniten, ferner die Quäker [Tab. D. vom 16. Mai 1830]) mußten nach T. II, Tit. XI, § 489 die unter ihnen vorkommenden Geburten, Heiraten und Sterbefälle dem Pfarrer des Kirchspiels, in dessen Bezirk sie wohnten, zur Eintragung ins Kirchenbuch anzeigen. Ihre Glieder blieben der landeskirchlichen Gemeinde in Bezug auf Kirchen- und Schul- 5 lasten und zur Zahlung der Stolzgebühren verpflichtet, als wenn sie Kirchenglieder wären. Die „vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit“, die T. II, Tit. XI, § 2 allen Einwohnern im Staat gewährte, gestattete den Anhängern einer nicht ausdrücklich tolerierten Religionspartei doch nur das Hausvaterrecht häuslichen Gottesdienstes. Die um der Union 10 willen seit 1830 sich separierenden Lutheraner bekamen, solange Friedrich Wilhelm III. regierte, die ganze Schärfe des Verbots der „der christlichen Religion und dem Staate schädlichen Conventicula“ zu spüren. Erst die Generalkonzeption vom 23. Juli 1845 (Koch⁴ IV, 168f.) verließ ihnen ähnliche Rechte wie sie die Brüdergemeine erhalten hatte. (Daß sie aber auch heute nicht den privilegierten Kirchen gleichgestellt sind, darüber vgl. 15 das Erkenntnis des Oberverwaltungsgerichts vom 29. Juni 1898, Allgem. Kirchenblatt 1899, S. 17 ff.) Ebenso erhielten die sich separierenden Reformierten (Kohlsbrüggenianer) am 24. November 1849 eine Generalkonzeption, RM I, 416 ff. III, 358f. Den inzwischen (seit 1837) aufgetretenen Baptisten wurde durch die Tab. D. vom 19. Oktober 1841 zwar die formelle Tuldung verweigert, zugleich aber wurde verfügt, daß nicht mit Strenge gegen 20 sie verfahren werden sollte. Die deutsch-katholische und die lichtfreundliche Bewegung führten staatlicherseits zu neuen Erwägungen über die Beglaubigung der Geburten, Heiraten und Sterbefälle in solchen Gemeinschaften, die mit dem Bekenntnis keiner der recipierten Kirchen in wesentlicher Übereinstimmung waren, und deren Geistlichen oder Vorstehern man nicht geneigt war, die Gerechthame der Geistlichen der privilegierten Kirchen 25 beizulegen. Die Verordnung vom 30. März 1847 schuf für solche eine bürgerliche Beglaubigung jener Akte durch die Ortsgerichte. Eine weitere Fortentwicklung brachte die Verfassungsurkunde von 1848, resp. ihre revidierte Gestalt vom 31. Januar 1850 durch die Bestimmung in Art. 12: „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religions- 30 übung wird gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist unabhängig von dem religiösen Bekenntnisse.“ Aber Art. 13 fügt hinzu, daß Religionsgesellschaften, welche keine Korporationsrechte haben, diese nur durch besondere Gesetze erlangen können. War damit die Bildung von Religionsgesellschaften allgemein frei gegeben, soweit nicht Sitte oder Staatsordnung gefährdet erschien, und konnten nun 35 auch religiöse Versammlungen derselben einfach unter dem Vereinsgesetz gestellt werden, so war doch die Erteilung des Korporationsrechtes an einen Akt der Gesetzgebung gebunden. Auf diesem Wege gelangten denn auch am 12. Juni 1874 die Mennoniten (Koch⁴ IV, 169f.) und am 7. Juli 1875 die Baptisten (Koch⁴ IV, 170) in Preußen zu solchen Rechten. Erleichtert wurde die Rechtslage der „Sekten“ durch die Einführung der Standes- 40 ämter und der obligatorischen Civilehe (9. März 1874 für Preußen, 6. Februar 1875 fürs deutsche Reich), indem damit die Vorrechte der privilegierten Kirchen in Bezug auf die bürgerliche Rechtswirkung ihrer Trauhandlungen und ihrer Beurkundungen des Personenstandes hinwegfielen, und für die Angehörigen anderer Gemeinschaften der Ausnahmezustand der Notcivilehe. Endlich sind die Bestimmungen zu erwähnen, die der Erlaß 45 des Bürgerlichen Gesetzbuches (1896) fürs ganze Reich gebracht hat. Danach ist für den privatrechtlichen Erwerb der Rechtsfähigkeit auch für Vereine mit religiösem Zweck der einfache Weg gerichtlicher Eintragung vorgezeichnet; doch ist für diese eine vorgängige Prüfung seitens der Staatsbehörde vorbehalten, der damit Gelegenheit gegeben ist, sich auch mit den landeskirchlichen Behörden darüber ins Benehmen zu setzen und event. gegen 50 die Eintragung Einspruch zu erheben (BGB. § 21 und 61). Damit aber Religionsgesellschaften Korporationsrecht erlangen, bedarf es auch heutigen Tages noch eines Aktes der Gesetzgebung (vgl. auch Einführungsgesetz Art. 84). Die Forderung (in den Frankfurter Grundrechten), daß keine Religionsgesellschaft vor anderen Vorrechte durch den Staat genießen solle, ist bisher in Deutschland nirgends verwirklicht, ist auch nicht im 55 Interesse des Staates. Kirchen, die in einer Geschichte von Jahrhunderten maßgebende Faktoren des sittlichen und religiösen Volkslebens geworden sind und als große Volkskirchen Erzieher des Volkes sind, müssen auch vom Staat anders gewertet werden, als ephemerere Associationen kleiner Kreise, die da kommen und gehen und sich noch nicht als Träger der religiösen und sittlichen Kultur erwiesen haben. Gerechtigkeit ebenio wie 60

gestrichen. Damit wird überein hier in gleicher Weise den Forderungen von Doktrinären, der Kirche zu leben für alle. (Vgl. Richter: Dove: Wahl, Kirchenrecht S. 321 f. und im Patent vom 1. März 1847 bei Koch IV, 165 die feierliche Erklärung: „Wir sind entschlossen, den in andern Staaten geschichtlich und nach Staatsverträgen bevorrechteten Kirchen, der zumachen und der reinlich latheischen, nach wie vor Schutz angedeihen zu lassen und sie in dem Gemüße ihrer besonderen Gerechtame zu erhalten.“)

Die Gegenwirkung von kirchlicher Seite gegen das Vordringen des Sektenwesens ergeht sich aus der Erkenntnis der Ursachen dieser Erscheinung. Darin ist man wohl einig geworden, daß die Kirchen ihre Verteidigung gegen die Invasion der Sekten in der Regel und prinzipiell nicht dadurch führen dürfen, daß sie den Staat um polizeiliche Maßnahmen angehen. Die Erfahrung hat gelehrt, daß die Gegenwirkung mit diesem Mittel niemals die Propaganda aufhält, sondern nur Märtyrer schafft und die Sache der Kirche schädigt. Nur offensbare Auswüchse, durch welche die Ruhe und Ordnung gestört werden, sollten polizeiliche Maßregelung unterliegen. Die Gegenwirkung, die der Kirche würdig ist, muß vor allem darin bestehen, daß sie das religiöse Bedürfnis, das ihre Glieder den Sekten zuführt, von sich aus mit ihren Mitteln ernstlich zu befriedigen bemüht ist. Jedes Auftreten von Sekten ist eine Mahnung an die Kirche wegen mancherlei Versäumnissen und wegen Mängeln, die sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade abstellen lassen. Th. Kolbe hat den Satz formuliert, bei jeder Sektenbildung handle es sich um „die einseitige Betonung eines an sich berechtigten, von der Kirche zeitweilig vernachlässigten Gedankens oder kirchlichen Handelns.“ (Die Heilsarmee, Erlangen 1885, S. 117.) Die Wahrheit dieses Satzes läßt sich nicht verkennen. Dann ist es aber Aufgabe der Kirche, die allgemeinen und besonderen Ursachen zur Sektenbildung nach Kräften zu beseitigen. Es handelt sich also um eine reichere und lebendigere Verkündigung des göttlichen Wortes, um reue spezielle Seelsorge, die sich auch die Pflege der lebendigen Gemeindeglieder angelegen sein läßt, um die Einrichtung von Nebengottesdiensten behufs mannigfaltiger Formen der Darbietung geistlicher Speise, um eine kirchliche Pflege des Gemeinschaftsbedürfnisses der Erweckten, um die Pflege solcher Vereine innerhalb der Gemeinde, die der religiösen Erbauung und der sittlichen Bewahrung dienen (Jünglings- und Jungfrauenvereine), um geistlichen Wandel und geisterrüllte Predigt der Pastoren, um die Fernhaltung von Mietlingen vom geistlichen Stande, um die Reaktion gegen grundstürzenden und Argernis gebenden Mißbrauch der Lebrfreiheit um Handhabung einer ernstlichen Zucht in den Gemeinden, um Erziehung der Gemeindevorstände zur Mitarbeit nicht nur an den Externa, sondern auch an den inneren Angelegenheiten der Gemeinde, um die Heranbelung lebendiger Gemeindeglieder zur Mitarbeit je nach ihren Gaben und Kräften an der Pflege und Erbauung der Gemeinde (als Helfer in Sonntagsschulen, in der Armen und Krankenpflege und an den Vereinen in der Gemeinde); vgl. hierzu die Ausführungen von v. Berlepich, Allg. Kirchenblatt 1881, S. 476f. Gewiß wird es nicht möglich sein, auf diesem Wege alle Quellen zu verstopfen, aus denen die Neigung zum Sektentum fließt, aber nicht nur, daß manches Glied auf diese Weise der Kirche erhalten bleibt — es wird ihr dadurch auch ermöglicht, je erster sie diese Aufgaben ergreift, um so unvermeidlicher mit gutem Gewissen den Anklagen der Sektierer gegenüber zu treten.

Einer kirchengeschiedlichen Erledigung harret noch die Frage, in welchem Umfange und in welcher Weise disziplinäre Maßnahmen gegen Gemeindeglieder, die sich mit Sekten einlassen, vorzunehmen seien. Es liegt ja die Thatsache vor, daß viele Gemeindeglieder an den Gottesdiensten, sogar am Abendmahl von Sekten teilnehmen, ohne formell ihre Mitgliedschaft zur Landeskirche aufzulösen. Da entsteht die Frage, an welchen Punkten und in welchen Fällen die Kirche die Pflicht habe, solche Glieder nicht mehr als in der Kirche gehörend, und daher seelsorgerlich zu behandelnde, sondern als abtrünnige und daher zum Austritt zu zwingende, resp. als auszuscheidende zu behandeln. Auf dem Wege der Paritularangelegenheit ist die und da versucht worden, den Austritt von Gemeindegliedern, die zu einer neuen Religionsgemeinschaft hinzutreten wollten, aus ihrer Kirche zu verhindern. So wurde in Sachsen-Altenburg am 21. Januar 1851 verordnet, daß die Prediger oder Vorsteher solcher Gemeinschaften niemand als Angehörigen ihrer Gemeinschaft aufnehmen, nennen und behandeln dürfen, der nicht der Ortspolizeibehörde schriftlich Austritt und Austritt angezeigt habe (Allgem. Kirchenblatt 1853, S. 179). Andererseits ist man sich angetreten, daß selbst eine ein- oder mehrmalige Abendmahlsfeier in einer Sekte den betreffenden noch nicht aus dem Verhältnis zu seiner Kirche ausschließt, sondern daß er auch dann noch unter der seelsorgerlichen Einwirkung des Geistlichen seiner Kirche verbleibe: mit ein beharrlicher Anblick an die sacra der Sekte

gebe zum Ausschluß mit den Mitteln der Kirchenzucht einen ausreichenden Anlaß. Eine recht verschiedenartige Behandlung haben in dieser Beziehung die Irvingianer erfahren, die ja, wo sie nicht dazu genötigt wurden, grundsätzlich ihre Landeskirchen nicht verlassen und oft auch Wert darauf legten, den kirchlichen Zusammenhang mit ihrer landeskirchlichen Gemeinde durch Teilnahme am Gottesdienst und Abendmahl zu bezeugen, zugleich aber 5 in der „apostolischen“ Gemeinde vielleicht sogar Ämter bekleideten. Während der evangelische Oberkirchenrat unterm 29. März 1852 den Grundsatz aussprach, daß die evangelische Kirche solchen, die an ihrer Auflösung arbeiteten, doch nicht ihr Sakrament reichen dürfe, und wenn seelsorgerliche Einwirkung fruchtlos bleibe, Verjagung des Sakramentes forderte, um nicht durch Spendung desselben den Schein einer Billigung der Irreligie zu 10 erwecken, haben andere kirchliche Instanzen gerade den Irvingianern gegenüber ein hohes Maß von Duldung erwiesen und die Zulassung sogar von anerkannten Häuptern dieser Gemeinde zum Abendmahl der Landeskirche gestattet, von dem Grundsatz aus, daß die Zulassung seelsorgerlich nur von der würdigen Herzensverfassung des Kommunikanten abhängig zu machen sei. 15

Einigkeit besteht wohl über folgende Punkte: 1. daß Geistliche der Landeskirche nicht im Amte bleiben können, wenn sie zu einer Sekte in ein positives Verhältnis treten; 2. daß von den Schulbehörden erwartet wird, daß sie keinen Lehrer als Religionslehrer unterrichten lassen, der sich einer Sekte angeschlossen hat; 3. daß zu kirchlichen Ehrenämtern als Kirchenälteste und dgl. Anhänger einer Sekte nicht zugelassen werden dürfen; 20 4. daß die Annahme der Wiedertaufe als tatsächlicher Austritt aus der Landeskirche zu behandeln sei. Weiter wird zu fordern sein, daß auch alle Personen, die von einer Sekte sich mit der Funktion der Wortverkündigung oder der Sakramentsverwaltung betrauen lassen, als ausgeschlossen gelten müssen, und daß beharrliche Teilnahme an der Abendmahlsfeier einer Sekte den Ausschluß herbeiführen muß (vgl. hierzu v. Berlepich 25 in Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 461 ff.). In der preuß. Landeskirche der älteren Provinzen steht zu erwarten, daß das schon lange begehrt und vorbereitete Kirchenzuchtsgesetz auch die Sektenfrage unter disziplinarem Gesichtspunkt zu regeln versuchen wird.

5. Eine genaue Statistik der Sekten in Deutschland zu geben, ist bei dem Mangel an ausreichenden Unterlagen nicht möglich. Eine statistische Erhebung von Seiten der 30 preussischen Regierungen am 1. Juli 1862 über „Dissidenten“ ergab 27909 in Beziehung auf die Wahl ihrer Religion selbständige, also mindestens 14 jährige Mitglieder; darunter 8741 freireligiöse, 5546 deutsch- und christkatholische; Baptisten 5603, Irvingianer 3069. Aber auch diese Zählung war unvollständig, vgl. Zeitschr. d. k. preuß. Statist. Bureau IV, 95 f. Die Eisenacher Kirchenkonferenz von 1884 versuchte unter Mitwirkung aller Kirchenbehörden 35 eine statistische Tabelle aufzustellen, s. Allgem. Kirchenblatt 1884, S. 485—509. Aber diese bietet an so vielen Stellen statt der Zahlen nur Fragezeichen, daß sie eben nur die Unmöglichkeit aufweist, eine Statistik zu bieten. Pipers kirchliche Statistik Deutschlands 1899, S. 92 ff. weist nach der Volkszählung von 1895 für Preußen neben 20351448 Mitgliedern der evang. Landeskirche 119245 Mitglieder „anderer protestantischer Kirchengemeinschaften“ auf, d. h. 40 fast 0,6% Evangelische, die nicht der Landeskirche angehören. Darunter waren Altlutheraner 27412, Altreformierte 9047, Brüdergemeinde 4300 (1871: 3325), Mennoniten 13951 (1871: 14644), Baptisten 31877 (1871: 12792), Methodistern und Quäker 4217 (1871: 733), Apostolische Kirche (Irvingianer) 22610 (1871: nur 2213, die sich so bezeichnen haben!), Anglikaner, Presbyterianer u. dgl. 2496. Die preussische 45 Statistik von 1900 zählt dagegen Altlutheraner 45594, Altreformierte 14543, Brüdergemeinde 4031, Mennoniten 13876, Baptisten 38143, Methodistern und Quäker 5226, Apostolische Kirche 32215, englische Kirchengemeinschaften 2557. Außerdem sind gezählt: Heilsarmee 272, Freireligiöse 8400, Dissidenten 27679, sonstige Christen 5635 (Preussische Statistik, Heft 177 I, Berlin 1903). Die Statistik des deutschen Reiches von 1890 50 ergab, daß auf etwa 31 Millionen landeskirchlicher Evangelischen im ganzen Reich ca. 145000 Angehörige kleinerer Gemeinschaften kamen, also etwa 0,47%. Ähnlich ergab fürs Königreich Sachsen die Statistik von 1895 0,41% . Kroje rechnet im ganzen deutschen Reich für 1900 auf 35231104 „Evangelische“ (d. h. landeskirchliche und 5 separierte Lutheraner, Reformierte und Unierte) 203793 Zugehörige kleinerer christlicher Parteien (wobei Deutsch-Katholische, Freireligiöse, Unitarier, Mormonen und „Dissidenten“ mitgezählt sind). Danach repräsentiert diese bunte Gruppe gegenüber der Gesamtbevölkerung Deutschlands von 56367178 eine Quote von 0,36%; im Verhältnis nur zu der Gruppe der „Evangelischen“ wären es 0,57%, aber es sind hier Gemeinschaften mitgezählt, die wir nicht als Sekten der evangelischen Kirche betrachten können, andererseits 60

mussten aber auch die Separierten von der Summe der „Evangelischen“ abgezogen werden, um mit den früheren Berechnungen verglichen werden zu können. Wie weit aber die statistischen Angaben in den Zahlarten gerade in Bezug auf die Konfessionsbezeichnung zuverlässig sind, ist fraglich. Verwirrend sind schon die so ungleichartigen Bezeichnungen, unter denen viele ihren Konfessionsstand eintragen; vgl. die dabei so konfuse Konfessionsstatistik von 1880 im Ibeel. Hilfsheften, Gebra 1891 II, 3, 10 f. Offenbar bleiben ferner viele, die ibariadlich sich zu einer Sekte halten, aber aus ihrer Kirche nicht förmlich ausgetreten sind, und solche, die sich einfach „evangelisch“ nennen, dabei unberechnet. Im Königreich Sachsen zählte man in den zwei Jahrzehnten von 1870—1890 Übertritte aus der Landeskirche zur Apostol. Gemeinde 5100, zu den Methodisten 2878, zu den separierten Lutheranern 1720 (Missionsber.). Nach der Statistik von 1900 traten in Preußen aus den evangelischen Landeskirchen zu kleineren kirchlichen Gemeinschaften über 1817, im übrigen deutschen Reiche 1132, also im ganzen 2979, wogegen 1044 Rücktritte aus denselben Gemeinschaften zur Landeskirche bekannt wurden. 1904 zählte man in Preußen in den älteren Provinzen 2370 Übertritte zu Sekten u. s. w. aus der Landes-

15 kirche, dagegen nur 602 Rücktritte (Kirchl. Gesetz- und Verordnungsblatt 1905, S. 85). So unzulänglich dieses Zahlenmaterial auch ist, so lehrt es in seiner Gesamtheit doch, daß die Sekten in der Zunahme begriffen sind, und daß daher die Aufmerksamkeit aller Freunde der Kirche der Frage nach der rechten Gegenwirkung zugewendet bleiben muß.

Stawerau.

Sekularisation s. am Schluß des Werkes.

Sekularismus (Secularism). — James Buchanan, Faith in God and modern Atheism, London 1857, t. II, p. 233—291. Mamie Davies, Heterodox London (London 1874) I, 364 ff.; II, 116—209. Das erstere dieser beiden Werke handelt eingehend über das Gründungs-

25 zeitalter der sekularistischen Genossenschaft, das zweite über deren spätere Entwicklung unter der Führung Bradlaugh's. Vgl. auch Bradlaugh's „Autobiography“, London 1873, sowie ferner Contemp. Rev. 1878, Jul. p. 828 sq. Die Gegenwart 1880, Nr. 31. Matthes-Gerlach, Allgem. kirchl. Chronik 1881, S. 169 ff.; 1882, S. 170 ff.; Leop. Katscher, in v. Gottschall's „Ältere Zeit“ 1882, S. 111 ff.; Thomjon (Erzbischof v. York), Die Pflicht der Kirche in Bezug

30 auf das Vorkommen des Sekularismus (Rede beim anglif. Kirchentongreß zu Newcastle, 1881); Christianity and Secularism, A written debate between the Rev. G. Sexton and C. Watts, London 1882; Martin Keibel, Die Religion und ihr Recht gegenüber dem modernen Rationalismus, Halle 1891, S. 51 ff.; G. Koch, Ist eine religionslose Moral nötig? Reichsboten 1899, Sonntagsbeil. Nr. 27—31; R. M. Macdonald, Ch. Bradlaugh, im

35 Diet. of National Biogr., Suppl. I (1901), p. 218—250 (hier am Schluß auch ein Verzeichnis der wichtigeren Schriften Bradlaugh's).

Mit dem Namen Secularism bezeichnete eine um Mitte des letzten Jahrhunderts entstandene englische Freidenkersekte, deren Anhänger zeitweilig nach Hundert-

40 tausenden zählten, ihre arbeitstisch-materialistische Richtung. Der Stifter dieser Gemeinschaft, George James Holywell, ein Freund des bekannten Sozialisten Robert Owen (gest. 1858), aber ein radikalerer Freidenker als dieser, begründete im J. 1816 im Verein mit mehreren Gleichgesinnten, wie Tomules, Knight, Grant (welcher letztere indessen später auf den

45 christlich-gläubigen Standpunkt zurücktrat) ein für „die arbeitenden und denkenden Klassen“ bestimmtes Zeitblatt „The Reasoner“, welches bald zu einem Hauptorgan der modernen

50 englischen Freidenkerei wurde. Diese unterscheidet sich von der des 18. Jahrhunderts im allgemeinen durch ihre mehr atheistische als theistische Grundrichtung, wozu sich speziell bei Holywell und seinen Genossen ein praktisch-utilitarisches Streben auf moralischem Gebiete sowie ein

55 kräftiger Abwechslungsstrieb gesellte. Den Namen „Atheismus“ verschmähte man als Bezeichnung des Lehrbegriffs der Partei; „Non-Theism“ sollte nach der ursprünglich getroffenen Wahl deren Theorie heißen, um damit anzudeuten, daß man die Annahme

60 einer Gottheit nicht duell bestreite, sondern nur davon abstrahiere, ob ein Gott sei oder nicht. Doch zog man lieber die Benennung „Secularism“ vor, weil man die eigentliche Haupttendenz der gesamten Richtung, die Tendenz „für die Welt zu leben und zu

65 sterben und für das Wohl der Menschen in dieser Welt zu arbeiten“ (to work for the welfare of men in this world), damit am treffendsten bezeichnet fand. Denn weltliche Gesinnung, Erfüllung der Pflichten des diesseitigen Lebens ohne Rücksichtnahme auf das jenseitige, „Beförderung des zeitlichen Wohls der Menschheit durch zeitliche Mittel“, das ist der Grundgedanke der Moral dieser Partei. Ihr Gesetz hat diese Moral an den einfachen Pflichten des naturlieben, des utilitarischen und des artistischen (künstlerisch-

industriellen) Lebens. Ihre Sphäre ist allein dieses Leben, nämlich ein möglichst energisches Wirken an seiner allseitigen Beförderung, Ausbildung und Vervollkommnung. Ihre Macht endlich besteht allein in wissenschaftlicher Bildung und intelligenter Fürsorge für die Dinge dieses Lebens (vgl. Grant und Holyoake, A public Discussion on Christianity and Secularism, London 1853, S. 4 ff. 221 ff.). Die Nützlichkeit ist das einzige Prinzip und der Hauptgrundsatz der Moralität dieses Standpunkts, der sich als ein konsequenter, vollständig durchgebildeter Utilitarismus bezeichnen läßt, als die „auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus“. Denn kein übernatürliches, kein jenseitiges Element darf auf die Handlungsweise dieser rein irdisch gesinnten Moralisten irgend welchen Einfluß üben. „Allein an das Wissen weist uns die Natur, wo wir Hilfe bedürfen, und allein an die Menschheit, wo es uns um Mitgefühl zu thun ist. Liebe zu dem, was Liebe verdient, ist unsere einzige Anbetung, Studium unsere einzige Lobpreisung, Unterordnung unter das Unvermeidliche unsere Pflichterfüllung, Arbeit und nur Arbeit unser Gottesdienst“ (Townley und Holyoake, A public Discussion on the Being of a God [London 1852] S. 58; vgl. Buchanan, I. c.).

Diesen praktischen Grundsätzen des Sekularismus entspricht seine Dogmatik, wenn man eine systematische Negation aller positiven Dogmen so nennen darf. Die Annahme der Existenz einer Gottheit, ja selbst der Gebrauch des Ausdrucks „Gott“ wird verworfen, jedoch nicht im Sinne eigentlicher Gottesleugnung, sondern nur in dem des Ermangelns irgend welcher bestimmter und sicherer Gotteserkenntnis. „Um Gottes Dasein bestimmen zu können, müßte man unendliches Wissen haben, müßte man bis an die Grenzen alles Vorhandenen gelangt sein und sämtliche Gebiete des Universums durchforscht haben, ohne Gott irgendwo zu finden“. Die Materie, obschon ewig und durch sich selbst existierend, ist doch nicht selbst für Gott zu halten, da ihr offenbar Selbstbewußtsein und Willensfreiheit, die konstitutiven Faktoren persönlichen Wesens, fehlen. Wie die Welt nicht geschaffen ist, so wird sie auch nicht durch eine göttliche Vorsehung regiert. Die Erfahrung lehrt, daß es keinen Vater im Himmel, keine Erhörung der Gebete, keinerlei thatächliche Belege für eine spezielle Providenz giebt. Auch läßt sich Gottes Dasein nicht auf theologischem Wege aus der zweckvollen und gesetzmäßigen Einrichtung der physischen oder moralischen Welt erweisen. Eine derartige Argumentationsweise wird immer nur eine solche Idee Gottes ergeben, die nichts als die „verworrene Widerspiegelung des eigenen Bildes des Menschen von der Wand des Universums“ ist; sie wird es einerseits immer nur zu Analogien ohne Gewißheit bringen, andererseits aber zu viel beweisen, da ja für den höchst weisen Schöpfer der höchst weise eingerichteten Schöpfung sofort wieder ein noch weiserer Urheber zu postulieren wäre und so des Folgerens und Schließens kein Ende würde. In dieser Bestreitung des teleologischen Beweises schloß sich Holyoake, der auf diesen Punkt besonderen Fleiß und Scharfsinn verwandte, teils an den atheïstischen Dichtern Shelley (gest. 1822), teils an den berühmten Naturforscher Geoffroy S. Hilaire (gest. 1844) an. Er richtete dabei seine Kritik hauptsächlich gegen Paleys „Natural Theology“, die Hauptautorität auf dem Gebiete der physiko-theologischen Apologetik sowie gegen dessen Evidences of Christianity (vgl. sein Werk: „Paley refuted in his own words“, 3. Edit., London 1850). — Besonders charakteristisch ist die Art, wie die Sekularisten sich über das Jenseits, die Vergeltung und das ewige Leben äußern. „Wir wissen nichts um die jenseitige Welt, wenn es eine solche giebt; und eben weil sie mit ihren sittlichen Gesetzen uns gänzlich unbekannt ist, dürfen wir uns schlechterdings nicht um sie kümmern, sondern haben unser moralisches Streben lediglich dem Diesseits zuzuwenden.“ „Sowohl das vor uns Dageweseene wie das Zukünftige hat man als zwei schwarze, völlig undurchsichtige Vorhänge zu betrachten, aufgehängt am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens und noch nie von irgend einem Lebenden aufgezogen oder auch nur gelüftet. Tiefes Schweigen herrscht hinter diesen Vorhängen: kein hinter ihnen Stehender wird jemals Antwort erteilen auf die Fragen, welche die vor ihnen stehenden Erdenbewohner an ihn richten; alles, was du etwa hörst, ist nur der hohle Widerspruch deiner Frage, gleich als hättest du in einen Abgrund geschrien!“ „Giebt es andere Welten, in die man nach diesem Leben versetzt wird, so werden eben diejenigen am besten im Stande sein, sich ihrer zu freuen, welche die Beförderung des diesseitigen Gemeinwohls der Menschen hienieden zu ihrem einzigen Geschäft gemacht haben; giebt es kein Jenseits, so stehen die Menschen offenbar sich selbst im Lichte, wenn sie es unterlassen, sich dieser Welt zu freuen!“ (Vgl. Holyoakes Schrift: „The Logic of Death“, eine Art von Trostschrift an seine Freunde, entstanden aus Vorträgen, die er beim Wüten der Cholera in London im Jahre 1849 hielt.)

Zum Ende der sechziger Jahre hat der unter Helwales Leitung noch verhältnismäßig harmlose Säkularismus eine Fortbildung zu radikalerem Auftreten erfahren. Charles Bradlaugh der berühmte sozialdemokratische Agitator (geboren als Sohn eines Schreibers in Hertford bei London am 26. September 1833), aufgewachsen ohne höhere Schulbildung als Autodidakt, seit 1860 Herausgeber des radikal freidenkerischen Blattes *The National Reformer*, später Abgeordneter für Nottingham im Haus der Gemeinen, und seitdem eine der ersten parlamentarischen Berühmtheiten Englands geworden, gest. 30. Januar 1891), wurde zum Hauptführer und Förderer der Bewegung. Früher ein mehr harmloser Schwärmer für Tea-Totalitarium, begann er gegen das J. 1870 sein agitatorisches Treiben mit wachsender Entschiedenheit auf systematische Zerstörung der Fundamente christlicher Sittlichkeit wie Religiosität zu richten — ersteres durch sein Eintreten für die von Nordamerika aus in England eindringende, auf malthusianischer Grundlage fußende Doktrin vom präventiven Geschlechtsgenuss, letzteres durch die in wütenden Invektiven wider die angebliche „Nutz-“ und Dummheit des Glaubens sich ergebenden Vorträge vor Volksversammlungen und Freidenkerklubs in London wie anderwärts. „Atheistisch in der Theologie, demokratisch in der Politik, malthusianisch in der Sozialwissenschaft!“ lautet das Lehenswort des unermüdeten und ungemein erfolgreichen Agitators. 1877 wegen Veröffentlichung des atomistischen Buchs *Fruits of Philosophy* als Verbreiter unsittlicher Lehren verhaftet, erkämpfte er seine Freisprechung durch eine geschickte Verteidigungsrede. Zwei Jahre später eröffnete er seinen berühmten Kampf als Eidesverweigerer wegen grundsätzlicher Gottesleugnung im Parlament (vgl. die das Wesentliche über den verwickelten und interquidlichen Handel zusammenstellenden Berichte in der *Allgem. kirchl. Chronik* seit 1881). Schon 1876 war er Präsident einer großen englischen Freidenkergesellschaft geworden; in dieser Eigenschaft empfing, begrüßte und bewirtete er 1881 die Delegierten des skandinavischen Freidenkertums bei dem von Louis Buchner geleiteten „Internationalen Freidenkertongresse“ in London. Abgesehen von dem von Bradlaugh und seinem Anhange vertretenen britisch-säkularistischen Atheismus und dem durch Buchner, Vogt, Häckel u. repräsentierten deutschen Seitenstück dazu manche Differenzen. Der Säkularismus nahm u. a. die Forderung der politischen Emanzipation der Weiber in sein Programm auf (vgl. das Plaidoyer der Miss. Hypatia Bradlaugh für dieses Ziel bei der Jahresversammlung der idott. National Secular Society 1882 und dazu die Zeitschrift *The Catholic Presbyterian* vom Juli des gen. Jahres); auch bediente er sich trotz seiner erklärten Religionsfeindschaft ab und zu gewisser Anklänge an religiöse Kultuscereemonien. Man gebrauchte dazu eine von Bradlaughs Freunde Austin Helwale (gest. 1871, nicht zu verwechseln mit jenem J. G. Helwale) zusammengestellte Liturgie: *Rituale Holyoakense s. Hierurgia secularis* mit Formularen für säkularistische „Tausen“ oder Arie der Namengebung, für Begräbnisse u. s. j. Auch Bradlaugh soll öfters als säkularistischer Priester fungiert, bzw. bei Leitung dessen, was seiner Anhängererschaft als Surrogat für den christl. Gottesdienst diente, sich beteiligt haben. Wegen der schalen Langwierigkeit solcher Bradlaugh'schen „Gottesdienste“, worin Schimpfereien und schlechte Witze über die Priester das einzig Anziehende und Rikante bildeten, vgl. u. a. M. Davies, l. c. Besonders auch in diesem Ceremonien- und Formelwesen ließ der von Bradlaugh inspirierte vulgare Säkularismus eine gewisse Verwandtschaft mit M. Comtes' Positivismus (l. d. M. Bd. XV S. 569) zu tage treten, während der vornehmere Säkularismus der wissenschaftlich Gebildeten (namentlich mancher gelehrter Naturforscherkreise) es vorzog, sich als „Agnosticismus“ zu bezeichnen und damit jener mehr nur hypothetischen Gottesleugnung des älteren Helwale wieder näher zu treten. Seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts scheint der Säkularismus als besondere Sekte mehr oder weniger erloschen, bzw. mit dem Meist keiner Vertreter zu anderen Parteien des modernen antichristlichen Radikalismus (wie die Salterische „Gesellschaft für moralische Kultur u.“) übergegangen zu sein.

Böckler †.

Sela l. d. M. Wunsch bei den Hebraern Bd. XIII S. 602, 55.

Selbstmord.

C. A. Zwindler, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbstmord. 1824: A. J. F. v. d. Klewenhuis, *De atropomia facinorae ex religionis christianae preceptis et iudicio iudicando*. 1833: M. Zuloaga, *Der Selbstmord*, Histor.-dogmat. Abhandlung, 1886; M. Wagner, *Die Gelegenheitsart in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen*, 1891; M. v. Sertingen, *Royalinnuit*, 3. Aufl. 1882; S. Morfelli, *Der Selbstmord*, Antwerp 1890, *Revue*, 30, 38, 1881; Th. G. Rajant, *Der Selbstmord als*

soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881; W. v. Mann, Selbstmordstatistik im Handwörterb. d. Staatswiss. VI, 697—720; H. A. Kroje, S. J., Der Selbstmord im 19. Jahrh. und die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit, 1906.

Als Selbstmord ist eine Handlung, die den Tod des Handelnden selbst bewirkt, dann zu bezeichnen, wenn dieser Erfolg — und gerade er — von ihm unmittelbar beabsichtigt ist. Lebenverkürzende Unmäßigkeit, Ausschweifung oder Tollkühnheit, der jene Absicht fehlt, ist Selbsttötung, aber nicht S. Wird das Leben mit dem vollen Bewußtsein seines unvermeidlichen Verlustes für ein Gut höheren sittlichen Ranges eingesetzt, so sprechen wir von Selbstaufopferung, die wir als That des Heldennutes gut heißen und preisen. Zur Klärung der Begriffe wie des sittlichen Urteils dient es, wenn wir auf die Schätzung des Lebens achten, die in diesen drei Handlungsweisen zum Ausdruck kommt. Bei der Selbstaufopferung kann von einer Mißachtung des Lebens nicht gesprochen werden; es wird hier als wertvolles Gut an einen noch wertvolleren Zweck gesetzt. Bei der Selbsttötung tritt die Mißachtung des Lebens nicht als solche ins Bewußtsein; der Handelnde sucht leidenschaftliche Steigerung des Daseins, aber nicht den Tod. Dem S. dagegen liegt eine bewußte Geringschätzung des Lebens zu Grund, ohne daß dessen tiefe Einschätzung durch die entsprechend höhere Wertung eines die eigene Person überragenden Gutes gerechtfertigt würde.

Verfolgen wir die Beurteilung des S. in der Geschichte der Ethik, so tritt uns sofort ein für dieses Gebiet charakteristischer Unterschied der Zeitalter und Völker entgegen. Unter einfachen Kulturverhältnissen und bei Völkern, die von einer festen Sitte und einer geschlossenen Weltanschauung geleitet werden, ist der S. eine seltene Ausnahme. Sein Vorkommen gilt als unnatürlich und verwerflich. Bei den Griechen der älteren Zeit wurde er teils aus religiösen, teils aus politischen Gründen als ein Verbrechen angesehen. Selbst Fälle heldenmütiger Selbstaufopferung konnten von diesem Urteil mit getroffen werden (Herodot IX, 71). Nicht anders denken auch die älteren Philosophen, die Pythagoreer (Zeller, Phil. d. Griechen I, 451), Plato (Phaedo 61 D. Gesetze IX, 873 C), Aristoteles (Nikom. Eth. III, 11. V, 15). Erst der Verfall der nationalen Denkweise und Sitte läßt in der Stoa eine veränderte Beurteilung aufkommen. Sie rechnet zur Verfassung des Weisen eine weitgehende Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod als bloße äußere Umstände, die den Wert des Menschen nicht berühren, und empfiehlt darum das freiwillige Scheiden als ein Mittel, die Unabhängigkeit der Seele zu retten. Doch hat sie dabei zwischen Selbstaufopferung und S. nicht scharf unterschieden. Wenigstens stellt der Bericht des Diogenes Laertius (VII, 130) das Sterben für Vaterland und Freunde mit dem Wunsch, heftigen Schmerzen oder unheilbaren Krankheiten und Gebrechen zu entgehen, auf eine Linie. Die von den Stoikern vielbesprochene *εὐλογία κατὰ νόμον* ist aber nie eine im Affekt begangene rasche That, sondern ein mit ruhiger Überlegung und zur Wahrung der Seelenruhe gefaßter Entschluß. Auch so freilich besteht zwischen der Lehre vom erlaubten S. und der dem tugendhaften Menschen sonst zugemuteten Unterordnung unter das Ganze ein unausgeglicherer Widerspruch. Diese stoische Anschauung fand gelehrige Schüler in der gebildeten Gesellschaft der römischen Kaiserzeit. Keiner hat sie eifriger vertreten als Seneca. Er rechnet es zu den Vorrechten des Menschen, daß er zum Leben nicht gezwungen werden könne. „Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.“ (Ep. 12, 10.) „Nil melius aeterna lex fecit, quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.“ (Ep. 70, 14.) Wie viele der hervorragenden Männer unter dem Druck der kaiserlichen Despotie nach diesen Grundsätzen über ihr Leben verfügten, erfahren wir aus Tacitus und dem jüngeren Plinius. Dagegen vertritt Virgil (An. VI, 434 ff.) das alte strenge Volksurteil über die Verwerflichkeit des S. und über seine Bestrafung im Jenseits.

Das Christentum ist über diese Stimmung des Lebensüberdrußes und der Hoffnungslosigkeit Herr geworden und zwar, was man später oft auffallend gefunden hat, ohne ein direktes Verbot des S. auszusprechen. Ein solches enthalten nämlich — genau genommen — weder die Schriften des A. noch des N. Das 5. Gebot des Dekalogs hat den Fall des S. nicht im Auge; auch Stellen wie Rö 14, 7—9; 1 Ko 6, 19; Eph 5, 29 beziehen sich nicht direkt auf ihn, wenn schon die Grundsätze, die sie aussprechen, eine analoge Anwendung auf ihn zulassen. Auch wo Thaten des S. berichtet sind, wie 1 Sa 31, 4 (Saul), 2 Sa 17, 23 (Abithophel), 1 Kg 16, 18 (Simri), kann man ein verurteilendes Wort vermischen. Bezüglich des Mt 27, 5 erwähnten Selbstmords des Verräters wird dies freilich durch den ganzen Zusammenhang, in dem er steht, erieyt; wenn

auch der Hühners auf den Straßent, an den er ging (AG 1, 25), kaum auf seine Todesart Bezug nimmt. Von einem durch Paulus verübten S. ist AG 17, 27f. die Rede. Das Verbot bestimmter Verbote und Verurteilungen des S. im NT erklärt sich teils aus der Seltenheit seines Vorkommens in Israel, teils aus der obnehin im Volk lebenden Anschauung von seiner Verwerflichkeit (Jeserbus, Bell. jud. 3, 7f. Auch die als schwere Sanktion gemeinte Unterstellung Ev. Jo 8, 22 ist hier zu vergleichen). Nur da, wo variierende Metze ins Spiel kamen, urteilte man nach dem Vorgang von Ri 16, 28 auch in Israel anders (2 Maf 11, 37–16; Joleph., Archaeol. 14, 13, 10; Bell. jud. 1, 13, 10; Philo, De virt. et legat. ad Caj. 381). Das Christentum hat auch hier nicht durch Verbote, sondern durch die neue Gesinnung, die es schuf, die zugleich trotzig und verzagte Stimmung des Heidentums überwunden. Es pflanzte eine vorher nicht gekannte Zuversicht zu der jedem Einzelnen geltenden väterlichen Fürsorge Gottes, der sein Heil will und ihn nicht über sein Vermögen versucht werden läßt (1 Th 5, 9; 1 Ko 10, 13). Es lehrte eine sittliche Aufgabe kennen, die dem Leben Inhalt und Wert giebt (Pbi 1, 22 ff.), und stellte auch das Leiden in das Licht einer heilsamen und fördernden Schickung Gottes (Ab 5, 3 ff.; 8, 18). Mit all dem weckte es neuen Lebensmut.

Nur die alte Kirche stand dem auch die Verwerflichkeit des Selbstmords fest und sie hatte kaum Anlaß einer aus Lebensüberdruß entspringenden Selbstmordneigung entgegenzutreten. Eber konnte religiöser Ubereifer sich ohne Not zum Martyrium drängen. Auch dagegen fehlte es nicht an besonderem Widerpruch (vgl. den Art. Märtyrer Bd XII S. 197.). Über die spezielle Frage, ob christliche Jungfrauen in Zeiten der Verfolgung sich der drohenden Entehrung durch S. entziehen durften, waren die Meinungen geteilt. Während Eusebius (Hist. eec. 8, 12), Chrysostomus und Hieronymus darin eine rühmliche That sehen, hält Augustin es für unerlaubt. Er hat jedoch Mühe, dieses Urteil mit der älteren Anschauung der Kirche zu vereinigen und ist darum geneigt, in gewissen Fällen spezielle Abweichungen Gottes anzunehmen, durch welche sonst verbotene Handlungen schuldlos, ja sühnend werden (De civ. Dei I, 16 ff. Die allgemeine Überzeugung von der Verwerflichkeit des S. blieb jedenfalls durch diese Frage unberührt und kam in wiederholten Synodalbeschlüssen zum Ausdruck, welche denen, die so geendet hatten, das ehrenvolle Begräbnis verweigerten (Orleans 533; Bracara 563; Toledo 693; Nîmes 1096, Abbeims 1131 u. a. Vgl. Zündlin S. 112). Ähnliche Bestimmungen sind später auch in die protestantischen Kirchenordnungen übergegangen.

Die beginnende Aufklärung hat die Arbeit des Subjekts auch hier der überlieferten sittlichen Anschauung entgegengestellt. Es ist bemerkend, daß dies anfangs mehr nach in nachgelassenen Schriften geschah (John Donne, *Biotharatoz* 1614; Joh. Kobek, Exercit. philos. de morte voluntaria 1736 und 1755 ed. Zumb), die zahlreiche Entgegnungen hervorriefen. Manche, die als Verteidiger des S. aufgetreten waren, haben auch später ihre Ansichten widerrufen, so der englische Dichter Gilden, Frau von Staël, der italienische Graf Passerani. Selbst David Hume mochte sich zu der nach seinem Tode gedruckten Schrift: *Essays on suicide etc.*, in der er zu zeigen sucht, daß der S. keiner der drei Kategorien von Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst) widerstrebe, nicht öffentlich bekennen. In der allgemeinen Litteratur des 18. Jahrhunderts wird der S. als physikalisches und moralisches Problem vielfach erörtert (Montesquieu, *Lettres persanes*, Nr. 76; Rousseau, *Nouv. Héloïse* III, 21, 22; Goethe, *Werthers Leiden*); meist so, daß die Stimme der Strenge und der Milde zum Wort kommt, aber doch mit der unverkennbaren Neigung, vor allem der letzteren Gehör zu verschaffen. Dagegen haben nicht nur die theologischen, sondern auch die namhaftesten philosophischen Moralisten (so Zynosa, Wolff, Mendelssohn, Kant, Richter) den S. als krankhafte Verirrung, als Abiäge an die Pflicht und als Verletzung der Menschenwürde unabweislich verurteilt. Der moderne Pessimismus will zwar den S. nicht als seine praktische Konsequenz anerkennen; er sieht aber der Frage doch offenbar mit einer gewissen Verlegenheit anheimel. Sie prägt sich in der Halbheit aus, daß Schopenhauer zwar den aktiven, aber nicht den passiven, asketischen S. und G. v. Hartmann zwar den S. des Individuums, aber nicht die gemeinliche Selbstvernichtung der Menschheit verurteilt.

Die zunehmende Häufigkeit des S. unter den modernen Kulturvölkern ist schon zu Ende des 18. Jahrhunderts behauptet, im 19. übermäßig bewiesen worden. So hat sich die Zahl der im öffentlichen Kenntnis gelangten S. in Frankreich von 1826 bis 1875 verdreifacht, in Preußen 1816–1871 vermehrfacht. In einzelnen Großstädten ist sie noch rader und harter gewachsen (Merfelli S. 16 ff.). Es wird darum im ganzen zutreffen, wenn Masard sagt, die Selbstmordneigung habe sich im Lauf des 19. Jahrh-

hundert in den meisten zivilisierten Staaten wenigstens verdreifacht (S. 131). Die Stetigkeit dieser Zunahme einerseits und andererseits die überraschende Regelmäßigkeit in der Verteilung der Fälle auf die Altersklassen, die ethnographischen, politischen und sozialen Gruppen, auf Jahreszeiten, Tagesstunden und Todesarten ist nicht selten als Argument gegen die Freiheit des Entschlusses verwendet worden. In der That ist eine weitgehende Parallele zwischen der Zunahme der Σ . und der der Geisteskrankheiten nicht zu bestreiten. Allein, da nur etwa ein Drittel der Selbstmordfälle sich auf erkennbare Geisteskrankheit zurückführen läßt (Masaryk S. 92, 108), so geht es offenbar nicht an, diese Ursache durchweg voranzusetzen. Richtiger wird man in der gleichzeitigen Steigerung der Σ . und der geistigen Krankheiten parallele Wirkungen derselben Ursachen sehen. In der regelmäßigen Bewegung der Ziffern drückt sich ohne Zweifel das stetige Wirken jener Ursachen aus. Auf das Fehlen freier Willensbestimmung ist daraus jedoch nicht zu schließen. Davor muß uns der Umstand warnen, daß „kurze Zeiten und kleine Beobachtungsreihen mehr Schwankungen aufweisen als lange Zeiten und über eine große Zahl von Fällen ausgedehnte Beobachtungen“ (Morjelli S. 46). Daraus ergibt sich aber, daß für die Massenbeobachtung die individuellen Merkmale ausreichen, die den einzelnen Fall charakterisieren, und daß mithin die im Großen erscheinende Regelmäßigkeit keinen Schluß auf die Motivierung des Einzelereignisses mehr gestattet, — das sog. Gesetz der großen Zahl (vgl. hierüber Windelband, Über Willensfreiheit S. 134—148). Man mag nun aber den Einfluß der individuellen Selbstbestimmung so hoch anschlagen, als man will, so viel ergibt sich jedenfalls aus den Ermittlungen der Statistik, daß der Gang der Entwicklung im letzten Jahrhundert die Summe der in der Gesamtheit wirksamen Antriebe zum Σ . erhöht bzw. das Gewicht der entgegenstehenden Hemmungen verringert hat.

Worin die hier in Betracht kommenden Antriebe liegen, läßt einigermassen schon das statistische Material erkennen. Die Selbstmordneigung ist im allgemeinen größer bei der städtischen als bei der ländlichen Bevölkerung; sie wächst mit der Steigerung des Verkehrs (Masaryk S. 60), mit der Verbreitung der Schulbildung (Morjelli S. 147 ff.); sie ist auch unstreitig höher in protestantischen als in katholischen Ländern (Morjelli S. 135). Zwischen der Häufigkeit der Verbrechen gegen die Person und der des Σ . besteht ein vielfach beobachtetes umgekehrtes Verhältnis (Morjelli S. 154 ff.). Man wird darum kaum fehlgehen, wenn man die zunehmende Selbstmordneigung für eine Begleitererscheinung der steigenden Zivilisation erklärt. Freilich darf dies nicht so verstanden werden, als ob höhere Bestandesbildung und technischer Fortschritt notwendig von Lebensüberdruß und Haltlosigkeit begleitet sein müßten. Wohl aber mehrt sich mit der Zahl der Bedürfnisse auch die Zahl derer, die es als Unglück empfinden, sie nicht befriedigen zu können, und die darum den Lebensmut verlieren, wofür sie nicht innere Quellen der Beruhigung kennen. Die Differenz zwischen den Lebensansprüchen des Kulturmenschen und der beschränkten, insbesondere der plötzlich gebemnten Möglichkeit ihrer Befriedigung ist sicherlich eine der Hauptursachen der steigenden Selbstmordneigung.

Zu diesen für alle Kulturvölker gleichen Bedingungen scheinen aber noch solche zu treten, die in der besonderen Volks- und Stammesindividualität begründet sind. Es ist eine unleugbare Thatsache, daß auf die Länder germanischer Rasse die höchsten Selbstmordziffern kommen. In erheblichem Abstand folgen auf sie die Romanen, in noch weiterem die Slaven (v. Uttingen S. 760, Masaryk S. 46). Man hat zur Erklärung auf den in germanischen Ländern besonders starken Alkoholverbrauch hingewiesen, aber auch auf den Geist der freien Forschung in Wissenschaft und Religion, der sich im deutschen Volk am schrankenlosesten entfaltet habe (letzteres: Morjelli S. 105). Gewiß kann man weder den Zusammenhang von Alkoholismus und Σ . in Abrede stellen — nach einer Angabe bei Morjelli S. 266, sollen in Deutschland 56% der Selbstmörder Alkoholisten sein —, noch bestreiten, daß gerade die gebildeten Kreise am Σ . sehr stark beteiligt sind. Aber beides reicht doch nicht aus, das Ganze der fraglichen Erscheinung zu erklären. Zutreffender wird man daran denken, daß den Germanen und besonders den Deutschen ihr Verlangen nach individueller Lebensgestaltung, ein hochgespannter, darum leicht sehlgreifender und in Enttäuschung endender Idealismus und auch wohl ein gewisser Hang zur Sentimentalität den Kampf mit den harten und hemmenden Wirklichkeiten schwerer macht, als er anderen Nationen wird, die mehr mit der Gabe ausgerüstet sind, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, und sich auf das Erreichbare einzurichten.

Weder jene Vielfältigung der Lebensansprüche durch die Kultur, noch diese innere Erschwerung ihrer Befriedigung würde jedoch im Stande sein, so viele zum Kleinmütigen

Das Concilium zu führen, wenn nicht im Verlauf des 19. Jahrhunderts gelöst, um in entgegengezierter Richtung wirkender Einfluß an Kraft eingebüßt hätte, die Welt immer goldflössiger religiöser Weltanschauung und einer bindenden Sitte. Alle jene Umstellungen der großen Volksrenten, der fortgeschrittenen Technik, der gesteigerten Bildungsbildung haben zugleich dazu geholfen, große Teile des Volks dem religiösen Glauben zu entfremden und des Halts einer starken öffentlichen Sitte zu berauben. Damit hängt ohne Zweifel auch die Thatsache zusammen, daß die Beteiligung des weiblichen Geschlechts am S. sich zu der des männlichen wie 1 : 3 verhält. In dieser Differenz kommt zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich mit der Unterschied zum Ausdruck, der in der Stellung der beiden Geschlechter zu Religion und Sitte obwaltet.

Vielleicht darf man aus dem periodischen — nicht selten geradezu epidemischen — Auftreten einer gesteigerten Neigung zum S. die Hoffnung schöpfen, daß sie Übergangszeiten eigen ist und mit dem Eintritt eines besseren Gleichgewichts im geistigen Gesamtsein wieder nachlassen wird. Ein solches Gleichgewicht ist aber, wie auch Masaryk betont, ohne ein Erstarren der Religion nicht zu erwarten. Nur die Stärkung der Persönlichkeit von innen heraus befähigt sie, dem Druck und den Wechselfällen einer komplizierten Kultur Stand zu halten. Zwar kann auch natürliche Elastizität und starkes Pflichtgefühl im begrenztem Umfang Ähnliches leisten; aber eine zuverlässige Quelle der Ausdauer, der Erhebung und der Hoffnung, die auch in verzweifeltsten Lagen nicht versiegt, kann für ein ganzes Volk nur die Religion sein. Wie einst das Christentum neue Lebenszuversicht in die mude gewordene alte Kulturwelt gebracht hat, so wird auch nur die Lebensmacht des Evangeliums im Stande sein, die aufreibende und todbringende Wirkung der modernen Kultur zu heilen.

Die Bekämpfung der weitverbreiteten Selbstmordneigung fällt darum im letzten Grunde zusammen mit der Geltendmachung christlicher Weltanschauung und Sittlichkeit. Wer sich in der Blidht Gottes stehend weiß, dem ist es gewiß, daß er — unter günstigen oder widrigen Umständen — wirken muß, so lange es Tag ist (Jo 9, 4). Und wer eine Gnade kennt, die dem Reuigen auch die schwerste Schuld vergibt und den Gefallenen zu neuem Leben aufrichtet, den kann die Verzweiflung nicht überwältigen. Daß die christliche Kirche ihr strenges Urteil über eine That, in der sie eine grundsätzliche Verleugnung der Gottesfurcht und des Göttervertrauens, eine Geringschätzung des göttlichen Gerichts wie der göttlichen Gnade leben muß, festzuhalten und zum Ausdruck zu bringen hat, versteht sich von selbst. Es ist darum auch nicht ratsam, die Schranken, welche durch Gesetz und Sute für das Begräbnis von Selbstmördern gezogen sind, preiszugeben. Dies würde dazu beitragen, das ohnehin schon laze öffentliche Urteil noch stumpfer zu machen. Mag auch in vielen Fällen Zurückhaltung des Urteils geboten sein und die Person des Selbstmörders mehr Mitleid als Tadel verdienen, die That selbst muß doch unzweideutig als eine für den Christen sichtlich unmögliche bezeichnet werden. Aber freilich große Wirkungen darf man von Gesetzen und Zuchtmaßregeln allein nicht erwarten. Nur das Evangelium vermag einen neuen Geist zu schaffen und damit eine Befundung unserer Kultur anzubahnen. D. Kirn.

Selbstmord ist ein Wort iraten Ursprungs für einen Begriff urältesten Datums. Es bezeichnet treffender als „Egoismus“ die ausschließliche Beziehung des menschlichen Willens und Begehrens auf das eigene Selbst im Gegensatz zu dem Gehorsam und der Liebe, die der Mensch seiner anerkannten Bestimmung gemäß Gott dem Herrn schuldig ist. Diese abnorme Richtung kommt dogmatisch in Betracht als die Grund- oder Wurzel-sünde, erblich als der fruchtbare Keim hündiger Entwicklung oder als Sündenwurzel, dann als Neben- und Unterstromung aller natürlichen Sittlichkeit.

1. Der Mensch, als geistliches Wesen, zwischen Gott und die Welt in die Mitte gestellt, mit Gott durch seine Persönlichkeit verwandt, der Welt durch seine Natur zugetrieben, hatte die Aufgabe, durch freie dankbare Liebe die Gemeinschaft mit Gott zu bewahren und sich selbst unverderrt für Gott zu heiligen, dann durch treuen Dienst die Welt im Gehorsam gegen Gott zu erhalten und ebenfalls für Gott zu heiligen. In dieser zweifachen Richtung seiner Thatigkeit sollte er das Ziel seiner Bestimmung erreichen, die vollendete Aneignung des Bildes Gottes in und an ihm, zu welcher er anadeat war. Nach welcher Seite hin er zuerst von dieser ihm vorgezeichneten Bahn abwich und in Abneigung seiner Entwicklung geriet, ist eine Frage, die mit der nach der Entstehung des Bösen, der Sünde überhaupt, zusammenhängt, hier also nicht behandelt werden kann; nur an die Differenz sei erinnert, welche zwischen Jul. Müller (Lehre von

der Sünde II, 3. 1) und Mich. Nothe (theol. Ethik 2 A. Bd 1) darüber sich erhob, ob die Wurzelsünde in Selbstsucht, wie jener, oder in Sinnlichkeit, wie dieser behauptete, bestehe (vgl. auch die klare Darstellung der beiden Ansichten und den Versuch, sie zu vermitteln bei Dörner, Christl. Glaubenslehre, Bd 2, § 77). Wir halten dafür, daß die Priorität der Selbstsucht zukomme. So lange der menschliche Geist Gott hingegeben blieb, hielt er die eigene Natur in Schranken. Erst als er in falscher Selbstbehauptung das eigene Leben außer und wider Gott zu suchen sich vermaß und den Gelüchten nach Gottgleichheit in Unabhängigkeit von Gott in sich Raum gab, entseßelte er auch die Triebe der Sinnlichkeit im Fleische. So schildert auch die Schrift Gen 3 den Hergang. Mit dem Worte: „Ihr werdet sein wie Gott“ warf die Schlange den Funken der Selbstsucht in die Seele des Weibes; dann trat die lüsterne Begierde nach der verbotenen Frucht hinzu. Der geistigen Abkehr von Gott folgt die sinnliche Zuehr zur Welt nach, und die Selbstüberhebung des Menschen, der sein Heil nicht von oben her empfangen, sondern selbstlich an sich reißen will, strast sich in der Selbsterniedrigung, daß er im Sittlichen und Vergänglichem, in der Kreatur für den verlorenen Frieden Erlaz suchen muß, ein Knecht der Fleisches- und Augenlust wird. Die Selbstvergötterung schlägt um in Weltvergötterung.

2. Die dem Menschen seitdem angeborne verkehrte Richtung der Selbstsucht ist in ihm der fruchtbare Keim sundiger Entwicklung, wie Paulus sie Rö 1, 21 ff. zeichnet. Diese Entwicklung kann wiederum zwei scheinbar divergente, in Wirklichkeit sich taufend- föhlig kreuzende oder ineinander übergehende Wege einschlagen: den der sinnlichen Genußsucht und den des geistigen Hochmuts. Beide haben in der Selbstsucht ihren Ausgangspunkt. Der Genußsuchtige jagt der Glückseligkeit nach, indem er die Welt, soweit er vermag, seinem Selbst unterwirft, aneignet, ihre Güter und Freuden durch- und auskostet. Die äußeren Hindernisse, auf welche er dabei stößt, strebt er rücksichtslos zu überwinden. Hier entspringt der vielgenannte „Kampf ums Dasein“, auf welchen eine neuere Weltanschauung die gesamte Geschichte der Menschheit, die ganze Erscheinung des menschlichen Lebens zurückführen will. Das Wahre daran ist, daß die Selbstsucht keine Pflicht gegen die Gemeinshaft anerkennt, daß in dem Ringen nach Glückseligkeit einer dem andern im Wege ist, und daß, wo die Selbstsucht herrscht, der Stärkere ohne Schonung oder Mitleid den Schwächeren niedertritt und über ihn hinweg das begehrte Gut ergreift. Jede eudämonistische Moral statuirt konsequenterweise dieses bellum omnium contra omnes als harte Naturnotwendigkeit. — Der geistige Hochmut giebt den Schein, dies wilde Treiben zu verachten. Er sucht seine Befriedigung in vermeinter geistiger Vollkommenheit. Wissensstolz, Herrschsucht sind seine Impulse. Er dünkt sich hoch erhaben über die kleinen und niedrigen Genüsse der sinnlichen Natur, er verachtet den Leib selbst und seine Bedürfnisse. Aber, wie Martensen (Ethik I, S. 132 ff.) sehr gut zeigt, der Genußmensch ist nicht ohne Hochmut; er bildet sich etwa, dem Gewissen und dem Gesetze trougend, eine Theorie zur Rechtfertigung seiner Sinnenslust; und der Geisteshochmut erleidet oft gerade in seinen entschiedensten Vertretern die schmähtlichsten Niederlagen, wo die unterdrückte und verachtete Sinnlichkeit sich gewaltig empört und diese Hoffärtigen ihrerseits schmachvoll knechtet (ein fein ausgeführtes Beispiel hierzu ist der geistliche Liebhaber der Esmeralda in Viktor Hugos Notre-Dame).

Versucht man es, die einzelnen Hauptsünden nach den zwei Grundrichtungen der Selbstsucht zu klassifizieren, so treten auf die Seite der Sinnlichkeit die rohen und gemeineren, auf die des Hochmuts die feineren und geistigeren Formen der Sünde. Immer bleibt das Selbst des Sünders der Mittelpunkt, um den sein ganzes Leben sich dreht, von dem es nicht loskommt; und die Liebe zu Gott wird durch die Selbstsucht in allen ihren Erscheinungen vereint und ausgeschloffen. Die Moral, die man auf dem Prinzip des Egoismus aufzubauen in alter (Epikur) und in neuer Zeit (M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum) versucht hat, kann nur eine atheistische sein.

3. Der groben Selbstsucht eine „vernünftige Selbstliebe“ gegenüberzustellen, die freilich auch den eigenen Nutzen und Vorteil obenan setzt, die es aber in ihrem wohlverstandenen Nutzen und Vorteil findet, dem Nächsten auch etwas zukommen zu lassen, und zwischen seinen und ihren Interessen einen billigen Ausgleich trifft, dies möchte noch die unzweideutigste der Verkleidungen sein, deren sich die Selbstsucht bedient, um unter Preisgebung der Form ihr Wesen zu retten und sich in ein „tugendhaftes“ Leben einzuschmuggeln. Dem, was die Alten iustitia civilis, bürgerliche Rechtchaffenheit, nennen oder der hausbackenen Moral des Nationalismus schlechthin allen sittlichen Wert abzusprechen, dürfte zu weit gegangen sein; sie ist vielmehr eine nützliche brauchbare Sache, 60

stellt eine gewisse äußere Konformität mit dem Gesetz her, vertritt das Amt einer wirklichen Präventivpolizei. Vor allem aber ist diese Moral eine Brutstätte des feineren Egoismus, wie er als Neben- und Unterströmung aller natürlichen Sittlichkeit von uns bezeichnet wurde.

In Gestalt der oben schon erwähnten „vernünftigen Selbstliebe“ ist der Egoismus vornehmlich Geschäftsrivale. „Leben und Lebenlassen“ heißt seine Devise. In welchem Grade davon auch der ehrbare Handel und die achtungswerte Industrie durchdrungen sind, wie sich da überall von selbst versteht, daß das eigene Interesse oberster Gesichtspunkt sein muß, bedarf keiner Auseinandersetzung. Hier schon deckt die Tugend der Nüchternheit als Klage die Kontrebande der Gewinnsucht. Man verzichtet auf den unredlichen Gewinn, nur weil der redliche immerhin sicherer und nachhaltiger ist.

Als zur Erscheinung des Heroismus, der Opferwilligkeit, schwingt die Selbstsucht im Familienleben sich auf; sie nimmt hier die Gestalt der Selbstverleugnung an. Eltern legen sich die schwersten Entbehrungen auf, verjagen sich alle eigene Bequemlichkeit, um ihren Kindern, sei es ein Vermögen, sei es eine tüchtige Ausbildung, zu verschaffen. In adeligen Häusern wird der Aufrechterhaltung der Familienehre unbedenklich alles zum Opfer gebracht; der Sohn etwa, der berufen scheint, den Glanz des Hauses fortzusetzen, gründet keine Existenz auf die freiwillige Selbstentwertung sämtlicher Geschwister. Was ist endlich der Ehrgeiz in allen seinen Gestalten, der wissenschaftliche, der künstlerische, der staatsmännische Ehrgeiz, mit all' seinen großartigen Leistungen und Erfolgen anders als Selbstsucht? Sie geht auf alle Bedingungen ein, die man ihr stellt, sie ist der unglaublichsten Selbstaufopferungen fähig, sie schmiegelt und biegt sich und läßt sich auf ein Minimum reduzieren, wenn sie nur eben noch existieren darf; ihres schließlichen Triumphes ist sie gewiß.

Auch das religiöse Gebiet, auch die Frömmigkeit, ist ihr nichts weniger als unzugänglich, und zwar tritt sie hier wieder in ihren beiden Hauptformen auf; als geistliche Genußsucht und als Selbstgerechtigkeit. Die genußsuchtige Frömmigkeit ist wählerisch in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse; die einfache schlichte Kost der biblischen Lehre wird von ihr verächtet, sie hascht nach Absonderlichkeiten, nach geheimnisvollen Tiefen, nach schwindelnden Höhen; oder sie trägt weltliche Geschmacksrichtung, Moden ins religiöse Leben über. Es wird doch immer eine verfeinerte Sinnlichkeit ihr zu Grunde liegen. Der geistliche Hochmut aber erzeugt die Selbstgerechtigkeit, die im Pharisäertum sich tödlich ausgeprägt und in dem feindlichen Gegensatz desselben zu Jesus ihr innerstes Wesen geoffenbart hat. Wie tief sie im natürlichen Menschenberzen wurzelt, wie schwer sie auszuröten ist, zeigt die Geschichte der christlichen Religiosität, lehrt uns die eigene tagliche Erfahrung, der Kampf, den jeder treue Christ mit sich selbst, jeder wachsame Seelsorger mit seinen Pflichten gebotenen Ibrethalben zu führen hat.

Am letzten Ende läßt die Selbstsucht ihre Knechte im Tode. Weil sie ihr Leben erhalten wollten, müssen sie es verlieren. Der Genußmenschen wird im Tode von allem entbloßt, womit er, unter dem Verwande sie zu sättigen, seine Seele betrog. Der Hochmütige bleibt mit seinem geliebten Ich allein zu seiner ewigen Qual. Weltvergötterung und Selbstvergötterung fallen schließlich unter das Gerichtswort Jes 48, 22; 57, 21; 66, 24: „die Gottlosen haben keinen Frieden“.

Karl Burger †.

Selbstverleugnung ist in allen Punkten das Widerspiel der Selbstsucht; in ihrem Mißrinn, in ihrem Wesen, in ihrem Ziele bilden sie einen ausschließenden Gegensatz, wie ihn Christus Mt 10, 38f.; 16, 24f.; Mc 8, 34f.; Lc 9, 23f. scharf aneinanderrückt. Das neutestamentl. Wort für „sich selbst verleugnen“ ist *ἀπορριπίσαι, ἀπαρνησάσθαι εαυτόν* (vgl. Exner, Bibl. theol. Wörterb. 3. d. H.). Durchaus neutestamentlich ist aber die Sache selbst. Von Selbstverleugnung im Sinne der Forderung Jesu an seine Jünger und Nachfolger hat die Welt vor Ihm nichts gewußt, will die Welt außer Ihm nichts wissen. Denn nichts geringeres wird mit ihr verlangt, als daß der Mensch sein Ich, sein Selbst verneine, seinen Willen aus dem falschen Centrum der Egoität herausnehme und dadurch sein natürliches Leben virtuell aufhebe, vernichte, wissenschaftlich verliere, zugleich aber ein neues, das wahre Lebenszentrum, gewinne, indem er seinen Willen mit dem göttlichen einigt, sein Leben mit Christo in Gott verborgen setzt (Kol 3, 3) und fortan nicht sich selbst lebt, sondern dem, der für ihn gestorben und auferstanden ist (2 Ko 5, 15), so daß er mit Paulus sagen kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Ga 2, 20).

Niemand vollbringt dies in einem Anlauf. Hat doch Jesus, der von aller Weltlust

freie, an dem das Er litt, Gehorsam gelernt (Hbr 5, 8) und in der Selbstverleugnung sich geübt, bis Er am Elberg die letzte Spur der Schwachheit abthat. Wir müssen länger lernen, mehr üben, und werden nie das Ziel ganz erreichen, so lange wir den Leib der Sünde und des Todes an uns tragen.

Wir fangen aber an uns selbst zu verleugnen in der Buße. Der vom Geiste Gottes ergriffene Mensch gerät mit sich selbst in Zwiempalt; ein Zug zur Wahrheit und Gerechtigkeit regt sich in ihm und weckt ein Verlangen, ein Wollen, welches von dem alten Wesen des Fleisches loskommen möchte. Dies Wollen ist noch schwach, es ist oft unaufrichtig und dann vergeblich. Aber den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. Er schenkt ihnen mit der Buße den Glauben; Er begehrt sie; sie werden wiedergeboren, sei's daß sie nun erst die Taufe empfangen, sei's daß ihre Taufgnade jetzt in Aktualität tritt. Von da an ist ihr Leben ein Kampf des neuen Menschen wider den alten, des Geistes wider das Fleisch, und damit eine tägliche Übung der Selbstverleugnung. So stellt die Selbstverleugnung sich dar als die innerste Seite, als die beständig fließende Quelle der Erneuerung oder Heiligung des Christen. Wir thun keinen Schritt vorwärts auf dem schmalen Weg, wir legen keine Unart des Fleisches, keine sündige Gewöhnung, keinen Charakterfehler ab, wir tragen in keiner Versuchung den Sieg davon, wir bestehen keine Glaubensprobe, wir vollbringen kein wahres und annähernd reines Werk der Liebe, ohne daß wir, uns selbst verleugnend, den Widerspruch, den Meiz, die Trägheit und Unlust des alten Menschen zuvor überwinden.

So bildet die Selbstverleugnung in der That den Kern der Jüngerschaft, die Grundbedingung der Nachfolge Christi. Es bewährt sich aber auch in ihr des Herrn Wort: „wer sein Leben verliert um Meinewillen, der wirds erhalten.“ Unter dem täglichen Abtöten und Kreuzigen des Fleisches wächst und kräftigt sich und gelangt zu immer reiferer Ausgestaltung das neue, das göttliche Leben des Christen. Dabei zeigt sich zugleich, daß die Selbstverleugnung kein einmaliger, sondern ein fortgehender innerer Akt ist, daß sie mehr und mehr ein Habitus des Jüngers wird. Ob dieser durch einzelne äußere Akte, durch selbst auferlegte besondere Übungen unterstützt und gefördert werden muß, durch Fasten und Kasteiungen, Enthaltungen und Verzicht, bleibt Sache teils der freien individuellen Entscheidung, teils der speziellen Lebensführung. Was der Herr von dem reichen Jüngling fordert, was Er im Anschluß an die Verhandlung mit demselben seinen Jüngern zumutet (Mt 19, 21. 29), sind solche einzelne Akte der Selbstverleugnung, aber nicht etwa *consilia*, deren Befolgung zu einer höheren Stufe der Heiligung erhebt, sondern *praecepta*, zu deren Erfüllung jeder Christ gegebenen Falles bereit sein muß. Dem Geiste des Evangeliums zuwider ist der Versuch, die Selbstverleugnung in Gesetzesform vorzuschreiben und in ein verdienstliches Werk umzuwandeln. Sie hat sittlichen Wert und trägt zur Heiligung bei nur soweit sie aus dem freien Willen des Wiedergeborenen hervorgeht. So geübt, ist sie ein wichtiges Mittel zur Pflege christlicher Gemeinschaft. Die Schonung der schwachen Gewissen, die Verhütung des Argernisses, die Meidung alles bösen Scheines, die Sanftmut, die dem irrenden Bruder zurechtwilt, die suchende Treue, die dem Verlorenen nachgeht, die Demut, die sich nicht dienen läßt, sondern zu dienen für ihren Beruf achtet, ja alle Bethätigungen der christlichen Bruderliebe setzen voraus, daß wir unsere Selbstsucht, unser Fleisch, das dem allen abgeneigt ist, zu verleugnen wissen. Endlich gilt auch hier: „wenn jemandes Wege dem Herrn wohlgefallen, macht Er auch seine Feinde mit ihm zufrieden“ (Spr. Sal. 16, 7). All die stille Arbeit und Zucht, die der Jünger Jesu durch Selbstverleugnung an sich vollbringt, liegt der Welt sehr ferne, sie spottet wohl darüber; aber die Frucht davon zu genießen, läßt sie sich behagen. Die gleichmütige Gelassenheit, die sanftmütige Bescheidenheit, die „Höflichkeit des Herzens“, welche der wahre Christ mit saurer Mühe erworben hat, macht auf Weltkinder einen angenehmen wohlthuenden Eindruck. Man verzeiht ihm fast, daß er ein Christ ist, um dieser Eigenschaften willen, die den Verkehr mit ihm so sehr erleichtern.

Ihr eigentliches Ziel jedoch erreicht die Selbstverleugnung der Christen in der zukünftigen himmlischen Gemeinschaft der Auserwählten, wo die Selbstsucht keinen Raum mehr hat, sondern völlig abgehan sein wird, wo aller äußere Streit und innere Kampf ruht, wo die Seligkeit jedes einzelnen zugleich die der Gesamtheit, und Gott Alles in Allem ist.

Karl Burger †.

in Athenaei; Parish Reg. and Parish Account-Books of West Tarring; Forster, John Eliot; Charlevoix History, 5. Buch; Journals of the House of Comm. and Calendar of State Papers aus den in Frage kommenden Jahren; Seldeni Opp. ed. Wilkins, London 1726, vol. III. Lebensbild; Biogr. Brit. vol. VI 1, S. 3695 ff.; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biogr. vol. 11, S. 212 ff.; Encycl. Brit. vol. XXI, S. 620 ff.

Selden, einer der gelehrtesten und vielseitigsten Männer seiner Zeit, hat lediglich als Kirchenrechtler und Orientalist Anspruch auf eine Stelle in diesem Buche. — Geboren am 16. December 1584 in Salvington bei West Tarring (Sussex), wurde er in der Stiftsschule von Ebberheister mit den Elementen der englischen und klassischen Studien vertraut gemacht und bezog 1600 die Universität Oxford, die er, ohne um die Erwerbung der herkömmlichen Ehregrade sich zu bemühen, 1602 verließ, um in Clifford Inn das juristische Studium aufzunehmen. Schon 1601 erlangte er als richterlicher Rat am Inner Temple die Zulassung. Anders zog die juristische Praxis, die ihm den Erfolg schuldig blieb, ihn nicht an. Seit 1605 mit dem eben berühmt gewordenen Ben Jonson, Camden, sonderslich dem Altertumsforscher Rob. Bruce Cotton befreundet, der ihm seine unvergleichliche Bibliothek zur Benutzung überließ, verwandte S. seine Müsse auf volksgeschichtliche und theoreti sche Rechtsstudien (Analecton Anglo-Britannicæ 1607; Jani Anglorum Facies altera 1610; Angliae Epinomis 1610; De Laudibus Legum Angliae 1616 u. a.), die die Aufmerksamkeit des literarisch interessierten Hofes und der parlamentarischen Kreise auf ihn zogen.

Aber erst die Frucht seiner jüdisch-ägyptischen Studien, die er u. d. T. De Diis Syris (1617 zuerst gedruckt, aber erst 12 Jahre später vollendet) in die Öffentlichkeit brachte, gab ihm einen Namen und seiner Lebensarbeit die Richtungslinie. Auch das Bräutigam der deutschen und niederländischen Gelehrten weckte das Buch. D. Heinsius veranlaßte durch L. de Dieu einen ersten Neudruck, dem 1668 in Leipzig ein anderer folgte. Die Tage, zu denen Seldens mit großem Schaffsinne gepaarte Gelehrsamkeit gelangt, sind natürlich durch die literarhistorischen Fortschritte der vorderasiatischen Orientalistik überbelt; seine kritische Verwertung der minderwertigen rabbinischen Quellen, die Besorgnis in den alten Ansagen über Entstehung, Verfälschung und Sammlung der kanonischen Bücher, der mangelnde Einblick in die hebräischen Sprachanfänge und eine unkontrollierte Zucht nach allegorisierenden Umdeutungen beeinträchtigen zweifellos den Wert des Buches; indes selbst Meyers (Hörsing I, Vorw. VI) hat es als „ein noch immer unübertroffenes“ Werk gekennzeichnet. Ihm sind eine große Anzahl weitere Orientalia gefolgt, die Ergebnisse seiner ausgedehnten Untersuchungen, die er in den reichen Sammlungen der Bodleiana und des Laurentianischen Archivs im Lambeth Palast anstellte. Er selbst verfügte über eine beachtenswerte Zahl seltener hebräischer, arabischer und syrischer Ab- und Abschriften, von denen einige bis heute noch nicht gedruckt sind. Von seinen eigenen Untersuchungen hebe ich als die wichtigsten hervor: De successione in bona defunctorum ad leges Ebraeorum 1631 (mit einem Anhang: De Successione in pontificatum Ebraeorum, neugedruckt 1636); De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum, 1640; De anno civili et calendario vet. ecclesiae seu republicae iudaicae, 1611; Uxor Ebraica seu de nuptiis et divortii vet. Ebraeorum II, 1646; De Synedriis vet. Ebr., 1650 (der 2. Teil erschien 1653, der 3. nach Ss Tode). Noch zu seinen Lebzeiten wurden diese Werke, bevorstehende Denkmale der Gelehrtengeschichte des 17. Jahrhunderts, die eine von den Zeitgenossen angekannte Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur und dem vorderasiatischen Kulturleben verrieten (das arabisch-ägyptische Notationsystem und der Unterschied zwischen den Anschauungen der Rabbanitischen und Karaitischen Juden sind durch Selden dem Abendland zuerst bekannt geworden), in London und Frankfurt a. O. nachgedruckt; alle drei ausgezeichnet durch seltene Gelehrsamkeit, aber an ermüdender Breite, vertiegener Symbolik und näivem Berichts auf Kritik der rabbinischen Überlieferung gegenüber leidend.

Anwachen hatte er seine rubelste Lieder auch in den Dienst der kirchlichen und politischen Tagesstämpe gestellt und damit einen in jener Zeit nicht ungefährlichen Boden betreten, auf dem er ebenso vielfachen Anfeindungen wie Schwankungen und Wandlungen ausgesetzt gewesen ist. Im Kampfe fehlte ihm das Rudrarat, die charaktervolle und uninteressierte Gleichsamkeit der Überzeugung, die aus Verfolgung und Niederlage zu neuer Kraft sich zu erheben gewillt ist. Zuletzt verlagten seine Mittel; ermüdet, müde und resigniert verließ er den Plan. Die schlimmen Erfahrungen (Arbeitslast und Lebensgefährdung), die seine frechenpolitischen Gänge ihm entzogen, hat er in jener Sturmzeit in die

Lebensmaxime zusammengefaßt: „Das Weiseste für einen Mann dieser Zeiten ist — nichts zu sagen“. — Wie die Uxor Ebraica, in der er die Polygamie als dem Naturgesetz entsprechend den aufstrebenden Zeitgenossen verkündet, ihn heftigen Angriffen aussetzte, so war er in seiner History of Titnes, neben dem Table-Talk der bekanntesten seiner Schriften, in der er, mit der Gabe Abrahams an Melchisedek einsetzend, die Geschichte des Zehnten bei den Juden, den klassischen Völkern, endlich in der christlichen Kirche bis über die Reformation hinaus verfolgte, zu dem dem Staatskirchentum höchst anstößigen Satze gelangt, daß Zehnten zwar „nach kirchlichem und positivem Geetze“ gefordert werden dürfen, daß sie aber durch das *ius divinum* nicht gedeckt seien; die Praxis der Urkirche beruhe lediglich auf dieser Annahme. Die erst nach dem Erscheinen des Buchs geschriebene Vorrede, die auf die wilden Sturmwoogen des staatskirchlichen Einspruchs zu gießen suchte, vermochte den Unwillen über den hohhaften Vorstoß Seldens an den maßgebenden Stellen um so weniger zu dämpfen, als dieser eben durch seine herausfordernden Sätze in dem damals hoch gespannten Parteileben eine hervorragende Stelle zu gewinnen begann. Er wurde vor einem Ausschuss des höchsten kirchlichen Gerichtshofs (Court of High Commission) und des Kgl. Geheimen Rats gefordert und gezwungen, in einer schriftlichen Erklärung sein Bedauern über das Buch auszusprechen; dieses selbst wurde unterdrückt und dem Verfasser alle weitere litterarische Bethätigung, Verteidigung und Angriff auf seine Gegner verboten. —

Die Niederlage bahnte ihm indes den Weg in die politische Arena; sie zerbrach sein Ideal stillen Gelehrtentums und gab seinem Leben und seiner Arbeit einen neuen Inhalt. Die von ihm vertretenen freieren Anschauungen und durch diese bedingten Auseinandersetzungen mit der hochkirchlichen Partei drängten ihn in den Kämpfen um die großen Fragen der Freiheit der Person und der parlamentarischen Debatte in die Front. Es kam dazu, daß er auf Grund ausgedehnter Studien wie kaum ein anderer der Zeitgenossen über eine gründliche Vertrautheit mit der konstitutionellen Staatsform, der Parlamentsgeschichte und der englischen Rechtsprechung verfügte. So wurde er 1623 als Vertreter von Lancaster in das letzte Parlament Jakobs I. gewählt; 1626 abermals für Great Bedwin in das zweite und 1618 für Ludgershall in das dritte Karls I., in dem er auf die Seite der Opposition trat und den Angriff auf den gewaltthätigen Minister Karls, den Herzog von Buckingham, leitete. Auch in den Kämpfen der nachfolgenden Jahre um die Habeas Corpus-Akte und die Petition of Rights stand er in der ersten Reihe. Die Folge war das Mißtrauen des Königs und der Hofpartei, das zu wiederholten, indes für seine Person ungefährlichen Verhaftungen führte. — Erst durch die (einige Jahre vorher auf Befehl Jakobs I. unternommene) litterarische Bekämpfung des 1609 von Hugo Grotius in der Schrift *Mare liberum* vertretenen Satzes, daß die Hochsee für die Schiffe aller seefahrenden Nationen frei sei, wurde, nachdem S. s. Gegen schrift u. d. T.: *Mare clausum* 1636 erschienen war, die Spannung in etwas beseitigt; aber die Hoffnung Lauds, den freisinnigen Parlamentarier an den Hof hinüberzuziehen, erfüllte sich nicht. — In den nachfolgenden Kämpfen hielt Selden die Fahne der Freiheit gegen den höfisch-kerikalen Ansturm hoch. Er zerbrach die Klammern des überlieferten, durch Laud vertretenen Dogmatismus, indem er durch die Herausgabe eines Fragments des griechischen Patriarchen Euthyrius (Eut. Aegyptii, patr. orthodoxorum Alexandrini, *Ecclesiae origines*, 1642), dessen Ansichten über die ursprünglich enge Verbindung zwischen Episkopat und Presbyterium kurz vorher der Jesuit Petavius in seiner *Untersuchung Dissertationum ecclesiast. II. duo* bekämpft hatte, den hochkirchlichen Anspruch mit der Forderung der presbyterian parity in die Schranken wies und als Mitglied des Langen Parlaments und der Westminster Assembly das Gewicht seines Namens und parlamentarischen Einflusses gegen das katholischierende Staatskirchentum in die Waagschale warf. Den Bischöfen und Klerikern sprach er das Recht der Einmischung in weltliche Dinge ebenso entschieden ab, wie umgekehrt den Anspruch der Staats- und Sektenskirchen auf Unabhängigkeit von der staatlichen Gewalt. Denn dem Staate steht nach ihm die Übergewalt über alle Dinge, auch über die Kirche zu. Besonders in seinen Tischgesprächen (Table-Talk, erst 1689 veröffentlicht), die, von Rücksichten auf die maßgebenden Stellen nicht mehr gebunden, frei mit der Sprache herausgehen, tritt sein *Craistianismus* zu tage. Fast alle staatlichen und kirchlichen Probleme werden hier zur Lösung gebracht durch seine beiden Grundsätze von der Souveränität des Staats einer- und vom Staat als einem Kontrakt zwischen Fürst und Volk andererseits. „Alles ist so, wie es der Staat will,“ und „jedes Gesetz ist ein Vertrag zwischen König und Unterthan, und darum muß es gehalten werden“: diese Sätze sind die immer wiederkehrenden Schlüsse der Gedanken-

haben, die das göttliche Recht des Königtums und des Episcopats uneingeschränkt und unantastlich, bedingt auch sein natürliches Recht leugnete. Die rücksichtslose, je und dann rühmliche Sprache, in der er diese Thesen vortrug, auch wohl die enge Freundschaft, die ihn mit dem kirchenfeindlichen Hobbes verband, scheinen den Grund zu der Anklage, Zelden sei in Herzen ein Ungläubiger, gegeben zu haben. So wenig sie einwandfrei begründet werden kann, so sehr wreden dagegen die Zeugnisse seiner Freunde, alles vertrauenswerter Mannes, und seine eignen Äußerungen, vor allem seine Beurteilung der Hobbes'schen Träume; während er das *ius divinum* der kirchlichen Verfassung und der kultischen Formen preisgab, hat er als überzeugter Christ und Theist bis zu seinem Tode an dem Christentum als der Religion göttlichen Ursprungs festgehalten.

In seinen letzten Lebensjahren schloß er sich den im Covenant gesammelten Presbyterianern an, verwarf aber und bekämpfte die wilden Ausschreitungen, die den blutigen Auszug Karls I. im Gefolge hatten; ebenso entschieden verjagten die Bemühungen seiner parlamentarischen Freunde, ihn auf Cromwells Seite herüberzuziehen. Es fehlte ihm der demokratische Zug, der damals wie ein Hauch über die englische Volksseele kam. Die Masse verachtete er: „edel, vornehm, dem Guten zugewandt und tugendhaft — also sind wenige; blind, heuchlerisch, eitel, uelkvolkend — das sind die vielen“, sagte er.

So blieb ihm das mit Kämpfen und Enttäuschungen erfüllte Leben vieles schuldig. Weder als Held noch Heiliger, noch Märtyrer steht er in der Erinnerung seines Volkes; aber die Ehren eines großen Namens, ehrlichen Mannes und vielseitigen Gelehrten hat die Nachwelt ihm nicht versagt. Ein Mann von anspruchsloser Frömmigkeit, leutselig im engen Kreise seiner Freunde, und fast sein ganzes Leben hindurch nach dem ausruhnsamen Frieden von dem Tagesstreit verlangend, hat er mit den Sturmworten seiner Bücher Leben in die ruhende Lust der Zeit gebracht und ist in der harten Schule des Lebens selbst hart und herbe geworden. „Sein Geist“, sagt Wood von ihm, „war eben so groß wie seine Gelehrsamkeit.“ Seine Bücher sind Zeugnisse eines stupenden Wissens; Scharfsinn und fürchtloser Freimut sind ihr Verzug, Dunkelheit und zerfließende Breite der Sprache, ungenügende Methode und mangelndes Ausmaß der erreichbaren Ziele ihr Fehler.

Nach des Königs gewaltsamem Ende zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und lebte seinen gelehrten Studien und den Interessen der Universitäten Cambridge und Oxford. Der Bodleianischen Bibliothek wurden nach seinem im Jahre 1654 erfolgten Tode seine wertvolle Bücher- und Handschriftenammlung, wie seine zahlreichen Altertümer eingereicht.

Zeldens Schriften: außer den obengenannten nenne ich als von allgemeinerem Interesse: *Jani Facies*, 1610, engl. Ausgabe 1683 in den Tracts, Lond.; *Titles of Honour*, 1611 u. v.; lat. Ausgabe v. Arnold, Frankfurt a. O. 1691; *Marmora Arundelliana*, Lond. 1624 u. ö.; *De Successione in Pontificatum*, Leyden 1638 u. ö.; *De Jure Naturali*, Lond. 1640; *De Synedriis*, Lond. 1650–55 und Frankf. 1696; *On the Nativity of Christ*, Lond. 1661 (Nachweis des 25. Dezember gegen die Presbyterianer); *Table Talk* (sein bekanntestes Werk, wegen des Freimuths der Sprache erst nach der Revolution von 1688 herausgeg.), Lond. 1689, 1696, 1716 u. ö.; letzte Ausgabe Oxford 1892.

Rudolf Buddensieg.

Zeligenstadt, Synode 1023.

Die Akten in den MG CI I, S. 633; ältere Ausgaben in den Quellenammlungen: Zinius III, S. 572, Harduin VI, I S. 827, Mansi XIX, S. 294, Schönm III, S. 55, endlich Bieblan, *Ab. d. d. Reichs* unter Heinrich II., 3. Bd., S. 149, 304 ff., 698 IV, S. 671; Bieblan a. a. O. S. 267 ff.; H. Müller, *ÖB. Arise von Mainz*, Beibl. 1881; Ferib, *Die Kirchenpolitik des ÖB. Arise v. Mainz*, Marb. 1899; *Paul, 999. Feutblände III, 3. Aut.*, S. 534 ff.

Unter den nicht gerade häufigen Provinzialsynoden des deutschen Mittelalters gehört die zu Zeligenstadt a. Main, zwischen Adassenburg und Hanau, abgehaltene zu den wichtigeren. Sie ist von ÖB. Arise von Mainz berufen und tagte unter Teilnahme der Bischöfe Burchard von Worms, Werner von Straßburg, Brun von Augsburg, Eberhard von Bamberg, Meinhard von Würzburg und der Abte von Fulda, Hersfeld, Lorsch, St. Marimin, Toley, St. Burchard in Würzburg, Schluchtern, St. Alban, Klingenstein und Meidenstet. Die Zeit ist nicht ganz sicher; denn die Akten datieren *anno dom. incarnat. MXXII indictione V. 2. id. Aug., anno autem domni Heinrici secundi regnantis XXII imperantis vero VIII.* Aber der 12. August 1022 fiel in das 21. Königs und das 9. Kaiserjahr Heinrichs. Im Datum der Akten liegen also Fehler. Nun ist das in zwei jüngeren historischen Schriften, der Chronik Bernolds (mit

falscher Ortsangabe) und der V. Meinw. (MG SS V, S. 124 und XI S. 116), überlieferte Datum der Synode 1023; diese Angabe stimmt mit dem Königsjahr der Alten überein und erhält dadurch eine Stütze, daß sich e. 16 und 18 höchst wahrscheinlich auf die nach Pfingsten 1023 erfolgte Appellation Irmgards von Hammerstein beziehen, s. Breslau S. 354, Verich S. 52. Man wird also d. 12. August 1023 als Tag der Synode anzunehmen haben. Ihre Beschlüsse beziehen sich auf die verschiedensten kirchlichen Verhältnisse: e. 1, 15 und 17 auf die Beobachtung der Fasten vor den hohen Festen und des ieiunium bannitum, des eigens angefügten Fastens; e. 2 auf den Ansat der Quatemberfasten: sie sollten, wenn der 1. März spätestens auf einen Mittwoch fällt, in dieser Woche gehalten werden, analog im Juni, September und Dezember, e. 3 die geschlossenen Zeiten, e. 4 und 5 die an die Priester bez. des Messelens zu stellenden Anforderungen; e. 6 und 10 verbieten abergläubische Gebräuche, e. 7 und 14 regeln das (sendgerichtliche) Verfahren wegen Ehebruchs; e. 8, 9, 12 wahren den Frieden im Gotteshaufe und die Würde des Gottesdiensts; e. 11 bestimmt über die Zählung der Verwandtschaftsgrade; e. 13 fordert, daß die Übertragung einer Kirche nur mit Zustimmung des Diöcesanbischöfs geschehe; e. 19 und 20 beziehen sich auf die Kirchenbuße: der Pönitent muß an Ort und Stelle bleiben, die Priester können die Ausgeschlossenen nicht ohne bischöfliche Vollmacht absolvieren. Am meisten besprochen sind e. 16 Ut nullus Romam eat, nisi cum licentia episcopi sui vel eius vicarii und e. 18 Quia multi tanta mentis suae falluntur astutia, ut in aliquo capitali crimine inculpato paenitentiam a suis sacerdotibus accipere nolunt, in hoc maxime confisi ut Romam petentibus apostolicus omnia dimittat peccata, s. concilio visum est, ut talis indulgentia illis non prosit, sed prius iuxta modum delicti paenitentiam a suis sacerdotibus iniunctam adimpleant, et tunc Romam ire si velint, ab episcopo proprio licentiam et epistolam ad apostolicum ex hisdem Rebus deferendam accipiant. Man fand in diesen Sätzen eine gegen die päpstliche Gewalt gerichtete Tendenz und nahm an, das päpstliche Recht solle durch sie zu einem bloßen Ehrenrechte herabgedrückt werden. Doch ist das unrichtig; die beiden Kapitel wahren nur bisher schon giltiges Recht, s. RG. D. S. III S. 536, Anm. 1. Haut.

Seligkeit. — Litteratur in d. Art. selbst. Reichlicher Stoff aus der älteren Zeit bei Joh. Gerhard, Loci theol. I. 31.

Unser deutsches Wort geht auf das gotische *sēls* zurück, welches gut, tauglich bedeutet; so heißt im Angelsächsischen *sāl* Heil, im Altnordischen *sāla*, im Mittelhochdeutschen *saelde* Glück. Demgemäß bot sich die Wortfamilie als durchaus entsprechende Wiedergabe für *beatus* der Vulgata, *βεατος* und *μακάριος* der Grundtexte dar. Wenn dann *beatus* (vgl. im Art. Kanonisation Bd X S. 17 *beatificatio*) fast term. techn. für die entschlafenen Christen geworden ist, so geschieht das nicht etwa in Anlehnung an den altgriechischen Gebrauch, die Götter und die Bewohner des Elysium als selige zu bezeichnen; *μακάριος* begegnet im NT in ganzen selten so, daß die Beziehung auf Verstorbene deutlich ist (wie Offenb. 14, 13). In der Scholastik ist es aber üblich, des Christen Ziel und höchstes Gut *beatitudo* zu heißen; dieser christlich-eschatologischen Verwendung entspricht dann wohl die des deutschen Wortes in umfassend soteriologischem Sinne, demgemäß z. B. in den deutschen Texten der lutherischen Bekenntnisschriften selig machen und Seligkeit in ebensolcher Weitsichtigkeit für die heilsaneignenden Wirkungen gebraucht wird, wie im lateinischen *salvare* und *salus*; ja es kommt neben heiligen als Wiedergabe von *iustificare* vor (Ap. R. 80). So wird denn namentlich Luthers Bibel die Verwendung des Wortes zur Übersetzung von *σωζειν* neben der von *μακάριος* weiterhin gangbar erhalten haben; denn hier steht für *σωζειν*, wo es sich auf die Erlösung bezieht, immer selig machen; für *σωτηρια* Seligkeit neben der selteneren Übersetzung Heil; ob sich bestimmte Gründe für die jedesmalige Wahl finden lassen, dürfte z. B. gegenüber der Zusammenstellung AG 4, 12 zweifelhaft erscheinen; bei der stehenden Wiedergabe von *σωτηρ* mit Heiland und bei der von *σωτηριον* mit Heil wird dort das Herkommen und hier die Wortform eingewirkt haben.

Diese Vereinigung zweier biblischer Anschauungskreise in einem Ausdrucke giebt diesem seinen eigentümlichen christlichen Inhalt; man wird aber seine Wurzel am kernlichsten bloßlegen, wenn man den Punkt herausstellt, an dem jene Anschauungsweisen sich nahe genug berühren, um ineinander fließen zu können. Sehr bezeichnend und auch wirksam dürfte hierfür die Anführung von Ps. 32, 1. 2 durch Paulus Rö 4, 7. 8 sein; während Luther im NT übersetzt „Wohl dem“, setzt er im NT „selig“ ein und R. 9 für *ο μακα-*

„Dine Seligkeit“ (vgl. *beatitudo haec*). Wenn das alttestamentliche Lied keine Schlarreichung an die Vergebung der Sünden knüpft, so weist das auf den tiefsten Grund aller menschlichen Unbefriedigtheit und Befriedigung hin; und wenn die reformatorische Theologie gern auf diese paulinische Stelle zurückgeht, um die bedingungslose Anwendung des ewigen Lebens von seiten Gottes biblisch zu belegen, so tritt darin ihre verweigernde Betonung des Gewissensfriedens unter den Heilsgütern heraus. Hat doch die ganz ublich gewordene Synonymie von Seligkeit und Heil, und die stehende Einsetzung von selig machen zur Erretten das drüßliche Denken dazu geführt, bald den Begriff der Seligkeit etwas einseitig in die Befreiung von Schuld zu setzen, wo die eschatologische Beziehung nicht erweiternd hinzutritt, bald in dem biblischen Grundbegriffe σωζειν (Heil) den entscheidenden negativen Zug fast zu verwischen.

Zunächst erweckt uns der Ausdruck Seligkeit die Vorstellung eines befriedigenden Lebensstandes, der als solcher auch in das Bewußtsein fällt; ohne Freude, ohne Gefühl der Lebensförderung kann man sich Seligkeit nicht denken. So malt 1 Ti 6, 15, 16, vgl. 1, 11 die erhabene Selbigenugsamkeit Gottes, und die Dogmatik legt Gotte Seligkeit bei, sofern seine Unbedingtheit und Vollkommenheit jeden Mangel und jede Trübung seines auf sich selbst bezogenen Daseins ausschließt (Hollaz. Exam. 1, 1, 37; Bretschneider, System. Entwicklung § 37, Martensen Dogm. § 51). In der Anwendung auf den Menschen kann man nur von bedingter Seligkeit sprechen; das bringen die vielfachen Beziehungen mit sich, in denen sein Wesen sich zu entfalten hat, sowie die Spannung zwischen seiner Bestimmung und seiner Wirklichkeit; aber man darf ihm eine solche bedingte Seligkeit deshalb auch in sehr verschiedenen Richtungen belegen. Es folgt aus seiner Subjektivität, daß er seine Befriedigung mit einer gewissen Willkürlichkeit suchen und finden mag; aber es folgt zugleich aus seiner Geschöpflichkeit, daß er die volle Befriedigung nur da erlangen kann, wohin ihn seine Beanlagung weist. Und wenn ihm eine Entwicklung auf ein jenseits der irdischen Lebensbedingungen liegendes Ziel hin beschieden ist, so wird eben die volle Seligkeit für ihn über diese Zeit hinausliegen, während doch jede Stufe oder Seite der dorthin bezogenen Entwicklung schon eine bedingte Seligkeit eintragen mag. Innerhalb des biblischen Anschauungskreises gewinnen diese Bestimmungen ihren eigentümlichen Zug durch die vorherrschende religiöse und sittliche Betrachtung; der Mensch ist auf Gott angelegt und darum hängt seine Seligkeit von seinem Verhältnis zu Gott ab; der Mensch ist als Glied der adamitischen Menschheit ein Sünder und lebt unter dem Drucke der Ubel, deshalb hängt seine Seligkeit von der Erlösung ab; und weil eben die Sünde den Menschen von Gott scheidet und die Erlösung nur durch die Versöhnung mit Gott gewonnen wird, so ist ohne Sündenvergebung und Erneuerung keine Seligkeit; weil aber die Versöhnung die Erlösung und Vollendung verbürgt, darum ist „wo Vergebung der Sünden ist, auch Leben und Seligkeit“.

Auf Grund dieser Zusammenhänge bildet sich nun jener christliche Sprachgebrauch, dem ewiges Leben und ewige Seligkeit oder selige Ewigkeit nur verschiedene Bezeichnungen eines und desselben Dinges sind. Denn was das Leben im Vollsinne ausmacht, eben das kommt in der Seligkeit zu Empfindung und Genuß. Gilt nun im biblischen Anschauungskreise Leben als höchstes (heils-) Gut, so kann nur das vollkommen befriedigende, weil dem Begriffe entsprechende, Dasein darunter verstanden werden, und es wird sich dann bei den betreffenden Aussagen weiter darum handeln, nach welcher Seite hin man das menschliche Wesen ins Auge faßt. Beschränkt man sich auf die sittliche Beziehung, so kann in der entsprechenden Selbstbethätigung der Quell der Seligkeit gefunden werden (Na 1, 25, vgl. Mt 20, 35), fast wie bei Aristoteles; doch ist in dem biblischen Denken für alle Zutlichkeit die religiöse Beziehung mitgesetzt (Na 1, 27). Deshalb gilt im Grunde Leben für gleichbedeutend mit Gottesgemeinschaft, und wo diese vorhanden ist, da ist auch bereits Seligkeit. Wenn bei jemanden die tiefste Lebensbestimmung gehoben ist, die man in der Gedächtnisheit von Gott, zumal durch die Schuld, zu erkennen hat, dann darf ihm Seligkeit zugesprochen werden, wie wenig auch im übrigen sein Stand ein befriedigender ist; auf dieser Einsicht ruhen unter anderem die erhabenen Paradoxien der ersten Makarismen (Mt 5, 31), wenn man sie nicht ausschließlich als eschatologische Versprechungen ansieht. Dabei kommt dann, wie auch sonst bei Seligpreisungen, die Lage noch mehr in Rechnung, als das wirklich vorhandene Bewußtsein um sie. Die starke Betonung der mit der Rechtfertigung gewonnenen Heilsgewißheit macht dem evangelischen Sprachgebrauche die Synonymie von Erretten (zunächst im Sinne der Sündenvergebung) mit Seligmachen so geläufig; wie aber die Befreiung von der Schuld auch die weitere von

dem Banne der Sünde und allen ihren Folgen einschließt, so gehört das alles mit unter jene Begriffe. Bei der aufgewiesenen Korrelation der Begriffe Seligkeit und Leben darf jene Redeweise sich getrost auf die Anschauung stützen, daß das Leben, welches dereinst als ewiges vollendet zur Erscheinung kommen soll, schon hier empfangen und genossen wird; eine Anschauung, die den neutestamentlichen Schriftstellern unter verschiedenen Ausdrucksformen anerkannter Maßen gemeinsam ist.

In Anlehnung an jenen Sprachgebrauch der Lutherbibel hat sich eine besondere dogmatische Terminologie ausgebildet, hauptsächlich wohl nach Schleiermachers Vorbild. Die Wirkung Christi beschreibt er (Chr. Glaube § 100, 101) als erlösende und verjüngende; er nimmt die Gläubigen auf in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und in die Gemeinschaft seiner ungetriebenen Seligkeit; durch dieses letzte wird für ihr Bewußtsein der Zusammenhang von Sünde und Übel aufgehoben und werden aus allen Hemmungen vielmehr Anregungen zur Thätigkeit (vgl. § 108, 110). Da Schl. die eschatologische Beziehung im Grunde ausschließt, so deckt sich, was ihm Seligkeit heißt, etwa mit *εὐνομία* im NT. An diese Ausdrucksweise schließt sich in freilich sehr eigentümlicher Art 15 J. Chr. K. v. Hofmann an, wenn nach ihm „sich die Wahrheit seines (des Christen) Lebens dahin gestaltet, daß er im Glauben an Christum freigeworden ist, den zu erkennen, welchen zu glauben ihn selig macht, und sein Verhalten sich dahin gestaltet, daß es Bethätigung der Freiheit seines Willens und der Seligkeit seines Erkennens ist“ (Schriftbew. 2. A. 1. S. 52; 2, 2. S. 298f.). „Der Glaube als Gehorsam ist Freiheit, 20 der Glaube als Gewißheit ist Seligkeit“ (Th. Ethik 1878, S. 89). So wird immer allgemeiner Seligkeit zur Bezeichnung für die religiöse Seite des Christenstandes im Unterschiede von seiner sittlichen Bestimmtheit. Fördernd tritt die eudämonistische Fassung des Wesens der Religion hinzu, wie bei Raftan (Wesen des Christentums S. 42f.); Seligkeit ist der Genuß des höchsten Gutes (S. 67, 292). Deshalb unternimmt es Titius, 25 die neutestamentlichen Lehrer nach ihrer Vorstellung von der Seligkeit oder den Gütern des Reiches Gottes zu gruppieren (Neutestamentl. Lehre von der Seligkeit 1895f.).

In dieser weithin übernommenen ebenso umfassenden als unbestimmten Verwendung des Ausdruckes tritt die in der christlichen Volkssprache mindestens vorherrschende eschatologische Beziehung stark zurück. So lange indes Rö 8, 24 τῆς ἐλπίδος ἐσθλῶν noch 30 gilt, darf sich doch das jenseitige Ziel nicht in die gegenwärtige Überweltlichkeit auflösen. Es wird einer weiteren Umschau in der hl. Schrift bedürfen, um zu bestimmen, was als der Inhalt der Seligkeit anzusehen sei. Sie ist im allgemeinen die Befriedigung aller Bedürfnisse, die sich an dem Begriffe des Gottesmenschen, der nach dem Bilde und für die Gemeinschaft Gottes geschaffenen Person, als berechtigt ansprechen lassen. Ist nun 35 dessen zusammenfassendes Ziel die vollkommene Gottesgemeinschaft in dem vollendeten Gottesreiche oder in der Gemeinschaft mit der in Gott geeinten Menschheit, so bildet die befriedigende Beziehung zu Gott wie den Quell, so den eigentlichen Kern des Lebens und der Seligkeit. Hier ist der Punkt, wo die Vorstellung von dem Schauen Gottes in den Kreis dieser Betrachtung tritt. In diese Vorstellung faßt die hl. Schrift das Höchste, 40 was sie von der Beziehung des Menschen auf Gott zu sagen hat. Der Verwendung dieser Anschauung liegt immer irgendwie die Unterscheidung ihres Inhaltes von einer vermittelten, namentlich nur durch Bewußtsein, Denken, Wort u. s. w. vermittelten, Beziehung auf Gott zu Grunde. Worin dieser Unterschied näher gefunden wird, das hängt dann weiter davon ab, ob Sinnlichkeit und Wirklichkeit, Leiblichkeit und Persönlichkeit, die un- 45 willkürlichen Gestaltungen der Einbildungskraft und die in ihnen nachwirkenden inneren Anregungen klar im Gedanken und im Ausdruck voneinander gehalten werden; die Grenzen zwischen den Theophanien, den Gesichten und dem unvergleichlichen Verkehr mit Gott von Angesicht zu Angesicht dürften in der alttestamentlichen Vorstellung fließende sein, ohne darum aufgehoben zu werden. Die Anschauung macht hier dieselben Schwan- 50 kungen und Entwicklungen durch, welche die Gottesauffassung unter dem Einflusse der erziehenden Offenbarung erfahren hat. Wie nun der tiefe Gehalt der Anschauung von dem lebendigen Gott im NT durch alle Hüllen und einzelne Widersprüche der Vorstellungen hindurch fortschreitend zur Geltung kommt, so auch auf diesem Punkte. Hier sind solche 55 Züge hervorzuheben, welche unter dem Schwanken der Auffassungsform immer wieder dasjenige an dem Inhalte kennzeichnen, was für den Frommen von entscheidender Wichtigkeit ist. Das Gottschauende bezeichnet auf der einen Seite die höchste Form, in welcher Offenbarung d. i. Selbstbekundung Gottes vollzogen wird (Er 33, 11; Au 12, 8; Dt 34, 10); auf der anderen ist es die mächtigste Überführung von Gottes Dasein und seiner Fürsorge für den Frommen. In der letzten Art erscheint es in den Psalmen da, 60

wie man oben bestimmt die Aussicht auf die jenseitige Gottesgemeinschaft gefunden hat (Ps 11, 7, 17, 15; Mi 19, 26); wenn das schwerlich zutrifft, so erweisen diese Stellen doch, daß die Innigkeit der Beziehung auf Gott Grund und zugleich Gegenstand des beständigen Göttervertrauens bilden (vgl. Jes 38, 11; Dehler, Theol. des N.T.s § 246; S. Schulz, Mittelam. Theol. 5. Aufl., S. 370f.). Wie es sich bei diesen Ausdrucksweisen letztlich immer um die Gemeinschaft mit Gott handelt, das tritt auch dort hervor, wo der Gedanke an ein Schauen Gottes sich mit der Zuversicht verknüpft, daß Jehowah im Tempel inmitten seines Volkes gegenwärtig ist (Ps 12, 3; 11, 13; 140, 14; Ps 84). Zugleich indes macht die Einrichtung des Tempels selbst wieder einbrüchlich, daß das Schauen Gottes im Volkswort verwehrt bleibt. Wie darum auch der Sinn sich nach zweifellosester Überführung von der verborgenen Gottheit und ihrem unvermittelten Innwerden strebt, doch bleibt der Grundsatz in Geltung, daß der unreine Mensch Gott nicht schauen könne, ohne zu sterben (Dt 5, 25; Mi 6, 23; 13, 22; Ex 20, 18, 19; Dt 18, 16); wenn es sich anders verhält, ist es eine Ausnahme (Dt 4, 33; 5, 4, 21; Gen 32, 31; Ex 21, 10, 11), und dabei wechselt wohl auch der Inhalt, den man dem Schauen zumißt. Selbst Mose hat sich doch mit der Bekundung des Namens Gottes zu begnügen (Ex 33, 12f.). Denselben Grundzügen der Anschauung begegnet man im N.T. Vor allem bezeichnet der Herr selbst sein Wissen um Gott im nächsten Grunde als die Folge des *σοφωζωσα τον πατέρα*, welches ihm kraft seines überirdischen Seins bei dem Vater eignet (B. Weiß, Bibl. Th. d. N.T. § 114); es bezeichnet mithin die vollkommenste Form erfahrungsmäßiger Erkenntnis; fortan können die Glaubenden an ihm das Entsprechende haben (Jo 11, 9). Allein dies Schauen der Herrlichkeit Gottes in dem Antlitz Christi (2 Ko 1, 6) setzt sich doch nur in dem Glauben an den in seiner Erhöhung verborgenen Christus fort, dem man sich nachseht und auf dessen Erscheinung man hofft (1 Pt 1, 8; AG 3, 21). Was auch Paulus von der Erkenntnis Gottes durch seinen Geist zu sagen hat (1 Ko 2, 10f.), alle höchste Erkenntnis hier bleibt Studierwerk, und erst, wenn an Stelle des Glaubens Schauen seiner Gestalt tritt, wird eine Erkenntnis Gottes zu teil werden, wie sie Christus besaß (1 Ko 13, 12, vgl. Mi 11, 27; 2 Ko 5, 7). Wie innig das Zueinandersein mit dem Sohn und dem Vater bei Johannes gefaßt ist, gerade in dem „Ich schauen, wie er ist“, bricht auch bei diesem Jünger der Hoffnungszug durch, in dem ja ein Bekenntnis liegt, daß es jetzt noch an der Vollendung fehlt (1 Jo 3, 2, vgl. Weiß a. a. O. § 119 e, § 157 d). Es sind die Minder, welche den Vater schauen werden, und so steht in den Seligsprechungen neben dem Anrecht auf den Namen der Gotteskinder die Verheißung des Gottschauens (Mt 5, 9, 8). Die Bedingung für seinen Genuß ist das reine Herz, das unter der einfältigen Richtung auf den heiligen Gott der ihm entsprechenden Heiligkeit teilhaft (Hbr 12, 14, vgl. 1 Pt 1, 16) und so fähig geworden ist, ihn zu schauen, und zwar nicht zum Verderben; vielmehr wird die vollendete Form des Verlehrs auch die vollendete Gleichartigkeit mit ihm erzeugen, denn die Gottesgemeinschaft, wie sie an der sittlichen Gleichartigkeit mit Gott ihre Bedingung hat, bleibt durch alle Stufen der Entwicklung die Quelle, aus welcher die Vollendung des Gottesmenschen fließt (vgl. Iohelud und Achelis zu Mt 5, 8 und Dühreried zu 1 Joh 3, 2).

Was die genauere Ausführung sowohl dieses zuletzt besprochenen Mittelpunktes in dem Heilungsbilde der Vollendung, als auch der Gesamtschilderung der ewigen Seligkeit betrifft, so sind hier die Grundsätze in Erinnerung zu rufen, welche für die theologische Behandlung der Eschatologie überhaupt gelten (Ab V, S. 190f.). Man darf des *διεστρωτο* und des *εξ ημερας* (1 Ko 13, 9, 12) nicht vergessen. Seit Alters ist die Frage erwogen, ob das Schauen Gottes sich in dem Antlitz Christi vollziehen und ob es ein Schauen mit leiblichen Augen sein werde (vgl. die Ausführungen bei Dühreried a. a. O.; Hollaz, 1, 7, 9sq.; Bretsch. S. 502f.). Wenn nun das Schlußgeschick der Apokalypse schärfert, wie der Unterschied himmlischen und irdischen Daseins aufgehoben und durch die Gegenwart Gottes und des Lammes in der Gottesstadt alle Offenbarungsvermittlungen beseitigt erlöschen, so deutet das doch darauf, daß eben der wesentliche Unterschied leiblich vermittelter und rein innerlicher Beziehung aufhören soll. Ob ein solches Schauen Mische haben moge, zwischen Gott und Christo zu unterscheiden, darüber wird die Entscheidung, wenn man eine zu geben unternimmt, wohl immer je nach der heterologischen Betrachtung anfallen, nämlich danach, ob man mit Origenes meint, erst über den Sohn hinweg zum Vater zu gelangen, oder glaubt in dem Sohne den Vater zu haben und jenen ewig in Christo. Keinenfalls würde ja dieses Schauen Gottes, in dem man den verklärten Christus anschaut, mit den Eitererscheinungen, der damas-

nenischen, selbst nicht mit der Parusie gleichzustellen sein, da doch eben in Betracht kommt, daß die Anschauenden inzwischen durch die Auferweckung zu geistlich-leibhaftem Leben eine bedeutungsvolle Wandlung erfahren haben.

Eine weitere Streitfrage ist die nach Stufen oder Graden der Seligkeit oder Herrlichkeit. Die bejahende Entscheidung stützt sich auf die Versprechungen verschiedenen Lohnes (bes. Mt 25, 14 f.; 19, 28 f.; 10, 41. Menken zu Mt), die verneinende betont das Grundwesen der Seligkeit, welches eben für die Hauptfache Unterschiede ausschließt (Apol. R. 135 sq.; *beatitudo essentialis et beatitudinis praemia accessoria* Hollaz. 3, 1, 15 sq.). Man wird sich erinnern, daß die Seligkeit ein Reich von Gottesmenschen in sich schließt, und ein solches bedingt Mannigfaltigkeit; wenn das zusammenfassende eben die Gemeinschaft mit Gott ist, so wird man in dieser das Gleichartige, die Unterschiedenheit aber in den Beziehungen der Seligen untereinander begründet denken. Ist doch auch schon auf Erden die religiöse Beziehung und Aufgabe das Identische in dem Inhalte des Menschenlebens, während die Unterschiede aus der Gliedlichkeit am Menschenseiße sich ergeben. So gewiß nun anerschaffene Anlage, geschichtliche Entwicklung und die durch beide bedingte und auf beide bezogene sittliche Arbeit an der Charakterisierung der Individualität als Werte im Gottesreiche gelten, so gewiß werden sie für die Vollendung nicht umsonst sein; denn diese soll ja für die Entwicklung der Gotteswelt nicht Vernichtung und Beseitigung, sondern den bewahrenden Abschluß bedeuten. Man wird also nicht Anstand nehmen, individuell mannigfaltige Arten der Seligkeit zu denken, ohne darum eine Rangordnung vorzustellen, welche sich mit der Grundgesinnung dienender Liebe nicht reimen will (Mt 20, 20 f.) und der Verwendung des Lohnbegriffes auf das göttliche Richter eine bedenkliche Wendung giebt (Weiß a. a. O. § 32). Das Wesentliche bleibt der innere Friede, welcher verbürgt ist, sobald mit der vollbrachten Selbstbildung auch die völlige Läuterung zusammenfällt.

Bietet die Bildersprache der Schrift ferner den Ausdruck der endlichen Sabbathruhe (Hbr 4, 1—10; Tholud 3. St.; Niehm, Lehrbegriff d. Hebr. 3. St.), so erörtert man, ob das Unthätigkeit bedeute oder eine fortgesetzte Bethätigung anzunehmen sei. Jenes Bild erinnert an den Schöpfungsabbath, und mithin vergegenwärtigt es nicht Totensstill, sondern nur den Stand nach Erreichung des Zieles, mit der etwas anderes als das Streben nach ihm eintreten muß. Versteht sich die Abwesenheit alles dessen von selbst, was als Übel (Leid und Mühe; Offenb. 21, 3 f.) erscheinen kann, so wird des weiteren vor Ausmalungen zu warnen sein, welche, ein subtiler Chiliasmus, nach der Art heidnischer Erwartungen nur ein verblaßtes Abbild des Erdenlebens entwerfen. Wenn die antike Philosophie die volle Geistesbefriedigung im Erkennen zu finden meinte, so hat die Offenbarung zu der höchsten Vollendung der Theorie das vollendete Liebesleben in einem Personenreiche gefügt, dem sich auch das Erkennen einordnet. In diesen Bestimmungen geschieht den Grundzügen des persönlichen Lebens genug; eine weitere Veranschaulichung wird über die Schranken unseres sinnlich bestimmten Vortellens hinausgehen, wenn sie mehr sein will als Illustration jener Grundgedanken. Doch liegt die Erinnerung an die schöne Kunst nahe genug, welche in ihren höchsten Erscheinungsformen die Bethätigung eines Könnens und Besizes, die nahezu keine Arbeit mehr ist, mit der annähernden Verschmelzung der Darstellungsform und des geistigen Gehaltes verbindet (himmlischer Kultus).

Endlich greift das Problem der *ἀποκατάστασις πάντων* insofern in diesen Gedankenkreis hinein, als die Ewigkeit der Höllestrafen sowohl der Befriedigung Gottes als derjenigen seiner Reichsgenossen scheint Eintrag thun zu müssen, weil die vollkommene Liebe auch Mitleid mit dem Elende der Verdammten sein, und weil der Mißerfolg an etwelchen seiner Geschöpfe einen Schatten in Gottes Bewußtsein werfen müßte. Die Meinungen über diesen Punkt werden wohl immer geteilt bleiben (Martensen, Dogm. § 283 f.), zumal die Schrift dem deutlichen Wortlaute nach für die endgiltige Verdammnis zeugt (Weiß a. a. O. § 34, § 99 b, § 132 b, § 157 c). Doch darf man fordern, daß die Seligkeit nicht nach einem pathologischen Begriffe von Liebe, sondern nach dem ethischen bemessen werde, welchem die Willensentscheidung mehr gilt als das Dasein, und die sittliche Ordnung der Personewelt mehr als ihre natürliche Unterlage. Dante läßt (Parab. 26, 103 f.) die Seligen alles in dem Spiegel des Gottesherzens schauen, und dieses Herz ist der Quell, aus welchem die sittliche Welt Bestand und Ordnung hat mit ihrer Freiheit und ihrem unwandelbaren Gesetze. (Vgl. auch J. A. Dörner, System d. Dogm. 2, S. 864.)

Diese Ausführungen setzen die entsprechende Erörterung über den dogmatischen Be-

am des Lebens (Bd XI S. 330 f.) sowie die gesamte Soteriologie voraus. Sie besprechen Zukunft und Gegenwart nur mit Rücksicht auf die Befriedigung, welche deren christliche Gesinnung zu gewahren vermag. Wenn unter diesem Titel sonst auch die Stellung der Ene Bekanntheit mit dem Evangelium gestorbenen Menschen zur Vollendung erörtert werden ist (Seligkeit der Heiden), so gehört dieser Punkt vielmehr in die Lehre vom Gericht, oder findet seine Erledigung, wo die Unentbehrlichkeit der Versöhnung für die Vollendung dargezogen wird. Auch der oft weitläufig erörterte Unterschied der irdisch-sinnlichen Erwartungen im NT von der geistigen Fassung der Seligkeit im Christentum ist der biblischen Theologie und der Apologetik zu überlassen, sofern diese Disziplinen die geschichtliche Entwicklung der Offenbarungsreligion behandeln; der theologische Begriff der Seligkeit stützt sich auf den einseitlichen Grundzug der verschiedenen Entwicklungsstufen, demgemäß Gottseligkeit das Wesen aller menschlichen Seligkeit ausmacht.

M. Rähler.

Seligspredung i. Kanonisation Bd X S. 17.

Selneder, Nikolaus, lutherischer Theolog und Lieberdichter des 16. Jahrhunderts, Mitarbeiter an der Kontordienformel, gest. 1592 zu Leipzig. — Quellen: Selneders 175 eigene Schriften, Nachlaß auf der Göttinger Bibliothek, von Plandt und Heppe benutzt. Leichenpredigt von Georg Müllers. Des Liebeder Superintendenten D. Göge (gest. 1728) Sammelschrift über Selneder: in dem Sammelbände der Liebeder Stadtbibliothek (1775s.) 11 Dissertationen; in einem Sammelbände der Leipziger Universitätsbibliothek (V. E. S. 162d) nach eine 15.: Titel der ersten Studien Göges: „Septenarius dissertationum memoriam D. Nicolai Selnederi, theologi sua aetate religiosissimi renovatam exhibens“; ihnen geht voran: Mag. Schröder, Pastor in Hildesheim, oratio de vita S.-Gleich, annales eccl. Bd I; Plandt, Geschichte des prot. Lehrbegriffs Bd V; Heppe, Geschichte des Protestantismus Bd III u. IV; G. Arant, Geschichte der prot. Theologie Bd I; Anton, Geschichte der Kontordienformel, 1779; Weidel, Die Kontordienformel nach Geschichte zc., 1858; Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, 1866; Wandmeijer, Sächsische Kirchengeschichte, 1869; Webel, Hymnologographia; Wadernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd IV; Fischer, Kirchenliederlexikon: Thiele, 35 Lieder, 1855; Mügell, Lieder aus dem 16. Jahrh.; ders., Bericht für das Gymnasialweien, 1853; Thelins, Zur Geschichte und Charakteristik Nik. S. in den Beiträgen zur Sächsischen Kirchengeschichte Heft 4, 1888; Buchwald, Nik. S. in „Unsere Kirchenliederdichter“, Bd 1, 1905.

Der zu Hersbrud bei Nürnberg am 5. Dezember 1530, vielleicht auch erst am Nikolaustag, dem 6. Dezember, geborene oder aber an diesem Tage getaufte Nikolaus Selneder, eig. Sckelleneder, lat. Selnecerus, hat in seinen 62 Jahren ein vielbewegtes Leben geführt. Daß er schon als Knabe das heimliche Städtchen, in welchem sein Vater Ketar und Stadtschreiber gewesen, mit dem damals in höchster Blüte stehenden Nürnberg vertauschen durfte, wobei der Vater als erster Stadtschreiber berufen war, und also fröhe an dem dort pulsierenden regen, geistigen Leben teilnehmen konnte, war für seine ganze Entwicklung von hohem Wert. Der Vater, für dessen Ansehen es spricht, daß Melanchthon ihn zu seinen Freunden zählte (vgl. Ep. Mel. im CR vom 6. Oktober 1552), und daß er auch bei Kaiser Karl V. und König Ferdinand wohlgelitten war, gab seinen beiden Söhnen eine sorgfältige und christliche Erziehung; der Sohn erster Ehe Georg wurde Theolog und Vater Pfarrer in Schwabach; unser Nikolaus, aus zweiter Ehe stammend, sollte nach des Vaters Wunsch Jurist werden. Allerdings sah er, seinen musikalischen Neigungen folgend, schon als 12jähriger auf der Orgelbank der Nürnberger Burgkavalle und verwaltete dort gegen ein jährliches Benefizium von 8 Thalern und 2 Luter Holt das Organistenamt, ja es brachte seine auffallende musikalische Begabung ihn sogar in Gefahr, von Leuten aus dem Gefolge des Königs Ferdinand entführt zu werden, um in der Kapelle des Königs oder des Kaisers, in Böhmen oder in Spanien, mitanzukn; aber bei aller Pflege der Musik verjaunte er doch nicht, gründlichen humanistischen, auf der Universität vorbereiteten Studien obzuliegen, und als er mit 19 Jahren die Hochschule bezog, schon es noch selbstverständlich, daß er der juristischen Laufbahn des Vaters folgte. Wohl hatten Nürnbergs treffliche evangelische Prediger, Wenzeslaus Knif und Ben Dürich, die treuen Lutherfreunde, ihm tiefe religiöse Anregungen gegeben und ihre besondere Zuneigung dem Jungling geidengt, der voll Begeisterung ihre Predigten nachschrüb, und sehr wahrscheinlich hatte eine lebensgefährliche Verwundung, die ihm ein nachsander Strohch beibrachte, als er eben im April 1549 zur Universität abgeben sollte, und die ihn auf ein längeres Krankenlager warf, jene

ernste religiöse Gesinnung noch wesentlich vertieft; aber erst in Wittenberg durch Melancthon's persönlichen Einfluß ward der Jünger der Jurisprudenz zum Theologen. Melancthon war damals — seit Luthers Heimgang — unbestritten und nicht etwa nur für die Theologen, das geistige Centrum der Universität. Die Freundschaft seines Vaters öffnete dem jungen Studio sofort vom Tage seiner Ankunft in Wittenberg ab das Haus Magister Philipps; und wenn es aus zahlreichen Zeugnissen bekant ist, mit welcher fürsorgenden Liebe und bis in das kleinste eingehenden Treue der praeceptor Germaniae sich der einzelnen Studenten annahm, und wie er nicht nur in äußeren ökonomischen Angelegenheiten ihnen mit freundslichem Rat an die Hand ging, so daß ihn Luther im Scherz den *famulus communis* der Universität genannt hatte, wie er auch nicht nur ihre Studien förderte, sondern wie er vor allem ihr inneres Leben pflegte, so ist es sehr begreiflich, daß Selnecker noch in späteren Jahren (in seiner Auslegung der Genesis 1570) es als einen der größten Schätze seines Lebens preist, „quod unum Philippum praeceptorem habere, audire, fere quotidie convenire, alloqui, consulere mihi contigit“; und wohl verständlich, daß Melancthon, der in einem Brief an den Vater vom 6. Oktober 1552 des jungen Selnecker ingenium, modestia und pietas rühmt, ihn auch auf des Vaters Wunsch seinen juristischen Kollegen z. B. dem Prof. Schneidewin empfohlen hatte, ihn aber mehr zum theologischen als zum juristischen Studium prädestiniert erachtete, der schon früher vorhandenen Neigung zur Theologie den Sieg verschaffte. Nach seiner Promotion als magister artium, die unter dem Dekanat von Kaspar Feuer am 31. Juli 1554 stattgefunden hatte, gab er sich bei Bugenhagen, Georg Major, Joh. Förster und Paul Eber theologischen Studien hin; sein Hauptlehrer aber blieb Magister Philippus, und wenn er im Verkehr mit diesem, wie er später ausdrücklich bezeugt, an dem consensus Lutheri et Melancthonis niemals auch nur den mindesten Zweifel gehabt, so versteht man es: hier in der Schule Melancthon's bildete sich Selneckers irenischer Charakter, sein auf den consensus aller Lutherischen gerichteter Sinn.

Schon hatte er nach beendigtem Studium angefangen, selbst philologische, philosophische und theologische Vorlesungen zu halten (über Dialektik und Rhetorik, über Aristoteles *περι ηρωης*, über Apostelgeschichte, Römerbrief, Matthäusevangelium, auch über Melancthon's examen ordinandorum); es ist von 200 Hören die Rede, die sich in seinem Auditorium eingefunden; da wurde er von Melancthon 1557 dem Kurfürsten August von Sachsen, als dieser concionatorem pium et industrium suchte, für die Stellung des dritten Hofpredigers in Dresden warm empfohlen. Die gewöhnliche Darstellung, als habe es sich zugleich um einen Religionslehrer und Studienleiter für den Kurprinzen Alexander gehandelt, ist unrichtig; der Kurprinz war damals noch nicht vier Jahre alt; auch an eine Leitung der Hofkantorei war bei der Berufung nicht gedacht. Im Januar 1558 kam er als Hofprediger nach Dresden, nachdem er in Wittenberg ordiniert war und sich von der dortigen Universität durch eine Rede de vita academica aulicae praeferenda (gedruckt in seinen praelectiones E. 836) verabschiedet hatte. Und als nach Jahresfrist der „Knaben-Magister“, der die Chorknaben der Hofkirche, die „Jungen in der Kantorei“ unterrichtet und daneben in der Woche etliche Predigten gehalten hatte, aus irgend welchem Grunde abging, übernahm Selnecker, der jüngste Hofprediger, dessen musikalische Befähigung und Neigung wir kennen, mit großer Freude und in der Hoffnung, den erst wenige Jahre zuvor begründeten Hofkirchenchor in erwünschter Weise fördern und ausbilden zu können, dies Nebenamt. Und als demnächst der Thronerbe sechs Jahre alt wurde, da hatte das Herrscherpaar, Vater August und Mutter Anna, dem Hofprediger nicht nur im allgemeinen schon längst seine Zuneigung geschenkt, sondern sich vielleicht auch bei dem Unterricht der Kapellknaben von seinem pädagogischen Geschick überzeugt, so daß es die sachmännische Leitung der Erziehung des Kurprinzen (gest. 1565) seiner Fürsorge anvertraute. Möglich auch, daß ihm selbst die mit der Ueberragung des einen und des anderen Amtes verbundene Aufbesserung seiner äußeren Lage nicht unwillkommen war, da er 1559 durch Verheiratung mit der Tochter des Dresdner Superintendenten Daniel Greiser sich einen eigenen Hausstand gegründet hatte. Wie viel er als Instruktor des Erbprinzen in vierjährigem Unterricht gewirkt, muß dabin gestellt bleiben; wenn aber die dem jungen Prinzen gehaltene Leichenpredigt (Dresdner Agl. Bibl. Msc. Dresd. K. 345) dessen lautere Frömmigkeit betont, so mag das dafür zeugen, daß sich Selnecker an die Instruktion des Kurfürsten: „ich will, daß der Prinz ein Katechismus-Doktor werde!“ mit aller Treue gehalten hat. Über einen Aufschwung der Hofkantorei unter seiner Leitung wird uns nichts berichtet. Als Prediger hatte er sich vieler Anerkennung und der besonderen Gunst der Kurfürstin zu erfreuen. Daneben mußte er

auch mit menschenwürdigen Arbeiten Zeit und Kraft zu sparen und gab während dieser
 Dresdner Periode eine große Zahl von Truchdriften heraus, die von philosophischen
 (epitome in libros octo Physicorum Aristotelis), alttestamentlichen (Auslegung des
 Bäckers, argumenta et annotationes in librum sapientiae Salomonis), neutesta-
 mentlichen (die erste Epistel St. Johannis ausgelegt), kirchenhistorischen (catalogus prae-
 cipuorum Conciliorum Oecumenicorum et Nationalium a tempore Apostolorum
 usque ad nostra tempora), dogmatischen (Theophania sive Comoedia de primorum
 parentum conditione et ordinum sive graduum in genere humano institutione;
 libellus brevis et utilis de coena domini; vera et invieta doctrina de coena
 10 contra sacramentarios; de providentia dei) und praktisch-theologischen Studien
 (paedagogia christiana; capita doctrinae christianae, quam Catechismus no-
 minamus, versibus reddita) ein bereites Zeugnis geben. Am bedeutungsvollsten jedoch
 erdient seine in dieser Zeit sich vollziehende ungünstige Charakteränderung. Melancthon
 war gestorben; um so mehr beeinflusste Daniel Greiser seinen Schwiegersohn. Daß
 15 Greiser melandthonianisch gesinnt war und die Einigkeit der Lutheraner dringend wünschte,
 hatte Zelweder besondere Sympathien erweckt; aber der Manne mit stark ausgeprägtem
 dilettantischem Temperament und strengem, herrschsüchtigem Wesen, der seine Gegner bitter
 zu behandeln mußte, vermochte den friedfertig gestimmten aber unselbstständigen Zelweder
 mit seiner einflussreichen Art davon zu überzeugen, daß man nur durch strenge Behand-
 20 lung des Gegners zum Ziel gelange, und schloß ihm so die oft unangenehm berührende
 Zensur ein, die doch eigentlich mit seiner innersten Natur disharmonierte. Es ringt
 seitdem in Zelweder der milde Schüler Melancthons mit dem zornigsten Schwieger-
 sohn Greisers, und nur in dem einen Wunsch, die Concordia aller Lutheraner herbei-
 zuführen, stimmen sie zusammen. Ein sehr scharfes Wort wider das Jagen der Fürsten,
 25 das wohl völlig gerechtfertigt war, aber mehr zur Privatbesorge des Hofpredigers als
 in die öffentliche Predigt gehörte, führte seinen Abgang von Dresden herbei. Es hatte
 für ihn, weil er „etwas schwach gewesen“, Martin Hofmann, der Stadtprediger zu Unser
 lieben Frauen, in der Schloßkirche gepredigt und bei diesem Anlaß das Unwesen der
 Jagden großer Herren von der Kanzel her beklagt und gerügt; an den nächstfolgenden
 30 Sonntagen setzte Zelweder diesen Angriff fort, machte es nur des Jagens halber noch
 etwas heftiger und drohte, wenn man nicht davon abstände, so würden Herr und Knecht
 zum Teufel fahren (Dresdner Hauptstaatsarchiv. Schriften D. Nic. Seln. belangend.
 7169). Martin Hofmann mußte die Stadt verlassen. Auch mit Zelweder „etwas ge-
 35 schwindes huzunehmen“, fand sich August nicht veranlaßt, aber er forderte ihn
 doch auf, sich nach einer andern Stellung umzusehen. Aus Zelweder's Abschiedspredigt
 über den 111. Psalm „Bewahre mich vor dem Strick, den sie mir gelegt haben, und
 vor der Falle der Uebelthäter“ — scheint indessen deutlich zu werden, daß der geschilderte
 Bergang wohl nur von seinen theologischen Gegnern, vielleicht insbesondere von den
 40 Gegnern seiner Schrift de coena Domini, benutzt war, um ihn zu Fall zu bringen.
 In wehthühender Weise trat seine friedfertige Grundstimmung in einem Abschiedsgedicht
 hervor, in dem es heißt: „Wider niemand ich etwas hab, Dank sagen ist mein Wiedergab!
 Gedulda sein und leiden viel Bis an den Tod und letztes Ziel, In Glauben und Gewissen
 45 rein Soll unter Trost und Freude sein!“

Z. plante, in seine Heimat zurückzukehren, und dert durch den ihm befreundeten
 50 Nürnberger Bürgermeister Hieronymus Baumgärtner eine Anstellung zu finden. Da er-
 hielt er einen Ruf als Professor gleichzeitig aus Jena und Tübingen. Er ging im März
 1565 nach Jena, wo damals nach Ausreibung der Alacianer eine Zeit lang die phi-
 losophische Richtung mit Stofel, Kreibitz, Zahnuth Eingang gefunden hatte. Er las
 dort über die ersten 30 Kapitel der Genesis, schrieb über justificatio und sacra coena etc.,
 55 aber seines Bleibens war nicht lange. Kaum hatte 1567 Herzog Johann Wilhelm die
 Regierung der erniedrigten Lande übernommen, so wurden die Philippisten in Jena ihrer
 Ämter entsetzt und des Landes verwiesen, um den Gnesiolutheranern Wigand, Cölestin,
 Kirchner &c. Platz zu machen. Zelweder wandte sich wieder nach Kurfachsen und wurde
 vom Kurfürsten August nach R. Striegels plötzlichem Abgang 1568 zum Professor in
 60 Weizsä, auch Pastor zu St. Thoma und Superintendenten ernannt. Am 18. August 1568
 trat er sein neues Amt an, las mit Beifall über Melancthons loci, verteidigte die kur-
 fächsische Kirche gegen die von Jena her wider ihre lutherische Rechtsgläubigkeit erhobenen
 Angriffe und sprach, besonders in der Dedication seines Genesiscommentars an Kurfürst
 August, sein entschiedenes Einverständnis mit dem Corpus Doctrinae Philippicum
 65 aus, das eben damals den lutherischen Theologen und Geistlichen als Lehrnorm auf-

neue eingeschränkt wurde. Einen Ruf nach Braunschweig, wo man ihn zur Einführung der Reformation gewinnen wollte, lehnte er zunächst aus Gesundheitsrücksichten ab, ebenso eine Vakation des Kaisers Maximilian II. zur Ordnung des Kirchenwesens in den österrreichischen Landen. Erst einer zweiten Berufung nach Wolfenbüttel als Hofprediger, oberster Generalsuperintendent und Kirchenrat glaubte er auf einige Zeit folgen zu müssen, ohne sein Leipziger Amt aufzugeben. Der Kurfürst gewährte ihm einen zweijährigen Urlaub.

Noch vor dem Amtsantritt erwarb er in Wittenberg unter Georg Majors Dekanat auf Wunsch und Kosten des Kurfürsten die theologische Doktorwürde zugleich mit den Philippisten Cruciger, Moller, Widenbram, Bezel und dem jüngeren Bugenhagen durch eine öffentliche Disputation über 130 Thesen (propositiones complectentes summam prae. capitum doctrinae christianae sonantis in academia et ecclesia Witeb.), wobei er speziell die de justificatione et bonis operibus handelnden Thesen zu verteidigen hatte. Er war damals bereit, für Wittenbergs Schule und Kirche sein Leben zu lassen, dum modo ipsi integritatem doctrinae tueantur, aber gerade jene Disputation und besonders deren 30. These über die unio personalis und communicatio idiomatum brachte ihn in eine schlimme Lage gegenüber seinen Braunschweiger Kollegen Martin Chemnitz und Jakob Andrea, die darin eine flagrannte Verletzung des soeben abgeschlossenen Zerbster Vergleichs, ja einen Abfall von der reinen lutherischen Lehre sahen. E. mußte auf Herzog Julius' Befehl nach Dresden reisen, um die Wittenberger Theologen bei ihrem Kurfürsten zu verklagen, und mühsam wurde durch persönliche Verhandlungen eine Einigung hergestellt, bei welcher Herzog Julius sich freudig beruhigte, und in der Andrea eine für ewige Zeiten begründete Konkordie ausleuchten sah, und von der man nur nicht weiß, ob E. der Getäuschte oder Sichselbsttäuschende war; später urteilt er: „reporto scriptum, in fronte sincerum, in recessu lubricum; ich wollte gern alles zum besten auslegen und keinen Verdacht haben, ob ich's gleich mit Händen getastet und gefühlt.“ Und als nun Andrea seinen Bericht über die Zerbster Vereinigung und E. sein exegema collationis cum Witebergensibus herausgab, antworteten die Wittenberger mit einer sehr scharfen Censura, in der sie die Andrea'sche Ubiquitätslehre desavonieren und E. beschuldigen, daß er ihre Antwort verstümmelt habe.

Das war die Zeit, in der E., auf allen Seiten von der rabies theologorum angegriffen, von den Philippisten als Apostat zum Flacianismus und von den Gnesiolutheranern als Freund der verdächtigen Wittenberger verketzert, im Streit der Parteien sich nicht zurechtfinden konnte und in seinem Kämmerlein zunächst nur für sich selbst dichtete und betete: „Laß mich dein sein und bleiben — halt mich bei deiner Lehr!“ Von dem Liede soll später noch die Rede sein; hier werde nur aus dem historischen Zusammenhang heraus, in dem es entstanden, darauf aufmerksam gemacht, daß es eine der schlimmsten Verballhornisierungen war, wenn viele Gesangbücher bis in die neueste Zeit „halt mich bei reiner Lehr“ gedruckt haben, weil in der That gerade das Pochen jeder Partei auf die reine Lehre ihn, dessen innerste Natur allem Parteitreiben zuwider war, derart geängstigt hat, daß er von aller sog. reinen Lehre sich betend, Herr, zu dir und deiner Lehre flüchtete. Aber seine Stellung zwang ihn immer wieder in die unerquicklichen Streitigkeiten hinein. Kaum hatte er seine braunschweigischen Gegner durch die offizielle Erklärung einigermaßen beruhigt, daß er an die Einführung des Corpus doctrinae Philippicum, wie hoch er es auch schätze, gar nicht denke, so daß der Abendmahlsstreit hier eine Zeitlang schwieg, da brach die litterarische Fehde mit den Wittenbergern aufs neue los, in der es sich insbesondere um die Erklärung von AG 3, 21 und die corporalis locatio Christi in coelis handelte. Und wenn auch der gehässige Ton der Wittenberger die strengste Rüge verdient, kam doch andererseits E.'s schwankendes Benehmen ebenso nur Kopfschütteln hervorzurufen. Herzog Julius hielt den Schild über ihm, sandte ihm ein Trostscheiben, verteidigte ihn gegen alle Anschwärmungen beim sächsischen Kurfürsten, gab ihm aber doch in dem Gnesiolutheraner Timotheus Kirchner aus Jena einen ihm unbequemen Kollegen, und E. hatte Stunden, da er gern auf allen Bieren von Wolfenbüttel nach Dresden kriechen wollte — nach Dresden, wo er in der Nähe des im Streit schlagfertigen Greiser sich stiller verhalten könne und wohler fühlen würde. Aber von dorthier kam kein Ruf; in wissenschaftlicher Arbeit fand er Trost und neue Kraft; seine institutio religionis christianae entstand, während er in Gandersheim Wohnsitz genommen hatte. Im Sommer 1573 wirkt er etliche Monate in Oldenburg, um dort eine lutherische Kirchenordnung einzuführen, aber hier trifft ihn ein Schreiben des Kurfürsten von Sachsen, der ihn ja eigentlich nur beurlaubt hatte und ihm nun eine Professur an der Leipziger Universität übertrug. Drei Jahre später wurde er

aus, die neue Pflanz an St. Thoma daselbst und Superintendent. In diesen Stellungen hat er die theologisch bedeutendste Arbeit seines Lebens gethan; er hat Hervorragendes geleistet, um die Konfessionsformel zu Stande zu bringen und ihr dann Anerkennung zu verschaffen. Bereits die sonst auffällige Widmung der *institutio religionis christianae* an den Herzog von Württemberg und der Ausdruck der Freude im Vorwort dieses Werkes über den *consensus doctrinae* mit Württemberg läßt die Räden erkennen, die sich zwischen dem Tübinger Kanzler Jakob Andrea und Z. angespannt hatten. Wie es nun allmählich zur schwäbisch-sächsischen Konfession, zur Maulbronner Formel, zum Torgischen und zum Bergischen Buch unter Z.s wesentlicher Mitwirkung gekommen, ist in Bd X, S. 739 ff. im Art. „Konfessionsformel“ dargestellt worden. Hier darf wohl hinzugefügt werden, daß eine Concordia Z. immerhin Wesen entsprach, und daß die polemische Tendenz dieser Concordia aller Lutheraner gegen Philippisten und Calvinisten die Eigenart charakterisiert, die sowohl Greiser als die Parteikämpfe seines Lebens unserm Z. aufgetragen hatten. Mit Andrea und Volkmar Zeiser suchte er allenthalben in Kurpfalz Niederdrüben für die Konfessionsformel beizutreiben, und durch zahlreiche Korrespondenz, auch durch vielfache Reisen ins Ausland müht er sich demselben Zweck zu dienen. Aber ein tragisches Geschick bringt die beiden hervorragenden „Eintrachtsmänner“ Andrea und Z. völlig auseinander, häßliche Zwietracht tritt an die Stelle ihrer bisherigen Freundschaft, jeder Verkehr wird abgebrochen. Gerade jetzt, wo Waffenbrüderschaft zur Verteidigung des gemeinsamen Werkes wider die Gegner zur Rechten und zur Linken besonders net war, und beide in ihrer mühevollen Defensiv vom Throne her geschächt und geehrt wurden, Andrea durch die Schenkung einer komplutensischen Bibel mit der eigenhändigen Widmung des Kurfürsten „tandem bona causa triumphat“, Z. durch zahlreiche Gunstbewegungen namentlich der Kurfürstin: da sühnt sich Z. durch Andrea zurückgelegt und wird am Hof zum Demonzianten seines langjährigen Freundes mit solcher Wuth, daß Andrea vom Kurfürsten in sehr ungnädiger Stimmung seine Entlassung erhält und aus Kurpfalz weichen muß. Als Andrea bei der Durchreise durch Leipzig von Z. „einen christlichen Abschied“ nehmen wollte, traf er ihn nicht an; so wünschte er ihm denn schriftlich „rechte wahrhaftige Buß und Erkenntnis seiner Sünde“; dem Kurfürsten aber sandte er von Tübingen aus eine ruhig und würdig gehaltene Schutzschrift. Es ist nicht leicht, in solchen persönlichen Differenzen ein gerechtes Urtheil zu fällen. Daß Andrea übergründend und herrschsüchtig war, geht auch aus den Klagen von Martin Chemnitz hervor, der doch im Bunde der Dritte war; wenn aber Andrea die mangelnde Charakterfestigkeit an Z. hervorhebt, um den man sich nicht verlassen könne, so ist dieser Zeuser wohl nur zu berechtigt gewesen; und wenn er Z. beschuldigt, daß er „durch Weib und Kinder, Schwäger und Schwäger“ sich habe gegen ihn einnehmen lassen, so wissen wir, wie leicht es war, ihn unzustimmen, und aus Z.s eignen Lied, das er zu seinem täglichen Gebet gemacht: „Herr, laß mich nur nicht wanken, gib mir Beharrlichkeit“ klingt es wie Selbstanklage heraus.

Auch Z.s Stunde schlug gar bald. So lange seine kurfürstlichen Patrone lebten, blieb er freilich noch auf der Höhe und übte durch literarische Unternehmungen (neue Ausgabe des Konfessionsbuchs mit einem verbesserten Abdruck der Conf. Aug. Invariata u. a. m.), durch Kirchen- und Schulvisitationen in Kurpfalz (speziell der drei Kirchenhöfen in Meissen, Grimma und Berta) und durch seinen pastoralen Beruf, auch insbesondere durch Verbesserung des Kirchengesanges und Einrichtung eines tüchtigen Kantatenchores in Leipzig, eine umfassende Wirksamkeit aus. Als aber 1586 Christian I. seinem Vater in der Regierung des Landes folgte, erhob der gewaltsam niedergehaltene Philippismus aufs neue sein Haupt, und es begann in Kurpfalz der zweite krypto-calvinistische Streit. Eine Fehlung blieb Z. auch unter dem neuen Herrscher, den er „fast als Hund auf den Armen getragen“, noch unangefochten. Als er aber nicht nur die literarische und Kanzelpolemik gegen die Maßregeln des Krellschen Kirchenregiments trotz wiederholter, aus Dresden an ihn ergangener Warnungen fortsetzte und 1589 dem Kurfürsten erklärte, daß er es gewissenshalber nicht unterlassen könne, seine Zuhörer vor calvinistischen Arturern zu warnen, so wurde ihm am 17. Mai 1589 in der Sakristei der Thoma-Kirche in Leipzig seine Abberufung angekündigt, und am Himmelfahrtsfest hielt er seine letzte Predigt. Da er ein eigenes Haus in Leipzig besaß, so blieb er zunächst noch in der Stadt. An die Thür seiner Studierstube hatte er geschrieben: „Ich bin bereit, von hier zu andern Als Erlaute fortzuwandern, Wenn dir es, Jesu, so beliebt, Ob lieber Leib und arme Seele Mir gleich den Stab zu meiner Babre Bereits in meine Hande gith.“ Der Pastor war sein Trost, schriftstellerische Arbeiten bildeten seine Be-

schäftigung. Als aber am 22. Oktober ein scharfes Verbot all und jeder solcher Schriftstellerei an ihn erging, flüchtete er, um der drohenden Verhaftung sich zu entziehen, zuerst nach Halle, wo D. Clearius sich seiner annahm, und dann nach Magdeburg, wo der Administrator des Erststifts, Joachim Friedrich, und dessen Gemahlin in Gemeinschaft mit frommen Edelenten (von Alvensleben, Affeburg, Schulenburg) für seinen Unterhalt sorgten. „Nicht Alter und nicht Krankheit trieb mich fort, Es war, Herr Christ, dein Sakrament und Wort, Weil ich den kahlen Lehren widerstand, Deswegen trieb man mich aus Stadt und Land“: so dichtete er mit Anspielung auf den Namen Calvin. Bald aber eröffnete sich ihm ein neuer Wirkungskreis; als Superintendent in Hildesheim konnte er noch etliche Zeit im Segen des geistlichen Amtes walten, und in kirchlichen Geschäften auch außerhalb, in Wolfenbüttel, Ostfriesland, Minden und Augsburg, wirken, auch bei der letzterwähnten Reise seine Heimat Nürnberg noch einmal wiedersehen. Aber seitdem er im Dezember 1591 krank nach Hildesheim zurückkehrte, war er meist bettlägerig, so daß, als plötzlich der Wind in Sachsen anders wehte und nach dem frühen Tode des Kurfürsten mit andern vertriebenen Lutheranern auch S. nach Leipzig zurückberufen wurde und in seine früheren Ämter wieder eingesetzt werden sollte, seine Freunde ihm die Annahme ernstlich widerrieten. Aber er ließ sich nicht halten. Am 19. Mai kam er todmüde in Leipzig an; am 24. Mai, am Trinitätsfest, ging er unter freudigem Bekenntnis seines Glaubens heim. Am Dienstag darauf wurde er mit fürstlichen Ehren in der Thomaskirche bestattet, der Wittenberger Professor Georg Mylius hielt die Leichenrede und sagte darin: „Er ist nicht ein Wetterhahn oder Wendehals gewesen in der Lehre christlicher Religion, und hat sich nicht als ein Rohr gehalten, das der Wind hin und her weht, auch nicht ein Mensch in weichen Kleidern, der um Herrengunst und weltlicher Ehren willen zu allen Veränderungen in Religionsachen sich hätte bewegen lassen, sondern in einmal erkannter und bekannter Wahrheit ist er die Zeit seines Lebens fest und treu verblieben und bis in die Grube hinein verharret.“ Solches Urteil versteht man im Blick auf sein gerade zu Ende gegangenes Märtyrertum, in welchem er die Treue und Beständigkeit bewährte, die er früher manchmal vermiffen ließ. Mit Rücksicht auf seine auffallend kleine Gestalt, die ihm oft allerlei Diminutivbeinamen eingetragen hatte, und nicht minder im Blick auf die viele Unruhe und Inseindung in seinem Leben, bestimmte er seine Grabchrift: „Klein war ich, bin nun groß und habe bis daher Gelebt in böser Welt; so leb ich dir nun, Herr! Satt bin ich dieser Welt und ihrer Missethat; Nun will in Christi Arm ich ewig werden satt.“ Die Anfangsbuchstaben seines Namens hatte er sich — sehr charakteristisch — mit dem Symbolum gedeutet: Deus Novit Suos; sein ganzes Leben und Sterben ins den Vers zusammengefaßt: In vita et morte es Tu mea Christe salus.

Er hinterließ seine Witve und zwei Söhne, von denen der eine Superintendent in Delitzsch (gest. 1593), der andere Archidiaconus in Rochlitz, später Diaconus an Leipzigs Thomaskirche war; ein Sohn war 1587 als Lehrer in Grimma verstorben; eine Tochter war mit Superintendent Albinus in Weiffenfels, eine zweite mit Rektor Lindner in Schulpforte verheiratet; 10 Kinder von den 15, die seine Frau ihm geboren, waren früh gestorben.

Eine Gesamtausgabe seiner ungefähr 170 Schriften wollte er selbst veranstalten; erschienen sind davon nur *Operum lat. partes IV*, Leipzig 1584—1593. Seine Schriften sind teils dogmatisch-polemischen, teils exegetischen, historischen und praktisch-erbaulichen Inhalts,

Unter den dogmatischen ist sein Hauptwerk *Institutio religionis christianae continens explicationem locorum theol. etc.* bereits erwähnt. Zuerst 1573, überarbeitet 1579 in drei Teilen erschienen, anfangs sich noch näher an Melancthon anschließend, dann zur Theologie der Konfordinformel übergehend. Sodann ist sein *Examen ordinandorum* oder *Forma explicationis examinis ordinandorum, olim scripti a Ph. Melancthone, instituta et accommodata ad veram confessionem* zu nennen (1582, 84, 92) — eine Umarbeitung der bekannten melancthonischen Schrift im Sinne des Luthertums der Konfordinformel. Hierüber eine große Zahl kleinerer Schriften, meist auf die Abendmahlslehre und Christologie bezüglich.

Zu seinen exegetischen Arbeiten gehört eine Auslegung der drei johanneischen Briefe, fast aller prophetischen Bücher des AT und der Offenbarung Johannis, ein Comm. in *Genesis* 1569 (mit einer Vorrede, in der er die Überzeugung ausspricht, daß der jüngste Tag gewiß nicht mehr fern sei), ein Comm. in *omnes Pauli epp.*, in *harmoniam evang. etc.*

Von den kirchenbüchereiichen Arbeiten Z.s seien erwähnt: *Catalogus praecip. conciliorum occurrent. et nationalium a tempore apost. usque ad nostra tempora* 1567, u. 71; *Historia Lutheri* 1575, auch deutsch 1576; *Colloquia oder Tischreden Luthers* 1580; *Nösterie von der Augsburger. Meuseijer* 1581; *Recitationes aliquot de consilio scripti libri Concordiae et modo agendi, qui in subscriptionibus servatus est*, 2. Aufl. 1582; *Nöster. Relation von Herzog Julii Religion und christl. Abbidien*, verfaßt 1589, gedruckt 1591.

Und von praktisch-theologischen Schriften: *Paedagogia christiana* 1566, 67, 71, 77, deutsch u. d. T.: *Unterweisung in der christlichen Lehr nach Ordnung des Kinderkatechismi*, in lateinischer Sprache geschrieben und am kurländischen Hofe gepredigt, ins Deutsche übersetzt von J. Mai 1569, 70 u. ö.; *Ebe- und Regentenspiegel* 1589; *Jungfrauenpiegel* und von Nennendigkeit wahrhafter Minderzucht 1580; *Notatio de studio theologiae* 1579; *Erbauungsbucher*: Bericht, wie sich ein Christ in Sterbensläusen trösten und halten soll 1566. Tröstsprüche für verfolgte Christen 1591.

Unter zahlreichen gedruckten Predigten solche über sämtliche Paulin. Briefe, Psalm-predigten, Passionspredigten, Predigten vom Abendmahl, alle nicht scholastisch gearbeitet, vielmehr lebendig und warm, auch meist ohne Polemik, voll milder, milder Frömmigkeit.

Doch ein besonderes Wert gebührt seinen Geistlichen Liedern, durch die er noch heute in der evangelischen Kirche fortlebt. Seine uns erhaltenen lateinischen Poesien, darunter lateinische Psalmenübersetzungen und eine Autobiographie in lateinischen Hexametern, sowie griechische Gedichte z. B. auf die *Confessio Augustana* (und hierüber eine zuerst 1568 herausgegebene „*Prosodia oder Anleitung zur Verfertigung griechischer und lateinischer Verse*“) zeigen eine nicht geringe Gewandtheit, auch christliche Gedanken in das antike Gewand zu kleiden. Für die Geschichte der Hymnologie oder der geistlichen Dichtung in deutscher Sprache kommen folgende Werke in Betracht, in denen er teils eigene, teils fremde Lieder gesammelt hat: 1. 50 Psalmen des königlichen Propheten David ausgelegt, Nürnberg 1563. 2. Der ganze Psalter des königlichen Propheten David ausgelegt, Nürnberg 1565–66 und oftmals später. 3. Tröstliche Sprüche und Grab-schriften aus bl. Schrift 1567. 4. Psalter Davids mit kurzen Summarien und Gebetlein 1572 u. ö. 5. Christliche Psalmen, Lieder und Kirchengesänge, Leipzig 1587 mit Wid-mung an Katharina von Brandenburg, Gemahlin des Administrators von Magdeburg. Aus diesen Titelangaben ersieht man schon, wie viel ihm der Psalter gewesen ist, von dem er schreibt: „Ach wie voll Tröstes ist der liebe Psalter, dafür ich Gott in Ewigkeit danken will. Wenn ich ihn außschlage, so lebe ich wieder, wenn ich gleich oft tot bin und scheint mir Himmel und Erde zu eng. Der fremde Gott lasse mir nur mein Psalterlein und nehme sonst, was er will.“ In das unter 5 genannte Gesangbuch hat er die Lieder der Reformatoren, aber auch 120 eigene Lieder aufgenommen und sagt davon auf dem Titelblatt: „Lutherus singt uns allen vor, Nach Gottes Wort führt den Tenor. Wir singen nach und widersern mit, Gott will solch Stimm verachten nit.“ Viele seiner Lieder spiegeln sein persönliches Erleben wieder, und insbesondere wollen die beiden Lieder Z.s so verstanden werden, welche die größte Verbreitung gefunden haben. Nach der „*Tabellarischen Nachweisung des Liederbestandes der jetzt gebräuchlichen Gesang-bucher des evangelischen Deutschlands*“ von Philipp Diez (Marburg 1904) findet sich „*Laß mich dein sein und bleiben*“ in sämtlichen Gesangbüchern mit einziger Ausnahme des Württembergischen; während „*Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ*“ nur nicht in Bremen, Hannover und Eisenach, sonst aber überall aufgenommen ist. Der Vers „*Laß mich dein sein und bleiben*“ findet sich zuerst in Z.s Schrift „*Passio*“ 1572 unter dem Titel „*Gebetlein*“ gedruckt; der geschichtlichen Veranlassung ist oben gedacht; S. hat dieses Lied als taalichen Zeufker für sein eignes Kämmerlein gedichtet, und wer den Inhalt mit Z.s Gedichte zusammenhält, der findet hier des Mannes treffendste Charakteristik, ein Selbstbekenntnis des seiner Schwachheit sich wohl bewußten Sängers vor dem, der Herzen und Nieren reut. Die von Z. selbst zu diesem Gebetsvers geschaffene Melodie ist nicht in kirchlichen Gebrauch übernommen worden. Das Lied „*Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ*“ ruht nicht in seiner vollen, jetzt gebräuchlichen Form, und gerade nicht in seinem Anfang, wohl aber in mehr als sechs Versen von S. her, und ist gerade in diesen Versen ein tiefempfundenes, kraftvolles Gebet um Erhaltung der Kirche. Hier und da werden auch Z.s Lieder „*Wir danken dir, Herr Jesu Christ, daß du unser Erlofer bist*“ (ein Abendlied), und „*Herr Jesu Christe, Gottes Sohn*“ (dem er die Überschrift gegeben: „*Zufucht zum Herrn Ehrüte in vollen Rötten, sonderlich in Gewissens-anst, wegen der Sünde in Todesnoten*“) noch heute gesungen.

Bedenkt man, daß er „fast keinen Tag in seinem Beruf ganz gesund“ gewesen, so staunt man über seine kolossale Thätigkeit und seine schriftstellerische Fruchtbarkeit; und hört man sein eigenes Bekenntnis, daß er „auch von Gespenstern heimlich turbiret“ ward, so macht das wohl einerseits vieles von dem Unglücklichen und Schwächlichen seines Wesens erklärlich, aber andererseits ist seine Leistungsfähigkeit nur noch bewundernswerter. Er hat Großes in seiner Zeit geschaffen, und doch paßte er nicht für seine Zeit. Eine poetisch angelegte, musikalisch hochbegabte, im innersten Grunde irenische Natur, schien er dazu berufen, nur mit der Davidscharfe in der Hand, die bösen Geister bannend, durch die Welt zu gehen; aber sein Leben fällt in eine Zeit, in welcher Theologie und Polemik identische Begriffe waren, und er muß klagen, „der Teufel überschreie und überstimme jetzt die ganze Kantorei Davids und verderbe mit seinem Poltern und Schlagen den sanften Taft, die lieblichen Flöten und Cynpeln, ja oft das ganze Werk der Friedfertigen“. In solcher erregten, wirren Zeit, in welcher die rabies theologorum ringsum die Waffen klirren und das Feldgeschrei „Sie Luther! Sie Melancthon!“ ertönen ließ, konnte er keine feste Position gewinnen und ließ sich bald dahin, bald dorthin ziehen, aber in diesem Schwanken ist doch das bleibende Streben erkennbar, eine concordia aller Lutherischen herbeizuführen. So ist er wohl an den Schmähungen, die er in reichstem Maße erfuhr, selbst schuld. Die Reformierten, die er den Juden und Türken gleich achtete, und auf die er den Vers machte: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort Und wehr der Zwinglianer Mord“ nannten ihn das Lutheräfflein; die Gnesiolutheraner witzelten über den Schelmlecker und Seelhenker; die Philippisten über den parvus Flacius und alter Iscariotes. Aber — ob sein Leben gerade so wie das große Werk, an dem er hervorragend mitgearbeitet, eine concordia discors war: man wird sein ernstes Streben anerkennen und einem Manne die Teilnahme nicht versagen wollen, der nicht nur um der Unbeständigkeit seines äußeren Lebens willen, vielmehr erst recht in dem Gefühl, daß er oft innerlich nicht den rechten Halt und die Kraft gehabt, die Hand nach dem Herrn ausstreckt: „Herr, laß mich nur nicht wancken, Gib mir Beständigkeit!“ und man wird ihm gern den Trost zuerkennen, mit der er sich, wie oben erwähnt, die Anfangsbuchstaben seines Namens (Doctor Nicolaus Selneccerus) deutete: Deus Novit Suos!

(Wagenmann †) D. Franz Dibelius.

Sem, Semiten s. d. *Al. Noah* Bd XIV S. 139 u. *Völkertafel*.

Semaja, סַמַּיָּה, ist ein im AT mehrfach vorkommender Name. Die wichtigsten Vertreter desselben sind:

1. Ein Prophet zur Zeit Rehabeams von Juda. Von ihm berichten 1 Kg 12, 21—24, als Rehabeam die von ihm abgefallenen Stämme habe mit Gewalt zu Juda zurückführen wollen, habe er auf Jahves Befehl vom Kriege abgemahnt. Das ganze Stück B. 21—24 (= 2 Chr 11, 1—4) gehört zweifellos einer späten Schicht des Königsbuches an, vgl. die Kommentare. Dem entspricht es denn auch, daß die Chronik noch eine weitere midraschartige Erzählung über Semaja kennt. In ihr wird die ältere Überlieferung über den Einfall Sijaks unter Rehabeam durch eine längere Ansprache dieses Propheten Semaja erweitert, in der er auf den Grund des Einfalles hinweist, wodurch die Demütigung und Begnadigung Judas erzielt wird. Die Folge ist nach der Chronik, daß Jerusalem zwar von Sijak geplündert wird, aber doch im ganzen noch glimpflich davonkommt, 2 Chr 11, 5—8. 12. Demselben Propheten wird nun auch 2 Chr 11, 15 die Abfassung einer Geschichte Rehabeams bzw. Judas einschließlich derjenigen Rehabeams (777 könnte an sich auch „Worte“ bedeuten, wird aber hier als „Geschichte zu fassen sein) zugeschrieben. Doch könnte dem Wortlaute nach auch an eine über Semaja handelnde Geschichte gedacht werden, was aber durch synonyme Wendungen (wie Gesicht Jesajas 32, 32, Midrasch Jdbos 20, 34, von Jesaja aufgeschriebene Geschichte Uffias 32, 32) widerraten wird. Er wird somit in der Chronik auch als Geschichtschreiber angesehen und als einer derjenigen bezeichnet, denen der Chronist seine mancherlei Stoffe verdankt. Da es solche Geschichten der Könige, einzelner oder ganzer Gruppen von ihnen in relativ früher Zeit gegeben haben muß, wie uns für Salomo und seine Nachfolger das Königsbuch teils sagt teils andeutet (vgl. z. B. 1 Kg 11, 41), so ist diese Notiz über Semaja vielleicht das Bestbezeugte, was wir über den Mann wissen. Es ist wohl möglich, daß die Ueberlieferung von der Existenz und Wirksamkeit eines Propheten dieses Namens unter Rehabeam richtig ist und daß seine Thätigkeit unter anderem darin bestand, daß er sich an der Geschichtschreibung seiner Zeit und der Vergangenheit beteiligte. Denn Thatsache ist, daß gerade

17) Daen manche unserer Geschichtsquellen über die Anfänge des Königtums, das im 2. Jhd. v. Chr. entstanden und dergl. Dinge entstanden sind.

Ein Gegner Jeremia unter den Propheten der babylonischen Exulantengemeinde, der im J. 29, 21 ff. hat er aus dem Eril an das Volk von Jerusalem bezw. an den Priester Semaja einen Brief geschrieben, in welchem er Jerbania das Priesteramt zuspricht und von ihm verlangt, daß er gegen Jeremia einschreite, weil Jeremia die Exulanten brieflich zum Abzuziehen gegen ihre neue Trübsal angehalten hatte. Jeremia erklärt diesen Semaja für einen Zugewanderten und warnt die Exulanten vor seinen aufreizenden Reden; dem Beschreiber selbst verheißt er Verderben und Untergang.

3) Einer der Gegner Nebemias, ebenfalls Prophet, und Genesie Sanballats. Neh 6, 10 ff. berichtet, daß er Nebemias veranlassen wollte, in den den Vätern verbotenen Tempelraum einzudringen (zum Schutz vor Anschlägen seiner Feinde), um ihn hernach beim Volke verdächtigen zu können. S. weiter den Art. Sanballat. **Rittel.**

Semarianismus s. die Art. Arianismus Bd II S. 32, 1 ff. u. Macedonius Bd XII S. 11.

Semipelagianismus. Vgl. die Literatur vor den Artikeln Augustin (Bd II, 258; an der 2. Ausgabe Seite im folgenden Mittel ebenda S. 257), Cäsarius, (Bd III, 622), Cölinar (Bd III, 116), Augustin (Bd V, 782; Augustinus (Bd VI, 316f.), Hilarius von Arles (Bd VIII, 56), Pelagius (Bd XV, 717f.), Prädestination (Bd XV, 586f.), Prosper (Bd XVI, 12) und die Bd IV, 752f. angeführten Bearbeitungen der Dogmengeschichte. Außerdem, wenn im folgenden, und zu nennen: H. Eleutherius, *Historiae controversiarum u. s. w.* Antwerpen 1759; u. eben Bd XIII, 256, 18; Chr. W. J. Wald, Entwurf einer Geschichte von der Reformation u. s. w. Bd V, Leipzig 1770; J. Geffien, *Historia Semipelagianismi antiquissimi*, Diss. phil., Göttingen 1826; G. J. Wiggers, Versuch u. s. w. (vgl. Bd XV, 117, 70) Bd II, Hamburg 1833; deff., *Schizmate der augustiniischen Anthropologie u. der Bestimmung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence bis zur Reformation des Monats Geni*, Abh. von Meiner XXIV, 1851, S. 3—42; XXV, 288—324; XXVII, 193—204; XXIX, 171—391; C. J. Arnold, Cäsarius v. Arles, de Pelagianismo et Pelagio, Thèse présentée à la faculté de théol. de l'église libre du canton de Vaud, Rom 1897; A. Boyer, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, Bonn 1898; deff., *Im Dogmengeschichte des Semipelagianismus (Kirchengeschichtliche Studien von Kuntze)*, Zehn, Zedler V, 2, Münster 1899.

1. „Semipelagianismus“ ist ein dogmengeschichtlicher Begriff, dessen Herkunft noch nicht aufzudecken ist und dessen Umfang nicht übereinstimmend abgegrenzt wird. Vielfach kann man lesen, der Terminus stamme aus der Scholastik. Die Quelle dieser Nachricht ist dem Kern zu sein, der 1673 in einer von Wald (V, 6) citierten Stelle seiner *historia Pelagiana* (2, 1; opp. ed. Bern I, 225) die Bezeichnung als einen Terminus der scholastici recentiores einführt. Doch ist nur wahrscheinlich geworden, daß unter diesen scholastici recentiores nicht mittelalterliche Scholastiker, sondern nachtridentinische Bearbeiter der theologia scholastica zu verstehen sind. Denn bei den Scholastikern des Mittelalters bin ich dem Terminus nicht begegnet. Na, obgleich schon Gerhard Johannes Bep. (1649) in seiner *historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt* (1, 7. ed. sec. 1655, p. 39; ed. prima 1618), den Terminus als man vulgo gebrauchten bezeichnet (vgl. Wald V, 6), so scheint diese Nomenklatur sich nicht im 16. Jahrhundert nicht gebräuchlich gewesen zu sein. Daß Alfonsus de Castro (1673) und Vaterius (1688) in ihren Registerlisten den Namen nicht bieten, hat schon Wald (V, 6) konstatiert. Dasselbe gilt von Kaspar Brand's *Catalogus haereticorum* (Zugl. 1716). Auch die Magdeburger Centurien, Baronius und Bellarmin saurten nicht gebräuchlich den Terminus da, wo man ihn erwartet, nicht. „Pelagianum et Pelagianorum reliquiae“ diese Bezeichnung, die aus dem die Synode von Epa. (ep. Aug. 225, I, II, 1006) und aus Augustin (ep. 217, 6, 25 fin. II, 987) her stammt, ist nicht, wie im Titel des Bep. des Waldes, so auch von Bellarmin da gebraucht, wo wir von „Pelagianen und Semipelagianen“ reden wurden (z. B. de *controv.* 3, 1, 2, 2. ed. princeps Bd III, 1533 p. 581). Ebenso ist in den Anfängen des Molinistischen Streites (vgl. Bd XIII, 256 ff.) den Könten nur der Vorwurf gemacht, sie hätten „pelagianisch“ oder wie die „Pelagianorum reliquiae“ (vgl. z. B. Eleutherius p. 197). Doch in den Verhandlungen der congregatio de auxiliis taucht im Laufe

des Jahres 1601 der Terminus „Semipelagiani“ auf: dasselbe Gutachten der Konfessoren, das bei Molina den Irrtum des „Cassianus und anderer Gallier“ konstatiert, qui reliquiae Pelagianorum dici meruerunt (Eleuth. p. 260a), findet in einem andern angeführten Satze Molinas die sententia Pelagianorum et Semipelagianorum (ib. p. 263b). Es scheint mir deshalb wahrscheinlich — mehr kann ich nicht sagen, weil mir hier für den Molinistischen Streit keine Quelle außer Eleutherius zu Gebote steht —, daß der Terminus „Semipelagianer“ im Molinistischen Streite von den dominikanisch-thomistischen Gegnern der Jesuiten geprägt worden ist. Durch das Aufheben, das der Molinistische Streit hervorrief, durch Cornelius Jansen und durch den jansenistischen Streit mag dann die allgemeine Reception dieses Regernamens bedingt gewesen sein. — Es scheint demnach, als seien bei der Prägung des Terminus „Semipelagianismus“ übliche Vorstellungen von dem Inhalt und Umfang des Begriffs bestimmend gewesen, wie sie da gelten, wo man auf protestantischem Gebiet von einem Semipelagianismus der mittelalterlichen Scholastik redet (vgl. Eleutherius p. 254f.). Das aber ist trotzdem nicht zweifelhaft, daß der Terminus „Semipelagianismus“ zunächst eine Bezeichnung für diejenige Gestaltung der Lehren von Sünde und Gnade sein sollte, die Prosper von Aquitanien kurz vor und kurz nach dem Tode Augustins an den „Massiliensern“, d. h. an Cassian, Hilarius v. Arles, Vincenz von Lerinum und andern, ungenannten, bekämpfte, eine Bezeichnung der Anschauung von Sünde und Gnade, die nach Prosper's Zeit an Faustus von Reji ihren Hauptvertreter hatte und 529 auf der Synode zu Orange, zwar nicht in allen, aber doch in einigen Punkten als heterisch charakterisiert wurde. Denn von den Mängeln der Orthodoxie des Cassianus und Faustus und von der Entscheidung der Synode von Orange ist im Molinistischen Streite oft geredet worden; „Semipelagiani“ ist der neue Name für die, qui reliquiae Pelagianorum dici meruerunt (vgl. oben Zeile 2f.). An dem Kreise der „Massilienser“, wie man noch im Molinistischen Streite und über 1700 hinaus oft mit Prosper sagte, haftet noch heute allgemein, auf protestantischem wie auf römischem Gebiete, primär der Name des Semipelagianismus. Demgemäß ist hier zunächst (vgl. Nr. 2—6) eine Darstellung des Streites zu geben, der jetzt allgemein als der „semipelagianische“ bezeichnet wird, d. h. des Streites über Augustins Gnadenlehre bis zur Synode von Orange. Sodann (vgl. Nr. 7 und 8) muß versucht werden, den Begriff „Semipelagianismus“ inhaltlich so zu bestimmen, daß sein Umfang sicher abgrenzbar wird, und festgestellt werden kann, inwieweit die Anwendung des Begriffs auf Erscheinungen der Zeit nach 529 Berechtigung hat.

2. Gegen die Pelagianer war in den acht (vgl. Leo's, DG⁺ S. 429 Anm. 5) Kanones des karthagischen Generalkonzils von 418 festgestellt (vgl. Bd XV, 767, 50 ff.): 1. daß Adam erst durch den Sündenfall sterblich geworden sei, 2. daß die Kinder der Erbsünde wegen in remissionem peccatorum zu taufen seien, 3. daß unter der göttlichen Gnade nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern auch der göttliche Beistand zu verstehen sei, der uns ermöglicht, nicht zu sündigen, 4. daß sündlose Vollkommenheit auf Erden unmöglich sei. Damit war nicht die ganze augustianische Gnadenlehre approbiert, sondern nur das, was Augustin im Einklange mit abendländischen Traditionen vor ihm den Pelagianern entgegengehalten hatte. Die spezifischen Eigentümlichkeiten der Gnadenlehre Augustins: der Gedanke, daß auch das erste Wollen des Glaubens von der Gnade gewirkt werde (vgl. oben Bd II, 279, 22 ff.), daß die gratia irresistibel und infallibel dem freien Willen die gottgewollte Richtung gebe (vgl. Bd II, 279, 59 f. und unten S. 195, 22 ff.), und daß für das schließliche Seligwerden der electi letztlich die durch kein vorausgesehenes menschliches Thun bedingte göttliche Prädestination den alleinigen Realgrund bilde (vgl. schon Bd II, 279, 55 ff. und unten S. 195, 27) — all dies war bei jener Entscheidung von Karthago gar nicht in die Diskussion gezogen. Ja, von den „drei Hauptirrtümern“ der Pelagianer, die Augustin bald nach der karthagischen Synode, zuerst im Jahre 420, formulierte (vgl. Bd XV, 755, 8 ff.), waren in Karthago nur zwei, der erste und dritte, zensuriert worden; der zweite aber, den Augustin darin fand (vgl. Bd XV, 755, 54 ff.), daß die Pelagianer annahmen, die gratia, qua justificamur, werde nicht gratis, sondern secundum merita gegeben, ist in den Kanones von Karthago nicht berücksichtigt. — Es brauchten demnach gar nicht alle, die der Beurteilung des Pelagius zustimmten, Gesinnungsgenossen Augustins zu sein. Die Frage, ob der Mensch allein mit Hilfe der gratia creationis, remissionis und doctrinae zur Seligkeit gelangen könne, oder ob er dazu, ja zu jedem guten Werk, der innerlich auf ihn einwirkenden gratia inspirationis bedürfe — und dies war der eigentliche Streitpunkt im pelagianischen Streit (vgl. Bd XV, 756, 4 ff.) —, sie konnte, wie Augustins

Augustin (ep. 120) beweist (vgl. Bd II, 278, 18 ff.), in antipelagianischem Sinne zu verstehen, auch wo man nicht ganz „augustinisch“ dachte. Augustin erfuhr das, als er im Jahre 429 (Bald V, 135) jah er sich ansetzte, brieflich einem Karthaginer Vitalis zu schreiben, der kein Pelagianer war, aber ebenso wenig ein Anhänger der genuin augustiniſchen Gnadenlehre (ep. 217. II, 978—980). Augustins Brief läßt hinlänglich erkennen, wie tief Vitalis dachte. Daß Gott durch seine Gnade die *religiosae vitae bona* in den Menschen werte, gab er zu (7, 29 p. 989); aber das Gläubigwerden gab er nur in demselben Sinne als eine Wirkung Gottes an, in dem es Augustin vor 120 Jahren hatte (vgl. Bd II, 278, 18 ff.): *operatur ille (scil. deus), quantum in ipso est, ut velimus, cum nobis nota sunt ejus eloquia; sed si eis acquiescere nolumus, nos, ut operatio ejus nihil in nobis prosit, effieimus* (1, 1 p. 978); *eius scil. doctrinae debet si consentit homo, recte utique dicuntur ab illo dirigi gressus ejus, ut viam ejus velit, cujus doctrinam suasionem praecedente, subsequente consensione sectatur, quod libertate naturali, si vult, facit, si non vult, non facit, pro eo, quod fecerit, praemium vel supplicium recepturus* (2, 1 p. 979). Augustin hat demgegenüber, damit bei Vitalis nihil illius (scil. Pelagii) relinquantur erroris (vgl. eben S. 192, 3), vernehmlich betont, daß die Gnade gerade werden mußte als *praeveniens hominis voluntatem* und als gegeben sine ullis humanis praecedentibus meritis (2, 5—3, 8 p. 980 f.). Übrigens geht er in den 12 Jahren, in denen er in diesem Briefe in Bezug auf die quaestio de dei gratia zu fides catholica formuliert (5, 16 p. 981 f.; vgl. 17), nicht über die Entscheidung von Sterbende hinaus. Daß für ihn selbst mit Anerkennung dieser Sätze die Annahme einer die formale Freiheit nicht ausschließenden) unbedingten ewigen electio nach ihm war, cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia deus non vult, verba Augustini freilich nicht (3, 9 p. 982; 6, 19 p. 985 und 5, 16 Nr. 10 p. 985; vgl. 7, 27 p. 988); doch rüde er offenbar absichtlich (vgl. 1, 15 p. 981) diese Verfassungen nicht in den Vordergrund. Eine Erfahrung verwandter Art machte Augustin (26 oder 127 an den Mönchen in Hadrumetum. Ein seinem Denken nach, wie ein Brief eines Abtes an Augustin (ep. 216. II, 971 ff.) uns lehrt, dem Augustin insbesondere Mönch dieses Klosters, Alexus mit Namen, hatte von einer Reise aus seinen Verhältnissen den launen Brief zusammen lassen, den Augustin im S. 418 dem römischen Bischof und seinen Bischof Zintus zugeschrieben hatte (ep. 194. II, 874—891; vgl. eben Bd XV, 771, 3). Aber das Geiselt hatte Zwierracht gewirkt. Die energische Form, in der Augustin hier jedes der gratia vorausgehende Verdienst zurückgewiesen, zu fides als eine Gabe Gottes bezeichnet und (vgl. ep. 194, 8, 31 ff. p. 886 ff.) die in der praesentationistischen Meinungen dieser Gedanken offenbart hatte, richtete einen heftigen Tumult in dem Kloster an: mehr als fünf der Mönche waren über diese Auslassungen im höchsten Maße aufgebracht, und ihre animositas reizte die andern auf (ep. 216, 2 und 3. II, 975 f.). Augustin erfuhr von diesen Verhältnissen durch den mündlichen Bericht zweier jugendlicher Mönche aus dem Kloster, die ohne von dort offiziell zu sein, bei ihm sich einfanden (ep. 214, 1 und 5. II, 969 f.). Wenn er sich an den Mönchen in Hadrumetum schrieb: *Creseonius et Felix . . . nobis retulerunt, monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum eo quod quidam in vobis esse gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium, et, quod est gravius, dicunt, quod in die judicii non sit redditurus deus unicuique secundum opera ejus, etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adjuvari fateantur per dei gratiam ut recta sapiamus atque faciamus, ut cum venerit dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona, quae praeparavit deus, ut in illis ambulemus, hoc, qui sentiunt, bona sentiunt* (ep. 214, 1. II, 969). Es war man in diesen Worten, die den mündlichen Bericht verwirrter Jünglinge nun vor sich zu setzen, als es der Belehrung dienlich war, keine zutreffende Darstellung der Verhältnisse in Hadrumetum finden können. Erst nachdem Augustin den Mönchen mit dem Briefe und einem durch die verzögerte Abreise der Boten veranlaßten zweiten (ep. 215. II, 971 ff.) dem Buch de gratia et libero arbitrio (X, 881—912) geschickt und in demselben Briefe hatte, daß das Wissen der gratia die [formale] Freiheit und die volle Freiheit nicht aufhebe, vielmehr die wahre Freiheit erst schaffe und die merita in uns werte, so ta über das „bona sapere“ den „plures“ möglich gemacht zu sein (vgl. ep. 216, 10. II, 976 f.). Alexus mag stets augustinisch gedacht

haben (ibid.), aber auch er hatte nach seiner Rückkehr den Kopf verloren (ep. 216, 3. II, 975); der Abt war hilflos gewesen; die plures aber hatten „gewütet“ gegen Florus, der das böse Buch Augustins, die epistula ad Sixtum, ihnen geschenkt hatte (ibid.). Und während die Ihesen, daß die Freiheit nichts sei, daß Gott nicht nach den Werken richte, daß pädagogische Zucht (correctio) unberechtigt sei, lediglich Konsequenzen gewesen zu sein scheinen, die man dem Florus und denen, die zu ihm hielten, andichtete (vgl. ep. 216, 4. II, 976 und 214, 6 p. 970), kann kaum bezweifelt werden, daß die Mehrzahl der Mönche der Meinung gewesen war, die Augustins epistula ad Sixtum als pelagianisch brandmarkte, der Meinung, daß das meritum fidei der Gnade vorausgehe (vgl. ep. 215, 1. II, 971): die der Majorität angehörigen Mönche, die zu Augustin gekommen waren, erschienen dem Augustin der Unterweisung sehr bedürftig (ep. 215, 1). Aber die simplicitas der Mönche von Hadrumetum war auch ebenso willig, Belehrung anzunehmen. Die günstigen Nachrichten, die der Abt über die Aufnahme der Schrift de gratia et libero arbitrio durch Florus gesandt hatte (ep. 216), veranlaßten Augustin, dem Abt und den Mönchen noch eine zweite Belehrungsschrift zukommen zu lassen: de correptione et gratia (X, 916—946). Diese Schrift hat den Mönchen viel zu verdauen gegeben; denn sie ist eine ebenso präzise wie ungeschminkte Darlegung der genuin augustiniischen Gnadenlehre. Wohl bleibt, wie Augustin hier ausführt, jeder Mensch verantwortlich für sein Thun, denn sua voluntate sündigt er; alle correctio ist ein Mittel, durch das Gott wirkt; aber der Mensch hat ohne die Gnade eigentlich kein liberum arbitrium, sondern ein arbitrium peccati servum (13, 42 p. 942). Allein die Gnade Gottes befreit ihn; cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium (14, 43 p. 942), Gott allein giebt auch die perseverantia, und zwar so, daß die, denen er giebt, per hoc donum non nisi perseverantes sint (12, 34 p. 937); so also ist Gott der infirmitas voluntatis humanae zu Hilfe gekommen, ut [voluntas humana] divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur (13, 38 p. 940). Gottes ewige electio und praedestinatio ist der Hintergrund aller Heilswirkung in der Zeit, und der numerus electorum ist ita certus, ut nec addatur eis quisquam nec minuat ex eis (13, 39 p. 940). Nach einem Grunde der inscrutabilia iudicia dei haben wir nicht zu fragen (8, 17 p. 926). — Daß die Mönche von Hadrumetum mit vollem Verständnis dem allen zugestimmt haben, ist unwahrscheinlich. Aber sie haben zu widersprechen nicht das Zeug gehabt. Augustin meint selbst, sie müßten wieder und wieder lesen, was er ihnen geschrieben habe (1, 1 p. 917). Das hieß aber wahrscheinlich mehr fordern, als erreichbar war.

3. Andererseits las man die Schrift de correptione et gratia mit mehr Verständnis: in Südgallien, in den Mönchskreisen von Massilia und Lerinum, wirkte sie wie ein Ultimatum, das halbe Freunde zu Feinden macht (vgl. ep. Aug. 225, 2. II, 1002 f.). Seit längerer Zeit schon waren hier die durch Bildung und „Heiligkeit“ hervorragenden, im kirchlichen Leben einflußreichsten Männer, Abt Johannes Cassianus von Massilia (vgl. Bd III, 746—749), Hilarius, Mönch in Lerinum, später (seit 428) Bischof von Arles (vgl. Bd VIII, 56 f.), und andere, Augustin gegenüber in ihrem Vertrauen unsicher geworden. Seinem Vorgehen gegen Pelagius hatten sie zugestimmt; aber je mehr Augustins Schriftstellerei die spezifischen Eigentümlichkeiten seiner Gnadenlehre hatte hervortreten lassen, desto stübtiger waren sie geworden. Hilarius, der ein aufrichtiger Bewunderer Augustins war, hatte längst schon brieflich ihn interpellieren wollen (Prosper ad Aug. ep. 225, 9. II, 1007). Cassian, dessen Beziehungen zum Orient in diesem Zusammenhange m. E. unnötig betont werden — denn seine Bildung war nicht nur eine orientalische, auch er hatte von Augustin gelernt (vgl. c. Nest. 7, 27 ed. Petschenig I, 385, 19 ff. —, hatte in dem zweiten, noch vor der Erhebung des Honoratus auf den Bischofsstuhl von Arles, also vor 426, geschriebenen Teile seiner collationes patrum (lib. XI—XVII; vgl. prol. II, 311, 5), ohne Augustin zu nennen, die ägyptischen Mönchsväter für eine Gnadenlehre zeugen lassen (coll. 13. II, 361 ff.), die den spezifisch augustiniischen Gedanken fast ebenso fern stand, als die Vorstellungen, die Augustin bei Vitalis als Reste pelagianischen Denkens bezeichnet hatte (vgl. o. S. 194, 7 ff.). Deutlicher, als es bei Vitalis erkennbar ist, zeigt sich bei Cassian, daß er mit Augustin gegen Pelagius sowohl hinsichtlich der Erbsünde (s. B. coll. 13, 7, 3. II, 370, 4), als hinsichtlich des Wesens der Gnade übereinstimmte: deus nobis et initia bonae voluntatis inspirat (coll. 13, 3, 5. II, 364, 17 ff.). Auch ein praevenire der Gnade war für Cassian nicht undenkbar. Aber ebenso wenig scheint er den Gedanken, daß Gott gelegentlich der Menschen sich erbarme, weil sie mit einem schwachen initium bonae voluntatis

... dicitur, quod illa madet, wie bei Paulus, die Gnade, bald, wie bei Zachäus, ... den Anfang (coll. 13, 11. II, 375f.). Die gratia inspirata ... die den Menschen rettet: dei benignitas, eum bonae ... in nobis quantulumcumque scintillam emicuisse perspexerit vel ipse tanquam de dura silice nostri cordis excuderit, confovet eam et ... suaque inspiratione confortat (coll. 13, 7, 1. II, 369, 1ff.). Aber ... in beiden Fällen die veranlassende oder nachfolgende Zustimmung des ... eine Bestimmung seiner Rettung: manet in homine liberum semper arbitrium, quod gratiam dei possit vel negligere vel amare (coll. 13, 12. 8. II, 375, 2ff.); omnes, qui pereunt, contra dei pereunt voluntatem (coll. 13, 7, 4. II, 375, 7; vgl. 1. Tr 2, 1 coll. 9, 20, 2. II, 269; coll. 13, 7, 1 u. 3 p. 369 u. ö.)

Zelbsten Denken mußte Augustinus Schrift de correptione et gratia wie eine ... überwindlich erscheinen. Als die Massilienser sie kennen lernten, fühlten sie sich ... aversione, quam fuerant, recesserunt (Prosper ad Aug., ep. 225, 2. II, 225, 3). Nichts fehlte auch in den Massilienser Kreise entschiedene Freunde Augustinus ... Gratians seit der Erhebung des Hilarius auf den Bischofsstuhl von Arles 428 ... die Briefe von Aquitanien unter den Mönchen Massilias (vgl. oben Bd XVI, 227ff.). Er und sein Freund Hilarius, ein sonst unbekannter persönlicher Schüler Augustinus (Aug. ep. 216, 10. II, 1013), berichteten dem Augustin 428 oder 429 ... ausführlichen Briefen (Aug. opp. Nr. 215 und 216. II, 1002—1012) über ... Lehrverwand, dem seine Lehre jetzt in Massilia und andern Orten [Süd-]Galliens ... (ep. 216, 2 p. 1007) bezeugete. Diese Berichte (vgl. das Citat aus Prosopers Brief, ep. 215, 3. oben Bd VIII, 57) verdienen einen Ehrenplatz unter allen ähnlichen Schreiben; ... den Männern, von deren Lehre sie Mitteilung machen, wird persönlich all ihre ... sie bezeugt sancti (ep. 215, 3 p. 1003), clari und egregii in omnium virtutum studio (ib. 2); und ihre Lehre wird nicht nur ohne alle Entstellung wieder ... sondern auch auf ihre wirklichen, anerkennenswerten Motive zurückgeführt. Fol ... aus diesen Berichten über die Lehre der Massilienser in der Kürze hervor ... sie behaupten mit Augustin und gegen Pelagius] omnem hominem Adam peccante peccasse, et neminem per opera sua, sed per dei gratiam regeneratione salvari (ep. 215, 3); 2. aber sie nehmen Anstoß an Augustinus Prädestinations ... (ib. 6) und der zu ihr gehörigen Annahme der Unfähigkeit des Menschen zu eigenem, ... der Gnade. Sie verwerfen diese Vorstellungen und zwar a) weil sie ... von keinem, a nullo unquam ecclesiasticorum ita intellecta (ep. 215, 3 p. 1003; vgl. 216, 2; novum), und b) weil sie der kirchlichen Verfündigung, Er ... und Zerbürge den Boden entzogen: excludi putant omnem praedicandi rigorem, si nihil quod per eum excitetur in hominibus remansisse dicatur (ep. 226, 2 p. 1008; vgl. 5 p. 1009f. und 225, 6 p. 1005); 3. sie glauben vielmehr, ... dicitur, quod illa madet, quantum ad deum pertinet, alle Menschen umfasse (ep. 225, 6); ... an, daß in des Menschen freiem Willen die Entscheidung liege, ob er sich ... oder nicht (225, 3 u. ö.); per praecorantem et cooperantem gratiam liberum non impediatur arbitrium (225, 8; vgl. 226, 6 über die Ab ... 2. 195, 9) erhaltenen Haltung des donum perseverantiae; 5. die praedestinatio von der sie auf Grund des Memerbriefs natürlich auch reden mußten) ... an die praevisa merita credulitatis und perseverantiae: qui creditur sunt, quia in ea fide, quae deinceps per gratiam sit juvanda, mansuri ... praeseisse ante mundi constitutionem deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono sine excessu esse praeviderit (225, 3). Die so charakterisierte Anschauung ... und seiner Genußungsgenossen. Einige, berichtet Prosper (ep. 225, 4 p. 1010) ... gratia nicht in der gratia, qua in Christum remanemus, sondern in der den Menschen mit Vernunft und Freiheit aus ... gratia creatoris oder initialis und nahmen an, daß der Mensch bono naturae bene utens, ad istam salvantem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire.

Augustin hat an diesen Berichten Anlaß genommen (wohl 429), die beiden dem ... und ... genannten Schriften de praedestinatione sanctorum (X, 90, 902) und de dono perseverantiae (X, 92, 1031) zu schreiben. Diese Schriften behandeln zwar nicht ... im Gegensatz zu den Massiliensern — die erste führt das initium sibi, de mente ... perseverare usque ad finem allein auf Gottes Gnade

zurück —; aber Augustin wollte seinen Freunden mehr über und für (de praed. 19, 38 p. 988: de et pro) diejenigen schreiben, für die sie pia cura betreiben hätten (ibid. 1, 2 p. 961), als gegen sie. Die [nie genannten] Gegner sind ihm nicht Mezer, sondern irrende Brüder (de praed. 19, 38 p. 988: hi nostri), und gewinnt bemerkt er gelegentlich (de praed. 3, 7 p. 964), da er 180 1, 7 einführt: quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrari dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo. Dennoch begreift sich, daß diese beiden Schriften, die den spezifischen Eigentümlichkeiten der augustiniischen Gnadenlehre den schärfsten Ausdruck geben, die Gegner nicht unzustimmen vermochten.

4. Augustin ward dem weiteren Kampfe durch seinen Tod (28. August 430) entrückt. Prosper war schon, ehe sein Meister starb, von dem „piam curam gerere“ (oben Zeile 2) zur Polemik übergegangen (vgl. Bd XVI, 124, 40 ff.): sein „carmen de ingratis“ (MSL 51, 91—148) versuchte, die Gegner der Gnadenlehre Augustins in die Verurteilung des Pelagianismus hineinzuziehen. Nach Augustins Tod ward der Streit heftiger: Prosper sah sich veranlaßt, responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium zu schreiben (MSL 51, 155—174; Aug. X, 1833—1843) und einem Vincenz, wohl dem Verinenier (vgl. den A.), der ihn persönlich angegriffen hatte, responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum entgegenzustellen (MSL 51, 179—186; Aug. X, 1843—1850). Und über Gallien hinaus griff die Erregung: zwei genuessische Priester, die in die beiden letzten Schriften Augustins sich nicht finden konnten, erbaten und erhielten von Prosper responsiones ad excerpta Genuensium (MSL 51, 187—202; Aug. X, 1850—1858). All diese Schriften tragen den Nebentitel „pro Augustino“. Aber die Gegner wirklich „für Augustin“ zu gewinnen, war Prosper's betriebame Unselbstständigkeit außer stände (vgl. Bd XVI, 125, 9 ff.). Er und sein Freund Hilarius machten sich deshalb, spätestens Frühjahr 432, auf nach Rom, um dort Hilfe zu suchen. Cälestin, der bisher als ein entschiedener Gegner des Pelagianismus sich erwiesen hatte (vgl. Bd XV, 774, 11 ff.), konnte sich ihnen nicht ganz entziehen. Doch ist die Eigenart des Briefes, den er auf ihre Veranlassung an die gallischen Bischöfe richtete (Jaffé Nr. 381; Aug. X, 1755 f. e. I u. II; über III—XIII s. u. S. 199, 21 ff.), gewiß nicht nur dadurch zu erklären, daß Cälestin, wie seine Briefe im nestorianischen Streit beweisen, groß darin war, über dogmatische Fragen hohle Worte zu machen, ohne irgendwie auf die Sache selbst einzugehen. Cälestin wollte offenbar nicht Stellung nehmen. Seine Mahnung an die gallischen Bischöfe (zu denen auch Hilarius v. Arles gehörte!), sie sollten die „Presbyter“ zurückhalten, die nach dem Bericht des Prosper und Hilarius die Eintracht der Kirche störten, indem sie ungebührliche Fragen aufwürfen, war unfaßbar; seine Ehrenerklärung für Augustin: Augustinum sanctae reordinationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit, schwing von seiner Lehre und gründete seine Zugehörigkeit zu den magistri optimi nur auf die Gelehrsamkeit, die er bei seinen Lebzeiten (olim) besessen hatte. Es war schwer zu sagen, wen dies römische Drafel meinte, wenn es forderte: desinat incessere novitas vetustatem! Die Dinge in Gallien blieben sich selbst überlassen. Prosper hat nach seiner Rückkehr die Polemik fortgesetzt: seine Gegenschrift gegen die collationes Cassians (de gratia dei et libero arbitrio contra collatorem, MSL 51, 213—276; Aug. X, 1802—1834) ist 433 oder 434 verfaßt (vgl. oben Bd XVI, 125 f.). Die Schrift zeigt trotz ihres veröhnlichen Schlusses, daß die Gegenätze sich sehr verschärft hatten. Sie zeigt aber zugleich, daß Prosper einen Sieg seiner Sache, wenigstens zunächst, nicht zu erhoffen wagte. Er verließ auch den Schauplatz des Streites (Bd XVI, 126, 11 ff.) und hat von Rom aus nicht mehr in ihn eingegriffen. Daß in eben dieser Zeit, da Prosper nach Rom übersiedelte, 434, Vincenz v. Verinum (MSL 50; vgl. d. A.) sein commonitorium pro catholicae fidei antiquitate publizierte, bestätigt den Eindruck, daß Prosper eine hoffnungslose Sache im Stich ließ. Siegesgewisser, als in diesem die strittige Gnadenlehre gar nicht diskutierenden Buche, konnten die Gegner Augustins gar nicht auftreten. Augustin ist in dieser berühmten Schrift freilich gar nicht genannt. Aber wenn an Origenes und Tertullian demonstriert wird, daß auch die klügsten in gefährliche Irrtümer fallen können (17 al. 23 und 18 al. 24), so war dem gallischen Leser die Anwendung auf den großen Afrikaner nicht schwer. Es war auf Augustin gemünzt, was Vincenz von Origenes sagte: tantus ac talis, dum gratiae dei insolentius abutitur, dum

„omnium indulget sibi que satis credit, cum parvi pendit antiquam religionis simplicitatem, dum se plus eunetis sapere praesumit, quam veterum ecclesiasticarum traditiones et veterum magisteria contemnens quaedam veterum capitula novo more interpretatur, meruit, ut de se quoque apostolice dei diceretur: „non audies verba prophetae illius“ (Dt 13, 3; e. 17, 10).“ Und niemand konnte zweifeln, was gemeint war, wenn Vincenz auf der Fellegrina Anathematika über den rechten Traditionalismus der Mahnung Cölestins neue, einschneidende Bedenken gab: „desinat itaque inessere novitas vetustatem“ (32 al. 13)! In der That beharrte die Anbahnung der Massilienser in Gallien das Feld. Daß man auch in Gallien von den Vertretern der augustinischen Prädestinationslehre wie von neuem herabgeworfen, der Gruppe der Praedestinati, geredet hat, ist nicht zu bezweifeln. Denn der liber praedestinatius, bei dem solche Polemik nachweisbar ist, stammt wahrscheinlich nicht, wie man früher annahm, aus den Kreisen Galliens, die wie die Massilienser dachten, sondern aus kryptipelagianischen Kreisen Italiens (vgl. Bd XV, 271 ff.). Und weitere unvalaische Zeugen giebt es nicht (vgl. Walsh V, 234 ff.). Das aber ist anzunehmen, daß der Mehrzahl der gallischen Bischöfe der Zeit um 450 Augustins prädestinarianische Gedanken als eine Hereerei erschienen. Ja, als um 473 (vgl. Bd V, 783, 10) ein Bischof Lucidus streng prädestinarianische Gedanken zu verwerfen angewandt hatte, haben trotz seines Widerrufs (vgl. Faustus, ep. 1 und 2. ed. Engelbrecht p. 161, 168) zwei Synoden (zu Arles und Yvon), deren Akten verloren sind, die Sache ausdrücklich verurteilt und den Bischof Iulianus von Nezi beauftragt, der Irrlehre der Praedestinatianer gegenüber die von den Synoden vertretene rechte Lehre darzulegen. Die libri duo de gratia, die Iulianus dann verfaßte (vgl. oben Bd V, 781, 18 ff.), sehen wesentlich auf dem gleichen Standpunkt wie Cassian: von dem pestifer doctor Pelagius (1. ed. Engelbrecht p. 8, 23 f.) will Iulianus ebenso wenig etwas wissen wie von dem error praedestinationis (prol. p. 3, 9). Ja, noch mehr als bei den ältern Massiliensern, nur bei Iulianus der Einfluß Augustins zurück: die innere Gnade fehlt zwar bei ihm nicht ganz (Werter, Zur Dogmengesch. u. j. w. S. 52 f.), aber ein besonderes Ansehen hat sie vorat sich bei Iulianus nicht. Das Bewußtsein, eine Sonderlehre zu vertreten, lag dabei Iulianus und seinen Mitbischöfen gänzlich fern; ihre Anschauung wirkte in Gallien. Die Urteile des Gennadius von Massilia (um 492) über die kirchlichen Schriftsteller des letzten Jahrhunderts (vgl. oben Bd VI, 514, 47 ff.) sind einer der besten Beweise dafür, wie selbstverständlich seiner Zeit diese Herrschaft war. Und Hilarius von Arles wie Iulianus von Nezi sind Heilige der Kirche ihrer Heimat geworden.

Daß waren andere Anschauungen anderwärts nicht ausgestorben, vielleicht auch in Gallien nicht ganz ohne Bereinigung. Auf zwei interessante anonyme Schriften, die aus dem 5. Jahrhundert, der Zeit nach 450, und vielleicht aus dem Gallien dieser Zeit stammen, und auf die Haltung des römischen Stuhles ist hier hinzuweisen. Die *Admonitio*, die ich nenne, die libri duo de vocatione omnium gentium (MSL 51, 17, 112, vol. Werter, Zur Dogmengesch. S. 3, 13) und das *hymnesticion contra Pelagianos et Caelestianos* (Aug. X, 1611, 1611), sind zwar nicht direkt als Streit-schriften gegen die Gnadenlehre aufzufassen, die von den Massiliensern vertreten wurde. Aber sie beschäftigen sich mit den Fragen, die durch sie zur Diskussion kamen, und halten dabei mehr als die Massilienser, freilich in verschiedenem Maße, an dem augustinischen Traditionen inne. Der Verfasser der libri duo de vocatione omnium gentium, in dem man, ohne es beweisen zu können, den spätern römischen Stuhl zu erkennen zu können gemeint hat (vgl. Walsh V, 290), ist im wesentlichen Augustin. Das nicht so adequentlich (vgl. 2, 25 p. 719 f.), vielleicht von den Massiliensern her. Von römischen Gedanken gebracht (vgl. oben S. 196, 11 ff.); aber Ansätze sind auch bei Augustin vorhanden, vgl. Weiss, *DOG* S. 394 Anm. 5), die Härten der augustinischen Anschauung zu verhüllen durch die Annahme einer gratia oder benignitas generalis neben der gratia specialis. Die Verhüllung bleibt aber sehr durchsichtig. Denn in der Erklärung der gratia specialis nicht in der Stellung der Menschen zur benignitas generalis, sondern lediglich in Gottes Willen begründet ist, so ist's gleichgültig, ob man diese prädestinarianischen Gedanken eine gratia generalis vorausgeht, oder nicht. Ein *hymnesticion* ist der Verfasser des in der Dogmengeschichte bisher un-erklärt verbleibenden *hymnesticion*. Wann und wo es entstanden ist, läßt sich nicht sicher sagen. Der Ort, wo es, es rubic von Marins Mercator (geit. nach 451) her- vorgeht (vgl. oben S. 191, 311, 15 ff.), ist m. E. keiner ernstlichen Erwägung wert. Marins Mercator wurde, um zu anderen zu schweigen, Augustin nicht un-erwähnt gelassen

haben. Doch mag die Zeit der Schrift durch diese Hypothese richtig angegeben sein. Jedenfalls wird man eine Schrift, die im 8. Jahrhundert als augustinisch galt (vgl. Loofs DG¹ S. 461 Anm. 5; aber auch S. 465 bei Anm. 5), nicht über die Zeit des Cäsarius von Arles (gest. 512) hinausrücken dürfen; und daß ein Schriftsteller, der die ganze durch Augustin, Pelagius und die Massilienser angeregte Frage behandelt, ohne Augustin zu nennen, eher in der Mitte des 5. Jahrhunderts als im sechsten zu denken ist, wird wahrscheinlich genannt werden müssen. Mit Wahrscheinlichkeit wird man auch Gallien als die Heimat der Schrift ansehen dürfen. Das Interessante an der Schrift ist die Umbildung der augustinischen Gnadenlehre, die in ihr vorliegt. Schon Prosper hatte von denen, die das *donum perseverantiae* nicht erhalten, gesagt, daß 10 Gott illos ruituros propria ipsorum voluntate praesevit et ob hoc a filiis perditionis nulla praedestinatione discrevit (respons. ad cap. Gall. 7. Aug. X, 1836). Doch ist die Annahme, daß schon hier die Irresistibilität des göttlichen Gnadenwillens aufgegeben sei, weder nötig — denn die *propria voluntas* der Menschen drängt naturgemäß von Gott ab, wenn seine Gnade sie nicht hält —, noch nach Prospers 15 sonstiger Haltung möglich. Der Verfasser des Hypomnestikon aber thut diesen Schritt: er verwirft zwar die Begründung der Prädestination auf die *praevisa fides* (6, 4, 5 p. 1659), aber er rechnet mit der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Gnade (3, 13, 30 p. 1659), bezeichnet allein die *electi* als *praedestinati* und sagt von den in *malis operibus praesciti*: *his poenam praedestinam esse fatemur* (6, 5, 7 20 p. 1660; vgl. 6, 8, 8 p. 1662). — Ähnlich scheint man in Rom sich gestellt zu haben, wenn auch ohne so offen es auszusprechen. Wir haben nämlich (vgl. Walch V, 82 ff. und Arnold, Cäsarius S. 335 ff. Anm. 1104) als alten, aber unechten Anhang der oben S. 197, 28 ff. erwähnten *epistula Caelestini ad Gallos* einen *compendiosus indiculus* orthodoxer Richtlinien gegenüber irtigen Vorstellungen von der Gnade, dessen Entstehung 25 zwar dunkel ist — H. v. Schubert II XXIV, 4, S. 121 ff. denkt mit ältern Gelehrten an eine Abfassung durch den spätern Papst Leo —, von dem sich aber darthun läßt, daß er schon um 500 als offizieller Ausdruck der Gnadenlehre der *sedes apostolica* galt (vgl. v. Schubert S. 122). Diese „dogmatische Denkschrift“ steht hinsichtlich der Annahme der völligen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, der Notwendigkeit der 30 *gratia praeveniens* und in Bezug auf die Annahme, daß nur Gottes Gnade das *perseverare* ermöglichte, wie das Hypomnestikon, durchaus auf augustinischem Standpunkte. Aber von einem irresistiblen Wirken der Gnade und von der Prädestination wird nicht gesprochen; und wenn es in dem Schlussschnitt heißt: *profundiores vero 35 difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere*, so sind hiermit diese Fragen auch dann aus der Reihe der Glaubensfragen weggerückt, wenn man, was mir zweifelhaft erscheint, mit Arnold (S. 339) astruere mit „hinzufügen“ anstatt mit „behaupten“ (d. i. als beweisbare These hinstellen) übersehen könnte. — Daß die Schriften des Faustus von Reji schon im endenden 40 5. Jahrh. in Rom zu den *libris non recipiendis* gerechnet worden seien (decr. Gelasii; vgl. oben Bd VI, 475, 15 ff.), ist daher nicht unmöglich; aber selbst wenn das *decretum Gelasii* echt wäre (vgl. z. B. Koch, Faustus S. 57 ff.), so wäre noch nicht sicher, daß die Nennung der „*opuscula Fausti Regiensis*“ dem ursprünglichen Texte angehört.

6a. Nicht die Verschiedenheit des römischen und des gallischen Standpunktes hat die 45 zwischen Prosper und den Massiliensern erörterte Streitfrage wieder aufleben lassen. Auf einem eigentümlichen Umwege ward die Frage neu angeregt. Als nämlich 519 in Konstantinopel gelegentlich des Streites, der zwischen den sithyrischen Mönchen und den päpstlichen Legaten über die Formel *ἐνα τῆς ἁγίας τοιαύτης πεπονημένη σαοζι* entbraunt war (vgl. Bd XI, 397, 23 ff.), ein in Konstantinopel weilender afrikanischer Bischof, 50 Possessor, den Legaten u. a. mit einer Berufung auf Faustus von Reji zu Hilfe gekommen war (vgl. Loofs, Leontius S. 235; Koch, Faustus S. 67 ff.), erklärten die sithyrischen Mönche, die mit dem Abendlande nicht außer Zusammenhang standen — Magentius, ihr Führer, schrieb lateinisch, kannte und citierte Augustin —, den Possessor und alle, die ihm zustimmten, für Pelagianer (ep. Max. ad legatos MSG 86, 85 B = Aug. X, 1771: 55 Pelagii et Caelestii sectatores). Ein Streit über die Orthodoxie des Faustus begann. Und als im Juni 519 einige der sithyrischen Mönche nach Rom reisten, um den dortigen Bischof Hormisdas für sich zu gewinnen, war die Desavouierung des Faustus einer ihrer Wünsche. Der Papst hielt während ihrer fast vierzehnmönatlichen Anwesenheit in Rom mit einer Entscheidung zurück; und als er nach ihrer fluchtähnlichen Abreise am 60

Böcherer auf seine am 18. Juli 529 in Rom eingelaufene Briefe gegen Pelagius (gegen Zoëts, Leontius S. 233) Anfrage (Antwort gab Pelagius in d. *Ibid.* ep. 124 p. 929, Aug. X, 1777), erklärte er nur, daß Augustinus die ganze, die in die Zahl der autoritativen Väter nicht aufgenommen seien, die „*omnino deamatiasche* Frage zu präjudizieren vermöge (vgl. oben Bd VIII, 232). Zu einem Härterer stemelte er den Augustus nicht, obgleich er annahm, daß Augustinus „*incongrua*“ in seinen Schriften enthalten sei. Wenn Hormisdas gleichzeitig (15. Juli) seine *de arbitrio libero et gratia* sich auf Augustins Schriften anließ und Bisop (vgl. oben S. 196, 177) verief, so darf man daraus nicht mit Recht schließen, daß Hormisdas die strengste Fassung der Prädestinationstheorie (Bd VII, 232) anerkennen habe. Oder darf die Prädestinationstheorie der *Formula concordiae* von dem unbef.lich dachten werden, weil die *Formula concordiae* (Aech. 668, 44) im Grunde auf dem *de sermo arbitrio* verweist? Die irthümlichen Mönche aber hatten noch in anderer Stelle Bundesgenossen gefunden. Wohl noch von Rom aus hatten sich die Mönche der Bete um Zustimmung zu ihren christologischen und antipelagianischen Anschauungen an mehrere ärztliche Bischöfe gewandt, die damals, und bis 523, in der Provinz von der Barbarmaria lebten (vgl. die *epist. Petri et sociorum* MSL 65, 142—147, Aug. X, 1772—1776). Augustinus von Auspe (vgl. Bd VI, 168) und die in die dortigen, schrieb darauf (520) namens seiner Mitverbannten *de incarnatione et gratia* (MSL 65, 451—493), später die *contra Faustum* (vgl. Bd VI, 318, 35 ff.), die *Schrift de veritate praedestinationis* (MSL 65, 603—671) und, wiederum im Verein mit anderen, die *epistula synodica* (MSL 65, 135—142 und Aug. X, 1779—1785). Augustinus wird durch die *Schrift* ein Anhänger der gemäßigten Augustinischen Anschauung. Selbst Augustinus’ Prädestinationstheorie ist unverkürzt zur Geltung gebracht: *Jacob justificatus gratis per gratiam dei, factus est vas misericordiae per indebitam gratiam et per ipsam misericorditer est praeparatus ad gloriam; Esau vero per iram iustam iusto est praeparatus ad poenam* (ep. syn. 7. Aug. X, 1781); und 1 *Ti.* 1, 1 und 2 im Sinne Augustins (vgl. 3. B. enchir. 103, 27, VI, 281) erklärt: *omnes autem praedestinati ipsi sunt, quos vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, qui propterea „omnes“ dicuntur, quia in utroque sexu ex omni hominum genere, gradu, aetate et condicione salvantur. semper quippe voluntas dei omnipotentis impletur, quia potestas ejus nullatenus vincitur* (ep. syn. 11. Aug. X, 1783).

Ob die den Gena der Dinge wurde dieser Vorstoß gegen Augustus freilich nur insofern ein nur in dem Maße wichtig, als er Roms Interesse für das Erbe Augustins zu veranlassen. Aber der Interesse erhielt in Südgallien Gelegenheit, wirksam zu werden. Wie ein Pelagius von Meles (act. 512), obwohl er, selbst ein Zögling von Lerinum, in Augustinus in nachdrücklicher Hinsicht lebte (vgl. Arnold S. 321), ein behutsamer Vertreter der gemäßigten Gedanken (vgl. Bd III, 626, 5 ff.; doch hat Cäsarius in seinen *de vita et moribus* des Vätern der Gnade ausdrücklich nicht gerechnet, vgl. 3. B. Aug. sermo suppos 273, l. V, 2256; *caritatem in corde nostro, deo inspirante, et in veritate volumus, sine aliqua dubitatione habere poterimus*). Die irthümlichen Mönche rath fort vielsach anders. Die kirchlichpolitischen Gegner des Semipelagianismus suchten an dieser Gelegenheit Anlass, ihn dogmatisch zu verdächtigen (vgl. Arnold S. 317). Eine Synode zu Valence (528), jedenfalls vor Juli 529; (vgl. Bd III, 626, 5 ff.), auf der die Lehre des Cäsarius, der nicht erschienen war, angegriffen wurde, wurde Cyprian von Doules verteidigt wurde, muß Beschlüsse der Synode an der Entscheidung von 473 (vgl. oben S. 198, 20) als der Grundlage des Semipelagianismus (vgl. Bd III, 626, 9; Arnold 319 f.). Mit Hilfe Roms selbst spielte die Synode am 3. Juli (Bd III, 626, 1 u. 11 ff.) Juni (Druckfehler) 529 in Orange eine Provinzialsynode (eine kirchlich gehaltene Synode von Orange 529) ab, die durch Cäsarius leitete; redigiert und mit Vorwort und Epilog durch Cyprian ab apostolischen sede transmissa, die negativ in 8 *Canones* und positiv in 8 *sententiae* an den Bistums *sententiae ex Augustino* (Aug. X, 1859—1898) enthalten. Eine Synode, die die Lehre entwickelte, die nicht nur zu allem Pelagianismus im Gegensatz stand, sondern auch den Gedanken entgegentrat, die vor 100 Jahren Pelagianismus den apostolischen Lehren mit wahrscheinlich noch Majoritätsanschauung (vgl. MG leges III, Concilia I ed. Maassen S. 41—54; Aug. X, 1785—1790;

vgl. Arnold S. 533 ff.). Die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, die Bedingtheit alles menschlichen Guthandelns durch die Gnade, d. i. die *infusio et inspiratio sancti spiritus*, und das alle merita und alles menschliche Wollen bedingende *praevenire* der Gnade ist in diesem Synodalbeschlusse deutlich zum Ausdruck gebracht: *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (c. 22; vgl. I u. 7); *nulla facit homo bona, quae non deus praestat, ut faciat homo* (c. 20; vgl. 3—8); *debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedat, ut fiant* (c. 18; vgl. 3 u. 1); *in omni opere bono nos non incipimus et postea per dei misericordiam adjuvamus, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus* (epil.); *si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram deum expectare contendit . . ., resistit ipsi spiritui sancto* (c. 4). Die Irresistibilität der Gnade aber ist nirgends behauptet; einem Auseinanderhalten von Taufe und Gnadenn Mitteilung, wie es bei Augustin mehrfach konstatiert werden kann (vgl. oben Bd II, 280, 31 ff. und Loofs DG⁴ § 51, 5c), ist der Boden entzogen und von der Prädestination wird nur in der Form einer Abweisung der *praedestinatio ad malum* gesprochen: *hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus* (epil.). Auf Cäsarius Bitte hat Bonifatius II. von Rom (530—532) diese Beschlüsse von Orange bestätigt (Jaffé Nr. 881; Aug. X, 1790 ff.), und infolgedessen hat im Laufe der Zeit diese „Synode“ von Orange, an der außer Cäsarius nur 13 andere Bischöfe und 8 weltliche Große teilnahmen, eine weit größere Bedeutung erlangt, als zur Zeit ihrer Tagung erwartet werden konnte: die Ästen der Arelatenjer und Lyonser Synode von 473 und die der Synode von Valence (528) sind untergegangen; in den Beschlüssen der Synode von Orange aber hat die Folgezeit die offizielle Entscheidung der „semipelagianischen“ Kontroverse gefunden. Die Bestimmung des Inhalts und Umfangs des Terminus „Semipelagianismus“ wird hierauf Rücksicht zu nehmen haben (vgl. Nr. 7 und 8).

7. Den Massiliensern galt Pelagius als Ketzer; die antipelagianischen Beschlüsse des karthaginensischen Konzils von 418 (vgl. oben S. 193, 35 ff.) haben sie anerkannt. Sie teilten Augustins Auffassung der Gnade und ebenso seine These, daß der Mensch zum Guthandeln dieser *inspiratio gratiae* bedürfe. Aber sie lebten den augustinischen Monergismus ab; sie dachten synergistisch die Entscheidung über des Menschen ewiges Geschick abhängig davon, ob der Mensch kraft seiner Freiheit verlangend, bzw. zustimmend, dem Wirken der Gnade sich öffne, oder um die Gnade sich nicht kümmern, bzw. sie von sich stoße. Die augustinischen Thesen, daß die *fides* lediglich eine Wirkung der Gnade sei; daß der Gnade *nullum hominum resistit arbitrium* (oben S. 195, 22); daß schlechterdings kein menschliches Thun als Ursache der göttlichen Gnadenwirkung (als sie bedingendes *meritum*) in Betracht komme; daß also das Seligwerden derer, die durch die Gnade gerettet werden, nur in der göttlichen *electio* seinen Realgrund habe: diese Thesen alle, die lediglich Konsequenzen des strengen Monergismus sind, waren ihnen unannehmbar. Wenn man diese Anschauung als „Semipelagianismus“ bezeichnet hat, so ist man dabei von der Voraussetzung ausgegangen, die Differenz zwischen Augustin und Pelagius habe letztlich darin bestanden, daß die Rettung derer, die selig werden, von Augustin allein auf die Gnade Gottes, von Pelagius allein auf das ohne die *gratia inspirationis* mögliche Guthandeln des Menschen zurückgeführt werde. Der Synergismus der Massilienser erschien dann im Gegensatz zum Monergismus Augustins als „halber Pelagianismus“. Diese Auffassung des Gegensatzes zwischen Augustins Gnadenlehre und pelagianischem Denken ist nicht falsch, und die entsprechende Beurteilung der massiliensischen Gnadenlehre ist vom Standpunkte Augustins und Prosper's aus durchaus begründet: *reliquiae* des Pelagianismus fanden Augustin und Prosper bei den Massiliensern. Aber ist es berechtigt, die Gnadenlehre Augustins, die als Ganzes in der römischen Kirche nie anerkannt ist, als Maßstab zur Abgrenzung eines kezerischen „. . . ismus“ zu gebrauchen? Ist irgend ein von der Kirche ihrer Zeit verworfener pelagianischer Gedanke bei den Semipelagianern nachweisbar? Kann man verkennen, daß der Semipelagianismus der anti-

den semipelagianischen Katholicismus der Zeit war, der seiner Kirchlichkeit ohne Rücksicht auf die Art sein konnte? Diese Fragen beabsichtigen nicht, den Terminus „Semipelagianismus“ als unbrauchbar beiseite zu schieben. Wenn ich (schon DG² S. 10) habe, man lenne die Semipelagianer mit fast demselben Rechte als „semipelagianisch“ bezeichnen, so sollte das nur ihr Verhältnis zu Augustin kennzeichnen. In welchem Maße man aber überdies, nicht nur, weil der Terminus Semipelagianismus einseitig ist, nein auch deshalb, weil nicht in dem, was die Semipelagianer mit Augustin gemeinsam hatten, ihre water zensurierte Heterodoxie bestand. Der Terminus Semipelagianismus hat kein Recht; denn die Semipelagianer dachten, wie Pelagius, Augustinisch nicht nur hinsichtlich solcher Punkte der Gnadenlehre Augustins, die von der lateinischen Kirche als wirt hier sind, sondern auch in Bezug auf einige Thesen, deren Verurteilung water von der Kirche ausdrücklich verurteilt ist (vgl. Krüger ThLZ 1895 S. 178). Das aber beabsichtigen die obigen Ausführungen zu zeigen, daß es unrichtig ist, als „semipelagianisch“ auch solche Abweichungen der Massilienser von Augustins Gnadenlehre zu bezeichnen, die in Orange 529 nicht zensuriert sind. Den ihm hinsichtlich Gnaden Melmas und in noch höherem Maße allen streng prädestinatioinisch denkenden Bischen mag seld weite Faßung des Begriffs polemisch brauchbar gewesen sein; gerade zusehender der römischen Kirche ist sie nicht. Nur nach dem Maßstabe der water Bischen Lehre, nicht nach dem gemainen Augustinismus darf der Inhalt des water Semipelagianismus abgegrenzt werden. Für den Semipelagianismus als zensurierte Kirche ist demnach und dazu paßt, daß selbst Augustin dies vornehmlich anerkannt hat (vgl. oben S. 194, 17 ff. und 197, 3 ff.) — nur dies als Wesensmerkmal anzunehmen: 1. daß er das seld praevienire der gratia leugnete; und im Zusammenhang damit 2. nicht anerkannte, daß seld die fides ein donum dei sei; daher 3. den natürlichen Menschen nicht als volla unfähig zum wahrhaft Guten ansah; und, insofern er die seldene Zustimmung des Menschen zu einer Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung machte, 4. die Gnade secundum aliqua merita mitgeteilt dachte. — Man mag daher sagen, der Massilienser Vitalis und die Mönche von Hadrumetum seien die wahren Semipelagianer gewesen, Nicomachus und zahllose andere hätten, gleichwie der jenseitige Augustin selbst, „semipelagianisch“ gedacht, ehe es einen Semipelagianismus gab. Doch da, wie water das Arausiacum von 529 anerkannt worden ist, scheint mir für die seldere Anwendung des Terminus „Semipelagianismus“ kein Recht vorzuliegen.

Democh laßt sich nicht leugnen, daß eine minder enge Abgrenzung des Inhalts mit Vitalis des Begriffs „Semipelagianismus“ einer kritischen Betrachtung der römisch-katholischen Entwicklung nahe liegt. Die Stellung der römischen Kirche zu Augustin ist seldere unwahrscheinlich. Augustin gilt als der große doctor ecclesiae, und doch ist nicht nur sein Gnadenlehre nie offiziell anerkannt worden, die spätere Entwicklung ist auch verblüffend, ja sehr offiziell (vgl. Voets, Symbolik I, 293), ohne daß Augustin je zensuriert werden ist, von seiner Gnadenlehre nach eben der Richtung hin abgewichen, die die „semipelagianische“ Denker charakterisiert. Man wird den Schwierigkeiten, die durch die seldere ungelöste Frage der Dinge geschaffen werden sind, in G. nur durch Anwendung einer Terminologie nicht werden können. Und seld der alten Kirche gegenüber kommt man nicht zu, nicht aus. Denn die „objektive Unwahrhaftigkeit“ der katholisch-kirchlichen Stellung zu Augustin mündelt in den Unklarheiten, die man bereits bei der „Erledigung der semipelagianischen Streitfrage“ übrig zu lassen für gut hielt. Die Entscheidung von Augustin ist nicht, weil sie mehrdeutig ist. Der gemaine Augustinismus ist durch sie nicht zu erklären. Das in Bezug auf getaufte Christen geäußerte „si fideliter laborare volumus“ (oben S. 204), kann auch ein strenger Augustiner sich zurechtlegen; denn si deus miseretur, etiam volumus (Aug., oben Bd II, 279, 60). Andererseits aber ist es die semipelagianische Annahme, daß der Mensch der Gnade, die ihn retten wird, nicht unfähig ist, durch das Arausiacum nicht verboten. Ja, durch den Wortlaut des Arausiacum ist sich Nicomachus begünstigt. Da, wo diese Annahme deutlich aus dem Arausiacum hervorgeht, ist die zensurierte semipelagianische These (vgl. oben S. 194) nicht zu erklären. Auch ist diese Stellung im Hypomnestikon nachweisbar, da es in dem semipelagianischen Semipelagianismus vor. Da bleiben allen Ungetauften, auch den ungetauften Kindern Christenkindern gegenüber, die Rätsel der Prädestination bestehen, nur die seldere Ableitung ist der Grund dafür, daß die Gnade nie versucht hat, sie zu retten. Die seldere These auf alle Getauften und, von togebornen Kindern abgesehen, Bitte man sich, ist ausschließlich mit Getauften zu thun — war bei dieser Bestimmung der Gnadenlehre die semipelagianische Tendenz des Semipelagianismus zum

Siege gekommen. Denn wenn man auch das Nicht-Widerstreben der electi nicht als Grund ihrer electio ausgab, so ward doch das praedestinare poenam bei den reprobi auf das vorhergesehene demeritum ihres Widerstrebens begründet, mithin auch die electio mitbedingt gedacht durch das Zehlen jenes vorausgesehenen Widerstrebens. Augustinus Prädeterminationslehre war entwurzelt; bei allen Getauften war die Entscheidung über ihr ewiges Schicksal in ihr liberum arbitrium gelegt. Die Erneuerung der Prädeterminationslehre Augustinus durch Gottschalk (vgl. Bd VII, 39—41) erschien solchen Denken als Häresie. Ich habe deshalb für diese zuerst durch das Hypomnestikon vertretene Anschauung die Bezeichnung Krypto-Semipelagianismus vorgeschlagen (DG⁺ S. 162; vgl. S. 547 Anm. 3). Weiter als dieser Krypto-Semipelagianismus, ging die franziskanische Scholastik schon im 13. Jahrhundert (vgl. Loofs, DG⁺ § 65, 2); mit Hilfe der schon im Gallien des 5. Jahrhunderts (vgl. oben S. 196, 5d) nachweisbaren Unterscheidung zwischen einer gratia generalis grata data und der eigentlich rettenden Gnade sowie durch Statuierung von merita de congruo neben den eigentlichen merita (den merita de condigno) kam man hier trotz der Anerkennung der antisemipelagianischen Sätze von Orange zu Vorstellungen, die als semipelagianische in neuem Gewande bezeichnet werden können. Ich habe für diese Anschauung den Terminus Neo-Semipelagianismus in Vorschlag gebracht (DG⁺ S. 539; vgl. S. 547 Anm. 3). Neo-Semipelagianismus oder mindestens Krypto-Semipelagianismus kann man der römischen Kirche der Gegenwart mit Recht nachsagen. Loofs. 20

Semler, Johann Salomo, gest. 1791. — D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, 1. Teil, (352 S.) Halle 1781, 2. Theil (384 S.) 1782; Fr. Aug. Wolf, Ueber Herrn D. Semlers letzte Lebensstage, Halle 1791; Niemeyer, Semlers letzte Aufsehrungen über religiöse Gegenstände zwei Tage vor seinem Tode, Halle 1791; Semler, Letztes Glaubensbekenntnis, mit Vorrede von C. G. Schütz, Königsberg 1792; Joh. Aug. Köstelt, 25 De Jo. Sal., Semlero eiusque ingenio imprimis et meritis in interpretationem ss. scripturarum narratio, abgedruckt als Einleitung zu D. Jo. Sal. Semleri paraphrasis in primam Joannis epistolam, Rigae 1792, p. I—LXX. vgl. die deutsche Bearbeitung dieser Abhandlung in A. H. Niemeyer, Leben, Charakter und Verdienste Joh. Aug. Köstelt, 2. Abt., Halle und Berlin 1809, S. 194—232; Refrolow auf das Jahr 1791, gesammelt von Dr. Schlichtegroll, 30 2. Jahrgang 2. Bd, Gorha 1793, S. 1—81.

J. G. Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, 5. Bd, Leipzig 1793, giebt am Schluß einer längeren S. gewidmeten Abhandlung (S. 1—183) auf S. 184—201 „aus Menzels gelehrtem Deutschland und Heinius allgemeinem Bücherverzeichnis“ ein 173 Nummern umfassendes „Verzeichnis der Semlerschen Schriften“, das aber noch keinen Ueberblick über seine gesamte literarische Thätigkeit gewährt, da es nur die selbstständig erschienenen Schriften aufzählt, nicht seine Abhandlungen, Rezensionen u. i. w. Aus der umfangreichen Litteratur über Semler sei neben Diefel, Zur Würdigung Semlers: JdTh 12. Bd, 1867, S. 471—498, genannt: A. Tholud, Vermischte Schriften, 2. Teil, Hamburg 1839, S. 39—83; (J. C.) Baur, Die Einleitung in das NT als theolog. Wissenschaft: Theol. Jahr- 40 bücher von J. C. Baur und C. Zeller, 9. Bd, Tübingen 1850, S. 518—535, derl., Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852, S. 132—145; G. Uhlhorn, Die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen: JdTh 2. Bd, 1857, S. 620—634; H. Schmid, Die Theologie Semlers, Rördlingen 1858; W. Gaf, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4. Bd, Berlin 1867, S. 26—67; A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 703—710; G. Franke, Geschichte der protestantischen Theologie, 3. Teil, Leipzig 1875, S. 61—77; P. Tschackert, Art. „J. S. Semler“: Abh 33. Bd, 1891, S. 698—704; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 1. Teil, Berlin 1894; C. Hamur, J. S. Semler: DGBL XXVII, 1902, S. 613—624.

Nach langer Vernachlässigung ist Semler in jüngster Zeit Gegenstand mehrerer größerer 50 Untersuchungen geworden, die das Verständnis Semlers wesentlich gefördert haben. Durch ein Preisausschreiben der Karl Schwarz-Stiftung wurden veranlaßt: P. Gastrow, Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing, Gießen 1905, und die gleichbetitelt Schrift von G. Karo, Berlin 1905. Ihnen folgten H. Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, und L. Zscharnack, Lessing 7 und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie, Gießen 1905.

S. wurde am 18. Dezember 1725 zu Saalfeld in Thüringen geboren, wo sein Vater die Stellung eines Archidiaconus einnahm. Schon als Knabe zeigte er den wunderbaren Wissensdurst, der ihm als erwachsenen Mann eigentümlich war, er verschlang von 60 Büchern, was sich ihm darbot, excerpierte und verarbeitete sie so gut er konnte und hielt durch ein phänomenales Gedächtnis fest, was er einmal in sich aufgenommen hatte. Sein

Wand über Feldprediger die Welt gehen hatte und selbst gelehrte Vorträge über brachte diesen Reigungen volles Verständnis entgegen und unterstützte sie. Er war gerade mäßig verständigerweise dafür, daß die Körperpflege des Knaben nicht vernachlässigt werden würde. Von großer Bedeutung für Z.'s geistige Entwicklung wurden seine Beziehungen mit dem von Herzog Ernst Christian in Saalfeld gepflegten Pietismus. Die Z. veranlaßten Z. von dem hier herrschenden Treiben, den Erbauungsstunden, dem Zusammenhaken auf Bekehrungen, die Ausmusterung der geistlichen Liebhabereien des Herzogs nach frechblame und unmwürdige Subjekte abhören zu den wichtigsten Quellen für die Oberbahrung des Halleischen Pietismus in der Periode seiner Entartung (vgl. oben Bd XV S. 187). Der Vater wand in seiner ganzen Lebenshaltung diesem demonstrativen Christentum nicht freundlich gegenüber, aber hat dem Druck der die Stadt erfüllenden öffentlichen Meinung dann doch nachgegeben, anfangs freilich nur für seine Person. Aber daß ein Z. in des Individualismus unbeliebt sein und bleiben wolle und durch dies Mißgeschick zu viel als re Schüler immer mehr verderben sollte" war nach Lage der Verhältnisse ein höchst unglückliches Ereignis, daß der Vater bald auch den Sohn zum Besuch der Erbauungsstunden anzuhalten anfang. Längere Zeit widerstrebte dieser, aber unterwarf sich schließlich aus "Ansehlicher Hochachtung". Die in Saalfeld gemachten Beobachtungen und Erfahrungen, über die Z. in seiner Selbstbiographie eingehend berichtet, haben für sein späteres Leben Bedeutung erlangt, aber nicht insofern, daß sie dessen Richtung bestimmten. Sondern dadurch, daß sie ihm eine tiefe Abneigung gegen allen Pietismus ins Gemüthe pflanzten, die durch seine Erlebnisse als Halleischer Student nicht erschüttert wurde. Erst allmählich hielt er sich seines grundsätzlichen Gegensatzes zu dieser Richtung bewußt geworden. Auf der Universität Halle, die er 1743 bezogen hat, trat er besonders Professor Baumgarten näher, der durch seine Gelehrsamkeit ihn anzog und ihm mancherlei Untersuchungen zu teil werden ließ, ihn auch in sein Haus aufnahm (Hsharnack S. 37 ff.). 1750 wurde Z., nachdem er schon vorher mit ersten Proben wissenschaftlicher Arbeit an die Öffentlichkeit getreten war (Ged. born a. a. O. S. 181 ff.), auf Grund der Dissertation: „Vindiciae plurimum praeceptionum lectionum codicis graeci novi testamenti adversus Guil. Whistonum“ zum Magister der Philosophie promoviert. In demselben Jahr wurde er unbesoldeter Professor an dem alademischen Gymnasium zu Koburg, unterrichtete hier auch in den Anfangsgründen der arabischen Sprache, und war zugleich als Herausgeber der Koburgischen Staats- und Gelehrten Zeitung thätig (Lebensbeschreibung I S. 123 ff.). Das Jahr 1751 brachte ihm die Berufung als Professor der Historie und lateinischen Poesie nach Altdorf (ebend. S. 143 ff.) an Stelle des verstorbenen Zwanke und versetzte ihn in Verhältnisse, an die er sich später dankbar erinnert. Aber das „glückselige“ Altdorf hat ihn nur kurz gefesselt, denn nach dem Ableben von Clauswitz kam er im Jahr 1752 auf Vorschlag Baumgartens die Berufung als ordentlicher Professor der Theologie mit einem Gehalt von 100 Thalern an die Universität Halle (ebend. S. 143 ff.), die er, allerdings erst nach Überwindung erster Bedenken, annahm. Es war dies eine für ihn überaus glückliche Lebensveränderung, denn sie eröffnete ihm ein Arbeitsfeld, auf dem seine Beantlaugung sich voll entfalten konnte. Daß es ihm vergönnt war, nach Altdorf zu kommen, Z. kam im April 1753 nach Halle und Baumgarten starb 1757 in der Zeit seines von ihm hochverehrten Lehrers zu wirken, hat er dankbar empfunden und die ihm durch dieses Pietatsverhältnis wie durch die große Anerkennung Baumgartens erwirkte anfängliche Zurückhaltung war für ihn nur segensreich. Nach dem Tode Baumgartens wurde er freier und selbstständiger und nach wenigen Jahren ist er nicht nur der hiesigen Theologie der Halleischen Fakultät, sondern einer der gefeiertsten Theologen Deutschlands. Neben seine Vorklesungen, die sich nicht auf die biblischen Hermeneutik beschränkten, sondern auch die Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik, theologische Poesie umfaßten, hat er auch in Halle (Schneider I S. 279), zeugen von dem großen Umfang seiner Arbeiten.

Die hiesige Theologie Z. richtete sich zunächst auf den biblischen Kanon. Was er unterrichtete, war in der deutschen Theologie unübertroffen (vgl. Lebensbeschreibung II S. 124 ff.). Aber er hat nicht nur die biblische Theologie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen in sich genommen, sondern auch außer Zweck. „Daß die besondere Übung und Geschicklichkeit, welche man sich selbst nennt, durchaus bei der Bibel nicht solle und dürfe angewendet werden, sondern daß es nur in alten menschlichen Büchern immer sein möge, habe ich mir durchaus nicht verheeren zu lassen, indem ich schon lange die Göttlichkeit und Wichtigkeit der Hebräer über die bloßen weltlichen Inhalte, beilegte, das Abschreiben aber mit der Tinte der Welt in den dieselben menschliche Arbeit hielt, als wenn Abschreiber

und Drucker den Plato oder Horatius in Arbeit nahmen. Eine besondere außerordentliche Regierung und Aufsicht Gottes bei solcher Arbeit des Abschreibens, zumal des NTs, kann nur derjenige behaupten, der die wirkliche Welt aus seinem Kopf abhängen läßt“ (Lebensbeschreibung II S. 125). Seine biblischen Untersuchungen haben, methodisch richtig, bei der Frage nach der Überlieferung und Beschaffenheit des Textes eingesetzt (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik 4 St., Halle 1760—1770; Admonitio de observandis hebraeorum Mst. membranis, quae legendis aliis libris serviunt, 1764; Jo. Jac. Wetstenii prolegomena in N.T. eum notis et appendice, 1764; J. J. Wetstenii libelli ad erisim atque interpretationem N.T., 1766; Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologiam, 2 Bde 1765, 1766; Apparatus ad liberalem N.T. interpretationem, 1767) und es ist für ihn bezeichnend, daß schon seine Promotionschrift diesem Arbeitsgebiet sich zuwandte. Mit den Werken englischer, französischer, holländischer Theologen wie Whiston, Clericus, Wetstein, Voss, N. Simon wohl vertraut und auf Bengels Grundlage weiter arbeitend, gelangt er zur Annahme verschiedener Rezensionen des neutestamentlichen Textes, bemüht sich um sichere Maßstäbe für die Bestimmung des Wertes der einzelnen Handschriften (*antiquitas; emendatio aut collatio codicis; consensus cum vetusta translatione latina*) und erkennt bereits die Wichtigkeit der patristischen Schrittcitate, aber zu einer neuen Ausgabe des NTs nach seinen Grundfäden ist er nicht gekommen; „diese Arbeit war nicht für seinen litterarischen Charakter“, wie Eichhorn S. 33 schreibt. — In dieser neuen Stellung gegenüber dem Text lagen bereits die Keime für eine neue Wertung des Kanons. Diesem Problem war die „Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons nebst Antwort auf die Tübingerische Vertheidigung der Apokalypsis“, 4 Teile, Halle 1771—1776, gewidmet. Auf dem Wege historischer Untersuchung gelangt er zu der Erkenntnis, daß der Kanon des NT wie der des AT eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat und allmählich entstanden ist, also nicht als inspiriert in dem herkömmlichen Sinn gelten darf und daher auch nicht die ihm bisher zuerkannte Autorität verdient. „Ich habe nicht geradehin alle Bücher des alten und neuen Testaments für gleich unentbehrlich gehalten, um die Grundwahrheiten der christlichen eigenen Privatreligion richtig und vollständig zu sammeln; sie können alle nützlich sein für manche Christen, aber es ist kein christlicher Lehrsatz, daß alle Christen aus allen Büchern des alten und neuen Testaments ihre Religion herleiten und zur Überzeugung davon aus allen Büchern so oder so viel zusammentragen müßten“ (Lebensbeschreibung II S. 139). Diese Proklamation der Freiheit der Christen gegenüber dem Kanon stellte dann die weitere Aufgabe, für die Abwertung der einzelnen Bestandteile dieser Sammlung einen Maßstab zu gewinnen. Ähnlich wie Luther hat er empfohlen, sie daraufhin anzusehen, ob der Geist Christi in ihnen ist, oder aber er hat die praktische Brauchbarkeit für den Christen der Gegenwart als Norm aufgestellt (Zscharnack a. a. D. S. 105), eine Prüfung, durch die er zu der Erkenntnis des Unterschiedes zwischen AT und NT als zweier Religionsstufen, der jüdisch-nationalen und der universalen Religion des Christentums gelangt. Von dieser geschichtlichen Betrachtungsweise eröffnete sich der Weg zu einer ganz neuen Schrifterklärung (Gastrow a. a. D. S. 86 ff.). Er stellt fest, daß die Lehre Jesu und der Apostel zahlreiche jüdische Vorstellungen von nur zeitgeschichtlichen Wert enthält, d. h. wenn sie *κατ' οἰκονομίαν* oder *κατ' ἄρθρον* sprechen, haben sie sich an die Denkweise ihrer Hörer und Leser akkommodiert. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist es, festzustellen, was zu diesen „lokalen“ und „temporellen“ Elementen gehört; schon 1760 hat er diese Grundsätze ausgesprochen und angewandt in: *De daemoniis, quorum in evangeliiis fit mentio* (Halle 1760). S. hat noch weiter geblickt, denn er hat bereits der Theologie die Aufgabe gestellt, Talmud und Apokryphen zur Exegese heranzuziehen. Mit Recht wird dies von Gastrow (S. 93) besonders hervorgehoben.

„In der Kirchengeschichte fing mit Semlern die neueste Epoche unserer Zeiten an. Wie ein Herold schritt er allgewaltig und gebietend über die unermesslichen Felder der Kirchengeschichte einher bis an die Grenzen des 18. Säkulums; nur über diese wagte er sich nie heraus“, und Eichhorn, der diese Worte (a. a. D. S. 93. 97) schrieb, war wie seine weiteren Ausführungen beweisen, gegen S.s Fehler und Schranken durchaus nicht blind. Die historischen Arbeiten S.s, bei deren Würdigung die von ihm selbst in seiner Lebensbeschreibung II, S. 154 ff. entworfene Schilderung des damaligen Zustandes der Kirchengeschichtsschreibung nicht übersehen werden darf, zeigen ihn sowohl als Herausgeber (*Tertulliani opera*, 5 Bde, 1770—1773; *Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae*, 1775 u. a.) als auch, und zwar vorwiegend, als kritischen Dar-

den Gebrauch der Quellen in der Staats- und Kirchengeschichte der
 1761; *Historiae ecclesiae selecta capita*, 3 Bde,
 1761, tom. I sex scenorum, t. II sec. VII—XI, t. III sec. XII—XVI;
 1771; *Manuale historici de antiquo christianorum statu*, 2 Bde, 1771; 1772;
 eines händlichen Auszugs der Kirchengeschichte, 1773—1778 u. a.). Charakte-
 ristisch für ihn zunächst der stete Rückgang auf die Quellen, wobei er freilich schon
 in dieser Sammlung seine Aufgabe als geleist anfaß, ferner die Heranziehung der rein
 natürlichen Faktoren in der Geschichte der Kirche, die Erkenntnis von der Notwendigkeit,
 zum Verständnis der Geschichte die Psychologie zu Hilfe zu nehmen“ (Lebensbeschreibung I
 S. 300). Die Einsicht, daß in der Geschichte der Kirche eine Entwicklung stattgefunden
 hat. Das waren wesentliche Grundätze, wenn auch S. selbst sie nur zum Teil zu be-
 wältigen im Stande gewesen ist, und seine Urteile über Personen, Ereignisse und Bewegungen
 in der Kirchengeschichte, denen er von seinen Grundanschauungen aus ablehnend gegenüber
 stand, zum Teil von einem ungezügelt Subjektivismus diktiert sind (Beispiele bei Karo
 S. 177). Diese neue Betrachtungsweise übte ihre stärksten Wirkungen aus auf dem
 Gebiet des händlichen Degmas. Aus der Erkenntnis, daß es eine Geschichte durchlebt
 und nicht in allen Zeiten in Inhalt, Umfang und Ausdruck übereingestimmt hat, ergab
 sich ihm die Forderung, die „Geschichte der christlichen Lehren“ neben der Kirchengeschichte
 „gleichsam und besonders zu nehmen“ (Baumgartens evangelische Glaubenslehre, mit An-
 merkungen und einer historischen Einleitung, 3 Teile, 1759—1760; Baumgartens Unter-
 suchung theologischer Streitigkeiten mit Anmerkungen und einer historischen Einleitung,
 3 Teile, 1761—1764). Durch diese Forderung wurde der Theologie eine Aufgabe
 gestellt, deren Bedeutung und Wirkung dadurch nicht geschwächt worden ist, daß S. selbst
 auch auf diesem Punkt anderen Kräften die Durchführung seiner Ideen überlassen hat.

Den Mut zu dieser umfassenden literarischen Thätigkeit schöpft S. aus einer damals
 in Theologenzentren nicht heimischen Auffassung der Wissenschaft. Jene gering-
 schätzige der Wissenschaft von Seiten des Pietismus (vgl. oben Bd XV S. 787, 35 ff.), wie sie
 vor allem in Halle geübt werden, ist für ihn niemals eine Gefahr gewesen, und mit
 keiner Entschiedenheit hat er ihre Selbstständigkeit vertreten, wenn er auch der Meinung
 gewesen ist, daß ernste wissenschaftliche Arbeit religiös-sittliche Wirkungen ausübt.
 Die Entscheidende war, daß er für die theologische Wissenschaft volle Freiheit in An-
 spruch nahm und ihr die Aufgabe zwies, die Erkenntnis weiterzuführen, „bessere Ein-
 sichten“ zu gewinnen. Aber diese Bestimmung des Wesens wissenschaftlicher Untersuchung
 ist nicht die innere Sicherheit des Forschers, wann immer es galt, Zumutungen
 zurückzuweisen, und soweit das Recht, in voller Freiheit wissenschaftlich zu arbeiten, in
 Frage kam. Nur die Wahl der von ihm thatächlich eingeschlagenen Wege waren noch
 untere Voraussetzungen maßgebend.

Eine der wichtigsten Thesen Ss, vielleicht sogar die wichtigste, ist seine Unter-
 scheidung von Theologie und Religion (Gastrow S. 67 ff.; Hoffmann S. 41 ff.;
 1761; Karo S. 6 ff.). Auch begann diese epochemachende Einsicht ihm auf-
 zuwachen, schon als Student im zweiten Semester hatte er „einige Einfälle von dem
 Umfange der Theologie und der Religion der Christen“ (Leben I S. 96) und mit der
 Aufstellung dieses Grundsatzes etwas Neues zu sagen, war er sich wohl bewußt
 (Leben II S. 163). Durch diese Unterscheidung schuf er seiner Kritik freie Bahn, und
 1761 in der Halle, durch die Einbeziehung der verschiedensten Lehrauffstellungen, z. B.
 1761; Baumgartens, in das Gebiet des lediglich Theologischen, d. h. seiner Auffassung
 1761; Baumgartens, Bedeutung, die wissenschaftliche Forschung von dem Eddium zu befreien,
 1761; Baumgartens, selbst anzureizen. Aber er ist auf diesem Wege auch dazu gelangt,
 den Fehler in dem damals herrschenden Glaubensbegriff zu erkennen und ihn wieder als
 1761; Baumgartens, zu verstehen. Ein weiterer Hauptgedanke Ss ist der, daß es zu allen
 1761; Baumgartens, Mannigfaltigkeit theologischer und religiöser Anschauungen
 1761; Baumgartens, und von diese verschiedenartigen zu Recht besteht (Hoffmann S. 50 ff.).
 Jeder theologische Terminus die Einwirkung der örtlichen und allgemeinen zeitgeschicht-
 1761; Baumgartens, und denen er entstand, und kann wegen dieses Einschlags „lokaler“
 1761; Baumgartens, und temporärer Ursachen stets nur beanspruchen ein relativer Ausdruck der Wahrheit
 zu sein. Auf diesen nicht es keine Lehrauffstellungen, die für jeden Christen, zu jeder
 Zeit und an jedem Ort wahrnehmbar sind. Auch in Bezug auf die theologische Erkenntnis
 seiner eigenen Gegenwart enthält er nicht anders, es wird ihr ergeben wie der Theologie
 früherer Perioden und ebenso über späteren Lehrauffstellungen und Erkenntnissen Platz zu
 1761; Baumgartens, S. lehnt ab und nicht nur das erstbedeutende theologische System seiner Zeit

ab, sondern bestritt die Möglichkeit irgend eines absolut verbindlichen Systems. Daber hat er auch die ihm von Lessing gestellte Frage „worin die allgemeine christliche Religion bestehe, und was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts, unbeschadet jener Allgemeinheit, ausmerzen könne“, nicht beantwortet und nicht beantworten können. Worauf es ihm ankam, war die Wahrung der vollen Freiheit. Dieses Gut aber wäre gefährdet worden, wenn ein von allem Lokalen und Temporellen gereinigtes Christentum herausgeschält wurde und — die Konsequenz wäre nicht zu vermeiden gewesen — dieses wie immer quantitativ bestimmte Christentum dem Einzelnen autoritativ gegenüberträt. S. hat sich also durch seinen Relativismus, allerdings nicht nur dadurch, den Weg zu einer klaren Bestimmung des Wesens des Christentums versperrt, wenn auch das Urteil F. C. Vaur's (Epochen S. 111), daß S. unter Christentum überhaupt nichts anderes verstanden hat als „das von Christus für das Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Recht des Individuums . . . seine eigene Privatreligion zu haben“, daß er mit anderen Worten von jeder Bestimmung eines Inhalts des Christentums abjah, einige Elemente des S.'schen Gedankenkreises (vgl. unten) unberücksichtigt gelassen hat. Aus dieser Beurteilung aller Lehrformulierungen als bloßen Versuchen, die Wahrheit zu umspannen, ergaben sich noch andere Folgerungen. Vor allem die, daß die bisherige Schätzung des Dogmas der eigenen Kirche im Unterschied von dem anderer Kirchengemeinschaften nicht mehr aufrechtzuhalten war, daß die Voraussetzung für Propaganda unter Angehörigen einer fremden Konfession verschwand (S. hat entsprechend gehandelt, vgl. Leben I S. 293 f.) und auch der Abstand zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen durch die Einordnung beider in den göttlichen Weltplan herabgemindert wurde. — Aus jener Unterscheidung von Theologie und Religion ergab sich die Aufgabe, den Wert und Geltungskreis der von der Kirche anerkannten Theologie, d. h. des Dogmas, sowie das Verhältnis dieser Kirchenlehre zu der behaupteten Freiheit des Individuums zu bestimmen. S. hat sie dadurch zu lösen versucht, daß er die öffentliche Religion von der privaten unterschied (vgl. Gastrow S. 277 ff.; Hoffmann S. 96 ff.; Zscharnack S. 256 ff.). Unter öffentlicher Religion versteht er alles das, was die christlichen Kirchen an äußeren Ordnungen über Gottesdienst und Lehrverkündigung festgesetzt haben; unter privater Religion die religiöse Überzeugung des einzelnen Christen, die sein persönliches Eigentum ist und von der öffentlichen Religion wohl angeregt wird, aber ihr gegenüber völlig frei dasteht. Allerdings hat diese Unterscheidung nicht für alle Christen die gleiche Bedeutung, denn die Forderung des Rechtes auf die Privatreligion gilt nur für die Mündigen, nicht für den „gemeinen Haufen“. Jede dieser beiden Religionen hat nun ihren besonderen Geltungskreis und ist verpflichtet, sich darauf zu beschränken. Daß die Unterdrückung der Privatreligion nicht selten versucht worden ist, war ein großes Unrecht, ebenso wenig aber darf das Recht der öffentlichen Religion angetastet werden. Der im Dienst der Kirche stehende Geistliche und Lehrer ist auf Grund seiner Anstellung verpflichtet, sie zu vertreten. Wie er über die Kirchenlehre denkt, das ist seine Privatangelegenheit, von ihm etwa gehegte abweichende Überzeugungen auszusprechen, steht ihm dagegen nicht zu. Denn wenn alles das, was die einzelnen Individuen denken, öffentlich gelehrt werden dürfte, wäre der Fortbestand der der Gesamtheit dienenden öffentlichen Religion gefährdet. Diese letztere erfuhr bei S. sogar noch dadurch eine wesentliche Befestigung, daß er dem Staat das Recht zusprach, darüber zu befinden, was in seiner Mitte als öffentliche Religion zu lehren ist, und die rückhaltlose Unterwerfung unter seine Entscheidung als Pflicht des Unterthanen beurteilt. Für die gegen diese ganze Gedankenfolge sich erhebenden ethischen Bedenken hatte S. kein Auge. Auch die Gefahren, die sich aus der von ihm anerkannten Rechtslage für die Freiheit der Privatreligion ergeben mußten, bestanden für ihn nicht, da er die, freilich irrthümliche, Meinung vertrat, daß die kirchlichen Bekenntnisschriften nicht auf eine religiöse Bindung des Einzelnen abzielten. — Jene Untersuchungen des biblischen Kanons haben S. von naturalistischer Seite das Urteil eingetragen, daß er „in das Herz der orthodoxen Staaten dringe, ihren Götzen, die Bibel, vom Thron stoße, und sich bemühe, die Unterthanen unter die Fahnen der Vernunft zu sammeln“ (Abh. v. fr. Unterf. d. R. III S. 236). Aber in diesen Worten wurden S.'s letzte Ziele nicht richtig bestimmt. Allerdings hatte er die herkömmliche Auffassung von der Bibel dadurch, daß er den göttlichen Ursprung der Schrift als ganzer bestritt und nur den Abschnitten zuerkannte, in denen sich religiös-sittliche Wahrheiten fänden, stark erschüttert, aber sie behielt für ihn eine große Bedeutung, ja sogar einen einzigartigen Wert und zwar ruhte er ihm darauf, daß sie als „die einzigen Urkunden der christlichen Religion“ für jeden Christen die erste Quelle christlicher Erkenntnis sind (Hoffmann S. 95 f.). Auch auf die Ableitung des

seiner Offenbarung Gottes hat er nicht verzichtet (ebend. S. 30 ff.). Er vertritt im letzten Grunde die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen und glaubt, daß es sich nicht als bloßes Glaubensbekenntnis darstellen lassen wird. Von dem Naturalismus schied ihn aber auch dessen Propaganda in Grundanschauung, daß es eine allgemein gültige Vernunftreligion gebe (ebend. S. 30 ff.). Dagegen trennte sich sein Individualismus.

Seiner Überzeugung ergab Z. bei seinen Zeitgenossen durch die Art seines Einwirkens in das praktisch kirchliche Leben. Als die Aufregung über die von Lessing veröffentlichten „Wolfenbuttel Fragmente“ mit dem siebenten Stück „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“, das 1778 erschien, ihren Höhepunkt erreichte, hat nach Goetze und Z. im Jahre 1778 eine öffentliche Verantwortung der Fragmente eines Ungenannten (1779), an dem Anonymisten in scharfer Polemik entgegenzutreten. Lessing hat sich mit ihm nicht mehr aneinandersehen können, da er 1780 starb, aber er hatte eine Antwort verlangt, die nach einer tiefer vorbereitenden Note zu schließen, dem Gegner scharf zugesetzt haben würde. Wenn wir von Herrn Z. nicht glauben sollen, daß er im Grunde mit meiner Person einerlei Meinung sei, so muß er uns ohne Anstand deutlich und bestimmt sagen, 1. wenn die allgemeine christliche Religion bestehe; 2. was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts unbeschadet jener Allgemeinheit auszuweisen könne; 3. wenn eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung der Christen, welche durch jenes Lokale nicht verhindert“ vgl. Böhnard S. 317 ff.; Göttinger Z. 218 ff.; Hoffmann S. 123 ff.; Marx S. 83 ff. In demselben Jahr 1779 trat er dem unter der Protection des Staatsministers von Jedlich sich in Halle als Bewandener moralisierenden berüchtigten N. N. Babrdt, vgl. d. Art. Bd II S. 359, 11 ff., mit der Antwort auf das Babrdtsche Glaubensbekenntnis“ entgegen, vgl. Göttinger Z. 270 ff.; Böhnard S. 315 ff. Andererseits hat das sog. Wöllnerische Religionsedikt vom 9. Juli 1788, wider die freimütigen Betrachtungen eines Ungenannten, Halle 1788) entgegengesetzt vgl. Göttinger Z. 285 ff.; Böhnard S. 366 ff.

Die Haltung Z.s in den obengenannten Streitigkeiten ist zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden, nicht selten zu seinem Nachteil erklärt worden. Daß sie sich aber aus dem Grundgedanken seiner Theologie mit Notwendigkeit ergab, ist von seinen jüngsten Bearbeitern klar nachgewiesen worden, vgl. Hoffmann S. 117 ff.; Böhnard S. 357 ff. Bei einem häufigen Widerspruch zwischen der Zeit vor und nach 1788 kann gar keine Rede sein. Daß dieses Urteil aufkommen konnte, ist aber doch auch wieder nur Z. beschieden, denn in seinem scheinbar widerspruchsvollen Verhalten gelangt der Mensch an Unbetheilbarkeit, an Konsequenz und an Durchführbarkeit seiner Grundsätze und Unternehmungen zur Auswirkung. Aber die Schranken, die Z.s wissenschaftlichen Arbeiten gesetzt worden sind, bedarf es nicht vieler Worte, sie ergaben sich aus den Zeitverhältnissen, vor allem aus der Eigenart seiner Persönlichkeit. Daß er kein Zerknirschter war, zeigt sich daran, daß er sich die Konsequenzen der von ihm aufgestellten Verdammungen nicht klar machte, er hat auch die von ihm geforderte Objektivität durchaus nicht immer selbst zu haben vermocht und war in viel höherem Maße praktisch interessiert, als man es sich selbst einbilde, auch konservativen Stimmungen ist er weit zugänglicher als man erwarten würde, wenn wir ihn als Kritiker hören, und für den Vorwurf der Unbetheilbarkeit bietet er keinen Anhaltspunkt. Auch die Schwerfälligkeit des Stils, die in dem Inhalt seiner Schriften erdwert, ist für ihn charakteristisch, denn sie zeigt sein unüberwindliches Verlangen nach neuen Tönen und ist zum Teil die Folge davon, daß er mit der Bekanntmachung seiner Studien nicht zu warten vermochte bis er die behandelte Materie vollständig bearbeitete. Aber alle diese Schwächen und Unvollkommenheiten Z.s mit sich nicht im Range, kein Verdienst zu schmälern, durch die Einführung der historischen Betrachtungsweise in die Theologie diese in eine neue Entwicklungsphase hinüberzuleiten zu haben. Allerdings in dieser Hinsicht nicht nur auf Z. zurückzuführen, aber er hat, wie schon seinen Zeitgenossen deutlich zum Bewußtsein kam, durch seine unermüdete Hartnackigkeit die Konzentration einer geschichtlichen Auffassung des Christentums und durch die Anknüpfung von Grundfragen in erster Linie dazu beigetragen, daß diese Methode in der Theologie der Gegenwart Eingang fand. Schwieriger ist die Frage, ob und inwieweit Z. unmittelbar auszuweisen werden darf, denn er hat nachweisbar starke Anregungen von der lutheranischen Theologie der Niederlande und Englands empfangen (Hoffmann S. 109 ff.; Böhnard S. 311 ff.).

In dem letzten Jahrzehnt zeigt die literarische Thätigkeit Z.s eine Wendung in seinen Interessen, er befaßt sich mit Naturwissenschaften, Alchemie, mit mystischer

Theosophie und Freimaurerei (Unparteiische Sammlung zur Geschichte der Rosenkreuzer, 4 Stücke, Leipzig 1786—88 u. a.), ohne daß er doch damit zugleich von der Theologie abgewandt hätte. (Letztes Glaubensbekenntnis 1792.) Von diesem letzten Abschnitt in dem Leben S.s entwirft Eichhorn (a. a. O. S. 177 ff.) ein trauriges Bild, das dadurch nicht an Wert verliert, daß er in der Erklärung des Umfchwungs der öffentlichen Meinung über S. diesem Unrecht thut. Er „verleugnete in seinen letzten Jahren sein ganzes früheres Leben und System. Dadurch verlor er allen äußeren Beistand und in sich selbst alles moralische und literarische Gleichgewicht. Der Chor der kirchlichen Orthodoxen, dem er wieder einverleibt zu werden wünschte, nahm ihn als einen Abgefallenen nicht in seine Gemeinschaft auf; die Partei der liberaleren Theologen fand seine plötzliche Sinnesänderung befremdend . . . und so sah er sich als Gelehrter im Publikum zuletzt von aller Welt verlassen. Er merkte anfangs nicht, wie tief er plötzlich von der Höhe, zu der er sich durch mehr als 30 mühevoll bingelebte Jahre hinaufgearbeitet hatte, niedersank, bis selbst seine Oberen es ihm merken ließen.“ Mit den letzten Worten bezieht sich Eichhorn darauf, daß der Minister von Zedlitz, der Göttinger Bahrdts, ihn des Direktoriums des theologisch-pädagogischen Seminars entboh, „da wegen seiner letzten Unternehmung ihm das Publikum das Vertrauen entzogen“. Aber der Verfasser des Nekrologs verweilt bei den „Altersschwächen“ S.s doch nicht länger als es die „Gerechtigkeit“ verlangt. Für sein Gesamturteil über S. ist maßgebend das, „was der große Theolog in den kraftvollen Jahren seines Lebens geleistet und gewirkt . . . er, der erste Reformator unserer neueren Theologie, der kühnste und belesenste, der an Erforschungen und neuen Resultaten reichste Theologe, unter den bis jetzt verstorbenen unseres Jahrhunderts.“ — S. starb in Halle am 14. März 1791. Carl Wirbt.

Send, Sendgericht. — Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte 5. Aufl., I, S. 706; II, S. 499; Rettberg, RG Deutschlands II, 1848, S. 742 ff.; Röll, RG der Niederlande, deutsch von Zupke 1895, S. 333 ff.; Winterim, Denkwürdigkeiten V, 3, 1829, S. 36 ff.; Dove in d. RR IV, S. 1 ff. u. V, S. 1 ff.; derselbe in d. 2. Aufl. dieses Werks Bd XIV, S. 119 ff. und in d. 8. Aufl. des Kirchenrechts von Richter 1886, S. 597 ff. u. 833 ff.; Jacobson, Geschichte der Quellen des RR d. Preuß. Staats I, S. 118 ff.; v. Richter, Griechische Rechtsquellen, Berlin 1840, S. 127, 138, 248 u. ö.; ders., Untersuchungen über Griechische Rechtsgeschichte II, 1882, S. 730 ff. u. 1257 ff.; Karstönig, Nidriidische Staats- und Rechtsgeschichte I, Tübingen 1835, S. 436; Zallinger in d. MZG X, S. 217; Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte 3. Aufl., 1898, S. 577 ff.; Friedberg, Lehrb. des Kirchenrechts 5. Aufl., 1903, S. 320 ff.; Hinjchius, Kirchenrecht V, 1895, S. 425 ff.; Hauck, RG Deutschlands II, 2. Aufl. 1900, S. 733 ff.; IV, 1903, S. 61 j.

Der Send (germanisiert aus synodus s. Grimm, Deutsches Wörterbuch X, S. 571) war das bischöfliche Kugegericht. Sein Ursprung liegt in den bischöflichen Kirchenvisitationen (s. d. Art. Bd X S. 480). Diese waren seit dem 4. Jahrhundert im Morgenwie im Abendland üblich und gingen von der Reichskirche in die fränkische Kirche über, s. z. B. Conc. Cabill. a. 639—654 c. 11, Greg. Tur. In glor. conf. 104 S. 815 u. ö. Bonifatius drang auf die Beobachtung dieser Einrichtung (Fränk. Syn. v. 747, Bonif. ep. 78 S. 351, 18 ff.), ebenso wurde sie von Karlmann (Cap. v. 742 c. 3 u. 5 S. 25) und Pippin (Cap. Suess. 74 c. 4 S. 29), besonders aber von Karl d. Gr. gefördert (Cap. 19 c. 7 v. 769 S. 45; 22 c. 70 v. 789 S. 59; 77 c. 1 vor 802 S. 179; 78 c. 16 u. 23 v. 813 S. 174 vgl. Conc. Arel. v. 813 c. 17 S. 61). Eine Vorstellung von dem Vollzug der Kirchenvisitation in dieser Zeit gewährt eine aus Baiern stammende Aufzeichnung (Cap. 116 S. 234). Hier lernen wir die Fragen des Bischofs an die in der Kirche Versammelten kennen: Interrogo vos, presbyteri, quomodo credetis, ut fidem catholicam teneatis seu symbolum et orationem dominicam quomodo sciatis vel intelligitis. Canones vestros quomodo nostis vel intelligitis etc. Canonicos interrogo, si secundum canones vivant an non. Vos autem, abbates, interrogo, si regulam scitis vel intelligitis etc. Laicos etiam interrogo, quomodo legem ipsorum sciant vel intellegant etc. Nach diesen Fragen bildete die Visitation der verschiedenen Stände noch einen gemeinsamen Akt. Dadurch, daß die Erforschung und kirchliche Bestrafung der Vergehen der Laien — anfangs auch derjenigen Vergehen der Priester, die nicht Amtsvergehen waren — von den übrigen Visitationsgeschäften getrennt wurde, entstand das Sendgericht, das nun neben die Visitation trat.

Diese Entwicklung vollzog sich in der nächsten Zeit nach Karl d. Gr. Das 16. Kapitel der Synode von Rouen (wahrscheinlich unter Ludwig d. Jr. s. RG Deutschlands II, S. 720, Anm. 3) zeigt das Sendgericht als eine selbstständige, wenn auch in Verbindung

zu demselben Zweck dienen vorkommende Handlung. Es heißt hier: Cum episcopus suam parochiam suam circuit, archidiaconus vel archipresbyter eum praeterire debet uno vel duobus diebus per parochias, quas visitaturus est, et plebe convocata annuntiare debet proprii pastoris adventum et ut omnes exceptis infirmis ad eius praedictam die denominata impraetermisse occurrant et omnimodis ex auctoritate sanctorum canonum praecipere et minaciter denuntiare debet, quod si quis absque gravi necessitate defuerit, procul dubio a communione christiana sit pellendus. Deinde accitis secum presbyteris, qui in illo loco servitium debent exhibere episcopo, quidquid de minoribus et levioribus causis corrigere potest emendare satagat, ut pontifex veniens nequaquam in facillioribus negotiis fatigetur aut sibi immorari amplius necesse sit ibi quam expensa sufficiat.

Was die Sünden anlangt, die für das Zendgericht in Betracht kamen, so hatte Karlmann den Bischöfen im allgemeinen die Ausrottung der Paganten, des heidnischen Aberglaubens, zur Pflicht gemacht; insbesondere nannte er die sacrificia mortuorum, sive sortilegos vel divinos sive filacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolatas, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum (Cap. 10, 5 S. 25, vgl. Pipp. cap. Suess. c. 6, S. 30). Karl d. Gr. ging weiter; er verpflichtete die Bischöfe bei der Besonderen Untersuchung anzustellen de incestu, de patricidiis, fratricidiis, adulteriis, emodoxiis et alia mala, quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur, quae christiani devitare debent, also über alle schweren Sünden, wodurch dieselben von weltlicher Strafe betroffen werden, oder nicht (c. 77, 1 S. 170, wahren 19, 61, S. 15 nur die Veridhrift Karlmanns wiederholt).

Karlmann hatte den Bischöfen für ihr Einschreiten gegen den heidnischen Aberglauben die Unterstützung der Grafen zugesagt. Karl wiederholte dies schon 769 und wieder noch einmal (Cap. 19, 6 S. 15 u. 99, 6 S. 190). Aber daß die Grafen die Bischöfe zum Zendgericht begleiteten, läßt sich für Deutschland nicht nachweisen; für Frankreich verordnete es Karl d. M. 853 (Cap. 259, 10 S. 269).

Durch das Zendgericht sollte dem Bischof das Einschreiten gegen alle Verfehlungen gegen die kirchlichen Sittengebote möglich gemacht werden. Aber dieser Zweck konnte nur sehr unvollkommen erreicht werden, so lange der Bischof auf mehr oder weniger zufällige Anzeigen angewiesen war. Diesem Mangel suchte man durch die Einführung der Sendzeugen abzuhelfen. Der Bischof wählte eine Anzahl glaubwürdiger Männer aus dem Sendbezirk aus, und verpflichtete sie eidlich, auf die ihnen vorgelegten Fragen hin Antwort gegen alle ihnen bekannten Sünden zu erheben (testes, iuratores synodi). Die Abkunft bei der Einführung der Sendzeugen war also nicht, das Verfahren im Unterschied von der altkirchlichen Bußzucht, die sich nur auf die offenkundigen Sünden bezog, auch auf die heimlichen Sünden auszuweiten, sondern der Zweck war zu bewirken, daß alle im Sendbezirk vorgekommenen kirchlichen Vergehen vor das Zendgericht kamen. Diese Reubikuna vollzog sich in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Daß die Sendzeugen in der Mitte desselben noch unbekannt waren, beweist das 8. Kapitel der Mainzer Synode von 842 (S. 188). Denn nach ihm handelte der Bischof damals noch direct mit dem Volk. Es heißt: Si quis presbiter . . . mala de se suspicari permiserit et populus ab episcopo iuramento seo banno christianitatis constrictus infamiam eius patefecerit et certi accusatores criminis eius defuerint, admoneatur primo seorsum ab episcopo etc. Dagegen sind sie in der Meißener Diöcese 875—889 nachweislich. Schreibt Salomo II. an Zinbert von Mainz: Cum dioecesim meam circumire, devoti ad locum, ubi memorati homines habitabant, et ibi dilecti a maioribus natu vici illius, quia ibidem coniuges ita sibimet consanguinitate iuncti essent, etc., so wird man unter den maiores natu Sendzeugen zu verstehen haben, ebenso unter den prudentes viri, von deren Unterstützung er ein andermal spricht (Form. Sangall. 30 S. 41 u. 48 S. 120). Fragt man nach dem Urfprung dieser Neuerung, so ist wahrscheinlich, daß derselbe am weltlichen Gericht schon vorher übliche Einrichtung auf das bischöfliche Untersuchungsverfahren übertragen wurde. Schon Karls Sohn Pippin hatte für Italien die Bestimmung getroffen: Iudex unusquisque per civitatem faciat iurare ad Dei iudicia et b. ad die Evangelium homines credentes iuxta quantos previderit, ut cui ex ipsis cognitum fuerit i. e. homicidia, furta, adulteria et de illicitas conjunctiones, ut nemo eas concelet (Cap. 91, c. 8, S. 192). Dieser Einrichtung begegnet man unter Ludwig d. Jr. auch diesseits der Alpen (Cap. 187 v.

829 II, S. 8). Sodann lehrt die Synode von Rouen c. 15, S. 271, daß die Aufstellung von Vertrauensmännern zur Unterstützung des Clerus auch dem kirchlichen Leben dieser Zeit nicht fremd war. Es wird dort verordnet: *Ut decani in civitatibus et in vicis publicis, viri veraces et Deum timentes, constituentur, qui desides et negligentes commoneant, ut ad Dei servitium absque dilatione properent, et ut ipsi decani sacramento adstringantur, ut nulla interveniente causa . . . muneris negligentes et transgressores reticeant, quin propriis sacerdotibus proprias eorum culpas manifestent.* Hatte man erst solche Vertrauensmänner in den Gemeinden, so lag ihre Heranziehung zur Unterstützung der bischöflichen Disziplin in der Natur der Sache.

Das Sendgericht auf dieser Stufe seiner Entwicklung lernt man am anschaulichsten aus Regino von Prüm kennen, de syn. caus. II, 1 ff., S. 206 ff. Er wiederholt zunächst die Anordnung der Synode von Rouen über die Vorbereitung des Sendgerichts durch den Archidiacon (s. v. S. 210, 1), giebt dann an, daß der Bischof nach einer Ansprache 7 Männer, je nach Umständen auch mehr oder weniger, aus der Gemeinde erwählt und als Sendzeugen in Pflicht nimmt. Das letztere geschah in der Diözese Trier durch folgende Eidesformel: *A modo in antea quidquid nosti aut audisti aut postmodum inquisiturus es, quod contra Dei voluntatem et rectam christianitatem in ista parochia factum est aut futurum erit, si in diebus tuis evenerit, tantum ut ad tuam cognitionem quocunque modo perveniat, si seis aut tibi indicatum fuerit synodalem causam esse et ad ministerium episcopi pertinere, quod tu nec propter amorem nec propter timorem nec propter praemium nec propter parentelam ullatenus celare debeas archiepiscopo de Treveris aut eius misso, cui hoc inquirere iusserit, quandoecunque te ex hoc interrogaverit. Sic te Deus adjuvet et istae sanctorum reliquiae.* Hierauf begann der Bischof die Unterzuchung, indem er nach den Sündern im einzelnen fragte. Seine Fragen erstreckten sich auf folgende Punkte: 1. Verbrechen gegen Leib und Leben, 2. Unzucht, 3. Diebstahl, besonders Kirchendiebstahl, 4. Meineid, 5. falsches Zeugnis, 6. Menschenraub, 7. Zauberei, 8. abergläubische Handlungen, woran sich 9. ziemlich regellos eine Menge Fragen über Verstöße gegen die Moral und die kirchliche Ordnung anfügte.

Die durch die Sendzeugen erhobene Anklage war nicht von ihnen zu beweisen, sondern entsprechend dem Verfahren im weltlichen Gericht fiel dem Beklagten die Beweispflicht für seine Unschuld zu. Als Beweismittel diente für die Freien der Eid. Regino giebt II, 235 S. 306 folgende Formel: *De hoc quod mihi reputatum est in hae synodo, quod simul cum ista femina adulterium vel fornicationem fecissem, quod ego non ita feci nec unde me culpabilem recognosco.* Sie me Deus adjuvet ad istud iudicium suum. Die Unfreien hatten ihre Unschuld durch das Gottesurteil darzuthun, ebenso solche Freie, gegen deren Glaubwürdigkeit gegründete Zweifel bestanden (Reg. II, 303 S. 332). In Abwesenheit der Beklagten konnte die Anklage durch das Zeugnis der Anwesenden bewiesen werden. Salomo II. von Konstantin berichtet in dem oben angeführten Brief: *Quod inquisitione facta et fide cum iuramento data, ita verum esse didici, ut omnes a minimo usque ad maximum id ita se habere proclamarent* (Form. Sang. 30 S. 416). Nach dem Beweis fand der Richter gemeinsam mit den anwesenden Priestern das Urteil. Selbstverständlich verhängte er nur kirchliche Bußen (s. Reg. II, 5, 38 S. 211: *Quamvis enim haec secundum legem humanam emendari debeant atque exsolvi, tamen poenitentia ad episcopum pertinet*). Geldstrafen, an deren Stelle für Unfreien Leibstrafen traten, scheinen erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts aufgekomen zu sein. Man findet die Geldbuße und Leibstrafe neben der kanonischen Buße zuerst im Sendrecht der Mainwenden (s. u. S. 59) S. 162. Die Erkommunikation gehörte nicht zu den im Sendgericht verhängten Strafen; sie trat nur ein im Falle der Widersetzlichkeit gegen den Send, vgl. Can. extrav. conc. Trib. add. 12 S. 249: *Cum ad synodum canonice iussus venire contempnit, aut postquam illuc venerit, sacerdotibus respuit oboedire praeceptis, aut ante finitam causae suae examinationem a synodo profugus exire praesumit.* Der den Send haltende Bischof hatte Anspruch auf Verpflegung und eine Abgabe, s. d. Art. Abgaben Bd I S. 93, 28.

Man vergleiche mit den Angaben Reginos das Kölner Sendrecht bei Winterim und Mooren, Die ED. Köln I, 2. Aufl., S. 45, den Augsburger Ordo synodi per villas bei Steiner, Synodi dioecesis Augustanae I, 1766, S. 3 ff., das Sendrecht der Mainwenden bei Dove ZKM IV, S. 160—162, und die Berichte über den Send in der Vita

107, 108, Ser. IV, Z. 391, Vita Bennon. Osn. 7, Z. 8 u. Passio Frider. ep. Osn. 1, Ser. XV, Z. 319; die letztere, ein Werk des 11. Jahrhunderts, kommt erst als Zeugnis für diese Zeit und nicht für die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts in Betracht.

Aus dem Werke Reginos sind die Vorschriften über das Sendgericht in die große Sammlung Burchards von Worms (I, 90–91, Z. 572 ff.) und wenigstens zum Teil in das Decret Gratians übergegangen (II, caus. 35, qu. 6, c. 7). Das Sendgericht fand demnach im 11. Jahrhundert im wesentlichen in derselben Form wie am Ausgang des 9. statt. Daß auch über Sünden der Missethäter vor dem Send gehandelt wurde (s. v. Z. 206, u. 219, 22), scheint schon im Laufe des 9. Jahrhunderts abgekommen zu sein: bei Regino handelt der Bischof im Sendgericht nur *cum laicis et secularibus* (2. Bch. Uebersch. Z. 206), im Augsburger Ordo wird über die amtliche Thätigkeit des Pfarrers erst nach Entlassung der Laien gehandelt (c. 3, Z. 5: *Tunc emitte illos fores et intronitte praesbyterum tecum, retinens duos vel tres testimoniales idoneos et veridicos presbyteros*), in Mainz hieß der Send geradezu *synodus laicalis* und wurde den Sendzeugen geboten nicht zu rügen ihren eigenen Pfarrer, ihren eigenen Sacerd und ein jeder seine eigene eheliche Frau (*Modus celebrandi s. synodum laicalem bei Würdwein Dioec. Mogunt. II, Z. 26 ff.*) Ebenso ist in dem Inquisitorium in visitatione episcopali vel sui commissarii aus Romesanen das Inquisitorium clericorum und laicorum getrennt (Jacobson I, Anhang Z. 257, Nr. 77). Doch war diese Beschränkung nicht allgemein; in der Preussischen *Informatio pro visitatoribus* (Jacobson I, Anhang Z. 253, Nr. 75) liest man im Gegenteil: *Queratur a testibus synodalibus sub iuramento prestito de suo plebano*, S. 255.

Im weiteren Verlauf kam es zu neuen Umbildungen des Sendgerichts. Die eine betraf die Sendzeugen: im 12. Jahrhundert fungierten sie nicht mehr nur als Kläger, sondern auch als Urteilsfinder zusammen mit den geistlichen Richtern; die Sendzeugen waren zu Sendbischöffen (*scabini synodales, eitsvere, sendwroger*) geworden. Der Zeitpunkt, in dem diese Änderung eintrat, läßt sich wenigstens annähernd bestimmen. Die Schilderung, die die Biographie Bennos von Osnabrück von seiner Haltung im Sendgericht giebt, schließt aus, daß Schöffen mit ihm zusammen thätig waren (Vit. Benn. 7, Z. 8). In der Mitte des 11. Jahrhunderts war also die alte Weise noch üblich. Dagegen erklärte sich Eugen III. um 1146 gegen die verderbliche Gewohnheit, *qua clerici et laici indifferenter de causis ecclesiasticis in synodo remoto ab eis episcopo iudicabant*, er schreibt dem gegenüber vor, *ut de cetero episcopus cum canonicis maioris ecclesiae assumptis secum aliis discretis viris, remoto multitudine, discernat et potestatem iudicandi habeat* (Trouillat, Mon. de Bâle III, Z. 666). In der Mitte des 12. Jahrhunderts war also die neue Weise schon Gewohnheit. Danach wird man die Ausdehnung der Thätigkeit der Sendzeugen auf das Urteilen in die Zeit um 1100 zu verlegen haben. Sie erklärt sich ohne Schwierigkeit daraus, daß man in dieser Zeit überhaupt an die Mitwirkung der Laien bei der Entscheidung kirchlicher Rechts- und Verwaltungsfragen gewöhnt war. Tadelte Innocenz III. in einem Schreiben an den Bischof von Passau von 1199 die *consuetudo minus rationabilis*, daß *cum aliqua causa tractatur ibidem (in causis ecclesiasticis), allegationibus et querelis utriusque partis auditis, a praesentibus litteratis et illiteratis, sapientibus et insipientibus, quid iuris sit, quaeritur et quod illi dictaverint vel aliquis eorum praesentium consilio requisito pro sententia teneatur* (Reg. I, 571 S. 526), so hatte er dabei nicht das Sendgericht im Auge; er sprach mit Rücksicht auf Rechtsbündel. Aber was er sagt, beweist, daß die Mitwirkung der Laien in Deutschland ebenso selbstverständlich war, wie sie der Kurie unerwünscht gewesen ist. Die Sendbischöffen sind denn auch trotz seiner Einsprache nicht verschwunden (freilich auch nicht überall nachweislich s. Duridius Z. 139 f.). Im Gegenteil erhielt das Laienelement im 12. Jahrhundert dadurch einen noch stärkeren Einfluß, daß die Wahl der Sendbischöffen aufhörte, Sache der Sendbarn zu sein; die Bestellung neuer Sendbischöffen fand entweder durch Zuwahl seitens der im Amte befindlichen statt, oder sie ging an die Laien, in den Städten an den Rat, über. Das wissen wir aus dem alten christlichen Gebiet in Franken und Sachsen, wie aus dem Melanthal, s. Zoester Statuten von 1120 bei Seiberg, UB z. Landes- und Rechtsgechichte des N. Westfalen I, Z. 19, Nr. 42, 5; Frankfurter Vergleich von 1283, UB der Reichsstadt Frankfurt I, Z. 228, Nr. 173; Gewohnheit von des geistlichen Sendes wegen zu Mühlberg, Städtechroniken XVIII, S. 235; Nachener Ordnuma von 1146 bei Verdy, Arch. Rechtsdenkmale 1871, Z. 129, Nr. 20; Urkunde des

Bischofs Nikolaus von Miga von 1232 (Liv-, Eith-, Muel. UB I, S. 163, Nr. 126); Preuß. Inform. pro visit. bei Jacobson Anhang S. 253, Nr. 75; über Friesland s. von Nichthofen II, S. 733.

Noch tiefer griff eine zweite Neuerung. Je mehr die Bischöfe zu Fürsten wurden, um so weniger waren sie im Stande, ihre kirchlichen Pflichten in eigener Person zu erfüllen. So wurde der Archidiacon zum Stellvertreter des Bischofs im Sendgericht. Seitdem die Gliederung der Bistümer in eine größere oder kleinere Zahl von Archidiaconaten durchgeführt war, erhielt jeder Erzdiakon seinen eigenen Sendbezirk, und indem die Archidiacone aus Gehilfen des Bischofs, die in seinem Auftrag handelten, zu Trägern eines kirchlichen Amtes wurden, dem die Verwaltung eines Teils der bischöflichen Jurisdiktion: rechte zukam, wurden sie zu Sendherren, die den Send in eigenem Rechte hielten. Das Nacheinander der Entwicklungsstufen ist hier klar erkennbar. Im 10. und 11. Jahrhundert war die Abhaltung des Sendgerichts durch den Bischof selbst das Gewöhnliche: wie von Udalrich von Augsburg und Benno von Osnabrück wissen wir von Bernward von Hildesheim und Anno von Köln, daß sie persönlich im Sendgericht urteilten (UB d. Hochst. Hildesheim I, S. 60, Nr. 64 von 1020, Lamb. ann. von 1074, S. 186). Aber schon das Sendrecht der Mainwenden spricht von placitum episcopi s. archipresbyteri (S. 161) und Bernwards Zeitgenosse Burchard von Worms fügte, indem er Regines Bestimmungen wiederholte, einen Mißs des Bischofs ein, den Regino eigens zu erwähnen noch nicht für nötig hielt. Bei letzterem lautete die Überschrift der Sendfragen: Post haec [episcopus] ita per ordinem interroget (S. 208); daraus wird bei ersterem: Interrogatio episcopi aut eius missi (S. 573). Auch Regino wußte, daß der Bischof sich vertreten lassen konnte (vgl. die Überschr. des 2. Bchs. S. 206 und II, 232 S. 305); daß er gleichwohl nur den Bischof als handelnd nennt, läßt vermuten, daß nur in Ausnahmefällen eine Vertretung vorkam; die späteren Wendungen zeigen, daß das nicht mehr der Fall war. Im 12. Jahrhundert ist die Vertretung das Gewöhnliche geworden. Nun bestimmte Bischof Reinhard von Halberstadt, daß der Propst von Kaltenborn als Archidiacon in seinem Bezirk vice nostra et successorum nostrorum sinodo presit et quecumque terminanda occurrerint eius auctoritate decidentur (UB d. Hochst. Halberstadt I, S. 113f., Nr. 147 von 1120 vgl. S. 262, Nr. 191 von 1138): hier hält zwar der Archidiacon regelmäßig das Sendgericht; aber er handelt noch vice episcopi. Wenn dagegen Innocenz II., generalem consuetudinem ecclesiae attendens, i. J. 1139 dem Bonner Propst Gerhard bestätigt: licentiam et liberam potestatem certis temporibus visitandi et circumeundi decanias, que in archidiaconatu vestro sitae sunt (MSL 179, S. 496, Nr. 430), so wird der Archidiacon nicht mehr als Stellvertreter betrachtet, sondern er erscheint als Inhaber einer eigenen Gewalt. Es war nur die entsprechende Bezeichnung für dieses Rechtsverhältnis, daß der Archidiacon jetzt Iudex ordinarius wie der Bischof genannt wurde. Das geschah von Innocenz III., vgl. Reg. XIV, 45 S. 413 von 1211: Diocesanus episcopus vel archidiaconus loci seu quilibet alius ordinarius iudex; und das war auch in Deutschland üblich, s. die Kölner Statuten von 1266 c. 14 Hargheim Conc. Germ. III, S. 623: Ut praelati et ordinarii iudices in terminis eorumdem iurisdictioni subiectis synodum suam . . . observent; vgl. die Urk. Fürstent. UB V, S. 449, Nr. 520 von 1353, in der ein Straßburger Erzdiakon zwei Vertretern die libera potestas nomine nostro iudicandi homines sub nostra iurisdictione degentes überträgt.

Natürlich vollzog sich diese Entwicklung nicht überall gleichzeitig, auch kam sie nicht überall zum völligen Abschluß. In Friesland z. B. hielt der Bischof noch im 13. Jahrhundert in jedem 4. Jahr das Sendgericht selbst, in den drei vorhergehenden hielt es der Dekan (s. v. Nichthofen II, S. 731; vgl. auch Westf. UB III, S. 281 Nr. 523). Auch in Trier und Mainz bestanden die Erzbischöfe auf dem Recht, im 4. Jahr den Send selbst zu halten, bezw. die dabei anfallenden Gefälle zu erheben, s. M. Rhein. UB I, S. 650, Nr. 592 von 1155 und Würdtwein Dioec. Mog. II, S. 9 von 1195. Das Letztere geschah auch dann, wenn das Erstere unterblieb, s. die Urkunde Christians von Mainz von 1170 bei Gudenus Cod. dipl. Mag. I, S. 260, Nr. 93.

Da und dort ging die Zerspaltung des Sendgerichts noch weiter. Auch die Archidiacone hielten den Send nicht überall mehr persönlich, sondern sie betrauten damit Stellvertreter; vgl. die oben angeführten Kölner Statuten von 1266 c. 14: Ut ordinarii iudices . . . synodum suam . . . observent per se vel per alios. Als Stellvertreter scheinen sie zumieist die Erzpriester benützt zu haben; 1147 erscheint es in der

den Bischöfen, daß der Send vom Erzdiakon oder Erzpriester unter Beirat der weltlichen Richter gehalten wurde (Stumpf, Acta Mag. S. 38, Nr. 31). Es wiederholte sich das Verhältniß wie beim Archidiaconat: aus der Vertretung wurde ein weltliches Recht, der Erzpriester wurde wie vorher der Archidiacon Sendherr, vgl. J. J. Gieseler, Cod. dipl. Mag. I, S. 193, Nr. 71 von 1117, Miltenberger Gewohnheiten S. 215.

Denn daß das Sendgericht aufhört bürgerliches Gericht zu sein, hing eine weitere Entwicklung desselben an. In der oben erwähnten Halberstädter Urkunde von 1122 ist bemerkt, daß die milites, der ritterliche Adel, sich dem Erscheinen im Sendgericht entzogen. Sie werden mit Strafe bedroht. Diese Abneigung des Adels, sich der Sendgerichts- und Archidiaconen zu unterwerfen, hatte daran einen Anhalt, daß der Adel von den weltlichen Gerichten befreit war. Er forderte dem kirchlichen Gerichte gegenüber das weltliche Recht, das er dem weltlichen gegenüber besaß. Der Episkopat aber erkannte den Abbruch, den er im 12. Jahrhundert zurückgewiesen hatte, im 13. an. Das von Bischof Engelbert von Köln in seinen Statuten von 1266 (c. 11: Soli nobiles exceptantur, qui ad nostram synodum noscuntur specialiter pertinere); das von Bischof von Würzburg der Fall (M. B. 37 S. 108 Nr. 356 von 1263: Eos, qui immediate subsunt episcopo, puta eos, qui dicuntur synodales), und scheint in dem Sachsen-urtheil zu haben (Sachsenpiegel I, c. 2 S. 28 der Ausgabe von Honemann 1835: Seepenbare lide, die der biscope senet suken solen). Auch die Kirchensachen erlangten mancherorts Freiheit vom Send (so in Würzburg, Zaffinger S. 22). Einmüthlich ist, daß sie auch den Jutländern zugesprochen wurde (ebensofalls in Henr. Lud. Mon. Boic. XI, S. 285, Nr. 105). Es ist unverkennbar, daß die Befreiung einzelne Bevölkerungsklassen vom Send seinen Verfall einleitete.

Der Kreis der Verfehlungen, über die gerichtet werden sollte, wurde während des Mittelalters durch allgemeine Bestimmungen nicht geändert. Thatsächlich bewies sich die Minderung der Bedeutung des Sendgerichts in der letzten Zeit des Mittelalters auch darin, daß seine Competenz fast überall eine bedeutende Beschränkung erlitt. Wie weit diese gehen konnte, zeigt der Vergleich zwischen den S. 211, 23 erwähnten Sendfragen bei Mainz und den Bestimmungen der Jülich-Bergischen Sondernordnung aus dem 15. Jahrhundert (Winterim, Tenkm. V, 3 S. 16); denn hier sind als peccata generalia, quae sub synodum cadunt, nur aufgezählt: Morden, Zauben, unerdentlicher Haushalt, Unmuth, verbotene Ehe, Bruch der Sonntagsfeier, Verachtung des Gottesdiensts und der Sakramente, Hinfelhpredigt. Es ist alles ausgeschlossen, was in die bürgerliche Rechtslehre fällt, wenn es nicht allgmein so weit, so provisorische gerade deshalb das Sendgericht übernahm. Es erscheint selbst, daß nachdem die Laien Mitwirkung im Sendgericht abzuwehren hatten, gerade sie seine Bedeutung herabzudrücken bestrebt waren. Der Grund lag zum Teil in der Konkurrenz des Sendgerichts mit den bürgerlichen Gerichten, zum Teil in der Abneigung gegen die gerichtliche Behandlung kirchlicher Verfehlungen. So wurde in Gent 1192 festgesetzt, daß der Send nur alle vier Jahre stattfinden solle, nur daß der Bischof in Paris ihn abhalten müsse (Warnkönig S. 136); im 13. Jahrhundert wickelten sich die Genter Sendzeugen, Unachtsfälle zu rügen. Innocenz IV. (Juni 1253), daß der Bischof von Doornik sie dazu zwingen (MG EP III, S. 152, Nr. 181). Man wissen nicht, mit welcher Erfolge. In Köln beklagte sich 1258 der Erzbischof, daß die Bürgerchaft seit vielen Jahren ihn hindere zu richten de usuris, perjuris, adulteris, matrimonii et spectantibus ad matrimonia, de falsis mensuris et de omni eo quod vulgariter meichoif (betrügerischer Handel) dicitur et quod in synodis accusare consuevit (Quellen z. Gesch. d. Stadt Köln II, 2, 187, Nr. 20). Das von ihm und den Bürgern angerufene Schiedsgericht bezeugte: De usuris, perjuris, adulteris, matrimonii et spectantibus ad matrimonia et aliis huiusmodi cognoscere simpliciter pertinet ad forum ecclesiasticum. De bellis autem, que diebus festiuis vel in emunitatibus fiunt, de falsis mensuris et de his que vulgariter meichoif dicuntur, que in synodis accusari debent, dicimus cognoscere debere tam iudicem ecclesiasticum quam secularem (S. 393). von Jahre zu Jahre soll die eine haben Erfolg. Einen vollen erlang sie in Miltenberk. Dort hat die Send mit unsrer Gewerbeit und also von alter her komen, das wir nicht anders in einem gericht und ander gerichtlich sach angeet, als eebrechen, zauberniß oder da mit recht lobent, und in einem gerichtlich sach angeet und esselich wucher. Junst ander mit vunte mit und in dem gericht der Erzpriester ferret zu rügen das sind hengerecht und hat da mit in dem gericht mit vunte anders . . . als klein gewicht, kurz elen,

klein maß und ander klein stufe, die dann der stat zu sten; auch dieberij, rauben, stelen, mordten, brennen, gesthwerer, margstein uszgraben, felseherij und ander solche groß sach angeberlich, die stent unsers gnedigen herren von Mentz amptlude und der stat zu zu bußen und gar nit dem erzprießer.“ Ähnlich in Braunischweig vgl. den Eid der Sendschöffen *WB d. St. Br. I, S. 98, Nr. 52*. Wie die Städte, so waren auch die Landesherren dem Sendgericht abgeneigt; offenbar haben sie darin einen Eingriff in ihre Territorialgewalt (s. Hünichius *S. 117, Anm. 2*). Es erlitt demnach nach allen Seiten hin eine Minderung seiner Bedeutung. Dadurch, daß es dann und wann kirchliche Verwaltungssachen an sich zog (s. z. B. die Verfügung des Naderer Sendgerichts von 1269 bei Lörsch *S. 33, Nr. 1*), wurde seine Bedeutung nicht erhöht; denn es blieb bei vereinzeltten Fällen. Am meisten schadete seinem Ansehen, daß an die Stelle der Penitenzen Geldbußen traten; das kam schon im 12. Jahrhundert vor, aber es erregte noch Anstoß (s. *Innoc. III. Reg. I, 420, S. 396* von 1198); später war es unanschreibbare Rechtsgewohnheit (s. d. Naderer Weistum von 1331 bei Lörsch *S. 11, Nr. 5*; das Bopparder Weistum von 1389, Nr. 6 bei Lörsch, Weistümer der Rheinpr. I, *S. 13* und den Tadel der Kölner Synode von 1536 *e. 22, Harzheim VI, S. 310*). Da die Bußen zum Teil dem Sendherrn und den Sendschöffen zufielen, so erschienen die Sendgerichte wie eine Erwerbsquelle. Andere Mißbräuche kamen dazu (vgl. z. B. *Westf. WB IV S. 315, Nr. 517*), um dem Send sein früheres Ansehenwöllig zu rauben.

In der Reformationszeit zählte man die ganze Institution zu den kirchlichen Mißbräuchen. Luther urteilte in seiner Vorrede zum Unterricht der Visitatoren, von der Kirchenvisitation sei nichts geblieben, als daß die Officianten, mit Ladegeldern die Leute plagten in Geldsachen und niemand besuchten (*WB GII XXIII, S. 4*). Der Versuch, das Sendgericht in evangelischem Sinne unter Beschränkung auf diejenigen Sünden, die von den bürgerlichen Gerichten nicht bestraft wurden, umzubilden, den Brenz für das Landgebiet von Schwäbisch-Hall unternahm (s. Hartmann, Joh. Brenz, Elberfeld 1862, *S. 116 f.*), führte zu keinem Erfolg. So hörten denn die Sendgerichte auf evangelischem Gebiete durchweg auf; auf katholischem bestanden sie zum Teil bis ins 18. Jahrhundert fort. Das Naderer Sendgericht wurde erst im Jahre 1797 aufgehoben (s. Hünichius *S. 148, Anm. 7*). Wirkliche Bedeutung kam ihnen seit dem Ausgang des Mittelalters nicht mehr zu.

Hand.

Sendomir, Konsensus von. — Der Text des Consensus Sendomiriensis von 1570 ist abgedruckt bei Niemeyer, *Collectio confessionum in eocl. reform. publicatarum S. 553*. *Itinerarium Sendomiriense Sim. Theoph. Turnovii*, gedruckt bei Lufaszewicz, *Gesch. der böhmischen Brüderkirche in ehemaligen Großpolen und bei Süder, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen. Die Werke über polnische Reform.-Gesch. j. Bd XV S. 514*. Jablonksi, *Historia Consens. Send.* Berlin 1731; *Form, Historie der zwischen den Lutherischen und Reformierten Theologis gehaltenen Colloquiorum S. 107*; J. G. Walch, *Hist. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten III, S. 1043*, Niemeyer a. a. O. *S. LXX*; *Rijch, Urkundenbuch der Evangel. Union S. 71*.

Sendomir, polnisch Sandomierz, eine unbedeutende Stadt im ehemaligen Kleinpolen an der Weichsel, hat durch den Consensus Sendomiriensis von 1570 für die polnische Kirchengeschichte eine gewisse Bedeutung erlangt.

Über die Verhältnisse, die eine Verständigung zwischen den Lutheranern, den Reformierten und den böhmischen Brüdern in Polen wünschenswert machten, ist im Art. Polen, *Bd XV S. 520 f.* gehandelt. Im Juli 1569 bot der Reichstag zu Lublin, an dem zahlreiche evangelische Adelige teilnahmen, Anlaß über eine Verständigung zu beraten. Man beschloß, zunächst in kleineren Kreisen Verhandlungen zur Ausgleichung der Differenzen vorzunehmen. Eine solche Verhandlung zwischen Lutheranern und Reformierten ist in Wilna (2. März 1570) vor sich gegangen, aber nichts Näheres darüber bekannt geworden, als daß man zu einer wenigstens für damals befriedigenden Einigung gelangte. Wichtiger war eine ähnliche Vorverhandlung, die am 13. Februar 1570 in Posen zwischen den Lutheranern und Böhmischen Brüdern gehalten wurde. Man nahm eine nähere Vergleichung der Augsburgerischen und Böhmischen Konfession vor und ging die einzelnen korrespondierenden Artikel genau durch. In den meisten fand man keine wesentliche Differenz, dagegen gelang es nicht, in dem Artikel vom Abendmahl eine Übereinstimmung herbeizuführen. Die schon auf dem Lubliner Reichstage verabredete Generalsynode fand vom 9.—15. April 1570 in Sendomir statt. Sie sollte die so vorbereitete Einigung zu stande bringen und damit der Herstellung einer evangelisch-polnischen Nationalkirche, vorarbeiten.

Es war nicht zu erwarten, daß das nicht das Ziel aller dabei Beteiligten war. Es war dem Adel uns Auge gefaßt; ihm lag der politische Gesichtspunkt einer einmüthigen Vereinigung gegenüber der lutherischen Kirche vorherrschend am Herzen und deshalb wurde die Einigung mit allem Eifer. Jedermann war es die reformirte Partei, die die Schwierigkeiten ergriff und die bedeutenden Schwierigkeiten, welche der lutherischen Kirche entgegenzutreten mußten, nur gering schätzte. Die polnischen Brüder nahmen eine mittlere Stellung ein. Sie bewahrten eine gewisse unabhängige Unparteilichkeit, und so konnte es geschehen, daß sie trotz ihrer geringen Anzahl doch die bedeutendste Stellung einnahmen und den Ausschlag gaben. Das geschilderte Verhalten der Parteien trieb auch sich in der Zahl der anwesenden Personen ab. Die polnischen Brüder hatten nur zwei Deputierte geschickt, nämlich A. Przymowski, Senior der helvetischen Kirche in Gajawien, und Simon Theophilus Turnowski, damals Diakon der Reformirten Brüder und später ihr Senior. Der erstere war kein Glied der Brüderrückkehr; die Anwartschaft hatte ihn nur ersucht, ein Mandat für sie zu übernehmen, weil man keine ihr zurechnende Wohnung hatte. Um so mehr trat der andere Deputierte, der damals 26 Jahre alte Turnowski in den Vordergrund. Die Lutheraner waren nur durch zwei Angehörige, die Brüder Glicner, und einen weltlichen Deputierten, Stanislaus Binski, Landrichter von Böden, vertreten; denn der dritte Geistliche, Matthäus v. Krylow, war krank und daher kaum zu rechnen. Aber was ihnen an Zahl abging, erzielten ihre Vertreter durch hervorragende theologische Bildung und das Gewicht ihrer amtlichen Stellung. Zahlreich war die Vertretung der Reformirten; nicht weniger als fünf Senioren der verschiedenen Distrikte Kleinpolens waren erschienen. Der zahlreich anwesende Adel gehörte fast ausschließlich dem helvetischen Bekenntnis an. Natürlich fielen bei diesem Überwuch der einen Bekenntnisses fast alle Wahlen ihm zu. Ueberhaupt betrachteten die Reformirten die Zusammenkunft in Zemdomir wesentlich als eine reformirte Synode (val. die im Konfession selbst gebrauchten Wendungen: „Et nos et fratres credidimus“ „Nostra confessio, quam in praesenti synodo edidimus“ ist die helvetische Konfession). Sehr bald zeigte es sich auch, daß die hervorragendsten Mitglieder der reformirten Partei mit einem fertigen Plane nach Zemdomir gekommen waren. Er bestand darin, die vor kurzem erschienene, von Bullinger verfaßte zweite helvetische Konfession für das polnische Nationalbekenntnis zu erklären und in einem ausführlichen Vorwort die Stellung zur lutherischen Kirche und zur Römischen Kirche zu erläutern. Sie hatten zu diesem Zwecke eine reichliche Uebersetzung jener Konfession und den Entwurf einer Vorrede schon mitgebracht. Schon bei der Beratung über die Vorrede kamen die verschiedenen Richtungen zum Vorschein. Man ging sodann in den Sitzungen am 11. und 12. April die Konfession selbst durch. Hierauf sollte die Abstimmung über die Annahme derselben erfolgen; doch der Wojewode von Strakon, Myszkowski, bemerkte, daß dies unnötig scheine, denn die Reformirten bekennen sich ja schon lange zu ihr und brauchten sie durch Abstimmung nicht erst zu empfehlen. Da aber der Hauptzweck der Verhandlung sei, sich mit den Lutheranern waltensicher und sachlicher Konfession zu verbinden, so möchten diese über die Konfession abstimmen, ob sie mit der B. Schrift übereinstimme, und ob sie sich zu ihr halten wollten, damit sie nicht als die helvetische, sondern als eigene polnische herausgegeben werden könnte. Man stimmte dem bei und hielt für gut, die Abstimmung durch einen Ausschuß der Parteien vorzunehmen. An demselben wurden die drei lutherischen Deputierten, die Gebrüder Glicner und Binski gewählt, ferner: Przymowski und Turnowski für die Brüder, und endlich unter den Reformirten die Pfarrer Jakob Zylwinski, Paul Gilowski, die Wojewoden von Wloclaw und Zemdomir, der Dr. Stanislaus Heranta und Dluski. Przymowski, als Vertreter der Brüder stimmte für die Annahme. Turnowski erklärte, daß er zwar für eine polnische helvetische Konfession als übereinstimmend mit der Brüderrückkehr anerkenne, daß er aber diese Erklärung nur insofern im Namen der Brüder abgeben, als diese nicht verweigert wurden, ihre eigene Konfession deshalb zu verwerfen, vielmehr bei ihr verharren wollten. Dies wurde sofort zugestanden. Es kam nun auf die Entscheidung der Lutheraner an. Diese erklärten, daß sie zwar nicht von der Augsburgerischen Konfession lösen wollten, dieselbe auch nicht ablehnen seien, sie als gemeinsames Bekenntnis der Synode anzunehmen. Es wurden dagegen vor, daß von allen gemeinschaftlich eine andere, eigentlich polnische Konfession abgefaßt werden möge. Damit stellten sie sich auf den Boden der Verhandlung, von ihrer Zustimmung zum Werke der Einigung war ausgesprochen. Man gab ihnen jedoch keine Fortsetzung zu und beschloß, auf der nächsten, zu Pfingsten in Warchau bevorstehenden allgemeinen Versammlung die Abfassung dieser neuen Konfession in Angriff zu nehmen. Da mit demselben die Vollendung der gewonnenen Einigung gewünscht wurde,

beschloß man einen Mezej abzufassen und von der Synode bestätigen zu lassen. Mit der Abfassung dieser Schrift wurde der reformierte Pfarrer in Krakau, Christoph Trezius, und Tenandus, ein anderer nicht weiter bekannter Pfarrer, beauftragt. Sie konnten schon am folgenden Tag dem engeren Ausschusse den verlangten Mezej vorlegen. Hier wurde einiges verbessert und darauf am 13. April die Schrift der Synode vorgelegt. Hier machte 5
 Crasmus Gliczer noch einige Schwierigkeiten; er verlangte den Zusatz einiger Worte über das Abendmahl und die Aufnahme eines ganzen Artikels aus der sächsischen Konfession, d. h. der sog. repetitio confessionis Augustanae oder confessio doctrinae Saxoniarum ecclesiarum vom Jahre 1551. Beides wurde zugestanden, nur im ersten Punkte wurde statt der von Gliczer gewünschten Worte „convenimus, ut credamus 10
 carnem Christi“ gesetzt: substantialem praesentiam Christi non significari dumtaxat, sed vere in coena eo vescentibus repraesentari distribui et exhiberi corpus et sanguinem domini, symbolis adjectis ipsi rei, minime nudis: secundum sacramentorum naturam. — Hiermit, wie in der nun folgenden Stelle aus der sächsischen Konfession mit den Worten: Et baptismus et coena domini sunt pig- 15
 nora et testimonia gratiae etc., bis zu den Worten: docentur etiam hominem etc. (vgl. CR XXVIII, p. 415—418) war deutlich genug ausgesprochen, daß die Grundlage des Vergleichs die philippinische Lehre vom Abendmahl bildete, die mit der reformierten, in der helvetischen Konfession ausgesprochenen und ebenfalls approbierten (placuit praeter articulum, qui est insertus nostrae confessioni [der helvetischen] 20
 mutuo consensu adscribere articulum confessionis Saxoniarum ecclesiarum de coena domini) wesentlich gleich ist. Es fehlen daher alle eigentümlich lutherischen Formeln. Wenn später Gliczer den consensus gegen lutherische Anfeindungen mit der Behauptung seines lutherischen Charakters zu verteidigen versuchte, so war er als Philippist in ähnlicher Selbsttäuschung begriffen, wie die Wittenberger in den kryptocalvinistischen 25
 Streitigkeiten. Es war begründet, wenn die Lutheraner, welche durch die Konfessionsformel den Philippismus proskribierten, auch den Sendomirischen Konsens verwarfen.

Diesen Konsens gelobte man sich gegenseitig zu verteidigen gegen die Päpster, die Sektierer und gegen alle Feinde des Evangeliums; weiter wurde beschlossen, von nun an allem Streit und Hader abzujagen. Um den Konsens fruchtbar zu machen bestimmte man, 30
 daß jeder den Gottesdienst und die Sakramente des anderen Teils bedienen könne, mit Vorbehalt indes der bestehenden Ordnung und Disziplin einer jeden Kirche. Denn die gottesdienstlichen Gebräuche und Zeremonien jeder Kirche sollten frei und unverändert bleiben, sofern die Lehre selbst und das Fundament unseres Heils nur unverrückt bleibe. Endlich versprach man zum Zeugnis der gegenseitigen brüderlichen Liebe, alle wichtigen 35
 Angelegenheiten der Kirche in Polen, Litauen und Samogitien gemeinschaftlich zu beraten (consilia officiaive charitatis mutua inter nos conferre et in posterum de conservatione et incremento omnium totius regni piarum, orthodoxarum reformatarum ecclesiarum tanquam de uno corpore consulere pollicite sumus). Wenn also von einer Kirche Generalsynoden gehalten werden, so soll das den anderen 40
 angezeigt und Deputierte zu denselben geschickt werden.

Zu der beschlossenen Abfassung eines eigenen polnischen Bekenntnisses ist es nicht gekommen; dagegen fand am 20. Mai 1570 eine Versammlung der Lutheraner und der Brüder zu Posen statt. Die dort gefaßten Beschlüsse (consignatio observatorium necessarium ad confirmandum et conservandum mutuum consensum Sendo- 45
 miriae a. 1570 d. 14. April. in vera religione christiana initum inter ministros Augustanae confessionis et fratrum Bohemorum Posnaniae eodem anno Maji 20
 facta et a ministris utriusque coetus approbata et recepta) können als eine Ergänzung des Sendomirischen Vergleichs angesehen werden, wie sie denn auch später auf verschiedenen polnischen Synoden gewöhnlich mit demselben verbunden approbiert wurden. 50
 Die Lutheraner machten anfangs einige Versuche, den Vergleich in gewisser Beziehung zu beschränken, sie hatten zu dem Ende 15 Punkte aufgesetzt. Die Brüder stellten dagegen 10 Bemerkungen auf. Nach einigen Verhandlungen blieben die Lutheraner bei vier Punkten stehen, die das Abendmahl betrafen; sie verlangten, daß von denselben nicht anders gesprochen werde, als wie es bei den Bekennern der Augsburgerischen Konfession 55
 üblich sei, was die Brüder nicht zugeben wollten. Man bestimmte endlich, daß unter Vermeidung aller dem Sendomirer Vergleiche und der sächsischen Konfession fremden Ausdrücke vom Abendmahle gelehrt werden solle (Art. 5). Zum übrigen kam man bald überein und vereinigte sich über folgende Punkte: Jeder Teil solle bei den Gebräuchen im Gottesdienst wie in der Ausrüstung der Sakramente bleiben, die bei seiner Kirche üblich sind, 60

... in Verdacht, damit Anstoß zu erregen (Art. 2). Wenn an einem Orte ein Prediger und Prediaer seien, solle der eine den anderen im Falle der Not im Falle der Not in der Sakramentsverwaltung vertreten. Sei dagegen an einem Orte nur ein Prediger und eine Gemeinde, so solle der Patron derselben keinem Prediger des andern Theils die Wahl zum Prediaer und die Wahl zum Prediaer und die Wahl zum Prediaer ohne Zustimmung des Prediaers der Gemeinde. Kein Prediger soll die Glieder der anderen Gemeinde zu sich herüberziehen (Art. 6). Jede Polemik in Predigten und Schriften soll verboten sein (Art. 7). Die Senioren jeden Theils sollen sich die Förderung dieser Unien anzuwenden sein lassen, und wenn es nötig sein würde, zwei- oder dreimal des Jahres zusammenkommen und gegenseitige Veranlassungen austauschen (Art. 8). Kein Theil solle privat an der Lehre, den Kirchengebräuchen und Kirchengut Änderungen vornehmen, sondern dies nach dem Urtheil der Geistlichen der eigenen Konfession unverfehrt bleiben (Art. 9). Die Kirchenzucht soll von allen Predigern ernstlich gepflegt werden (Art. 10, 11). Es soll unverboden sein, daß Prediger und Gemeindeglieder beiden Theils sich zur Arminianität und Buße ernähmen (Art. 11). Kein Prediger soll Gemeindeglieder vom anderen Theile ohne Zeugnis des rechtmäßigen Seelsorgers zum Abendmahl zulassen, ausgenommen den Fall der Reichstage, Generalsynoden und Reisen (Art. 14). Die mit dem Banne in einer Gemeinde belegt sind, dürfen in einer anderen nicht zum Abendmahl zugelassen werden, wenn sie nicht vorher in der Gemeinde, die sie geärgert haben, abgesetzt sind (Art. 15). Dasselbe gilt von Predigern, die in einer Gemeinde abgesetzt sind; sie dürfen nur von der Gemeinschaft, der sie angehört haben, wieder aufgenommen werden (Art. 16). Patrone dürfen keine Befehle zur Änderung oder Neuerung der Zeremonien ohne Gutheißung der Senioren geben (Art. 17). Alle papistischen Kirchengebräuche sollen nach und nach abgeschafft werden (Art. 18). Wenn eine Irrung in der Lehre oder Gebräuchen zwischen den Predigern beider Bekenntnisse eintreten sollte, so soll man sie untereinander friedlich beilegen, und wenn dies nicht gelingt, soll man die Entscheidung der Generalsynode von Groß- und Klempolen anheimstellen und diese für die gödtliche Wahrheit aufrichtig anerkennen (Art. 19).

Erbfam †.

Separatismus s. d. Art. Zektenwesen eben S. 160, 11.

Sepharad s. d. Art. Sbadja Bd XIV S. 217, 33.

Zeyp, Christiaan, niederländischer Kirchenhistoriker, geb. in Amsterdam 1820, gest. im Bodeerte Wek aan Zee (Niederholland) 1890; Mennonitenprediger, zuletzt (1851 bis 1882) in Veeren; von der Leiden'schen Universität zum Doctor Theol. honoris causa ernannt; war mit regem Eifer auf theoloaischem und religiösem Gebiete schriftstellerisch thätig; redigirte 1855–1870 die vermittelnd-liberale theol. Zeitschrift *Godgeleerde Bijdragen*; verfaßt aber seinen Ruf besonders der langen Reihe zum Theile stattlicher Bände, in welchen er sein reiches kirchengeschichtliches Wissen und die Früchte seiner unermüdeten Untersuchungen niederlegte. Es waren vorzugsweise die Kirchengeschichte Hollands seit der Reformation und aus derselben spezielle Gebiete, welche er in Angriff nahm: die Geschichte der protestantischen Theologie und des theologischen Universitätsunterrichts; hervorragende Männer aus dem Anabaptismus, Noll, Rothmans Schriften, auch aus dem Anhang der reformirten und freisinnigeren kirchlichen Bewegung, Medeb, Tassin, da Bray, Cornarius, Velius, auch Albada, da Zuttere u. a.; endlich hat er über protestantische „Zentren“, Zeh Nlands und Welmes holländischen Freund, Züderman, die verschiedenen Au haben Gerrit Arnoldts, Gichtel, Teurbeff u. s. w. manches Neue zu tage gefördert. Allmählich nahm ihn immermehr die Detailgeschichte mehrerer Dissenter und Zreniker, sowie eigener mubliar Schriften, über deren Entstehung und Schicksale noch manches unbekannt ist, in Anspruch, die prot. Martirerbücher u. s. w., in Anspruch. Von seinen Werken sein genannt *Pragmatische geschiedenis der Theologie in Nederland 1787–1858, 1869*, welches Werk in sieben Jahren drei Auflagen erlebte; *Johannes Stinstra en zijn tijd, Bijdrage t. d. geschied. der kerk en school* (d. h. der Theologie) in de 15^{ten} eeuw, 2 Bde, 1865–66; *Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedur de 16^{ten} eeuw*, 2 Bde, 1873–74; *Bibliotheek van Nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers*, 1886; *Verboden lectuur, Drie Indices librorum prohibitorum*, 1889; *Het staats-toezicht op de godsdienstige letterkunde in de Noordel Nederlanden*, 1891 aus Zes Nachlaß herausgegeben. Die obengenannten Abhandlungen über P. u. u. und Buder sind meist gesammelt in: *Geschiedkundige*

Nasporingen, 3 Bde, 1872—5; Drie Evangeliedienaren mit den tijd der Hervorming, 1879; Polemische en Irenische Theologie, 2. Aufl. 1882; Kerkhistor. Studiën, 1885. Bei allen diesen Arbeiten kamen Z., mehr noch als seine großartige Bibliothek, seine ungemeine Bücherkenntnis und sein reiches bibliographisches Wissen zu gute.

Ein ebenso liebenswürdiger Mann und vortrefflicher Geistlicher als tüchtiger und immer hilfsbereiter Gelehrter, war Z. in warmer Freundschaft mit vielen, besonders mit Steitz, Cornelius, Nippold verbunden. Für die 2. Aufl. *ME* verfaßte er einige Artikel: Boetius, Vossius, im *Suppl. u. a. van Hengel*, *Rist*. Prof. D. S. Cramer.

Septimius Severus s. d. A. Severus.

10

Sepulkriner s. d. A. Grab, Heilig., Orden vom Bd VII S. 54, 31.

Sequenzen und Tropen. Infolge des Todes des Herrn Bearbeiters bin ich genötigt, diesen Artikel an den Schluß des Werkes zu stellen. **Gaut.**

Seraphim s. d. A. Engel Bd V S. 369, 38.

Serapion (Serapion). — Zu den 16 altkirchlichen Persönlichkeiten dieses Namens, 15 die im *DchrB* 4, 612—615 aufgezählt und besprochen sind, ist wahrscheinlich als 17. der Verfasser einer *Vita Makarius' des Ägypters* zu rechnen (brsggeg. koptisch u. franz. von Amélineau in den *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne, Annales du Musée Guimet*, 25. Bd, Paris 1894; syrisch von Bedjan in den *Acta martyrum et sanctorum*, 5. Bd, Paris und Leipzig 1895); doch hieß dieser Mönch²⁰ vielleicht Sarapamon. Vgl. hierzu Butler, *The Lausiac History of Palladius* 1. Bd, (*Texts and Studies*, 6. Bd, Cambr. 1898), S. 220. Im übrigen verdienen die folgenden Träger des Namens, der übrigens richtiger Sarapion (so griech.) als Serapion (so lat.) geschrieben wird (s. Butler, *History* 2, Note 68, S. 213), besondere Erwähnung:

1. S., Bischof von Antiochien, wahrscheinlich 190 191—211 212 (vgl. *Harnack*,²⁵ *Chronologie* 1, 211 ff.), Nachfolger des Maximinus und Vorgänger des Asklepiades, verfaßte nach Eusebius *H. E.* 5, 19 und 6, 12 (*Hier. vir. ill.* 41) folgende Schriften: a) ein Schreiben an einen gewissen, zum Judentum abgefallenen Dominius; b) ein Schreiben an die kirchlichen Männer Pontius und Karikus, den Montanismus betreffend (*Eus.* 5, 19); c) andere Schreiben an „Verschiedene“; d) einen *Λόγος πρὸς τὸν λεγομένον κατὰ Πέτρον ἐραπειλον*, an die Gemeinde zu Mopsus in Cilicien zur Warnung vor dem defektischen Inhalt dieses Evangeliums gerichtet. Aus diesem *Logos* hat Euseb ein Bruchstück mitgeteilt. Vgl. dazu den *Art. Apokryphen des Neuen Testaments* Bd II, 663. Unabhängig von Euseb scheint die Notiz bei Sokrates (*Hist. Eccl.* 3, 7) zu sein, wonach S. in einer Schrift Christus als *Ἐραπειλος* bezeichnet habe.³⁵

2—4. In der alexandrinischen Kirche des 3. Jahrhunderts begegnen uns drei Serapion. Der erste ward Märtyrer in der Verfolgung unter Decius (vgl. *Dion. Alex.* bei *Eus. H. E.* 6, 41, 8); sein Gedächtnis wird am 11. November gefeiert. Der zweite opferte in der gleichen Verfolgung, genöß auf dem Totenbett ein Stück geweihten Brotes, das der franke Presbyter dem Enkel des Neuen mitgegeben hatte, und starb getröstet⁴⁰ (*l. c.* 6, 44). Den dritten nennt Philippus von Side unter den Vorstehern der alexandrinischen Katechetenschule (s. diesen *Art.* Bd I, 358, 10); es ist aber unmöglich, seine Persönlichkeit zu identifizieren, insbesondere nicht mit Serapion von Thmuis (s. darüber *DChRB* unter Nr. 9).

5. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts stand Serapion, Bischof von Thmuis⁴⁵ in Unterägypten, in Ansehen (*Epiph. Haer.* 69, 2; *Soz. H. E.* 3, 14, 4, 9; *Phot. Cod.* 85). Antonius, der Einsiedler, dem S. nabestand (vgl. *Vit. Ant. ep.* 82 *MSG* 26, 957), hinterließ ihm letztwillig eines seiner Schaffelle (*l. c.* ep. 91 p. 972), und Athanasius richtete vier Briefe an ihn, die sich mit der pneumatologischen Frage beschäftigten (*MSG* 26, 529—676). Sein Todesjahr ist unbekannt. An der Synode von Seleucia 359⁵⁰ nahm Ptolemäus als Bischof von Thmuis teil; nach Hieronymus (*vir. ill.* 99), der ihn „Scholastikus“ nennt, schrieb er *adv. Manichaeum egregium librum et de psal-morum titulis alium et ad diversos utiles epistolas*. Die antimanchäische Ab-handlung (*Phot. Cod.* 85; brsg. von S. Basnage in *Thesaurus monum. eccl. et hist.* 1, *Antw.* 1725, 35—55, danach *MSG* 40, 899—924) die infolge falscher Ein-⁵⁵

6. Serapion, Mönch in der Handschrift (Codex 27 der Bibliothek der Congregazione della missione urbana di San Carlo in Genua, s. Petra, Analecta 1, 1891, 179) sowie in der Hamburger Stadtbibliothek, s. de Lagarde, Titus Bostrenus, 1891, zum Teil in die Schrift des Titus von Bostra eingeschoben war, hat Brinkmann (ZBB, 1891, 179—191) herabstellt. Zwei Briefe des an einen Bischof Eudocius (an alexandrinische Mönche (*προς μοναχους*)) gab Mai heraus (Nova Bibl. 7, 1902, 306f; Spic. Rom. 1, 15, 57; abgedruckt MSG 10, 923—942). Einige Bruchstücke veröffentlichte Petra: 1. zwei griechische aus Cod. Coisl. 279 (Anal. saec. 2, p. XL; Anal. saec. et class. 271); 2. drei syrische aus Cod. addit. Mus. Brit. 12156 (Anal. saec. 1, 211, 1431). Endlich fand G. Wobbermin (Aldrisische liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, in ZH 17, 1882, S. 316, Leipzig 1898, welche Abhandlung Z. 25—30 auch genaue Angaben über Serapion in Cod. 119 des Abteslosters Lavra eine Sammlung von Gebeten, von denen zwei Nr. 1 u. 15 in der Handschrift auf unseren Serapion zurückgeführt wurden, der (vgl. Drews in JRG 20, 1900, 291—298 ff.) wohl auch der Verfasser von Nr. 16 und 17 ist. Im Anhang zu dieser Sammlung steht eine Abhandlung in Briefform *προς πατρος και υιου* (Wobbermin 21—25), die zwar nicht ausdrücklich als von Serapion herrührend bezeichnet ist, wohl aber mit Sicherheit ihm zugeschrieben werden kann. Evagrius Pontifus teilt in seinem „*Enchiridion*“ (bei Soer. II. E. 1, 23) folgende asketische Sentenz des Serapion mit: „*ὁ τοῦ ἡγίου πατρὸς ἀνεμνηστῆρ ἡρώδου τελείως καθάισται ἀγάπη δὲ τὰ ἡμετέριοντα μίση τοῦ θεοῦ θεοματεῖν ποιητὰς δὲ ἐπιθυμίας ἐπιπροεόσας παρὰν ἐγκρατίαν.*“

7. Serapion, Mönch der ägyptischen Wüste, Führer der anthropomorphitischen Mönche (vgl. d. Art. Trigenitische Streitigkeiten Bd XIV, 191, 15 ff.), über dessen großmütigen Frömmigkeit Cassian (Collatio 10, 3) anschaulich berichtet, ist nicht identisch mit dem Mönch, auf den Cassian seine 5. Collatio zurückführt.

8. Serapion Zindonita, sogenannt weil er *παιροειδὸς σινδονίου* (leinenes Gewand) *οὐδέτοιον οὐδὲν περιβάλλετο*, ist einer der Helden der *Historia Lausiaca* (Mutler, Kap. 37, Z. 199—116; eine syrische Erweiterung dieses Textes aus dem 6. Jahrhundert veröffentlichte Bedjan, *Acta martyrum* 5, 1893, 263—311), der auf seinen Reisen nach Griechenland und Rom viel Abenteuerliches erlebte und vollbrachte. Nau (Histoire de Thais, *Annales du Musée Guimet* XXX, 51 [1903]) will in ihm den Helden der Geschichte von Thais, der Publerin, sehen (vgl. zu dieser Geschichte auch die Abhandlung von Gavet, Antinoë et les sépultures de Thais et Sérapion, Paris 1902, und ihre Kritik durch Vatiffel, *La légende de Sainte Thais*, in Bull. de littérature ecclésiastique, 1903, 207—217). Leontius von Neapel berichtet im Leben Johannes des Barmherzigen (Hrsg. von Gelzer Kap. 23, Z. 18; s. Bd IX, 300, 47) von diesem Serapion, er habe sein Gewand und selbst das Evangelium verkauft, um Almosen zu spenden, eine Geschichte, die in der interpolierten Recension der *Hist. Laus.* (ep. 116) von Beharien, in der bei Soer. II. E. 1, 23 mitgeteilten Stelle aus des Evagr. *Pont. Enchiridion* von einem „gewissen Bruder“ erzählt wird.

9. Serapion, Bischof von Heraklea. Einen Aegypter Serapion hatte Chrysostomus von Menianmeyer zum Diakon ordiniert (Soer. II. E. 6, 1) und ihm die Funktionen des Archidiacons übertragen (Sozom. II. E. 8, 9). Er unterstützte den Bischof in seiner disziplinarischen Strengheit und mag durch sein rücksichtsloses Vorgehen nicht wenig dazu bei, die Kluft zwischen Bischof und Clerus zu erweitern. Als Chrysostomus in Ephesus weilte, um dort die kirchlichen Verhältnisse zu regeln, betraute er Serapion mit seiner Stellvertretung. Das war zu der Zeit, als Bischof Severian von Gabala in der Hauptstadt gegen Chrysostomus intrigierte (Soer. 6, 11 [mit der App. zu Buch 6] und Soz. 8, 10; vgl. Bd IV, 104, 3). Serapion wußte es schließlich durchzusetzen, daß Severian die Stadt verlassen mußte. Auf diesen Punkt wird es sich beziehen, wenn unter den gegen Chrysostomus auf der Synode *ἐπι δόξαν* (103) erhobenen Anklagen auch die figurirt, er habe den Serapion zum Richter gewählt zu einer Zeit, da dieser sich noch wegen einer Anklage zu rathen lassen gehabt habe (Phot. Cod. 59). Nach der Rückkehr aus seiner ersten Verbannung beförderte Chrysostomus den Serapion zum Bischof von Heraklea in Thracien (Soer. 6, 17). Mit dem entscheidenden Sturz des Patriarchen wurde auch das Schicksal seines überaus anhänglichen Schützlings Serapion besiegt. Serapion suchte Zuflucht in einem Kloster gotischer Mönche (Chrysost. Ep. 11 MSG 52, 618), wurde aber aufgegeben, mißhandelt, seiner bischöflichen Würde beraubt und nach Aegypten deportiert (Calladius, *Dial. de vita S. Joannis Chrysostomi* MSG 17, 71 val. 219).

Serbien. — Serbija (Serb.) von Bl. Karitsch.: *Joi. Wallat, La Serbie contemporaine*, 2. Bd.; W. König, *Serbien* (1904).

Das Königreich (seit 1879) umfaßt 48 600 qkm und wird von 2 230 000 Seelen (1900) bewohnt. Die Bevölkerung gehört fast durchweg der „orientalisch-orthodoxen“ Kirche an, und zwar nach Art. 3 der Verfassung von 1901, welcher lautet: „Die Staatsreligion in Serbien ist die orientalisch-orthodoxe. Die orthodoxe Kirche des Königreichs hat dieselben Dogmen wie die orientalisch-ökumenische; aber sie ist unabhängig und autokephal.“ Dieser Bevorzugung gegenüber erhielten Andersgläubige immerhin die Möglichkeit einer gedeihlichen Entwicklung ihrer Stellung durch Art. 33 jenes Grundgesetzes: „Die Gewissensfreiheit ist unbeschränkt. Alle anerkannten Religionsgesellschaften stehen unter gesetzlichem Schutz, insofern ihre religiösen Übungen die öffentliche Ordnung und die Sittlichkeit nicht gefährden.“ Jedoch schließt sich alsbald der Satz an: „Jedes Vorgehen gegen die Staatsreligion (Proselytenmachen) ist verboten.“

Diese völlige Selbstständigkeit gilt als Wiederherstellung eines Zustandes, in welchem sich die Kirche bis 1766 befunden habe, und zwar von 1317 an, nämlich von der Errichtung des Patriarchats von Ipek von Alt-Serbien (bereits im Dringebiet). Damals wurde das orthodoxe Serbenvolk auf Grund der Wirksamkeit des heutigen Nationalheiligen Sawa von der Kirchenregierung des Patriarchats zu Konstantinopel losgelöst. Diese allerdings über vier Jahrhunderte währende Unabhängigkeit erzeigte der Machtwille der Hohen Pforte 1766 wegen der Beziehungen des Ipeker Patriarchats zu Ungarn und zum Habsburger Hause durch die Einführung einer phanariotischen Leitung unter dem *Wladika* von Belgrad. Alle Mißstände dieses durch Käuflichkeit und Bedrückung übel beleumundeten kirchlichen Orientalismus machten sich von da an geltend. Insbesondere erichterten sie den Fortgang der nationalen serbischen Erhebung gegen die Türkenherrschaft. So kam es sogar zu einer Hinrichtung des *Wladika* durch den Fürsten Miloidich, welcher freilich sich nicht wenige gewaltthätige Eingriffe in die kirchlichen Rechte erlaubte. Nach längeren Verhandlungen gestand schon damals das Konstantinopeler Patriarchat der Kirche des Fürstentums die Selbstregierung zu, jedoch unter der Bedingung, daß der serbische Metropolit sich durch den Patriarchen bestätigen lasse und daß in den Gottesdiensten seines Namens gedacht werde; ebenso hatte der Metropolit jährlich 1200 Dinar und bei seiner Bestätigung 3600 Dinar an das Patriarchat zu entrichten. Dies alles wurde 1879 als aufgehoben erklärt.

Unter dem Metropolit, welcher zugleich Bischof von Belgrad ist, stehen zunächst die beiden Bischöfe von Nißch und von Schitscha (Kloster im Ibarthale), letzterer in Tschatschak (Serb. Morawa) wohnend. Die Metropolitwürde wird durch Wahl von Seiten der Archieparchischen Synode und nach erfolgter Bestätigung des Königs erlangt. Die Synode besteht dann aus dem Metropolit, den beiden Bischöfen, zwei Archimandriten und je einem Erzpriester („Proto“) der 21 Eparchien. Diese oberste kirchliche Behörde waltet zugleich als Gerichtshof für die Bischöfe. — Den zweiten Verwaltungskörper bildet das Appellatorische Konsistorium. Dieses hat die Maßregeln und Beschlüsse der Eparchien zu prüfen und zu bestätigen oder auf Berufung hin zu ändern. Seine Mitglieder werden vom Metropolit aus der gesamten Geistlichkeit heraus dem Minister vorgeschlagen und vom Könige anerkannt. Sie pflegen jährlich im Mai unter Vorsitz eines Bischofs zu tagen. — Die Eparchien fallen räumlich mit den politischen Verwaltungsgebieten (Kreisen) zusammen und haben ihre nächste leitende Behörde an den Eparchialkonsistorien. Diese werden von Popen und Mönchen, und zwar vier Beisitzern und einem Leiter, gebildet und sind der Aufsicht des Bischofs unterstellt. Ihre Aufgabe ist es, für die Pflege des Kirchenglaubens beim Volke zu sorgen, den Besitz der Kirchen und Klöster zu überwachen, Ehestreitigkeiten zu erledigen und über Vergehen der Popen und Mönche zu richten. — Der Klerus besteht auch in S. aus den beiden Klassen der mönchischen Regulargeistlichkeit und der verheirateten Säkularpriester. Allerdings fassen sich auch die letzteren, die Popen, insofern ab, als die einen geweiht sind, um die Messe zu zelebrieren, und die anderen nur zu assistieren das Recht haben, jedoch einige Sakramente spenden dürfen. Sie sind in größeren Pfarreien Diakone oder Vikare. (Die Magnosten oder Vorleser aber haben keine priesterlichen Rechte.) Aus den Popen werden größtenteils die Erzpriester durch die Bischöfe ihrer Diözese gewählt. Letztere gehen aus der Klostergeistlichkeit hervor, meist nachdem sie in einem angeseheneren Kloster Archimandrit oder in einem kleineren Iumen gewesen. Diese Oberen der Kaludjers oder Mönche verwalten das Klosterleben nach der Regel des hl. Basilios (äußerlich wohl durch die vollständige Enthaltung vom Fleischgenusse bemerkenswert); sie werden von der Archieparchischen Synode

den aber der Bestätigung durch den Minister. Im übrigen unterstehen die Bischöfe der betr. Diocese. Der Staat hat außer den erwähnten Besitzungen keinen Einfluß auf die Ernennung der Pfargeistlichkeit; aber es kann in kirchlicher Beug ohne Zustimmung der Regierung veräußert werden, was sich auf die nahezu 900 Pfarreien bezieht und auf 52 Klöster, welche zugleich pfarrliche Rechte ausüben. Gleichwohl erhalten nur die Bischöfe, die Mitglieder des Konfistoriums und die Erzbischofe einiges Gehalt vom Staate, während die Pfarreien für ihre Popen allein aufzukommen haben; den Klöstern genügt ihr reichlicher Besitz.

Die Vorbildung der Geistlichen verlangt nach vier Schuljahren in einem Gymnasium eine vierjährige Studienzeit im geistlichen Seminar, welches von 11 Lehrkräften versehen wird. Diese Ausbildung sowie die nationale Vergangenheit des Popenstandes gewährt der Geistlichkeit Serbiens eine höhere Achtung beim Volke, als sie sonst in orthodoxen Kirchenprovinzen üblich ist. Das Unterrichtswesen wurde durch obligatorischen Besuch der Volksschule seit 1882, durch geförderte Einrichtung der zwei für das Königreich geschaffenen Lehrerseminare (ein drittes für die Serben in der Türkei) und durch 38 Mittelschulen (von aller weltlicher Wären auf eine rühmliche Höhe gebracht. Die Hochschule zu Belgrad entbehrt nur der medizinischen Fakultät, um den Rang einer Universität beanspruchen zu können. Die römisch-katholische Konfession ist hauptsächlich im Norden Serbiens vertreten, wird aber nicht mehr als 200000 Befenner zählen, davon etwa 5000 in Belgrad. Sie hängen vom Bischofe von Dsakovar in Kroatien ab, welcher sich zugleich als Bischof von Belgrad und Semendria bezeichnet. — Die evangelische Kirche besitzt nur in Belgrad eine Gemeinde, im übrigen Lande nur vereinzelt Angehörige; in der Hauptstadt befindet sich eine Schule, welche aber zumest von Kindern anderer Bekenntnisse besucht wird. Die Gemeinde unterstellte sich dem Oberkirchenrat zu Berlin und zählt 250–300 Seelen.

W. Götz.

Sergius I., Papst, 687–701. — Literatur: Lib. pontif. ed. Rommjen S. 210 ff.; Aufg. I, S. 211; Bower Rambach, Unpart. Historie der röm. Päpste IV, S. 210 ff.; Laugen, Geschichte der röm. Kirche S. 585; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M. II^o, S. 177 ff.; Neumont, Gesch. der Stadt Rom II, S. 97; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. III, S. 345; Brunnmann, Votul der Päpste I, S. 188; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 156. Eine Schenkungsurkunde Sergius' I. bei de Rossi, Bullett. di arch. chr. II, I, 93.

Nach dem Tode des Papstes Meno (22. Sept. 687) erfolgte eine zwiespältige Wahl. Ein Teil des Volkes wählte den Archidiakon Paschalis, der schon während der Krankheit Menos den Erarden Johannes in Ravenna für sich gewonnen hatte; der andere Teil erklärte sich für den Archipresbyter Theodor. Jeder der beiden Präbendenten bemächtigte sich eines Teils des Lateran, keiner aber war im stande, seinen Gegner zu verdrängen. Eine Verständigung schien nur möglich, wenn es gelang, einen dritten Kandidaten aufzustellen, dem die überwiegende Majorität zufallen würde. Diesen Ausweg ergriffen die Auliker der kaiserlichen Obrigkeit und der Miliz unter Zustimmung eines großen Teils des Klerus. Ihr Mandidat war der Presbyter Sergius; der Abstammung nach ein Thracianer, die Heimat seiner Eltern war das syrische Antiochia — war er doch im Abendlande, in Palermo, geboren; unter Adeodatus (672–676) war er nach Rom gekommen, erst seit 682 oder 683 war er Presbyter. Nun wurde er zum Bischof gewählt und mit Gewalt in den Lateran eingeführt; die Majorität des Volkes trat sofort auf seine Seite, Theodor verabschiedete freiwillig und bildigte dem Neugewählten; Paschal, der Widerstand zu leisten versuchte, wurde genötigt das gleiche zu thun, und als der Erarch, von Paschal heimlich benachrichtigt, in Rom erschien, konnte auch er nur die Rechtmäßigkeit der Wahl anerkennen; doch nötigte er Sergius zur Entrichtung von 100 Pf. Goldes, so viel hatte Paschal ihm zugesagt; Sergius sah sich genötigt, einen Teil des Kirchenschatzes von St. Peter zu verpfänden, um dem Erarden genug zu thun. Am 15. Dez. 687 konnte er, nun allgemein anerkannt, ordiniert werden.

Als Papst richtete Sergius seine Aufmerksamkeit sowohl nach Westen wie nach Osten. Dort galt es das Verhältnis zu der angelsächsischen Kirche zu festigen und ein Band mit den von ihr ausgehenden Missionen auf dem Festlande zu knüpfen; hier, die entscheidende Autorität des römischen Stuhls zu wahren.

Bei den Angelsachsen wie bei Pippin fand er bereitwilliges Entgegenkommen. Im Jahr 689 konnte er dem König Ceadwalla von Wessex in Rom die Taufe erteilen (Peda, h. o. V, 7); in den nächsten Jahren restituerte er den entsetzten Wilfrid von North-Eddli V. Wilfr. II, 11–18). Unsicher ist, was über seine Beziehungen zu Berctuald

von Canterbury berichtet wird. Der Lib. pont. S. 216 erzählt, S. habe ihn zum Erzbischof von Britannien ordiniert. Nach zwei Briefen, deren Echtheit jedoch bezweifelt wird, Jaffé 2132f., hat er ihm den Primat von Britannien übertragen. Aber nach Bede V, 8 wurde Bertwald am 1. Juli 692 in England gewählt und am 29. Juni 693 von einem fränkischen Metropolitentum Goduin geweiht. Möglicherweise liegt ein Mißverständnis des L. p. vor, das sich aus der Verleibung des Palliums an Bertwald erklären mag. Am wichtigsten war Sergius' Verbindung mit Pippin und Willibrord, hierüber s. d. Art. Willibrord.

Das Verhältnis zu Konstantinopel wurde bestimmt durch die Stellungnahme des Papstes zu der trullanischen Synode von 692 (s. d. Art.). Obgleich die römischen Legaten den Beschlüssen der Synode zugestimmt hatten, weigerte sich Sergius, sie zu unterschreiben, als der Kaiser sie ihm zukam; er verwarf sie mit aller Entschiedenheit. Justinian II. schickte daraufhin den Protospathar Zacharias mit dem Auftrage nach Rom, Sergius nach Konstantinopel abzuführen. Kaum aber wurde die Gefahr, in welcher der Papst schwebte, bekannt, so erhob sich die Miliz von Ravenna und der Pentapolis (Ancona, Umarna, Fesaro, Fano, Rimini) zu seinem Schutze und zog gegen Rom. Zacharias glaubte nur dadurch sein Leben retten zu können, daß er sich in den Schutz des Papstes begab, dem es auch gelang, die Aufregung zu beschwichtigen, er war vollständig Sieger. Diese Vorgänge sind in doppelter Hinsicht von Bedeutung: einerseits vertiefte die Verweigerung der Anerkennung der trullanischen Synode den Zwiespalt, der zwischen der abendländischen und morgenländischen Christenheit bereits vorhanden war; andererseits zeigt die Erhebung der Miliz, wie fest das Ansehen Roms in Italien stand: bei einem Streite zwischen Rom und Konstantinopel konnte nur Konstantinopel verlieren.

Noch mag angeführt werden, daß nach dem Lib. pont. S. 215 die Aufnahme des Agnus Dei in die Meßliturgie auf einer Anordnung Sergius' I. beruht. Das Gebet wurde von Klerus und Volk gesungen.

Sergius starb am 8. September 701.

Haud.

Sergius II., Papst, 844—847. — Literatur: Lib. pontif., ed. Duchesne II, S. 86 ff.; Annales Bertiniani; Jaffé S. 327 sq.; vgl. auch Ps. Liudpr. de vitis Rom. pont. 104 MSL 129, S. 1244; Bower-Rambach, Ulpert. Historie der röm. Päpste V, S. 574; Langen, Geschichte der röm. Kirche S. 822; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M. A. III, S. 81; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II, S. 196; Dümmel, Geschichte des Lütfränk. Reichs I, S. 249 ff.; Barmann, Politik der Päpste I, S. 349; Haud, RG Deutschlands II, S. 512 f.; Dopsch, Kaiserthum und Papstwechsel S. 116; Heimbücher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 149 ff.; Ueber eine unechte Ablassbulle Sergius II., s. Götz, 3RG XV, S. 342 ff.

Als Gregor IV. im Januar 844 starb, bemächtigte sich ein Diakon Namens Johannes an der Spitze eines Volksaufens des Patriarchiums im Lateran; er hoffte im Besitze des Palastes die Wahl auf sich lenken zu können. Ihm stellte der römische Adel den Archipresbyter Sergius entgegen, den er in der Basilika des hl. Martin wählte und mit Waffengewalt in den Lateran einführte. Johann wurde gefangen genommen und entging nur durch das Dazwischentreten des Neugewählten dem Tode.

Sergius gehörte durch seine Geburt dem römischen Adel an; nach dem frühen Tode seiner Eltern war er am päpstlichen Hofe erzogen worden; Leo III. nahm ihn in den Klerus auf, Stephan IV. weihte ihn zum Subdiakon, Paschal I. zum Priester, Gregor IV. endlich erhob ihn zum Archipresbyter.

Daß er oder die Partei, die ihn erhoben hatte, beabsichtigte, dem Papsttum eine selbstständigere Stellung dem Kaiserthume gegenüber zu geben, als es damals besaß, trat alsbald nach seiner Wahl an den Tag, er wurde konsekriert, ohne daß die Bestätigung der Wahl durch Kaiser Lothar abgewartet worden wäre. Der Kaiser erblickte in diesem Vorgehen mit Recht (vgl. Hlot. I const. Rom. MG. CI. I. S. 322) einen Treubruch der Römer; er sandte deshalb im Sommer 844 seinen Sohn Ludwig mit einem Heere nach Rom; in der Begleitung Ludwigs befand sich eine Anzahl Bischöfe, an ihrer Spitze Drogo von Metz; sie sollten fordern, ne deinceps decedente apostolico quisquam praeter sui iussuonem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes (Ann. Bert.). Das Heer drang in das römische Gebiet wie in Feindesland ein; Sergius dagegen empfing Ludwig mit allen ihm zukommenden Ehren und verhinderte dadurch feindselige Schritte gegen seine Person. Es kam gleichwohl zu einer stürmischen Verhandlung zwischen ihm und den Bischöfen und Großen, die Ludwig begleiteten. Den Gegen-

Offenbar war der Biograph des Papstes, der die Vorgänge überhaupt absichtlich unklar zu machen suchte; man kann aber nicht zweifeln, daß es sich dabei um jene Forderung handelte, die Gregor VII. machte, und daß vom Papst und von den Römern ihre Berechtigung an demselben zu weiden mußte; Prudentius von Treves läßt Ludwig seinen Auftrag ausdrücken (Ann. Bert.: *peractoque negotio Hloderovicum pontifex Romanus unctio in regem consecratum cingulo decoravit*), wegen der kirchlichste Biograph den Papst die Erhebung behaupten läßt; er sagt von den Gesandten: *ab eo, dem Papst, superati pudore et operi confusione discesserunt*. Er wird darin, daß Sergius im Amte blieb und daß dem Heere der Eintritt in die Stadt versagt wurde, seinen Sieg abzuleiten haben. In der That lag in beidem eine Einbuße für die Stellung des Kaisers. Am Zusammenhang mit diesen Vorgängen steht wohl auch die von dem Biographen erwähnte, aber anders motivierte Thatsache, daß die Römer dem Kaiser von neuem den Eid der Treue leisteten. Zugeständnisse des Papstes hat man ohne Zweifel auch in der von Annona Rudensis zum lombardischen König, in der Ernennung Gregors von Metz zum päpstlichen Vikar diesseits der Alpen mit sehr weitgehender Selbstständigkeit zu erkennen (Schreiben des Papstes an die transalp. Bischöfe bei Mansi XIV, 806). Verhielt er sich dagegen sehr scharf gegen die wegen ihrer Verbindung mit Lothar vertriebenen Bischöfe Ebo von Rheims und Bartholomäus von Harbonne, so wird hierfür die Rücksicht auf Karl denahlen maßgebend gewesen sein. Später hat Sergius für Ebo gegen die sächsische Partei ergriffen; aber er that es, gedrängt von Lothar, ohne Nachdruck und ohne Erfolge (Hinem. ep. 11 ad Nicol. Pap. MSL. CXXVI, 82sq.).

Von der Thätigkeit des Papstes erwähnt sein Biograph nur noch das, was er zum Bau und Schmuck von Kirchen that. Er schweigt dagegen über die Verwüstung Roms und die Plünderung der Peters- und der Paulskirche durch die Sarazenen im August 846 (vgl. hierüber Ann. Bert. s. d. J.). Kurz danach, am 27. Januar 847, starb Sergius II.

Sauf.

Sergius III., Papst, 904–911. *Litteratur:* Liber pontificalis ed. Duchesne II, 2. 26; Waite ab. Pontif. Roman. Vitae I, 2. 32, 37, 85, 660ff.; Jaffé 2. 445; Dümmle, Gesch. des Thür. Reichs III, 2. 691; derselbe, Auxilins und Bulgarins; Bower-Kam. I, 2. 40; Ancart, Histoire der römischen Päpste VI, 267; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M. A. III, 2. 237; Neumont, Geschichte der Stadt Rom II, 2. 227; Hefele, Concilien-Geschichte IV, 2. 574; Barmann, Festschrift der Päpste II, 2. 76; Langen, Geschichte der röm. Kirche 2. 414.

Der Pontifikat Sergius' III. fällt in die Zeit der sog. Pornokratie, er selbst soll zu den Buben der Marezia gehört haben; nach Lindpr. Antap. II, 18 war er der Vater des späteren Papstes Johann XI. Nach dem Tode Theodors II. 897 wurde er, damals Diakon der römischen Kirche, von einem Teile des Volkes zum Papste gewählt; er mußte jedoch dem durch Kaiser Lambert begünstigten Johann IX. weichen; er begab sich nach Tufesen in den Schutz des Markgrafen Adalbert; sieben Jahre brachte er bei ihm zu. Nach der Absetzung des Papstes Christophorus 904 kehrte er nach Rom zurück und erhielt nun wirklich den päpstlichen Stuhl. Er wurde wahrscheinlich am 29. Januar 904 gewählt. Nach Adeoard, der günstig über ihn urteilt (de Chr. triumph. ap. Ital. XII, 7 MSL. 135 2. 834), waren die Wunden des Volkes, nach Lindprand (I, 30) der Einfluß der sächsischen Partei dabei maßgebend. Von Thaten dieses Papstes wird nichts berichtet als der Neubau des durch ein Erdbeben zerstörten Lateran (L. p.; Benedicti chron. 2; vgl. die von Duchesne 2. 236ff. zusammengestellten Inschriften). Über seine Stellung in der Frage der Rechtmäßigkeit des Pontifikats des Hermosius s. Bd VI 2. 129, v. Er starb im Mai 911.

Sauf.

Sergius IV., Papst, 1009–1012. *Litteratur:* Liber pontificalis ed. Duchesne II, 2. 26; Sant. II, Pontif. Roman. Vitae I, 2. 69, 89, 799; Jaffé 2. 504; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M. A. IV, 2. 12; Neumont, Geschichte der Stadt Rom II, 2. 254; Langen, Geschichte der röm. Kirche 2. 403. Ueber die unechte Kreuzzugsbulle des Papstes s. A. v. Gumbert, Jahrb. XVII, 2. 393ff.; gegen ihn J. Lair, Etudes critiques I. Paris 1899.

Sergius IV., Papst, war ein geborener Römer, er war zuerst Bischof von Albano und wurde im Juli 1009 auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Es war die Zeit, in welcher die Erbsöhne alle Macht in Rom besaßen, so daß die Päpste kaum etwas anderes als Werkzeuge in ihrer Hand waren. Ob Sergius der Mann gewesen wäre, unter günstigen Verhältnissen in handeln, wissen wir nicht, die einzigen Spuren seines

Wirksam sind eine Anzahl Privilegien für Klöster. Sergius wird als der erste Papst bezeichnet, der bei seiner Thronbesteigung einen neuen Namen annahm, er hieß ursprünglich Petrus; er starb im Juni 1012. Haut.

Sergius, Konfessor, byzantinischer Chronist, gest. nach 828.

Zu seiner Bibliotheca (Cod. 67 MSG 103, Sp. 161) handelt Photius von dem 5 Geschichtswerk eines gewissen S., in dem die weltlichen und kirchlichen Begebenheiten der ersten acht Regierungsjahre des Kaisers Michael II. Balbus, d. h. des Stammförs (Dezember 820—829), beschrieben worden seien, unter Zuröckgreifen auf die „verabshemmungswürdigen“ Taten des Kaisers Konstantinus Kopronymus (751—771). Die Schrift sei außerordentlich einfach und klar geschrieben und vereinige Schmucklosigkeit mit natürlicher 10 Schönheit der Darstellung, so daß man glauben möchte, sie sei aus dem Stregreiß hingeworfen worden. Dieses Urteil können wir nicht mehr kontrollieren, da die Schrift spurlos untergegangen ist. Photius giebt dem Verfasser den Beinamen *ὁμολογητής*, Konfessor, ein Prädicat, das die Byzantiner den Vorsetzern des Biberkultes gerne beigelegt haben. So wird unser S. identisch sein mit dem von der griechischen Kirche am 13. Mai 15 gefeierten *Σέργιος ὁμολογητής*, der nach dem Menologium des Basilius (MSG 117, Sp. 454) unter Leo III. (813—820) verbannt wurde. Im Exil scheint er unter Theophilus (829—842) gestorben zu sein (vgl. Nikodemus Hagiorites, *Συναξαριστής τῶν ὁσώδεκα μνηρῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ* III, Zante 1868, S. 37; Ehrhard im *RAZ* 11, Sp. 193).

G. Krüger. 20

Sergius, Patriarch von Konstantinopel, 18. April 610 bis 9. Dezember 638. — Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantin. Literatur, 2. Aufl., München 1897, 671 f. Hier genaue Literaturangaben.

S., über dessen kirchenpolitische und theologische Stellung im Art. Monotheliten (f. Bd XIII, 401 ff.) das Nötige gesagt ist, gilt als Verfasser des berühmtesten griechischen 25 Kirchenliedes, des noch heute in den Menäen unverkürzt erhaltenen *Kathistos* (jedenamt, weil die Sänger beim Vortrage des Gedichtes stehen blieben; herausgegeben außer in den Menäen in MSG 92, 1335—1348 und bei Vitra, *Anal. sacra* 1, 1876, 250—262). Überhaupt scheint er sich um die Ausbildung des Ritus Verdienste erworben zu haben.

G. Krüger. 30

Serubbabel. — Literatur: Kösters, Die Wiederherstellung Israels, übersezt von Bajedow 1895; Wellhausen, Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, Göttinger Gel. Anzeigen 1895; Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896; Hoonacker, Zorobabel et le second temple 1891; ders., Nouvelles études sur la restauration Juive après l'exil de Babylone 1896; Ritel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwehens nach dem 35 babylonischen Exil 1900; Sellin, Serubbabel 1898; ders., Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, Heft II 1901; Rothstein, Die Genealogie des Königs Josachim und seiner Nachkommen in geschichtlicher Beleuchtung 1902; Fischer, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia 1903; außerdem die einschlägigen Abschnitte in den Geschichten des Volkes Israel, besonders denen von Stade, Wellhausen, 40 Klostermann und Guthe und in den Kommentaren zu Haggai-Zacharia und Esra-Nehemia.

Was wir von Serubbabel mit voller Sicherheit wissen, ist sehr wenig, lediglich folgendes. Er hat als persischer Statthalter in der nachexilischen jüdischen Gemeinde, angespornt von den Propheten Haggai und Zacharia, im zweiten Jahre des Königs Darius den Grundstein zum zweiten jerusalemischen Tempel gelegt — nach richtigem 45 Verständnis von Hag 2, 15—18 vgl. mit 1, 15 am 21. 6. (September) 520 — und in Gemeinschaft mit dem Hohepriester Josua auch dessen Bau energisch geleitet (vgl. Hag 1, 12, 14; 2, 2, 21; Sach 4, 9 f., 14; 8, 9; Esr 5, 2). Diese Unternehmung ist offenbar eine Zeit lang durch die Wirren, die damals das große persische Reich erschütterten (vgl. Hag 2, 21), wie durch messianische Hoffnungen, die man an Serubbabels Person knüpfte (vgl. Hag 2, 23; 50 Sach 3, 8; 6, 12 f.), mächtig gefördert. Der Einspruch des Satrapen Tamai, hinter den sich wahrscheinlich die Samaritaner gesteckt hatten, trug ebenfalls nur dazu bei, Serubbabels Werk zu begünstigen. Denn Darius wurde dadurch aufmerksam auf die Privilegien, mit denen einst Cyrus den Tempel ausgestattet hatte, er bestätigte und erweiterte sie (vgl. Esr 5, 3—6, 14). 55

Infolge der Dürftigkeit unserer Quellen knüpft sich nun aber an die Person Serubbabels eine ganze Reihe von Fragen, die zur Zeit nur hypothetisch beantwortet werden können. Man kann sie in der Hauptsache auf drei reduzieren.

1. Wer der Vater Serubbabels? Ist auch die Annahme von Kofers, er sei von dem Davidside gewesen, sondern entstamme einer 586 im Lande zurückgebliebenen Familie, die nach allgemeiner abgelehnt, da, ganz abgesehen von den ausdrücklichen Zeugnissen (2 Kg 1, 12 ff.; 1 Chr 3, 19), schon sein Name (Syrus Babels) für seine Geburt und Herkunft, die mesopotamische Erwartung, die man auf ihn setzte, für seine Zugehörigkeit zu jener dortigen Familie zeugt, so liegt doch in Bezug auf seine Herkunft insofern eine gewisse Schwierigkeit vor, als Haggai überall und in Übereinstimmung mit ihm Esr 5, 2 ihn als Sohn Schechbials, der Chronist aber 3, 19 als Sohn Bedajas bezeichnet. Obwohl man sonst allgemein die erste Nachricht als den älteren Quellen entstammend betrachtet, hat Verhain ausgehend davon, daß das Buch Haggais in der jetzigen Form nicht aus der Feder dieses Propheten stamme, sondern ein Stück einer späteren historischen Schrift über die Wirksamkeit desselben bezw. über den Tempelbau sei, die chronistische Genealogie bevorzugt. Sein Hauptargument, daß kaum später die Vorstellung hätte aufkommen können, Serubbabel wäre der Sohn des dritten Sohnes Jojachs, wenn er tatsächlich der des erhaberen gewesen wäre, während umgekehrt der Mann, in dem man den Vater des großen Erbes Davids erblickt baute, gar leicht zu einem Sohne des ersthaberen Vater hätte gemacht werden können, ist allerdings nicht leichter Hand abzuweisen. Aber einerseits bleibt, auch wenn man Kofers Beurteilung des ganzen Haggaibuches annimmt, doch das „Sohn Schechbials“ in dem feierlichen Haggaiworte 2, 23 von Bestand. Und zum andern warnt der Zustand, in dem die ganze genealogische Tafel beim Chronisten auf uns gekommen ist, weittragende Schlüsse auf derselben aufzubauen; ein einfacher, allerdings unalter (vgl. LXX) Schreibfehler ist hier um so weniger auszuweichen, als doch derselbe Chronist das „Sohn Schechbials“ in Esr 5, 2 sicher hat passieren lassen; außerdem vgl. 3 Esr 5, 5, 18 u. f. w.

2. Wie verhält sich Serubbabel zu Schechbazar, bezw. wann ist jener in die Heimat zurückgekehrt? Die alte Annahme, Serubbabel und Schechbazar, der erste nachexilische Staatsalter und Heimführer der ersten Gola unter Cyrus (vgl. Esr 1, 8, 11), seien zu identifizieren, die wahrscheinlich schon der Chronist selbst geteilt hat, ist immer mehr im Schwanden begriffen. Ihr stehen nämlich zwei schwerwiegende Argumente entgegen. Zunächst dies, daß beide Namen fast sicher babylonische sind (Zer-Babili, auch in babylonischen Urkunden nachgewiesen, und Schamasesch-bal-usur) und ein Jude doch nimmermehr zwei Felder führte, zum andern, daß Esr 5, 11, 16 von Schechbazar als von einer der Verzahntheit angehörenden, nicht etwa anwesenden (vgl. 5, 2) Persönlichkeit gesprochen wird. Das scheint für die Identifizierung sprechende Argument, daß nach dem Esrabuche (5, 16) Schechbazar, nach dem Zacharjabuche (vgl. auch Esr 3, 8) Serubbabel den Grundstein zum zweiten Tempel gelegt habe, erledigt sich schon damit, daß jenes vom 2. Jahre des Cyrus, dieses vom 2. Jahre des Darius handelt, daß wir aber aus Babylon wissen, wie jeder neue Tempelbauer auch wieder einen neuen Grundstein legen mußte. Beide Nachrichten vertragen sich also sehr gut miteinander, der Bau des Schechbazar wird nicht viel über Grundsteinlegung, Aufrichtung eines Altars u. s. w. hinausgekommen sein.

Handelt es sich aber um zwei verschiedene Persönlichkeiten, so taucht das Problem auf: wann ist Serubbabel heimgekehrt? Die Liste Esr 2 (bezw. Neh 7) kann nicht zur Entscheidung in Betracht kommen, da der Kopf derselben, die Zwölfszahl der Leiter der Stammesabteilungen, offenbar auf einem künstlichen Schema, einer Darstellung derselben als Herabstammung Gesamtisraels beruht. Diese Liste enthält vielmehr auch sonst Namen und Familien außer Hamiten, die erst innerhalb eines größeren Zeitraumes nach 537 heimkehrten. Nun wissen wir, daß Jojachin vom Jahre 596—61 in Babylon im Kerker hat verbracht müssen (vgl. 2 Kg 25, 27), daß ihm also damals keine Kinder geboren werden konnten. Welches der im Jahre 596 Achtzehnjährige schon einen Sohn? 2 Kg 24, 12, 15 wird ein solcher nicht erwähnt. Und wenn doch nach Jer 22, 28 „er und sein Same“ ein Sohn vorausgesetzt werden mußte, so konnte es der 1 Chron 3, 16 erwähnte Bedefia sein. Es wird es wahrscheinlich, daß die in R. 17 und 18 erwähnten sieben Söhne des (ursprünglich) geheirateten Jojachin ihm alle erst nach dem Jahre 561 geboren sind, das heißt also, daß Serubbabel im Jahre 537 erst etwa drei Jahre alt gewesen ist. Könnte er nun auch als Kind von seinen Eltern mitgenommen sein, so legen doch gewisse Annehmlichkeiten in den Nachrichten Zacharjas aus dem Jahre 519 (3, 8 „siehe, ich lasse kommen meinen Sklavten Jemad“; 6, 12 „und er wird aus seinem Boden hervorsprossen“; 6, 15 „und seine werden kommen und den Tempel Javwes bauen“) wie vor allem die 2. Phase im Jahre 529 entliehene Bewegung die Vermutung nahe, daß der junge, etwa 14-jährige Darius gerade erst unmittelbar zuvor in seine Heimat zurückgekehrt und daß

gerade auch dadurch die Begeisterung für den Tempelbau neuerlich angefaßt ist. Als Bestätigung, nicht als Beweis mag erwähnt werden, daß tatsächlich das 3. Esrabuch ihn erst unter Darius heimkehren läßt 5, 1 ff.

3. Welches ist das fernere Schicksal Serubbabels gewesen? Der eine Teil der Erwartung der Propheten Haggai und Sacharja ist in Erfüllung gegangen, der Tempel wurde vollendet und im Jahre 516 eingeweiht, der andere Teil, die Erhebung Serubbabels zu einem zweiten David nicht; schon in dem Berichte des Chronisten von dem Feste der Einweihung des Tempels (Esr 5, 15 ff.) wird er überhaupt nicht mehr erwähnt. Wie erklärt sich das? Schon das plötzliche Versiegen aller Quellen über die Geschichte von 516 bis etwa 450 muß stutzig machen. Jeder wird von den Büchern des Haggai 10 und Sacharja mit dem Eindruck scheiden, daß im Jahre 520 19 alles auf eine Erhebung Serubbabels zum Könige hindrängte, sogar die Krone war schon für ihn bereitet (vgl. Sach 6, 9—15). Andererseits ist es sicher, daß nach Serubbabel kein Davidide mehr Statthalter in Jerusalem war, daß später Nehemia und Esra Jerusalem im kläglichsten Zustande vorfanden, daß die Propheten, die vor allem die Vertreter der messianischen Hoffnung 15 gewesen waren, seit der Ara Serubbabels in Juda Stiasko gemacht haben, daß endlich die willige Annahme des Priesterkodes seitens der nachexilischen Gemeinde nur denkbar ist, wenn in derselben die Hoffnung auf die davidische Dynastie mit Stumpf und Stiel ausgerettet war. Dieses alles zusammengenommen läßt darauf schließen, daß nach dem Jahre 518 Serubbabel und sein Anhang von Worten zu Thaten übergegangen sind, daß 20 er wie viele Statthalter des persischen Reiches im Verlangen nach Titel und Krone seiner Väter sich gegen den Großkönig empört und daß naturgemäß diese Erhebung mit einer Katastrophe gendet hat. Welcher Art diese war, das ist natürlich vollständig hypothetisch. Die Analogie des Schicksals anderer Statthalter jener Zeit läßt auf Todesstrafe schließen, vielleicht handelt Ps 89, 39—52 unmittelbar von Serubbabels jähem Sturze; 25 andererseits gestattet die Erwähnung eines Davididen Chatusch, nach 1 Chr 3, 21 f. eines direkten Nachkommen Serubbabels, unter den mit Esra Heimgekehrten (vgl. Esr 8, 2 f.), auch an eine einfache Abberufung und Rückverbanung nach Babylon zu denken.

Sellin.

Servatius, der heilige. — AS 13. Maii. Tillemont, Mémoires etc. VIII. 639 sq.; 30
 Neitberg, AG Deutschlands I, 204 ff.; Friedrich, AG Deutschlands I, 300 ff.; Haud, AG
 Deutschlands² I, 33 f. und 51 f. Analecta Boll. I, p. 85—111; Godefron Kurth, Deux bio-
 graphies inédites de St. Servais. Liège 1881; derj., Nouvelles recherches sur S. Servais. ib.
 1884. J. E. Bennett im DchrB IV (1887). p. 623; Corten, De hl. Servatius, eerste
 Biscop van ons Vaderland (in d. Tijdsr. De Katholiek. N. R. deel XIX. Leiden 1884); 35
 J. Branden, St. Servatius-Legende uitgegeven naar een Lat. handschr. uit de XIV. eeuw.
 Maastricht 1884; Br. Krusch, Passiones vitaeque aevi Merovingici etc. (MG. Scriptor. rer.
 Merov. III, 1896), p. 83. (Gegen Krusch dann G. Kurth, Le Pseudo-Arvatius. in Anal.
 Boll. 1897, 164—172). Frooit, Saint Servais. Paris 1891; Frz. Görres, Beiträge zur Gesch.
 des Vor-Mittelalters I, Servatius, Bischof von Tongern; ZwTb 1898, 78—83. 40

Nach Athanasius (Apol. II, p. 767) befand sich unter den Beisizern des Konzils
 von Sardica im Jahre 347 auch ein gallischer Bischof Servatius, vielleicht der nämliche,
 der (nach Athanas. Apoll. II, p. 679) im Jahre 350 von Magnentius nebst mehreren
 Anderen als Gesandter an Kaiser Constantius geschickt wurde und sehr wahrscheinlich
 der nämliche, den Sulpicius Severus unter dem Namen Servatio als Bischof von Tongern 45
 bezeichnet (Servatio, Tungrorum episcopus, H. Sacra II, c. 59) und neben Nepa-
 dius oder Phobadius als standhaften Konfessor athanasianischer Rechtgläubigkeit beim
 Konzil von Rimini im J. 359 erwähnt. Fast nur diese Angaben lassen sich als wirklich
 geschichtliche Nachrichten betrachten. Denn schon die Nachricht, daß er einem Provinzial-
 konzil zu Köln im J. 346 beigewohnt habe, ist ebenso verdächtig, wie die Echtheit der 50
 angeblichen Akten dieses Konzils (vgl. als neueren Versuch einer Verteidigung von deren
 Echtheit: Friedrich, AG Deutschlands I, S. 277 ff.; aber dem gegenüber Haud I, S. 51).
 Und mit dem, was Gregor von Tours (Hist. Francorum II, 5; vgl. De glor. Con-
 fessorum c. 71) über ihn berichtet, betreten wir vollends das Gebiet unsicherer Legende.
 Denn danach wäre ein Servatius oder Arvatius (wie die richtigere Schreibung seines 55
 Namens bei Gregor lautet) erst um die Zeit des verheerenden Hunneneinfalls unter
 Attila Bischof von Tongern gewesen, hätte auf die Nachricht vom Heranrücken dieser
 Barbaren eine Pilgerfahrt nach Rom gemacht, um durch Gebet am Grabe Petri die
 seiner Stadt drohende Gefahr der Zerstörung womöglich abzuwenden, hatte aber nach
 mehrtägiger Anbacht die göttliche Weisung zur Rückkehr in seine, dem Berichte der Ver- 60

den Barbaren unabwendbar verfallenen Heimat empfangen, und wäre so-
 bald nach seiner Rückkehr in Maastricht, wohin er sich von Tongern aus begeben, ge-
 worden, den heeren die Himmel lamen und Tongern zerstörten. Will man hier
 die Verwechslung einer früheren (germanischen) Barbareninvasion mit derjenigen
 von 450 annehmen, wie nach dem Vorgang der Holländisten, Tillemonts und schon
 früherer, zumal wieder Kurb. Dies verfuhr hat (oder an eine Zerstörung Tongerns durch
 die Franken im J. 496 denkt) — so hat man den Tod des Servatius ins Jahr 450, ein
 Jahr vor der Schlacht von Tongern und vor der Schlacht auf den catalaunischen Feldern
 zu setzen und dem Heiligen ein ultracentenares Alter zuzuschreiben! Oder der
 Servatius des römischen Gregor muß von dem des Albanasius und dem Servatio
 des J. 450. Servatius als einem früheren unerschrieben werden (so schon Meiberg a. a. O.;
 auch in der Geschichte und Landt in ihrer Gregor Ausgabe in dem MG von 1885 (p. 66sq.),
 Schannat im BehrB L. c. und Gerres in ZwTb 1898). Vertritt man diesen letzteren
 als den Servatius, so ist es den Namen Servatius für den Tungrischen, bezw. Maastrichter Bischof
 der Gregor überhaupt vreisugeben und ihm laut der besten Lesart einen Arvatius oder
 Arvatius zu substituieren (s. bei. auch Hand I, 33). Für den tungrischen Servatius
 ist eine alte und wohl nicht unglaubwürdige Tradition der Kirche von Maastricht ganz
 bestimmt den 13. Mai des J. 381 als Todestag an, und von zwei tungrischen Bischöfen
 Todskamens verlautet sonst nirgends etwas. Nabelhaft ist jedenfalls, was Gregor von
 der frommen göttlichen Kennlichmachung der Heiligkeit jenes 381 verstorbenen Bischofs
 durch wunderbares Nichtverschwinden seines Grabes berichtet. Thatsächlich wird dagegen
 kein, daß dieses in Maastricht befindliche Grab frühzeitig eine vielbesuchte Andachtsstätte
 wurde; daß der dortige Bischof Menulph im J. 562 die Gebeine des Heiligen in eine
 neue, nach ihm benannte Kirche transferieren ließ; daß im J. 726, nach einem Siege
 des hl. Martells über die Araber, der gerade am Tage des hl. Servatius, also am 13. Mai,
 gefeiert werden war, eine abermalige Erhebung seines Leidnams durch den Bischof
 Hubertus stattfand, und daß seitdem die Reliquien, die Wunderlegenden und überhaupt
 der Kultus des Heiligen noch an verschiedenen anderen Orten Eingang fanden — so in
 Tüßburg, in Worms und namentlich in Tuedlinburg, dessen berühmte Stiftskirche (ge-
 gründet 955) bis auf den heutigen Tag seinen Namen führt.

In Darstellungen der christlich-mittelalterlichen Kunst wird Servatius etwa als über-
 haupt durch einen über ihm schwebenden Adler abgebildet, oder auch als im Grabe
 liegend mit drei Heilschuben, den angeblichen Werkzeugen seiner Tötung, neben ihm u. s. f.
 Ueber das ihn darstellende Gemälde von Bernhard Strigel (gest. 1528) in der Münchener
 Pinakothek v. Dendl, Menogr. II, 636.

Böcker †.

Servatius Lupus s. Lupus Servatus Bd XI S. 716.

Servet, Michael, gest. 1553.

1. Seine Schriften: 1. De Trinitatis erroribus Libri VII per Michaelem Serveto alias Reneo, ab Aragonia Hispanum, Hagana 1531.
2. Dialogorum de Trinitate libri duo, per Michaelem Serveto alias Reneo ab Aragonia Hispanum, cum Mutano: De iusticia regni Christi et de Charitate capitula quattuor, Lugduni 1532.
3. Claudii Ptolemaei Alexandrini Geographicae Enarrationis libri octo, ex Bibliotheca Fuchsiana translatione, sed ad graeca et praesa exemplaria a Michaeli Villano, Lugduni primum recogniti. Adiecta insuper ab eodem scholia etc., Lugduni 1535, 2. Aufl. 1544.
4. Brevisissima Apologia pro Campeggio in Leonardum Fuchsum 1536.
5. Synopsis universae rationis, ad Galeni censuram diligenter expolita. Cui post inter-
 rogationem concocia disceptationem, praescripta est vera purgandi methodus, cum expo-
 sitione symptomatum, concocia medicari, Michaeli Villanovano auctore, Paris 1537 (andere
 Aufl. in Genè 1545, Ven 1546, 1547, Genè 1548).
6. Apologetica Disceptatio pro
 Christianismo 1548.
7. Biblia sacra ex Sancti Pagnini translatione, sed et ad Hebraicam
 linguam accuratissimam recognita et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit,
 Lugduni 1551.
8. Christianismi Restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina
 restauranda Integrum Restitutio Cognitio Dei, Fidei Christi, justificationis nostrae, Re-
 generationis Baptismi et Coenae Domini Manducationis. Restitio denique nobis Regno
 delicti Babyloniae impiae captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo;
 Lugduni 1553. M. S. V., in Wien gedruckt. Die noch vorhandenen drei
 Aufl. 1553.

Die ersten Auflagen sind in den Bibliotheken von Paris, Wien und Edinburgh; genauer Nach-
 druck von G. A. Henrici 1791, deutsch von Dr. Zepf, Wiesbaden 1892—1896, 3 Bde.

II. Schriften über Z.: Calvini opera ed. Baum, Comig, Keuß, Bd VIII, XIV,
 XVI, 28. und 29. Bd. Wefel de la Roche, Memoirs of Literature, London 1711—1712;

L'abbé d'Artigny, Nouveaux Memoires, Paris 1749, 2. Bd.; Mosheim, Aderweitiger Versuch einer vollständigen und unparteiischen Kebergeschichte, Helmstädt 1748; Neue Nachrichten über den berühmten spanischen Arzt M. S. 1750; H. ab Almoerden, Historia M. S., Helmstädt 1727; Tredsel, Die protestantischen Antitrinitarier vor Janus Socin, Heidelberg 1839; Geberle, M. S.s Trinitätslehre u. Christologie, Lüb. Ztschr. f. Theol. 1810; Milliet, Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. S., Genève 1844; Saffet, Les doctrines et le procès de S., Revue des deux Mondes 1848; M. Roumier, M. S. et les libertins de Genève, Revue Suisse 1819; Brunnemann, M. S., Berlin 1865; Chauvet, Etude sur le système théologique de S., Straßburg 1867; Pünjer, De M. S. doctrina 1876; Roget, Histoire du peuple de Genève Bd IV, 1877; Wylies, Geschiedenis van het Protestantisme, 10 ed. J. P. Hofstede de Groot 1877; Willis, S. and Calvin, a Study of an important epoch in the early history of the Reformation, London 1877; Dardier, M. S. d'après ses plus récents biographes, Revue historique 1879; ders., Art. M. S. in Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses XI, 570—582. Der fruchtbarste S. Schriftsteller war H. Tollin (ref. Prediger in Magdeburg, gest. 1902). Er veröffentlichte folgende Schriften und Abhandlungen; 15 im Jahr 1874: Touloujer Studenteuleben im Anfang des 16. Jahrh. (Hist. Taschenbuch); des Arztes M. S. Lehrer in Lyon, Dr. Emph. Champier (Archiv für pathol. Anatomie und Physiol.); Paulus Burgensis' Schriftbeweis gegen die Juden (Beweis des Glaubens); Die Reichwäter Kaiser Karls V. (Mg. f. d. Litt. des Auslandes); 1875: Dr. Mart. Luther und Dr. M. S., eine Quellenstudie, Berlin, Mecklenburg; S.s Kindheit und Jugend (ZfTh von 20 Rahnis); S. und die Bibel (ZwTh); M. S. als Geograph (Ztschr. d. Gesellschaft f. Erdkunde); Wie M. S. ein Mediziner wurde (Goeschens Deutsche Klinik); Buchdruckertrife in Lyon in der Mitte des 16. Jahrhunderts (Mg. f. d. Litt. des Auslandes); Die Toleranz im Zeitalter der Reformation (Hist. Taschenbuch); Bugers Confutatio der Libri VII de Trinitatis erroribus (ThStk); Straßburger kirchliche Zustände zu Anfang der Reformation (Mg. 25 f. d. Litt. des Auslandes); 1876: Das Lehrsystem M. S.s, geneitisch dargestellt, Gütersloh (2. u. 3. Bd 1877); Ph. Melancthon und M. S., eine Quellenstudie, Berlin, Mecklenburg; Charakterbild M. S.s, Berlin, Habel (ins Französische, Englische und Ungarische übersetzt); S.s Pantheismus (ZwTh); S.s Teufelslehre (ZwTh); S.s Lehre von der Gotteskindchaft (ZpTh); S. auf dem Reichstag zu Augsburg (Ref. Kirchenzeitung); M. S. und M. Buger 30 (Mg. f. d. Litt. des Auslandes); Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. S., Jena, Düst: 1877; M. S.s Touloujer Leben (ZwTh); M. S.s Dialoge von der Dreieinigkeit (ThStk); M. S.s Sprachkenntnis (ZfTh v. Delapich u. Guericke); Alex. Meffi Widerlegung von S.s Restitutio Christianismi (ZpTh); 1878: Zur S.-Kritik (ZwTh); S.s Italiensche Reise (Hist. Taschenbuch); 1880: Servet und die oberländischen Reformatoren I, Berlin, Mecklenburg; 35 1881: S. über Predigt, Taufe und Abendmahl (ThStk); S.s christologische Freireiter (ZpTh); 1891: Thomas Aquin, Der Lehrer M. S.s (ZwTh). Tollin hat große Verdienste um die S.-Forschung; ist aber mehr Advokat als Geschichtsschreiber. N. v. d. Linde, M. S. Een Brand-offer de Gereformeerde Inquisitie, Groningen 1901; Geymonat, M. S. et ses idées religieuses, Genf 1892; Bejnon, M. S., Genf 1903; Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin 40 1901; ders., Le procès et le bucher de M. S. (Revue Chrétienne 1903); L. Monod, Une réparation (ibid.); Bulletin de la Soc. de l'hist. du protestantisme français, passim, besonders Bd XXVIII (1879) und LII (1903); vgl. auch die Biographien Calvins (f. d. Art. Bd III, 654 ff.), dazu noch Kampfschulte, Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. II, Leipzig 1899; Doumergue, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps III. 15 658—663; Buisson, Seb. Castellion, sa vie et son oeuvre, 2 Bde, 1892.

Michael Servet (die Form Serveto findet sich auf den Titeln der zwei ersten Schriften, die Prozeßakten von Vienne und Genf gebrauchen diese Form nie, dagegen Servetus 45mal, Servet 137mal, Servet 1mal) ist wahrscheinlich in Tudela in Navarra geboren. Sein Vater stammte aus Villanueva in Aragonien, weshalb sich S. später nach 50 der Sitte der Zeit auch Villanovanus nannte. Die Mutter war eine Französin und hieß wohl Nevés. Das Datum seiner Geburt ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Die Berechnungen schwanken zwischen 1495 und 1518; die größte Wahrscheinlichkeit spricht für den 29. September 1511. Frühzeitig zum Juristen bestimmt, machte Servet seine ersten all- gemeineren Studien in Saragoßa bei dem gelehrten Geographen Petrus Martyr de Angbiera 55 und trat 1525 als Amanuensis in den Dienst des kaiserlichen Hofgeistlichen Juan de Quintana. Als Begleiter desselben kam er 1528 nach Toulouse, wo er zunächst allerdings Jurisprudenz studierte, in der Folge aber durch das Auffinden einer Bibel zum „estudieux de la Sainete Escriptrue“ wurde. Angeregt durch das Studium der Schrift hielt er sofort mit einigen seiner Mitschüler collegia biblica und vertiefte sich in die Schriften 60 Melancthons und Pauls von Burgos. Mit Quintana wohnte Servet im Februar 1530 der Krönung Karls V. zu Bologna bei und reiste sodann im Gefolge seines Herrn, welcher mittlerweile kaiserlicher Reichwäter geworden, nach Deutschland zum Reichstage. Daß er Luther auf der Feste Koburg besucht habe, läßt sich geschichtlich nicht nachweisen. Die Stelle, aus der man ein persönliches Zusammentreffen S.s mit Luther hat schließen 65

keinen Anlaß caliter enim propriis auribus a te declarari
 aliter a doctore Paulo et aliter a Luthero et aliter a Melanctone,
 (S. VIII, 802). Nicht unmöglich ist, daß er schon in Augsburg Buzer kennen
 lernte und mit ihm im Herbst 1530 die Reise nach Basel gemacht hat. Nachweisbar
 ist sein Zusammensein mit Melampad im Oktober 1530.

Melampad, der fremdartige Anschauungen besser ertragen konnte als irgend einer
 seiner Zeitgenossen, nahm den Fremdling um seiner geistigen Strebsamkeit willen herzlich
 an und ließ sich in mündliche und schriftliche Verhandlungen mit ihm ein, immerhin in der
 Hoffnung, den überaus großen Eiferforschungsstreich Servets in richtige Bahnen leiten zu
 können. Die vorliegenden Briefe des Basler Reformators an und über den spanischen
 Philosophen sind außerordentlich beachtenswert; sie zeigen uns nämlich, daß Servets anti-
 trinitarische Anschauungen schon 1530 im wesentlichen abgeschlossen waren, und daß er
 von Anfang an auch der liebreichsten Belehrung eine unzugängliche Starrköpfigkeit ent-
 gegensetzte hat, welche selbst den wehthellenden Melampad unheimlich berührte und
 zum Jammern reiste. Hatte der erste Brief noch begonnen klingen: „Joh. Oee. Serveto
 Hispano Domini spiritum proeatur“, so muß der zweite die Opposition schon deut-
 licher verdeutlichen, den Arianern anreden als „negans Christum esse filium Dei
 consubstantialem“ und in der Ermahnung gipfeln: „wenn wir dich noch als einen
 Christen stellen wollen lassen, so mußt du bekennen, daß Christus Gottes gleichartiger und
 gleichzeitiger Sohn sei“. Und als Zeruet, der in Basel wohl wegen Melampads Wider-
 stand keinen Trüder hatte finden können, nach Straßburg gereist war, sich dort bei Capito
 und Buzer schickerte und in Hagenau sein Erstlingswerk *de trinitatis erroribus libri VII*
 hatte drucken lassen, da hat Melampad Buzern, er möge doch an Luther schreiben, daß
 sie, die Schwäbter und Elässer Reformatoren, mit dem Buche nichts zu schaffen hätten,
 und nannte den Spanier in diesem Briefe geradezu eine Bestie. Zwar wollte Melampad
 in einem bezaulichen Entschreiben an den Basler Rat auch jetzt noch nichts von persön-
 licher Besetzung des Verfassers wissen, aber die Verbreitung seiner Schriften sollte
 christlich verboten und mit Gewalt verhindert werden; und auch Zwingli warnte
 ernstlich vor den grundstürzenden Lehren dieses abscheulichen Spaniers. Nun suchte
 auch Zeruet in der Einleitung zu seiner zweiten 1532 ebenfalls im Elsaß erschienenen
 Schrift, *Dialogorum de trinitate libri II; de justitia regni Christi capitula IV*,
 den schlammigen Eindrud, den sein erstes Buch hervorgerufen, durch Zugeständnisse formeller
 Natur zu verwischen, allein in der Sache selbst blieb er dabei, daß weder die alte Kirche
 noch die Reformatoren sich im Einverständnis mit der heiligen Schrift befänden. Er
 fand auf beiden Seiten ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum: *nee cum istis nee
 cum illis in omnibus consentio aut dissentio. Omnes mihi videntur habere
 partem veritatis et partem erroris; et quilibet alterius errorem dispicit et nemo
 suum videt* Dial. de Trin. letzte Seite). So brach er seine Verbindung mit der
 Reformationsbewegung überhaupt nie eine lebensvolle gewesen und nicht über das Stadium
 der ersten Realkonkurrenz hinausgeschritten ist, für immer ab.

Unberührt verließ Zeruet Deutschland, das er offenbar mit hochliegenden Hoff-
 nungen und Plänen betreten hatte. Er ließ nun sogar eine Zeit lang die theologischen
 Untersuchungen liegen und widmete sich in Paris unter dem Namen Villanovanus dem
 Studium der Medizin. Damals befand sich auch Calvin in Paris, doch kam eine bereits
 vorbereitete Behauptung der beiden nicht zu stande. Zeruet verließ auch Paris schon 1531
 wieder und lebte nun einige Jahre in Lyon, wo er teils als Korrektor für eine Druckerei
 arbeitete, teils literarisch thätig war. In letzterer Beziehung machte er sich damals ver-
 dientlich durch eine Herausgabe des Ptolemäus mit zahlreichen selbstständigen, teilweise
 sehr wertvollen Anmerkungen (freilich diejenige über die Unfruchtbarkeit Palästinas, welche
 ihm Calvin später als Verleumdung Meiss zur Last legte, stammte gar nicht von ihm!).
 Von 1537 an finden wir ihn aufs neue in Paris und zwar vorzugsweise mit medi-
 zinsübenden Leuten befaßt, für welche er im Verkehr mit dem namhaftesten Lyoner Ge-
 lehrten Zambrian Champier neues Interesse gewonnen hatte. Auch auf diesem Gebiet
 war er bald hervortretende Leistungen auf; jener Zeit gebort seine Abhandlung über die
 Symptome und ihren Gebrauch in der Medizin, einer weiteren die Entdeckung des doppelten
 Blutkreislaufes an. Er erwarb sich auch 1538 in Paris den medizinischen Doktorgrad.
 Doch waren ihm fast in gleicher Zeit seine öffentlich ausgesprochenen Ansichten über die
 veränderte Bedeutung der Moleculie die heftigsten Anklagen von seiten der Pariser
 Universität zu, in Folge welcher er die Hauptstadt verlassen mußte. Auch zu Charleux im
 nördlichen Frankreich, wo er nun einige Zeit als Arzt praktizierte, konnte er nicht bleiben.

Dagegen hat er von 1510 an eine Reihe von Jahren in Vienne zugebracht, und zwar in den glücklichsten Verhältnissen als vertrauter Freund seines ehemaligen Pariser Schülers, des Erzbischofs Paulmier, und als allgemein geachteter und beliebter Arzt. Von Vienne aus besorgte Servet für befreundete Lyoner Verleger eine zweite Auflage seiner Ptolemäusedition, sowie eine neue Ausgabe der lateinischen Bibelübersetzung des Sanctes Pagninus (vgl. den Art. „Bibelübersetzung“ Bd III S. 51).

Wohl aus dieser erneuten Beschäftigung mit der hl. Schrift erwuchs nun im Laufe der vierziger Jahre allmählich Servets Hauptwerk, die Entwicklung des Gedankens, das nicht erst im Laufe des Mittelalters, sondern seit den Tagen der alten ökumenischen Konzilien und gerade durch diese seinem ursprünglichen Wesen entfremdete Christentum zu rekonstruieren. So wenig ein solches Programm der modernen Theologie horrend erscheinen kann, so sehr wir im Gegenteil prinzipiell eine solche restitutio ad integrum als eine notwendige Konsequenz der Reformation begrüßen müssen, so natürlich ist es, daß Servets Zeitgenossen dafür nicht das mindeste Verständnis besaßen, und daß namentlich die Freunde der Reformation in Servets Anschauungen gerade wie im Anabaptismus eine Lebensgefahr für die evangelische Kirche erblickten. So fand denn Servet auch für dieses Werk wie für seine erste Schrift nur auf Umwegen einen Drucker. Der Lyoner Buchhändler Johann Freslon, an den Servet sich zunächst wandte, verlangte offenbar ein Gutachten Calvins. Wenigstens finden wir Servet in den Jahren 1545 und 1546 durch Vermittelung Freslons in lebhafter Korrespondenz mit dem praedicator Ebenensium. Allein wie schon früher im Verkehr mit Tolampad, so lernen wir auch jetzt Servet kennen als einen, der nur Belehrung erteilen und vom Standpunkte geistiger Superiorität aus seinen subjektiven Anschauungen der biblischen Offenbarung die Anerkennung objektiver Wahrheit erzwingen will. Calvin wird als ein beschränkter Kopf behandelt, er, Michael Servet, dagegen nahezu identifiziert mit dem Michael der Apokalypse (12, 7). Obgleich Calvin nicht gewohnt und gewiß auch keineswegs gewillt war sich sagen zu lassen, er besitze keinen rechten Begriff von der Wiedergeburt u. dgl., antwortete er dennoch dem selbstbewußten Spanier zuerst ohne Herbe, indem er ihn, wie es einst Tolampad gethan, ermahnte, seinen hochfahrenden Sinn aufzugeben und ein demütiger Schüler der Wahrheit zu werden. Zu diesem Behufe verwies ihn Calvin auf seine institutio. Daraufhin sandte ihm Servet ein Exemplar derselben mit zahlreichen Handglossen und zugleich im Manuskript einen Teil seines eigenen in Vorbereitung befindlichen Werkes mit der Bemerkung, Calvin werde darin neue und staunenerregende Gedanken finden! Zugleich erbot er sich, selbst nach Genf zu kommen, um, wenn Calvin dies wünsche, ihm persönlich seine Anschauungen vorzutragen. Daraufhin erklärte Calvin im Februar 1546 in einem Schreiben an Freslon, er habe Nötigeres zu thun als sich mit diesem anmaßenden Menschen zu beschäftigen, und in einem Brief an Farel, er würde, falls Servet nach Genf käme, alles aufbieten, daß der gefährliche Irrlehrer die Stadt nicht lebend verlässe (si venerit, modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar, 13. Febr. 1546. Opp. XII, S. 283).

Servet schickte nun zwar Calvin ein höhnisches Abschieds schreiben, knüpfte aber mit anderen Genfer Predigern und mit Viret an; freilich mit um so weniger Erfolg, weil er nun immer desperatere Ausprüche that, und z. B. hinsichtlich der Trinitätslehre zu der blasphemischen Äußerung sich hinreißen ließ: „statt des Einen Gottes habt ihr einen dreiköpfigen Cerberus“. In einem dieser Briefe (an den Genfer Prediger Abel Poupin) kommt auch die bemerkenswerte Stelle vor: „Ich weiß des Bestimmtesten, daß ich um dieser Sache willen das Leben werde lassen müssen; dennoch bleibe ich unentwegt, damit ich, der Jünger, ähnlich werde meinem Meister“. Und in der That ließ er nun, heimlich zwar, sein längst vorbereitetes Werk Christianismi Restitutio (den ganzen Titel s. o.) bei Balthasar Arnouillet in Vienne drucken und versandte es, ohne in Vienne selbst das mindeste laut werden zu lassen, anfangs 1553 nach Lyon, Genf und Frankfurt. Das umfangreiche Buch (734 Oktavseiten) könnte auch als „Servets sämtliche theologische Werke“ bezeichnet werden; denn es besteht aus lauter großen und kleinen Aufsätzen und beginnt mit einer allerdings überarbeiteten Wiederholung von Servets früheren Einwendungen gegen die altkirchliche Trinitätslehre, und zwar wird das früher Gesagte wo möglich mit noch massiveren Ausdrücken bestätigt und dabei namentlich der Umstand hervorgehoben, daß die unbiblische, zu Trithemismus und Atheismus führende, satanische Lehre gleichzeitig mit dem Verderben der Kirche aufgekommen sei.

Der positive Lehrgehalt von Servets Restitutio ist nicht leicht zu gewinnen und noch weniger leicht zusammenzufassen. Mit der Wesenstrinität verwarf Servet keineswegs

„Zervet“ nicht nur ein Individuum, vielmehr eine Offenbarungstrinität, indem er Gott und die Welt in drei Offenbarungsdimensionen läßt. Der erste Offenbarungsmodus, der Erhellung der Welt, das Wort ist zunächst vorhanden als göttliches Licht, der zweite Modus ist die Welt, der Mitteilungsmodus, der Geist als göttliche Urkraft. Nach der Offenbarung des Wortes in dem unirrationalen Wesen Adams, in den Engeln, in den Propheten und schließlich des alten Bundes als Schattensbild, bis es in Christo Fleisch wurde, Maria muß in der That Gottesmutter genannt werden; denn auch der Leib Christi kann menschlicher Substanz, ist es aber in voller Glorifikation erst seit der Auferstehung. Durch den ersten Christus, jenen Schein selbst, ist auch der Geist, welcher die Welt nur als Welt, als Lebenskraft, natürliches Gottesbewußtsein und Gesetz vorhanden war, zu einer vollen Wahrheit gelangt, als das in den Menschen wohnende Wiederbild der un-Absehlichen-Gründung. Daß die beiden Offenbarungsmodi aufhören werden, vertritt Zervet jedoch in der Restitutio nicht mehr geradezu aus. Auf diese theologischen Aussagen hat Zervet so viel Gewicht, daß er für den Glauben nur als Anerkennung der Welt in Christi in seinem Systeme Raum hat. Das Sündenbewußtsein, auf Grund dessen Luther und um ihn die Reformatoren einen ethischen Glaubensbegriff gewonnen haben, wird von Zervet fast ganz; erklärt er doch, vor dem 20. Jahre könne beim Menschen von Sündenbewußtsein nicht die Rede sein. Daß er von der Kindertaufe nichts wissen wollte, um nur keine unbilligen Verurteilung des intellektuellen Moments zusammen. Eben darum hat er denn die Taufe des Erwachsenen als Geistesmitteilung, das Abendmahl als Geistesnahrung und die guten Werke, speziell die Askese als Geistesübung sehr hoch. Nach dem Tode läßt er durch ein Reinigungfeuer den Christen vollends von den Scladen des verurteilten Lebens befreit werden.

Daß der Leibhaft des Erbfeinds von Vienne darauf bedacht war, seine Autorität möglichst eines mit aller Kirchenlehre so gründlich verfallenen Systems geheim zu halten und darum auch sein Wort nur in der Ferne verbreiten ließ, darf nicht befremden; ebenso wenig daß Calvin, als er des Bundes anständig wurde, sofort wußte, wer der Verfasser sei und daß er, dessen bestes Lebensziel die Evangelisation seines Vaterlandes Frankreich war, Zervets Restitutio mit dem nämlichen Ingrimm begrüßte, wie einst Ekelmann das Erklärungsstück des Spaniers. Calvin mußte in dem ganzen Vergehen Zervets (den in dem Roman Restitutio) einen äußerst gefährlichen Hauptschlag des Antichrists (Mt 13, 28) zur Destruktion und Zerstörung des kaum aufgeblühten und sonst schon durch die heftigen französischen Protestantismus erbliden. Und in diesem Sinne — aber noch nur in einem — kann man allerdings sagen, Calvin habe Zervet „systematisch“ verfehrt. Es ist notwendig, daß wir diesen Gesichtspunkt von vornherein feststellen, weil nur von ihm aus eine richtige historische Beurteilung der so vielfach mißhandelten Leidensgeschichte Zervets möglich ist. Die neuzeitliche Tendenz, Calvin zu einem geringen, von weltlichem Haß beherrschten Dominionen oder zu einem um seine lokalpolitische Machtstellung besorgten Miniaturdespoten herabanzuwürdigen, ist mindestens ebenso kläglich wie unbillig. Es ist eine große Verdammnis um die Integrität von Calvins Reformatorwürde. Gerade die ersten Schritte Calvins gegen Zervet vom Februar 1553 zeigen uns den Reformator in Genf am deutlichsten auf der hohen Warte eines Feldherrn im großen Stil, der mit ruhiger Tatkraft die Entscheidungsschlacht im Feindesland möchte geschlagen wissen. Treten wir nun aber in die Einzelheiten, deren Veldreibung der Art „Calvin“ (Bd III, S. 651 ff.) im Folgenden ist.

Am 27. Januar 1553 hatte die Christianismi Restitutio die Presse verlassen. Am 10. März 1553 schrieb ein in Genf lebender Reigier, Wilhelm Trie, an einen Verwandten in Genf, Namens Anton Amers, der ihm Verwirre wegen seines Übertretens mitteilte, er in die venetische Stadt zurückzuführen ludte: es sei nicht so schlimm mit Zervet, wie man von Genf Kunde, dagegen dulde man in Frankreich einen Menschen, der ein Buch voll von Gottlosigkeit geschrieben habe. „Man unterhält dort einen Ketzer, der in einem Lande vertrieben überall, wo er sein wird. Wenn ich von einem Ketzer rede, so wird es als wenn ich von einem Kain, der von den Päpsten ebenso verurteilt werden wird, rede.“ „Man unterhält dort einen Ketzer, der in einem Lande vertrieben überall, wo er sein wird. Wenn ich von einem Ketzer rede, so wird es als wenn ich von einem Kain, der von den Päpsten ebenso verurteilt werden wird, rede.“ „Es ist ein portugiesischer Zerräuber, mit seinem christlichen Namen Michael Zervetus, aber er nennt sich jetzt Pelagius, und heißt sich als Arzt an. Er hat einige Zeit in Lyon gelebt, jetzt hält er sich in Bern auf, wo das Buch, von dem ich rede, von einem gewissen Barthazar Amers geschrieben worden ist. Und damit du nicht meinst, ich rede davon nur vom Hörensagen, so schick ich dir das erste Blatt an. Beweistud“ (d'Artigny a. a. S. 80, 83).

Der Calvin hat sich in Basel aufgehalten, ist überaus wahrscheinlich, wenn man nicht geradezu

mit Willis sagen darf: „Calvin denunziert Zervet durch Vermittlung des Kaufmanns Trie den kirchlichen Autoritäten Lyons.“ Calvin mochte aus den Episteln Arneys an Trie und deren Befehrungsverfuchen gemerkt haben, daß jener in enger Verbindung stehe mit der Inquisition. Warum sollte nun diese Inquisition, welche jährlich Hunderte von armen Evangelischen hinopferte, nicht auch einmal das Werkzeug werden, einen gefährlichen Feind des Evangeliums zu beseitigen? Zunächst ging denn auch in der That alles nach Calvins Wunsch. Arneys benachrichtigte von dem Inhalt des empfangenen Briefes sofort den Lyoner Inquisitor Dry, und dieser säumte nicht, bei dem Kardinal von Tournon und bei dem Generalgouverneur der Dauphiné, Herrn von Maugiron, Lörm zu schlagen. Eine erste Untersuchung fand statt. Doch leugnete Villanovanus jegliches Wissen um das inkriminierte Buch, und weder bei ihm noch bei Arnouillet entdeckte man auch nur ein einziges kompromittierendes Blättchen. Allein die Inquisition ließ nicht nach. Auf Drys Befehl mußte Arneys seinen Vetter Trie um Zusendung des ganzen Werkes bitten. Und nun mußte Calvin wohl oder übel, wollte er den glücklich eingeleiteten Prozeß nicht verloren geben, in ungleich direkterer Weise als bisher mitwirken. Das gewünschte vollständige Exemplar der Restitutio konnte nämlich nicht nach Lyon abgeschickt werden, weil es sich nicht mehr in den Händen Calvins befand. Statt dessen lieferte aber Trie 24 Briefe Servets an Calvin als Beweisstücke gegen jenen an Arneys, bezw. an die Inquisition aus. Zwar erklärte er, es habe Mühe gekostet, dieselben herauszubekommen, und Calvin habe nur aus Freundschaft für ihn, um ihn nicht dem Vorwurf eines leichtfertigen Anklägers preiszugeben, die Briefe ausgeliefert. Allein man sieht deutlich, daß Calvins Widerstreben nur aus der leicht erklärlichen Scheu her stammt, als Belastungszeuge im Dienste der Inquisition fungieren zu müssen. Aus Tries zweitem Briefe geht deutlich hervor, wie peinlich es für Calvin war, daß ein Gesingen seines Planes seine förmliche Mitwirkung erbeizte. Den eigentlichen groben Fehler hat freilich Calvin erst dadurch begangen, daß er diesen seinen Anteil an dem Inquisitionsprozeß später in seiner „Widerlegung der Irrtümer Servets“ mit pompösen Beteuerungen rundweg geleugnet hat — in unsern Augen ein Umstand, der ungleich tiefere Schatten auf Calvin wirft als alle sonstigen Anklagepunkte, welche man aus dem Servetbandel gegen den Reformator zusammengestellt hat. Zervet wurde auf Grund der von Genf übermittelten Briefe am 4. April zu Vienne bei Ausübung seines ärztlichen Berufes verhaftet und an den zwei folgenden Tagen mit Arnouillet von Dry und dem Kardinal von Tournon aufs eingehendste verhört. Er leugnete, daß er Zervet sei, gab vor, diesen Namen eines bekannten Gelehrten nur als Vorwand gebraucht zu haben, um sich mit Calvin in dialektischer Kunst versuchen zu können und erbot sich zum völligen Widerruf. Daraufhin ließ ihn die Inquisition, welche sonst ihre Opfer festzubalten verstand, schon am 7. April aus dem Gefängnis entlassen, sei es um dem Erzbischof und anderen vornehmen Freunden Servets Unannehmlichkeiten zu ersparen, sei es daß sie Calvins Pläne durchschaute hatte und der Reformation keinen Liebesdienst erweisen wollte. Der Prozeß ging natürlich dennoch weiter. Auf Geständnisse von Arnouillets Arbeitern wurden in Lyon fünf mit Exemplaren der Restitutio gefüllte Ballen konfisziert, und am 17. Juni erfolgte das Urteil des weltlichen Gerichtes von Vienne, wonach der Keger zum Feuertode verurteilt wurde. In Ermangelung seiner Person wurde der Spruch an seinen Büchern und seinem Bilde vollzogen. Inzwischen hatte Zervet die spanische Grenze zu gewinnen versucht. Als ihm das nicht gelang, nahm er sich vor, nach Italien zu gehen und zwar durch die Schweiz. Unglücklicherweise führte ihn sein Weg über Genf. Zwar darf man es ihm glauben, daß er ohne Aufenthalt nach Zürich weiterreisen wollte; man muß aber auch begreifen, daß Calvin, welcher gerade damals die Opposition eben erst überwunden hatte, auf die Kunde, Zervet befände sich in Genf, denselben sofort, Sonntag den 13. August, in seinem Gasthause verhaften ließ und seinen Amanuensis Nikolaus de la Fontaine, einen französischen Refugie, dazu veranlaßte, die gesetzlich erforderliche Rolle des verantwortlichen Anklägers zu übernehmen. Die Anklage lautete auf Ausbreitung schwerer Irrlehren, um derenwillen Zervet bereits gefangen gesetzt gewesen und jetzt flüchtig sei. Schon am 14. beschloß der Genfer Rat, sich die Anklagepunkte in genauerer Formulierung vorlegen zu lassen. Unverzüglich setzte Calvin für Fontaine 38 Artikel gegen Zervet auf, worin denselben namentlich sein Antitrinitarismus und Anabaptismus vorgehalten wurde. Noch an dem nämlichen Tage, den 15. August, mußte Zervet Rede stehen. Hinsichtlich der Trinität gab er zu, daß er den Begriff „Person“ anders auffasse als seine Zeitgenossen, in Betreff der Kindertaufe erbot er sich alles, was er gegen sie gesagt, zu widerrufen; über seine persönliche Stellung zu Calvin befragt, blieb er dabei, daß in dessen

Calvin sich befinden und daß er den Vorwurf, er sei trunken von Zorn, falls Calvin mit vollem Recht zurückgegeben habe. Und vor versammeltem Rat sprach Servet an demselben Tage, er sei bereit, Calvin vor der Gemeinde auf Grund der bl. Schrift verschiedener Irrtümer und Mißgriffe zu überführen. Da Calvins heftiger Gegner, der Libertiner Philibert Vertbelier, in dem Verhöre des 16. August Anstalt machte, als Verteidiger Servets aufzutreten, so bat Calvin den Rat, nun selbst als Ankläger hervortreten zu dürfen. Dies wurde ihm gestattet, und nur erfolgte am 17. eine formale Konfrontation der beiden Gegner. Servet zeigte sich dabei zunächst Calvin überlegen; mit Recht wies er Anklagen desselben, wie die wegen der Unfruchtbarkeit des H. Landes (s. oben) als unwesentliche Differenzpunkte in ihre Schranken. Im Verlaufe der Verhandlungen scheint sich jedoch Servet zu so starken pantheistischen Äußerungen haben hinreißen zu lassen, daß der Rat den Eindruck bekam, der Prozeß werde ein tragisches Ende nehmen und deshalb beschloß, in Vienne Erkundigungen einzuziehen und die Herren von Bern, Basel, Zurich und Schaffhausen zu benachrichtigen.

Es ist wohl möglich, daß der Rat damit, daß er die Behörden dieser Schweizerstädte zu Rate zog, Calvin gegenüber seine Unabhängigkeit manifestieren und Calvins Einfluß schwächen wollte. Es war zu erwarten, daß diese Städte, wie zwei Jahre vorher beim Prozeß Belliers (s. d. Ari. Bd III S. 281) sich für ein mildes Urteil aussprechen würden. Dann hätte wohl der Rat gegen die Wünsche Calvins Servet glimpflich behandelt. Entschieden sich aber die befragten Städte für Servets Verurteilung, so konnte der Rat diesen Spruch zu dem seinigen machen, nicht nur weil es Calvin so wollte, sondern mit Berufung auf das Gutachten der offiziellen Vertreter der reformierten Christenheit in der Schweiz. Calvin selbst schrieb schon am 20. August an Jarel, er hoffe, die Todesstrafe werde über Servet ausgesprochen werden, wünsche inebßen, daß die Exekution in gemildertester Weise vollzogen werde. Servet seinerseits protestierte durch ein Schreiben an den Rat vom 22. August dagegen, daß er, der nur für Theologen geschrieben und sich von dem Vorgehen der revolutionären Wiederläufer durchaus ferngehalten habe, in einer den Anschauungen der Apostel und der ganz alten Kirche gänzlich widersprechenden Weise wegen seiner Glaubensansichten strimmell solle behandelt werden. Diese Einsprache wies der Rat ab, und am 21. reichte der Generalprokurator Nigot eine Anklageakte aus 30 Artikeln ein. Nigot, welcher nicht, wie früher behauptet wurde, ein Freund Calvins war, sondern im Gegenteil ein Mitglied der Opposition, ein sog. Perrinist, berührte, im Gegensatz zu den von Romaine eingereichten calvinischen Klagepunkten, die Differenz zwischen Calvin und Servet mit keinem Wort, legte auch den Hauptnachdruck nicht auf Servets Trinitatslehre, sondern auf den Grundgedanken seiner Restitutio, wonach alles bisherige Christentum korrumpiert, die ganze Reformation unchristlich sei, und jeder, der nicht mit Servet einig gehe, auf dem Wege des Verderbens sich befinde. Daneben beschäftigte sich Nigots Klageschrift einlässlich mit Servets Privatleben; sie vermutet eine Abtammung von Juden, nimmt Anstoß an seiner Ehelosigkeit und fragt nach Gründen von Servets Nennen nach Genf; schließlich macht sie aufmerksam auf den demoralisierenden Einfluß, den Servets Lehre von der Straflosigkeit aller Menschen vor dem 20. Lebensjahre gerade bei der Jugend ausüben könnte. Auf alle diese Anklagen antwortete Servet mit großer Mäßigung; nachdrücklich beharrte er bei der Aufrichtigkeit seiner guten Absichten, betonte seinen tiefen Respekt vor der mit aller Sorgfalt von ihm erforschten Schrift und die ganzliche Harmlosigkeit seines Genfer Aufenthaltes. Und als ihn hierauf ein weiteres Gutachten Nigots mit großer Herbe der Impertinenz beschuldigte, erklärte Servet, er müsse seine Lehre so lange für die Wahrheit halten, bis ihm das Gegenteil bewiesen werde; auch die allgemeinste Mißbilligung sei noch keine Widerlegung; es seien im Gegenteil schon sehr oft Lehren, die anfänglich entschieden verworfen worden, später zur Anerkennung gelangt; jedenfalls gelte er dem gegen ihn angeführten Justinian sententia Rempeten; zu, weil zu dessen Zeit die Kirche schon sehr heruntergekommen und die Dämonen der Babels bereits mächtig gewesen sei.

Am 31. August kam die Antwort von Vienne: ein Gerichtsbote mit einer Abschrift des dort erlassenen Urteils und dem Begehren um Auslieferung des Verurteilten. Obgleich der Rat entschlossen war, diesem Wunsche keinesfalls zu entsprechen, wurde doch Servet gefragt, was er vorziehe. Unter Thränen warf er sich zu Boden und bat, man möge ihn in Genf aburteilen. Demnach scheint er in seinem Kerker erfahren zu haben, daß Calvin fortwährend mit den Anhängern des Libertinismus zu kämpfen hatte, und infolge davon Vermutung auf Verurteilung gehabt zu haben. Auch was am Tage darauf erfolgte, war geeignet, Servet zu guten Erwartungen zu berechtigen. Der Rat, ermüdet

durch eine an diesem 1. September in seiner Gegenwart stattgehabte theologische Disputation zwischen Calvin und Servet, beschloß, den Angeklagten mit Papier und Tinte zu versehen und die Verhandlungen über die angefochtenen Lehrpunkte zwischen ihm und Calvin fortan schriftlich und zwar in lateinischer Sprache vor sich gehen zu lassen. Dieser letztere Beschluß zeigt deutlich die Absicht, auswärtige Experten mitreden zu lassen. Calvin entsprach unverzüglich. Er reichte am 2. September ein Verzeichnis von 38 Sätzen Servets ein, deren teils häretischen, teils blasphemischen und profanierenden Charakter und durchgehenden Widerspruch mit dem Worte Gottes und der allgemeinen Kirchenlehre die Genfer Prediger nachzuweisen bereit seien. Während Servet in seiner Zelle mit der Beantwortung dieses Schriftstückes beschäftigt war, hatte Calvin jenen denkwürdigen Konflikt mit dem Libertiner Berthelier zu bestehen. Berthelier hatte den Rat zur Aufhebung der von Calvin über ihn verhängten Exkommunikation zu bestimmen gewünscht; am Sonntag den 3. September sollte in öffentlichem Gottesdienste durch Bertheliers Teilnahme am Abendmahle die Niederlage Calvins dokumentiert werden. Allein Calvin hatte mit den Auszügen aus Servets Schriften dem Rat einen Protest eingereicht und auch im Gottesdienste selbst erklärte er, daß er sich nicht fügen und eher sein Leben lassen als gegen sein Gewissen handeln werde. Und Berthelier machte gar keinen Versuch zu kommunizieren. Servet aber erhielt ohne Zweifel von beidem Kenntnis: von des Libertiners Ersolge beim Rat und von Calvins Unbeugsamkeit; denn er führte nun sowohl in seiner Antwort vom 3. als auch in einem Schreiben, welches er am 15. September an den Rat richtete, eine ganz andere Sprache als bisher. Er fing an, Calvin einer unerträglichen Anmaßung zu beschuldigen und an den Rat der Zweihundert zu appellieren (schon der Umstand, daß der durchreisende Spanier diese Genfer Institution überhaupt kennt, zeigt deutlich, daß er von der Opposition Calvins mit Weisungen versehen wurde); und als ihm die umfassende Replik der 14 Pfarrer von Genf auf seine Antwort vom 3. September mitgeteilt wurde, wagte er dieselbe mit Randbemerkungen zu versehen, worin er Calvin mit Schmähungen überhäuft, ihn einmal über das andere einen Lügner, Schreier, Sykophanten, Simon Magier nennt. Wie weit entfernt Calvin zu jener Zeit davon war, Genf zu beherrschen, ersehen wir am besten daraus, daß der Rat immer noch zögerte, den Spanier zu verurteilen und am 19. September den Beschluß faßte, die sämtlichen Aktenstücke des Prozesses durch einen Ratsboten nach Bern, Basel, Zürich und Schaffhausen zu senden und die Theologen dieser vier Städte, in zweiter Linie auch die Räte, um ihr Gutachten zu ersuchen. Calvin, welcher reichliche Gelegenheit gehabt hatte, diesen Beschluß vorauszusehen, hatte bereits mehrere Wochen vorher mit seinen Freunden, namentlich mit dem so einflußreichen Bullinger in Zürich, in diesem Sinne korrespondiert, und ihre Antworten hatten so einstimmig sein Urteil über Servet bestätigt, daß er den offiziellen Kundgebungen ruhig entgegen sah. Servet seinerseits suchte die Frist dadurch zu benützen, daß er den Wahrheit verzweifelten Schritt wagte, als förmlicher Ankläger gegen Calvin aufzutreten. Er beschuldigte Calvin u. a. ihn fälschlich der Leugnung der Unsterblichkeit angeklagt zu haben, die christliche Wahrheit systematisch zu unterdrücken und Lehrfragen auf eine des Dieners am Evangelium unwürdige Weise zur Kriminalangelegenheit zu machen. Schließlich beantragte er, der Rat möge Calvin des Landes verweisen und sein Vermögen ihm, Servet, als Entschädigung für die erlittene Unbill zuerkennen! Natürlich ging der Rat auf solche Zumutungen nicht ein; doch wurden Beschwerden Servets über seinen persönlichen Zustand fortwährend in durchaus menschlicher Weise berücksichtigt. Dagegen wurde ihm trotz seiner wiederholten Bitten der Beistand eines Advokaten nicht gewährt.

Die Antworten, welche am 19. Oktober aus den vier Schweizerstädten eintrafen, waren einstimmig in der entschiedensten Verurteilung der Servetschen Lehren und auch in der Ansicht, daß es gelte, eine verhängnisvolle Gefahr von der gesamten reformierten Kirche abwenden, einmütig aber auch im Stillschweigen über den Punkt, worüber man sie allerdings nicht direkt befragt hatte, worüber jedoch die Entscheidung ihnen allen wenn auch peinlich, so doch selbstverständlich erscheinen mochte: die Anwendung der Todesstrafe. Der Rat von Genf schritt nun zur endgiltigen Verhandlung der Angelegenheit. Der Syndikus A. Perrin, Calvins alter Gegner, versuchte nochmals die Berufung an den Rat der Zweihundert. Statt dessen erfolgte am 26. Oktober das Todesurteil und zwar lautete dasselbe nicht, wie Calvin und die übrigen Genfer Prediger gewünscht hatten, auf eine gemilderte Exekution, sondern nach der vollen Strenge des Gesetzes auf den Feuertod. Der tiefergeschüttelte Verurteilte bat um eine Unterredung mit Calvin und suchte denselben um sein Erbarmen an, worauf ihm Calvin erklärte, daß er ihn keines-

den öffentlichen Motiven verfolgt habe, und ihn anwies, Gott um Barmherzigkeit, um Verzeihung und um Vergebung anzusuchen. Am 27. Oktober 1553 wurde das Todesurtheil verkoren. Auf Calvins Wunsch war Jarel herbeigerufen worden, um den Verurtheilten zu begleiten. Doch konnte auch er Servet nicht zum geringsten Widerrufe bewegen. Um Gnade bittend für seine Fehler und um Barmherzigkeit für seine Gegner, fiel Servet im festen Glauben an die Wahrheit seiner Lehre.

Es ist eine Paraderie der Geschichte, daß Spanien, das Land der Inquisition, diesen Mann berverachardt und Genf, das Nül so vieler Glaubensflüchtlinge, ihn verbrannt hat. Von dem Zehnerhaufen auf Champel hat auch Calvin ein Brandmal davongetragen, das bis heute keine Mühe der Apologetik von seinem Bild zu entfernen vermocht hat. Gewiß wäre es ein unhistorisches Verfahren, wollte man an Servet die Unschauungen des 19. Jahrhunderts bewundern und die des 16. Calvin zur Last legen. Aber es geht doch nicht an, zu Calvins persönlicher Entlastung die Schuld an Servets Tod auf die Anuloren des Jahrhunderts abzumälen. Es ist doch bezeichnend, daß Calvin und seine Anhänger unmittelbar nach Servets Hinrichtung das Bedürfnis fühlten, sich zu rechtfertigen. Schon im Februar 1554 veröffentlichte Calvin in lateinischer und französischer Ausgabe eine Schrift gegen die fuchwürdigen Irrtümer Michel Servets „où il est aussi montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce méchant a été exécuté par justice en la ville de Genève. Und im September des gleichen Jahres schrieb Theodor von Beza seinen *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder*. Wenn es nötig war, Bücher zu schreiben, um die Veredigung der Metherbüchigung zu demonstrieren, so beweist das, daß das Verfahren gegen Servet durchaus nicht die Billigung aller Zeitgenossen gefunden hatte. In der That gesteht auch Theodor von Beza in seiner Biographie Calvins: *Les cendres de ce malheureux [Servet] étaient à peine refroidies que l'on se mit à discuter la question du châtimeut des hérétiques.* „Na, die öffentliche Meinung war so wenig einmütig für die Veredigung der Todesstrafe für die Keger, daß der Berner Kanzler Nikolaus Zuzinden, dem Calvin seine Apologie angeboten hatte, ihm schreiben konnte: „Ach hätte es lieber gesehen, wenn der erste Teil Deines Buches, der sich auf das Recht des Schwertes bezieht, das die weltlichen Behörden zur Unterdrückung der Keger für sich in Anspruch nehmen, nicht in Deinem Namen erschienen wäre, sondern im Namen des Rats, der wohl selbst verteidigen konnte, was er getan hat. Ach glaube nicht, daß Du bei besonnenen Leuten irgend welche Billigung findest, wenn Du als der erste von allen ex professo diese fast allgemein verhaßte These verteidigen willst.“ Den lautesten Protest gegen die Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen hat Castellio (s. d. Art. Bd III S. 759 ff.) in seinen gegen Calvin gerichteten Schriften *Traité des Hérétiques* und *Contra libellum Calvini* eingelegt, wenn er u. a. schreibt: „Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer, une homme. Quand les Genevois ont tué Servet, ils n'ont pas défendu une doctrine, ils ont tué un homme. . . Défendre une doctrine, ce n'est pas l'affaire du magistrat; c'est l'affaire du docteur. . . on ne maintient pas sa foi en brûlant un homme, mais plutôt en se faisant brûler pour elle.“ Es ist deshalb begreiflich, daß die Inschrift des Subneckenmals, das am 350. Jahrestag der Verbrennung Servets in Genf nahe der Miltstfätte errichtet wurde, nicht die allumgängliche Billigung der französischen Protestanten fand. Sie lautet: „Fils respectueux et reconnaissants de Calvin, notre grand Réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle, et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la Réformation et de l'Évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire le 27 octobre 1903“ und auf der Rückseite: *Le 27 octobre 1553 mourut sur le bûcher à Champel Michel Servet de Villeneuve d'Aragon, né le 29 septembre 1511. (Über die Kritik an dieser Inschrift cf. Bull. de l'hist. du prot. franç. 1903, 283 ff.; 378 ff.; 560 ff.; und L. Monod in Revue chrétienne, 1. Juli 1903.)* (8. Kiggenbach †) Eugen Lachmann.

Serviten Servi b. Mariae Virginis.

Mich. Pocciantii Chronicon verum totius servitii ordinis Servitorum b. M. V. ab anno 1234 ad an. 1566. Florentiae 1616. Archangelii Giam. Annales sacri ordinis Servitorum b. M. V. ibid. 1618. 1622. Eiusdem operis ed. alt. cura A. M. Garber. Romae. Luciae 1749. 2. P. Florentini Dialogus de origine ord. Servitorum b. J. Lami Delicuae auditorum, t. I. Flor. 1736. Histoire de l'ordre des Servites de Marie et des sept nobles fondateurs 1230-1310, par un ami des Servites,

2 vols. Paris. 1886. Vedony, Hist. des sept fondateurs de l'ordre des Servites, Par. et Lyon 1889. Spörr, O. S. b. M. V., Lebensbilder aus dem Servitenorden, 4 Bde, Innsbruck 1891 bis 95. — Wichtigere als diese zumest nur erbaulich gehaltenen Arbeiten ist, was während der letzten Jahrzehnte der Pariser Servit Peregrin Soutier, unterstützt von seinem Ordensbruder Augustin Morini, für die Erforschung und Darstellung der Servitengeschichte geleistet hat. So die von beiden gemeinsam edierten Monumenta Ordinis Servorum S. Mariae (Brüssel 1897 ff.), wovon bis 1902 vier Bände erschienen (enthaltend die Venetianischen Konstitutionen, die alte *Legenda de origine ordinis fratrum S. Mariae*, die späteren Redaktionen der Ordensstatuten, verschiedene jüngere Berichte über die Gründungsgeschichte, auch Lokalgeschichtliches über einzelne Klöster etc.). Ferner von Soutier allein: *Vie de S. Philippe Benizi, propagateur de l'ordre des Servites*, Par. 1886, sowie: *Life of St. Juliana Falconieri, foundress of the Mantellate or Religious of the third order of Servites*, Lond. 1898. — Vgl. nach: Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 471—477. Benedikt Mayr O. S. b. M. V., im *KKZ* XI, 204—211. Kienle, in d. Litt. Rundschau f. d. kath. Deutschland 1899, S. 69—71. G. Fider im *ThJ* 38 1898, S. 291 f. u. 1899, S. 269 f.

15

Serviten, *Servi beatae Mariae Virginis* („Diener der hl. Jungfrau; auch: Brüder vom Leiden Jesu, vom Ave Maria, von Monte Senario“) heißen die Glieder eines noch bestehenden Ordens der römischen Kirche, dessen Zweck ist, in Gebet und asketischen Übungen der Verherrlichung und dem Dienste der Jungfrau Maria sich zu weihen. Als der Himmelfahrtstag der Maria am 15. August 1233 in Florenz gefeiert wurde, fühlten sich, wie erzählt wird, sieben angesehenere Einwohner der Stadt, die schon seit längerer Zeit Angehörige einer Genossenschaft zum Lobe der hl. Jungfrau (*Confraternita de' Laudesi*) gewesen waren, von dem Verlangen durchdrungen, sich dem Dienste derselben ganz zu widmen. Diese schwärmerischen Marienverehrer waren: Bonfiglio Monaldi, Bonaginta Manetti, Manetto dell' Antella, Amideo Amidei, Nicuere Lippi Uguccioni, Gerardo Sestegni und Alessio Falconieri. Sie zogen sich an einen einsamen Ort auf dem Campo Marzo (Marsfeld) bei Florenz zurück, lebten hier von Almosen und erregten durch die Strenge ihrer Übungen die Bewunderung des Volkes, das ihnen den Namen *i Servi della Madonna* beilegte. Etwas später (gegen 1236) ließen sie sich auf dem Monte Senario (= *Mons sani aeris*, 9 ital. Meilen entfernt von Florenz) nieder. Ihre Kleidung bestand damals in einem Rocke von aschgrauer Farbe und in einem härenen Hemde; ihr Vorsteher war Monaldi. Der Kardinallegat Gottfried von Castiglione verfaß sie (1239) mit einer die übermäßige Härte ihrer Lebensweise etwas mildernden Augustinerregel und erteilte ihnen den Namen „Brüder von der Passion Jesu“, welcher der schon älteren Benennung *Servi Mariae Virginis* und *Servitae* jetzt zur Seite trat. Ihre Ordenskleidung wurde nun ein weißer Rock, eine schwarze Kapuze, ein schwarzes Scapulier und ein lederner Gürtel. Papst Alexander IV. bestätigte den Orden 1255. Der fünfte Ordensgeneral Philippus Benizius (Filippo Benizi, 1267—1285) machte sich besonders verdient sowohl um die Fortbildung seiner inneren Einrichtungen, wie um Förderung seines äußeren Wachstums. Er setzte einen Generalvikar für die Provinz Italien ein und verbreitete die Serviten nach Frankreich (wo sie weiße Mäntel und Kleider als Ordensstracht wählten und deshalb *Blancs-Manteaux* genannt wurden), sowie nach den Niederlanden und Deutschland. Papst Innocenz V. (1276) war ihnen nicht günstig und verbot ihnen, Novizen anzunehmen; um so mehr aber fanden sie Unterstützung bei Honorius IV. (1285—87), der ihnen mancherlei Privilegien verlieh. Martin V. gewährte ihnen (1424) die Privilegien der Mendikantenorden. Als fünfter Haupt-Bettelorden (neben denen der Franziskaner, Dominikaner, Karmeliter und Augustiner) wird ihr Orden in einer Bulle Pius' V. von 1567 genannt. — Inzwischen hatten sie sich auch in Polen und Ungarn niedergelassen und überhaupt eine beträchtliche Ausbreitung gewonnen. Von den beiden, auf Rückkehr zur ursprünglichen Lebensstrenge dringenden Reformen, die der Orden seit dem 15. Jahrhundert erfuhr, bestand die der „Serviten von der Obervanz“ (gegründet durch Antonio von Siena 1411) nur bis 1568. Länger hielt sich die 1593 von Bernardino de Ricciolini gestiftete Kongregation der „Einsiedler-serviten“, die sich von der durch diesen Reformator wieder hergestellten Einsiedelei auf den M. Senario bei Florenz aus teils in Italien teils in Deutschland verbreitete. — Zu den bereits im 13. Jahrhundert unter Benizius Verwaltung entstandenen Klöstern von Servitinnen oder „schwarzen Schwestern“ (ausgebreitet hauptsächlich in Italien und in Süddeutschland, wo u. a. in München noch eine ihrer Niederlassungen besteht), trat seit e. 1300 die Genossenschaft der Serviten-Tertiarinnen oder Mantellaten hinzu, gestiftet von Juliana Falconieri in Florenz (gest. 1341), bestätigt durch Martin V. 1420, und später auf deutschem Boden hauptsächlich durch Erzherzogin Anna Juliana Katharina (geb. Prinzessin

1727 in Mantua, gest. 1622) ausgebreitet. Von Paul V. wurde dieser deutsche Zweig der Servitinnen zu einer besonderen Kongregation erhoben.

Die ältere Gelehrtengegeschichte des Servitenordens ist nicht besonders reich an Citaten, weist aber immerhin einige berühmte Namen auf; so vor allen den Geschichtschreiber des Tridentinums B. Zarpi (Vd XVII S. 186), den Mathematiker und Geographen Silippo Tarant in Padua (gest. 1626) und den immens fruchtbaren Mariologen Jppolito Marraeci, gest. 1675 über welchen Vd XII, 325, (H. d. Enc. Näheres mitgeteilt ist). Über einige minder bekannte Autoren (bes. Joachim Piccolomini und Francesco Patrizi) handeln Merim und Soulier in Vd IV ihrer „Monumenta“ (vgl. o.).

Hauptächlich bedeutende Niederlassungen besitzt der männliche Teil des Ordens gegenwärtig noch in Rom (San Marcello) und mehreren anderen Großstädten Italiens (Bologna, Alerent, Neapel, Palermo), in der Habsburgischen Monarchie (von deren 17 Klöstern 9 zur Triester Provinz, die 8 übrigen zur „Österreich-ungarischen Provinz“ gehören); ferner in England (bes. London) und Nordamerika (wo er in Chicago 2 und in Milwaukee 1 Klöster hat).

Zähler †.

Serviten f. d. N. Abgaben, kirchl. Vd I S. 95, 26.

Zeth und die Zethiten. Litteratur: Die Kommentare zur Genesis bis auf den Umfang des Kovats Handkommentar, ferner E. H. Driver, The Book of Genesis, 4. ed. 1905; Jul. Behmer, Das erste Buch Mose (1905) und Strack, Die Genesis übersezt u. ausgelegt (1905); speziell Eb. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte (1863); Karl Budde, Die bibl. Urgeschichte (1883) und Joh. Meinhold, Die bibl. Urgeschichte (1904); die Geschichten Israels bis auf S. Guthe, Gesch. d. V. Israel (2. Aufl. 1904) und E. Tertli, Gesch. Israels bis auf Alex. d. Gr. (1905); — die Realwörterbücher bis auf Guthe's Neues Bibelwörterbuch (1903) und Mack-Cheynes Encyclopaedia Biblica (1903); — die monographischen u. comparativen Darstellungen in Phil. Buttmann, Mythologus II, S. 1—27; der Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern; Heinrich Lützen, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl. (1869), S. 116—188; F. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in indisch-ägyptischer Beleuchtung (1897), S. 308f.; Eb. Schrader, Keilschriften u. N. T. 3 (1903), bearbeitet von G. Winkler u. G. Zimmern; A. Jeremias, Das N. T. im Lichte des alten Orients (1904); Joh. Nidel, Genesis und Keilschriftforschung (1903), S. 164 ff.

Unter Zethiten versteht man die in Gen 5 aufgeführten zehn Urbäter: Adam, Seth, Ensch, Känän, Mahalal'el, Jered, Chanokh, Methuschelach, Lamech (griech.: Lamech) und Noach.

1. Die Frage nach dem Zusammenhang dieser Namenreihe mit den Überlieferungen der Nichtisraeliten. — Zunächst einen indogermanischen Ursprung von Zethitennamen hat man auf folgende Weise vermutet: Buttmann in seinem Mythologus, Vd I (1828), S. 173 hat den Namen Noach mit den Silben nysos in dem Namen des Weingettes Dionysos zusammengebracht, weil von Noach die Anpflanzung eines Weinberg erzählt wird (Gen 9, 20). Aber selbstverständlich ist diese Verbindungsbrücke eine imaginäre Größe. 2. Über andere Versuche berichtet J. Grill (Die Erväter der Menschheit 1875, S. 41 ff.), und er selbst hat gemeint, den Namen Noach als die umgestaltete Form eines sanskr. nävaka (er meint vielmehr nävika „Schiffer“) auffassen zu dürfen. Aber auch zwischen diesen Formen ist kein sprachlicher Zusammenhang möglich. Ebendasselbe ist darüber zu urteilen, wenn wir lesen: „Es ist ähnlich, wie in der altindischen Sage vom Manus, dem ägyptischen Menes, griechischen Minos, biblischen Noach oder Manöach“ (S. Lesmann in den Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongress, erschienen 1904, S. 3). 3. Sodann über die Beziehung der Zethitenreihe zu den babylonischen Überlieferungen urteilte Ard. Deligisch (Babel u. Bibel 1902, S. 32): „Auch die zehn babylonischen Urfonige vor der Flut haben als die zehn vorhistorischen Urbäter und mit allerlei Übereinstimmungen in einzelnen Aufnahme in die Bibel gefunden“. Aber vergleichen wir die teils von Berossos (ca. 280 v. Chr.) bei Eusebius (Chron. libr. prior. ed. Ebdene p. 79) und teils in Keilschriftentexten erhaltenen Namen der zehn babylonischen Urfonige mit den zehn Zethitennamen: 1. *Adamos* und Adam; 2. *Alätaqos* und Schöth; 3. *Amzilon* und Ensch; 4. *Amirvor* und Känän; 5. *Mezälakos* (nach der armen. Uebersetzung von Euseb's Chroniken: Amelagarnus) und Mahalal'el; 6. *Aäwonos* oder *Awos* und Jered; 7. *Erdödozagos* (nach der armen. Uebersetzung: Edooranchus) und Chanokh; 8. *Amisvros* und Methuschelach; 9. *Qridorhs* und Lamech; 10. *Saoribos* und Noach. Ein einziger Blick auf diese zweimal zehn Namen lehrt ja, daß zwischen ihnen so gut wie gar keine lautliche oder grammat. Gleichheit besteht. Aber

können sie nicht teils durch Umbildung und Verstümmelung und teils durch Uebersetzung auseinander entstanden sein? Diese Frage ist durch Hommel in den Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology 1892 3, p. 243 ff. und dann in The Expository Times (1899 1900, p. 343 und 1902 3, p. 103 ff.) so beantwortet worden: 1. Alorus = bab. Aruru, das Weib des Schöpfergottes Ea, die, wie Ea, Menschen aus Lehm und Blut knetete, = Adam „Mensch“; 2. Alapara (bab. Adapada, abgekirzt Adapa, eine „Zwischenform zwischen Gott und Mensch“, ursprünglich „Wort des Vater“) = Schöth; 3. Amelon, bab. amelu „Mensch“ = Enösch „Mensch“; 4. Ammenon „muß auf einer feilschristlichen Form ummānu ‚Handwerker, Schmied, Künstler‘ beruhen“, und dieselbe Bedeutung kann Kainān (monophthongisiert zu Kēnān) besitzen; 5. Megalaros oder Amegalarus sei verderbt aus Amil-Aruru „Mann oder Diener der Aruru“, und eine verderbte Gestalt davon sei auch das hebräische Mahalal'el; 6. Daonos oder Daos, vielleicht = Duvu „Kind“ = Jared „Urkönigling“; 7. Euedorakhos = En-me-duran-ki, Begründer des barū, Priesterchaft; vgl. die Erzählung über Ch^anōkh in Gen 5, 22—24; 8. Amempsinus = Amel („Mensch“)-Sin = Methu („Mann“)-schelach; 9. Opartes, wie „Lenormant für das bedeutungslose Otiartes ferrigiert hat“, ist babylonisch in der Fluterzählung als Ubara-tutu bewahrt worden und = Lemekh; 10. Chisuthros, Atrahasis, sumerisch Gištug-dir, in vulgärer Aussprache Gissu-tir, der babylonische Noah, der gewöhnlich Pir-napishti „Sonne des Lebens“ genannt wird. — Aber natürlich sieht man, daß an diesen Gleichsetzungen sehr vieles gewagt oder ganz haltlos ist: gleich bei Nr. 1 wird ja die Schöpferin des Menschen diesem ihrem Produkt gleichgesetzt. Die meisten Forscher weisen deshalb auf eine noch geringere Zahl von Gleichheitsmomenten hin, und z. B. Zimmern urteilt in KAT³, S. 539 so: „Die Berührungspunkte beschränken sich nicht bloß auf die allgemeine Thatfache, daß in beiden Fällen eine Reihe von gerade zehn Königen bzw. Urvätern zwischen Schöpfung und Sintflut angeführt wird, von denen in beiden Fällen der letzte, der zehnte, der Held der Sintflut ist, und daß außerdem in beiden Traditionen diesen Heroen der Urzeit ungewöhnlich lange Lebensdauern zugeschrieben werden. Es kommen vielmehr auch noch einige auffällige Berührungen in Einzelheiten hinzu. Dahin gehören 1. die Ähnlichkeit in der Namenbildung bei einzelnen der zehn Patriarchen mit der Namenbildung bei den zehn Urkönigen (bei Hommel in den Proceedings Soc. Bibl. Arch. 1892 3, 243 ff. findet sich auch mancherlei Unhaltbares). Dieselbe ist, wie es scheint, in keinem Falle der Art, daß der babylonische Name direkt ins Hebr. übergegangen wäre (doch beachte das, was oben zur eventuellen Zusammengehörigkeit von Adapa und Adam als N. pr. bemerkt wurde).“ Vielmehr bestehe die Ähnlichkeit nur darin, daß der hebr. Name eine Übersetzung des bab. Namens oder eines Bestandteils desselben sei. So entspreche Amelon, was „wohl sicher“ gleich amelu „Mensch“ sei, dem Enösch „Mensch“, ferner Ammenon mit der „wahrscheinlichen“ Bedeutung „Werkmeister“ oder mit dem Namen eines Gottes, der ursprünglich Werkmeister gewesen habe, entspreche dem Kēnān, dessen Zusammenhang mit dem aram. kainānā „Schmied“ oder mit dem jabischen Gottesnamen Kainan nahe liege. Enmeduranki bedeute etwa „Oberpriester (oder Kundiger?) des Verbindungsortes von Himmel und Erde“, und Ch^anōkh könne doch „der Eingeweihte“ bedeuten. Amel-Sin sei ähnlich Methu-Schelach. 2. Eine auffällige Übereinstimmung zwischen dem, von was Enmeduranki und Ch^anōkh erzählt wird, sei nicht zu verkennen. 3. Die langen Lebensdauern der biblischen Urväter gingen den langen Regierungsdauern der bab. Urkönige parallel. — Nach meiner Ansicht muß man sich auf folgendes Urteil zurückziehen: Gewiß mögen drei oder vier von den zweimal zehn Namen auf Übersetzung beruhen: z. B. Amelon kann „Mensch“, was im Babylonisch-Assyrischen amelu (oder awilu z. B. bei H. J. Harper, The Hammurabi-Code 1904, p. 152) heißt, bedeuten, wie der Name des dritten in der hebräischen Zehnerreihe, Enösch, die Bedeutung „Mensch“ besitzt. Ferner Amempsinus könnte einem babylonischen Amelu-Sin entsprechen, und das Wort Amelu könnte durch Methu (= Mann) in Methuschelach ersetzt worden sein, wie auch Praetorius in JdmG 1903, S. 782 meint: „ מֶתוּשֶׁלַח und מֶתוּשֶׁלַח sind aus fremden Sprachen in eine möglichst hebräischartige Gestalt übergeführt worden“. Aber daß dabei die babylonische Form der Namen die Priorität besitze, ist durch kein tatsächliches Moment erwiesen. Eher kann man sagen, daß die besondere Art, in der die babylonische Tradition von den zehn Namen Aloros u. s. w. spricht, als seien dies Urkönige und zwar in babylonischen Gegenden gewesen, auf Babylonisierung ursprünglich neutraler Materialien beruht. Dafür spricht auch die Methode, nach der die Herrschaftsdauer dieser Könige berechnet ist (nämlich nach dem babylonischen Saros = 3600 Jahre).

Seth, wie in einem einer Urreihe, aus der beide Zehnreihen erwachsen sind, wird ja
 durch die Zehnzahl verbunden. Aber freilich spricht diese Zehnzahl gegen den
 direkten Einfluß der Babyloniier auf diese Urreihe. Denn bei den Hebräern tritt
 die Zehnzahl vielfach auch in Genealogien als eine natürliche runde Zahl auf. Man
 vergl. z. B. die, wenn nicht aus der Zehnzahl der Generationen von Sem bis Abraham
 (Gen 11, 10—26) oder von Boas bis David (Ruth 1, 18—22), so doch aus dem zehn-
 zehnten „und Gott sprach“ (Gen 1, 3—29). Dieser Umstand scheint mir ganz richtig von
 Tilmann, Über die Herkunft der mythisch-biblischen Sagen der Hebräer (Berichte der Berl.
 Akad. 1882, S. 147) betont werden zu sein, und Budge, Die bibl. Urgeschichte S. 178 ff.
 189. hat mich nicht von Obenail überreut. Dagegen bei den Babyloniern besitzt das
 Zehnmäßigen keine grundsätzliche Bedeutung, sondern diese machten die Sechzig (d. h.
 60—120) zur Grundlage ihres Zahlensystems (Wiedler in KAT¹, S. 327). Auch scheint
 Lepsius' Nachdruck in der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1877, S. 201—223)
 mich den Nachweis abradt zu haben, daß das Jahr 1656 nach der Menschenschöpfung,
 in welchem nach Gen 5 die Zucht eingetreten ist, aus der von Berossos uns über-
 liefert den Zeitrechnung der Chaldaer entlehnt ist. Vgl. darüber Bertheau in den JdTh
 1878, S. 657—663. Ägyptischen Ursprung von Seth meinte Fr. Lenormant (Les
 origines de l'histoire 1, p. 217 ff.) annehmen zu dürfen, indem er diesen Ursprung
 durch die Cheta und Syllios vermittelt sein lassen wollte. Indes scheint mir Ed. Meyer
 in „Zet Urelin, eine religionsgeschichtliche Studie“ (Leipzig 1875) gezeigt zu haben, daß
 Zet ein „austral und echt ägyptischer Gott“ mit einer „rein ägyptischen Etymologie“
 (S. 1), nämlich „die furchterregende Macht“ (S. 24) war, daß ferner die Auf-
 fassung des Zet als Sonnengott aus seiner Identifizierung mit Baal und zwar durch
 kanaanitischen Einfluß von Tanis aus entstand (S. 54 und so auch Alf. Wiedemann in
 „Religion of Egypt“ im Extra-Volumen von Hastings' Bible Diet. 1905, p. 195^b),
 daß dann die Syllios mit ihrem Baal besonders den Zet zusammenbrachten (S. 55), und
 daß, infolgedessen endlich der Baal der Cheta von den Ägyptern Zet genannt wurde
 (S. 57). Einen Zusammenhang von Zetb und dem ägyptischen Zet nimmt unrichtig
 wieder Hommel an „Zetäer, Wissen und Glauben“ 1903, S. 10; die altorientalischen
 Denkmäler u. d. Alt. 1903, S. 53, 56); „Nach dem wiederhergestellten ältesten
 Text von Gen 5 ist Zetb die biblische Entsprechung von Necha; die Ägypter haben dies
 verunkelt, indem sie Zetb zum Bruder und feindlichen Gegner des Tjris machten.“ —
 Stammt die Zetbentradition endlich etwa aus kanaanitisch-phönizischer Quelle? Nein,
 aber konnte man sagen, daß die Kainitenegeologie (Gen 1, 17—21) mit ihrer Absicht,
 die allmählige Schöpfung der Fertigkeiten, Künste und Lebensweisen bei den Menschen,
 also den Fortschritt der Kultur an der Reihe dieser Namen nachzuweisen, mit den bei
 Eusebius überlieferten Fortsetzungen der phönizischen Kosmogonie so merkwürdig zusammen-
 trafe, daß man behaupten konnte, man sehe bei der Kainitenegeologie „auf palästini-
 sch-aramäerischem Boden“ (Tilmann, Die Herkunft zc., S. 135). Aber man betrachte
 die betreffenden Sätze des Philo Byblius (bei Eusebius, Praep. ev. I, 10, 5 ff.), daß *Atoor*
 „der die Pflanz der Baume (S. 5) und dann des Aion nachkommen *Φορζ και Ηρω*
και Φιορζ also Licht, Feuer und Flamme; das Feuer und dessen Gebrauch erfunden
 hatten“ (S. 6), und deren Nachkommen seien Kainos und Libanos und Antilibanos (also
 Beranamon!) gewesen. Ihre Mutter hatten die Schwamlosigkeit der damaligen Weiber
 angenommen, sich mit jedem, den sie trafen, zu vermischen! Die Ähnlichkeit zwischen
 den Sätzen und Gen 1, 17—21 liegt doch nur in der allgemeinen Idee, daß die An-
 fänge der Erfindungen angegeben werden sollen, und dabei erinnern Philos Sätze doch
 zunächst auch an griechische Gedanken (z. B. von der Erfindung des Feuers; Hesiod,
Εργα z. 1. 48 ff. etc.) und nur dem, was er von der Schwamlosigkeit jener Frauen sagt,
 kann er aber auf babylonische Tempelprostitution (Herodot 1, 199) anspielen, als an Gen
 6, 11 erinnern, wo die Frauen durchaus eine uneheliche Rolle spielen. J. Lagrange
 (*Études sur les religions sémitiques*, 2. éd. 1905, p. 111 f.) betont, Philo Byblius
 habe aus den hebräischen Überlieferungen entlehnt (*comprunté*), weil er den Namen *Jao*
 bei den Phöniziern entlehnt. Aber auch dies ist fraglich, da es wohl einen alten Gottes-
 namen *Ja-n* gegeben hat (vgl. mein Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel
 als Texter einleiten“ 1905, S. 68 f.). Jedenfalls aber kann ein kanaanitisch-phönizischer
 Ursprung der bei den Hebräern gefundenen Urväterreihen nicht aus positiven Anhaltspunkten
 abgeleitet werden. Aus der genealogischen Beziehung der hebräischen Urväterreihen kann
 also nur das Urteil gefällt werden, daß in ihnen alle Überlieferungen und Ideen, die sich
 auf die Abrahambanden vereint hatten, in einer eigenartigen Gestaltung vorliegen.

2. Das genetische Verhältnis der Sethitenreihe zur Kainitenreihe. Dabei ist nicht dies die Hauptsache, daß aus der jacobitischen Pentateuchschicht nur die Kainitenreihe (Gen 1, 17—21) vollständig, die Sethitenreihe bloß fragmentarisch erhalten ist (Gen 4, 25 f.; 5, 29; vgl. hierüber weiter meine Einleitung ins AT, S. 196 f., 210), die vollständige Sethitenreihe aber aus der epteterisch-priesterlichen Pentateuchschicht stammt. Besonders auffallend ist vielmehr der Umstand, daß die Namen der Kainiten (Adam, Kain, Chⁿōkh, 'Irad, Mochuja'el, Methuscha'el, Lemekh sowie dessen drei Söhne Jabal, Jubal und Tubalkain) den oben erwähnten Namen der Sethiten vielfach ähnlich oder gar gleich sind. Auf diesen Umstand hat Buttman im Mythologus 1, S. 171 die Behauptung gegründet, daß „zweimal dieselbe Stammliste vorliege, nur mit kleinen Abweichungen in der Folge und in den Namensformen, wie sie in allen Traditionen sich finden“. Diese Auffassung hat vielen Beifall gefunden und wird noch z. B. von Holzinger (Kurzer Handkom. zur Gen. 1898, S. 63) und in der Encyclopaedia Bibl. (1903, c. 441) vertreten. Aber wie ich in der vorigen Auflage erklärte, daß die Operation, durch Umformung und Umstellung einiger Namen eine zweite Urväterreihe zu produzieren, mir als zu reflektiert erscheine, so ist neuerdings auch von andern Seiten her die Selbstständigkeit der beiden Namenreihen anerkannt worden: Driver (The Book of Gen. 1903, p. 80) erkennt einfach den eigenartigen Charakter der beiden Genealogien an; Gunkel (1901, S. 122) erklärt gegenüber Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 90 ff.) „die Tradition des Je und P (Sethiten) dem Grundstock (nicht der gegenwärtigen Form) nach für älter als die des Jj (Kainiten)“. Auch Zimmern kommt in KAT³, S. 542 zu dem Schlusse: Beide (die zehn und die sieben) sind „uralte“, nur daß er die fragliche Anschauung hinzufügt, daß die Kainitenreihe in sieben allerdings nicht ganz sicheren babylonischen Urweisen oder Offenbarungsvermittlern ihre Prototypen besitzen hätten (S. 538—542). Nach alledem scheint mir nach wie vor die Annahme richtig, daß die Abrahamiden und dann die Gesamtnation Israel — selbstverständlich in ihren Traditionsträgern — die Überlieferung von zwei Linien der Adamsnachkommen besitzen haben.

3. Die in der Sethitenlinie verkörperte Gesamtidee. — Längere Zeit war Ewald mit seiner Meinung, daß „jener zehn Urväter Ruhm unter den Vorfahren des Jahvevolkes gewiß einst wie der von Halbgöttern oder teilweise gar Göttern überaus hoch gefeiert wurde“ (Zabrbh. der Bibl. Wissenschaft VI, S. 1), und daß Mahalal'el der Glanzgott gewesen sei u. (Gesch. des Volkes Israel I³, S. 383) ziemlich in der Vereinzelnung geblieben (vgl. aber Wellhausen, JdTh 1876, S. 400, Anm.). Aber dann wollte Rob. Brown jun. (in der Academy, vgl. „Beweis des Glaubens“ 1893, S. 353 f.) geltend machen, daß den zehn Urvätern ein astronomischer Sinn eigne: sie hätten zehn Sterne des Tierkreises bedeutet. Die genaueren Nachweise, die er versprochen hat, sind meines Wissens noch nicht veröffentlicht. Ferner Hommel bemerkt, daß „die letzten sieben Urväter, Kain bis Noach oder Ummanu bis Chisuthros (Pir-napišti oder Chasisatra), von den Chaldäern in Beziehung zu den sieben Planeten gesetzt wurden und dann von den Babyloniern unter die zehn Monate des jög. Weltjahres verteilt wurden“ (The Exp. Times 1902 3, p. 105), und auch Zimmern meint, es sei nicht unwahrscheinlich, daß „auch die biblischen zehn Urväter ursprünglich als Helden der zehn ersten Weltmonate des ersten Weltjahres zu denken seien“ (KAT³, S. 541). Aber dies sind keine streng beweisbaren Annahmen, und jedenfalls in der uns vorliegenden Überlieferung weist keine Spur auf die Gottesstellung der Sethiten hin. Auch Zgnaz Goldziber (Der Mythos bei den Hebräern, S. 149) mußte davon absehen, seine solarische Mythendeutung auch auf die Sethiten auszubehnen (vgl. aber doch bei ihm S. 152: Noach = die Abendsonne). Allerdings Fr. Ulmer, Die semitischen Eigennamen im AT (1901), S. 26 bemerkt: „Der Name 77, den ein Sohn des 77 führt, ist tatsächlich ein Gottesname“. Aber er giebt keinen Beweis, und es läßt sich überhaupt nicht begründen, daß die zehn Urväter aus Göttern oder Halbgöttern depotenziert seien. Des Götterpantheon der Babyloniern u. s. w. ist vor dem Geiste der prophetischen Jahverreligion überhaupt zerstoben und nicht in transformierter Gestalt konserviert worden. — So wenig wie der mythologische war ferner der ethnographische Gesichtspunkt der primäre, wenn der Israelit die ältesten Menschengeschlechter in zwei Linien zerlegte. Nämlich Lenormant (Les origines etc. 1, p. 208 ss.) meinte, aus ethnologischem Gesichtspunkt seien die ältesten Menschengeschlechter in die nomadisierenden und in die sesshaften, oder in die gelben Mongolen und die weißen Kaukasier zerteilt worden. Aber dies hat im AT keinen Anhalt, sondern danach sind die beiden Linien der ältesten Menschheit — vielmehr aus religiös-moralischem Gesichtspunkt unterschieden worden. Gegenüber den Kainiten,

israelitische Bewußtsein von vornherein von der Gottesgemeinschaft weit abzuheben. Nur die Sethiten der relativ bessere Menschheitszweig. Der Beweis liegt in den Quellen. Auch schon der Jabbist wollte in seiner nur fragmentarisch erhaltenen Sethiten-Genealogie die verhältnismäßig gute Nachkommenschaft Adams darstellen, von welcher der Stamm Hamme, der die Menschheit durch die Flut hindurchbretten durfte. Denn zwar ist nicht dies anzunehmen, daß der Jabbist bei den Sethiten die Verehrung Jabbes bestimmten ließ (Gen 4, 26^f; vgl. dagegen Ex 3, 13), aber dennoch liegt in 4, 25f. ein vom Jabbisten stammender, wenn auch hinsichtlich des artifellosen עֵשָׂא und des elohim ungeschalteter Abidmitt vor. Namlich einfach von einem Redaktor können 4, 25f. nicht mit Schrader (Studien zc., S. 132) abgeleitet werden. Denn wenn auch Grund vorhanden gewesen wäre, daß er die Genealogie des Cain (1, 17—21) mit der des Seth (4, 25f.) in „eine angemessene Verbindung“ brächte, so hätte er diesen Zweck weniger erreicht, als verfehlt, indem er über Seth hinaus auch die Geburt des Enosch eingeschaltet hätte. Wie können 1, 25ff. nur deshalb, weil sie Aussagen enthielten, die nicht verloren gehen sollten, bewahrt worden sein, wenn sie dabei auch betreffs des עֵשָׂA und עֵשָׂA ungeschaltet worden sind. Ubrigens B. Jacob (Der Pentateuch 1905, S. 10 f.) meint, mit Enosch sei der Zeiter in 1, 26^f deshalb bekannt gemacht worden, damit der Satz 26^b „damals nun man an mit dem Namen Jabbes zu benennen“, wie Jacob ohne that-sachlichen Anhalt deuten will, als Hinweis auf 5, 29 angeknüpft werde. Aber abgesehen davon, daß in dem Namen עֵשָׂA die von Jacob darin gefundene Spur vom Namen Jabbes keineswegs entdeckt werden kann, hätte der Erzähler, wenn er mit Jacob als ein einziger voraussetzen wäre, diese Bemerkung auch in 5, 11 anfügen können, und dann wäre mit dem עֵשָׂA „damals“ noch deutlicher auf die Generation von Enosch hingewiesen worden.

Also auch der Jabbist hat in der Grundlage von 4, 25f. seine Darstellung der Sethitenlinie begonnen und doch hat auch schon der Jabbist nicht aus der Kainitenreihe, sondern aus der Sethitenlinie denjenigen Mann stammen lassen, der wegen seiner verhältnismäßigen Gutmüthigkeit für den göttlichen Plan das geeignete Werkzeug wurde, das Menschengeschlecht durch das Strafgericht hindurch in eine bessere Periode der Geschichte hüberzuleiten (Gen 5, 29; 6, 5—8). Damit stimmt auch die Erwähnung Noahs als eines hervorragenden Fremmen Hes 11, 10, 20 (Jes 51, 9) zusammen, und daß nach dem religiös-moralischen Gesichtspunkt die vorjanslutliche Menschheit schon von der ältesten israelitischen Tradition in zwei Linien zerlegt werden sei, dies war auch die gemeinsame Überzeugung der Interpreten des Altertums bis auf Volenmant (Les origines etc., 1880, p. 262). Man kann auch in der That schon dies nicht zugeben (gegen Dillmann im Kurzgef. ereg. Handb. z. Gen. 1882, S. 87), daß erst derjenige, welcher das 4. Kapitel aus Quellen zusammengearbeitet habe, den Gegensatz der bösen und der guten Urväter eingeschubt habe. Nun mein aber Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 93—103) sogar dies bewiesen zu haben, daß auch die eiterisch-priesterliche Sethitenlinie nach ihrem gemeinen Sinn nicht die relativ fremde Abtheilung der vorjanslutlichen Menschheit sein wolle. Denn der Sündenfall habe auch bei den Sethiten nachwirken müssen; Henoch werde wegen seiner Fremdmüthigkeit hervorgehoben (Gen 5, 21); nach dem masseretischen Texte allerdings komme nur ein Sethit in der Flut um, aber nach dem samaritanischen Texte vielmehr drei; die Sethitenlinie sei ursprünglich selbstständig, fern von der hervorhebenden Rolle des brudermörderischen Kainsgeschlechtes gedacht. Holzinger hat diese Ansicht nur verwerdet, nicht mit neuen Gründen gestützt, und Gunkel spricht nicht gerade über diese Ausübung Buddes, weil er meint: „Die ganze Tradition von dieser Urzeit, wie sie P bietet, stammt aus Babylonien“ (S. 122). Wer aber, wie es oben in Nr. 1 als richtig erwiesen worden ist, die hebräische Darstellung der Urzeit als eine mindestens relativ selbständige betrachtet und deshalb fragen muß, was denn die hebräischen Quellen mit der Zweiteilung der Urvaterreihen gemeint haben, der muß gegenüber der neuen Anschauung folgende zu bedenken geben: a) Die den Sethiten bisher beigelegte religiös-ethische Güte soll nur eine relative sein. b) Es ist ein Faktum, daß nicht aus den Kainiten, sondern aus der Sethitenlinie (sowohl bei J: 5, 29; 6, 5—8 zc., als auch bei EP: 6, 9ff.) der Stammvater der nachjanslutlichen Menschheit abgeleitet wurde, und der von Noah erwartete Trost (5, 29) beand darin, daß Noah derjenige Mensch sein sollte, der nach dem Eintritt der vollen Flut für die mit Adam begonnene Gottesverletzung eine neue Periode der Gottes- und Menschenbeziehung einleite, wo die Ackererde nicht mehr einem Fluche unterworfen sein werde (8, 21f.). Da die in Betracht kommenden Partien des jabbistischen Werkes (1, 17; 5, 29; 8, 21f.) sich so genau entsprechen, so ist die soeben gegebene Deutung jenes Namens zweifellos die des Jabbisten selbst. Sie ist aber auch

die des AT überhaupt (9, 8 ff., vgl. Hes 14, 11. 20; Hes 54, 9). Die von Noah erwartete Tröstung (5, 29) kann nicht mit Ed. Böhmner (Das 1. Buch der Tora, S. 140 f.), Budde (Urgesch., S. 306—309) und Gunkel (zu 5, 29; S. 50) auf die Anpflanzung des Weinbergs bezogen werden. Denn Javves Fluch kann nach dem AT nicht durch menschliche Initiative beseitigt werden; der Jahvist selbst sagt nichts davon in 9, 20 ff. und hat im Gegenteil den ersten Weingenuß des Noah nicht als tröstend hingestellt; eine solche Beziehung von Gottesfluch und Weingenuß kann auch nicht durch Verweisung auf 2 Sa 13, 28; 16, 2; Ps 104, 15 zc. begründet werden. 7) Die massoretischen Zahlen scheinen gegenüber den samaritanischen die relativ originalen zu sein, wie ich in meinen Beiträgen zur bibl. Chronologie (ZfNW 1883, S. 286. 101) bewiesen zu haben meine. 8) Von der Rämtenlinie kann ja zunächst die jahvistische Sethitenlinie nicht unabhängig gedacht werden. Und wie ist man in Israel zur Aufstellung einer zweiten Urväterreihe gekommen? Budde (S. 181) antwortet, weil es gerade von Adam in der Urtradition zwei Söhne (Kain und Seth) gegeben habe. Ich meine aber vielmehr sagen zu müssen: weil die Urtradition eine von Gott weiter abirrende und eine der gottgewollten Menschenaufgabe (AG 17, 27: *bra ḥayōvar tov zōvot*) näher bleibende Menschenreihe unterschied. Also war die Anschauung wesentlich richtig, die besonders deutlich von Augustin, *De civitate Dei* 15, 17 vertreten wurde. — Die Vorstellung, daß die sechshundertjährigen Urväter relativ gottgefällig waren, scheint auch darin einen Reflex gefunden zu haben, daß den Sethiten im Gegensatz zu den Lebensaltern der späteren Menschen (Gen 17, 9; 20 Ps 90, 10) viel längere Lebenszeiten beigelegt worden sind. Und kann die mit einem Nachhall des Sündenfallsbewußtseins, also einem Moment der generellen Offenbarung (vgl. z. B. Hesiods „Werke und Tage“, B. 50—201), und zugleich mit dem strengeren Sündenbewußtsein des von der speziellen Offenbarung erleuchteten Menschheitsteiles Israel zusammenhängende Idee, daß die menschliche Lebenszeit in ungerader Proportion mit dem Fortschritt der Sündenfallskonsequenzen sich verringert habe, nicht ein erlaubter Faktor bei der Vorstellung über die ältesten Lebensalter gewesen sein? Gewöhnlich stellt man ja die hohen Lebensalter von Gen 5 einfach nur als eine Parallele der langen Regierungszeiten der babyl. Urkönige hin ($10 + 3 + 13 + 12 + 18 + 10 + 18 + 10 + 8 + 18 = 120$ Saren, à 3600 = 432000 Jahre; so in Enevel. Bibl., e. 4116 und Zimmern, 30 KAT³, S. 541); aber auch Gunkel (S. 122) begnügt sich nicht damit, sondern findet in den hohen Lebensaltern den Sinn „Wie ungeheure Kraft müssen die Urväter besessen haben, die die ganze Menschheit haben zeugen können!“ Aber abgesehen davon, daß jene Urväter doch auch nur ihren eigenen Kindern und nicht der ganzen Menschheit das Leben gegeben haben, dürfte der biblische Gedanke jener hohen Lebensaltersangaben doch richtiger nicht auf dem physischen, sondern auf dem ethischen Gebiete gesucht werden.

4. Die Bedeutung der einzelnen Sethiten. — Nach meinem Urteil (vgl. oben Nr. 3 gegen Ende) hat Seth bei den Hebräern, sobald er in ihren Traditionen auftaucht, den „Erstgeborenen“ für den durch einen gewaltsamen Ausbruch der Sündempoten weggerasteten Adamssohn Hebel bezeichnet. Auch bleibt es fraglich, ob der epterisch-priesterliche Erzähler, wie Dillmann zu Gen 5, 3 und Budde (Die bibl. Urgeschichte, S. 163) wollen, die Geburt des Seth (Gen 5, 3) als die des schlechthin ersten Kindes von Adam gemeint habe. Denn daraus, daß er von der Beziehung des Seth zu vorausgehenden Kindern Adams nicht ausdrücklich spricht, kann nicht sicher geschlossen werden, daß er bei seinen Lesern Unkenntnis dieser Beziehung voraussetzt, oder daß er solche Unkenntnis erwecken will. Nach der Analogie der in demselben Kapitel weiter folgenden Fälle (Vers 6 zc.) müßte man meinen, daß Seth als erstes Kind Adams gedacht sei. Die von V. 6 zc. abweichende Ausdrucksweise „und er zeugte in seinem Bilde u. s. w.“ und die Vermeidung der einfachen Aussage „und er zeugte Seth“ (V. 3) kann doch wohl die Analogie mit V. 6 zc. nicht zerstören. Aber ob man nun trotzdem sagen darf, daß dieser Erzähler bei seinen Lesern nicht die Kenntnis der vorhergehenden Generationen „Kain und Hebel“ vorausgesetzt habe und nur unter dieser Voraussetzung über deren Geschichte hinweggegangen sei, ist eine andere und schwer zu bejahende Frage. Endlich der Umstand, daß der nächste Sethit Endösch als Appellativum „Mensch“ bedeutet, erzwingt für Seth ebenso wenig die ursprüngliche Bedeutung „Sethling, Sproß“, wie für Hebel die einstige Aussprache *habal* „Sohn“ (gegen Schrader, KAT 1883, S. 44). Überhaupt aber ist es von dieser Vergleichung später still geworden: nach Gunkels Gewährsmännern (1901 zu 4, 2) lautet der Ausdruck *aplu*; in KAT³ 1903 ist nichts davon erwähnt, aber „*ablu, son*“ wird wieder von H. J. Harper, *The Code of Hammurabi* (1904) aus zwei Stellen dieses Kodex aufgeführt (p. 147). — Ob Kénan als

(hebr. *metall. kinjan*), oder als „Metallbildner u. ä.“ gemeint ist, läßt sich nicht
 (Gen 22, 13). Mahalal'el ist „Lob Gottes“ (praise of God bei Brown-Driver-Briggs,
 Hebrew-English Lex., p. 339), wie in Heb 11, 1. Auf „splendeur de Dieu“ kommt
 (Gen 22, 13). *Les origines* etc. 1, 220) nur deshalb, weil er die zehn Urväter wie die
 der verhältnißlichen Herrscher Babyloniens mit zehn Zeichen des Tierkreises zusammen-
 bringen zu dürfen meint. — Dem Namen Jered (Jared) giebt Jrd. Delitzsch (Wo lag
 das Paradies? 1881, S. 119; vgl. auch Frelegemena zu einem neuen hebr.-aram. Wb.
 1886, S. 120, Anm.) die Bedeutung „Abkömmling“. Aber bab.-ass. 77 hat neben der
 eigentlichen Bedeutung „hinabsieben“ in Ableitungen auch die metaphorische „unterhängig
 sein“ (vgl. wardu „servant“ ist in den Hammurabigeetzen bei Harper p. 155). Be-
 deutet es aber auch „abstammen“? (Zimmern in KAT³ 512 deutet Jered nicht). Viel-
 mehr kann also die Verbedeutung von Jered nur „Niedergang“ sein. — Chⁿökh
 (Henoch) heißt „Einweihung“ oder dann vielleicht als abstr. pro concreto „Eingeweihter“,
 und dieser Name erdheint auch bei dem ältesten Eobne Rubens (Gen 46, 9) und einem
 Eobne Midians (25, 1). Methüschelach (Metubulalah) ist „Mann des Wurfgeschosses“. —
 Lömekh (Lamed) wage ich nach dem arab. *kámaka* „den Feig kneten“ als „Bedrückung“
 zu deuten. Vielleicht deutet Budde (S. 102, 129) ebenso richtig „Krieger“ oder „Über-
 winder“. Noach (Noab) ist jedenfalls als „Ruhe“ gemeint. Das *διωξαύσει* der
 LXX stimmt direkter zu 77, als das „wird (uns) trösten“ (Gen 5, 29), läßt aber trotz-
 dem nicht die Trimallesart 7777 vermuten. Andererseits ist es ebenso unberechtigt,
 wegen der Ausdeutung des 77 „Ruhe“ durch „er wird trösten“ (jⁿach(eh)^aménu) einen
 unrichtigen „Gott Nakhum“ in Noach zu vermuten (Sayce in The Expos. Times
 1904, p. 514). Ob diese jedoch nach ihrem sichern oder wahrscheinlichen Wortsinne
 gedeuteten Namen auch noch je einen spezielleren Begriff einschließen, hängt von der Be-
 antwortung der Frage ab, ob der Hebräer auch mit den einzelnen Sethitennamen, und
 zwar entweder allen oder doch einigen, Momente der Menschheitsentwicklung hat aus-
 drücken wollen. Von der Meinung aus, daß die einzelnen Sethitennamen alle ein solches
 Entwicklungsstadium bezeichnen sollten, hat Dr. Böttcher in seiner Exegetisch-kritischen
 Abhandlung zum NT (1849), S. 1 f. dieselben der Hebe nach so interpretiert: Eeth: Saß
 (die Neugeborenen suchten zunächst Wohnstätte); Enosch [was allerdings dem arab. *anisa*
 „assuetum, familiarem esse“ entspricht: *ἄσος πολιτισμός*, siehe darüber mein Lehrgeb.
 2, 112]; Ebnan (es bildete sich geregelte Verbindung der Geschlechter); Kenan: Schaff-
 gut (bewegliche Habe); Mahalal'el: Lobgott (Gottesverehrung entsteht); Jared: Niedergang
 (von den Bergen in die Ebenen); Chⁿökh (Henoch): Eigenhab (man erwirbt Grund-
 und Verlehenigentum); Metubulalah: Schwiehardt; Lamed: Würgerich; Noach: Ruhens.
 Bei diesen Deutungen ist Böttcher auch in seiner Neuen krit. Abtlesung, Bd 1 (1863),
 S. 12 f. geblieben. Aber darin ist nicht nur die Deutung des Ausdrucks Henoch ganz
 oder fast unmöglich, sondern auch die Vorstellung, daß die Menschheit vor Jared auf den
 Bergen gewohnt habe, ist nicht im hebräischen Altertum zu finden. — Sodann ist von
 Budde in „Die bibl. Urgechichte“ die Ansicht entfaltet worden, daß wenigstens die zweite
 Hälfte der Sethitennamen Momente der Entwicklung ausprägen. Nach seiner Meinung
 (S. 180) soll Jared den Niedergang oder Fall des Menschengeschlechts bezeichnen, weil
 von ihm an die Menschheit dem sittlichen und leiblichen Untergang entgegengegangen sei.
 Aber da der auf Jared folgende Henoch weder in seinem Namen noch in seinem Thun
 eine Stufe dieses angeblich mit Jared beginnenden Verfalls darstellt, so ist auch dieser
 Deutungsversuch nicht wahrscheinlich. — Da ferner das hebr. Altertum nicht einmal
 mit Mahalal'el (Lob Gottes), sondern mit Enos den Anfang der Götterverehrung ver-
 knüpft hat (Gen 4, 26^b), so scheint es mir am richtigsten, wenn man urteilt, daß von den
 einzelnen Sethitennamen nur der auszudeuten ist, von welchem schon die Bibel selbst ge-
 sagt hat, daß er mit der Wirklichkeit zusammenstosse, nämlich Noach. Dieser ist ein Ruhe-
 wender oder Tröster nach dem Ausdruck des aus der jabischen Sethitenerzählung in
 die österrich-priesterliche Pentateuchschicht aufgenommenen Abschnittens (Gen 5, 29) in
 derveltem Sinne. Dem erstens war Noach die Persönlichkeit, durch deren Vermittlung
 das Menschengeschlecht aus der Gottesferne und der Zucht vor göttlichen Strafgerichten
 in neue Harmonie mit der Gottheit hinübergeleitet wurde (Gen 8, 21 f. Jabisht; 9,
 1, 17 EP), und zweitens war Noach auch der, der auf dem vom Gottesfluch befreiten
 Erdboden auch die Weinrebe pflanzen lehrte (9, 20 ff. Jabisht). Nicht ist mit Budde (a. a. D.
 S. 307 f.) die erste nicht beiden Deutungen auszuschließen.

5. Nachkanonische Ideen über Eeth und die Sethiten. — Bei der Deutung, die
 nach dem obigen die einzige den Genesiserichten entsprechende ist, hat die jüdische Schrift-

gelehrsamkeit nicht Verabigung fassen zu können gemeint. Sie hat vielmehr einzelnen Sethiten wichtige Rollen in der religiösen und allgemein kulturgeschichtlichen Entwicklung zuertheilt: Seth selbst sollte 10 Tage in den Himmel entrückt und von den Engeln über die Grundlagen des Sittengesetzes (Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen u. s. w.), also über eine Vorstufe der nachhischen Gebote unterrichtet worden sein. Er sollte auch die Kunst des Schreibens zuerst geübt, die fünf Planeten (außer Sonne und Erde) benannt, die Einteilung der Zeit in Monate, Wochen und Jahre (eine nicht uninteressante Reihenfolge!) entdeckt und sogar schon vom Erscheinen des die Messiasgeburt ankündigenden Sternes gewußt haben. Damit diese von Seth erworbenen Kenntnisse nicht verloren gingen und auch die mögliche doppelte Verbeering der Erde (durch Feuer und Wasser) überdauerten, sollen Seths Nachkommen eine Säule aus Ziegeln und eine andere aus Steinen errichtet und mit den Erkenntnissen Seths beschrieben haben. Die erstere sollte durch die Flut zerstört, die letztere aber noch *ἀγὼ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν γῆν Σουίδου* vorhanden sein (Jos., Antiq. I, 2, 3). Josephus scheint dabei eine von Eusebius aufbewahrte Stelle aus Manetho berücksichtigt zu haben, wo dieser sagt, daß er die *ἑν γῆ Σηοιαδίζῃ* stehenden Säulen benützt habe, die im heiligen Dialekt und in Priesterbuchstaben von Ihoth, dem ersten Sohn des Hermes, beschrieben seien (*Σηοι*: äthiopischer Name des Nil. Wer denkt nicht auch an Gesetzesäulen, wie die des Hammurabi!). Schriften Seths zu besitzen, rühmten sich Juden, Samaritaner, gnostische Christen (bes. die Sethianer) und Mohammedaner. Vgl. darüber Fabricius, *Codex pseudepigraphicus Veteris Test. I* (1722), p. 141—147; II (1742), p. 49—55, auch Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 3, III (Werke zur Rel. u., Stuttgart 1827, 6. Teil, S. 179 ff.) und Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des NT* (1900) II, S. 538! Auch Seths Frau wußte man später zu benennen: Hura im Buche der Jubiläen, Kap. 1, § 11; Lea im „Christl. Adamsbuch des Morgenlandes“ (übersetzt von Dillmann in *Evangel. Jahrb. d. bibl. Wissenschaft V*, S. 80); Horea bei den Sethianern (Epiphanius, *Häresis* 39, 5), woraus vielleicht Horea (bei Jrenäus, *Adv. Haereses* 1, 34) verderbt ist. — Daß Enos über die Religion und über die Art, Gott anzubeten, geschrieben habe, ist eine ganz späte Angabe (vgl. Fabricius a. a. D. I, p. 157 s. und bei Kautsch a. a. D. I, 467; II, 46. 73. 258). — Über das Grab Kenans, der seine Schwester Mualcet heiratete (Jubiläen 4, § 14), aber vor der Flutkatastrophe von seiner Familie weggewandert sein sollte, soll Alexander d. Gr. an Aristoteles geschrieben haben (Fabricius a. a. D. I, p. 159 s.). — Den Namen Jared deuteten Spätere so, daß zu seiner Zeit „die Engel Gottes, welche die Wächter heißen, auf die Erde gestiegen seien, um die Menschen zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben“ (Jubiläen 4, § 15). Im Henochbuche 6, § 5f. aber steht dafür: 200 Söhne des Himmels stiegen in den Tagen Jareds (wofür Ardis gelesen worden sein mag, vgl. G. Beer bei Kautsch a. a. D. II, S. 239) auf den Gipfel des Berges Hermon; sie nannten den Berg aber so, weil sie auf ihn durch Verwünschungen sich einander verpflichtet hatten (vgl. Gen 6, 1f.). Oder man deutete Jared so, daß „seine Söhne angingen, die Befehle, die er ihnen gab, zu übertreten und von dem hl. Berge hinabzugehen und sich mit den Raimiten, der unreinen Rotte, zu vermischen (Christl. Adamsbuch a. a. D. S. 92). — Über Henoch siehe oben Bd VII, 682f. — Schon Methusalah, der seines Vaters Schwester Edna ehelichte (Jubiläen 4, § 27, vgl. weiter bei Kautsch a. a. D. II, S. 536), soll ein Gerichtshaus (*bêth din*), eine Schule gegründet haben, worin hauptsächlich das aus der Natur entnommene Gesetz gelehrt worden sei. Es ist auch erklärlich, daß von ihm, der nach der überlieferten Chronologie alle Menschen an Lebenserfahrungen übertroffen hatte, auch Sprichwörter abgeleitet wurden (Fabricius a. a. D. I, p. 224—227). — Über Noah s. oben Bd XIV. — Noch viele Einzelheiten finden sich in den Pseudepigraphen, die den ältesten biblischen Personen zugeschrieben wurden (vgl. oben Bd XVI, 237 ff.) und in den zusammenhängenden Darstellungen, die man später von der Urgeschichte geben zu können meinte, wie im Buch der Jubiläen, dem Christl. Adamsbuch u. s. w.

6. Beziehung der Sethiten zu den „Gottesöhnen“ von Gen 6, 1—4. — Unter „den Söhnen Gottes“ können nicht die Sethiten verstanden sein. Die Gründe, welche gegen die Gleichsetzung der beiden genannten Größen entscheiden, sind diese drei: a) Das mit dem Artikel versehene בְּנֵי הָאֱלֹהִים (6, 1) meint zweifellos das ganze Menschengeschlecht, und ebenderjelbe determinierte Ausdruck muß ohne allen Zweifel in B. 2 ebendenjelben Begriff bezeichnen. Allerdings meint Strack (Die Genesis ausgelegt 1905, S. 26f.), es „fänden sich Beispiele dafür, daß dasselbe Wort zuerst in allgemeinem, unmittelbar darauf in einem durch einen Gegensatz beschränkten Sinne gebraucht wird: Ri 19, 30 ff. bezeichnet

Strach: „ein alle zwölf Stämme, dann die übrigen Israeliten mit Aus-
 zusammenkommen“. Aber da liegt ja nur der bekannte Fall vor, wonach ein Aus-
 druck der Formel *a parte potiori* sit denominatio auch von der Majorität
 umfängs gebraucht werden kann, aber hier in Gen 6 steht der Meinung Strachs
 entgegen. Freilich entgegen: a) עַם־אָדָם soll ja nach Strach in 6, 1 nicht die ganze Mensch-
 heit bezeichnen, wie doch die „Israeliten“ in Hi 19, 30 ff. zuerst ganz Israel; ß) mit עַם־
 אָדָם in 6, 1 die ganze Menschheit bezeichnet, wären in 2 a die Kainitenlinie bezeichnet, also
 nicht der Hauptteil, wie im weiteren Verlauf von Hi 19, 30 ff.; γ) hier in Gen 6, 2 wäre
 wieder nicht, wie in Hi 19, 30 ff., der Ausdruck ha'adam wiederholt, um eine Abteilung
 des Menschengeschlechts zu bezeichnen, sondern anstatt ha'adam wäre ein anderer Aus-
 druck, nämlich בְּנֵי הָאֱלֹהִים „die Söhne Gottes“ gewählt. Also der andere Teil
 der Menschen wäre nicht nur nicht unter dem Namen „Menschen“ mitbegriffen, sondern
 er hätte einen besonderen Namen, der hier als Gegensatz zu „Menschen“ gebraucht nicht
 einen Teil derselben meinen kann. Folglich bleibt jener erster Hauptgrund bestehen, und
 damit ist die ganze Frage schon entschieden. Nur sekundär sind also noch zwei andere
 Gründe, nämlich b) der Ausdruck „die Söhne Gottes“ ist im jenseitigen NT eine Be-
 zeichnung der Engel (und nur das Erwählungsvolk sowie dessen höchste Vertreter werden
 hinterher in metaphorischer Weise in Kindesverhältnis zu Gott gesetzt). Also ist auch
 deshalb doch unwahrscheinlich, daß der Ausdruck der fraglichen Tradition mit jenem
 Ausdruck die gegenüber den Kainiten relativ bessere Sethitenreihe gemeint habe. c) Er
 wollte doch wahrscheinlich berichten, daß die Verbindung überirdischer und irdischer Wesen
 den Ursprung der Misseth (6, 1) veranlaßt habe. Durch Eben von Sethiten mit Kai-
 niten wurde dieser nicht erklärt. Die hier vertretene Auffassung von Gen 6, 2 liegt
 auch im Brief Juda (B. 6) vor, obgleich C. F. Keil (Die Briefe Petri und Judä, S. 307)
 die Aufeinanderbeziehung beider Völkstellungen leugnet. Wie also die Sethiten nichts mit
 den „Söhnen Gottes“ zu thun haben, so auch endlich nichts mit den בְּנֵי הָאֱלֹהִים, den
 „Söhnen des Strachens oder Tumultes“, d. h. die Freunde des Kriegsgetümmels (Nu
 21, 17).

Ed. König.

Sethianer s. d. M. Cybiten Bd XIV S. 105, 3 ff.

Severianer, Gnostiker s. d. M. Cybiten Bd XIV S. 105, 51.

Severian, Bischof von Gabala, gest. nach 108. — Vgl. Fabricius-Garles, Biblio-
 theca graeca 19, Hamb. 1807, 507-510 (abgedruckt MSG 65, 10 ff.); C. Vernes in
 DChB I, 2 vom 1887, 625 f.; C. Gaudenower in NK 11, Freiburg 1899, 215 ff.

Der Bischof Severian von Gabala in Syrien hat in der konstantinopelitanischen
 Kirchenpolitik eine Rolle gespielt, auf die bereits im Art. Chrysothomus (s. Bd IV,
 101, 30) vorübergehend hingewiesen worden ist. Quellen dafür sind Sokrates H. E. 6, 11
 (vgl. auch die abweichende Relation im Anhang zum 6. Buch), den Sozomenus II. E.
 8, 10 anspricht, und Palladius (s. Bd IV, 102, 20). Nach Sokrates wurde Severian durch
 den Erzbischof, den sein Amtsbruder Antiochus von Ptolemäis in Boonizien (Genn. vir. ill. 20;
 Phot. aus seinen nicht erhaltenen Schriften bei Theodoret, Leontius u. a. [MSG 83, 205,
 86 f., 131 f., 86, 2, 201 f.]; vgl. auch Marx-Viermann, Katenkatalog 3, 566, 581 f., 589,
 24 f., 27 f., 31 f., 36) mit seinen Gastpredigten zu Konstantinopel hatte,
 woran ebenfalls in der Reichshauptstadt sein Licht leuchten zu lassen, und gleichfalls
 mit Erzbischof, durch seine Aussprache des Griechischen unangenehm auffiel. Vornehmlich
 in der Persönlichkeit hat er Eindruck gemacht, auch bei Chrysothomus sich lieb kund zu
 machen vermögen. Daß ihm dieser bei verübergelender Abwesenheit in Ephesus (401)
 ein Wort im die Kirche anvertraut habe, ist eine Behauptung des Sozomenus, die, weil
 sie kein Zeugnis bei Sokrates findet, keinen Glauben verdient. Jedenfalls aber hat S.
 durch Antiochus von Ptolemäis, gegen Chrysothomus zu intrigieren, und ist mit dessen Archi-
 diaker Severian (s. Art. oben S. 220, 10) in einen Gegensatz geraten, der nach des
 Erzbischofs Ausschluß zum Bruch führte. Chrysothomus schenkte seinem Diakonen Vertrauen
 und wies die Lehren des Severian, die Stadt zu verlassen. Allerdings veranlaßte
 die Kaiserin Eudokia I. hat seine Rückkehr. Verhörmungspredigten (s. u.) verdeckten den
 Miß. Severian aber intrigierte weiter. Auf jener „Eidenmode“ (s. Bd IV, 105, 28 ff.)
 war er einer der Anführer des Chrysothomus (Pallad. Dial. MSG 17, 29. Phot. Cod. 59
 p. 53). Er hatte die Krabbe, die Absetzung seines Gegners auf der Kanzel zu ver-
 werten (Sokrates 6, 19, 20; Sozomenus 8, 19). Auch in der weiteren Entwicklung der

Dinge (s. d. Art. Chrysoſtomus) hat er eine wenig erfreuliche Rolle geſpielt. Palladius giebt ihm Schuld an der Transportation des verbannten Chryſoſtomus von Cucuſus nach Pityus (Bd IV, 107, 27). Die Zeit ſeines Todes iſt unbekannt. Gennadius (vir. ill. 21) giebt lediglich an, was wir uns obneides konſtruieren können, daß Severian unter der Regierung Theodoſius II., d. h. zwiſchen 108 und 150, geſtorben ſei.

Von Severian ſagt Gennadius (l. c.): in divinis ſcripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit. Damit iſt der Bereich der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit des Mannes richtig umſchrieben. Gennadius hat von Severian einen Kommentar zu Ga und einen libellus gratiſſimus de baptisate et epiphaniae ſollemnitate geſehen. Es wäre denkbar, daß dieſe Schrift mit dem *λόγος εἰς τὴν θεογονίαν*, der in Cod. Mosqu. syn. CCLXXI als ſeverianiſch überliefert und von Matthäi (Lectiones Mosqu. 2, Leipzig 1779, 1 ff.; MSG 65, 15—26) herausgegeben wurde, identisch iſt, obwohl darin von der Taufe nur beiläufig die Rede iſt. Der litterariſche Nachlaß Severians harret aber noch der kritiſchen Unterſuchung, und in folgenden kann nur eine Ueberſicht über das Material gegeben werden. Von den Kommentaren ſcheint nichts erhalten geblieben zu ſein als was in Katenen und Florilegien citiert wird (ſ. den General Index in Wrights Catalogue of the Syriac MSS in the British Museum, ſowie die Register bei Karo-Viegmann und Schermann [v. S. 246, 41] s. v. Severian). Reichher iſt der Homiliennachlaß. Wir beſitzen 1. eine Sammlung von 15 Homilien Severians in alt-armeniſcher Ueberſetzung (herausgeg. von J. B. Nucher u. d. T. Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae, Venedig 1827; die 7. und 13. dieſer Homilien [Nucher 250—293 und 414—427] ſind auch griechiſch unter den Werken des Chryſoſtomus erhalten: *εἰς τὸ ἑντὸν τοῦ Ἀβραάμ* Gen. 24, 2 [MSG 56, 553—564] und *εἰς τὴν παραβολὴν τοῦ σκνῆς* [59, 585—590]; die 10. Homilie [Nucher 370—401], iſt identisch mit der 13. der 24 Homilien Baſilius' des Großen [MSG 31, vgl. Bardenhever, 25 Patrologie², 248]); 2. die Homilie *περὶ εἰρήνης* (de pace), die Severian bei Gelegenheit ſeiner vorübergehenden Ausſöhnung mit Chryſoſtomus (ſ. v. 246, 53) gehalten hat (herausgeg. von M. Papadopoulos-Kerameus in den *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυματικῆς σταχυολογίας* 1, Petersb. 1891, 15—26; ein lateiniſches Bruchſtück unter den Werken des Chryſoſtomus MSG 52, 425—428); 3. zwei ſaidiſch erhaltene Bruchſtücke einer Homilie zum Michaels-30 tage, die für die Geſchichte der Engelverehrung nicht ohne Belang ſind (herausgeg. von J. Leipoldt in den Ägyptiſchen Urkunden der kgl. Müſeen zu Berlin, Koptiſche Urkunden I 6, Berlin 1904, 189 f.; vgl. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905, 92 Anm.); 4. ein durch Cosm. Indicopol. Topogr. Chr. lib. 10 (MSG 88, 417 ff.) beglaubigtes, unter den Werken des Chryſoſtomus (MSG 56, 429—500) gedrucktes *Ἐξαίμνησον* (orationes 35 sex in mundi creationem). 5. Ein kleines Bruchſtück aus einer Schrift cetr. Novatum (ob Homilie?) findet ſich bei Geſenius, de duabus naturis (Ziel Epist. Pont. Rom. p. 552, vgl. das zweite als ſeverianiſch ohne Angabe der Schrift bezeichnete Bruchſtück p. 556). 6. In koptiſcher Ueberſetzung erſcheinen noch verſchiedene Predigten Severians, wie aus Zoëga, Catalogus codicum copticorum (Rom 1810; anſt. Neudruck Leipzig 1903) 40 und aus W. C. Crum, Catalogue of the Coptic. Mss. in the British Museum (London 1905) zu erſehen iſt (Notiz von J. Leipoldt, der die Abſicht hat, dieſe Texte zu ſammeln). Zuſchreiben möchte man Severian ferner Homilien *περὶ τοῦ κατὰ Μωυσέως ὄφραως, ὃν ἐσταύρωσεν ἐν τῇ εὐνήμω, καὶ περὶ τῆς θείας τοιάδος* (de serpente quem Moyses in cruce suspendit), *εἰς τὰς σφοραγίδας βιβλίων* (de sigillis 45 librorum) und *κατὰ Ἰουδαίων* (adv. Judaeos), alle drei unter des Chryſoſtomus Namen überliefert (MSG 56, 499—516. 63, 531—544. 61, 793—802; für *κατὰ Ἰουδαίων* iſt zu beachten, daß Cosm. Topogr. lib. 7 [MSG 88, 373] zwar eine ſolche Schrift beglaubigt, ſeine Angabe aus dem Inhalt aber in der pseudo-chryſoſtomianiſchen keinen Widerhall findet). In den Sacra Parallela des Johannes von Damaskus (MSG 96, 533) wird eine 50 Homilie *κατὰ αἰρετικῶν* citiert, von der Vitra ein Stückchen in dem von ihm veröffentlichten Fragment unter Severians Namen ohne Ueberſchrift wiedererkennen möchte. Daß das von Mai (Spicil. Rom. 10, 221—223) publizierte, noch MSG 65, 27 f. unter Severians Namen gehende Bruchſtück einer Homilie de pythionibus et maleficiis nicht von Severian ſtammt, ſondern original lateiniſch iſt und von Petrus Chryſologus her- 55 rührt, zeigte Fr. Liverani (Spicilegium Liberianum 1, Florenz 1863, 192 f.; vgl. Bardenhever, Patrologie² 306). Urbain Bouriant hat im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 7, 1886, 91 ein kurzes hobeiriſches Stück veröffentlicht, das den Titel führt: „Eine *καθ' ἡμεῶν* (sic) unſeres heiligen Vaters Abba *συνήγαρος*“ (Notiz von Leipoldt). G. Krüger. 60

Severinus, der Heilige, gest. 482. — Euzippii Vita Severini rec. S. Sauppe in *Mon. Germ. Ant.* Bd. 1. 2, 1877; rec. F. Muell in *OSL* Bd. 8, 2, 1886; Friedrich, *MG* Bd. 1, 2, 1897; Naumann, *Deutsche Gesch.* 2. Bd. 1881; Waitenbach, *Geschichts-* *Zeitschr.* Bd. 7, Aufl. v. Dümmler, 1904 S. 50 ff.; Jung, *Die roman. Landschaften des röm.* *Reichs* 1881; Bernenli, *Die Heiligen der Merovinger* 1900 S. 47 ff.; Hauck, *KG* Deutsch- *land* Bd. 3, Aufl., S. 361 ff.

Die Vita Severini zeigt die kirchlichen Zustände des nördlichen Noricum und der benachbarten rätischen Grenzregion während der durch das Vordringen der Germanen bedingten Auflösung der Römerherrschaft in den Alpengegenden. Die immense Bedeutung der Kirche in dem Zusammensturz der weltlichen Gewalt kommt kaum irgendwo so klar zur Anschauung, als in diesen anspruchslosen Mättern.

Noricum, das Alpengebiet, das nördlich von der Donau, westlich vom Inn, südlich von der Hauptkordillerade des Gebirges begrenzt war und sich östlich bis zum Abfall des Gebirges nach der pannonischen Ebene zu erstreckte, war von den keltischen Tauriskern bewohnt und wurde 15 v. Chr. mit dem römischen Reich verbunden. Seit dem Ende des 3. Jahrhunderts unserer Ara war es in die zwei Provinzen Noricum ripense und mediterraneum zerlegt.

Schon in dieser Zeit begann das Christentum in Noricum Fuß zu fassen. Bei der engen Verbindung der Provinz mit Italien ist das an sich wahrscheinlich; ausdrücklich bestätigt werden die frühen Anfänge des Christentums in Noricum durch Athanasius, der, ohne einen bestimmten Bischofssitz zu nennen, doch wiederholt norische Bischöfe erwähnt (ap. e. Arian. 1, vgl. 37; hist. Arian. ad. mon. 28). Erinnert man sich, daß der Bischof Victorin von Petovium, einer pannonischen, aber genau an der Grenze Noricums gelegenen Stadt (Vertau in Steiermark), mit dem Orient zusammenhing (Hier. de vir. ill. 71), so darf man annehmen, daß bei der Verbreitung des Christentums in Noricum sich griechische und lateinische Einflüsse kreuzten.

An Nachrichten über das Christentum in Noricum während des 4. und 5. Jahrhunderts bis auf Severin selbst es völlig. In der Lebensbeschreibung Severins erscheint der Übergang der Bevölkerung zur neuen Religion als vollendet, wenn auch heidnische Opfer im Geheimen noch verkommen (e. 11). Lorch (Lauriacum) war Sitz eines Bistums (e. 30); die Stadt besaß mehrere Kirchen (e. 28). Eine zweite bischöfliche Stadt war Tiburna (Teurnia, an der Drau, Ruinen der Stadt in Lurnfelde in Kärnten; e. 21). Daß auch Celeja (Cilli in Steiermark) und Virunum (im Zollfelde bei Klagenfurt) Bischofssitze gewesen seien (Glück in den Wiener *ZB.* XVII, S. 113 ff.), läßt sich nicht beweisen. Kirchen werden erwähnt in Salzburg (e. 13), in Astura und Comagena (e. 1 bei Kleinstenaburg und Tulln), in dem Kastell Cucullä (e. 11 Rudel a. d. Salzach), in den rätischen wüstenreichen Orten Quintana (Matzling oder Rünzing an der Donau oberhalb Passau e. 15, die Kirche ist ein Holzbau), Voiterum (Voitra, die Innstadt von Passau) und Passau (e. 22, hier auch ein eigenes Baptisterium), Klöster scheint es vor Severin nicht gegeben zu haben, obwohl Asketen nicht fehlten (e. 16); er gründete Klöster bei Saviana (e. 11) und in Passau (e. 19). Die Kirchen hatten einen zahlreichen Klerus; außer den Bischöfen findet man Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Psalterii, Kantoren erwähnt (e. 16, 25). Die Bischöfe wurden von dem Volke gewählt (e. 30, vgl. e. 9). Die Kirchen besaßen Altargeräte von Edelmetall (e. 15).

So waren die kirchlichen Verhältnisse analog denen in den übrigen Teilen des Reichs geworden. Das Bild nun aber, das die Vita Severins von den politischen Zuständen in Noricum am Ausgange des 5. Jahrhunderts entwirft, ist das völliger Auflösung. Die Macht der Hunnen war zwar gebrochen, aber die nun wieder freien germanischen Stämme befanden sich in stetem Vordringen gegen die Römer; von Westen her fielen die Alamannen in das römische Gebiet ein, von Norden die Thuringer und Rugier; im Osten bedeckte die Macht der Gothen ebenso den Rest der Römerherrschaft wie die Unabhängigkeit der genannten germanischen Stämme (e. 5). Unablässig suchte man sich der Gefahr feindlicher Überfälle auszusetzen; in Lorch wurden Tag und Nacht die Mauern bewacht (e. 30); die kleinen Häufen schlecht bewaffneter römischer Soldaten wagten nicht, den Kampf auf freiem Felde aufzunehmen (e. 4). Von Italien haben sie sich im Stiche gelassen, nicht einmal der Sold war zu erlangen; die Besatzung Passaus sandte Boten, um die Erlaubnis zu fordern, nach Italien; sie fanden auf dem Wege ihren Tod (e. 10). Etc., wie Comagena haben sich genotigt, germanische Scharen als eine Art Besatzung in ihre Mauern aufzunehmen; man glaubte sich doch nur sicher, wenn man den Eintritt in die Stadt und den Austritt aus ihr jedem Mann verweigerte, und die Germanen in der

Stadt fürchtete man kaum weniger, als die vor derselben (e. 1). Andere Orte mußten als unhaltbar aufgegeben werden, oder wurden überfallen und geplündert oder gerieten dauernd in die Hände der Germanen. Was sich auf dem freien Felde befand, war schutzlos den beutemachenden Deutschen preisgegeben (e. 1. 10. 25. 30). Die Städte sahen sich auf die Zufuhren von Getreide auf Inn und Donau angewiesen (e. 3); um die 5
Not zu steigern, verwehrt die germanischen Könige den Städten den Handel (e. 22). Eine Stadt um die andere wurde verloren.

Unter diesen Verhältnissen wirkte Severin: ohne daß er einen Rückhalt an einem kirchlichen oder irgend einem anderen Amt gehabt hätte, wußte er durch die Macht seiner imponierenden Persönlichkeit eine leitende Stellung einzunehmen. Über seine Person ließ 10
er auch seine nächsten Schüler im Ungewissen: man wußte nur, daß er von Geburt ein Lateiner war und sich eine Zeit lang bei den Mönchen des Morgenlandes aufgehalten hatte, aus seiner Sprache glaubten seine Schüler schließen zu dürfen, daß er ein Afrikaner gewesen sei (ep. ad Pasch.): einem unmittelbar göttlichen Antrieb schrieb er es zu, daß er das nördliche Noricum zu seinem Aufenthaltsort nahm. Das geschah in der nächsten 15
Zeit nach dem Tode Atilias (453). Er lebte in Noricum als ein Asket; sein Biograph erzählt voll Bewunderung, wie streng er in der Beobachtung der Fasten war, daß er mit Ausnahme der Feiertage nie vor Sonnenuntergang aß, daß er das ganze Jahr hindurch, auch in der strengsten Winterkälte, barfuß ging, kein anderes Lager kannte, als das auf dem Boden ausgebreitete Stroh. Wir wissen aus einer anderen Quelle, daß 20
sich um den berühmten Asketen Schüler sammelten (Ennod. Vit. Ant. Ler., CSEL VI S. 385), für die er dann ein paar Klöster gründete (s. o.). Aber die innere Stimme, die er für göttliche Eingebung erkannte, trieb ihn immer wieder an, aus der Verborgenheit hervorzutreten und der bedrängten Bevölkerung durch Rat und That beizustehen. Seine 25
Thätigkeit war in erster Linie eine religiös und sittlich anregende: er suchte das Vertrauen der Bevölkerung auf den göttlichen Schutz zu festigen (e. 1. 27 f.), überhaupt ihren Mut wieder aufzurichten (e. 4). Er wirkte der Selbstsucht Einzelner entgegen und bestimmte sie, das Ihre in den Dienst Aller zu stellen; eine regelmäßige Versorgung der Armen, begründet auf die allgemeine Einrichtung der Zehnten, suchte er einzuführen (e. 3. 12. 17 f. 28). Dem Ernst der Lage entsprachen die häufig angeordneten Fasttage (e. 2. 30 11. 12. 18. 25). Dabei war er unterstützt durch den Klerus, dem Volke aber erschien er wie ein Prophet: in diesem Lichte betrachtet ihn Eugippius. Darf man annehmen, daß diese Art von Einwirkung die nächste Absicht Severins war, so ging er doch darüber 35
hinaus, indem er die Bewohner besonders exponierter Orte zu bestimmen suchte, sie zu verlassen und sich an gesicherteren zu konzentrieren (e. 24. 27 f.), besonders aber, indem er als Vertreter der Romanen den Germanen gegenübertrat. Höchst eigentümlich ist das Verhältnis des katholischen Mönchs zu den andersgläubigen Deutschen: nicht nur durch wohlberechnete Schonung und kühnes Entgegentreten wußte er Eindruck auf sie zu machen (e. 4. 19), besonders imponierte ihnen seine Persönlichkeit: dem arianischen Kugierkönig Flaccitheus galt er als ein Prophet (e. 5); nicht minder ehrte ihn sein Sohn Jada und 40
selbst dessen Gemahlin, die gewalthätige Königin Gisa, scheute den Heiligen (e. 8. 31. 10). Das hörte man auch von dem wohl gleichfalls arianischen Mamantenkönig Gibuld (e. 19). Überhaupt suchten die Germanen den Segen des für wunderkräftig gehaltenen Mannes; das berühmteste Beispiel ist Odoaker, den Severin mit einer Weissagung auf seine zukünftige Größe entlassen haben soll (e. 7). Durch diese Stellung den Germanen 45
gegenüber war es ihm möglich, nicht nur für Befreiung zahlreicher Kriegsgefangener zu sorgen (e. 9), sondern auch manche andere Erleichterung für die Romanen zu bewirken.

Severin starb am 8. Januar 482: er sah deutlich voraus, daß Noricum von den Römern den Germanen gegenüber nicht gehalten werden könnte, und bestimmte deshalb, daß sein Leichnam von seinen Schülern nach Italien mitgenommen werde. Dies geschah 50
dem auch als Odoaker sechs Jahre nach Severins Tod die romanische Bevölkerung wirklich aus Noricum abrief; sein Leichnam wurde zuerst in Monte Feltri bei Neapel beigesetzt; vier Jahre danach nach dem Kloster Lucullanum (auf dem Bizzosalone bei Neapel) gebracht, das eine reiche Frau, Namens Barbaria, für die exilierten Mönche errichtete.

Hand. 65

Severinus, Papst, 638—640. — Vita Severini im lib. pontif. I, S. 175; Jaffe S. 227; Bower-Kambach, Unpart. Historie der römischen Päpste IV, S. 59; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M. II, S. 146; Bazmann, Die Politik der Päpste I, S. 170; Langen, Geschichte der römischen Kirche, S. 516.

Der Tod des Papsts Honorius I. (12. Oktober 638) bewirkte den Ausbruch einer römischen Revolte in Rom. Zwar wurde ein Römer, Severinus, zu seinem Nachfolger gewählt; aber das Heer, aufgeregt durch den Charakter des Severinus und lüftend nach den Scharen, die Honorius angeblich aufgebauft, stürzte, unterstützt vom römischen Volk, den Latician. Severin hatte sich in den Besitz des Palastes gesetzt; es gelang ihm, denselben drei Tage zu halten, nun aber griffen Mauritius und die Indices ein und legten Zand an den Kirchendach. Von Mauritius herbeigerufen, erschien darauf der Erarch Natal von Ravenna, verbannte die Haupter des Klerus und bemächtigte sich des Schatzes der römischen Kirche. Die Ordination des Severinus konnte unter diesen Verhältnissen nicht erfolgen; auch fehlte noch die kaiserliche Anerkennung der Wahl, welche die römischen Abgesandten durch Zustimmung zu der monotheletischen Ekthesis erkaufen mußten. Erst 1 Jahre nach dem Tode des Honorius wurde Severinus ordiniert (28. Mai 640); er lebte nur noch bis zum 2. August dieses Jahres. Bemerkenswert ist nur seine Stellungnahme im monotheletischen Streit: er erklärte sich gemäß der Zweideutigkeit der Naturen für zwei Energeia und zwei Willen in Christo, also gegen die Ekthesis und gegen seinen Vorgänger Honorius, vgl. Lib. diurn. Rom. pont. ed. Sidel Nr. 73 S. 72. Haupt.

Severus, Bischof von Antiochien, gest. 538. — Quellen und Literatur.

Während man bis vor kurzem sich die Quellen für die Biographie des S. mühsam zusammensuchen mußte, ist man jetzt dieser Arbeit überhoben durch die Veröffentlichungen von M. N. Angener. namentl. in Die de Sévère par Zacharie le Scholastique. Texte syriaque publié, traduit et annoté, in der Patrologia Orientalis, bragg. v. R. Grassin und J. Rieu, Tom. II, Fasc. 1. Par. v. R. [1907]; vgl. Th. Köldete in ZGB 1904, Nr. 1, Sp. 7—10 u. B. Nijffel in Byz. Zeitschr. 13, 1904, 531 ff. 2. Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Beith-Aphthona. Texte syriaque etc. Suivi d'un recueil de fragments historiques syriaques, grecs, latins et arabes relatifs à Sévère (d. h. eine vollständige Sammlung aller bekannten Einzelnotizen zum Leben des S.; diese Texte werden im folgenden, wo nichts anderes bemerkt ist, mit den Seitenzahlen von Angener citiert). Patr. Orient. Tom. II, Fasc. 3. Par. v. R. [1907]; vgl. Köldete in ZGB 1905, Nr. 27, Sp. 885 f. und G. Krüger in Byz. Zeitschr. 15, 1906, 2. Heft. Ter u. d. T. Vies de Sévère. Introduction, commentaire, index et tables angebundigt 3. Zeit war zur Zeit der Abfassung dieses Artikels noch nicht erschienen. In Vorbereitung ist die Ausgabe einer äthiopischen Vita des S. von Edg. J. Goodenough. Patrol. Orient. Die in die Form eines Gespräches mit einem Ungenannten gekleidete Zacharias Vita im folgenden — Zach., über den Verf. j. den Ari. Zacharias Scholasticus erzählt das Leben bis zur Stuhlbestimmung in Antiochien, verweilt bei der Jugendzeit in Alexandria und ist aus dem avulogelischen Interesse hervorgegangen, den S. von der Welt zu trennen, p. 91, 11, 65, 70, 75, 91 erwähnten Anklage eines gegnerischen Ungenannten rein zu machen, daß er als junger Mann noch Heide und der Magie ergeben gewesen sei. Die Äthiopes Vita im folgenden — Joh.) ist nach der Heberschrift von Johannes, Abt des Klosters Beth Aphthona, verfaßt, der mit Johannes Bar Aphthona (s. über ihn Rieu, in Rev. de l'Or. Chrét. 7, 1902, 97 ff.) nicht identisch sein kann, da dessen Tod in der Vita p. 258 vorausgesetzt wird. Sie ist gerichtet an einen Mönch desselben Klosters, Domitius, der vor 544 Joh. Eph. Comm. Beat. Orient. ep. 50) Bischof von Laodicea wurde, und erwähnt sich über das ganze Leben des S.; für die Zeit vor der Erhebung zum Patriarchen ist Zach. Quelle. Auszüge aus dieser Vita in deutscher Uebersetzung gab W. Reiser, S. von Antiochien. Ein kritischer Quellenbeitrag zur Geschichte des Monophysitismus, Halle 1903, mit 162 zum Erläutern von Angener 3 brauchbarem Kommentar. Die Uebersetzung von Zach. durch Rieu, in Rev. de l'Or. Chrét. 1, 1899, 313—353, 513—571; 5, 1900, 71—98) ist durch Angener antwortet. Auch die übrigens im Buchbandel vergriffene Ausgabe des syrischen Textes von Joh. Zornith (Munich. Progr. Nieb), Göt. 1893, ist durch Aug. überholt. Außer den Auszügen überlassen vgl. man den Kommentar in Ahrens Krügers Uebersetzung der sog. Studienreihe des Zacharias Abtes (Historia Miscellanea), Leipzig, 1899, mit den Verbesserungen und Ergänzungen Angeners in Rev. Or. Chr. 5, 1900, 201 ff. 461 ff. Natürlich sind auch die übrigen Quellen zur Geschichte des Monophysitismus zu Rate zu ziehen vgl. Bd XIII, 372 ff.; für die Geschichte der unten mehrfach erwähnten Aefeten vornehmlich die Bekenntnisse und die Vita Petrus des Abtes (vgl. XIII, 371, 8 ff. 16 ff.). Ueberhaupt legt man die Bekenntnisse des Ari. Monophysiten überall voraus. Statt Renaudet. Annot. zur Historia patriarchatum i. Bd XIII, 371, 48) ist künftig B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria (Patrol. Orient. Tom. I, Fasc. 2 und 3, Par. v. R. [1904]) zu benutzen. Eine Monographie über S. stiftete A. Cambert, s. ZGB 1901, Monographie, s. v. Arsenios, zur h. από τοῦ ἐρονιζοῦ καὶ Ζωζανίου ἡ ἐπιτομή ἡ ἀπολογία τῆς θεολογίας τῶν μονοφυσιτικῶν πρὸς τὴν καθολικήν, Sp. 1894. Für Theologie sind, außer den Dogmengeschichten, zu vgl. F. C. L. Weiseler, Commentaria, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona . . . opiniones illustrantur. Göt. 1837 u. 1838, 2. The.; J. M. Torner, Entwicklungsgech. der Lehre

v. d. Person Christi u. i. w. 2. Bd., 2. Aufl., Berl. 1853, 164 ff.; J. Looijs, Leontius von Byzanz u. s. w. (Zl., 3. Bd., 1. und 2. Heft), Leipz. 1888, pass., bes. S. 54 ff. Im Zusammenhang unseres Art. darüber zu handeln, erwies sich mit Rücksicht auf die Ausführungen im Bd IX, 607, 34 ff. und XIII, 398, 60 ff. als unnötig. Die Wiederabgabe von Einzelheiten hätte, wenn sie fruchtbar sein sollte, zu viel Raum erfordert. Herr Prof. Kugener in Brüssel hat eine 5 Korrektur des nachstehenden Artikels gelesen und einige wertvolle Notizen beigezeichnet, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Die Chronologie des Lebens bis zum Episcopat ist unsicher; auch was Kugener (Rev. Or. Chr. 1900, 205 f.) darüber sagt, ist nicht einwandsfrei. Will man es mit Kugener als gesichert betrachten, daß Zacharias Herbst 487 nach Berytus übersiedelte (s. u. S. 252, 33), so würde 10 für des S. Uebersiedelung der Herbst 486 anzusetzen sein (s. dazu auch Feister S. 13 A. 3). Sein Geburtsjahr mag dann zwischen 465 und 470 fallen. Die Zeit des ersten Aufenthaltes in Konstantinopel setzt Kug. wohl richtig auf 508/09—511 an, obwohl die Chronologie der Nesthals-Urnhen damit nicht ganz zu stimmen scheint (s. unten S. 252, 43).

Von der reichen litterarischen Hinterlassenschaft des S. ist bisher nur ein kleiner 15 Teil der Forschung durch den Druck zugänglich gemacht worden. Das Meiste schlummert noch in den großen Bibliotheken, vornehmlich des Britischen Museums (s. Wright, Catalogue of the Syriac MSS. in the British Museum, Lond. 1872, General Index, S. 1322 ff., und die genauen Beschreibungen des Inhalts der Handschriften) und des Vatikans. Eine Liste der ihm bekannten Schriften des S. gab Montfaucon in seiner Bibliotheca Coisliniana, Par. 1715, 20 53—57. Vgl. auch Fabricius (Harles), Bibl. graeca 10, Hamburg 1807, 614—623. Im folgenden kann nur eine Uebersicht über das gedruckte Material verjucht werden (zu den Katenen- und Florilegienfragmenten vgl. die Register bei Karo-Liepmann, Catenarum graecarum catalogus, Göt. 1902, und Edermann, Geschichte der dogmat. Florilegien u. s. w. (Zl., NF, 13. Bd., 1. H.), Leipz. 1904): 1. Griechische Fragmente und zwar a) exegetische: zu 25 Jes und Es bei Mai, Script. vet. nov. coll. 9, Rom 1837, 725—741; zu Le und AG bei Mai, Class. auct. 10, Rom 1838, 408—473; zu Hi bei Mai, Spicil. rom. 10 (1. Tl.), Rom 1844, 202—205; b) dogmatische: in der sog. Doctrina patrum (Mai, Nov. coll. 7, 1833, 8 ff. 71. 73), in Leontius ctr. Monoph. (ebd. 137 f. = MSG 86, 2, 1841—49) und in Eustathius Mon. Ep. ad Timoth. Schol. (ebd. 277—291 = MSG 86, 1, 901—942 pass.). 2. Syrische 30 Uebersetzungen: a) Homilien: Von den 125 *λόγοι ἐπιθόβιοι* oder *ἐπιθόβιοι λόγοι*, d. h. den von S. als Patriarch gehaltenen, in einem Korpus vereinigten und in zwei syrischen Uebersetzungen von dem zeitgenössischen Paul von Kallinikus (?; Cod. Mus. Brit. Add. 14599 Wright S. 546 ff. [nur Nr. 31—59], und Codd. Vat. Syr. 142, 143 und 256 [unvollständig, Notiz von Kugener]) und von Jakob v. Edejja, geist. 701 (Cod. M. B. Add. 12159 35 Nr. 534—542 mit kurzer Inhaltsangabe; Vat. Syr. 141) überlieferten Aussprachen sind die über Antonius den Aegyptier (Nr. 86), den Märtyrer Thaselaüs (Nr. 110) u. die Märtyrerin Drosis (Nr. 100 und 114) bei Mai, N. C. 9, 742—759 (latein.), eine über Maria (Nr. 67) bei Mai, Spic. Rom. 10 (1. Tl.), 212—220 (lat.), eine über die makkabäischen Brüder (Nr. 52) in zwei Versionen bei Bensly-Barnes, The fourth book of Maccabees and kindred documents 40 in syriac, Camb. 1895, 75—102, englische Uebersetzung der ersten Version, S. XXVII bis XXXIX (diese Notiz nach Bardenhever, Art. Severus in RAL 9, 223) gedruckt. Außerdem hat Kugener (Une homélie de Sévère d'Antioche, attribué à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem, in Rev. de l'Or. Chrét. 3, 1898, 435—451) erwiesen, daß die unter den Werken Gregors von Nyssa gedruckte (MSG 46, 627—652) Oratio II de resurrectione domini zweifellos 45 dem S. angehört und mit der 77. Homilie der Sammlung identisch ist. Einige Fragmente aus den Hom. nach der Uebersetzung Jakobs von Edejja bei Nestle, Brev. ling. Syr. gramm., Karlsr. und Leipz. 1882, Chrestom. 79—83 (in den späteren Bearbeitungen weggelassen). Eine Anzahl von Homilien des S., die in London und Rom fehlen, finden sich in Dublin in der Bibliothek des Trinity College (Notiz von Kugener). Eine Gesamtausgabe der Homilien 50 von H. Duval, M.-A. Kugener u. E. W. Brooks für die Patrol. Orient. ist in Vorbereitung. Eine Analyse giebt H. Baumstark in seinen Artikeln über das Kirchenjahr in Antiochien in RAL 11, 1897, 1—66 u. 13, 1899, 305—323. b) Abhandlungen u. Auszüge aus der dem Briefwechsel zwischen S. und Julian von Galatarnah (s. u. S. 255, 51) angehängten Abhandlung gegen Julian, bei Mai, Spic. Rom. 10 (1. Tl.), 169—201 (Cod. Vat. 140; s. auch die 55 Notiz bei Wright S. 555 nach Cod. M. Br. Add. 17200). c) Briefe. Die Briefe des S. sind frühzeitig gesammelt und in 3 Abteilungen chronologisch geordnet worden; man unterschied dabei Briefe vor, während und nach der Patriarchatszeit. Die Sammlung umfaßte 23 Bücher, und die Gesamtzahl der darin enthaltenen Briefe scheint mindestens 3759 betragen zu haben (vgl. Brooks [s. u. S. 65] p. IX). Es gab mehrere (wenigstens 3) syrische Uebersetzungen, 60 die freilich wohl nur eine Auswahl wiedergaben. Sicher ist das der Fall bei der Uebersetzung des Presbyters Athanasius von Nisibis, die etwa 700 Briefe umfaßt zu haben scheint. Nur das 6. Buch dieser Uebersetzung, 123 Briefe enthaltend, ist erhalten und gedruckt u. d. T.: The sixth book of the select letters of S., Patriarch of Antiochia, in the syriac version of Athanasius of Nisibis (ann. 669), edit. and transl. by E. W. Brooks, 2 Vols. (4 Parts), Lond. 65 1902—04 (nach Codd. M. B. Add. 12181 [unvollständig] und 14600; Nr. 558—569, vgl. den Ueberblick über den Inhalt von Bd 1 bei Nyssel, ThLZ 1904, Nr. 5, Sp. 143—148). Zu

Handschriften von Zacharias Aretas i. v. S. 250, 260 sind gedruckt: 2 Briefe an Basilianus (der ganze Briefwechsel in Cod. M. B. Add. 17200 [Syr. 551 f.] und an Bas. 9, Kap. 11, 13; ein Brief an Kaiser Justinian 9, 16; ein Brief an die Kaiserin Theodora 9, 17; 18; 19; 20; ein Brief an Athanasius von Konstantinopel 9, 21; ein Brief an Theodosius von Alexandria 9, 23 (die letzten 4 anscheinend nur hier erhalten) und Symeon. Der Theodosius des S. ins Griechische übersetzt von Abt Paul von S. S. 251 n. Durchgelesen von Bischof Jakob von Odesa, ist in Cod. Vat. Syr. 15 und zahlreich in den 3 Bänden S. 1321a Handschriften des britischen Museums (darunter Cod. Add. 17131, 17132, 17133) datiert, wahrscheinlich von Jakob selbst geschrieben erhalten. Eine Ausgabe von C. B. Brooks stellt und enthält in der Patrologia Orientalis ist in Vorbereitung. S. Kugener 2 S. 326. Von diesem S. scheint auch die irische Tauf Liturgie zu stammen, die von O. A. Bergmann, Muz. 1572, ihr, und lat. herausgegeben wurde. Vgl. die Ausgabe bei R. Kell, *Apocrypha* (II 5. Bd., 1. H.), Leipzig 1889, 361—372. Nach brieflicher Mitteilung des Herrn Maximilianus Lie. C. Der Minasiakus in Eischmiadzin befindet sich in der dortigen Klosterbibliothek eine Matene zum Lev in armenischer Uebersetzung, die außer Fragmenten des Eriqenes u. a. auch solche des Severus enthält. Die koptische und äthiopische America hat manches Buchstück der Werke des S. aufbewahrt (Notiz von Kugener).

S. harrte aus Sozopolis in Pisidien. Sein Großvater (Joh. 211; Zach. 11 spricht nur von Verfabr) war dort Bischof gewesen und hatte zu den Teilnehmern am ersten Konzil von Ephesus (431) gehört, auch die Verdammung des Nestorius unterschrieben (Zach. 11; vgl. die Liste der Unterschriften bei Marius Mercator MSL 18, 894; in der Liste bei Mansi 1, 1211 ff. erscheint dagegen ein gewisser Albanasius als Bischof von Sozopolis). Nach dem Tode des Vaters schickte die Mutter den Sohn mit zwei älteren Brüdern zum Studium der Grammatik und Rhetorik nach Alexandria. Sie hatten damals, der Sitte gemäß Zach. 11; Joh. 217), die Taufe noch nicht empfangen. In Alexandria trat S. zu einem pietätischen Kreise, den sog. *Phizótotoi* (Zach. 12; 21), in Beziehung und fand in dem etwas älteren Alexandriner Zacharias, seinem späteren Biographen, einen seine Entwicklung mit Interesse verfolgenden Bekannten. In der Vita giebt Zacharias sich große Mühe, schon für diese Zeit bei dem jungen Manne tieferegehende Teilnahme an den religiösen Fragen nachzuweisen, ohne daß es ihm gelfänge, den Leser zu überzeugen. Aber S. war ein fleißiger und eifriger Student. Schon jetzt fesselte den für die Rhetorik, besonders des Libanius Begeisterten der Vergleich der Schriften des heidnischen Klerikers mit denen Basilius des Großen und Gregors (von Nazianz), auf die ihn Zacharias binaweisen hatte. Von Alexandria siedelte er — vielleicht Herbst 486, s. v. S. 251, 1 — nach Berytus über. Ein Jahr später folgte ihm Zacharias (Zach. 46; man vgl. übrigens die interessante Schilderung der an die „Depositionen“ erinnernden Gebräuche bei der Aufnahme von Studierenden, und dazu den Artikel von Kugener in der Revue de l'Université de Bruxelles, Mai 1905). Er fand den S. in einer inneren Umwandlung begriffen. Den eifrigen Studiosus der Rechte hatte das Interesse an Religion und Theologie gewandt. Gleich am ersten Tage suchte er den alten Bekannten auf und erbat sich Ratichlage, wie er es einrichten solle, zum Heil zu gelangen. Zacharias führte ihn in die heilsgeschichtliche Betrachtung ein. In der Marienkirche führen sie ein längeres Gespräch: von Adam und Eva, deren Bilder in der Kirche hängen (Zach. 49), bis zur Erscheinung des jungfräulich geborenen Logos in dieser Welt und seinen Großthaten zeigt Zacharias dem Kreinde die Wege Gottes. Auf seinen Vorschlag widmet man nun die von der Arbeit für die Kollegen (Zach. 53) freigelassene Zeit, d. h. außer dem Sonntag auch den Sonnabend Nachmittag, der Lektüre der großen kirchlichen Schriftsteller, in erster Linie der Markadvocier, aber auch des Chrysostomus und Cyrills. Den weltlichen Vergnügungen, von denen S. sich bisher (Zach. 51, letzter Absatz) nicht fern gehalten hatte, sucht ihn der Freund zu entziehen. Auch andere üben in dieser Beziehung ihrer Einfluß, besonders Evagrius aus Zamosata. Abend für Abend beten sie zusammen in der Auferstehungslinde; bald kommen andere, alles Studierende, hinzu. Die Führung hat Evagrius, der in der Askese von Korner und Gheit bereits vorgeschritten ist. Ihn nimmt auch S. zum Vorbild; er beginnt sich der Fleischnahrung und des Badens zu enthalten. Seine Studien betreibt er mit wachsendem Eifer und dringt in die Rechtslehren bald so tief ein, daß er bei seinen Genossen um seiner Sachkunde willen besonderes Ansehen genießt (Zach. 82). Damals lieferte er auch das erste Specimen seiner christlichen Rhetorik, einen Panegyrikus auf den Apostel Paulus (Zach. 76). Evagrius aber begann in Zacharias zu drängen, er möge seinen Freund zur Taufe veranlassen. Jedoch S. sublte sich den weltlichen Verbindungen noch nicht zu weichen, und es schreckte ihn der Gedanke, sich nach der Taufe wieder mit süßlichem Schmutz befledelt zu sehen (Zach. 77). Endlich wich er dem Zu-

reden und wünschte Zacharias zum Vaten, was dieser mit dem Hinweis darauf, daß er mit dem Klerus von Berytus nicht kommunitziere, ablehnte. Als Alexandriner bekannte er sich zur Partei Petrus des Iherers, d. h. der monophysitischen (s. darüber Bd XIII, 381, 50). Da erklärte sich Evagrius bereit, die Patenstelle zu übernehmen. Man fuhr nach Tripolis, und dort, in der Kapelle des hl. Leontius, wurde S. in die Gemeinschaft 5 der Kirche aufgenommen (Zach. 81). Dann kehrte man nach Berytus zurück.

Mit der Taufe beginnt ein neuer Abschnitt im Leben des S. Er geht mehr und mehr auf die Erweckungsbewegung ein. Er wird ein großer Jaster und verbringt nicht nur die Abende, sondern auch einen Teil der Nacht (Zach. 82) betend in den Kirchen. Allerdings hatte er früher (Zach. 52) seinem Freunde erklärt, einen Mönch werde er 10 nicht aus ihm machen, und auch jetzt noch bedurfte es eines besonderen Anlasses, um ihm die Flucht aus der Welt als das letzte Ziel seiner Frömmigkeit erscheinen zu lassen. Nach Berytus kam die Nachricht vom Tode des Iherers (Zach. 86; vermutlich 1. Dez. 488, vgl. Kugener in Byz. Zeitschr. 9, 1900, 164—170); zugleich erfuhr man, daß Petrus im Kloster echte „Erben“ (Zach. 86) seines Geistes, einen Johann von Kanopus, 15 Theodor von Askalon, Johann Rufus (s. über sie die Vita Petri ed. Raabe |Bd XIII, 374, 16| p. 124), hinterlassen hatte. Evagrius drang in die Freunde, sich unter den Einfluß dieser Männer zu stellen. Er selbst ging mit seinem Beispiel voran und trat ins Kloster zu Majuma (zu diesen Vorgängen vgl. auch Vita Petri 107). Noch zögerte S., aber ihn ergriff die Unruhe, die der Entscheidung voranzugehen pflegt. Mit Zacharias (vgl. über dessen Verhalten 20 den Art.) fuhr er nach Tripolis, um die Stätte seiner Taufe aufzusuchen, nach Emesa, um das vor kurzem dort aufgefundenene Haupt Johannes des Täufers anzubeten; dann allein nach Jerusalem, um an den heiligen Stätten seine Andacht zu verrichten. Auf der Rückreise war er im Petruskloster, mit der Absicht sich von Evagrius zu verabschieden und dann über Berytus in die Heimat zurückzukehren. Da erfolgte angesichts des Büsser- 25 lebens der Weltabgeschiedenen der Umschwung. Er ließ sich einkleiden und schickte den Sklaven, der ihn begleitet hatte, nach Berytus zurück, mit dem Auftrag für Zacharias, seinen dortigen Haushalt aufzulösen. Nach kurzem Aufenthalt im Kloster genügte ihm diese Askese nicht mehr, und er zog sich in die Wüste von Eleutheropolis zurück. Hier unterwarf er sich den schärfsten Kasteiungen und lenkte dadurch die Aufmerksamkeit des 30 Abtes des Romanusklosters (Mamas? vgl. Zach. 107; über Romanus vgl. Vit. Petr. p. 53. Pleroph. ep. 10 u. 25) auf sich, der ihn veranlaßte, in seinem Kloster Wohnung zu nehmen. Aber auch das war nicht von Dauer, der Zug zur Einsamkeit erwacht von neuem. In einer Zelle bei Majuma giebt er sich wieder allein seinen Andachtsübungen hin. Aber der Ruf seiner exemplarischen Frömmigkeit hat sich verbreitet und andere 35 herbeigeholt, die durch ihn zum Heil geführt zu werden wünschen. Da baut er vom Rest seines väterlichen Vermögens (Zach. 97) ein Kloster mit Einzelzellen. Wie einst Zacharias ihn in die christliche Philosophie der Kappadozier eingeführt hatte, so macht er es nun mit seinen jungen Adepten. Ihn selbst veranlaßt man, die Weihen zu nehmen, und Epiphanius (von Magyrum, der damals in Palästina weilte; vgl. E. S. Briefe I, 1 40 p. 8 Brooks und 2, 3 p. 218 und 221) nimmt ihn unter die Priester auf (Zach. 100).

Wir stehen in der Zeit der Wirren, die das Auftreten des Nephelins (s. Bd XIII, 381, 47, wo versehentlich Nephelins gedruckt ist) unter den palästinensischen Mönchen hervorrief. Wie ein Chamäleon (Joh. 232) hatte das „nubische Monstrum“ (Joh. 231) seine 45 Farbe gewechselt. Aus einem emagierten Gegner des Chalcedonense hatte er sich in seinen Verteidiger verwandelt. Er hatte Fühlung genommen mit dem Klerus von Jerusalem (Zach. 102), der zur Fahne der Orthodoxie schwur, und in Majuma und Gaza gegen die Mönchskolonien geht, die als Anhänger Petrus des Iherers sich gegen die Synode ablehnend verhielten. Seine Machenschaften waren von Erfolg begleitet. Die Mönche wurden vertrieben. Als ihr Vertreter ging S. von vielen Mönchen (200 nach 50 Theod. Lect. Mill. 396; Mamas [s. o.] befand sich darunter nach Cyrill. Vit. Sab. 55) begleitet, nach Konstantinopel (308/309? s. o.). Während der drei Jahre (Zach. 108) seines Aufenthaltes in der Residenz verdiente er sich seine Sporen als Kirchenpolitiker. Bei Kaiser Anastasius wirkte er im Sinn des Henotismus. Vermittlungsversuche, wie den des Johannes von Klaudiopolis, daß man die Synode von Chalcedon anerkennen solle 55 um ihrer Verdammung des Nestorius willen, wenn man auch ihrem Glaubensbekenntnis nicht zustimme, wies er als unklar und verwirrend zurück (vgl. seinen Brief I, 1 p. 4 ff. Brooks). In den Ereignissen, die zum Sturz des Chalcedoniansch gesinnten Patriarchen Macedonius führten, hatte er seine Hand im Spiele (Bd XIII, 385, 6ff.; 386, 1ff.). Auf der anderen Seite wußte er selbst sich des Vorwurfs, daß er eutychnisierere, 60

1. Die Kaiser und Weisen umschwirten ihn die Gegner (Joh. 231). Die „afekaischen“ jaurischen Bischöfe und die antiochenischen Mönche, die „der Einigung der Kirchen nicht ab waren“ (Zach. 107), mußte er mit Glüd im Sinne des Genetikon's zu beenden. In Nilomedien „entlarvte“ er den Triganisten Jüder (Zach. 1. e.). Schon wurden Stimmen laut, die ihn als Kandidaten für den erledigten Stuhl der Residenz bezeichnen (Zach. 110). Wenn das nicht in Erfüllung ging, so war doch der neue Patriarch Timotheus (Bd XIII, 386, 2 ff.) ein Mann nach dem Herzen des S., der mit ihm auf Wunsch des Kaisers die kirchenpolitischen Verhandlungen fortsetzen sollte. Aber die Schmüch nach dem „philosophischen Leben“ überkam ihn von neuem; er fehrte 511 in sein Kloster zurück. Sein nächstes Ziel und das seiner Auftraggeber hatte er erreicht; die Mönche von Maxima durften sich wieder ungestört ihren frommen Übungen hingeben. Während seines Aufenthaltes in Konstantinopel war S. auch schriftstellerisch thätig gewesen. Der allem verfaßte er hier seinen gegen die „Nestorianer“, d. h. die Chalcedonier, gerichteten „Philalethes“, in dem er nach Zacharias — nachweisen wollte, daß die Gegner sich zu Unrecht auf verfälschte, verstümmelte oder aus dem Zusammenhang gerissene Worte Cyrills beriefen, während Anastasius Sinaita (Hodegos 6. MSG 89, 105) der Meinung ist, S. habe die Autorität der Väter für die Zweinaturenlehre dadurch widerwärtiger verführt, daß er alle ihm unbecuemen Zeugnisse als gefälscht beiseite scharte (vgl. Zach. 106; die Einzelheiten bei Joh. 235 f. wird man mit Verzicht benutzen müssen; übrigens liegt nach Wüemani, Bibliothecae apost. Vatic. codicum manuscr. catalogus 3, 221 eine hebräische Uebersetzung der Schrift in der vatikanischen Bibliothek; emiae Citate aus der Schrift bei Wright p. 926a, 943b, 944a und 957b). Dem kaiserlichen Kammerherrn Euphrasius (derselbe, für den Zacharias Abtor seine Kirchen- geschichte Bd XIII, 373, 35) schrieb beantwortete er in besonderer Schrift (*Απολογία προς Εὐφροσύνην κορυζοζωζήσιον*) eine Anzahl dogmatischer Fragen (Zach. 106; vgl. Hist. Misc. 7, 10 Ahrens-Rugger p. 131, 28; der Kompilator hat aber den Zweck unrichtig angegeben, wie schon Rugener Rev. Or. Chr. 1900, 176 hervorhebt; vgl. die Verizen bei Wright p. 911b [Cod. M. B. Add. 12155] und 961a [Cod. 14532]; nach Hist. Misc. waren es sieben Fragen, bei Wright 911 werden neun genannt). In die konstantinopolitanische Zeit fällt nach Zacharias (l. e.) auch die Auseinandersetzung mit dem „Testament“ des Lampetius, des Hauptes der Adelpbianer (Messalianer; s. d. Art. Bd XII, 663, 2 ff. und vgl. Phot. Cod. 52 p. 13 Bekk.; eine Erinnerung an Lampetius auch im Briefe I, 13 p. 55 Brooks).

2. Längere Zeit in der Zurückgezogenheit zu verharren, war S. nicht beschieden; man mechte auch nach allem, was von seinem öffentlichen Leben bekannt ist, daran zweifeln, ob ihm damit gedient gewesen wäre. Seine Erfolge in Konstantinopel hatten ihn in aller Mund gebracht; insbesondere war er der Held der Mönchschaaren geworden, deren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten in dieser Zeit fast höher war als je. Die Vorgänge, die dahin führten, daß Maxian von Antiochien vertrieben und S. zu seinem Nachfolger bestimmt wurde, sind, soweit sie für die allgemeine Geschichte von Interesse sind, bereits früher (Bd XIII, 385, 17 ff.) dargestellt worden. Die Lebensgeschichten des S. berichten uns noch manche Einzelheiten, u. a. die in der Geschichte der Bischofswahlen hierotypische Weigerung des Kandidaten, dem Aulse Folge zu leisten, da er sich dem hohen Amte nicht gewachsen fühlte (vgl. die kubiße Erzählung Joh. 239 ff.). Am 6. Nov. 512 (s. Evagr. 3, 33; Mal. 100509, ed. Bonn.; die orientalischen Quellen differieren bezüglich des Jahres hiervon, aber auch untereinander; s. für das Nähere meine Bemerkungen in Bor. Zeitschr. 11, 1905, 633 f.) wurde S. Patriarch (die Namen der kenselirenden Bischöfe sind in verschiedenen Rezensionen erhalten; vgl. Rugener [2] 319 ff.); am 25. Nov. hielt er seine erste Predigt (vgl. Reiser S. 13 und Krüger a. a. D.). Seine Antrittsreden wurden den übrigen Patriarchen zugestellt: der Alexandriner Johann III. (Bd XIII 385, 58) und der Konstantinopolitaner Timotheus (s. o. S. 251, 7) erkannten ihn an (Evagr. 1, 4; Hist. Patr. Evetts p. 150), Elias von Jerusalem ignorierte das Schreiben (Cyr. Vit. Sab. 56) und kufte mit Absetzung (das Nähere Bd XIII, 386, 61). Auch in der eigenen Dreise war der Widerstand reger. Die Bischöfe Julian von Bostra und Eribanias von Trosus widerlegten sich und zogen es vor, ihre Sige zu verlassen (Epist. mon. ad Alois. bei Evagr. 3, 33; Zach. 111); auch die iaurischen Bischöfe (s. o. S. 251, 2) weigerten dem neuen Patriarchen die Anerkennung. Die Bischöfe Kosmas von Ervibania am Trosus und Severian von Aretusa wagten es, über den Patriarchen die Abiegung auszusprechen (Evagr. 3, 31 nach der Erzählung seines Vaters; der Überbringer des Dekrets verkleidete sich als Frau, die eine Bittschrift zu überreichen vorgab).

Im allgemeinen wird doch die Stimmung für S. gewesen sein, der auch als Patriarch die Politik des Henotismus fortsetzte (vgl. die *προοσφωναις* in Cod. Mus. Br. Add. 14533 bei Mugener [2] 322 ff.) und ihr durch die Synode von Tyrus (Bd XIII, 386, 49 ff.) öffentliche Anerkennung verschaffte. Selbstverständlich hat er sich auch theologisch des öfteren geäußert. Die Hauptschrift dieser Zeit dürften die drei Bücher *κατὰ Ἰωάννην γοαρματιστοῦ τοῦ Κασσαίου* sein (vgl. die griech. Bruchstücke bei Mai 7, 137 f. [s. o. S. 251, 29] und die Zitate bei Wright [s. den Index 1323a]; auch Joh. 248 ff., der die Abfassung der Schrift erst nach der Verbannung erwähnt). Eine Korrespondenz mit dem Grammatiker Sergius betreffend die Zweinaturenlehre, bestehend aus drei Briefen des Sergius und drei Replikten des S., zu denen sich noch eine Apologie gesellt, 10 ist syrisch erhalten in Cod. M. B. Add. 17154 (Wright S. 557 ff.; vgl. Hist. Misc. 7, 10, wo freilich der Text auch in der verbesserten Übersetzung Mugeners [2] 271 Unklarheiten enthält). Ob auch die „Apologie für den Philalethes“ (Wright Index I. c.), die Schrift gegen die *ζωδίζιλοι* eines Alexander (I. c.), sowie die Bücher *περὶ δέο ἡ ἁγίας* gegen Helikissimus (zwei Zitate bei Mai 7, p. 8, das zweite aus dem 15. Buch; vgl. weiter Wright I. c.) aus dieser Zeit stammen, muß dahingestellt bleiben. Das 6. Buch der Briefe (s. o. S. 251, 63) enthält kein dogmatisches Material; um so tieferen Einblick läßt es uns in die kirchenregimentliche Thätigkeit des Patriarchen thun. Der reiche Inhalt kann hier nicht einmal andeutungsweise wiedergegeben, geschweige erschöpft werden (vgl. Nyssels Übersicht über den ersten Band [s. o. S. 251, 67]). S. zeigt sich in dieser 20 Korrespondenz als Kirchensfürst von vorteilhafter Seite: streng und gerecht, umsichtig und klug, sogar weitherzig, ohne Pedanterie und nicht ohne einen Schein von Liebenswürdigkeit. Dabei hat er eine außerordentlich bestimmte und klare Art, die Dinge anzufassen und darzulegen. Sein besonnenes Urteil bei Fragen, die kanonistischer Entscheidung unterliegen, berührt wohlthuend. Auch zeigt er sich in der kirchlichen Vergangenheit trefflich 25 bewandert und ist nicht nur um der monophysitischen Frage willen in den alten Vätern gut zu Hause (vgl. den Index bei Brooks). Natürlich bricht auch die Leidenschaft durch, wenn es sich um den Gegner handelt: „was für ein Mensch der Bischof der Jerusalemer (Elias) ist nach Charakter und Glaubensüberzeugung, ist jedermann bekannt, aber mich eckelt es, davon zu sprechen“ (I, 47 p. 129). Das asketische Moment drängt sich nicht 30 unangenehm hervor. S. selbst blieb auch als Patriarch der mönchischen Lebensweise treu. Ließ er doch gleich nach seiner Ankunft Küche und Küchenjungen aus dem Episkopeion entfernen und die Badeeinrichtungen herausnehmen (Joh. 243). Übrigens sind seine Briefe nicht unsere einzige Quelle, um seine Amtsthätigkeit zu verfolgen. Wenn erst einmal seine Homilien im Druck vorliegen, wird man auch aus ihnen viel entnehmen 35 können. Er ist viel auf Visitationsreisen gewesen und hat draußen wie in seiner Bischofsstadt gern gepredigt (vgl. die Notizen bei Peiser 43 und die eingehende Charakteristik der Predigtweise des S. in dem Aufsatz von Baumstark [s. o. S. 251, 52]). Wie das dürstige Erdreich — so heißt es Joh. 243 — saugte das Volk von Antiochien die Worte des Patriarchen ein, der dem Springquell gleich ihm beliedendes Wasser bot. Wie einst Barbesianes und 40 Ephraim hat auch S. sich der Hymnendichtung befließigt und wie sie damit der weltlichen, insbesondere der Theaterdichtung entgegenwirken wollen (Joh. 244; vgl. dazu auch den interessanten Brief 1, 27, p. 88 f. über das Abfassen von Theaterstücken durch Geistliche).

Der Thronbesteigung Justinus (s. Bd XIII, 388, 41 ff.) folgte eine völlige Veränderung der kirchenpolitischen Lage. Es ist bereits erzählt worden (a. a. O. 389, 28 ff.), wie 45 es in der Diocese von Antiochien zur Vertreibung der monophysitisch gesinnten Bischöfe, Mönche und Nonnen (Hist. Patr. Coetis 453) kam. S. selbst wurde Sept. 518 vertrieben und floh nach Alexandrien, wo er, wie der koptische Kalender will (Menaudot, Hist. Patr. p. 311), 29. Sept. eintraf. Bei Timotheus IV. fanden die Mesugies liebevolle Aufnahme. Während der Regierung Justinus ist S. öffentlich nicht hervorgetreten. Doch 50 fällt in diese Zeit der dogmatische Streit mit Julian von Halikarnas, der zu unheilvoller Spaltung im eigenen Lager führte (vgl. darüber die Art. Julian Bd IX, 606 ff., bei 607, 24 ff. und Monophysiten Bd XIII, 400, 19 ff.). Mit seinen Anhängern in Syrien blieb er, wie die erhaltenen Briefe zeigen, in lebhaftem Verkehr. Erst die Regierung Justinians und der nunmehr freigewordene Einfluß Theodoras (vgl. hierzu und zum Folgenden 55 Bd XIII, 391, 42 ff.) eröffnete S. die Aussicht, seine antichalcedonensische Politik noch einmal mit Erfolg aufnehmen zu können. Zwar war er an dem von der Regierung veranlaßten Religionsgespräch von 533 (nicht 531) noch nicht beteiligt. Bald darauf aber wurden die Verhandlungen mit ihm eröffnet, die wohl im Sommer 535 (so; vgl. Bd XIII, 392, 58 ff.) zu seiner Reise nach Konstantinopel führten. Der Sturz des Anastasius 60

750 Er schickte dem Bd XIII, 393 über sein Verhältnis zu Z. Gesagten noch Joh. 253 ff.)
 seine Hoffnung auf den Sieg seiner Sache zu nichte. Er wurde mit anderen
 755 Anführern von der Synode von 536 exkommuniziert, und das kaiserliche Edikt
 vom 6. August (Nov. 12 ed. Zaeh. Nr. 56) verwies auch ihn aus der Hauptstadt.
 Seine Schriften sollten denen des Porphyrius gleich vernichtet werden. So kehrte er
 nach Aegypten zurück; auf der Kudreise wird er Chios berührt haben (vgl. seinen von
 dort an den Diakonen Mikael gerichteten Brief I, 63, p. 199). In der Wüste „südlich
 von Alexandria“ (Joh. Eph. Beat. Orient. p. 18) nahm er sein Einsiedlerleben wieder
 auf. Doch waren seine Tage gezählt. Den schwer Erkrankten verbrachte man nach Koïs
 760 am hebräiischen Nilarm (vgl. Beiser 53 Anm. 2), und hier ist er wahrscheinlich
 8. Febr. 538 (nicht 513, wie Bd XIII, 395, 9 gesagt ist; vgl. Beiser 56 Anm. 4)
 gestorben. Johannes (Joh. 259 ff.) hat die letzten Stunden erbaulich geschildert. Die
 765 Freunde zwangen ihn, ein Bad zu nehmen; er bestand wenigstens darauf, daß er dabei
 in den Kleidern blieb, um seinen Körper nicht sehen zu müssen. Sein Leichnam behielt
 770 den süßen Tauggeruch. Als man ihn in den Sarkophag legen wollte, erwies dieser sich
 als zu klein. Doch wie durch ein Wunder glitt der Körper, ohne daß ein Glied sich
 krümmte, hinunter. Der heilige Geist aber beschattete (Lc 1, 35) seine Reliquien und
 verlieh ihnen die Kraft, alle Gebrechen zu heilen. Für die Monophysiten war S. ein
 775 Horn des Heils (Hist. Patr. Everts 119), der Heilige, durch dessen Mund alle Kirchen-
 lehrer gelehrt hätten (vgl. die Hymnen auf S. bei Augener [2] 327 ff.). Aber auch
 der Haß der Gegner blieb ihm über das Grab. Noch Jahrhunderte später folgte ein
 780 eifriger Tribuderer bei der Festüre einer Sammlung von Aussprüchen heiliger Väter
 überall den Namen des schrecklichen Regers (f. Wright 923a Anm.). **G. Krüger.**

Severus, Septimius und Alexander, römische Kaiser. — Dio Cass. Hist. Rom.
 785 Buch 71, 76 u. 80; Spartianus, Severus; Lampridius, Alex. Sever.; Herodian Buch 5 u. 6.
 Cuvél. H. c. V. 26; VI, 1 ff. Zerstreute Notizen christlicher Schriftsteller sind im Texte angeführt;
 vgl. auch den Art. Perpetua Bd XV S. 160; H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 2
 790 Gorha 1883, S. 705 ff.; C. Duchs, Gesch. des Kaisers V. Septim. Severus, Wien 1884;
 Abbé, Les Chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III. siècle,
 795 Paris 1881, S. 53 ff.; O. Hthorn, Der Kampf des Christent., Stutt. 1875, S. 284 ff.; Görres
 bei Hauns, H. c. d. d. r. Altertümer I, Freiburg 1882, S. 227 ff. u. ZwTb 20, S. 48 ff.; R. S.
 Neumann, Der röm. Staat u. die allg. Kirche I, Leipzig 1890, S. 95 ff.; F. J. Müller,
 800 Staat u. Kirche unter Alex. Sever. in Stud. z. Gesch. d. röm. M., Zürich 1874; F. Millard,
 Hist. des persécutiones pend. la prem. moitié du III. siècle, Paris 1886, S. 79 ff. u.
 805 1. 1 ff.; J. Merville, La religion à Rome sous les Sévères, Paris 1885, deutsche Uebersetzung
 von G. Krüger, Leipzig 1888; A. Zinsmaier, Die Bekämpfung des Christent. durch den
 810 röm. Staat, München 1905, S. 109 ff. und 117 ff.

815 Septimius Severus wurde am 11. April 146 zu Leptis in Afrika geboren. Er
 gehörte einer Familie des römischen Ritterstandes an; von Mark Aurel wahrscheinlich 172
 820 in den Senat aufgenommen, 190 Konsul, erhielt er 191 von Commodus den Oberbefehl
 über die germanischen Legionen in Pannonien. Nach der Ermordung des Pertinax
 im Jahre 193 von diesen zum Kaiser ausgerufen, eilte er sofort nach Italien und be-
 825 machte sich ohne Widerstand Roms, nachdem das Volk den Didius Julianus bereits
 gekürt hatte. Aber gleichzeitig erhoben die Legionen in Syrien den Pescennius Niger,
 830 die in Britannien den Albinus zu Kaisern, und erst nach blutigen Kriegen gelang es
 Severus, beide zu besiegen und sich zum Herrn des ganzen Reiches zu machen. Mag
 das Wort, welches dem Severus in den Mund gelegt wird: „Macht die Soldaten reich
 und verachtet den Haß!“ (Die 76, 15) auch vielleicht unecht sein, immerhin ist es
 835 charakteristisch.

840 Mit Septimius Severus beginnt, nur zu Anfang noch von einzelnen, dem alten
 Caesarenabthum verfallenen Regenten unterbrochen, die Reihe der Soldatenkaiser die im
 845 Vorklagen aufeinander, das zerfallende Reich noch einmal mit Waffengewalt zusammen-
 zuhalten veruchten. Als die eigentliche Periode seines Lebens kam sein letztes Wort
 ansetzen, das er gleichsam als Testament seinen Söhnen hinterließ: „Laßt uns arbeiten!“
 850 Seine ganze Regierung war strenge Arbeit zum Wohle des Reichs, wie er denn auch den
 Anstrengungen des Krieges in einem Feldzuge gegen die Chaldäer zu Eboracum, dem
 855 späteren York, am 1. Februar 211 erlag. Sein Charakter war streng-rechtlich, nicht ohne
 eine Beimischung von Grausamkeit. Staatsklug und energisch hat er dem Reiche nach
 860 der Mißregierung des Commodus und den dann folgenden Bürgerkriegen wieder Halt
 und Frieden gegeben. Die Regierung seines Kaisers bis auf Konstantin ist für die Aus-

Bildung des römischen Rechts so fruchtbar gewesen wie die seine; Papinian machte er zum praefectus praetorii, Ulpian und Paulus gehörten zu seinen intimsten Räten.

Vielfach nimmt man an, daß Severus bis zum Jahre 202 christenfreundlich, dann, durch irgendwelche uns unbekannte Gründe umgestimmt, zum Gegner und Verfolger des Christentums geworden sei. Die Annahme einer Umkehrung der Stellung des Kaisers zu den Christen möchte aber einer genaueren Prüfung der Quellen gegenüber schwerlich haltbar sein. Als Grenzscheide der beiden Perioden in seiner Regierung gilt das Gesetz, welches Severus im Jahre 202, nach glänzenden Siegen über die Armenier und Parther zurückkehrend, in Palästina erlassen hat. Spartian berichtet darüber (Severus cap. 17): „In itinere Palaestinis plurima jura fundavit, Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.“ Nun ist zwar nicht zu bezweifeln, daß die Angabe des Spartian richtig ist; auch wird er den Hauptinhalt des Gesetzes richtig wiedergegeben haben. Danach kann aber das Gesetz nicht aus der Absicht hervorgegangen sein, eine allgemeine Verfolgung zur Ausrottung des Christentums anzuordnen. Vielmehr kann die Absicht nur gewesen sein, der bedeutlich fortschreitenden Propaganda des Christentums Halt zu gebieten. Das Christentum war verbotene Religion; indem der Uebertritt zu ihm mit schwerer Strafe bedroht wurde, wurde der Rechtsstand nicht geändert; es wurde nur nachdrücklich an ihn erinnert. Daraus erklärt sich, daß sich außer der Notiz bei Spartian sonst keine Spur des Gesetzes findet. In keiner Märtyrerakte der Zeit wird es erwähnt, kein Richter beruft sich darauf, kein Angeklagter nimmt darauf Bezug. Wir werden also annehmen müssen, daß es ziemlich spurlos vorüberging, nur daß hie und da wohl ein Prokonsul sich dadurch angetrieben fühlte, die geltenden Gesetze gegen die Christen schärfer zu handhaben. Von einer allgemeinen Verfolgung unter Severus ist also keine Rede, die partiellen aber fallen, wie die in Ägypten und auch wohl der Anfang der afrikanischen, schon vor Erlaß des Gesetzes. Überhaupt wird man schwerlich annehmen dürfen, daß diese Verfolgungen direkt vom Kaiser ausgingen. Es finden sich manche Symptome, daß Severus persönlich den Christen nicht feind war. Tertullian erzählt (ad Scap. 4), der Kaiser sei in einer schweren Krankheit von einem Christen Proculus Torpatian durch Salbung mit Öl geheilt und habe diesen Christen aus Dankbarkeit in seinen Palaß aufgenommen; er berichtet, der älteste Sohn des Severus habe eine Christin zur Amme gehabt, Severus selbst habe die Christen dem Volk gegenüber in Schutz genommen: Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens hujus sectae esse, non modo non laesit verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit. Münter (Primordia ecclesiae africanae pag. 172) denkt sich diesen Vorgang in Afrika, richtiger möchte es sein, den Schauplatz in Rom zu suchen. Nur den Mitgliedern senatorischer Familien kommt die Bezeichnung clarissimi zu, und daß damals bereits manche aus den vornehmsten römischen Geschlechtern Christen waren, bezeugen die Inschriften der Katakomben (de Rossi, Bullet. di arch. crist. III. 1, 177 ff.).

Auch im Hause des Kaisers gab es zweifellos Christen, und wir finden keine Spur, daß sie beunruhigt wurden. Gerade die römische Gemeinde hat sich unter Severus des vollen, nur vielleicht hie und da durch einen einzelnen Christenprozeß unterbrochenen, Friedens zu erfreuen gehabt. Daß Severus später umgestimmt sei, dafür läßt sich außer dem oben bereits gewürdigten Gesetze so wenig ein Beweis erbringen, als auch nur vermuten, was ihn zum Feinde der Christen gemacht haben mag.

Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß einzelne Statthalter, sei es aus persönlicher Abneigung gegen die Christen, sei es durch die Stimmung des Volkes in ihrer Provinz veranlaßt, mit Strenge gegen die Christen vorgingen, wozu ja die bestehenden Gesetze die Mittel boten. Daß das vom Kaiser nicht gebindert wurde, versteht sich von selbst, ja wenn unter seiner Regierung derartige partielle Verfolgungen mehr als sonst vorkommen, so entspricht das nur seinem strengen und auf strenge Handhabung der Gesetze gerichteten Sinne. Insofern haben die Statthalter gewiß auch nicht gegen die Intentionen des Kaisers gehandelt.

Solche Teilverfolgungen kamen in Ägypten und der Thebais, im prokonsul. Afrika und im Orient vor. In Alexandrien erlitten zahlreiche Christen den Märtyrertod. „Täglich,“ schreibt Clemens von Alexandrien (Stromata II, 20 S. 494 ed. Potter) „sehen wir viele Märtyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten.“ Eusebius giebt VI, 1 ff. eine Schilderung dieser Verfolgung. Namentlich genannt werden als Märtyrer Leonides, der Vater des Origenes, Serenus, Heraklides u. a. Ausführlich berichtet wird über den Märtyrertod einer Jungfrau Potamiana und ihrer Mutter Marcella (die Akten

Vita mart. sine. p. 107 enthalten manches Unsichere und Sagenhafte). Maximus veranlaßt auf dem Wege zur Nichtthätigkeit Kasilides, der bald darauf selbst in Rom verbannt mit dem Tode besiegelt. Nicht minder heftig waren die Verfolgungen in Afrika. Hier scheinen sie schon 197 oder 198 begannen zu haben (vgl. Tertullians Schrift Ad Martyros). Genannt werden später einige Christen mit punischem Namen Kampban, Augustini op. 161) u. a. Im römischen Martyrologium heißen sie die Märtyrer von Madaura. Circa in das Jahr 202 oder 203 werden wir das Martyrium der Felicitas und Perpetua zu legen haben (vgl. Bd XV S. 161, 8). Nach einer zeitweiligen Ruhe scheint die Verfolgung unter dem Prokonsul Scapula 211 nochmals, namentlich in Numidien und Mauritien, jedoch nur für kurze Zeit ausgebrochen zu sein (vgl. Tert. Ad Soap. u. Scorpiace). Die späteren Nachrichten von einer Verfolgung in Gallien, namentlich in Lyon, wo das Christenblut in Strömen vergossen sein soll (Greg. T. H. Fr. I, 29, S. 17), sind Sage; besonders ist das Martyrium des Jrenäus sehr unwahrscheinlich. Nicht in die Zeit des Septimius Severus fällt das Martyrium der Christen von Scilli s. d. Art. oben S. 81. In Syrien und Pontus führte der Eindrud der Verfolgung zu enthusiastischen Erscheinungen in den christlichen Gemeinden, vgl. Euseb. H. e. VI, 7 und die Nachrichten des Hippolytus im Dan. Romm. IV, 187, S. 230 ff.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß die Lage der Christen unter Septimius Severus dieselbe blieb, wie unter den Antoninen. Maßgebend waren die Grundsätze des Trajanischen Hofkristus; aber das Geheiß des Severus, so wenig es für den Augenblick Bedeutung haben mag, war doch wie ein Beweis, daß jenes nicht genügte, so auch ein Beispiel kommender strengerer Maßregeln, und dahin deuten ebenfalls die wenn auch nur lokalen doch heftigen Verfolgungen in einzelnen Gebieten.

Zunächst freilich folgte eine Periode tiefsten Friedens für die Kirche, ja eine Zeit, in der man sich in den regierenden Kreisen Roms dem Christentum auf ekklesiastischer und vortretinischer Grundlage näherte, wohl gar mit Gedanken einer Konföderation zwischen Christentum und Heidentum trug. Es ist die Zeit der syrischen Kaiser, zu denen in gewissem Sinne auch schon Septimius Severus gehört. Zwar er selbst war Afrikaner, aber seine Gemahlin Julia Domna war eine Syrerin, und die Frauen am Hofe, Julia Domna selbst, ihre Schwester Julia Moeisa und ihre Nichten, die Töchter der Julia Moeisa, Zeemias, die Mutter des Kaisers Elagabal, und Julia Mamäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, hatten auf die religiöse Richtung der nachfolgenden Kaiser einen bedeutenden Einfluß. Um sie sammelte sich ein Kreis von Philosophen und Gelehrten, und in diesem Kreise wurden auch die religiösen Fragen viel verhandelt. Eine Neigung zum römischen Staatsreligion hatte man hier nicht. War doch Julia Domna die Tochter eines Zennenerkenners in Emesa. Der Zug, der hier herrschte, war vielmehr echt synkretistisch, und in diesem Synkretismus hatte man auch ein gewisses Verständnis für das Christentum. Man sah doch, daß an der neuen Religion etwas war, man verschloß sich dem nicht mehr, daß die Christen etwas hatten, was dem Heidentum fehlte, und trug sich mit dem Gedanken, das dem Heidentum zuzuführen, um es so zu restaurieren. Aus diesem Kreise ist das Buch des Philostrat hervorgegangen, in dem Apollonius von Tiana geradezu als eine Art Heidendritus dargestellt wird.

Am ehesten Weise tritt dieser Synkretismus bei dem Kaiser Elagabal (218—222) hervor, in der That die Ahnabte der Julia Moeisa und ihrer Töchter, nachdem Caracalla durch Mord ums Leben gekommen war, das Reich zu vererblichen wußte. Elagabal strebte dahin, alle der verschiedenen Religionen des römischen Reichs zu vereinigen und alle Götter seinem höchsten Gott, dem Zennengott von Emesa, dessen Symbol, einen schwarzen Stein, er nach Rom gebracht hatte, zu unterwerfen. Ihm wollte er in Rom einen großen Tempel errichten, und in diesem Tempel sollte auch der Judentum und der Christengott seine Kapellen haben. In edlerer Weise repräsentiert den Synkretismus Alexander Severus, der, nachdem der von Elagabal in Scene gesetzte Drogie 222 ihr Ende erreicht hatte, den Thron seines Vaters Severus nach Herodian (IV, 3) 208, richtiger wohl nach Lampridius' Angabe (Alex. Severus c. 60, vgl. Eckhel, doctr. numm. VII, 267) 205 zu Rom in Britannien abhoren, war von seiner Mutter Mamäa sorgsam erzogen, ein edler Charakter, gewissenhaft, sehr skrupulos, sanft, ein Freund aller Götter und Menschen. Vor allem war die religiöse Seite bei ihm stark entwickelt, und zwar der Neigung seiner Mutter entsprechend in oft trüber, synkretistischer Richtung. Er war empfänglich für alles Gute, und jede Religion dachte ihm Ehrwürdig ein. In diesem Sinne achtete er auch das Christentum, es war ihm eine Religion neben den andern, und in seinem Lararium

stand das Bild Christi neben dem des Orpheus, des Abraham, des Apollonius von Tyana (Lampridius e. 29). Wie er die von Elagabal geschändeten Tempel der Staatsreligion wieder herstellen ließ und ihnen die, von Elagabal in seinen Sonnentempel geschleppten Heiligthümer zurückgab, so wollte er auch, wie Lampridius erzählt (e. 13), und die Erzählung hat nichts Unwahrscheinliches, Christo in Rom einen Tempel errichten. In einem Streit zwischen der Junst der Sarföche und der christlichen Gemeinde in Rom um ein Grundstück entschied er zu Gunsten der letzteren, indem er bemerkte „melius esse ut quomodoecumque illie Deus colatur quam popinariis dedatur“ (Lampridius e. 19). Namentlich scheint ihn auch die christliche Ethik angezogen zu haben. Er führte den Spruch „was ihr nicht wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch nicht“, häufig im Munde und ließ ihn an öffentlichen Gebäuden anbringen. Noch näher scheint Mamäa dem Christentum gestanden zu haben. Bei einer Anwesenheit in Antiochien ließ sie Origenes zu sich kommen und verkehrte mit ihm (Euseb. H. e. VI, 21). Daß sie selbst Christin gewesen sei, ist Sage. Eusebius nennt sie zwar „*ἡ ἁγία Θεοδοσέβεια*“, will sie damit aber gewiß nicht als Christin bezeichnen. Ebenso wenig weiß Hieronymus davon; der erste, der sie zur Christin macht, ist Trosius (VII, 18). Auf den Münzen erscheint sie mit heidnischen Emblemen und Inschriften.

Daß unter Alexanders Regierung die Christen unbehelligt blieben, war die natürliche Folge seiner religiösen Stellung. Ausdrücklich sagt Lampridius von ihm: „Christianos esse passus est“. Auch sonst wird die Zeit seiner Regierung als eine Zeit ungetrübten Friedens für die Kirche bezeichnet. Bedeutfam ist in dieser Beziehung das von Eusebius gelegentlich (H. e. V, 16, 19) mitgeteilte Zeugnis aus einer gleichzeitigen antimontanistischen Schrift. Die Prophetin Maximilla hatte für die nächste Zeit Verfolgungen geweissagt, jene antimontanistische Schrift straft nun die Prophetin Lügen, indem sie darauf hinweist, daß seit dem Tode der Prophetin (ungefähr 218) die Christen vielmehr dauernden Frieden (*εἰρήνη διήκουρος*) genossen hätten. Auch Firmilian redet in einem Briefe an Cyprian, der etwa 256 geschrieben ist (ep. 75), davon, daß die Christen in Folge des langen Friedens (*longa pax*) verwöhnt seien. Immerhin ist es aber möglich, daß sie und da einem Christen der Prozeß gemacht wurde, aber gewiß hat keine eigentliche Verfolgung stattgefunden. Im März 234 wurde Alexander vom Heere ermordet.

Seltfam schwanft war das spätere Urteil über Alexander Severus. Während man im 3. Jahrhundert bei den Kaisern, die Christen gewesen sein sollen (Dionys. von Alex. bei Euseb. h. e. VII, 10, 3: *οἱ λεγθέντες ἀναγάρδορ ζωιστιανοὶ γεγορέναι*), neben Philippus Arabs wahrscheinlich an ihn dachte, ist er von der späteren Sage zu einem wütenden Christenverfolger gestempelt worden, unter dem Tausende von Christen den Tod erlitten. Namentlich werden als Märtyrer unter ihm genannt die römischen Bischöfe Callistus und Urbanus, und auch das berühmte Martyrium der heiligen Cäcilia wird in diese Zeit verlegt. Alle diese Angaben sind ungeschichtlich. Zwar wird Callistus bereits in der *Depositio martyrum* der liberianischen Chronik von 354 als Märtyrer bezeichnet, aber Lipsius hat gewiß Recht, wenn er (Chronologie der römischen Bischöfe S. 172 ff.) behauptet, diese Notiz beziehe sich nur auf ein Bekenntnis des Callistus in seiner früheren Lebenszeit (Philosophumena IX, 12). Der liberianische Papstkatalog (Lipsius S. 266) kennt ihn auch nicht als Märtyrer. Auch die Akten der heiligen Cäcilia (bei Surius, auch von Bossi, Rom 1660, herausgegeben) sind gewiß unecht. De Rossi und Lubé haben zwar versucht, einen historischen Kern zu retten; de Rossi verlegt das Martyrium in die letzte Zeit Mark Aurels (Roma sotteranea II, 147), Lubé (a. a. O. S. 417) will es unter Decius legen, beide mit augenscheinlich unhaltbaren Gründen. Obwohl die heilige Cäcilia bereits bei Pseudo-Damianus um 530 erwähnt wird, und ihr Kultus hoch ins kirchliche Altertum hinaufzureichen scheint, ist es doch unmöglich, aus diesen Akten einen historischen Kern herauszuschälen. Noch unhaltbarer sind die sonstigen Erzählungen von Märtyrern unter Alexander Severus (s. Neumann S. 309 ff.).

G. Hshorn † (Hant).

Shafesbury s. d. N. Deismus Bd IV S. 547, s.

Shakers, enthusiastisch-kommunistische Sekte. — Litteratur: Will. Afr. Hinds, *American Communities*, 1878, revised edition, Chicago 1902 (diese letztere Ausgabe kann allein noch in Betracht kommen; sie bietet eine Darstellung von vierzig mehr oder weniger kommunistisch organisierten Gemeinschaften, meist religiösen Setten, in Nordamerika; vgl. für die Shakers S. 26—62); Art. Shakers in *Encyclopaedia Britannica* 9th edit., vol. XXI, 1886;

Annals of the American Dictionary of National Biography ed. by Sidney Lee, vol. XXXII, 1892: 207 ff. und in der weiteren Spezialliteratur, die nicht gering ist (eine Uebersicht auch in dem *Annals of the American Dictionary of National Biography* von W. C. Allen, Biographical Notice of Ann Lee. Liverpool 1876, welches mir zur Verfügung war).

Die Shaker sind in einer Reihe der östlichen Staaten der nordamerikanischen Union vertreten. 1902 in 15 „societies“, die jede für sich wenigstens 2 „families“ bilden; jede der letzteren ist im Eigentum und überhaupt in allen Angelegenheiten („matters“, z. B. wohl in ihren Geschäften und besonderen ökonomischen Einrichtungen) ein Ganzes für sich. Hinds giebt die Zahl der families = communities auf 35 an, bemerkt aber, daß zwei neue settlements in Entstehen seien. Die Gesamtzahl der Mitglieder beläuft sich doch nicht auf mehr als 1000; zeitweilig war die Sekte fünfmal so stark, ist also wie mehr oder weniger alle kommunistischen Gruppen mit der Zeit sehr zusammengeschrumpft. Ihre erste Niederlassung (settlement) war die in Wiskayuna (jetzt Water-vliet im Staate New York, 1776; ihre erste „completed community“, noch jetzt die bedeutendste society, wurde gebildet in Mt Lebanon New-York, 1787. Die finanzielle Lage ist nirgends eine glänzende; Hinds konstatiert, daß die Shaker jedenfalls entfernt nicht so reich seien, wie das Gerücht geht. Längere Zeit hätten sie unter der „land-mania“ gelitten, sie besaßen noch jetzt wohl in den verschiedenen Staaten zusammen 100 000 acres (Morgen), aber zum Teil ertragloses Land. Viel zu gering an Zahl, um den ganzen Weich selbst nutzbar zu machen (man hat wesentlich die Tendenz auf „Arbeit der Hände“), habe man manches verrichtet, vielfach Wälder angelegt, Schafristen hergestellt u. Am eifrigsten habe sich der Gartenbau erwiesen, daneben die Anfertigung und der Verkauf von allen möglichen Gerätschaften, zu denen die Wälder das Holz lieferten, aber energischer Konkurrenz; seien die families meist nicht gewachsen gewesen. Die Dörfer der Shaker werden gerühmt als stets freundlich gelegen, sehr reinlich, wohl gepflegt, friedlich still. Nirgends treffe man ein Wirtshaus und ähnliches. Die Werthhäuser, Scheunen, Ställe, Küchen, Schlafhäuser, Versammlungshäuser (es kann sich überall nur um ganz kleine Ortschaften handeln) haben, wie Hinds sagt, alle „something of the air of a chapel“. Die Sekte besteht nur aus Eölibatären (Männern und Frauen).

Ihren Ursprünge nach hängen die Shaker mit den Quäkern zusammen und sind beerndet von einer gewissen Anna Lee, die sie kurzweg „mother Lee“ nennen. Die Lee war geboren zu Manchester am 29. Februar 1735 (nach jetziger Rechnung 1736), Tochter eines Grobhandels, nie des Lesens und Schreibens kundig, von früh auf hysterisch, von „einem Zunderausbruch“ ergriffen, seit 1762 (1763) mit Abraham Standerin oder Stanley verheiratet, ebenfalls einem Schmied, dem sie vier Kinder gebar, die aber sämtlich bald starben. Seit 1758 gehörte sie einem Kreise von Quäkern an, der unter der Führung des Schneiders James Wardley und seines Weibes stand und seinerseits sich speziell dem „Brotbeten“ John Zacy (1664 bis c. 1737; s. d. Art. im Diet. of Nat. Biogr., voll. XXXI) erschließen hatte. Zacy war zu seiner Rolle als Prophet (mit Weissagungen über das Ende, schwere Trübsale u.), Wunderthäter (Heilungen), Zungenredner u. gekommen im Zusammenhang mit den „französischen Propheten“, den Inspirierten aus den Eevenen, deren Gesichte und anderen Offenbarungen er litterarisch für England gearbeitet hatte, dabei je länger je mehr selbst von Inspirationen befallen. (Vgl. für die Brotbeten aus den Eevenen, die zum Teil nach England geflohen waren, auch nach Deutschland kamen, den Art. von Hegler über „Inspirierte und Inspirationsgemeinden“, in Bd IX; hier ist John Zacy nicht erwähnt, s. jedoch meinen Art. „Heimeccius“ in Bd VII, speciell S. 609, 1-). In seinen elstatischen Zuständen geriet er in Zudungen des ganzen Körpers. Verfolgungen durch die Staatskirche und den Staat, denen er auszuweichen war, schufen ihm neue Anhänger und veranlaßten ihn das Land zu durchziehen. Nach den als besondere Merkmale der Wirksamkeit des hl. Geistes betrachteten und allenthalben auftretenden schüttelnden Bewegungen der Körper erhielten seine Leute den Namen „Shakers“ (Schüttler). Die Lee trat in dem oben bezeichneten lokalen Kreise bald in den Vordergrund, indem sie besonders durch Visionen begnadet wurde. Bald brachte sie allenthalben „Beobachtungen“ auf die Bahn, besonders die von der Notwendigkeit der geschlechtlichen Enthaltung und von einer Wiederkunft Christi in der Gestalt eines Weibes. Natürlich wurde sie selbst bald als das Weib erkannt, in dem der Herr erschienen sei. Fortab galt sie ihren zunächst sich um sie zahlreichem Sonderanhängern unter den Shakern als „erste Mutter oder geistliche Mutter der Weibeslinie (Christi)“. Ihr Mann verließ sie wegen ihrer Anschauung über die Ehe, jedoch erst nach ihrer (gemeinsamen) Übersiedelung nach Amerika (1774), zu der sie sich durch eine Offenbarung, die ihr während einer „Verfolgung“

in England zu teil wurde, veranlaßt sah. Mit 18 Jüngern betrat sie den Boden Amerikas in New-York und trachtete fortan die true church, wie ihr verbeissen war, zu errichten. Predigend das Land durchziehend, rief sie vielfach eine „Erweckung“ hervor. Sie muß eine nicht geringe Rede- und zumal auch Dichtergabe besessen haben; ihre geistlichen Lieder sind noch unter den Shakern verbreitet. Auch in Amerika versiel Mutter Lee der „Verfolgung“ und einer Gefangenschaft. Es ist kaum zu unterscheiden, was an den gegen sie und ihre Anhänger gerichteten Anklagen, daß sie sich geißelten, nackt tanzten und anderes Bedenkliche thaten, der Wahrheit entsprach und was nicht; mit der Zeit haben jedenfalls solche Extravaganzen, wenn sie je wirklich vorgekommen, ein Ende gefunden — den jetzigen Shakern wird nichts solches mehr nachgesagt, sie gelten im Gegen- 10 teil für völlig unantastliche Leute. Zu Mutter Lees Lebzeiten war der Kommunismus noch unentwickelt. Sie starb in Wiskayuna bereits 1783; ihr erster Nachfolger war James Wittaker, dann (seit 1787) Joseph Meacham, der eigentliche Organisator der „Shaker Community“.

Der Name, den die Shaker sich selbst und offiziell geben, ist „The United Society 15 of Believers in Christs second Appearing“, auch „The Millennial Church“. Ihre Ideen sind niedergelegt in dem „Testimony of Christs second Appearing, exemplified by the Principle and Practice of the True Church of Christ“ (vierte, wie es scheint letzte Ausgabe, 1856) und in F. W. Evans „Shakers' Compendium“ (1859). Hinds skizzirt die Lehre in der Kürze. Sie ruhe auf vier „pillars or basic 20 principles“, nämlich der Forderung der Jungfräulichkeit (bezw. Freigabe der Ehe), eines brüderlichen Kommunismus, eines rückhaltlosen Bekenntnisses aller begangenen Sünden vor Zeugen der Community (nur kraft eines solchen könne man Zutritt zu der true church finden), endlich „Trennung von der Welt“. Es ist eine Art von Mönchs-kolonien, die die families darstellen. Als Typus eines rechten Shakers gilt zuoberst 25 Christus, der aber als wiederkarniert in Ann Lee („Ann the Word“) angesehen wird. Es scheint, daß sie ein ganzes „theologisches System“ herausgebildet haben, unter Grundlegung des Gedankens einer „Zweierheit“ (wohl Mannweiblichkeit) in der Gottheit und mit dem Hinblick auf das kommende „tausendjährige Reich“. Das Detail hat kaum Interesse. Hinds berichtet noch über die Verfassung der Sekte (die sehr einfach ist), ihre Art 30 der Propagation (durch Freiwilligkeit, aber anscheinend im Zusammenhang mit einer Art von Außenkreis), die Stufen unter den Mitgliedern, ihr regelmäßiges Tagewerk, ihre Erschließung für manche moderne Ideen, zumal für ein mäßiges Interesse an geistigen Kultur-gütern. Über die Art ihrer regelmäßigen Gottesdienste finde ich nichts, wohl dagegen die Mitteilung, daß sie „Verkehr mit den Geistern“ hätten; zeitweilig seien ihnen Tausende 35 von „Medien“ bescheert gewesen. In zwei großen volumes, mit dem Titel „A Holy Saered and Divine Roll and Book from the Lord God of Heaven to the In-habitants of Earth“, 1843, und „The Divine Book of Holy and Eternal Wisdom, Revealing the Word of God“, 1849, sind die wichtigsten „messages“ der Geister veröffentlicht worden. J. Kattenbusch. 40

Sibel, Kaspar, gest. 1658. — *Historica narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae*. Mfr. in der Stadtbibliothek zu Deventer, in 2 Bden (der 3. ist noch nicht aufgefunden), Abdruck bis zum Jahre 1609 in der Zeitschr. zur Feier des 300jährigen Bestehens der zum Gymnasium ausgebildeten Latein. Schule zu Elberfeld v. Ludwig Scheibe, Elberfeld 1893, Abjhr. in der Bibl. des Berg. Gesch.-Ver. Elberfeld, BHC¹ Art. Sibel von 45 R. W. Bouterwek, BHC² von R. Krafft, NB 34. Bd, Zeitschr. d. Berg. Gesch. Ver. 4. Bd: Die Reformation im Wuppertal von Bouterwek, 28. Bd: Zur Elberfelder Kirchen- und Gelehrten-geschichte v. W. Garleb. A. J. v. d. Ha, Biogr. Woordenb. d. Nederl.

Kaspar Sibel, geboren am 9. Juni 1590 in Unterbarmen auf einem Bauernhof seines Vaters, entstammte einer angesehenen Elberfelder Familie. Der Vater, Peter S., betrieb 50 die Garnbleicherei und Leinwandweberei, Industriezweige, durch welche neben der Gerberei und der Verfertigung von Ledertaschen Elberfeld auf vielen deutschen Märkten und Messen, ja auch im Ausland sich einen geachteten Namen erworben hatte. Aber auch in kirchlichen Dingen hatte die mit Barmen zusammen nicht mehr als 3000 Einwohner zählende Gemeinde schon etwas zu bedeuten. Hier hatte seit 1552 Petrus Vo evangelisch gepredigt, 55 in lutherischem Sinn. Er wurde vertrieben, kehrte aber 1566 zurück und führte nun die Reformation in seiner Heimat durch, und zwar in reformierter Form, der er sich inzwischen zugewandt hatte. So tiefgehend war seine Wirksamkeit, daß Elberfeld bald zum Stützpunkt der evangelischen Bewegung im Bergischen Land, zum Mittelpunkt einer ansehn-

räumliche Gemeinden wurde, die, anfangs der kölnischen Klasse d. h. der
 kölnischen Synode zuobergeordnet, seit 1589 eine besondere Bergische Synode bildeten.
 Erster als einmal nahm in den Jahren 1591–91 Elberfeld die Synode bei sich
 auf. Als ihr Berorert. Auf diesem Boden, dem schon im 16. und 17. Jahrhundert eine
 erhebliche Zahl evangelischer Prediger entspross, wuchs S. heran; in der Luft
 seiner Atomistik und Kirchlichkeit, die von beiden Eltern eifrig gepflegt wurde; als
 Pastor und als Presbyter wirkte der Vater für das Gedeihen der Gemeinde, und die
 Mutter war eine Tochter von Peter Vo! Schon früh hatte sich die Neigung des Knaben
 dem theologischen Studium zugewandt; daß sein älterer Bruder Engelbert, nachmals
 niederländischer Prediger in Frankfurt a. M., denselben Beruf ergriffen hatte, mag ihn
 in seinem Bestreben bestärkt haben. Der Vater, wievohl er ihn gern in sein Geschäft
 genommen hätte, erklarte sich einverstanden und sandte ihn, nachdem er die lateinische
 Schule in seiner Vaterstadt besucht hatte, 1605 nach Herborn. Das dortige Pädagogium
 bildete die Vermittlung zu der hohen Schule, der vornehmsten Bildungsstätte für das nord-
 westliche Deutschland, so weit es reformirt war. Nach Trevians Tode war Joh. Vis-
 cator ihre bedeutendste Zugkraft. Bereits nach einem Jahr erhielt S. die Erlaubnis zum
 Abgange in die Universität und widmete sich zuerst nach damaliger Ordnung philologischen
 und philosophischen Studien. Die Sicherheit, mit der er bei einem Promotionsakt
 vorzutrat, entlodte Viscator den Ausruf: „Das wird einen feinen Prediger geben“.
 An die theologische Fakultät trat er in Siegen ein, wohin der Pest wegen die Hochschule
 verlegt worden war; eifrig besuchte er die Vorlesungen und Übungen; zu diesen gehörten
 auch wesentliche Disputationen unter wechselndem Vorsitz von Viscator und Gg. Pasor.
 Nachdem er seine Dissertation de fide iustificante öffentlich verteidigt und ein glänzen-
 des Abgangszeugnis erlangt hatte, ging er nach Leyden. Hier hörte er zwar auch bei
 Arminius, empfand es aber als sehr ungebührig, daß dieser vom Studium der orthodoxen
 Reformirten, eines Calvin, Beza u. a. nicht viel hielt, sondern ihnen gegenüber die Er-
 forschung der hl. Schrift betonte, daneben aber die Schriften eines Socinus, Acontius,
 Gasselle, Thomas von Aquino, Molina, Suarez empfahl, „die doppelt so teuer verkauft
 wurden wie die Bücher der orthodoxen Theologen“. Um so fester schloß sich S. an
 Gomarus an; unter dessen Vorsitz verteidigte er 1609 seine Thesen de Dei praedesti-
 natione. Aber nun war „genug disputiert, genug argumentiert, denn der Zweck des
 theologischen Studiums ist nicht die Theorie, sondern die Praxis“, so schrieb der Elber-
 felder Vater Petrus Curtinius und rief im Einverständnis mit dem Vater den 19jährigen
 zurück, damit er in den Dienst der heimatlichen Kirche trete. Denn es hatten sich hier
 die günstigen Ausichten eröffnet und zugleich Aufgaben von großer Dringlichkeit sich
 gestellt: Am 25. März 1609 war mit dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm das
 katholische Auktionenadelsrecht von Julich-Cleve-Berg erloschen, die Herrschaft der im Inter-
 esse Rom- und Spaniens wirkenden Mäcete des schwachmüthigen Fürsten ging zu Ende,
 Anbrennenburg und Plak Neuburg ergriffen Besitz von den Landen, und damit schien
 ein völliger Umsturz in der kirchlichen Lage vor der Thür zu stehen. Die Evange-
 lischen, zu Bis dahin nur mit Aufbietung der äußersten Widerstandskraft, meist in „heim-
 lichen Gemeinden“, „Gemeinden unter dem Kreuz“, dem Druck der Gegenreformation
 stand gehalten hatten, atmeten auf; sie erlangten Religionsfreiheit, und eine ungehemmte
 Entfaltung der Bergischen reformirten Kirche wurde mit Sicherheit erwartet. S. pre-
 dicirte in mehreren Gemeinden, und bald empfing er eine Berufung an die bis vor kurzem
 katholische Gemeinde zu Ratingen, einer der vier alten Hauptstädte des Bergischen Landes.
 Aber auch die Machenschaften einer Gegenpartei wurde die Anstellung vereitelt. Da kam
 ein neuer kölnischer Kaiser von Heinsberg, Johannes Leunslad, den nachmaligen
 katholischen Kaiser von Solingen, die Bitte an ihn, er möge den verwaisten Gemeinden
 ein Prediger aus dem Kloster im Auktionenadelsdienst Julich dienen. S. nahm die Berufung an,
 nur daß er in Elberfeld gerufen und „Ankündigt“ (ordiniert) und begann im Dezember
 1609 am Auktionenadelsdienst, zu der bald darauf die Versorgung der „dienerlosen“ Ge-
 meinden „durch Ankündigung“ kam; was wirkte er nun in der Julichschen und nicht der Bergischen
 Kirche, aber welchen Nutzen beiden bestanden besonders enge Beziehungen. Inzwischen
 hatten sich die günstigen Ausichten der Evangelischen gemindert. Die Mäcete des verstorbenen
 Herzogs wollten die Herrschaft der „reformirten“ Auktionen nicht anerkennen, sondern im
 Namen der Kaiserkrone weiter regieren, kaiserliche Soldaten besetzten mehrere feste
 Plätze und riefen heimlich Beobachtern hinzu, und für die evangelischen Pastoren in der
 Gegend von Manderscheid wurde die Lage gefährlich genug; wurde doch auf jeden von
 ihnen ein Verbot erlassen: Dr. Theod. Soreaus in Zittau, Joh. Leunslad in Heins-

berg und Werner Lach in Wassenberg — ein Längsgeld von 3000 Königsthalern ausgesetzt. Dreimal entging S., da er sich von seinen Amtsgängen nicht abhalten ließ, mit knapper Noth der großen Gefahr.

Die Gemeinde Manderath dankte seiner Treue durch Treue. Sie war eine der ältesten im Jülicherland, als Gemeinde organisiert wie so manche andere wohl durch niederländische Flüchtlinge, aber S. erzählt, daß die Überbleibsel flüchtiger Albigenen s. B. in der Stadt Zusucht gesund hätten und ein Samen für die Zukunft gewesen seien. Der Kirchenbesuch war erstaunlich, aus einer Bauerschaft in der Nähe mit 100 Häusern kamen durchschnittlich 95 Familien zur Kirche, zu Ostem 1611 zählte S. 995 Kommunikanten; in der kurzen Zeit von stark 2 Jahren, die er dort stand, wurden 360 Personen nach öffentlichen Glaubensbekenntnis in die Gemeinde aufgenommen. S. war nicht so unbescheiden, solches alles als Frucht seiner Arbeit anzusehen; er gedenkt treuer Vorgänger auf seinem Arbeitsfeld, darunter des Mitbegründers der rheinischen reformierten Kirche, Johannes Otenrad und des Märtyrers Christoph Jeger, der 1586 nach der Eroberung von Neuz durch die Spanier zum Kenster hinaus gehenkt worden war. Leicht hätten sich jetzt ähnliche Greuel begeben, wenn nicht der Fürst Christian von Anhalt, von den Possidierenden zur Führung des Krieges gerufen, in Verbindung mit den Niederländern die Kaiserlichen verjagt hätte; selbst das von ihnen besetzte Jülich, das für unüberwindlich galt, öffnete seine Tore. Noch während dieser Belagerung waren Abgeordnete der reformierten Gemeinden aus Jülich, Cleve, Berg, Köln, Aachen und benachbarten Herrschaften, am 17. August 1610 in Düren zusammengekommen, um die erste niederrheinische Generalsynode vorzubereiten, die im September in Duisburg stattfand und die Reformierten der genannten Landstriche in Lehre und Verfassung fester miteinander vereinigte. Waren vorher die Beschlüsse der niederländischen Nationalsynoden auch für die Reformierten in Jülich, Cleve, Berg, Aachen, Köln und den dazwischenliegenden selbstständigen Territorien maßgebend gewesen, so wurden diese durch ihre eigene Generalsynode aus der engen kirchlichen Verbindung mit den Niederlanden gelöst. Beiden Versammlungen wohnte S. als Deputierter bei. In gleicher Eigenschaft war er auf mehreren späteren Synoden zugegen, so auf der Bergischen zu Wülfrath, um ihre Trennung von den übrigen verhüten zu helfen. Eine ihm angebotene Predigerstelle in Neziges bei Oberfeld hatte er abgelehnt, so lockend der Ruf in mehr als einer Hinsicht für ihn war; er hatte seine damals noch durch die kriegerische Verwicklung bedrängte Gemeinde nicht verlassen wollen. Jetzt aber, da der Friede gesichert schien, folgte er einer Berufung nach Jülich. Hier bestand eine kleine Gemeinde, die hauptsächlich Militärgemeinde war; doch nahm während S.s eifriger Amtsthätigkeit der bürgerliche Theil um 300 Personen zu, und von diesen waren viele aus der römischen Kirche gekommen. Die Arbeit, die S. zu leisten hatte, war nicht gering, denn auch in den umliegenden Ortsschaften hatte er die Evangelischen zu versorgen, in Hambach jeden Sonntag Nachmittag zu predigen, in Aldenhoven und Battern abwechselnd am Montag; als durch die Pest schwere Heimsuchung hereinbrach, bewährte er sich als treuer Seelsorger in täglicher Todesgefahr. Einen Ruf nach Sittard zum Nachfolger Werner Teschenmachers hatte er abgelehnt. Aber als er, infolge einer Kollekteneise nach den Niederlanden, einstimmig zum Prediger in Deventer gewählt wurde, konnte er nicht widerstehen. Hatte er sich doch schon als Student in Leyden zu den Niederländern hingezogen gefühlt und einen Wirkungskreis unter ihnen sich gewünscht. Und nun bereite ihm dort Gott, so schreibt er selbst, ein Asyl, wie einst für Joseph in Aegypten. Denn er erkannte, daß die Wirren in Jülich-Cleve-Berg, durch die Entzweiung der Fürsten hervorgerufen, nur ein Vorspiel des langen Bürgerkrieges seien, der Deutschland zerfleischen sollte. Dessen Greueln entrückt zu werden empfand er als eine Wohlthat, und die Frage, ob die Übersiedlung unter den obwaltenden Umständen nicht doch etwas von Fahnenflucht an sich habe, warf er nicht auf. Am 22. Oktober 1617 hielt er seine Antrittspredigt und hat dann 30 Jahre der Gemeinde zu Deventer mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit gedient. Er wußte sich hier im Hafen, so daß er mehrere ehrenvolle Berufungen ohne viele Bedenken ausschlug. Dafür ließ es die Gemeinde an Anerkennung und Dankbarkeit nicht fehlen. Aber über ihren Kreis hinaus reichte seine Wirksamkeit. Obwohl erst 28jährig gewann er so rasch in der neuen Umgebung Ansehen und Vertrauen, daß er zu den Vorbereitungen für die Nationalsynode zu Dortrecht hinzugezogen und von der Dverhessischen Synode als einer der Deputierten dahin entsandt wurde. Hier stand er auf Seiten seines Lehrers Gomarus. Auf seinen Antrag approbierten die Stände von Dverhessel die Dortrechter Canones und die Dverhessische Synode die Zurückweisung der fünf Arminianischen Artikel. Wichtiger ist seine

der Schmittien für eine neue holländische Bibelübersetzung, welche von der Synode beschloffen werden war. Als einer der Revisoren wurde er für die Revision des 1. Buchs der Propheten erwählt, der elf Monate in Leyden tagte, während die Pest ununterbrochen in der Stadt wüthete, zum Vize-scriba erwählt. Drei Jahre hindurch hat er das holländische Bibelwerk (s. d. Art. Bibelübersetzungen III, 123) in gründlicher Arbeit vollendet. Auch durch seine Anfertigung für das Kadagogium zu Deventer, dem er tüchtige Lehrlinge verschaffte, hat er sich verdient gemacht. Man kennt seine Begabung und große Arbeitskraft dem Land an, das ihn aufs Freundschaftlichste aufgenommen hatte und in dem er sich nicht als Fremdling fühlte, so hielt er doch den Zusammenhang mit der alten Heimat fest und suchte den dortigen bedürftigen Glaubensgenossen sich hilfreich zu erweisen, wo immer er konnte. Als nach holländischer Belagerung Jülich sich 1622 den Spaniern übergeben musste, begann die plamantische Unterdrückung der Evangelischen im Jülicherland; charakteristisch für ihn ist es, dass die Gemeinde zu Heinsberg i. J. 1621 das Weihnachtsfest und das H. Abendmahl auf ihrem Felde feiern musste. Auch im Bergischen ging der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm, seit seinem Uebertritt ein Werkzeug der Jesuiten, mit Gewaltmaßregeln vor. Der Dönldecker reformierten Gemeinde wurde die Kirche geschlossen und das öffentliche Gebet verboten und sogar in dem ausschließlich reformierten Elberfeld durch den holländischen Pater der Gottesdienst unterdrückt. Da war es S., der durch seinen Einfluss und seine unermüdete Anstrengung dazu beitrug, dass die Generalstaaten mit Retorsionsmaßnahmen drehten. Und wiederum, als der Jesuit i. J. 1629 zum zweitenmal im Bergischen erschien und wie das erstemal hauste, ja auch ins Märkische hinübergriff und man wieder in den Niederlanden Rettung suchen musste, wandten sich die Abgesandten an S., der alles aufbot, ihnen die Wege zu ebnen, und Hilfe zu vermitteln. Und Hilfe kam. Niemals, schreibt S., werde er den Jubelruf vergessen, der in Deventer durch alle Straßen und Häuser erklang: „Wesel is geus“. Am 19. August 1629 wurde Wesel, am 11. September Herzogenbusch von den Niederländern erobert, nun besetzten sie auch feste Plätze in Jülich Cleve Berg und brachten den Evangelischen Verleumdung. Auch vielen einzelnen seiner Glaubensgenossen bot S. die Hand, seien es Elberfelder Kaufleute, denen ihre Güter widerrechtlich konfisziert waren, seien es vertriebene Pastoren, Lehrer, Gelehrte, Missionskatecheten, die Unternehmung oder Anstrengung suchten, sei es ein abtrünnig gewordener oder ein gefälliger Amtsbruder (Abil. Gilbracht Abjalon v. Kessel), denen zurechtzuweisen war.

S. starb am 1. Januar 1658, nachdem er schon zehn Jahre zuvor wegen eines Schlaganfalls das geliebte Predikatamt hatte niederlegen müssen. Als Prediger war er sehr hoch geschätzt, den Christen seines Zeitalters hat man ihn wohl genannt. Ein Cursus der Homilien des Hieronymus (III, 505) lässt sich nicht verkennen. Wohl hat er Wert auf saubere Form und gute Ordnung, aber der Inhalt ist ihm die Hauptsache, und so fehlt es von weitherlicher Weislaufigkeit nicht an guten und frommen Gedanken. Er arbeitete seine Predigten sehr sorgfältig in lateinischer Sprache aus und hat sie in großer Zahl in Druck gegeben. Gern behandelte er einen Schriftabschnitt in einer längeren Predigtreihe. Eine solche über Mt 16, mit einer wertvollen Vorrede über seinen Ohegkater Peter 20, widmete er dem politischen und dem kirchlichen Gemeindegut. Seine Predigten sind in einem Band unter dem Titel Caspari Sibellii opera theologica, Amsterdam 1611, in fünf Teilen, ein weitläufiges lateinisches Werk, Meditationes catecheticae, in welchem die Einwände der Komenstranten gegen den Heidelberger Katechismus zusammengedrückt wurden, in 4 Teilen 1616–50 (vgl. J. Chr. Koehler, Katedchet. 1616, 2. vermehrte Aufl. München 1756, S. 291, 302; ein Verzeichnis sämtlicher Schriften von Sibellius, da in Deutschland zuerst Sibells Andenken erneuert hat, III, 70f.).

Als Theologe ist S. ein unerbittlicher Vertreter und Befechter der reformierten Orthodoxie. In ihm der allem ridrige Ausdruck des Schriftglaubens, der ihm mit dem freikirchlichen Glauben ohne weiteres zusammenfällt. Dabei trägt er auch nicht das mindeste Bedenken, die Verharmlosung von Strafen über Katholiken, Lutheraner, Arminianer, Wiederwärtler vor sich zu gehen, das Verbot ihrer Gottesdienste, die erzwungene Teilnahme ihrer Kinder am G. B. zu ermahnen und Katedchismusunterricht der Reformierten zu verteidigen. Zwar lässt er sich nicht einwenden, dass die Leiter andersgläubiger Konventikel auf ewig verbannt wurden, so für, er aber die, welche die Versammlung aufgespürt hatten, mit einem Pfand und 70 Gulden bestrafen mussten! Dieser konfessionellen Enge und Härte erwidert es, wenn ein Wiederwärtler gegen Trachelupf in Gottesdienst, gegen Theater und sonstige Lauslichkeiten geht, wenn er die Gottlosigkeit der Kopernikaner beweist.

Ein Sanatiker war er darum nicht, weder ein heißblütiger noch ein kalter. Auch sein Bild von Franz Hals zeigt nicht einen solchen, sondern eher einen freundlichen, wohlwollenden Ausdruck; sein Mund die Lippe nicht, das Gesicht ist breit, aber das Auge sprechend, lebendig. Und aus seiner Selbstbiographie spricht eine lebendige Frömmigkeit, in ihren Äußerungen freilich recht umständlich und an Selbstgefälligkeit streifend, dabei von Geselligkeit nicht frei. Am ansprechendsten sind die Stücke, in denen seine Anhänglichkeit an die Heimat, an Angehörige und Freunde sich äußert und seine Fürsorge für Hilfsbedürftige erscheint. Als persönliches Bindeglied zwischen Niederrhein und Niederland, eifrig und einflussreich, behält er wie als Prediger historische Bedeutung. Und seine Lebensbeschreibung ist eine Quelle für die noch nicht genug erforschte Geschichte des niederrheinischen Protestantismus, die an Wechselfällen reich, durch schwere Schicksale wie durch treues Aushalten und Arbeiten vieler Gemeinden wichtig und merkwürdig ist.

Ednard Simons.

Sibyllen und Sibyllinische Bücher. — Die Litteratur findet sich in Schürers Geschichte des jüdischen Volkes III, 447—450 verzeichnet (s. dort auch die Hinweise auf ältere Litteraturangaben); vgl. noch ebenda III, 421 Num. 87, 425 Num. 106, 428 Num. 119, 431 Num. 126 u. ö. Hinzukommen: Die Aufsätze von J. Geffcken, *GgM* 1899, 17 ff. und 446 ff. (über die Arosajage); ebenda 1900, 88 ff. (die babylonische Sibylle); ebenda 1901 S. 2; Römische Kaiser im Volkstum der Provinz; *ZM* 1899, 698 ff. (eine griechische Sibylle); *Neue Jahrb. für Philologie* 1898, 262 ff. (Regenwunder im Euwandlande); *W. Bonifat.* Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle, *JnW* 1902, 23 ff.; J. Geffcken, Die *Oracula Sibyllina* bearbeitet im Auftrage der Kirchenväterkommission, Leipzig 1902; ders. *Composition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902 (*ZM*, N^o VIII, 1); ders., *FZ* Bd CVI S. 2 (Die Sibylle: M. Friedländer, *Gesch. der jüdischen Apologetik*, Zürich 1903, 31—54; *Encyclopaedia Biblica*, Art. *Apocalyptic Literature* 25, S. 88—98 I, 245—250; Kaufsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen d. NT* II, 177—217 (Uebers. d. jüd. Stücke und Einleitung von J. Blas); E. Hennecke, *Neuzeit. Apokryphen* 318—345 und *Handbuch der neuzeit. Apokryphen* 339—350 (Uebers. und Erl. d. christl. Sibyllen von Geffcken). Einige weitere Angaben innerhalb der Darstellung.

Unter den Erzeugnissen spätsüdischer und frühchristlicher Litteratur nehmen die sog. sibyllinischen Orakel wegen ihrer mannigfachen Beziehungen zum römisch-griechischen Orakelwesen besonderes Interesse in Anspruch. Sibyllen nannte man im griechischen und römischen Altertum Prophetinnen, welche hier und dort bald über diese bald über jene Städte und Länder ihre dunklen Drohweisssagungen ausschütteten. Die Herkunft und Bedeutung des Namens ist unbekannt. Was wir von ihnen an Nachrichten haben, ist nur „Litteratur“; bestimmte historische Erinnerungen an wirkliche weissagende Prophetinnen alter Zeit haben sich nicht erhalten. Dennoch werden wir annehmen dürfen, daß diese Unmasse von verworrenen legendarischen Erinnerungen nicht reine Erfindungen sind, sondern letzte Nachklänge einst vorhandener Wirklichkeit (Kohde, *Psyche* II, 68). Es mag einst in Altgriechenland in grauer Vergangenheit, etwa in der religiös aufgeregten Epoche der achten und siebenten vorchristlichen Jahrhunderte wirklich Prophetinnen gegeben haben, Kassandra gestaltete, die mit ihren Drohweisssagungen von Stadt zu Stadt zogen und die Menschen schreckten. Ja wir können vielleicht noch bestimmter vermuten, daß Kleinasien und die kleinasiatischen Inseln das Heimatland dieser Prophetinnen gewesen sei. Die frühesten Nachrichten über Sibyllen weisen uns nach Eruthräa und Samos. Und die allerdings legendarischen Nachrichten, die wir über die eruthräische Sibylle besitzen, deuten in ziemlicher Übereinstimmung in ferne Vergangenheit, ins achte Jahrhundert zurück. Delphi war jedenfalls nicht der Heimatsort der Sibylle. Spätere Schriftsteller kennen zwar auch eine delphische Sibylle (Schwester des Apollo mit Namen Artemis), aber sie lassen diese selbst von ihrer Feindschaft mit dem Bruder Apollo berichten (Clemens Alexandrinus, *Stromat.* I, 21, 108). Die Priesterchaft des delphischen Orakels hat nichts von der Sibylle wissen wollen. Auch nach Rom ist die Sibylle erst am Ende der römischen Kaiserzeit von den griechischen Kolonien in Süditalien gekommen. Die Nachrichten über orientalische Sibyllen beginnen erst mit der Diadochenzeit. So bleibt Kleinasien der Heimatboden der Sibylle. Man hat daher auch das Wort aus kleinasiatischer Ursprache ableiten wollen. Hier in Kleinasien, wo griechisches und orientalisches Wesen sich mischten, wo die Frau nach orientalischer Weise in strenger Zurückgezogenheit gehalten sich öffentlich nur in außerordentlicher Weise bethätigen konnte, nur als Priesterin, oder heilige Hetaïre, oder als verückte Seherin, mögen jene alten Prophetinnen aufgetreten sein. Was wir aber von ihnen noch wissen, ist, wie gesagt, in trübe Dämmerung gehüllt. Dennoch haben jene

erwähnt, wenn auch nicht als Persönlichkeiten, so doch derart, daß man pseudonymen Weissagungsliteratur ihren Namen geben; so wie etwa die Propheten und Heroen der alten jüdischen Geschichte im apokalyptischen Zeitalter des Hellenismus einer eignen Literatur ihre Namen gegeben haben.

Vgl. besonders Maack, de Sibyllarum indicibus, Greifswald, Dissert. 1879, 12 ff., und die Material bei Alexandria, Oracula Sibyllina II, 2, 1—253, 421—433; die Verzeichnisse bei Zambelli III, 121 Num. 87. Dazu etwa noch G. Diets, Sibyll. Blätter 1890, Nr. 10, Bursch, Mittheil. 1899; Hilde, Fische II, 62—69.

Der alte Schriftsteller, der nach allgemeinen Erwähnungen der Sibylle bei Heraklit, Euripides, Anthesphanes, Plato (Maack S. 1) eine Reihe bestimmter Sibyllen nennt ist Heraklides Ponticus (*Ἡρακλῆς Πόντιος*). Nach Clemens Alexandrinus (Stromat. I, 21, 108) nannte er neben der Phrygisch-Delphischen (Artemis-) Sibylle die Erythräa-Herophyle, Methoneia u. s. w., daß Varro (Lactanz I 6) sich für seine octava Hellespontia in agro Troiano nata vico Marpesso circa oppidum Gergithium ebenfalls auf Heraklides bezieht. Den drei genannten Sibyllen begegnen wir dann überall in den späteren Katalogen wieder. Diese Sibyllenlisten schwollen allmählich an. Ptoletas von Ephesus (Schol. zu Aristot. Metaph. 92) und Boetius über Solinus II, 18 ed. Mommsen 1895; zur Zeit des Kaisers Claudius) zählten ebenfalls drei Sibyllen auf, ersterer die Delphische, Erythräische und Sardische; letzterer die Delphische, Erythräische und Rinnäische. Clemens von Alexandria (Stromat. I, 21, 108) fügt zu den beiden des Heraklides die Italische und Amyntide hinzu. Dann liegen bei Clemens (Stromat. I, 21, 119) und Zuidas (s. v. *Σιβυλλὰ*; Zuidas soll hier den Hymn ausdrücken, Maack 51) eng verwandte Kataloge vor, in denen acht röm. neun Sibyllen genannt werden. Neue Namen finden wir hier den alten hinzugefügt; ich nenne nur die anderweitig (s. u.) gut bezeugte Samierin mit Beinamen Phoro. Den umfassendsten Katalog hat uns Varro durch die Vermittlung des Lactanz überliefert. Er zählt nicht weniger als zehn Sibyllen auf: 1. die Persische (s. u.), 2. die Lybische diele unter Berufung auf den Prolog des Euripides zu einem Drama Lamia, Tiberius XX, § 11, C. Müller, Fragm. Hist. Graec. II, 176, citirt zwei Verse des Euripides, in denen von der Lybierin Lamia die Rede. Nach Pausanias X 12 war die Sibylle eine Tochter des Zeus und der Lamia. Zu der ganzen Überlieferung über Euripides die Betanlassung gegeben zu haben), 3. die Delphische, 4. die Rinnäische in Italien, 5. die Erythräa, 6. die Samische, 7. die Rinnäische mit Namen Tiburtina, 8. die Kalliopeische, 9. die Phrygische, 10. die Tiburtina mit Namen Albunea. Außer der persischen und lybischen sind also hier noch zwei italienische die Rimmeria und Tiburtina zu den bereits genannten hinzugetreten. Das Varroische Register ist uns durch eine Reihe von Zeugnissen überliefert. Der älteste ist Lactanz, Instit. Div. I, 6. An Lactanz schließen sich Hieron., Orig., VIII, 8 und die Einleitung der mittelalterlichen Tiburtina (s. u.) genau an. Das Verzeichnis hat ein besonderes Interesse, weil der Anonymus, der den Prolog zu der Sammlung der jüdisch-christlichen sibyllinischen Bücher (I—VIII) schrieb, es ebenfalls in einer etwas erweiterten Form bietet. Mit der Liste des Anonymus verbinden sich überiens auf das engste: 1. die in späteren Exzerpten erhaltene sog. Tübinger Theopropie (s. 75 ed. Bursch, Mittheil. 1209); 2. der Scholiast zu Platos Phädrus, p. 241, 3. Ptoletas, Amphilechius quaest. 150 MSG 101, 811 ff., von dem Scholiasten Hieron. I, 1, im Zitat der Ausführungen in Zuidas Xyilon s. v. *Σιβυλλὰ*; dann aber wieder abhandl. 5. der Autor *πρὸς Σιβυλλὰς* in Gramers anecdota Paris. I, 177, 6. da Chronicon Paschale 661. Rom I, 516). Wie sich das hier gebotene Verzeichnis mit dem bei Lactanz verhalte, ist bis heute noch nicht klargestellt. (Vermutungen der Wissenschaft über die Herkunft ist es, daß die meisten der sich hier findenden Zusätze in der Sammlung von Clemens Alexandrinus und Zuidas gemeinsamen Quelle (vgl. bes. Clemens, Stromat. I, 21, 108, 119) zurückzuführen. Die wichtigste Veränderung der Liste in dieser Richtung ist die Ergänzung der bei Lactanz erstgenannten persischen Sibylle mit der lateinischen Erythräa-Sibylle Zambethe, die uns weiter unten beschäftigen wird. Auch das Verzeichnis des Solinus der Zeugen, welche diese Form des Varronianischen Verzeichnisses kennen, ist nicht mehr aufzuspüren. Die beiden ältesten Zeugen sind der Anonymus der Sibyllenkollektion und die Tübinger Theopropie (5. Jahrhundert). Schwerlich ist der Anonymus es, von dem in samtliche andere Zeugen. Aber andererseits hat Giffen über nicht bloß die Sammlung in seiner Ausgabe S. 1 als Quelle des Anonymus die Tübinger Theopropie angenommen. Eine besondere Stellung nehmen endlich die Ausführungen des Pausanias X, 12 über die Sibyllen ein, die Maack 12 ff., ob mit Recht ist fraglich,

auf Alexander Polyhistor zurückführt. Sie repräsentiert bereits einen Versuch der Reduktion der langen Reihe der Sibyllen auf vier, die Pausanias den verschiedenen Nationen zuweist. Pausanias nennt 1. die Libyische, 2. die Herophile, auf die er alle Nachrichten über griechische Sibyllen zurückführt und die er (nicht mit der Erythräa sondern) mit der troisch-marpeßischen Sibylle indentifiziert, 3. die kumäische mit Namen Demo, 5
4. die Hebräisch-Babylonisch-Ägyptische mit Namen Zabbe.

Von allen den in diesen Listen aufgezählten Sibyllen, von denen die meisten niemals mehr als eine literarische Fiktion gewesen sind, ist die Erythräa die älteste, bestbezeugte Gestalt. Nach Varro (bei Lactanz zc.) ist sie bereits von dem Chronographen Apollodorus von Erythrä bezeugt. Neuerdings ist sogar (im Jahre 1891) die von Pausanias 10
(X, 12) erwähnte Sibyllengrotte entdeckt (Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes III, 425). In einer hier gefundenen Inschrift (Mitteil. d. archäolog. Instituts, Athen 1892, S. 21. Schürer l. c. 425 Num. 107) berichtet die Sibylle selbst über ihre wunderbare Geburt, wie sie alsbald nach ihrer Geburt begonnen habe, Orakel zu erteilen, und nunmehr bereits 900 Jahre alt sei. Damit stimmt merkwürdig überein, daß Eusebius das Auf- 15
treten dieser Sibylle in seiner Chronik (ed. Schoene II, 82) in der neunten Olympiade ansetzt. Es scheint also eine alte Tradition existiert zu haben, welche das Auftreten der erythräischen Sibylle in das achte vorchristliche Jahrhundert verlegte. Neben der erythräischen Sibylle ist die samische gut bezeugt. Nach Varro fand bereits Eratosthenes die Sibylle in den samischen Annalen genannt. Auch für sie giebt Eusebius in der 20
Chronik eine bestimmte Zeit an: Olymp. 17,1. Dagegen entsprang die marpeßisch-trojanische nur dem Lokalpatriotismus, der sich die Herophile von Erythräa einfach eignete. Ein noch dunkleres und schattenhafteres Dasein haben die meisten der übrigen griechischen Sibyllen (vielleicht mit Ausnahme der phrygischen).

Die hervorragende Stellung der erythräischen Sibylle wird auch dadurch bewiesen, 25
daß die nach ihr am berühmtesten gewordene kumäische Sibylle nach den ältesten Zeugnissen nur als ein Ableger der erythräischen erscheint. Wenn in dem Sibyllenverzeichnis bei Varro-Lactanz die kumäische Sibylle neben ihrem eigentlichen Namen Demo (so zu lesen statt Demophile) auch den Namen Herophile bekommt, d. h. den Namen der erythräischen Sibylle, so ist das ein Beweis für die hier vorgenommene Identifikation (vgl. 30
auch die aus Varro geschöpften Notizen bei Servius in Aen. VI, 36 und VI, 321). Maaß l. c. 35f. vermutet, daß diese Auffassung (vgl. auch Ps. Aristoteles de mirab. 95) bis auf Timäus (4. Jahrhundert) zurückzuführen sei(?) Von der griechischen Kolonie Nymè ist dann der Glaube an die Sibylle und ihre Weissagungen vielleicht schon am Ausgang der Königszeit nach Rom gedrungen (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer 462 ff.), 35
und dort haben die sibyllinischen Orakel dann bekanntlich eine staatliche Bedeutung erlangt. Als im Jahre 83 v. Chr. beim Brande des Kapitols die im Tempel des kapitolinischen Jupiter aufbewahrten Sibyllinischen Orakelsprüche zu Grunde gegangen waren, wurde die Gesandtschaft, die im Jahre 76 zur Veranfertigung einer neuen Sammlung ausgesandt wurde, vor allem nach Erythrä gesandt. Die Grotte der kumäischen 40
Sibylle hat der Verfasser der pseudojustinischen Cohortatio noch gesehen und giebt uns Kap. 37 seine interessante Beschreibung von dem, was er sah. Die kumäische Sibylle wurde übrigens auch, weil man in der Gegend von Kumä das homerische Kimmerien wiederfand, die kimmerische Sibylle genannt. Diese wurde dann von der kumäischen Sibylle abgetrennt, nach Rom versetzt und mit der Fluß- und Orakelgöttin Carmenta(is) 45
identifiziert. Endlich zweigte sich dann noch eine dritte Sibylle, die tiburtinische (mit Namen Albunea) ab, deren Heiligtum in der Nähe von Tibur am Anio stand.

Für uns kommen in erster Linie die verschiedenen Nachrichten über eine existierende babylonische Sibylle in Betracht. Aber sie berichtet vor allem Pausanias X, 12. Er spricht von einer hebräischen Sibylle mit Namen Zabbe, deren Vater (der babylonische 50
Priester und Geschichtsschreiber) Berossus, deren Mutter Ermanthe sei. Die einen nennen sie babylonische, die andern ägyptische Sibylle. Die Pseudojustinische Cohortatio 37 spricht ebenfalls von einer aus Babylon stammenden Sibylle, der Tochter des babylonischen Geschichtsschreiber Berossus, die er mit der kumäischen Sibylle indentifiziert. Noch der Historiker Moses v. Aboren (Historia armen. I, 5, ed. Wbiston p. 16) 55
spricht von seiner geliebten und im Vergleich mit den übrigen wahren, berossianischen Sibylle. In dem ursprünglichen Sibyllenverzeichnis bei Varro (Lactanz) wird zwar keine chaldäische, aber (an erster Stelle) eine persische Sibylle erwähnt, deren Ricaner der Biograph Alexanders, Erwähnung thue. Jedenfalls war also schon Varro eine orientalische Sibylle bekannt, die vielleicht mit der chaldäischen identisch sein mag, da in der späteren Zeit 60

maltsisch und verließ ineinander überzugehen beginnen (vgl. Archiv für Religionswissenschaft, IV, 215f.). So hat denn der Schriftsteller, von dem die überarbeitete Liste (Barro S. v.) stammt, vielleicht mit Recht diese Identifikation vollzogen und die hebräische Sibylle zugleich die chaldäische oder („lieber“) die hebräische mit Namen Sambethe, die Tochter des Noah, die mit ihm in der Arche gewesen sei (so der Scholiast zu Platos Phaedrus — der noch hinzusetzt, daß die Sibylle über den Turmbau geweissagt habe), Phobius, der Anonymus in Cramers Anecdota, nach ihm Zuisas; etwas kürzer der Anonymus des Sibyllenverlozes, noch kürzer die Tübinger Theosophie). Weher diese Nachrichten stammen und welches Alter sie haben, ist nicht sicher festzulegen. Maass, S. 129, hat die Vermutung ausgesprochen, daß die Quelle des Pausanias Alexander Polibioter gewesen sei; doch ist das nicht sicher. In der von Clemens Alexandrinus und Zuisas (Hörst) vorausgesetzten Quelle, die sich mit der überarbeiteten Varronischen Liste so stark bezieht, scheint die babylonische Sibylle nicht erwähnt zu sein, wenn freilich Clemens eine „arvatische“ (vgl. Pausanias) Sibylle kennt. Dagegen berührt sich der Anonymus des Sibyllenverlozes, der die überarbeitete Liste bietet (und die verwandten Versionen), auch sonst mit der Cohortatio (vgl. Alexandre II, 130). Es scheint als wenn alle Kenner letztlich auf eine Quelle zurückgehen, und das könnte allerdings Alexander Polibioter sein, von dem wir überdies wissen, daß er eine Sibylle über den Turmbau anerkent hat. Nun ist allerdings zuzugeben, daß alle die genannten Quellen in ihren Kenntnissen über die babylonische Sibylle zugleich die von uns zu besprechende älteste jüdische Sibylle vor Augen hatten. Denn diese nennt sich (III, 823 ff.) eine Tochter Noahs, sagt, daß sie aus Babylon stamme (809) und enthält eine Weissagung vom Turmbau (97 ff.). Andreusens spricht bereits Pausanias von einer hebräischen Sibylle. Danach könnte man annehmen, daß die babylonische Sibylle gar nichts anderes sei, als die hebräische Sibylle. Aber von dieser unabweisbar bleibt der Name der Sibylle: Sambethe — Sabbe, und die Angabe, daß die Sibylle eine Tochter des babylonischen Gelehrten Berossus gewesen sei. Auch daß die jüdische Sibylle ständig zugleich als chaldäische bezeichnet wird, bleibt von jener Annahme aus unerklärbar. Nun ist ferner aus einer Grabschrift in Thyatira aus der Zeit Trajans (Corpus Inser. Graec. 3509) die Rede von einem Ort, der $\pi\omicron\omicron\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \tau\omicron\upsilon\theta$ gelegen sei. Mit Recht vermutet Schürer, daß es sich hier um ein Orakelheiligtum der chaldäischen Sambethe handele (III, 428; über andere un sichere Spuren eines Sambetheheiligtums vgl. III, 428 Anm. 119; ferner Schürers Aufsatz in den theol. Abhandlungen zu Weisfäders 70, Geburtsstag 1892, S. 48 ff.). Ist aber so ein chaldäisches Sambetheheiligtum nachgewiesen, so wird es nicht zu kühn sein, in der Überlieferung einer chaldäischen Sibylle mit Namen Sambethe eine gute historische Erinnerung zu sehen. Es hat also wirklich eine babylonische Sibylle gegeben; natürlich war auch diese Sibylle eine hellenistische und wird in griechischen Hexametern geschrieben haben. Daß man dann diese Sibylle mit dem berühmten babylonischen Schriftsteller Berossus in Verbindung brachte, kann nicht wundernehmen. Über das Verhältnis der alten jüdischen Sibylle zu der babylonischen Sambethe wird weiter unten abhandelt werden.

In diesem Milieu erblühte nun auch im hellenistischen Zeitalter die jüdische Sibyllendichtung. In Alexandria (Agypten) begann das Diavorajudentum Wissen im großen Stil zu weihen. Man eignete sich ein gutes Stück hellenischer Kultur, hellenischer Philosophie und die Kerne hellenischer Literatur an. Und man benutzte diese Mittel, um den hellenischen die jüdische Kultur schmackhaft zu machen. Es entstand eine jüdische Chronik, die zum Zweck des Nachweises, daß dem jüdischen Volk ein viel größeres und ehrwürdigeres Alter zukomme als dem hellenischen. Man begann nach Zeugnissen in den wichtigsten Philosophen und Dichtern zu suchen, durch welche die Weisheit des Moses bezeugt wurde, man begann zu dem Zweck auch zu fälschen, man sagte kühnlich, daß die Philosophen und Dichter der Griechen das Beste, was sie hatten, Moses verdankten. Diesen apologetischen Behauptungen bot sich in der Sibylle ein vorzügliches Mittel. Man las sich in den 241 dieser Sibyllen hinein; viele von den dunklen Weissagungen, die unter den Namen der 12 Sibyllen umhieren und die keinen ausgeprägten heidnischen Charakter hatten, konnte man einfach übernehmen. Und nun ließ man die heidnische Sibylle weissagen von der malten Größe und Herrlichkeit des israelitischen Volkes, von der Wahrheit des einen Gottes und seinem heiligen Willen, von Buße und Umkehr für die Hellenen, von dem kommenden messianischen Zeitalter. Der erste Versuch gelang zur Zufriedenheit; an ihn reichten sich weitere. So entstand eine jüdische Sibyllendichtung und pflanzte sich bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert fort. Von den Juden übernahmen die Christen die

Kunst der Nachahmung sibyllinischer Weissagung, sie übten sie freilich in bescheidenerem Maße. Die große Masse der sibyllinischen Litteratur ist jüdisch, und was christlich ist, ist, wenn man überhaupt einen Wertmaßstab anlegen will, meist zweiten Ranges. Man hatte ja auch schon genug an den herübergenommenen jüdischen Weissagungen und konnte sich der schon vorhandenen herrlichen und wunderbaren Weissagungen der alten Sibylle freuen. Und alle, auch die angesehensten Väter haben an den plumpen Schwindel geglaubt (vgl. den Spott des Celsus darüber; Origenes e. Celsum V, 61). Wir begegnen bei ihnen zahlreichen Citaten aus den Sibyllen. Justin, Athenagoras, Theophilus, allen voran Clemens von Alexandrien und Lactanz, aber auch noch Augustin citieren die Sibylle. Mit der Zeit des untergehenden Heidentums erlischt dann natürlich im Christentum der Trieb zur sibyllinischen Dichtung; allmählich — wenigstens in weiteren Kreisen — auch das Interesse an diesen Dichtungen. Aber bis tief ins Mittelalter hinein begegnen uns Nachschöpfungse Sibyllinischer Dichtung; noch unter den Hohenstaufen propagierte man die Weissagungen der tiburtinischen und der jungen erythräischen Sibylle.

Das meiste, was jüdische und christliche Sibyllen im ausgehenden Zeitalter des Hellenismus und den ersten drei Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit dichteten, ist von eifrigen Händen gesammelt und uns erhalten. Wir haben noch Spuren der allmählichen Entstehung dieser Sammlung (resp. Sammlungen). So läßt sich aus den Überschriften der uns erhaltenen ersten drei Bücher nachweisen, daß diese einmal eine Einbeit für sich gebildet haben müssen. So scheint es, als wenn die Sammlung Buch XI—XIV so entstanden sei, daß jeweilig der Schreiber des folgenden Buches das vorangehende seinem Werk einverleibt habe. Auch jetzt liegen in unserer handschriftlichen Überlieferung eigentlich zwei (resp. drei) verschiedene Versuche einer solchen Sammlung vor. Die erste Gruppe von Handschr. (APSB = *P*) enthält von einem Anonymus geschriebenen Prolog und dann die sibyllinischen Bücher I—VIII, 485; die zweite Gruppe (FRLT = *P*) umfaßt Buch VIII ganz und dann Buch I—VII. Ein Kennzeichen dieser Gruppe ist vor allem auch der Einschub der pseudophokylideischen Verse in II, 56—148; die dritte Gruppe (MQVH = *Q*) umfaßt in einer wunderlichen Zählung Buch VI. VII, 1. VIII, 218—428 als neuntes, Buch IV als zehntes Buch, dann Buch XI—XIV. [Die Handschriften wurden erst später bekannt, daher die älteren Ausgaben nur acht Bücher enthalten, erste Ausgabe der Bücher XI—XIV von Mai, Scriptorum vet. nova collectio III, 3. 1828.] Jedenfalls ist diese Sammlung als eine Fortsetzung einer schon vorhandenen Sammlung von acht Büchern gedacht, die vielleicht Buch I—VIII, 217 umfaßte. Keine Nachlässigkeit ist es dann allerdings, wenn in diese zweite Sammlungen die schon vorhandenen Stücke, das kleine Buch VI, (VII 1) und Buch IV, noch einmal aufgenommen wurden. Die Zeit dieser Sammlungsversuche läßt sich nur annähernd bestimmen. Als terminus a quo läßt sich etwa der Anfang des 4. Jahrhunderts festlegen, da die spätesten Stücke in beiden Sammlungen etwa in das Ende des 3. Jahrhunderts fallen. Wenn die Tübinger Theosophie in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wirklich bereits das Proömium der Gruppe I benutzte, so hätten wir damit einen terminus ad quem der Sammlung der ersten acht Bücher. Viel später werden wir die zweite Sammlung (IX—XIV) auch nicht setzen dürfen, da sie in den Büchern, die sie mit der ersten Sammlung gemeinsam hat, im Durchschnitt sogar noch einen besseren Texttypus zeigt. Auch ist es bedeutungsvoll, daß wie Geffken XXXV nachweist, die Handschrn. dieser Gruppe noch auf einen alten, in Uncialen geschriebenen Kodex zurückgehen. Wir dürfen annehmen, daß im 4. bis 5. Jahrhundert unsere Sammlung entstanden sei.

Eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses dieser Handschriftengruppen zueinander bietet Geffken in seiner Ausgabe XXV—LIII (vgl. auch die zwischen Nach und Buresch geführten Verhandlungen, deren Titel Schürer III, 448 ff. zusammenstellt). Danach hat *Q* den relativ besten Text. Aber keine der drei Gruppen ist der andern solut vorzuziehen. Besonders sind die Zitate der Kirchenväter (Theophilus, Athenagoras, Clemens, Bf. Justin, vor allem Lactanz und die Oratio Constantini), bei der Rekonstruktion des Textes heranzuziehen. Es zeigt sich, daß *Q* sehr oft mit diesen älteren Zeugen gegen die jüngeren geht. Im ganzen gilt es vorichtigen Eklektizismus: „*P* und *P* taugen beide nichts, *P* meist noch weniger als *P*, und mit *Q* ist es ja auch nicht immer übermäßig günstig bestellt, aber jede Klasse enthält ihr Gutes und muß konsultiert werden.“

Die älteren Ausgaben von Ahtus Betulejus (1545), Seb. Castalio (1555), Drieu-poens (1599), Gallacius (1689), Gallandi (Bibliotheca veterum patrum Bd I, Venet. 1788) mögen nur registriert werden. Auch Friedlieb, die sibyllinischen Weissagungen 1852

Oracula Sibyllina, ist kaum noch zu nennen. Grundlegend und von bleibendem Wert ist das arabe Werk von Alexandre, noch jetzt eine unerlässlichste Fundquelle. Es ist das Werk für jeden, der auf diesem Gebiet arbeitet (Oracula Sibyllina 2 Bde, Paris 1856, vgl. auch die kleinere editio altera 1869). Adas Werk, Oracula Sibyllina 1891, ist bei fast vollständiger Herausziehung des Handschriftenmaterials ein sehr beachtlicher Versuch einer modernen Anordnung genügender Textverstellung. Aber nur ein Versuch; viel näher kommt dem erstrebten Ziel J. Gessens Ausgabe der Oracula Sibyllina 1902 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte herausg. von der Buchenwaterkommission). Auf Verarbeiten von L. Mendelssohn fußend, von W. Lammert in Paris unterstutzt, hat Gessen in dieser Ausgabe vorläufig Abschließendes geleistet.

Die älteste, bedeutendste und inhaltsreichste von allen Sibyllen ist Sibylle III, 97—829. Sie zerfällt in drei deutlich markierte Abschnitte v. 97—291; 295—488; 489—795. 796—829 sind Schlußbemerkungen. Der erste Abschnitt setzt abrupt mit der Erzählung vom Turmbau ein 97—101, es folgt eine euemeristische Darstellung der Kämpfe der Aegyptier und Titanen 105—155; ein kurzer Überblick über die Reiche der Welt 156—161; nach einer erneuten Einleitung (162—167) eine etwas ausführlichere Weissagung über die Reiche vom salomonischen Reich bis zum Aufstehen der Römer und dem heiligen König in Aegypten, wobei zum Schluß bemerkt wird, daß zu dieser Zeit das Welt-Gesetz wieder stark sein wird 168—195, endlich wieder nach einer recht neuen Einleitung (196—210) eine sehr beachtenswerte Charakteristik Israels und seines Geschicks von Moses bis zu der Rückkehr aus dem Exil. Von ganz anderer Art sind die Weissagungen des zweiten Abschnittes. Es sind eine Reihe aneinander gehängter Tafelbücher über die ganze Welt, so gut es nur ging geographisch geordnet: 215—292 Einleitung, 293—313 Babylon, 314—333 Aegypten, 334—353 Libyen, 354—373 der Weiten dann eingeschrenkt ein Tafel über eine Reihe von Städten 377—319. Rom und das italische Reich (in seinem Verhältnis zu Asien) 336—380; Macedonien 381—387; Asien 388—400; Brygien 401—413; eine Weissagung über Asien verbunden mit der berühmten Polemik gegen Homer 414—432; dann endlich ein ganz vermischter Weissagungen 433—488. Im dritten Teil folgt nach einer Einleitung 489—519 ein großes zusammenhängendes Stück, das eine Bußpredigt gegen die von Rom gedemurrirten Hellenen 520—572 und eine Schilderung des mit dem Geschick der Hellenen verallgemeinerten aushängigen Geschicks des Judenvolkes 573—596 enthält, um dann wieder in eine Reihe ständ der Aushängigkeit und Drehungen des Gerichtes 597—651 auszumünden. Es folgt eine Weissagung vom messianischen Reich und nochmaligen Ansturm der Könige gegen dieses und deren Vernichtung 652—731; Bußpredigt 732—740 und Schilderung der künftigen Zukunft 741—795. Zum Schluß einiges über Verzeihen des Endes 796—808 und verschiedene Bemerkungen der Sibylle 809—829.

Da in der Sibylle dreimal von dem siebenten Königreich (König) in Aegypten die Rede ist v. 192—193, 311—318, 608—615, so neigte man fast allgemein dazu, die Sibylle in das Regiment Ptolemaus VII. Abston zu verlegen, wobei es dann zweifelhaft blieb, ob man an die erste Regierungszeit (170—161, gemeinsam mit Ptolemaus VI.) oder die zweite (115—117) zu denken habe. Nach Hilgenfelds Vorgang (Apokalypstik 609, JvTh 1869, 314ff.; 1871, 35), der in der dunklen Weissagung 388—400 die Sibylle der Seleuciden von Antiochus IV. bis Tröben gezeissagt fand, datierten die meisten A über unser Buch etwa in das Jahr 119. Erst ganz neuerdings ist Gessen (oben S. 16) wieder neue Bahnen gegangen. Man übersieht bei jener Datierung nämlich, daß bei einem so ausgedehnten Weissagungsstück mit der Möglichkeit der Verabnahme älterer Weissagung gerechnet werden muß. Nun aber ist es wenigstens bei den in Betracht kommenden ausführlichen Weissagungsstücken vom Regiment des siebenten Königs 608—615 deutlich, daß dieses sich stehend in einen geschlossenen, andersartigen Zusammenhang einbeugt; ebenso gehört 192—195 einer für sich stehenden kleinen Apokalypse 196—197 an; auch das Stück 311—318 steht für sich in einem Abschnitt, in dem sich über unser Regiment an Fragment reibt. Hilgenfelds Deutung von 388—400 aber ist kaum anders überzeugend, es bleiben von Zacher 137. herangezogene ungelöste Schwierigkeiten, vor allem kann ich nicht sünden, daß bei dem Herrscher 388 ff. an Antiochus IV. gedacht werden kann. Gessen 105. hat der Hilgenfeldschen eine ganz andere Lösung gegenübergestellt, die m. E. nicht überzeugender ist. Wir werden gut thun, von dem Stück 388—400 bei der Zeitbestimmung der Sibylle ganz abzusehen.

Jedenfalls aber werden wir das eine mit Sicherheit sagen, daß die Sibylle noch in der Makkabäerzeit entstanden sein muß. Ihre Gesamtstimmung ist nur aus dieser Zeit begreifbar. Der Jude, der hier schreibt, setzt überall den Bestand des selbstständigen jüdischen Staates voraus; er fühlt sich in seinem nationalen Bewußtsein ruhig und sicher und predigt dem von dem Römern unterjochten und mißhandelten Hellenentum Buße. 5 Nirgends — eine scheinbare Ausnahme wird unten besprochen werden — richtet er seine Kritik und seine Bußpredigt gegen die Römer. Die Zeiten des Pompejus, der Einnahme Jerusalems durch ihn kann er noch nicht erlebt haben. Wir werden aber mit dem Maf-
 sag des Stückes bis in die späteren Zeiten der Makkabäerherrschaft hinuntergehen müssen. Einzelne Beobachtungen zwingen dazu. Deutlich ist 164—169 der makedonische Bundes-
 genossenkrieg gezeichnet, und demgemäß wird 170 ff. von Sulla und seinem Zug nach
 Asien die Rede sein. Ferner bringt 350 ff. ein Orakel aus dem Krieg gegen Mithradat
 im Jahre 88 vor: „Es ist ein interessantes Stück, spricht doch ganz unverkennbar aus ihm
 der Haß der Hellenen gegen die Italier, die nun in Asien Frohndienste leisten müssen“
 (Geiffen, Komposition 8). Da nun der Sibyllist diese Weissagungen nicht selbst ent- 15
 worfen, sondern bereits übernommen hat (s. u.), so muß er einige Zeit nach 88 geschrieben
 haben. Wir werden also sagen dürfen, daß unsere Sibylle als Ganzes am Ende der
 Makkabäerzeit und zwar dann vielleicht in der Zeit des von den Juden so gepriesenen
 Regiments der Alexandra entstanden ist. Denn von den Wirren und Kämpfen der
 Alexander-Jannäus-Zeit zeigt sich hier keine Spur. 20

Der Sibyllist arbeitet wie der Apokalypstiker nur zum Teil mit eigenem Material,
 zum größeren Teil mit überkommenem Lehngut. Wir suchen zunächst das unserem
 Sibyllisten eigene Material abzugrenzen. Mit Sicherheit ist ihm der große Abschnitt III,
 211—294, die Charakterisierung des jüdischen Volkes zuzuschreiben. Man kann freilich
 auf den ersten Blick zweifeln, ob wir diesen Abschnitt nicht zu den nachweisbar vor- 25
 handenen Stücken aus der Zeit des siebenten ägyptischen Königs schlagen will. Aber
 wenn es 271 f. heißt: *πάσα δὲ γὰρ οὐδὲν τίσῃσιν καὶ πάσα θάλασσα. πᾶς δὲ*
προσοφθίῳν ἔσται τοῖς σοῖς ἐθιμοῖσιν, — so paßt diese Schilderung der jüdischen
 Diaspora vorzüglich in die Zeit Alexandras, an das Ende der Makkabäerzeit, in der
 die große Ausdehnungsbewegung des Judentums erst begann (vgl. den zeitlich ganz 30
 naheliegenden Ps Salom. 1); dagegen um 140 wäre sie noch eine arge Übertreibung
 (vgl. meine im Anschluß an Willrichs Untersuchungen gegebene Darstellung der Aus-
 breitung des jüdischen Volkes; Mel. des Judentums 56 ff.). Dieses Stück ist aber formell,
 in seiner breiten, behaglichen Manier der Schilderung, und inhaltlich, in seiner Charak-
 terisierung des Judentums aufs engste mit dem großen zusammenhängenden Stück 520—795 35
 verwandt. Dieses wird also ebenfalls hierher zu stellen sein. Man kann vielleicht
 zweifeln, ob nicht die Bußpredigt gegen die Hellenen ebenso gut in die Zeit hineinpaßt,
 da die Hellenen zum ersten Male die Zuchttrute Roms fühlen mußten, etwa in die Zeit
 der Zerstörung Korinths (146), also in die Zeit des siebenten ägyptischen Königs. Allein
 ebenso gut paßt sie in die Zeiten Sullas und der Mithradatischen Kriege. Bestimmt 40
 möchte ich mich gegen jeden Versuch der Auseinanderreißung dieses Stückes und seiner
 Verteilung auf mehrere Quellen aussprechen, wozu hier und da die Wiederholungen und
 Häufungen der Schilderungen locken möchten. Ein wirklicher Grund zur Quellencheidung
 liegt nicht vor, nur daß hier und da der Text durch die Überlieferung verdorben ist.
 Man wird gut thun, das Stück im großen und ganzen so stehen zu lassen, wie es steht. 45
 Nur darauf möchte ich noch hinweisen, daß seine verwickelte Eschatologie (Lehre vom
 Zwischenreich) ebenfalls eher auf einen späteren als früheren Zeitanfatz deutet.

Demselben Sibyllisten wäre dann etwa zuzurechnen das Stück 156—161, der Über-
 blick über die Reiche [ein Sibyllist, der 79—69 v. Chr. in Ägypten schrieb, konnte
 bereits von einer Weltherrschaft Roms sprechen, eher als ein um 140 [schreibender] ferner 50
 außer der Überleitung 162—166, die Einleitung zu 211 ff.: 194—210 [die wirre, dem
 eignen Stil des Sibyllisten so wenig entsprechende Schreibweise erklärt sich daraus, daß
 dieser hier den üblichen sibyllinischen Orakelstil nachahmt], die Einleitung und die ersten
 Abschnitte des zweiten Teils 295—336 (333); die Einleitung des dritten Teils 489—519,
 wieder ein rechter sibyllinischer Gallimathias, und endlich mit einiger Wahrscheinlichkeit 55
 auch den ganzen Schluß. Also im ganzen 156—166. 196—294. 295—336. 489—795
 (mit Ausnahme von 608—615). In diesen Zusammenhang sind nun ältere jüdische
 Stücke aus der Zeit Ptolemäus VII. eingearbeitet; III, 167(162)—195. [Geiffen, Kom-
 position S. 6 findet innerhalb dieser Verse in 179—189 eine Umarbeitung aus der
 jüngeren Periode der Sibyllendichtung; namentlich aus dem Grunde, weil hier den 60

10 in dem Alter der Vadafratse vorgeworfen werde. Aber es ist bei der un-
 klaren Ausdrucksweise des Sibyllisten sehr die Frage, auf wen sich der Vorwurf R. 185 f.
 20 nicht ohne Grundes ist es, wenn G. R. 192. 193, die Erwähnung des 7. Regiments,
 22. Klasse bezieht; 311—318; 608. 615; daneben vielleicht noch dieses und jenes
 nicht näher bestimmbar kleinere Fragment. Außerdem aber hat nun der Sibyllist —
 es ist besonders ein Verdienst Geißdens, darauf aufmerksam gemacht zu haben — eine
 ganze Reihe heidnischer Trakel in sein Werk verweben. Der Vorgang, der hier statt-
 gefunden, ist ein durchaus verständlicher. Indem man der jüdischen Sibylle heidnische
 30 die Außenwelt Eindrud machen zu können. Namentlich sind, wie wir bereits haben, im
 zweiten Teil derartige heidnische Trakel verarbeitet. Teilweise läßt sich das noch direkt
 nachweisen. So ist uns ausdrücklich, durch heidnische Zeugnisse (Varro bei Lactanz,
 Boetius bei Solinus l. c., Paulianus X, 12; die Stellen im Apparat der Ausgabe von
 Geißden Z. 696.) überliefert, daß die erythraische (resp. delphische) Sibylle Mions Fall
 35 acweistagt und Homer zugen und Diebstahl ihrer Perse vorgeworfen. Diesen Passus
 der erythraischen (delphischen) Sibylle finden wir in unserer Sibylle III, 414—432
 herübergenommen. Auch das vorübergehende Trakel über Phrygiens Verwüstung und
 Untergang 101—113 macht einen durchaus heidnischen Eindrud. Ebenso findet sich
 381—387 ein wahrscheinlich heidnisches Trakel über Alexander den Großen. Es ist
 20 uns bezeugt (vgl. Geißdens Ausgabe 68), daß die persische resp. chaldäische Sibylle über
 Alexander acweistagt habe (l. c.) und bei Strabo p. 811 wird nach Kallisthenes von einer
 Sibylle *Ἐρυθραίου Ἀφραΐας* dasselbe behauptet. Auch das vielgequälte Trakel 388—400
 (l. c.), scheint mir ein weiteres Alexandertrakel mit angehängter, für uns undeutbarer Über-
 arbeitung (396—400) zu sein (ZutW III, 31 f.). Die gegen Rom erbitert feindselige
 25 Stimmung des Trakels aus der Mithradateszeit 350 ff. teilt unser sich gegen die Hellenen
 wendender Sibyllist nicht. Das Trakel ist ein heidnisches, von eminent politischem Interesse.
 Die im echten alten Sibyllenstil durcheinander gemurkelten Weissagungen 337—349,
 133—188 stammen sicher nicht aus des Sib. eigener Hand. Der hatte an allen diesen
 Tragen kaum noch ein Interesse, für den war das alles Aufspuk. Also haben wir von
 30 337—188 durchgehende Entlehnung. Nach Geißdens Meinung soll dieser ganze Stoff
 vom Sib. der erythraischen Sibylle (vgl. die Erwähnung der Erythraä III, 814) ent-
 lehnt sein. Geißbert scheint mir die Vermutung nicht. Der Sib. wird hier Trakel
 verschiedener Herkunft gesammelt haben. Nur die künstliche Anordnung der Trakel ist
 35 dem Sib.

40 Aber auch im Anfang der Sibylle hat eine solche Herübernahme stattgefunden. Das
 Stud 105—151 ist speziell hellenistisch. Bei Lactanz (Inst. Div. I, 11. 2) findet sich
 aus Cuius Eumeres eine direkte Parallele dieser eumeridischen Deutung der Kämpfe
 der Kroniden und Titanen. [Man vgl. auch die merkwürdige Darstellung dieser Er-
 zählung bei Ptoles v. Abores l. c. und dazu meine Ausführungen ZutW III, 30.]
 45 Dieses Stud steht aber in enger Verbindung mit der Weissagung vom Turmbau mit
 der die Sibylle beginnt. Nur darf man es, wie wir oben nachgewiesen, als gesichert be-
 trachten, daß es eine ältere babylonische Sibylle mit Namen Zambethe gab. Unsere
 Sibylle identifiziert sich mit dieser älteren Sibylle III, 809 ff. Wir dürfen von vorn-
 50 herein vermuten, daß sie uns Studie aus ihr erhalten hat. Wenn nun Alexander Poly-
 histor (bei Euseb. Chronicon I, 231. ed. Schoene), aus diesem Josephus Antiquitates I, 118,
 und vielleicht unabhängig von ihm Abdoenus (Euseb. Chronicon I, 33 f. = Praep. Ev.
 IX, 11.) ein Trakel über den Turmbau in einer speziell heidnischen Form bringen, so drängt
 sich doch die Vermutung auf, daß dieses ursprünglich in der älteren Sibylle gestanden, und daß
 55 unter Zuzill III, 96—101 und dann auch 105—151 dorthin entlehnt habe. Wenn man
 dagegen einwenden möchte, daß die Legende vom Turmbau sich in der alten babylonischen
 Überlieferung durchaus nicht nachweisen lasse, so brauchen wir einer hellenistischen Sibylle
 auch gar nicht rein akbabylonisches Gut anzutauen. Sie mag die Sage entweder aus vollst-
 ändlicher Überlieferung, oder vielleicht auch direkt aus jüdischer Tradition geschöpft haben.
 Das ist aber anzunehmen, als daß Alexander Polyhistor, der uns eine ausgedehnte
 60 jüdische Literatur h. veranlich überliefert hat, das Stud der jüdischen Sibylle heidnisch
 gefälscht hatte, vgl. Geißden, GStB 1900, 88 ff.; Bouffet, ZutW III, 1902, 23 ff. —
 So stellt sich uns die Sibylle als ein Werk aus der Zeit der Alexandra dar, in
 welcher ältere jüdische sibyllinische Fragmente aus der Zeit Ptolemäus VII, ein Stück
 der alten babylonischen Sibylle, Stücke der erythraischen Sibylle und andre hellenisch-
 65 sibyllinische Trakel eingearbeitet sind. Nur die jüdische religiöse Stimmung am Ende des

Makkabäerregiments sind die großen Stücke 211—291 und 320—795 besonders lehrreich. [Wenn III, 218 wirklich *σου πόλις Καυδώννα* zu lesen ist, vgl. III, 736, so hätte der Sibyllist das Werk des Chronographen Eupolemos (vgl. Cujeb. Praep. ev. IX, 17, 3) gekannt; und 218 ff. wäre als eine Polemik gegen dessen Darstellung aufzufassen.]

Mit dem Anfang dieser Sibylle hat es nun eine besondere Bewandnis. Der genuine Anfang der Sibylle ist ausgebrochen. Was wir 1—95 lesen, gehört nicht ursprünglich zu ihr, sondern ist fremdes Gut. Ja wir können hier mindestens zwei Hände nachweisen. Von der einen Hand stammen III, 16—62, ein Stück, das seinerseits am Schluß verstümmelt zu sein scheint (vgl. auch die handschriftlichen Bemerkungen zwischen v. 62. 63. Gesfken S. 50), von der zweiten Hand stammt III, 63—92. [Man darf nicht, wie Schürer dies im Anschluß an Bleek und Lücke thut, durch Herausbrechen der charakteristischen Weissagung, daß Beliar *ἐκ Σεβαστηῶν* kommen solle, die beiden Stücke gewaltsam zusammenschweißen]. — Das erste Stück III, 16—62 verlegt man fast einstimmig in die Zeit des zweiten Triumvirats. Ich zweifle an dem Recht dieser Datierung. Man findet bei der gewöhnlichen Deutung v. 46—50 das Regiment des (jüdischen) Messias 15 geweissagt. Aber wenn das richtig ist, wie kann dann der Sibyllist 51 fortfahren *καὶ τότε Λατίνων ἀναστάτης πόλις ἁρδοῶν τοῖς Ρώμῃν . . . καταδηλώσονται*. M. E. redet in den v. 46—50 ein Christ, der von der Geburt seines Herrn und der Aufrichtung seines Reiches weissagt, zur Zeit, da Rom über Ägypten herrscht. Mit v. 51 aber ist der etwa in den Anfängen Vespasians schreibende Sibyllist beim römischen Interregnum. Wir hätten also in III, 16—62, zu der vielleicht die Einleitung III, 1—15 zu schlagen ist, eine christliche Bearbeitung um das Jahr 70. Das Stück III, 63—92 ist noch schwerer zu datieren. Da der Antichrist aus Sebaste erwartet wird, so muß das Stück nach 25 p. Chr., dem Gründungsjahr der jamaritanischen Stadt Sebaste angefertigt werden. Auch mag bei dieser Phantasia die Gestalt des Simon Magus nachgewirkt haben. Damit erzielten wir als terminus a quo die zweite Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts. Besonders rätselhaft ist hier die Erwähnung der Herrschaft einer Witwe, die natürlich nicht mehr, wie man früher annahm, Kleopatra sein kann.

Wir werden die Lösung des Rätsels erst versuchen können, wenn wir die beiden Bücher I und II mit in die Untersuchung hineingezogen haben. Nun ist es allgemein anerkannt, daß Sib. I und II einst eine Einheit gebildet haben, und erst durch eine Bearbeitung auseinandergerissen wurden. Eine Spur dieses Thatbestandes zeigt noch die Handschriftengruppe *Φ* in der Überschrift zum dritten Buch: *πάντων τῶν τριῶν αὐτῆς τόμῳ τὰς ἡσθῆν ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου περὶ θεοῦ*, und in der zum ersten und zweiten Buch: *ἐκ τοῦ πρώτου λόγου*. Er hat sich hier in der Zeit, wo Sib. I—III schon drei miteinander überlieferte Bücher waren, die Erinnerung erhalten, daß Sib. I—II der *πρώτος λόγος*, Sib. III der *δευτέρος λόγος* sei. Auch notieren eine Reihe von Handschriften am Schluß von II die I und II gemeinsame Verssumme. Ferner hat namentlich Dechent (Über das erste, zweite und erste Buch der sibyllinischen Weissagungen, Frankfurt. 1873.) überzeugend nachgewiesen, daß die gemeinsame Grundlage von I und II in I, 1—323 vorliege und dann wieder mit II, 6—33 einsetze, um dann noch einmal durch eine breite Einlage (vgl. vor allem das allerdings nur in *Φ* überlieferte Fragment des pseudophoklydeischen Gedichtes 36—148) unterbrochen in 154 ff. seinen Schluß zu finden. [In dem Abschnitt II, 154—338 ist es nicht so einfach, die Grundlage von der Überarbeitung zu sondern.] In dieser Sibylle sind die Geschehnisse der Welt nach zehn Geschlechtern geweissagt. [Diese Auffassung, daß die Menschheitsgeschichte sich in zehn Generationen abspielt, ist den Sibyllen geläufig. IV, 20. 47. 86 ff. VII, 97. VIII, 199. XI, 14 ff. Parallelen in hellenistisch-römischen Quellen bei Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen 150 f.] Erhalten aber ist nur die Weissagung über die ersten sieben Geschlechter, die folgenden Weissagungen sind bei der Überarbeitung ausgebrochen. II, 15 steht bereits beim zehnten Geschlecht. Diese nach allgemeiner Annahme jüdische Sibylle ist nun durch einen Bearbeiter von ausgesprochen christlichem Charakter zu zwei Büchern aufgearbeitet. Es ist nun aber nicht leicht, die Zeit der jüdischen Grundchrift und des christlichen Bearbeiters von I—II festzulegen. Während Dechent für die jüdische Grundchrift das Zeitalter Christi annahm, möchte Gesfken mit beiden Verfassern bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert hinuntergehen. Zum Beweise hebt er (Komposition S. 49) hervor, daß sich auch in der „Grundchrift“ bereits die metrische Erscheinung zeige, daß hier und da nach männlicher Cäsur nur noch eine Kürze folge (z. B. 228. 303). Diese Erscheinung aber deute in das dritte nachchristliche Jahrhundert. Aber es fragt sich, ob wir die Geschichte der Metrik so genau festlegen können, daß sich mit Sicherheit die Unmöglichkeit derartiger

man am Ende des ersten Jahrhunderts behaupten ließe. Andernfalls bliebe noch die Möglichkeit der Annahme, daß der Überarbeiter auch in die aufgenommenen Handschriften der Grundchrift redaktionell eingegriffen hätte. Ferner soll nach G. die Zerrümmerung der Mutlage in Phrygien, die von der Grundlage vorausgesetzt wird, I, 201 ff. erst im dritten Jahrhundert erfolgt sein. Aber mit einem Verweis darauf, daß auf diese Sage bindende Münzen erst in dieser Zeit vorkommen, kann doch diese Behauptung nicht erwiesen werden. Die Stadt Avamea in Phrygien hieß schon unter Augustus *Kiboris* und bei Luc. Sib. III, 101 ff. (vgl. I, 181—188) findet sich eine deutliche Anspielung auf die phrygische Mut.

Ich glaube, daß Erwägungen anderer Art uns weiter führen. Es läßt sich m. E. beweisen, daß die Zerrümmerung der dritten Zibylle am Anfang mit der Entstehung der Grundchrift der ersten beiden Bücher zusammenhängt. Es ist kein Zufall, daß auch unsere Handschriften auf einen engen Überlieferungszusammenhang gerade der drei ersten Bücher hindeuten. Überdies finden wir in der ersten Zibylle das Thema behandelt, das aller Wahrscheinlichkeit nach in dem ausgebrochenen Anfang von Sib. III behandelt gewesen sein muß, nämlich Weltverpflung und Flutepos. Und endlich finden sich in den Ausführungen der ersten Zibylle über die Flut ganz unsehbare Anklänge an das alte babylonische Flutepos (vgl. namentlich den Bericht über die Ausfendung der Vögel v. 230—260, JnZS III, 1902, S. 31). Dieser sonderbare Tatbestand läßt sich kaum anders erklären, als daß wir annehmen, der Flutbericht von I wenigstens habe einst in Sib. III gestanden und sei wie III, 96—154 (s. o.) in Anlehnung an die babylonische Zambethe entworfen. Wie viel von Sib. III in Sib. I übertragener ist, wird sich freilich bei der doppelten Bearbeitung von I, II nicht mehr ausmachen lassen. Vielleicht giebt auch der Umstand, daß die Handschriften 1034 Verse für Zibylle III notieren (Geschen, Ausgabe LL), während wir gegenwärtig nur 820 (= 95) besitzen, einen Fingerzeig für den Umfang des Stückes, der am Anfang von III herausgehoben ist. — Wir werden uns den Hergang der Sache also so vorzustellen haben, daß der Verfasser der Grundlage von I, II diese unter Herübernahme des Anfanges von III herstellte und dann den Terzio von III als zweites Buch (vielleicht mit einer kurzen Einleitung v. 1—15 (?) versehen) folgen ließ.

Von hier aus können wir nun vielleicht auch die Zeit des Verfassers dieser Grundlage festlegen. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, daß die Interpolationen, die in III, 16—92, 63—92 vorliegen, erst nach der Delomposition von Sib. III erfolgt sind. Wenn nun III, 16—92 in der Zeit etwa 70 nach Chr. geschrieben sind, so muß die Zerstörung des Anfanges von Sib. III und die Entstehung der Grundlage von I und II vor 70 erfolgt sein.

Wann aber ist die christliche Überarbeitung von I, II anzusetzen? Man wird bei der Untersuchung m. E. den Ausgang von der Weissagung II, 167—176 zu nehmen haben. Denn dieses Stück gehört sicher nicht, wie Dechent will, der jüdischen Grundlage, sondern der christlichen Bearbeitung an (vgl. v. 167—169, überhaupt den Ausdruck *Ἰσραὴλ*, der charakteristisch für diesem christlichen Bearbeiter ist: I 346. 362. 387. 395. II, 170. 173. 175. 218. 250). Es ist in diesem Abschnitt die Rede von der Rückkehr des in Süssammerelles aus dem Osten, welches Made nehmen wird für das Volk stammverwandter Hebräer, *ὁ ἐπιστρέψων Ἰσραὴλ ἐκ τῶν ἀνατολῶν*. Die Idee von der Rückkehr der in Süssammerelles aus dem Osten, welches Made nehmen wird für das Volk stammverwandter Hebräer, ist nun ein besonderes Lieblingssthema gerade der späteren jüdischen Apokalyptik. Sie ist im IV Esra und dem irischen Baruchbuch, Schriften vom Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, besonders breit ausgeführt. Sie war namentlich m. E. im dritten Jahrhundert lebendig; in dieser Zeit ist sie in Commodians *Carmen apologeticum* 911 ff. und in der hebräischen Eliasapokalypse (ed. Buttentwieser) nachweisbar. In das dritte Jahrhundert weisen uns auch Geschen's metrische Beobachtungen. In diesen Abschnitten des dritten Jahrhunderts spielt auch die Weissagung vom Antichrist (Matth. eine weisse Kelle. Nun können wir sagen, wer der hier erwähnte *Ἀσάβητος* *Ἰσραὴλ* ist. Ein äthiopischer (ägyptischer) Kurfürst, im dritten Jahrhundert, der die Juden verfolgte, kann kaum ein anderer als Tchaenat von Palmyra, der Zerstörer der jüdischen Kolonie Nabatea sein, der ja auch der Hauptgegenstand der Weissagung von Sib. XIII 6 u. 10 ist. Er ist in der hebräischen Eliasapokalypse als antichristlicher Hauptgegner des Judentums. Danach heile also der Bearbeiter von Sib. I und II in die zweite Hälfte des dritten christlichen Jahrhunderts. Und in diese Zeit würde die Phantasie über das Hemmungsfeuer und die Vermittelung der heiligen Jungfrau II, 312 ff. gut passen. Auch die Gestalt des „Bosheit Elias“ II, 187 spielte gerade in den genannten Apokalyptiken eine Hauptrolle.

Nun aber erweist sich weiter das kleine Stück III, 63—92 aufs engste mit II, 167 ff. verwandt. Hier wie dort ist von Beliar, seinen Zeichen und Wundern die Rede, hier wie dort heißt es beinahe in den gleichen Ausdrücken, daß in dieser Zeit die auserwählten Gläubigen und die Hebräer in große Not geraten werden, resp. vom Antichrist verführt werden (II, 168—170. III, 69). Hier wie dort wird der Weltbrand in denselben 5 Worten geweissagt (II, 196 ff. — III, 80 f.). Der Überarbeiter von Sib. II und der Schreiber von Sib. III, 63 ff. müssen identisch sein, oder aus derselben Umgebung und Zeit heraus weisagen. Nunmehr ergibt sich auch die Auflösung der rätselhaften Weissagung III, 77 f. von der Witwe, welche am Ende der Zeit die Welt beherrschen wird. Sie wird kaum jemand anders sein als Zenobia von Palmyra, die nach der Ermordung 10 Obaenaths (267—273) regierte. Rätselhaft bleibt dabei nur, weshalb hier III, 63 der Antichrist aus Sebaste erwartet wird. Wir werden hier eine alte unverstanden herübergenommene Weissagung, bei welcher die Simon-Magusgestalt nachwirkt, anzunehmen haben.

In diesem Zusammenhang rückt nun auch das achte Sibyllenbuch in seiner gegen- 15 wärtigen Form ein. Das achte Buch ist bekanntlich, wie es uns vorliegt, ein Konglomerat verschiedenartiger Stücke. In seinem ersten Abschnitt ist eine ältere Sibylle (1—216), die vor dem Tode Mark Aurels (180) geschrieben sein muß, erhalten, die aber jedenfalls in ihrem Schlußstück stark überarbeitet sein wird. Von diesem älteren Stück werden wir noch unten zu handeln haben. An diese reiht sich das bekannte Afrostichon auf *Ἰησοῦς* 20 *Χριστός Θεοῦ υἱός σιωπή στανός* an (217—250), daran wieder eine lange christologische Partie (251—323) an, dann folgen Paräneseen, eschatologische und christologische (über den Logos) Ausführungen in bunter Reihe. Die ganze Art dieser sibyllistischen Schriftstellerei in der zweiten Hälfte von VIII mit ihrer den Boden der Sibyllistik verlassenden, ganz ins Lehrhafte übergehenden Weissagung erinnert aufs stärkste an den Bearbeiter von 25 I und II. Es kommt hinzu, daß ganze Serien von Versen sich in wörtlicher Übereinstimmung hier und dort finden, so namentlich die Ausführungen über den Weltbrand, über das Reinigungsfener und über die Fürbitte der hebräen Jungfrau. Vgl. II, 200—202 = VIII, 339—341; II, 203—204 = VIII, 350. 352; II 206—210 = VIII, 337 f. 342. 347 f.; II, 213 = VIII, 412; II, 306—313 = VIII, 350—357; II, 325 = 30 VIII 210. Wenn die Bearbeiter von VIII und I. II nicht identisch sind, — (dagegen spricht die reinere Metrik in VIII), so werden wir die beiden ihrer ganzen Art nach verwandten Sibyllisten zeitlich ganz nahe zusammenrücken müssen. Dabei mag dahingestellt bleiben, wer von den beiden von dem andern abhängig ist. Und somit begreifen wir es nun endlich, wenn wir auch hier VIII, 200 (beachte in VIII, 199 in *ἡ δεξιῆ* 35 *γερὰ* die Reminiscenz an Sib. II, 15) die Erwähnung des rätselhaften Weibes und ihrer gewaltigen Macht wiederfinden. Diesem Sibyllisten letzter Hand werden wir möglicherweise auch die Weissagung 169—177 zuschreiben. Vielleicht hat nämlich Gesschen (Komposition 40) den *ἀπὸς ἄναξ*, der zuletzt auf Erden herrschen wird und gegen den sich dann der „Clende“ wieder erheben wird, unter Heranziehung von *Commedian's Carmen* 40 *apologeticum* richtig auf Elias und seine Kämpfe mit Nero gedeutet. Aber dann gehört die Weissagung nicht dem zweiten, sondern der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts an. — Wir kommen demgemäß zu dem Ergebnis, daß der Bearbeiter von I. II; der Verfasser von III, 63—92 und der Compiler von Sib. VIII in der gegenwärtigen Form in der Zeit (Obaenaths und) Zenobias (oder unmittelbar nach Zenobias 45 Untergangs) anzusetzen seien.

Eine zweite Gruppe etwa zusammengehöriger Sibyllenstücke bilden das vierte, fünfte und der älteste Bestandteil des achten Buches. Vollkommen durchsichtig ist seiner Anlage, Zeit und Herkunft nach das vierte Buch. Auch dieses Buch ist sicher jüdisch. Man hat wohl als Beweis gegen den jüdischen Ursprung die vollständige Verwerfung alles 50 Tempel- und blutigen Opferdienstes v. 27 f. angeführt. Aber die Sibylle ist eben nach der Zerstörung des Tempels geschrieben und ein charakteristischer Beleg dafür, wie schnell sich das Judentum nach der Zerstörung des Tempels innerlich von der Idee des Opferkultes löste. — Der Verfasser der Sibylle hat, wie gesagt, den Sturz des Tempels und die dem vorausgehenden furchtbaren Zeiten der inneren Verzehung und Auflösung im be- 55 lagerten Jerusalem erlebt. V. 115—118. 125—127. Dafür haßt er Rom und Italien und in dem furchtbaren Ausbruch des Vulkan vom Jahre 79 erblickt er die Strafe Gottes für die Vernichtung der Frommen 130—136. Ein besonderes Zeichen der letzten Zeit ist ihm das große Erdbeben auf Cypern, von dem Cusebins (ed. Schoene II, 158) zum Jahre Abrahams 2092 berichtet. Er wird nach dem allen unmittelbar nach 79 ge- 60

zu sein. Vor allem erwartet er in dieser letzten Zeit die Wiederkunft Neros von Syrakus mit erbobenem Zweer zur Mache an Rom 119—121, 137—139 und 147—151 den frühesten Beleg für die Entwicklung der Nerosage. In dem Abschnitt 109—111 hat der Sibyllist eine ältere, aller Wahrscheinlichkeit nach eine hellenische Weissagung aufgenommen (Geßlen, Komposition 19). v. 97—98 sind direkt als ein Neros von Strabo p. 52 bezugtes Tratel nachweisbar und Pausanias II, 7, findet sich eine (hebräische) Parallele zu der Weissagung über Rhodos 101. Die eingelegte Tabelle weissagt den Verlauf der Weltgeschichte in zehn Geschlechtern (s. v.). Da sie mit der Herrschaft der Macedonier bereits zum zehnten Geschlecht gelangt ist und da der aufstrebende Memerherrschaft nur noch sieben gedacht wird, haben wir vielleicht hier noch ein altes Stück aus dem ersten oder gar zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Nach Geßlen S. 19 soll sich allerdings die Weissagung des Erdbebens von Laodicea 107f. auf die Katastrophe vom Jahre 60 n. Chr. (Tacitus Annal. XIV, 27) beziehen. Aber auch III, 171 findet sich bereits eine ähnliche Weissagung über Laodicea. Derartige Katastrophen können wiederholt vorgekommen sein. Möglich bleibt auch, daß v. 107f. spätere Einlage. Vielleicht hat diese Weissagung von den zehn Geschlechtern dem Verfasser von I II als Vorlage gedient. Interessant ist am Ende unserer Sibylle die Schilderung des Unterganges der Welt durch den großen Weltenbrand, auf den dann erst die Auferstehung der Toten folgen soll. Nur uns liegt hier die älteste ausführliche Schilderung dieser Art innerhalb der Sibyllistik vor (doch vgl. bereits III, 51f.). Man wird derartige Schilderung aber nicht mit Geßlen (S. 20) unbedingt als Anzeichen jüdischen Einflusses betrachten können. Die Urentasien vom Weltenbrand entstammen dem orientalischen Volksglauben, von dem die Ziva ihrerseits abhängig zu sein scheint.

Sehr viel schwieriger ist es, über das fünfte Buch zur Klarheit zu kommen. Darüber, daß auch hier überwiegend jüdische Weissagungen vorlagen, ist man im allgemeinen einig. Aber während Zahn (ZMSt VII, 37 ff.) in einer kunstvollen Quellenforschung aus Sib. V eine Reihe einzelner Sibyllen gewann, will G. im großen und ganzen an der Herkunft von einer Hand festhalten. Wichtig aber hebt G. hervor, daß das Stück V 1—51 in seiner langweiligen und uninteressierten Aufzählung der römischen Kaiser bis Hadrian (resp. wenn man v. 51 für echt hält bis Mark Aurel) zu der übrigen Masse der Sibylle mit ihrem besonders leidenschaftlichen Charakter in höchstem Gegensatz stehe, also einem besonderen Bearbeiter angehöre. — Wenn wir das übrige bleibende massenhafte und wirre Material überschauen, so heben sich aus ihm drei (oder vier) unter sich eng verwandte Stücke heraus. Es sind die Verse 137—178; 211—285; 361—416. Die in diesen Abschnitten sich wiederholenden Themata sind die drei: Weissagung des wiederklebenden Nero, Weissagung des messianischen Zeitalters und des neuen Jerusalems und Trostreben gegen Babel—Rom. Da wir auch in 93—110 eine Neros Weissagung haben, so wurden sich dieses Stück als viertes hinzugesellen. G. hat wohl mit Recht betont, daß alle diese Stücke aus etwa derselben Situation heraus geschrieben sind. Der Verfasser hat den Sturz des zweiten Tempels selbst erlebt; daher der flammende Hohn gegen Rom, daher die glänzenden Zukunftsbilder des neuen Jerusalems und des neuen Tempels. Es ist richtig, daß die Vorstellungen von Nero variieren, daß seine Figur bald mehr rein menschlich erscheint, bald das Gespenstische in ihr überwiegt. Aber es kommt sich das auch aus verschiedenen Stimmungen des Verfassers, der die parallelen Weissagungen früher nicht ganz zur selben Zeit schrieb, erklären; zumal wenn wir annehmen dürfen, daß in diesen Weissagungen älteres heidnisches Material verarbeitet ist (vgl. v. 137—142, Geßlen GStR 1899, 116 ff.; Komposition v. S. 26). Jedenfalls ist in allen diesen Fragmenten Nero noch immer der Flüchtling, der vom Cyprat zurückkehrt, die Verfallung, daß ihn die Parzen hoch durch die Luft herbeiführen v. 214 ff., ist doch wohl nur Mitleid. Nirgends wird er zum Hüllengepenst, das aus dem Hades zurückkehrt, wie in der Offenbarung des Johannes. Die Stücke werden im Raume eines Menschlalters nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Geßlen 29 beweist, daß uns die Anrede *ὦ βασιλεὺς Ἰεροσολύμων* (v. 247) in die Zeit der Alanai weist. In Erwähnung des vierten Jahres v. 155 kann wegen des mangelnden terminus a quo nicht zur Zeitbestimmung benutzt werden. Die Verbindung der drei Themata: Wiederkunft Nero, Trostreben gegen Rom, neues Jerusalem ist übrigens besonders charakteristisch. Aus diesem Milieu stammt die Zusammenstellung Apf. So 17, 18, 21. Dabei möchte ich doch (gegen Geßlen S. 29) v. 228 ff. eine, wenn auch in der Überlieferung veraltete Trostrebe, gegen Rom fassen. Eine Hauptfrage ist es nun, wie sich die noch übrig bleibenden Stücke von V zu dem Besprochenen verhalten. Es sind Weis-

jagungen vermischten Charakters, bei welchen der ägyptische Lokaltypus besonders stark hervortritt. Besonders charakteristisch ist hier das Stück 181—310, bei dessen Deutung doch an der Beziehung auf den Tempel zu Leontopolis festzuhalten sein wird. Die Phantasie, daß man in der Zukunft einen Tempel Gottes in Ägypten bauen werde, wird dann verständlich, wenn wir daran denken, daß der jüdische Tempel in Leontopolis bis 73 p. Chr. (Schürer III, 99) bestanden hat. Ein ägyptischer Jude erwartete seine Erneuerung, Weissagte aber auch die erneute Zerstörung desselben durch die Feinde der letzten Endzeit vor dem großen Gericht (501 ff.). Ob nun die übrigbleibenden Abschnitte, die wir im allgemeinen als ägyptische bezeichnen wollen (53—92, 111—136, 179—213, 286—360, 417—531 (vgl. darin die Weissagungen vom Weltuntergang und Endgericht 341—360, 464—483, 512—531), vom Verfasser der Nerostücke stammen, wage ich nicht zu entscheiden. Ich möchte eher meinen, daß dieser ägyptische Sibyllist die älteren Nerofragmente erst in sein Werk aufgenommen habe. Wenn Geffken dagegen auf die Gleichförmigkeit der Sprache unseres Buches hinweist (S. 27), so gehören die meisten von ihm S. 27 aufgezählten Eigentümlichkeiten eben diesen ägyptischen Abschnitten an, und es bleibt 15 möglich, daß der Verfasser des ganzen die Sprache der älteren Stücke nachgeahmt. Die vielen Wiederholungen, auf die G. S. 27. hinweist, scheinen mir gerade für einen Bearbeiter zu sprechen. Ihren Anfang hat die Sibylle dann in v. 1—50 (51) in der Zeit Hadrians oder Mark Aurels erhalten. In den Versen 62 ff. (vgl. das *θεολογίαι* v. 68) und 256—259 (Neben v. 257 beachte man auch das den Überarbeiter von I und II ver- 20 ratende *Ἐβραίων* 258; von hier aus wird auch das jedenfalls bis zur Unverständlichkeit überarbeitete Stück 155—161, mit seinen *Ἐβραίων* 161 verdächtig liegen vermutlich christliche Interpolationen vor. Die Herübernahme einer Reihe heidnischer Traktat läßt sich auch in dieser Sibylle wahrscheinlich machen (Geffken 28 f.).

In diesen Zusammenhang gehört nun drittens auch das erste und ältere Stück von 25 Sib. VIII (v. 1—216). Auch hier steht der wiederkehrende Nero noch im Mittelpunkt des Interesses. Der Verfasser dieser Verse ist — darin ist man einig — Christ. Er schrieb, wie sich sicher feststellen läßt, in der Zeit Mark Aurels und zwar wahrscheinlich gegen Ende seiner Regierung 65 ff. Er Weissagt dieser Regierung einen schlimmen Ausgang. Denn die große Heronot soll bald beginnen 70 ff. Und so Weissagte er aus 30 einer gematrischen Ausdeutung ihres Namens der Stadt Rom deren Untergang für das Jahr 195 (148—150). Auch in dieser Sibylle sind eine Reihe älterer Weissagungen aufgenommen, so wohl sicher der Lobpreis auf die Antoninen 131—138. Geffken rechnet hierher auch die Nero Weissagung 151—159 (GgN 10 1899. 443 ff.). Die Verse 160—168 sind (mit Ausnahme von 163 f.) nachweisbar übernommenen Gut. Dagegen 35 glaube ich nicht, daß man (mit G.) nötig hat, diese erste Hälfte von Sib. VIII noch wieder auf zwei (christliche) Verfasser zu verteilen. Sicher ist aber, daß das Stück am Schluß 169—216 von Redaktor des ganzen Buches VIII bearbeitet ist, so daß sich das Ursprüngliche kaum noch herausziehen lassen wird.

Und wieder gehören die sechste und siebente Sibylle ihrem Charakter nach zusammen. 40 Sie gehören beide christlichen Verfassern an; doch ist ihr Christentum ein apokryph oder häretisch gefärbtes. Die kurze sechste Sibylle ist ein Loblied auf den Sohn Gottes. Bemerkenswert ist die adoptianische Christologie derselben (v. 3. *ὄρω γεννηθέντι*). Daher hier auch die Wertlegung auf die Taufe Jesu, in deren ausführlicher Schilderung die auch sonst überlieferte Feuererscheinung am Jordan berichtet wird (vgl. VII, 67). Beachte auch 45 die Phantasien über das Kreuz v. 26—28.) Die Zeit dieses kleinen Stückes ist schwer zu bestimmen. Vielleicht hat der Überarbeiter von I. II es bereits gekannt (vgl. VI, 13 mit I, 356). Übrigens ist der Verfasser der Sibylle speziell judenfeindlich gesimmt. 21 ff. — Hingegen ist der Sibyllist des siebenten Buches, der den von ihm geschilderten falschen Propheten vorwirft, daß sie sich fälschlich als Hebräer ausgeben (135), vielleicht selbst 50 geborener Jude. Er bringt in billiger Nachahmung der älteren Sibyllen eine Reihe zusammengerupfter, inhaltsleerer Weissagungen. Interessant wird er in den Partien, wo er von seinem Eignen giebt v. 64—95 und auch 118—162. Hier zeigt er ein merkwürdig häretisch gefärbtes Christentum mit ganz eigentümlichen, sonst nirgends nachweisbaren mysteriösen Gebräuchen (76—84; 85—91). Übrigens ist er Anhänger der Logoschristo- 55 logie 68 f. Wir können ihn vielleicht als Mitglied irgend einer judenchristlich gnostischen Sekte bezeichnen; seine Heimat werden wir nicht in Ägypten, sondern in Syrien finden 64 f. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser die Fiktion, daß er im Namen einer heidnischen Sibylle redet, soweit festhält, daß er seine Seherin zum Schluß ein großes Sündenbekenntnis vortragen läßt. Die Zeit der Sibylle läßt sich wegen der farblosen Haltung 60

von den Sibyllen und Weissagungen nicht genau festlegen. Wir werden sie am liebsten (mit Buch XI) in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts verlegen.

Die Bücher nach Sib. XI, XIV, die wieder unter sich nach Anlage und Uebersieferung in drei Eimbeil bilden. Die weitaus älteste unter diesen Sibyllen ist Sib. XI, an deren jüdischem Ursprung kein Zweifel moöglich sein wird v. 307—310. Der letzte Bearbeiter der sibyllinischen Literatur hat dieses Buch in das dritte Jahrhundert verlegt. Er nennt als Beweis neben der grundschlechten Metrik (schlechte Verseichmiede aber hats doch wohl in allen Zeiten gegeben) an, daß nach v. 161 das Parthierreich (Reich der Arsakiden der Bergamaaten anaherte. Aber diese Zeitbestimmung hängt an einem Buchfetzen. Mänes Eradiens ist nach dem ganzen Zusammenhang nicht *ἄπειρα μνηρέτο* *Ἰλλυβορ* zu lesen, sondern *μνηρέτο* (die schlechte Metrik ist durch *λοφίσσεται* 201 gedeckt). Am liebsten möchte ich nicht, was für einen Sinn die ganze Weissagung im dritten nachchristlichen Jahrhundert noch gehabt haben sollte. Denn der Sibyllist läßt seine Weissagung in eine Schilderung des Zeitalters der Aleovatra und des Untergangs des römischen Reiches ausmünden und darüber hinaus reicht seine Weissagung nicht. Und so schlecht er in der älteren Geschichte unterrichtet ist, so „wahnwitzig“ seine Charakterisierung des römischen Reiches ist, dessen Geschichte er auf Julius Cäsar (267) und Augustus (276) verabuhrt, in Ägypten und der Zeit der Aleovatra weiß er Bescheid. Gestehen selbst steht ihm an, daß er hier „gar nicht einmal so schlecht“ schildert. Wir werden also diesen Sibyllisten etwa in das augusteische Zeitalter verlegen. Seine Weissagungen sind, was ihren Inhalt betrifft, nahezu wertlos. Per allen fehlt ihnen jeglicher spezifisch religiöse Gehalt. Der Verfasser hat übrigens das dritte Sibyllenbuch weitbin ausgeschreiben. Bemerkenswert ist dabei, daß er die Weissagung III, 388 ff. vielleicht unbewußt richtig (s. o.) auf Alexander den Großen deutet 215 ff., während er die angehängten Verse über die nachfolgenden Romae III, 397 ff. auf die Wirren in Ägypten unter den letzten Ptolemäern zu deuten scheint (277 ff.).

Über das Buch XII hat Geffcken (Römische Kaiser im Volksmunde der Provinz Gaß 1901, I 13) das Beste gesagt. Von einem Christen kann das Buch mit seiner rühmlichen Darstellung der römischen Kaisergeschichte von Augustus bis Alexander Severus nicht stammen. Es ist geschrieben „von einem regierungstreuen, ganz und gar nicht mehr erhabenen, sondern recht reichsbürgerlichen in der Zeit nach Alexander Severus lebenden Juden“. Es zeigt sich in seiner Darstellung oft in recht bemerkenswerter Weise das Urteil des römischen Provinzialen über die römischen Kaiser. In einigen Punkten ist es besonders interessant. Man vergleiche das in einer ursprünglich christlichen Sibylle vom unheilvollen Urteil über Domitian (126—132, 135—138). Dann hat ein Christ die Sibylle adaptiert und in v. 28—31 bei der Darstellung des Regimentes des Augustus eine Weissagung auf Christi Geburt eingebracht (vgl. v. 232). Ubrigens giebt sich Buch XII (vgl. v. 130) erheblich als Fortsetzung von Buch XI. Wir verdanken es wohl dem Verfasser von XII, daß uns mit seiner Fortsetzung das ältere Buch aufbewahrt ist.

Eines der interessantesten sibyllinischen Stücke ist Buch XIII. Buch XIII setzt wiederum etwa da ein, wo XII aufgehört hatte. Es bringt eine Weissagung über die Ketzereien des Alexander Severus bis Gallienus. Deutlich erkennen wir (vielleicht schon Buch IX v. 7) Gordianus III, (15 ff.), Philippus Arabs und dessen Sohn (21 ff. das Ptolemäer v. 21), geht auf *Φίλιππος Καίσαρ Ἀρβόρατος*, Decius (81 *Ἰσάριον ἐκ τῆς Ἰουδαίας ζηνάου*), Gallus (102), Amilius Amilian (113—115), Aurelian und Gallienus (160). Besonders interessant aber ist am Schluß die Verberkschung Daenath's von *Παύλος*, d. i. Jemmenstrammten Retters (159 ff.). Er ist auch der Löwe (165), der nach Perham, Ketzerei und Gefangenhaft (158 ff.) den persischen Hirsch und die römischen Wundtorenen (Lucus, Palistia) schlägt. Ihm wird die Herrschaft über die Römische Welt an die Wunden heraus aus der Zeit dieserurchbaren Wirren hat ein Zeitgenosse eine Sibylle geschrieben, so daß er an mehreren Punkten unsere historischen Kenntnisse von den letzten Jahren kann (Gordian, Komposition 59 ff.). Er war Christ. Dem Christen in der Schilderung schlecht weg, und die Christenverfolgung unter ihm wird erwähnt. Und Vilamowitz Konjektur *καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ζωολογία*. Ansprechend ist Geffcken Parhamus, daß der Verfasser von Sib. XIII der Interpolator von Sib. XII ist. Es würde dann anzunehmen sein, daß er Sib. XI—XII zugleich mit seiner Weissagung neu ediert hat. Sib. XIII gehört somit in einen ganzen Kreis verwandter Weissagungen hin- und hergehenden Zeit stammen die (von Buttenwieser herausgegebene) behauptet und wahrhaftig auch die Grundlage der letzten Eliasapokalypse; ferner

(etwas später lebend) der Bearbeiter von Sib. I. II und Sib. VIII (s. oben). Auch Commodians Carmen apologeticum und Lactanz apokalyptische Weissagungen gehören hierher. Jene wirre Zeit war also reich an Weissagungen aller Art. Bemerkenswert ist dabei, wie der christliche Verfasser den Daenath verherrlicht, während dieser in den jüdischen Apokalypsen als antichristliche Erscheinung gilt.

Dagegen ist das 11. Buch ein vollkommener Gallimatias. „In Buch XIV aber lobt ein Janorant, der gar nichts kennt als Namen der Völker, Länder und Städte und diese beliebig durcheinanderwirft“ (Gesfken 66). Der Verfasser scheint einen Abriß der römischen Kaisergeschichte zu geben, aber es ist eben alles in hoffnungsloser Verwirrung. Möglich bleibt es, daß er in der furchtbaren Zeit, die über Ägypten nach Daenaths (und Zenobias) Tod hervorbrach, weisagte. Daß er ein Jude war, wie Gesfken annimmt, will mir recht unwahrscheinlich erscheinen. Weder ist „die Stadt, die viel erduldet hat“ (v. 350) mit irgend einer Sicherheit auf Jerusalem zu beziehen, noch 349 der Wiederaufbau des Tempels geweissagt. Die Sibylle ist eine Drohbrede gegen die unerfättlichen, schlechtgünstigen, gottlosen Könige überhaupt. M. G. kündigt sich hier die Stimmung des Christentums kurz vor dem Ende des heidnischen Imperiums an. Und das *ἀπόρροος* 360 sind daher nicht die Juden, sondern die Christen. Sib. XIV mag am Ende des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Die interessante Erwähnung der *ἑαυτὰ ζάοντρα* (316) giebt keine Zeitbestimmung ab. Vielleicht haben wir in dem Verfasser des Buches den Sammler von XI—XIV zu sehen.

Endlich sind uns angeblich aus einem Proömium der Sibylle bei Theophilus Antiochenus ad Autolyceum II, 36 zwei umfangreiche sibyllinische Fragmente, in denen in breiter Weise der eine wahre Gott verherrlicht und die Thorheit des Götzendienstes bewiesen wird, erhalten. Der allgemeinen Anschauung nach besäßen wir hier das alte Proömium der Sibylle III. Was hat in seiner Übersetzung in Kautsch'sch's epigraphen sogar unter Unterdrückung des im Buch selbst sich findenden Proömiiums diese Verse an den Anfang von Sib. III gestellt. Neuerdings hat Gesfken entscheidende Bedenken gegen diese Wertung der Stücke geltend gemacht. Seiner Meinung nach gehören — wegen der zahlreichen Wiederholungen — die beiden Fragmente überhaupt nicht als ein Stück zusammen. G. hält es ferner für undenkbar, daß diese Stücke durch das viel kürzere und mattere Stück III, 1 ff. hätten verdrängt sein sollen. Sie seien vielmehr eine weitere und mehr philologischere Ausföhrung des dort angeschlagenen Themas. Sie hätten niemals in einem Sibyllenbuch gestanden, sondern stammten aus einem Florilegium von gefälschten Versen heidnischer Dichter und Propheten, das zu apologetischen Zwecken verfertigt sei. Zum Beweise weist G. darauf hin, daß Theophilus im folgenden Kapitel nachweislich von einem solchen Florilegium (hier mit allerdings echter Überlieferung) abhängig sei, und namentlich darauf, daß Clemens Alexandrinus einige Verse dieser Fragmente (I, 10—13. 28—35) an Stellen bringe (Stromat. V, 14. 109; Protrep. VI, 71; VIII, 77), wo er nachweislich ganz und gar von gefälschten Florilegien abhängig sei (vgl. Oster, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine, Bonn, Univ.-Progr. 1894—95; Christ, Philolog. Studien zu Clemens Alexandrinus. *MM I. R.*, XXI, 3, S. 22 ff.). G. mag vielleicht mit seiner Vermutung Recht haben. Immerhin spricht gegen G. der von Schürer III, 439 hervorgehobene Thatbestand, daß Lactanz gerade Verse unseres Proömiiums und der dritten Sibylle und nur solche Verse als aus der erythraischen Sibylle stammend citiert. Lactanz muß also diese Verse schon als Proömium von Sib. III angesehen haben. Jedenfalls vermag ich G. darin nicht beizustimmen, daß die beiden Sibyllenstücke christlichen Ursprungs sein sollen. Sie sind es so wenig, wie die Sammlungen gefälschter Verse bei Clemens und wie der Fälscher Aristobul. Der Ausdruck (Fragm. III, 47) *ζοήν κληρονομήσουσαν*, den G. als einzigen Beweis für seine These anführt, beweist gar nichts für nichtjüdischen Ursprung (vgl. meine Rel. des Judentums 263). Aber wohl zeigt die transcendente Eschatologie Fragm. III, 43—49, daß die Fragmente nicht von dem Verfasser von Sib. III stammen können.

Als auf einen Ausläufer der sibyllinischen Litteratur sei hier endlich auf die tiburtinische Sibylle hingewiesen. Unter diesem Namen ist ein verwirrendes Mielerlei von mittelalterlichen eng miteinander verwandten, wieder und wieder überarbeiteten Weissagungen erhalten. Sackur hat in einer meisterhaft geföhrten Untersuchung (sibyllinische Texte u. Forsch. III) die Geschichte der Überarbeitungen dieser Sibylle verfolgt. Und es ist ihm der Nachweis gelungen, daß die tiburtinische Sibylle auf eine Weissagung zurückgeht, die bald nach dem Tode des Kaisers Konstantin I. (361) im Anfang der Regierung Julians geschrieben ist. Als der wiederklebrende Kaiser wird hier von einem rechtgläubigen

potamien zur Darstellung der Reise des Dr. W. Arhu. von Lpyenheim vom Mittelmeere zum persischen Golf 1893. Bearbeitet von Dr. R. Kiepert. I (Westliches Blatt, 1: 850000, Berlin, Dietrich Reimer.

Der Name Sidonier bezeichnet im AT in der Regel die Phönizier überhaupt. So wird der König Ethbaal von Tyrus, der Vater der von Abab geheirateten Nebel, 5 König der Sidonier genannt 1 Kg 16, 31, und in einem Briefe Salomos an den König Hiram von Tyrus heißt es 1 Kg 5, 20, es gebe in Israel keine Leute, die sich so auf das Zurückden von Bauholz verständen wie die Sidonier. Wir finden dort denselben Sprachgebrauch, der bei Homer vorherrscht, wo von den Sidoniern oder den jüdischen Männern die Rede ist (Od. 15, 415; 17, 124; Il. 6, 289; 23, 743). Es ist daher hier 10 von den Phöniziern überhaupt zu handeln, die unter diesem Namen in der Bibel niemals vorkommen. Nur der Landesname Phönice oder Phönicia findet sich in einigen apokryphischen Büchern (3 Esr 2, 17 ff.; 2 Mak 3, 5. 8 etc.) sowie in der AG (11, 19; 15, 3; 21, 2; 27, 12).

1. Das Land, die Städte und die Bauten der Phönizier. Die Grenzen 15 des Landes lassen sich aus verschiedenen Gründen nicht genau bestimmen. Die dürftigen Nachrichten, die wir über die Ph. besitzen, geben uns nur Kunde von ihren wichtigsten Städten an der syrischen Küste, lassen es aber ungewiß, wie weit sich deren Gebiet zu den verschiedenen Zeiten landeinwärts erstreckte. Daß sie Teile des Binnenlandes beherrscht haben, unterliegt keinem Zweifel; wie könnte sonst Salomo durch sie das zu 20 seinen Bauten nötige Holz aus dem Libanon bezogen haben (1 Kg 5, 21 ff.)? Und Josephus bezeichnet die Stadt Bedaja oder Kydyssa als eine Festung der Tyrer an der Grenze Galiläas (Antiq. XIII, 5, 6; Bell. jud. II, 18, 1; IV, 2, 3; vgl. Bd VI, 340, 28). Wie weit sich aber die Herrschaft der einzelnen Städte in das Land hinein erstreckt hat, wissen wir nicht. Der Sprache oder der Abstammung nach läßt sich nach 25 Süden oder Südosten hin zwischen den Ph. und ihren Nachbarn keine Grenzlinie ziehen (s. S. 295, 25), und es ist von vornherein wahrscheinlich, daß der Umfang ihres Gebiets in den Jahrhunderten ihrer Geschichte gewechselt hat. Aber auch darüber geben die Quellen, die uns zu Gebote stehen, keine Auskunft. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als nach den wichtigsten Städten der Ph. im Süden und Norden nur die Strecke der syrischen 30 Küste zu bestimmen, die als der eigentliche Sitz der Ph. zu gelten hat. Das Verfahren der griechischen und römischen Schriftsteller ist in dieser Hinsicht das gleiche, nur daß sie sich vorwiegend nach politischen Einteilungen richten. Vgl. dafür vorheriger, Handbuch der alten Geographie II, 659; Retschmann a. a. S. 16 ff. Nach der natürlichen Beschaffenheit läßt sich die ph. Küste im eigentlichen Sinn in drei Teile zerlegen: in das südliche 35 Ph. vom weißen Vorgebirge (s. u.) bis zum nahr el-awali nördlich von Siden; in das mittlere Ph. vom nahr el-awali bis zum räs schakkä und in das nördliche Ph. von räs schakkä bis zum räs ibn hani oder bis zum räs el-basit. In der alten Geschichte treten nur das südliche und das nördliche Ph. hervor. Es sind die Strecken, auf denen sich kleine Ebenen hinter der Küste ausbreiten, und wo wiederholt felsige Inseln 40 der Küste vorgelagert sind, die den Ph. für ihren Seehandel von großer Bedeutung waren. Das mittlere Ph. hat einen sehr schmalen oder wenig fruchtbaren Küstenjaum und hat für den ph. Handel, soviel sich erkennen läßt, keine nennenswerte Bedeutung gehabt. Die folgende Beschreibung greift im Süden und Norden über diese Grenzen hinüber, weil die Ph. namentlich in der Perserzeit über die natürlichen Grenzen ihres 45 eigentlichen Gebiets hinausgegangen sind.

Die Städte der Philistier hatten ursprünglich dieselben Einwohner wie das übrige Kanaan, das bezeugen uns die ägyptischen Denkmäler (vgl. Bd XV, 339, 49). Aber die Eroberung durch die Philistier hat die südlichen Städte auf immer aus der Verbindung mit den Ph. gelöst und die nördlicheren, wie Japho und Dor (vgl. Bd XIV, 340, 42; 50 XVII, 427, 55), auf längere Zeit. Erst unter der Herrschaft der Perser sind die Ph. wieder als Herren in diese Orte eingezogen (s. unten S. 300, 69). Über Japho war schon Bd XV, 346, 45 die Rede, über Dor Bd XVII, 427, 55, über den Karmel Bd X, 80 ff.; über die Beschaffenheit der Küste bis zum dschebel el-muschakkah vgl. Palästina Bd XIV, 571 ff. Nur zwei alte Orte sind hier kurz zu erwähnen, ebe wir den Boden 55 des eigentlichen Ph.s betreten, nämlich Acco und Akzib. Acco, heute Akka, liegt auf einer mächtig hohen Steilküste, die südwärts ins Meer verspringt und mit dem inneren östlichen Rande der St. Georgsbai einen von Natur vortrefflichen Hafen von mittlerer Größe (12 km : 4 km) bildet. Er ist jedoch stark versandet und vernachlässigt, so daß sich der Handelsverkehr gegenwärtig mehr dem gegenüber liegenden Haifa zugewendet hat (vgl. 60

Am Meeresarmen war die Stadt durch ihren guten Hafen und durch ihre Lage von nach dem Innern des Landes, besonders die *via maris* = 777 777 Jes 21, 17, Bd VI, 237, 29 von Wichtigkeit. Israel hat diese „Stadt der Manaaniter“ nicht genannt Ri I, 31. Auch wenn Jes 19, 30 statt des überlieferten 'umma wirklich 'akkö geschrieben ist, wie man vermutet hat, so wäre damit das Gegenteil nicht bewiesen, sondern die *Marabbluna Accos* unter den Städten Meers wäre zu beurteilen, wie z. B. die Erhebung Orens, Abdods u. s. w. unter den Städten Judas Jes 15, 15 ff. Schon Sethos I. erwähnt Acco um 1320 v. Chr. unter den Namen 'Aka; die Ägypter, deren König Assurbanibal die Stadt bestrafte, nennen es Akku; die LXX setzen *Αζζώ*, während sich bei Josephus Antiq. IX, 11, 2 in dem Berichte Menanders (s. unter IV) über die Kämpfe Salmanaßars IV. *Αζζω* und *Αζζ* finden. Nur die Bedeutung und den Umfang der Stadt war es sehr schwerlich, daß sie unter Ariareres III. um 380 zum Stützpunkt des persischen Anstiegs auf Babylon gemacht wurde. Durch Ptolemäus II. Philadelphus wurde sie neu geordnet und erhielt den Namen Ptolemais. Ihre Blüte dauerte fort auch unter den Seleukiden, denen sie 198 v. Chr. zugefallen war. In den Nachrichten über die Makkabäerkriege wird sie als wichtiger Waffenplatz erwähnt 1 Mak 11 f. vgl. Jes. Antiq. XIII. Durch Pompejus kam sie 65 v. Chr. unter die Herrschaft der Römer, für die sie geradezu der erste Hafenort Palästinas war, trotz Cäsareas (Bd XVII, 127, 19). Die Stadt rechnete später nach einer Ara vom Jahr 17 v. Chr. Zu ihrem Gebiet 1 Mak 10, 39 vergleiche man die Angaben Jes. Bell. jud. II, 10, 2, wo u. a. der Fluß *Βύζος*, bei Tacitus Hist. V, 7 und Plin. h. nat. XXXVI, 190 Belus erwähnt wird, dessen Uferland die Ph. zur Glasbereitung verwendet haben sollen. Wahrscheinlich gehörte dazu der nach Jes. Bell. jud. III, 3, 1 und Onom. 272 phönicische Stammel. Die Kämpfe um Acco zur Zeit der Kreuzzüge sind berühmt. 1103 von Baldwin I. erobert, 1187 an Saladin übergeben, 1189 wieder durch die Kreuzfahrer besessen, wurde es 1291 nach heftigen Kämpfen durch den Sultan Melik el-Aischraf erobert und zerstört. Durch den Schah Dahir el-Amir 1749 wiederhergestellt und durch Dschezzar Pascha vertheidert, hat sich Acco langsam gehoben, trotz des Angriffs Kaveleens 1799 und des Bombardements der vereinigten englischen, österreichischen und türkischen Flotte 1840, und zählt jetzt etwa 11000 Einwohner. — Etwa 15 km nördlicher liegt unweit der Küste das kleine Dorf ez-zib auf einem braunen Hügel, der die Küste des alten Ortes Achsib Jes 19, 29 bezeichnet. Er ist niemals israelitisch gewesen Ri I, 31. Bedenkt man, daß in dieser Gegend die zwanzig Städte der Landschaft Kabul zählten haben, die Salomo an den König Tyrus abtrat 1 Kg 9, 10—13 (s. Bd VI, 238, 2), so wird es sehr wahrscheinlich, daß Achsib damals und wohl schon früher unter der Herrschaft von Tyrus gestanden hat (vgl. S. 299, 30). Auf den assyrischen Inschriften heißt es *akzibi*, bei den Griechen, z. B. Onomastikon ed. de Lagarde 221; 95, Ekdippa (vgl. Josephus Bell. jud. I, 13, 1; Antiq. V, 1, 22). Eine Vierfelsruine nördlicher befindet sich neben Garten die Quelle 'ain el-meschershe; auch eine kleine Ruine daneben und das im Norden sich erhebende Berggebirge tragen den gleichen Namen. Man hat damit den Namen *misr sot majim* Jes 11, 8; 13, 6 verglichen, der eine Fruchtbarkeit an der Westküste von Galiläa und an der Südgrenze der Ph. bezeichnet. Luthers Uebersetzung „warme Wasser“ ist nicht richtig, aber die Bedeutung des alten Namens ist unklar.

In der Nähe von 'ain el-meschershe treten die Abhänge des dschebel el-muschakkah naber an die Küste heran, und der Aufstieg zu dem Vorgebirge *ras en-nakura* (0,9 m) bringt uns in das eigentliche Ph. Die Reste eines Wachsturms und Tur-namen, die mit der früheren Erhebung von Zoll- oder Wegegebühren (*ghatro*) anammenbanchen, erinnern daran, daß wir uns auf einer alten Grenzlinie befinden. Der Meer führt über den nackten, weiß leuchtenden Felsen hart am Rande der Mure hin, an der sich unten die Wogen brechen. An der Nordseite dehnt sich ein schmaler hücker Ristentrich in Form eines Halbmonds bis zu dem zweiten Vorgebirge aus, dem *ras el-abjad* oder *promontorium album*, dem „weißen Vorgebirge“, etwa 2 km von dem ersten etwa 10 km in der Luftlinie entfernt ist. Die Zerklüftung wohl in beiden Thälern der Trünen zweier alten Orte, von denen der erste *umm el-amud* oder *el-awamich*, der zweite *iskenderume* heißt. Jener hat seinen Namen von den Zankunonen, die sich dort aus der griechischen Zeit her finden. Menan hat jedoch 1861 und ande. nach ihm durch Ausgrabungen nachgewiesen, daß schon die Ph. hier gebaut haben. Der alte Name des Ortes laßt sich nicht sicher nachweisen. In einer dort befindlichen ebenerdigen Inschrift scheint von „dem Bezirk Laodiceas“ (CIS I, 29—32) die Rede zu sein, ob 1897 der Name gerade dieser Stätte gemeint ist, steht freilich da-

hin. Es ist aber dadurch die Frage neu angeregt worden, ob die phönizisch-griechischen Münzen aus der Zeit des Antiochus IV. Epiphanes (175—161 vor Chr.) mit der ph. Aufschrift „Laodiceia, Mutter (d. i. Hauptstadt) in Ranaan“ der nordjüdischen Stadt Laodicea (ad mare), dem heutigen Lädikje (s. Z. 293, 3), angehören oder der alten Stadt, die einst an der Stelle von umm el-amüd gelegen hat. Gegen die erstere Annahme spricht, daß keine der alten Beschreibungen Ph.s eine Stadt dieses Namens nennt. Zu Gunsten der zweiten Annahme hat Vietschmann a. a. O. 71 ff. darauf hingewiesen, daß es nach dem Kommentar des Erzbischofs Eustathios (12. Jahrh.) zur Verticgesis des Dionysios und nach Stephanus von Byzanz in Ph. eine Stadt gegeben hat, die ursprünglich Mamatha oder Mamitha hieß (d. i. Mamath oder Mama, „Höhe“), von den Griechen λειχη ἀρτή und später Laodiceia genannt wurde. Diese Angabe auf das nordjüdische Laodiceia zu beziehen, empfiehlt sich durchaus nicht. Denn der Name λειχη ἀρτή, d. i. weiße Steilküste, paßt auf die Lage des Laodicea ad mare in einer Ebene gar nicht, wohl aber zu der Gegend von umm el-amüd, weil die weißen Klippen der beiden Vorgebirge weit in die See hinausleuchten, wie kein anderer Punkt der Küste Syriens. Daber ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich die oben erwähnte Angabe wirklich auf die Gegend zwischen dem heutigen rās en-nākūra und rās el-abjad bezieht und Mamitha der alte Name für umm el-amüd ist. Die Frage betreffs Laodiceia ist damit freilich nicht völlig geklärt; nur paßt die Angabe der Münzen „in Ranaan“ (= in Ph.) besser für diesen Teil der Küste als für die Lage von Laodicea ad mare. — Kurz vor dem Vorgebirge rās el-abjad finden sich die Reste eines anderen alten Ortes, die heute den Namen iskonderüne tragen. Im 1. Jahrhundert nach Chr. erwähnt ihn der Pilger von Bordeaux (vgl. Itineraria hierosolym. rec. P. Geyer p. 19) als mutatio Alexandroschene = Ἀλεξανδροσχῆνη. Damit verband sich die Volkssage, daß hier Alexander d. Gr. während der Belagerung von Tyrus sein Zelt aufgeschlagen habe. In Wahrheit geht der Name jedoch auf den römischen Kaiser Alexander Severus (222—235) zurück, der wie schon früher Caracalla (211—217) den beschwerlichen Weg über das Vorgebirge in den Felsen hat einhauen lassen. Der König Baldwin I. von Jerusalem ließ 1116 die kleine Festung wieder aufbauen, um sie als Stützpunkt für seine Angriffe auf Tyrus zu benutzen; sie wird unter dem Namen Seandarium oder Seandalium erwähnt. Der Weg über das „weiße Vorgebirge“ führt etwa 40 Minuten lang hart an dem Abhang der Klippen entlang, bald höher, bald niedriger über dem Meerespiegel, dessen Wellen in einer Tiefe von etwa 70 m die steil abstürzenden Felsen umbrausen und zum Teil bereits unterhöhlt haben. Diese Straße an der Küste ist uralte, schon die ägyptischen Heere und die assyrischen Eroberer haben sie betreten, wie sich aus ihren Denkmälern am nahr el-kelb bei Beirut (s. u.) ergibt. Aber sie ist im Laufe der Jahrh. mehrfach verändert worden, z. T. in den Felsen eingehauen und an besonders steilen Stellen geradezu zu einer Treppe, zu Felsenstufen gestaltet. Man bemerkt auch hier und da noch die Spuren der Wagengleise in dem Felsboden. Josephus und der Thalmud haben uns den Namen, den diese Straße im Altertum hatte, überliefert, nämlich Treppe (oder Treppen) der Tyrier, wie schon Bd XIV, 558, 4 erwähnt ist; dafür sagte man bei den Kreuzfahrern scala Tyriorum, doch findet sich auch der Ausdruck passepoulain.

Nördlich vom rās el-abjad dehnt sich eine kleine Ebene zwischen dem Strande und dem Fuße der Berge von Galiläa aus. Dann hebt sich noch einmal die Küste etwas schroffer aus dem Meere, doch steigt sie im allgemeinen jetzt sanft, ohne steilen Abfall, aus dem Meere an. Die Mündungen der Flüsse, die aus dem Berglande von Obergaliläa herabkommen (vgl. Bd XIV, 571, 2), sind flach und führen wenig oder gar kein Wasser, aber an einigen Stellen tritt das Grundwasser in guten und reichlichen Quellen zu Tage. Das ist namentlich der Fall etwa eine Stunde südlich von Tyrus in rās el-ain und 10 Minuten nördlicher bei dem Landgute er-resschidje, beide etwa eine Viertelstunde vom Strande entfernt. Der Wasserreichtum von rās el-ain, d. i. Kopf der Quelle, ist erstaunlich. Man hat die Quellen mit sehr starken Mauern umgeben und diese bis zu einer ansehnlichen Höhe aufgeführt, so daß das Wasser, von ihnen fest umschlossen und von dem unterirdischen Druck getrieben, in einer gewaltigen künstlichen Säule aufsteigen muß. Der größte Behälter, unmittelbar südlich von dem kleinen gleichnamigen Dorfe, ist achteckig, jedoch mit ungleichen Seiten, angelegt und 7,50 m hoch; er hat einen Durchmesser von 20 m im Lichten, und seine Wände haben oben eine Dicke von fast 2,50 m. Ihre Böschung ist so breit aufgemauert, daß man selbst zu Pferde bis oben an den Rand des Beckens reiten kann. Die innere Seite des Mauerwerkes ist stark cementiert. Das klare und schöne Wasser wird durch den Sprudel von unten stets

von der Küste nach Süden; es hat im Laufe der Jahre sogar den Tragkranz des Gemäuers verloren und sich dadurch einen freien Abfluss ins Meer eröffnet. An dem Mauerwerk sind noch zu erkennen, so daß die Bestimmung seines Alters schwierig ist. Wenn man sich aber nicht irrt, was sehr sichtbar ist, so wird man nicht über die römische Zeit hinaus kommen. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß ältere Bauten vorangegangen sind. In unmittelbarer Nähe giebt es noch drei andere ähnlich angelegte, doch nicht so große Behälter, die durch Leitungen mit einander und mit dem großen Becken verbunden waren. Diese Leitungen sind offenbar wiederholt geändert und ergänzt worden. Eine nach Süden hinende, nur kurze Zeitlang in arabische Arbeit, eine andere nach Norden gerichtete ist römisch. Sie brachte einst das Wasser nach dem Hügel el-ma'schuk östlich (landeinwärts) von Tyrus, von dem aus in alter Zeit teils durch oberirdische, teils durch (ältere) unterirdische Leitungen die Stadt mit Wasser versorgt wurde. Gegenwärtig kommt der löbliche Anhalt dieser stauenden Behälter nur der unmittelbaren Umgebung zu gute; das Wasser treibt einige Mühlen und bereiecht die in der Nähe angelegten Gärten, dann fließt es hin zum Meer. Noch im Mittelalter wurde hier viel Zuckerrohr gebaut. Die Wästelkammern gewahren einen prächtigen Ausblick sowohl durch das üppige Grün, das den Boden bedeckt und aus den Spalten des Mauerwerks in unzähligen Ranken hervorleuchtet, als auch durch die seltsame Verzierung mit Stalagmiten, die das kalkhaltige Wasser an das Mauerwerk angelegt hat. Etwa 15 Minuten nördlich von ras el-'ain befinden sich neben dem neueren Landgute er-reschidje noch drei weitere Behälter, auch im Bauwerk der Bauart nach römisch zu sein scheint. Verschiedene Angaben aus dem Altertum melden von den Wasserleitungen und Quellen, die Tyrus versorgten; so Menander bei Josephus Antiq. IX, 11, 1, Arrian Anab. II, 20, Plutarch Vita Alex. 21, Plinius in Dionys. XL, 359 ff. Da es andere bedeutende Quellen in der Nähe von Tyrus nicht giebt, so wird es eben der Wasserreichtum von ras el-'ain sein, den die Ph. zuerst achtet und für die Bedürfnisse ihrer Stadt verwertet haben.

Die Entfernung von ras el-'ain nach Tyrus beträgt eine Stunde. Die Ebene neben der sandigen Küste ist von Westen nach Osten nicht ganz 2 km breit. In der Nähe der Stadt neigen sich die Sandbänke an. Das jetzige Tyrus, ein unbedeutender Ort von etwa 6000 Einwohnern, liegt im Norden einer Halbinsel, die ungefähr 1 1/2 km über die ansteigende Küste ins Meer hinausragt. Die alte phönizische Stadt lag dagegen auf einer Insel. Nach dem Papirus Anastasi I brachte man das Wasser in Schiffen an der Stadt; der ägyptische König Nuburbanal sagt von dem König Baal von Tyrus, er wehne inmitten des Meeres; der Prophet Eschiel läßt den Fürsten von Tyrus sich ruhmen: Ein Ozean bin ich, einen Gotterbis bewohne ich inmitten des Meeres (28, 1), und vergleicht die Stadt treffend mit einem Handelschiff, das „mitten im Meere“ gebaut ist (27, 37; vgl. auch 26, 1. 11. 17 ff.) Das sind sichere Zeugen dafür, daß Tyrus ursprünglich eine Inselstadt gewesen ist. Wie bei arwad im Norden (s. u.) und im kleineren Maßstabe bei Sidon und Tyropolis, so haben auch hier einige felsige Inseln nahe vor der Küste gelegen; wenn wir von den kleineren, die auch jetzt noch in ziemlicher Ausdehnung und Zahl aus dem Meere bei Tyrus hervorragen, absehen, in der Gegend sind noch größere, von denen die nördliche die umfangreichere gewesen und zuerst bebaut werden zu sein scheint. Das läßt sich einerseits aus dem Namen erschließen: das westliche *Tibos* geht zurück auf *ṭ* oder gew. *ṭ*, ägypt. *surr*, ägypt. *sar(a)*, heute *sur*, und bedeutet „Felsen“ (Felseninsel); der Name scheint zu den Griechen nicht unmittelbar von den Ph., sondern durch Vermittelung eines anderen, vielleicht kleinasiatischen *ῥῶς* gekommen zu sein, das den *s*-Laut hart ausbrach, so daß die Griechen ein *τ* zu *ῥ* umstulpen. Andererseits teilt Josephus c. Ap. I, 17 § 113; Antiq. VIII, 5, 3 (117) an, *τ* im Plural eines sonst nicht bekannten Dios über die Geschichte der Ph. mit, daß König Baal II die Stadt selbst veranfert und den bis dahin auf einer Insel für sich hergebrachten Tempel des Zeus Olympios (vgl. Bd II S. 328, 1) durch Aufschüttungen mit der Stadt verbunden habe. Der eigentliche, größere Teil der Stadt lag daher nicht auf der durch diesen Tempel ausgezeichneten Insel, sondern auf einer anderen, die offenbar in der *ῥ* Insel ist. Die Untersuchungen des jetzigen Untergrundes haben es wahrscheinlich gemacht, daß die größere Insel im nördlichen Teile der jetzigen Halbinsel zu suchen ist, aber *τ* hat sich auch die moderne Stadt wieder erhoben hat. Denn die Ausgrabungen des Wand n. 1. Prof. Dr. A. N. Zorr 1871 haben erwiesen, daß die Kirchenruine aus dem Mittelalter in der Südseite des heutigen Tyrus noch auf Felsboden steht; dagegen in C. Khan 1869-71 weiter nach Süden hin nicht überall auf Felsen gestossen. Ueberhaupt scheint im Zentrum der jetzigen Halbinsel die vielleicht künstlich befestigte Grenz-

linie der alten Stadt durch den Anprall des Meeres oder auch, wie Brug meint, durch Erdbeben stärker gelitten zu haben. Über die Bauten des alten Tyrus wissen wir nur wenig. Nach Menander von Ephejus (vgl. Josephus c. Ap. I, 18; Antiq. VIII, 5, 3) hat Hiram I., der Zeitgenosse Salomos, die alten Tempel neu gebaut. Besonders genannt wird der Tempel des Herakles, d. i. des Melkart (s. unten S. 297 f.), und der 5 Altare, ferner von Herod. II, 44 der Tempel des thrasischen Herakles, der vielleicht mit dem Agenorium Arians (Anab. II, 25 f.) zusammenfällt. Nach Menander und Dios (bei Josephus a. a. T.) hat Hiram die Stadt, d. h. wohl die Insel, nach Osten hin erweitert und hier den großen Platz, Eurychoron, geschaffen. Das alte Tyrus hatte zwei 10 Häfen (Strabo XVI, 2, 23; Plin. V, 17; Arrian. II, 20 f.; C; 27, 3). Der nördliche, der sidonische, ist in der Hauptsache bis heute erhalten, jedoch an der inneren Seite stark verlandet und für größere Seeschiffe nicht zugänglich. Der südliche Hafen, der ägyptische, ist dagegen ganz verschwunden. Nach Menan und Brug hat er wahrscheinlich südlich von der schon erwähnten Kirchenruine gelegen, wo noch heute ein gut bewachsener Garten durch seine tiefe Lage mitten in der Verlandung auffällt. 15

Der Inselstadt gegenüber auf dem Festlande lag ein weit ausgedehnter Ort, dem Menander von Ephejus nach dem Griechischen bei Josephus Antiq. IX, 14, 2, ferner Strabo, Plinius u. a. den Namen *Palaityros*, d. i. Alttyrus, geben. Dadurch ist die Auffassung veranlaßt, daß es außer der Inselstadt auch auf dem Festlande eine Stadt Tyrus gegeben habe. Sie hat jedoch in den übrigen älteren Nachrichten keine Stütze; 20 nach ihnen ist es vielmehr wahrscheinlich, daß der Ort an der Küste den Namen usehu hatte, der in den Amarna-Tafeln und in den assyrischen Inschriften vorkommt und wohl mit dem authu der ägyptischen Denkmäler zusammenzufallen ist. Sein Schutzherr ist, wie Praëk und Cheyne vermutet haben, Useos, der *Ὀυσοῦς* des Sanchuniathon, der zuerst auf einem Baumstamme das Meer befahren haben soll, während sein Bruder 25 Samemtrumos (*Σαμητροῦμος*) in Tyrus Hütten aus Rohr erbaute. Diese Sage nimmt, wie es scheint, an, daß die Inselstadt vom Festlande aus besiedelt worden ist. Das ist ohne Zweifel richtig, aber dadurch wird die Übertragung des Namens Tyrus auf den Ort am Festlande doch nicht gerechtfertigt; vielleicht will Menander durch den Ausdruck nur sagen, daß der Ort zu seiner Zeit schon zerstört war. Die Angaben über seine Lage 30 gehen soweit auseinander, daß es sehr zweifelhaft wird, ob man an einen oder mehrere Orte zu denken hat, oder ob es sich um Orte handelt, die verschiedenen Zeiten angehören. Nach Strabo soll Palaityros 30 Stadien, d. i. eine Stunde, südlich von Tyrus gelegen haben, demnach = 22 el-ain; nach Plinius sollen Tyrus und Palaityros zusammen einen Umfang von 22 Stadien = 4100 m gehabt haben, das wäre nur wenig mehr als 35 der Umfang des alten Tyrus betragen hat. Die Ebene auf dem Festlande der Inselstadt gegenüber ist in alter Zeit ohne Zweifel gut bebaut und reich mit Landhäusern und Dörfern besetzt gewesen. Darauf weisen auch die Funde hin, die dort im Boden gemacht worden sind: Ölkelnern, Wasserbehälter und Grabkammern, in Felsen ausgehauen, sowie Steinsärge, nirgends aber deutliche Überreste einer eigentlichen Stadt, mit Ausnahme der unterirdischen und oberirdischen Wasserleitungen (vgl. oben S. 284, 5). Am tell el-ma'schük scheint ein bedeutender Vorort von Tyrus gelegen zu haben. 40

Das alte Tyrus hörte auf, eine Inselstadt zu sein, infolge der Belagerung durch Alexander d. Gr. 332 (vgl. Arrian Anab. II, 17 ff.). Er suchte der bis dahin niemals bezwungenen Inselbeste (vgl. unter IV, S. 300, 30) nach einer Belagerung von sieben 45 Monaten dadurch beizukommen, daß er von dem Festlande aus auf einem Pfahlroste einen Damm aus Steinen und Erde aufschütten ließ, um die Dürseite der Insel zu erreichen. Die Entfernung zwischen den beiden Punkten soll 4 Stadien (etwa 600 m) betragen haben, der Meeresarm in der Nähe der Insel mehr als 3 Klafter tief gewesen sein. Die Breite des Dammes, für den eine leichte Stelle mit morastigem Untergrunde 50 von der Küste aus benutzt wurde, wird von Diodor 17, 40 auf 2 Weibren (= 61 m) angegeben. Mit Recht hat schon das Altertum dieses kühne Unternehmen Alexanders als ein Wunderwerk gepriesen. Aber die Erstürmung der Stadt gelang ihm doch nicht von dem Damm aus, da hier die Ringmauern angeblich mehr als 150 Fuß hoch emporragten und sehr breit und fest waren. Die zahlreichen Schiffe, die die benachbarten See- 55 mächte Alexander d. Gr. zur Verfügung gestellt hatten, zwangen die tyrische Flotte, sich in die beiden Häfen zurückzuziehen, und ermöglichten es dadurch, daß das griechische Heer von Süden her auf die dort schwächeren Mauern der Festung einen regelrechten Sturmangriff ausführen konnte, der aber erst, als er wiederholt wurde, Erfolg hatte. Arrian giebt an, daß 8000 Leute bei der Eroberung ihren Tod gefunden hätten und 60

... als Sklaven verkauft worden wären. Diese Zahlen lassen sich nur in einem Ausblick auf die Einwohnerzahl der damaligen Stadt in friedlichen Zeiten ansetzen, wenn wir 10–15000 auf Soldaten und Flüchtlinge abrechnen, die in Tyrus anwesend haben. Eine hebe Zahl für einen Mann, der nach neueren Messungen 1000 Schritte umfaßt. Der Tammus ist nach 2200 Jahren in seiner Breite bedeutend verengt, vermutlich besonders an seiner Südseite, da diese der regelmäßigen Meeresströmung ausgesetzt ist, und mit der antikehenden Küstenlinie in bereits völlig abgerundeten Formen verbunden. Der Hals — um in einem Bilde zu reden — der gegenwärtig den Kopf, die hundert Fußhöhe, mit dem Kumpfe, dem Festlande, verbindet, hat im Westen die Breite von 600 m, im Osten aber schon die Breite von 2 km erreicht, d. i. mehr als die Ausdehnung des Mesopotamien von Süden nach Norden einst betragen hat.

Alexander hat Tyrus nicht völlig zerstört. Die weit reichenden Handelsverbindungen der Stadt, wodurch sie auch durch die Neugründung Alexandrias mannigfach bedroht werden, führten ihr neues Leben zu; ihre Festigkeit war noch immer so bedeutend, daß sie 306–17 von Antigonos vierzehn Monate lang vergeblich belagert wurde. Eine Ara des Belus von Tyrus vom Jahre 2713 wird CIS I, 1, Nr. 7 erwähnt; die Stadt muß daher damals wieder größere Rechte erhalten haben. Von den Seleuciden, unter deren Herrschaft sie 198 kam, erkaufte sie sich wahrscheinlich 126 vollständige Autonomie, die Pompejus bestätigte (Strabo XVI, 2, 23; Josephus Antig. XV, 1, 1), Augustus jedoch 29 vor Chr. wieder einschränkte. Paulus fand auf seiner Reise von Milet nach Jerusalem in Tyrus schon Christen AG 21, 3–6. Ein Bischof von Tyrus, Cassius, wird gegen Ende des 2. Jahrhunderts auf dem Konzil von Caesarea erwähnt. Hieronymus nennt zu Cr 26, 7 und 27, 2 Tyrus noch die vornehmste und schönste, weitbin Handel treibende Stadt Phs. Die Kreuzfahrer hatten sie von 1121–1291 inne. Eine ungenaue Kunde, daß die Gebeine des deutschen Kaisers Friedrichs I. Barbarossa nach seinem Tode am 10. Juni 1189 in den Wogen des Meeres durch seinen Sohn, den Herzog Friedrich von Schwaben, in Tyrus beigesetzt worden seien, benutzte Professor Dr. J. N. Sepp in München, um für sich und den ihm beigegebenen Prof. Dr. H. Prutz aus Königsberg durch den Reichskanzler Armin Bismarck die Erlaubnis zu Ausgrabungen zu erwirken. Sepp wählte die verschüttete Kirchenruine an dem Südrande der heutigen Stadt und traunte über davon, die „Gebeine“ Barbarossas nach dem schönsten Münster in Deutschland, den Kölner Dom, bringen zu können. Aber er fand nur Reste einer stattlichen Kirche aus dem Mittelalter, in der er die mittelalterliche Grabbedrude „zum heiligen Kreuz“ erkennen will, die an der Stelle der altchristlichen Basilika des Bischofs Paulinus (um 330) errichtet worden ist, während Prutz die Ruinen auf eine durch die Venetianer in ihrem Quartier erbaute St. Markuskirche deutet. Nach dem Abzuge der Kreuzfahrer 1291 besetzte der Sultan Melik el-Misrafi die Stadt und ließ ihre Festungswerke schleifen. Die Geschichte des heutigen Tyrus beginnt erst mit dem Jahre 1766, als sich ein gewisser Hanzar, ein Schwab der Metawilochte, unter dem Schutze Dahir el-Amr's mit seinen Leuten in den Trümmern niederließ und sie wieder aufbaute. Nach der Zerstörung durch das Erdbeben von 1847 trug Ibrahim Paicha für die Erneuerung der Bauten Sorge. Seit da hat sich Tyrus langsam bis zu einer beschiedenen Küstenstadt mit 6000 Einwohnern entwickelt, die teils Lateiner, teils orthodoxe und unierte Griechen sind.

Während die unmittelbare Umgehung von Tyrus, soviel bisher bekannt geworden ist, nur durch Schanzgräber, Kellern und Wasserleitungen an die alten Ph. erinnert, sind uns im Innern des Landes einige bemerkenswertere Denkmäler erhalten geblieben. Unterhalb Zaimon im N. von Tyrus erhebt sich neben dem kleinen Dorf hanawi auf einer massigen Höhe ein mächtiger Sarkophag, der einen unregelmäßig pyramidal geformten Totstein von 1,50 m Stärke zu 3,50 m Länge trägt. Das Ganze ist etwa 6' m hoch. Durch den Totstein ist eine gewölbte Kammer, die C. Renan untersucht hat, ohne jedoch irgendetwas über das Alter oder die Bestimmung des eigentümlichen Bauwerkes zu finden. Es trägt im Munde des Volkes den Namen kabr hairan, aus dem durch den arabischen Entdecker Memo 1833 und andere kabr kiram, d. i. Grab des Hiram (des bekannteren Sohnes von Tyrus, s. u. S. 299), gemacht worden ist. Daß das Denkmal aber nicht die Homerzeit, leidet keinen Zweifel. Auf halbem Wege zwischen dem kabr hairan und dem Christendorf kana, das schon Bd VI, 339, 48 erwähnt ist, finden sich ebenfalls zwei wadi el-akkab an den Felswänden rohe Skulpturen in mehr ansehnlicher als in profaner Großmacht, die vielleicht von den ehemals in den nahen Steinbrüchen beschäftigten Steinmetzen herrühren. Südlich von dem Dorfe kana hat man in den oberen Anfängen des wadi el-ashur eine ursprünglich fein ausgeführte, jetzt

aber ziemlich verwitterte Bildhauerarbeit entdeckt, eine Gruppe von fünf Figuren, deren mittlere von den übrigen Opfergaben zu empfangen scheint, darüber die geflügelte Sonnenscheibe mit den Uräuschlängen, das bekannte ägyptische Symbol.

Die Küste nördlich von Tyrus ist von ähnlicher Beschaffenheit wie in der südlichen Nähe der Stadt: am Meere Sand, dann ebener Boden mit Nesten aus dem Altterium 5 1—2 km landeinwärts, dann die untersten Stufen des Hochlandes von Galiläa (Bd XIV, 570 f.), die ebenfalls häufig noch Grabkammern und andere Bearbeitungen des Felsens aufweisen. Nicht ganz zwei Stunden nördlich von Tyrus trifft man auf die Mündung des nahr el-käsimije, der in einem nicht breiten, aber ziemlich tiefen und stark gewundenen Bette die Wasser der südlichen bika' zwischen Libanon und Hermon dem 10 Mittelmeere zuführt (vgl. den Art. Libanon Bd XI, 133, 22; 134, 47). Der ebene Streifen an der Küste wird nach Norden zu etwas schmaler; die unteren Stufen der Berge sind außerordentlich reich an Grabkammern verschiedener Zeiten und Formen, an ihrem Fuße finden sich Spuren der alten Römerstraße, auf der man nach dem Itinerarium Antonini Aug. in 24 röm. Meilen (= 36 km) von Tyrus aus Sidon er- 15 reichte, und Reste von alten Mosaikböden, die einst den zahlreichen Landhäusern dieser Gegend zur Zierde gedient haben. Nördlich von dem wadi abu'l-aswad trägt eine Trümmerstätte den Namen 'adlun, den man durch den lateinischen Ausdruck (mutatio) ad nonum (lapidem) — freilich im Widerspruch mit den Maßen des Weges zwischen Sidon und Tyrus — hat erklären wollen (vgl. Guérin, Galilée II, 172 ff.). Wahrscheinlich 20 hat hier das von Strabo erwähnte Städtchen Τρνιτιοπολις, eine Kolonie der Sidouier, gelegen. Ein Stunde weiter nach Norden trägt ein Vorgebirge und ein Dorf den Namen sarafand; das ist das Zarpath (hebr. sār'fat), wo Elias bei einer armen Wittwe sich aufhielt 1 Kg 17, 9 f. (oder Sarepta Le 4, 26), das Tb 20 als künftiger Grenzort Israels bezeichnet wird. Der alte Ort lag am Vorgebirge und dicht am Meere, wie noch heute 25 Ruinen und ein in den Felsen gebauenes kleines Hafengebäude beweisen. Später hat man den Ort an einer mehr nördlich und landeinwärts gelegenen Stelle aufgebaut; die Kreuzfahrer machten ihn zu einem Bischofssitz, und ein weli el-chidr (= St. Georg = Elias) bezeichnet dort heute den Wohnort des Propheten. Von sarafand an tritt die Küste in einem flachen Bogen nach Westen zurück. Die ersten größeren Flüsse vom westlichen 30 Abhang des Libanon öffnen sich in breiten, tiefen Einschnitten zu der Küstenebene, der nahr ez-zaherāni und der nahr senik. Bei diesem beginnen die Gärten, die immer zahlreicher und schöner werden, je näher man der Stadt saidā, dem alten Sidon, kommt. Auch einige Fischerboote beleben den Strand.

Das heutige Sidon liegt auf einem flachen, etwa 2—300 m breiten Vorgebirge, 35 dem nach Westen eine schmale, 600 m lange felsige Halbinsel vorgelagert ist. Ihre nördliche Hälfte und die angrenzenden, in nordöstlicher Richtung ziehenden Felsenriffe und Inseln umschließen den inneren Hafen, dessen Nordostecke durch ein kleines Fort, kal'at el-bahr, d. i. die Meerburg, bewacht wird. Es stammt sicher aus dem Mittelalter, wohl aus dem 13. Jahrhundert, ist mit einigen kleinen Kanonen armiert und macht, obwohl 40 es schon im Verfall begriffen ist, zusammen mit der achtbogigen Brücke, die zu dem südlich gegenüber liegenden Festlande führt, mitten in den brausenden Wogen einen kriegerischen, malerischen Eindruck. Neben den Riffen und Inseln sind die Reste von gemauerten Dämmen sichtbar, deren Steine Zachr ed-Din zu Bauten in der Stadt hat verwenden lassen, so daß nun die Wellen mit dem, was sie mit sich zu führen pflegen, 45 ungehindert in das alte Hafenbecken hineinfluten. Dorthin schloß sich der äußere, offene Hafen, der im Sommer als Ankerplatz benutzt wurde. Daß Sidon einen südlichen (ägyptischen) Hafen gehabt habe, ist ein Irrtum, den Viechmann a. a. D. 54 ff. auf Grund einer Beschreibung des Achilles Tattius beseitigt hat. Hier kann man, wenigstens was die südpalästinischen Städte anlangt, den Unterschied zwischen 50 dem jetzigen und dem ehemaligen Zustande des Strandes am sichersten studieren, wenn man sich entweder auf einem Boot an die Inseln und Riffe heranrudern läßt oder auch nur auf einem der einheimischen Küstendampfer mit geringem Tiefgange ganz nahe an ihnen vorbeifährt. Die Halbinsel weist noch verschiedene Spuren davon auf, daß sie einst den reichen Kaufherren von Sidon für ihre Zwecke gedient hat. Sie trägt die 55 Reste alter Mauern, deren Steine sich freilich in der Farbe nicht im Geringsten mehr von dem Felsen unterscheiden, auf dem sie ruhen. Aus der Ferne betrachtet sehen sie selbst wie ein Stück gewachsenen Felsens aus, so täuschend, daß man zu der Annahme neigt, Wasser und Wetter habe im Laufe der Jahrhunderte das Gestein so zernagt, daß es jetzt wie künstlich geschichtet erscheine. Aber je weiter man sich umsieht, desto sicherer 60

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 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. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

Die Ausgrabungen Renan's 1862 haben erwiesen, daß sich das ph. Sidon nach Süden hin um 700 m weiter als die heutige Stadt ausgedehnt hat. Darüber hinaus begann im Altertum die Gegend der Gärten und Gräber, letztere namentlich an den Abhängen des Libanongebirges, die ziemlich steil und hoch aus der Ebene ansteigen. Den Basaltfelsen des Königs Sidmunazar (mit Inschrift) fand man 1855 unweit der muhharat abluu (Höhle des Apollo?) 10 Minuten südöstlich von der Stadt. Die französische Expedition unter Renan hat verschiedene Metropolen von der Höhe sejjidet el-mantara im Südosten bis zu den Dörfern el-helalije und el-baramije im Nordosten festgestellt. Diee Untersuchungen der Franzosen veranlaßten die Einwohner von saida zu einem schwunghaften Betriebe der Schatzgräberei, durch die in erster Linie zahlreiche prächtige Alexandermünzen zu Tage gefördert wurden, die jetzt ihren Platz in europäischen und amerikanischen Museen gefunden haben. Dann stieß man 1887 unterhalb des Dorfes el-helalije auf 17 prächtige phönizische und griechische Sarkophäge, unter denen sich der des Königs Tabnut, des Vaters des Sidmunazar, und der angebliche Sarg Alexanders d. Gr. befanden, beide jetzt im kaiserlichen Museum in Konstantinopel. Seit 1900 hat dieses Museum wieder bei Sidon graben lassen und u. a. am nahr el-awali einen Tempel des Sidmun aufgedeckt (vgl. *Revue Biblique* 1902, 190 ff.; 1903, 69 ff. 110 ff.; 1904, 200 ff. 217 ff.). Auch Wasserleitungen aus alter Zeit finden sich; selbst an den Quellen der Libaneshöhe, z. B. des nahr ez-zaherani, hat man Kanäle in den Felsen gehauen, um ihr Wasser nach Sidon zu führen. Am N ist von einem Groß-Sidon die Rede (Jes II, 8; IV, 28; dieser Ausdruck kommt auch auf dem sechsseitigen Thoncyliner Taylors vor und hat dort neben sich „klein Sidon“; aber bisher weiß man nicht, wie diese Unterscheidung zu deuten ist.

Das alte Sidon, von dem nach dem Obigen nur wenig auf uns gekommen ist, bestand mit wechselnder Blüte (s. unter IV) bis zur Zerstörung durch Artaxerxes Schus 348 v. Chr. Auf dieses Ereignis bezieht sich wahrscheinlich die Klage Jes 23, 1—14, die durch B. I, 5—8 auf Tyrus gedeutet worden ist. Doch blieb Sidon nach Alexander und unter den Römern noch immer eine bedeutende Stadt, wie auch die Kunde der neueren Zeit beweisen haben. Paulus fand hier auf seiner Fahrt nach Rom schon Christi'n A. G. 27, 3, und auf dem Konzil von Nicäa 325 wirt ein Bischof von Sidon auf. Doch verlor sie mehr und mehr an Reichthum und Bedeutung; den Muslimen ergab sie sich 637/8 ohne Widerstand. In der Zeit der Kreuzzüge ist sie wiederholt erobert und neu besetzt worden, zuletzt durch Ludwig IX. von Frankreich 1253. Nachdem sie 1260 von den Scharen der Mongolen verheert war, fiel sie 1291 in die Hände des Sultans Melik el-Ashraf, der die Befestigungswerke schließen ließ. Der Trufensürst Faehr ed-Din half ihr im Anfang des 17. Jahrhunderts wieder empor; als Hafenstadt von Damaskus gelangte sie zu Reichthum. Auch Ibrahim Paisha von Aegypten förderte sie. 1840 wurde die kleine Hafenanlage von der verheerenden Flotte der europäischen Mächte beschossen. Die ältesten Gebäude der Stadt reichen nicht über die Zeit der Kreuzfahrer hinauf. Ziemlich an-

fenlich ist der Turm der Zitadelle im Südosten der Stadt, kal'at el-mu'ezze genannt, hoch auf einem Schutthügel gelegen und daher ihr Wahrzeichen; in dem Schutte lagern Mengen von Purpurnuscheln. Die Gärten sind in den letzten Jahrzehnten eine herrliche Zierde der Stadt geworden; sie haben fast eine Ausdehnung wie die von Jafa Bd XIV, 571, 59 und bringen reiche Erträge an Orangen, Zitronen, Mandeln und Avrifosen.

Die kleine Ebene um Sidon erstreckt sich nach Norden etwa bis zum nahr el-awali, von dessen Nordseite an, etwa $\frac{1}{2}$ Stunde von der Stadt, das Gebiet des Libanondistrikts (s. Bd XI, 437, 14) die Küste in sich einschließt bis kurz vor tarabulus = Tripolis (s. u.), mit Ausnahme der Stadt Beirut und ihrer nächsten Umgegend. Dieses Thal und die verhältnismäßig niedrigen Rasse in der Nähe seiner Anfänge bei el-baruk sind wohl schon im Altertum zu dem kürzesten Wege von Sidon nach Damaskus benutzt worden. Der Fluß hieß bei den Römern Bestrenus, vermutlich nach einem Orte Bestra (bosra), von dem sich jedoch sonst keine Spur gefunden hat. Die Küste wird nun wieder steiniger; für eine Ebene am Fuße der Berge, die allmählich steiler und höher sich erheben, bleibt kein Raum, oder der Boden ist, soweit er sich nicht hebt, mit hellbraunem Sande bedeckt, wie südlich von Beirut. Der südliche Teil Ph.s mit seinen fruchtbaren Küstenebenen ist vorüber, der mittlere bietet der Ansiedelung weniger Vorteile und hat daher im Altertum nur Städte von geringerer Bedeutung getragen. Zwischen dem ras dschedra und dem ras ed-damür müssen die Orte Platanos (Platana) und Poryphreon gelegen haben, bei denen Antiochus d. Gr. den Feldherrn Ptolemäus' IV. Philopator, Nikolaos, im Jahre 218 vor Chr. besiegte (Polyb. V, 68 f.). Wir erkennen aus diesem Vorgange, daß auch damals diese unbequeme Küstenstraße von kriegsführenden Heeren benutzt wurde. Nördlich vom ras ed-damür mündet der nahr ed-damür, der unter den Namen Damaras, Demarus oder Tamyras bei den Alten vorkommt. Bei dem ehän el-ehulde, der an die „mutatio Heldua“ des Pilgers von Bordaour erinnert, liegen die Reste einer ausgedehnten Gräberstadt zu Tage. Ein weithin auffallender Punkt an der Küste ist das Vorgebirge von Beirut, ras beirut genannt (101 m). Es bietet von Norden her gesehen ein prächtiges Bild: an seinem Fuße die ausgedehnte, freundliche Stadt Beirut von modernem Aussehen; weiter nach Osten eine kleine gut behaute Ebene (es-sahil) an den Ufern des nahr beirut, des Magoras der Alten, und an der Küste, die von der Spitze des Vorgebirges an im Westen ungefähr 10 km nach Osten zurücktritt und die Südseite der sog. Georgsbai bildet; als Hintergrund die steilen natürlichen Terrassen des Libanon, unten mit grünen Gärten, schmucken Landhäusern und kleinen Dörfern besetzt, höher hinauf noch einige Reste der einst so berühmten Wälder tragend, während der kahle scharfe Rücken in weißem Glanze, mag er heidneit sein oder nicht, weit aufs Meer hinaus den Schiffen entgegenleuchtet. So wichtig der Ort gegenwärtig ist, im ph. Altertum hat er keine Rolle gespielt. Der Name bedeutet wahrscheinlich Brunnen (vgl. Beeroth im NT Bd IX, 577, 56) und findet sich schon in den Amarna-Briefen, die den Ort als Sitz des ägyptischen Vasallenkönigs Anmunira bezeichnen und zum Gebiet der Gifltier, der Einwohner von Gehal (s. u.), rechnen. Die erste Blüte erlebte die Stadt als römische Kolonie, Colonia Julia Augusta Felix Berytus; sie war berühmt durch ihre Rechtschule und durch ihre Seidenweberei, bis sie durch das Erdbeben von 529 stark mitgenommen wurde. Die zweite Blüte beginnt mit dem Reich des klugen Druzenfürsten Faehr ed-Din (1595—1634), der hier hauptsächlich residierte. Seine Verbindungen mit den Venezianern und Medicern hoben den Handel der Stadt mit Europa zum Schaden von Tripolis und Sidon, und die Folge davon ist gewesen, daß Beirut heute der Mittelpunkt des Handels und Verkehrs an der gesamten jrischen Küste geworden ist, besonders seitdem es mit Damaskus anfangs durch die französische Post, 1895 durch eine Eisenbahn verbunden wurde. Es darf aber auch als der Mittelpunkt der unter dem Einfluß des Christentums stehenden Bildung in Syrien bezeichnet werden. Die amerikanischen Presbyterianer legten 1823 den Grund zu ihren hervorragenden Anstalten, die außer verschiedenen Jugendschulen in dem sog. „College“ ein theologisches Seminar, eine Präparandenanstalt, ein astronomisches Observatorium, eine medizinische Fakultät und eine Druckerei umfassen. Die St. Josephsuniversität der Jesuiten ist mit einer theologischen, medizinischen und orientalistischen Fakultät ausgestattet und besitzt eine Druckerei, aus der schon bedeutende, namentlich arabische Werke hervorgegangen sind. Der deutsche Protestantismus ist durch das preußische Johanniterbenediktin, durch das Waisenhaus und Pensionat der Kaiserswerther Diakonissen und durch eine Irrenanstalt vertreten. Die britisch-syrische Mission unterhält eine Reihe von guten Schulen, die schottische Mission arbeitet hauptsächlich für die Juden, Muslime und Druzen. Ver-

in männliche Männer und Frauenorden sind für die Erziehung der Eingeborenen sehr thätig. Dieser Eifer hat auch die einheimischen Kreise angepörrt, sich für den Unterricht der Jugend zu gründen. Beirut ist Sitz eines türkischen Hofes und zählt etwa 120000 Einwohner.

Ungefähr 1 km östlich von Beirut geht die Küstenlinie wieder in ihre süd-nördliche Richtung über und führt uns bald an die Mündung des nahr el-keleb, des Hundesflusses, der bei den Griechen und Römern Lykos (Lycus) hieß, d. i. Wolfsfluß, und in einer engen Schlucht von dem dschehel samim (Bd XI, 133, 38. 58) herabkommt. Das Gebirge tritt unmittelbar bis an das Meer vor, ist aber dennoch seit den ältesten Zeiten von der Küstenstraße überschritten worden, freilich in wechselnden Bahnen, die uns die technischen Fortschritte in der Überwindung von natürlichen Hindernissen sehr lehrreich vor die Augen führen. Die jetzige Verbindung von Beirut nach dem Norden, Straße und Eisenbahn, hält sich am Abhang des Vorgebirges dem Meerespiegel am nächsten. Dann folgt etwa 30 m über dem Meere die Römestraße, die nach einer in der Nähe des Flusses in die Felswand eingeschnittenen lat. Inschrift der Kaiser M. Aurelius Antoninus um 176—180 nach Chr. hat herstellen lassen. Noch höher finden sich drei ägyptische und sechs assyrische Inschriften oder Skulpturen; sie bezeugen uns, daß die auf ihnen genannten Herrscher, darunter Kamies II. um 1300, Tiglathpileser I. um 1110, Salmanassar II. um 850, Samsarib 702 und Assarhaddon 670, ihre Heere auf einem viel steileren, aber leichter zu gänglichem Wege über dieses Vorgebirge geführt haben. Welche siegreichen Fürsten und Heerführer, welche zahlreichen Kriegsscharen sind über diesen schmalen Pfad gezogen! Alexander d. Gr., die Legionen der Römer, die todesmütigen Scharen der Kreuzfahrer und der Muslime — sie alle haben schon verwundet zu den ihnen unverständlichen Denkmälern der Ägypter und der Assyrer emporgeschaut. Die letzten sind die Soldaten der französischen Expedition vom Jahre 1860; auch sie haben eine eiserne Tafel mit Inschrift zum Gedächtnis ihrer Anwesenheit hinterlassen. An dem Felsenabhang des nördlichen Ausflusses wurden durch Arbeiter 1878 Schriftzeichen entdeckt, die Dr. M. Hartmann, damals Konsul des deutschen Konsulats, als assyrisch-babylonische Keilschrift feststellte. Die Inschrift ist stark verwittert und schwer lesbar; doch hat man den Namen Nebukadnezars II. von Babylonien erkannt. Die Eisenbahn führt neben der Straße bis zur malerischen Bucht von dschunije, bis zu dem Orte ma'amilton. Von hier ab zieht sich wieder allein die alte Straße an der Küste hin. Sie ist an dem Nordende der Bucht in das Gestein des vertretenden Gebirges eingebauen, zuletzt von den Römern, die auch für Pflasterung gezeigt haben. Bei Strabo heißt daher diese Stelle *λίμνη*, d. h. Treppe; in ihrer Nähe nennt er den Ort Βαλαίθυβλος, der wohl etwas südlicher gelegen hat.

Innerhalb Stunden nördlicher eilt der nahr ibrahim, aus enger und wilder Schlucht hervorkommend, in das Meer; er ist der Adonisfluß der Griechen und Römer, der mit dem Mythos der Nybrodite in eigentümlicher Weise verknüpft war. Mythologisch im Herbst, so erabte man, wenn das Wasser des hl. Flusses sich blutrot färbt, erschallt in dem nahen Bblos (oder Gebal) die Totenklage um das Verschwinden des Königs Gottes, des „Herrn“ (ph. Adon, danach griech. Adonis); ein wilder Eber hat ihn erst der Jagd getötet, sein Blut hat sich mit dem klaren Wasser der Quelle vermengt, daher sind die Wellen des Flusses blutrot geworden; Frauen und Jungfrauen haben nun, gleichsam in den Fußstapfen der betimmerten Göttin, den Geliebten; sie hatten kein bekanntes Bild in den sog. Adonisgärten versteckt, in thönernen, mit Erde angefüllten Gefäßen, die mit allerlei raß aufspritzenden Samereien besät und den Strahlen der heißen Sonne vor den Türen der Häuser ausgelegt wurden; sobald sie nun unter diesen Zumbildern der Berganglichkeit, den schnell grün gewordenen und schnell verbrannten Pflanzen, das Bild des Gottes gefunden haben, beginnen sie die sieben-tägige Trauer und Totenklage mit Tänzen und Gesängen; aber am achten Tage erschallt der Ruf „Adonis lebt“, er verwandelt die Trauer und Enthaltensamkeit der Frauen in die ausgelassene Freude — sie wollen nun die Wanne der Göttin darstellen, mit der sie an der Quelle des Flusses zum erstenmal in die Arme des Gottes gesunken war. Das ist ungefähr die Gestalt, die der Mythos bei späteren Schriftstellern der griechisch-römischen Zeit angenommen hat; von seinem eigentlichen Sinn soll später die Rede sein (s. S. 298, 90). Die Göttin, bei den Ph. die Astarte, hatte ihren berühmten Tempel neben der wasserreichen Quelle des Flusses, die unter einer steilen und hohen Wand des dschehel el-munë-tira (Bd XI, 133, 55) aus einer Höhle hervordringt. Aufsteigend springt das Wasser, mit andern Worten vermag, die Stufen der Kalksteinschichten in das grünbewachsene

Thal hinab. Der Höhle gegenüber haben sich auf einer Felsplatte noch Reste eines Tempels erhalten, der 30 m lang und 15 m breit war. Vermutlich fällt er mit dem Tempel der Venus von Alphaka (Alphak) zusammen, den Konstantin d. Gr. im 1. Jahrhundert zerstören ließ; das heutige Dorf askā liegt nur 15 Minuten höher als die Quelle. Renan hat in der Nähe des Dorfes el-ghina an der Südseite des Flusses 5 Skulpturen gefunden, die den Tod des Adonis durch einen Eber und die weinende Göttin darstellen (Mission de Phénicie 292 ff., Pl. XXXVIII). Auch in dem Glauben des Volks spielt die „große Frau“ — das ist die „Herrin“ Astarte — noch eine große Rolle. Die Adonisröschen blühen jahraus jahrein im Thale, und von Zeit zu Zeit färben sich die Wasser der Quelle noch immer blutrot, besonders im Herbst und im Früh- 10 ling, so oft starke Regengüsse oder Schneewasser den roten Sandstein im Bett des Flusses aufwühlen und infolgedessen durch seine eisenhaltigen Bestandteile rot gefärbt werden, eine Erscheinung, die man auch in dem nahn fedār wahrgenommen hat.

Der Mittelpunkt des Adoniskultus, die Stadt Byblos bei den Griechen oder Gebal bei den Ph., liegt 1¹/₂ Stunden nordwärts von der Mündung des nahr ibrahīm, 15 heute dscheheil mit vielleicht 1000 Einwohnern. Die Stadt hatte für den Handel keine Bedeutung — die größte Breite des Hafens beträgt nur 160 m —, um so mehr für den Kultus, wie schon in dem Ari. Gebal Bd VI, 385 f. gesagt worden ist. Über einige neuere Funde dort s. Rev. Bibl. 1903, 404 ff. Der meist felsige Küstenweg führt dann zu dem Städtchen batrūn, das dem alten Botrys entspricht. Neuerdings ist 20 die Meinung ausgesprochen worden, daß die Stadt sumur, die nach den Amarna-Briefen der Amurrufürst Nziru auf seinem Zuge von Arka gegen Gebal bedroht, an der Stelle von batrūn gelegen habe, da dieser Punkt den Weg um den rās schakkā beherrscht (doch vgl. u.). Nördlich vom nahr ed-dschōz nämlich erhebt sich ein breites Vorgebirge bis zu 200 m, das von der alten Straße unter Benutzung kleiner Thäler 25 durch eine Biegung landeinwärts umgangen wird. Es heißt heute rās schakkā nach einem nahe gelegenen Orte schakkā (Robinson, Pal. III, 954) die Griechen nannten es Θεοῦ πρόσωπον, das allem Anschein nach die Übersetzung eines ph. 𐤓𐤏𐤃𐤃 oder 𐤓𐤏𐤃𐤃 (vgl. Gen 32, 31; 1 Kg 12, 25) ist. Man hat versucht, in den Linien des Berges eine Ähnlichkeit mit einem menschlichen Gesicht herauszufinden; aber wahrscheinlich hatte der Ort als berühmte Kultusstätte den Namen „Nützlich Gottes“; daß er das gewesen ist, 30 darauf weist noch heute hin die große Zahl der griechischen Klöster, die auf ihm erbaut sind.

Mit diesem Vorgebirge schließt das mittlere Ph. ab. Der Weg an der Küste führt noch über einige kleinere Vorgebirge, wie enke („Mase“, hebr. 𐤏𐤍) und rās en- 35 nāṣūr, neben denen die Orte Trieres und Calamos (heute kalamūn) lagen, dann aber in die Ebene von Tripolis, die sich an der Mündung des nahr abu ‘alī oder des nahr kadischā ausbreitet, der aus der Gegend des alten Cedernbains bei bescherre herabkommt (vgl. Bd XI, 434, 10). Wir verlassen damit zugleich den Libanonbezirk (s. o. S. 289, 7) und betreten wieder solche Teile Syriens, die von türkischen Beamten verwaltet werden. Die jetzige Stadt zerfällt in zwei Teile, in die Hafenstadt el-mīnā, die 40 an dem Nordrande eines niedrigen, jedoch felsigen Vorgebirges liegt, von einem Kranz kleiner Inseln umgeben, die den flachen Hafen einschließen, und in die eigentliche Stadt, die bei den Einwohnern tarābulus heißt. Diese liegt an beiden Ufern des nahr abu ‘alī, 2 km landeinwärts von der Mündung und 3—4 km von der Hafenstadt entfernt, 45 mit der sie jetzt durch eine Pferdebahn verbunden ist, zu den Füßen einer Burg, die der Graf Raymond von St. Giles 1104 auf einen Vorsprung des Gebirges (Mons pellegrinus) bei der Belagerung der alten Stadt erbaut hat. Diese jetzige Stadt verdankt ihre Entstehung erst den Muslimen, die die frühere, am Meer gelegene Stadt unter dem Sultan Kilawān 1289 eroberten und zerstörten. Die Stadt der Ph. und der Kreuzfahrer 50 hat ohne Zweifel am Meere gelegen, etwa an der Stelle des heutigen el-mīnā, wird jedoch größer gewesen sein. Sie soll nämlich drei verschiedene Quartiere umfaßt haben, in denen die Tyrier, Sidonier und Aradier getrennt für sich wohnten. In der Perlerzeit pflegten die drei Mutterstädte nach Tripolis Vertreter zu senden, die den Auftrag hatten, gemeinsame Angelegenheiten zu beraten und Streitigkeiten zu schlichten. Dadurch erlangte 55 die Stadt ein hohes Ansehen. Vor dieser Zeit wird sie nicht erwähnt, wir kennen auch ihren ph. Namen nicht (doch vgl. Delitzsch, Parad. 283). Da in dem chronologischen Kanon des Eusebius (ed. Schöne II, 80) die Besiedelung der „Insel Ar(a)dos“ auf das Jahr 761 vor Chr. angesetzt wird, so schließt man daraus, daß Tripolis später, bald 60 nachher entstanden sei. Pietschmann a. a. D. 11 f. hat die Unsicherheit dieser Annahme

aus dem Ort herent und gewöhnt aus den alten Nachrichten nur das Ergebnis, daß Tripolis, eine sekundäre Schöpfung, schwerlich aus früher Zeit stamme. Einige Felsengemäcker und Ruinenreste in el-mina sind die einzigen Reste aus dem Altertum.

Da die Höhenzüge des Libanon in der Gegend des ras schakka nach Osten abklüften (vgl. Bd XI, 131, 3), so tritt auch die Mittenlinie bei tarābulus in einem nachden Beugen bedeutend nach Westen zurück. Diese Einbuchtung hat nach dem nördlichen Ausläufer des Libanon, dem dsehebel 'akkar (Bd XI, 133, 10), und seinem Hauptorte den Namen dsehu 'akkar, d. h. Bucht von 'akkar. Das Gebirge ist bedeutend niedriger und breiter als der mächtige Gebirgswall des eigentlichen Libanon, daher hat die Küste hier auch einen milderen Charakter. Das ist namentlich da der Fall, wo der nahr el-kebir, der Eleutherus der Griechen (danach bisweilen noch jetzt nahr lefterā genannt), aus dem Innern des Landes in einem offenen Thal den Weg nach der Küste genommen hat. Die Ebene an seiner Mündung ist ziemlich ausgedehnt; durch sie führte stets wie heute die Straße in das Tal des Trontes, zu den Städten Emeja (hōms) und Hamath; sie war malak eine wichtige Landesgrenze, der Zugang nach Hamath (vgl. Bd XIV, 559, 56). Zwischen Tripolis und dem nahr el-kebir haben einige alte Städte gelegen: am Südufer des nahr el-barid (Brutus bei dem Pilger von Bordeaux ed. Geyer p. 18) Turbessa, arabisch artusija (ZBWB III, 217) oder artūsī, ferner an der Nordseite des nahr 'arka etwas landeinwärts Arka oder Arke (Koj. Ant. I, 6, 2), als römische Metropole Caesarea Libani, der Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, heute noch tell 'arka (Kebinsen, R. Bibl. Nachrichten 755). Auf diesen Ort bezieht man auch die Gruppe der Manganiter, die in der Völkertafel Artiter (7777, LXX Αγορζαίος) genannt wird. Der deutsche Reisende Bernhard von Breidenbach berührte 1183 kaum $\frac{1}{2}$ Meile, d. h. 5 km, nördlich vom nahr 'arka, nämlich südlich vom heutigen nahr 'akkar einen kleinen Zen. Damit hat man die Angabe des Hieronymus in seinen Quaestiones in Genes. zu 19, 17 verglichen, daß nicht weit vom Libanon eine Ortslage noch den Namen der Stadt Zini erhalten habe. Die Ziniter sind allerdings nach dem Zusammenhang der Stelle im nördlichen Bb. zu suchen, und die Meilinschriften nennen einen Ort Siānu (Krieger. Deligisch, Parad. 282) neben Simira (i. unen) und 'Arkā (vgl. auch das *Sinā* des Strabo XVI, 755). Im Norden des nahr el-kebir steigt der dsehebel el-anzārīje auf, der mons Bargylus der Lateiner, heute benannt nach der eigentümlichen, zu den Schifiten gehörigen Sekte der Ansairier, die hauptsächlich auf diesem Gebirge, aber auch nordwärts bis in die Abhänge des Taurus hinein wohnen. Der Rücken des Gebirges erhebt sich höchstens bis zu 1200 m, ist also um 2000 m niedriger als der Libanon, ebenfalls breiter nach Osten hin, wo es zum Trontes abfällt. Als seine Nordgrenze darf der andere, bei el-hadikāje ins Meer gebende nahr el-kebir angegeben werden. Die Küstenlandschaft ist im allgemeinen freundlicher und milder, als im mittleren und südlichen Bb., auch ärmer, da die Menge des jährlichen Niederschlags nach Norden hin zunimmt. Die Zahl der vb. Städte, die wir aus dieser Gegend kennen, ist daher auch auffallend groß. Die nächste ist Simyra oder Simyros (Ptolem. V, 15, 1; Plin. V, 17), auf den ägyptischen Inschriften samar, in den Amarna-Briefen sumur (v. i. Z. 291, 21), auf den assyrischen Inschriften simirra, wohl identisch mit dem Dorfe sumra, das wie Arka landeinwärts in der Ebene zwischen dem nahr el-kebir und dem nahr el-abrasede gelegen ist. Nach etwa 10-12 Stunden befinden wir uns in der Gegend der alten Aradier und stoßen auf den nahr el-kible und dem nahr amrit auf eine große Anzahl von Gräbern, Sarkophagen und Gemächern, die entweder ganz in den Felsen gebauen oder aus großen Blöcken errichtet worden sind. Es sind die Reste der Stadt Marat, griechisch Marathos, die von den Aradiern gegründet werden soll. Jedoch sind in der Völkertafel Arka (oder Arā), Sim, Arvad und Samar offenbar als selbstständige Größen nebeneinander genannt. In Alexanders des Großen Zeit war Marathos groß und reich, stand damals allerdings schon unter den Aradiern. Seine Blütezeit würde demnach wahrscheinlich in die Zeit der Perserkönige fallen. Es scheint in den Kämpfen am Ende des Seleukidenreichs zerstört worden zu sein. Ein bemerkenswertes Grabmal ist der burdsch el-bezzāk, „der Schnelentwurf“, bestehend aus dem nahr el-kible, ein vierediges Mauerwerk von 11 m Höhe, aus mit behauenen aufrechten Moden zusammengesetzt, das zwei Gemäcker übereinander umschließt, in die die Leichen durch zwei jehmale Einlässe hineingeschoben werden konnten; wohl als künstlicher Ersatz eines Felsengrabes gedacht. Den Abschluß hat vermutlich ein pyramidenartiger Aufbau gebildet, der jetzt zerstört ist. Nördlich vom nahr el-kible, wenig bei sog. Schlangenquelle ('ain el-haijat), stehen etwas erhöht die merkwürdigen „Zwischen“, auch el-mughazil, ebenfalls Grabdenkmäler, die jedoch ihre

Leichenkammern neben sich haben. Auf einem breiten Piedestal erheben sich monolithische Blöcke oder Cylinder (2—4 m hoch), die von pyramidenförmigen oder eben gerundeten Blöcken gekrönt sind. Nördlich von diesen Grabmälern steht ein aus dem Felsen gebaueses Haus, dessen Front 30 m lang, dessen Wände ungefähr 6 m hoch und 80 cm dick sind. Das Innere hat drei Gemächer, deren Wände ebenfalls aus dem anstehenden Felsen ausgepart sind. Nur an der Nord- und Südseite des Hauses hat man mit Bausteinen nachgeholfen. Südlich vom nahr amrit befindet sich ein großer in den Felsen gebauener Hof, in dessen Mitte ein gewaltiger Würfel ausgepart ist, 3 m hoch und 5,50 m im Geviert, der eine gedeckte, nach Norden offene Cella trägt. Die Araber nennen ihn el-ma'bad, den Kultusort; sie haben die Bestimmung des Hofes zu einem Heiligtum richtig geahnt. An dem Nordufer des kleinen Flusses sind Reste von ähnlichen Heiligtümern, sowie eine Arena von 125 m Länge und 30 m Breite, teils in den Felsen gebauen, teils aus Quadern aufgebaut, nach Osten durch ein Amphitheater abgeschlossen.

Eine Stunde nördlich liegt am Strande tartūs, Tortosa des Mittelalters, Antaradus des Altertums. Zwischen amrit und tartūs hat nach Strabo die ph. Stadt Enhydra (Enhydra) gelegen, von der bis jetzt keine Spuren gefunden worden sind. Antaradus wird erst von Ptolemäus im zweiten Jahrhundert nach Chr. erwähnt und kommt daher für die Ph. nicht in Betracht. Der Mittelpunkt der Ph. an diesem Teile der Küste war wieder eine Inselstadt, nämlich Aradus, hebr. Arvad (E; 27, 8. 11, in den Amarna-Briefen Arwada (über die ägyptische Form vgl. W. Max Müller a. a. S. 186), heute ru'ad oder arwād. Sie liegt der Küste zwischen amrit und tartūs in einer Entfernung von 3 km gegenüber und wird von dem letzteren Orte aus durch Ruderboot in einer kleinen Stunde erreicht. Sie besteht aus einem Felsen von unregelmäßiger Form, der etwa 800 m lang und 500 m breit ist. Die Ph. haben die Kante des Felsens senkrecht bebauen und auf ihren Rand eine Mauer aus mächtigen Quadern gesetzt. Sie umzog einst die ganze Insel, mit Ausnahme der Ostseite, auf der der kleine Hafen sich ausdehnte. Im Westen steht noch ein Stück, das 9—12 m hoch ist und Blöcke von 3 m Höhe und 4—5 m Länge enthält. Sonst ist von den alten Häusern, die nach Strabos Angabe viele Stochwerke hoch waren, nichts mehr übrig geblieben. Die Bausteine sind wahrscheinlich nach anderen Orten verschifft und dort wieder verwertet worden. Nur Cisternen und Felsengemächer finden sich zahlreich im Boden, auch einige Stücke von Granitssäulen liegen in der Nähe des Ufers. Auf dem höchsten Punkte der Insel steht ein Schloss aus saraacnischer Zeit; die jetzigen Bewohner von ru'ad, etwa 2—3000, steben in dem Rufe, tüchtige Schiffer zu sein (E; 27, 8), und treiben Schwammfischerei. Arwad wird schon um 1500 bei den ägyptischen Kriegszügen als eine Stadt des ph. Landes erwähnt (W. Max Müller 180); Thiglatpileser I. befährt mit arwadischen Schiffen das große Meer. Später wird Arwad wiederholt in den assyrischen Inschriften als ein Ort „mitten im Meer“ erwähnt. Seine Bewohner waren daher, ähnlich wie die des alten Tyrus, in vielen Dingen vom Festlande abhängig, z. B. in frischem Wasser, das sich die reichen Leute jetzt täglich in Krügen vom Festlande zuführen lassen, in Holz und Lebensmitteln. Strabo (XVI, 754) u. a. erzählen, daß sie das Wasser einer süßen Quelle im Meer zwischen ihrer Insel und dem Festlande durch einen aus Blei gefertigten Mantel, der, über die Quelle gestülpt, als Heber diene, und durch einen ledernen Schlauch aus der Tiefe des Meeres zu schöpfen verstanden. Das ist daselbe Verfahren, das für die Fassung der Quellen bei Tyrus nach S. 283, 52 angewendet wurde. Heute giebt es solche submarine Quellen in der Nähe von Tortosa und nordwärts. Der nächste Hafen am Festlande von Arwad aus war Karne oder Karnos, heute karnün, eine Stunde nördlich von tartūs, wo noch Reste von alten Befestigungen vorhanden sind. Andere zu Arwad gerechnete Hafenstädte des nördlichen Ph. sind Balanias oder auch Leukas (Rev. Bibl. 1901, 572 ff.), im Mittelalter ein Sitz der Johanniter Ritter namens Valania, heute bänijas, ferner Baltos, heute belde, und Gabala, heute dscheble.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Bevölkerung dieses nördlichen Küstenstrichs eine geschlossene ph. war, oder daß darüber hinaus noch Ph. ihre eigentliche Heimat gehabt haben. Einige Hafenstädte auch des nördlichsten Syriens freilich werden ihnen zugeschrieben. Ob das für Laodicea, das Seleucus I. Nikator (312—282) seiner Mutter Laodice zu Ehren so genannt haben soll, zutrifft, ist schon oben S. 283, 1 besprochen worden. Heute heißt der Ort el-ladikije (ladkije). An der Nordostseite des Vorgebüges ras ibn hanī lag ein Heraclēia, dessen Name ph. annutet, und betreffs der Stadt Rhosus, heute arsüz, im Norden des promontorium rhosieum (ras el-chanzir), sowie über Myriandros (Myriandos) haben wir die ausdrückliche Angabe, daß sie in den Händen

11. 12. gewiesen sind. Dieser letztere Ort war der Vorgänger des heutigen Alexandrette (S. Iskenderun), hat aber vielleicht etwas südlicher gelegen (vgl. Ritter a. a. O. XVII, 12, 15 f.).

11. Name und Herkunft der Ph. Der Name Ph. geht auf die Griechen zurück, *Φοινίξ*, *Φοινίκης*; so schon bei Homer (Od. II, 288; IV, 119), auch bei Herod. I, 1, 8 u. Davon ist abgeleitet der Name des Landes *Φοινίκη* (Od. I, 83; IV, 291; Herod. II, 11 ff.), Phoenice; die Form Phoenicia ist jünger. Welchen Sinn diese Benennung habe, ist vielfach erörtert worden. Der gelehrte Erzbischof Eustathius von Thessalonien im 12. Jahrhundert vertritt zu Dionys. Periegr. 912 die Meinung, daß *Φοινίξ* von *φούρος* *φοιδός* herkomme, also den roten oder rötlich-braunen Menschen bedeute. Zu ihrer Bestätigung läßt sich anführen, daß der Wortstamm von *φούρος* und *Φοινίξ* offenbar in Poenus, „Punier“, wiederkehrt, in einer Bezeichnung, die die italienischen Sprache von den Griechen in Süditalien oder in Sizilien für die Hebräerischer Nordafrikas übernommen haben. Dadurch wird hauptsächlich die Deutung ausgeschlossen, die Meyers lebhaft vertritt, daß *Φοινίκη* nicht von *Φοινίξ*, „der Ph.“, sondern von *φοινίξ*, „die Dattelpalme“, herkomme und *Φοινίκη* das „Land der Dattelpalme“ bedeute; aus dem Namen des Landes soll dann erst *Φοινίξ* als Name der Bewohner abgeleitet (!) sein. Diese Deutung hat durchschlagende sprachliche Bedenken gegen sich und gründet sich auf die irrthümliche Voraussetzung, daß Ph. das Land der Dattelpalme sei. In dem eigentlichen Ph. ist der Baum nur vereinzelt vertreten; einen kleinen Palmenhain giebt es bei Haifa, nördlich darüber hinaus habe ich einen solchen nicht gesehen. In Haifa werden die Datteln noch reif, aber sie sind für den Handel nicht gut genug. In den nördlicheren Küstenorten steht es mit den Datteln etwa wie mit dem Wein in Schlesien oder Sibirien. Es ist also nicht gut denkbar, daß man das Land und die Bewohner nach einer Frucht benannt haben sollte, die dort gar nicht reif wird. Die Erklärung aus dem ägyptischen Fenehu ist von W. Mar Müller a. a. O. 208–212 völlig widerlegt worden. Ueberhaupt ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Ph. in ihrem frühesten Verkehr mit den Griechen ein ägyptisches Wort benutzt haben sollten, um über sich selbst Aussagen zu machen. Diese Erwägung trägt zum Teil auch die Vermuthung, die E. Meyer in seiner Geschichte der Karthager I (1879), S. 5 f. und A. H. Zerne in The Ancient Empires of The East (1883), S. 106 zur Erklärung des Namens gemacht haben. Die Ägypter nennen um 1500 die ph. Küste Zahi, Zabe, das Land mit den Städten von Arwad im Norden an bis in die Gegend von Akko im Süden; wie der Name zu deuten ist, bleibt dunkel (W. Mar Müller a. a. O. 176 ff.). Nur die Bablonier gebort Ph. zu dem Lande Amurru; vgl. darüber den Art. Palästina Bd XIV, 501. Von Tiglatp-Pileser III. an wird für Syrien und Palästina neben dem älteren Ausdruck auch „Land Hatti“ gebraucht, weil es als den Hatti oder den Hebräern entzogen angesehen wurde (vgl. den Art. Kanaan Bd IX, 737 f.). Ein besonderer Name für Ph. findet sich nicht.

Auf die Frage, wie die Ph. sich selbst genannt haben, geben späte griechische Schriftsteller, wie auch Philo von Byblos (um 100 nach Chr.) die Antwort: Kanaaniter. Die Belege dafür sind in dem Art. Kanaan Bd IX, 732 f. angeführt, wo auch der Sprachgebrauch der ägyptischen Inschriften und der Amarna-Briefe hinsichtlich dieses Landesnamens besprochen worden ist. Hier läßt sich hinzufügen der Verweis auf die oben S. 283. besprochenen Münze von Laodicea und auf die Angabe Augustinus, daß sich noch zu seiner Zeit die Bauern in dem ehemaligen Gebiet von Karthago als Chanani, d. h. als Kanaaniter, bezeichnet hatten. In der Vokellertafel (s. d. Art.) wird Sidon, d. h. das Volk der Z. Ph., als der Erstgeborene Kanaans, als der mächtigste unter seinen Brüdern bezeichnet (Gen. 10, 17). Aber damit haben wir nur die Aussage vor uns, daß die Ph. zu dem Lande Kanaan gehören; ethnographische Bedeutung hat sie nicht. Wenn das *AI* an mehreren Stellen (s. Bd IX, 736, u) den Ausdruck Kanaaniter in dem Sinne von Kaufmann, Kramler gebraucht, so enthält das gewiß eine Anspielung auf die Ph.; aber die Frage ihrer Abstammung wird damit nicht berührt. Wie einerseits der Sprachgebrauch der Vokellertafel, andererseits die Medeweise Homers vermuten läßt, haben sich die Ph. selbst in der Regel nach ihrer Vaterstadt benannt, also Sidonier, Tyrer, Arabier. Den Namen der angesehensten und mächtigsten Stadt, der am häufigsten genannt wurde, haben dann auswärtige Völker gewählt, um die Ph. überhaupt damit zu bezeichnen. Daher ist im *AI* der Name „Sidon“ und „Sidonier“, wenn nicht der Zusammenhang deutlich auf die Stadt Z. und ihre Bewohner hinweist, wie z. B. Gen 10, 19; Ri 1, 31; 2 Sa 21, 6; 1 Kg 17, 9 (vgl. Je 1, 26; Jer 23, 2. 1. 12; Es 28, 21 f., stets von Ph.

und den Ph. überhaupt zu verstehen Dt 13, 9; Jos 13, 4. 6; Mi 3, 3; 10, 12; 18, 7. 28; 1 Kg 5, 6 (20); 11, 33; 16, 31; Ez 32, 30; sidonisch 1 Kg 11, 1 bedeutet daher phönizisch. Das ist der Sprachgebrauch, den die Israeliten im Lande vorfanden und fortsetzten. Er hat zur notwendigen Voraussetzung, daß Sidon zur Zeit seiner Entstehung die angesehenste und mächtigste Stadt der Ph. gewesen ist. Wir finden ihn ebenso, wie schon gesagt, bei Homer, bei griechischen und selbst römischen Dichtern, die damit ohne Zweifel ein berühmtes Vorbild nachahmen wollten. In der Perseerzeit geht dieser Sprachgebrauch allmählich verloren. Neh 13, 16 werden die ph. Händler in Jerusalem Tyrrier genannt. Herodot gebraucht Ph. im allgemeinen, Sidonier sind ihm die Bewohner der Stadt S., Tyrrier die Bewohner der Stadt T. In jungen Stellen des NT, wie Joel 1, 1; Sach 9, 2 — 10 vielleicht sind auch Jer 25, 22; 27, 3; 17, 1 so zu beurteilen — ferner 1 Mak 5, 15 und im NT Mc 3, 8; 7, 24. 31; Mt 11, 21 f.; 15, 21; Lc 6, 17; AG 12, 20 tritt die formelhafte Verbindung „Tyros und Sidon“ auf, um die Ph. überhaupt zu bezeichnen; hier steht also Tyros an erster Stelle.

Movers hat die Meinung vertreten, daß die Ph. in ihrem Gebiete von Anfang an 15 heimisch gewesen wären. Er beruft sich darauf, daß nach angeblich ph. Überlieferungen die Ph. selbst so von sich gedacht hätten. Aber das Alter und die Zuverlässigkeit dieser Angaben sind sehr unsicher; sie würden außerdem nur beweisen, daß die Ph. in der hellenistischen Zeit und später diese Anschauung über ihre Vergangenheit gehabt haben. Sie erzählen davon, daß die Gottheiten der Städte, denen diese ihre Gründung zu ver- 20 danken hätten, an diesen Orten ursprünglich zu Hause seien, daß sie hier auf Erden gewandelt wären und die ersten Menschen, vor allen die Stammväter der Ph. geschaffen hätten. Diese Angaben zeugen gewiß von einem hohen Alter der ph. Niederlassungen, aber sie beweisen zunächst nur, daß sich die Ph. selbst einen Zeitraum, in dem diese noch nicht vorhanden waren, nicht mehr vorstellen konnten. Um über die Frage der Herkunft 25 der Ph. einen sichereren Boden zu gewinnen, muß man sich daran erinnern, daß die Bewohner der ph. Küste von der älteren, vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans nicht getrennt werden können. Was sie mit diesen fest verbindet, ist vor allem die Tatsache, daß ihre Sprache eine gemeinsame war. Wir kennen die ph. Sprache gegenwärtig aus den bekannt gewordenen Inschriften, aus den ph. Eigennamen, aus einzelnen Wörtern, die 30 Griechen und Römer gelegentlich anführen, und aus den Sätzen, die Plautus in seiner Komödie Poenulus den Karthager Hanno sprechen läßt. Obgleich diese Mittel nicht genügen, zu einer wirklichen Kenntnis der ph. Sprache zu gelangen, so geben sie doch darüber volle Gewißheit, daß ihre Sprache mit der „Sprache Kanaans“ Jes 19, 18, d. i. mit der „hebräischen“, im wesentlichen zusammenfiel, sich von ihr etwa wie eine Mundart 35 von der anderen unterschied (vgl. Bd IX, 734, 53). Damit ist für die geschichtlichen Zeiten sichergestellt, daß die Ph. mit den übrigen Bewohnern Kanaans sprachlich eine Einheit gebildet haben. Es ist darum freilich nicht notwendig, an eine gemeinsame Abstammung zu denken, da ein Teil ja eine Sprachenänderung vorgenommen haben könnte; aber diese Annahme liegt doch nahe, zumal wenn es an entgegenstehenden Bedenken fehlt. Man 40 wird nun angesichts der natürlichen Beschaffenheit Kanaans den Zusammenhang zwischen den Bewohnern der Küste und denen des Binnenlandes nicht so auffassen dürfen, als ob die Bewohner der Küste von dort aus das Bergland Palästinas besetzt hätten. Das Beispiel der Philister darf man dafür nicht heranziehen; denn die Philister waren ein hervorragend kriegerisches Volk, und die Berge Palästinas, in die sie schließlich doch nicht 45 eindringen, waren für sie das unmittelbare Hinterland; es bedarf keiner Ausführung, daß nach beiden Seiten hin die Sache für die Ph. anders lag. Dann wird man den umgekehrten Fall ins Auge fassen müssen: die Küste ist von dem südlichen Berglande aus besetzt worden. Das würde in der That der Richtung entsprechen, in der sich die Völker und Stämme des südlichen Syriens vorwiegend bewegt zu haben scheinen, der Richtung 50 von Osten nach Westen, aus der Wüste nach dem Berglande und an die Küste hinab. Die andere Strömung von Norden nach Süden, die daneben sich geltend macht — ich denke an die Amoriter, an die Iruäer und Drusen — tritt entschieden schwächer auf und kommt schon im nördlichen Palästina zum Stillstand; für sie ist das Gebirge Mittel-syriens von großer Bedeutung. Ob zwischen dessen Bewohnern und den Ph. an der 55 Küste ein Zusammenhang bestanden hat und welcher Art er gewesen sei, liegt im Dunkeln. Da sich aber ein solcher zwischen den alten Bewohnern des südlichen Syriens und den Ph. herausgestellt hat, so ist anzunehmen, daß die ph. Küstenstädte von Süden her besiedelt worden sind und ihren Kreis mehr und mehr nach Norden hin ausgedehnt haben. Die Antwort auf die Frage, ob die Ph. in Syrien überhaupt einheimisch sind oder nicht, 60

in letzter nicht zu trennen von der weiteren Frage, ob die vorisraelitische Bevölkerung Sanaans als einheimisch zu betrachten ist oder nicht. Zunächst sind zwei Angaben aus 2. u. 3. Altertum zu berücksichtigen. Die eine findet sich Herod. I, 1; VII, 80 und lautet dahin, daß die Ph. ehemals an dem Erythräischen Meer gewohnt hätten und von da aus auch durch Syrien nach ihren jetzigen Gestaden gewandert wären. Die Bezeichnung der ehemaligen Heimat der Ph. ist freilich sehr ungenau; denn Herodot denkt sich das Erythräische Meer in einer Ausdehnung vom persischen Meerbusen bis zum Äthiopien von Suez als parallel zum Mittelmeere; aber man darf doch im allgemeinen an Arabien denken. Die andere steht bei Justin XVIII, 3, 2 f. und meldet (nach Pompejus Trogus), daß das Volk der Ph. von Ph. abstamme, die ursprünglich ad Syrium stagnum (so ist zu lesen) gewohnt, dann aber am Gestade des Mittelmeeres die Stadt Sidon (= „Fisch“) gegründet hatten. Unter Syrium stagnum ist wohl sicher das tote Meer zu verstehen und dann ein Zusammenhang dieser Erzählung mit der ursprünglich kanaanitischen Sage von dem Untergang Sedom's und Gomorrhas in der Weise anzunehmen, daß das gewaltige Gottesgericht den Anlaß zu einer Zerstreuung und Wanderung der Völker gegeben habe (ähnlich wie Gen 11, 1 ff.; vgl. Gen 19, 31). Damit wäre dieser Teil der Mitteilung Justins als völlig lagenhaft erkannt. Die Angabe Herodots scheint mehr wert zu sein; wenigstens läßt sie sich passend einfügen, wenn man die Frage der Herkunft der Ph. im Zusammenhange der Geschichte des vorderen Orients überhaupt betrachtet. Das hat neuerdings H. Windler getan und darüber die Vermutung ausgesprochen, daß die „phönizisch kanaanäische“ Einwanderung die zweite sei, die aus Arabien nach den angrenzenden Kulturländern stattgefunden habe, ungefähr in der Zeit von 2800—1600 vor Chr. (Windler, Gesch. Israels I, 126—132).

Die Ph. als ein besonderes Volk zu betrachten, das von den übrigen Bewohnern Sanaans nach Abstammung und Sprache zu unterscheiden sei, hat nach dem Obigen in den ethnographischen Verhältnissen keinen Grund. Wenn es dennoch in der Geschichte üblich geworden ist, von dem Volke der Ph. zu reden, so muß die Berechtigung dazu auf einem anderen Gebiete nachgewiesen werden. Von einer solchen läßt sich sprechen, wenn man die Art und Weise ins Auge faßt, wie die Ph. den anderen Völkern gegenüber getreten sind, und die Bedeutung, die sie dadurch für die Weltgeschichte erlangt haben. Die Ph. wurden in ihren Wohnsitzen, in denen sie auf der einen Seite das offene Meer, auf der anderen Seite das wenig zugängliche, schwer zu beherrschende Gebirge hatten, etwas anderes als Bauern und Viehbüchter, sie wurden Seefahrer und Handelsleute. Dadurch lockerte sich auf der einen Seite ihr Zusammenhang mit den vorisraelitischen Bewohnern Sanaans, auf der anderen Seite verbanden sie die gleichen Zwecke des Handels zu einer neuen Interessengemeinschaft. In der Heimat haben sie es nicht zu einer einheitlichen Rechts- oder Volksgemeinschaft gebracht. Es hat dort stets eine Mehrzahl von Mittelpunkten gegeben, die größeren Städte mit ihrer näheren oder entfernteren Umgebung. Danach pflegten die Ph. sich selbst zu nennen, Sidonier, Arabier, Gubliter oder im Westen des Mittelmeeres Kartbager, Gaditaner u. s. w. Es ist nicht richtig, in diesen Unterscheidungen besondere Stämme der Ph. zu erkennen, wie man auf Grund von Gen 10, 17; 1 Kg 5, 18 und Jos 13, 5 gewollt hat; die Namen bezeichnen sämtlich nur Bewohner verschiedener Städte. Aber draußen erschienen sie den Fremden als Leute von einem Schlage, als tüchtne Seefahrer, als Schlaue, gewissenlose Krämer. Durch ihren großen Unternehmungsgest und durch die Gunst der zeitlichen Verhältnisse haben sie in der That eine große Arbeit für die Geschichte der alten Welt geleistet: sie haben die Erfindungen und die Schätze der beiden großen Kulturherde des vorderen Orients, Babylonien's und Ägyptens, nach dem Abendlande gebracht und dadurch die spätere gemeinsame Kultur der Mittelmeervölker wesentlich gefördert. Unter diesem Gesichtspunkte darf man von einem Volke der Ph. und von seiner weltgeschichtlichen Bedeutung reden.

III. Reliquien der Ph. Gerade für die Fragen der Religion und des Kultus macht sich die Unstimmigkeit unserer Nachrichten über die Ph. sehr fühlbar. Die Inschriften bieten fast nur Götternamen, deren Aussprache nicht selten unsicher bleibt, und manche formelhafteste Wendungen, deren Sinn unklar ist. Dazu stammen die Inschriften aus der vateren Zeit der Ph., die Münzen vollends, wie schon äußerlich ihr griechischer Typus erkennen läßt. Nun haben wir freilich ein Werk, das die Theogonie und Kosmogonie der Ph. absichtlich behandelt, nämlich die „phönizische Geschichte“ des angeblich im 13. Jahrhundert v. Chr. schreibenden Beirutiers Sandamiaton, die Philo Herennius von Byblos im 2. Jahrhundert n. Chr. aus der Vorborgenheit hervorgezogen haben will, in Wahrheit aber selbst unter Bemerkung einheimischer Stene und mit eigenen Zuthaten an-

gefertigt hat (ed. C. Müller in *Fragm. histor. Gr.* III, 1819). Daß dieses im Dienste des Eubemerismus geschriebene Werk für die alten Zeiten gar nicht oder doch nur mit großer Vorsicht benutzt werden kann, liegt auf der Hand.

Merkwürdig ist, daß bei einem durch seine Seefahrten bekannt gewordenen Volke der Kultus der Meergottheiten nicht schärfer hervortritt. Seit der Diadochenzeit haben wir eine Anzahl von Münzen, die in griechischer Weise eine Gottheit des Meeres abbilden, Hephästus erwähnt einen *θαλάσσιος Ζεύς*, und für Beirut werden die acht „Kabiren“ (die Großen, die Mächtigen) als Erfinder und Beschützer der Schifffahrt erwähnt. Es ist wahrscheinlich, daß mit den Zwerggestalten dieser Gottheiten die Patäken des Herodot III, 37 zusammenhängen (vgl. Bd XVII, 579, 22). In den Namen der Götter, die bisher bekannt geworden sind, läßt sich eine Beziehung zu Handel und Seefahrt nicht bemerken. Diese Eigentümlichkeit ist wohl so zu verstehen, daß die Ph. ihre Gottesvorstellungen nicht erst am Mittelmeer und als Seefahrer, sondern ursprünglich in einer anderen Gegend und als Viehzüchter oder Bauern ausgebildet haben, wie die übrigen ihnen verwandten Kanaaniter; sie würde demnach die oben S. 295, 15 ausgesprochene Annahme bestätigen, daß die Ph. in ihre Wohnstätten am Meer eingewandert sind.

Die Gottheiten der Ph. sind zunächst Gottheiten des Ortes, der als ihr Eigentum gilt, den sie beschützen, den sie nach der späteren Mythologie häufig auch begründet haben. Neben den Göttern der Städte finden wir Götter der Berge. Als „Besitzer“ dieser Stätten heißen sie ba'al, als „Gebietet“ adōn, als „Herrscher“ (mit unumschränkter Gewalt) melek, König. Dem entspricht es, wenn sich ihre Verehrer als gerim, als Schutzbefohlene (ursprünglich vielleicht in dem besonderen Sinne von Tempelangehörigen), und als 'abadim, als Knechte der Gottheit bezeichnen (vgl. Ph 39, 13 und Eigennamen wie Dbadja, Abdias). Der Gegensatz von Mann und Weib hat für die Gottesvorstellung große Bedeutung; neben dem el giebt es eine ilät, neben den alonim „Göttern“ alonot, neben ba'al eine ba'alat, neben melek eine milkat. Die zugehende und gebärende Naturkraft, das Geheimnis des Lebens, zeigt sich darin als die Grundlage der Gottesauffassung. Die Gottheiten werden in der Regel genannt nach dem Orte, an dem sie verehrt werden, so ba'al sör, der Gott von Tyrus, ba'al sidōn, der Gott von Sidon, ba'al lebanōn, der Gott des Libanon, ba'alat gebal, die Göttin von Byblos u. Damit ist auch der ursprüngliche, beschränkte Bereich ihrer Wirksamkeit bestimmt. Ließen sich die Ph. an einem anderen Orte nieder, so begründeten sie dort eine neue Kultusstätte ihrer heimischen Gottheit; aber deren Bereich ging auch dort nicht über die Grenzen der neuen, unter ihren Schutz gestellten Ansiedelung hinaus. Im gewöhnlichen Leben redete man nur von dem Baal oder von der Baalat, ohne jede nähere Bestimmung; es war selbstverständlich, welche Gottheit in dem Kreis ihrer Verehrer gemeint war (vgl. 1 Kg 18, 19 ff.). Man muß sich vor dem Irrtum hüten, als ob es Gottheiten mit dem Eigennamen Baal oder Baalat gegeben habe. Die weibliche Form ba'alat kommt seltener vor; während Eigennamen, mit ba'al gebildet, sehr häufig sind, z. B. hanniba'al, 'azruba'al, adoniba'al, ba'alhanan, finden sich solche mit ba'alat nicht. Gewöhnlich wird dafür 'aschart gebraucht, wie in 'abd'aschart, ger'aschart. Das Wort entspricht dem bekannten Namen der babylonischen Göttin ischart mit der Femininendung t. Wie sie im Babylonischen zum Appellativnamen für „Göttin“ geworden ist (vgl. KAT³, 420), so auch im Ph. Aber der alte Charakter als Eigenname zeigt sich darin, daß sie eine nähere Bestimmung des Ortes neben sich nicht nötig hat, wie das bei ba'al und ba'alat üblich ist. Astarte (Aštoret) erscheint im AT als die Gottheit der Sidonier = Ph. überhaupt 1 Kg 11, 5. 33; 23, 13. Vgl. nähere Angaben in d. Art. Astarte und Ašchera Bd II, 147 ff. und Baal II, 323 ff.

Nur wenige ph. Gottheiten kennen wir nach dem Eigennamen. Der bekannteste ist Melkarth (Herakles), ursprünglich freilich auch Appellativum מלך תר, der König der Stadt (Tyrus), von dem noch näher die Rede sein wird. Ešmun, עשמונ, genießt großes Ansehen in Sidon, er wird dem Aesculapios oder Aesculap gleichgesetzt und scheint daher als ein Gott der Lebenskraft und Heilkunst aufgefaßt werden zu müssen. In Eigennamen findet sich nicht selten die Gottheit תר, sad oder sid (mit Sidon verwandt? Der Jäger oder Fischer? vgl. Philo 2, 9), ferner Sakkim סכמ, סכמ Qumaj?, auch סכמ. Die Göttin תנית wird gewöhnlich Tanith ausgesprochen. Von ausländischen Gottheiten, die in Ph. Verehrt fanden, sind zu erwähnen Isis und Ntris, die mit der „Herrin von Byblos“ verknüpft wurden, Horus, Bast, Ibot, der als *Τάυρος*, als Erfinder der Schrift und Vater aller Weisheit, bei Philo eine große Rolle spielt — sämtlich ägyptisch; 60

10 11 und Anat aus Syrien; Ithammus, der Gott des erwachenden Frühlings, Hadad
12 13 Tazem aus Babylonien.

Den Tempel des Melkart in Tyrus erwähnen Herod. II, 41 und Josephus e. Ap. I, 18. Da erstere sagt, er habe außer vielen Weibgeschenken darin gesehen „zwei Säulen, die eine von lauterem Golde, die andere aus Smaragdgestein, das des Nachts prächtig leuchtete“. Sie scheinen die Stelle des Gottesbildes, das Herodot gar nicht erwähnt, vertreten zu haben. Es war bei den Ph. (wie bei den Kanaanitern Bd IX, 735, 11) heimische Sitte, neben dem Altar heilige Steine aufzurichten, die als Wohnsitze der Gottheit angesehen wurden. Den natürlichen Stein vertritt hier die behauene und kunstvoll überkleidete

14 Säule. Solche Steinweiser oder Steinlegel nannte man massobā (CIS I, 41) oder
15 nasub (CIS I, 139) oder auch hammanim (vgl. Jes 17, 8; 27, 9; 2 Chr 31, 4). Sie
16 werden von Philo 2, 19 *παρτίου* (7877 vgl. Gen 28, 10 ff., lat. baetulus) genannt und
17 als belebte Steine aufgefaßt. Ihnen entspricht im Kultus der weiblichen Gottheit der
18 heilige Baal, der Vertreter des heiligen Baums, für den der Name Aschera (7728)
19 üblich ist wie im AT. Er gilt als der Wohnsitz der Astarte. M. Obnesalsch Richter
20 hat in Erven (f. Kuvros, die Bibel zc. I, 171; II, Taf. 17, 2) das Bild einer Göttin
21 gefunden, die aus dem Baumstumpf herauswächst; das darf wohl als Beleg für die
22 Wendung der Inschrift von Masub „Astarte in der Aschera“ aufgefaßt werden. Zugleich
23 veranschaulicht dieser Fund sehr deutlich, wie das Symbol der Göttin in ihr Bild über-

24 geht, und wie der Name des Symbols zugleich Name einer Göttin werden kann (vgl.
25 d. Art. Astarte und Aschera Bd II, 117 ff.). Die Zweifzahl der Säulen deutet wohl
26 auf den in der Natur mehrfach wiederkehrenden zwiefältigen Gegensatz hin, der sich am
27 schärfsten in den beiden Hälften des Jahres, in den Wirkungen der Frühjahrs-
28 und Herbststrome, zeigt. An anderen Orten begegnen Gruppierungen von je drei Säulen, die
29 vielleicht auf eine aus drei Vorgängen sich zusammensetzende Naturerscheinung hinweisen
30 sollen. Die belebende Kraft der Frühjahrsstrome feierte man im Melkartstempel von
31 Tyrus in dem macedonischen Monat Peritios (Februar/März) Jos. e. Ap. I, 18 *ἑπέοις*
32 *τῶν Ἡορτίων*. Als Gegensatz dazu ist die Verbrennung des Herakles/Melkart
33 Reogon. Clem. X, 17 in Tyrus anzuführen. In Byblos fand die Klage um den Tod

34 des Adonis (f. o. 290, 10) im Herbst statt. Das Versiegen der Quellen, das Verdorren der
35 Pflanzen, das Mahlwerden des Landes im Hochsommer und Herbst verstand man so, daß
36 eine Göttheit ihre Macht verlieren oder ihre Fürsorge zurückgezogen habe. Auf die Frage:
37 weshalb? gab es zahlreiche Antworten. Einige einfachere sehen I Mq 18, 27, aber man hat die
38 Sache auch mit der Kraft der Poesie aufgefaßt. Die Göttin (thut nicht mehr wie gewöhn-
39 lich) sie läßt nicht mehr grünen und wachsen, weil sie Liebeskummer hat; ihr Geliebter
40 (die Zeugungskraft der Natur) hat sie verschmäht, sich selbst entmannt und dabei den
41 Tod gefunden. Oder der Grund ist der, daß die Göttin ihr großes Glück verloren hat,
42 weil wilde Tiere ihren Liebling umgebracht haben oder weil ein eifersüchtiger Gott ihn
43 ermerdet hat; oder man erzählt, daß die Göttin entführt worden sei u. s. w.

44 Hier tritt wieder wie oben S. 297, 27 und 298, 1 das natürliche Leben der Erde als Grund-
45 lage des Gottesgedankens hervor. Daneben machen sich astrale Vorstellungen, abgesehen
46 von Astarte/Istar, bemerkbar. Die sieben Kabiren, deren Zahl durch Eshmun auf
47 acht gebracht wird, sind vermutlich die sieben Planetengottheiten (der Babylonier), nach
48 denen sich die Seefahrt richtete. Über die ursprüngliche Enge der Lokalkulte führt hinaus
49 die Gottesbezeichnung ba'al schamom, Baal des Himmels, dessen Dienst weit verbreitet
50 war (arisch. *Zab: šaromairios*). Zu ihm gehört „die Göttin des Himmels des Baals“
51 (f. Bd II, 150 f.), bei Herodot I, 105 die *Ἁγ. οὐρανίου ἀθάνατος*, mit der die „Himmelskönigin“
52 Jer 7, 18 und die „Caerlestis“ in Karthago zu vergleichen ist. Die Bedeutung der Gott-
53 heit A ist nicht durchsichtig; ist es die Abkürzung eines volleren Namens oder hatte der

54 Gott überhaupt keinen Eigennamen? Er scheint ursprünglich in Byblos verehrt worden
55 zu sein. Die Griechen setzen ihn dem Kronos gleich und erzählen, daß er in Ph., Kar-
56 thago mit Zaidmon durch Kinderopfer verehrt worden sei (vgl. d. Art. Moloch Bd XIII,
57 269 ff.). Der etymologische Sprachgebrauch von ba'al hat besonders Fremde zu der
58 Meinung gebracht, daß Baal der höchste Gott der Ph. sei. Für den Glauben und den
59 Kultus der Ph. aber weiß das nicht zu. Wenn z. B. Philo in seinem Göttersystem so
60 verfährt, so geht er damit weitere Spekulationen wieder, aus denen für die Erkenntnis
61 der eigentlichen Religion direkt nichts zu gewinnen ist. Für Karthago ist von Wichtigkeit
62 die Aufzählung von Göttheiten, die Hannibal zu Zeugen des Vertrags mit Philipp von
63 Makedonien annah (Polyb. VII, 9).

64 Am Kultus treten besondere Unterschiede gegen die Gebräuche der Kanaaniter

(Bd IX, 734f.) nicht hervor. Heilige Bezirke mit Altären, Steinen und Bäumen (Pfählen), eine Cella oder ein größeres Haus für ein Gottesbild (s. oben S. 288, 37; 393, 7) — solche zeigen starke Abhängigkeit von ägyptischen Mustern — die $\tau\omega\kappa\alpha$ (CIS I, Nr. 5) als Abgabe an die Gottheit von jedem Gewinn, auch von der Kriegsbeute, Tieropfer, heilige Tänze, Gottgeweihte, Priester, Waschungen, Beschneidung sind uns bezeugt. Über Opfergebühren der Priester handeln die beiden Opfertafeln von Marseille und Karthago (CIS I, Nr. 165, 167). In der Kosmogonie liegt eine Dreiteilung der Welt vor, Himmel, Erde und Meer, wie z. B. Gen 1, 28; Cr 20, 4; Ps 69, 35 u.

IV. Geschichte der Ph. Zu den Quellen vgl. C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der Alten Geschichte (1895), 103—112. Die Stücke aus Menander von Ephesus (2. Jahrhundert v. Chr.) finden sich Josephus Antiq. VIII, 5, 3 § 141—146 = e. Ap. 1, 18 § 116—120; Antiq. VIII, 13, 2 § 324; IX, 14, 2 § 284—287. Wahrscheinlich gehen auch die Reichen von Königen und Herrschern über Tyrus e. Ap. I, 18 § 121—125 und I, 21 § 155—158 auf Menander zurück. Dios, der Verfasser eines Antiq. VIII, 5, 3 § 147—149 = e. Ap. I, 17 § 113—115 mitgeteilten Stückes, und Philostratos, der kürzer als Zeuge genannt wird Antiq. X, 11, 1 § 228 = e. Ap. I, 20 § 144, sind nicht weiter bekannt. Wahrscheinlich hat jedoch Josephus alle diese Stücke aus den Sammelwerken des Alexander Polyhistor geschöpft. Die Denkmäler des vorderen Orients, besonders die Entzifferung der assyrischen Inschriften, haben diese dürftigen Notizen etwas erweitert.

Die erste Erwähnung der ph. Küste ist bisher in den Angaben über den König Sargon von Agade aus der Mitte des 3. Jahrtausends vor Chr. enthalten; er soll die ph. Küste unterworfen, das „Meer überschritten und im Westen seine Bildsäulen errichtet“ haben. Falls es sich dabei wirklich um eine geschichtliche Nachricht handelt, so zeigt sie uns, daß schon damals Schifffahrt an der ph. Küste getrieben worden ist. Leider erfahren wir nicht: von wem und wohin? Windler (vgl. oben S. 296, 20) vermutet, daß die Ph. erst später eingewandert seien, daß schon vor ihrer Ankunft Handel und Schifffahrt von dieser Küste aus getrieben worden und auch die später durch ihren Namen berühmt gewordenen Städte bereits vorhanden gewesen seien. Die aus der Wüste stammenden Ph. würden dann in die Thätigkeit und in die Kultur der Küstenbewohner hineingewachsen und selbst ihre Träger geworden sein, wie das z. B. später zwischen dem einwandernden Israel und den kanaanitischen Bauern ebenso gegangen ist. Um die Zeit der Amarna-Briefe, um 1400 vor Chr., sehen wir die Küste in großer Bedrängnis. Die Herrschaft der Ägypter, der die Ph. seit 1500 durch Thutmosis III. unterworfen waren, gerät stark ins Schwanken. Die Hethiter (s. Bd IX, 737f.) drängen von Norden her ins Land; die Fürsten der Amoriter, Abdaschirtu und Agiru, greifen die ph. Städte an; in Beirut sitzt ein ägyptischer Beamter, der nicht Ordnung halten kann; die „Könige“ der einzelnen ph. Städte schreiben Notbrief und Notbrief nach Ägypten; aber von dort werden sie ohne Hilfe gelassen. Sethos I. und Ramses II. stellten das Ansehen der ägyptischen Oberherrschaft wieder her, letzterer durch einen Vertrag mit den Hethitern (um 1320), der jedoch nur den südlichen Teil Syriens, vielleicht vom nahr el-keleb ab, den Ägyptern überließ. Dennoch zerfiel die Oberherrschaft der Pharaonen; der Ansturm der „Seevölker“ zur Zeit Ramses III. (vgl. d. Art. Philister Bd XV, 340f.) warf sie völlig über den Haufen und führte schließlich zu der Ansiedelung der Philister. Das Reich der Hethiter löste sich im 12. Jahrhundert in einzelne Herrschaftsgebiete auf. Das Erscheinen Tiglathpilefers I. in Syrien bewirkte keine Umwälzungen auf politischem Gebiet, ebenso wenig wie der Zug Saisaks (s. Bd XVI, 555). Weder Assyrien noch Ägypten griffen für längere Zeit in die syrischen Angelegenheiten ein; daher begann nun die erste Blüte der ph. Städte.

Im Anfang dieses Artikels S. 281, 4 ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß „Eidonier“ im 10. und 9. Jahrhundert vor Chr. den allgemeinen Sinn von Ph. hat, und daß daraus auf ein Vorrecht Sidons auch vor Tyrus geschlossen werden muß. Ein Vorrecht politischer Macht läßt sich in der Geschichte nicht erkennen, wahrscheinlich hat man daher an ein altes Vorrecht mehr auf dem Gebiete des Kultus und der Kultur zu denken. Die Stadt, die um 1000 vor Chr. in den Vordergrund tritt, ist Tyrus. Der König Hiram I. (969—936, vgl. meine Gesch. Israels § 49) läßt sich für die Salomo gewährte Unterstützung das israelitische Gebiet von Kabul (s. Bd VI, 338f.) abtreten, betreibt mit ihm gemeinsame Handelsunternehmungen (s. Daphir Bd XIV, 400ff. und Tarsis Bd XVII, 751f.) und gründet die ph. Kolonie Kition auf Cypern, die den Namen Karta hadascht, d. i. Neustadt (Karthago), erhielt (statt *Ἰτιυαίως* [= Uthika?] Jos. Ant. XIII, 60

Ap. I, 18 I. *Karthago*). Unter dem Könige Pygmalion Jos. e. Ap. I, 18 (vgl. seine Geneal. Jos. § 19) soll 811 die zweite „Neustadt“, das bekannte Karthago in Nordafrika, von Tyrus aus gegründet worden sein. Diese Gründung ist nach der Sitte des Altertums zu verstehen: ein bereits bestehender Ort erhält einen neuen Herrn, einen neuen Kultus und neuen Namen; wieviel dabei wirklich neu gebaut wird, ist eine unentschiedene Frage. Zeit dieser Zeit ist Karthago mit Tyrus so verbunden, daß letzteres als Mutterstadt gilt, Karthago als abhängige Kolonie. Man pflegte bisher dieses „punische“ Reich an der Nordküste Afrikas als eine bewundernswerte Schöpfung ph. Kraft und Fähigkeit anzusehen. Herodotus hat jedoch H. Winkler die Frage aufgeworfen, ob ein so wenig zahlreiches Landvoll wie die Ph. wirklich einen solchen Überschuss an Menschen gehabt habe, wie er für die Besiedelung eines umfangreichen Gebiets nötig sei, m. a. W. ob sich Karthago lediglich als Schöpfung der Ph. begreifen lasse. Er hat im Zusammenhang damit die Vermutung ausgesprochen, daß dieselbe Völkerbewegung, die die Ph. u. a. nach Kanaan gebracht habe, von Arabien auch eine ihrer Wellen an die Nordküste von Afrika und vielleicht noch weiter bis in das südliche Europa gesandt habe; dadurch sei die „punische“ Herrschaft in Afrika entstanden, und die „Gründung“ Karthagos habe darin ihre Bedeutung, daß Tyrus diese Stadt und ihr Gebiet von sich abhängig zu machen verstanden habe. Wie man darüber auch urteilen mag, sicher ist, daß die Unterordnung Karthagos unter Tyrus den völligen Sieg des letzteren im westlichen Mittelmeere bezeichnet, und daß diesem Erfolge eine lange, darauf gerichtete Arbeit vorangegangen ist. Tyrus scheint vermöge seiner steigenden Macht auch die Vorherrschaft über einen Teil der heimischen Städte erlangt zu haben. Während Hiram I. im 12. stets „König von Tyrus“ genannt wird (2 Sa 5, 21; 1 Kg 5, 15; 9, 10), heißt Ethbaal 1 Kg 16, 31 „König der Sidonier“. In der Zwischenzeit scheint demnach eine Verbindung von Tyrus und Sidon unter Führung von Tyrus stattgefunden zu haben. Das wird bestätigt durch die Angabe Menanders bei Jos. Antiq. VIII, 13, 2 § 321, daß Ethbaal Botrys an ras schakka (nordlich von Gebal) gegründet habe (auch Muza in Libyen). Die nördlichen Orte um Arados werden durch diese Vorherrschaft von Tyrus nicht berührt worden sein.

Die Angriffe der assyrischen Könige Assurnasirpal und Salmanassar II. im 9. Jahrhundert mußten die ph. Handelsstädte durch wiederholte Tributzahlungen von sich abzuwenden. Tiglathpileser III. bildete 738 aus den Städten des Eleutherüstales, Simyra, Arka, Siana (vgl. oben S. 292) die assyrische Provinz Simyra. Die übrigen ph. Städte Arados, Byblos und Tyrus sind die Mittelpunkte — suchen wieder durch Tribute ihre Interessen zu sichern. Doch geht Kition auf Cypern zunächst auf kürzere Zeit, dann unter Zanberib endgiltig für Tyrus verloren. Dieser König versuchte Tyrus durch fünfjährige Belagerung (701–696) zu unterwerfen; aber die Inselstadt widerstand ihm. Freilich verlor sie ihre Besitzungen auf dem Festlande, und Sidon erhielt einen neuen, zum Tribut verpflichteten König von Zanberibs Gnaden. Als sich diese Stadt unter Marbaddeu empörte, wurde sie 675 zerstört und eine „Marbaddeu-Stadt“ an anderer Stelle erbaut, in der Ausländer angesiedelt wurden und ein assyrischer Beamter residierte. Später wurde auch der König Ba'al von Tyrus angegriffen; er machte unter Assurbanival, ebenso wie Arados, seinen Frieden mit den Assyriern. Als die Macht des assyrischen Reiches in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts sank, mögen sich die ph. Städte etwas erholt haben. Ägyptens Versuche, seine Oberherrschaft über Syrien wiederherzustellen, waren nur kurz und nicht von entscheidendem Erfolge. Die Babylonier unter Nebukadnezar II. verjagten die Ägypter aus Syrien. Tyrus verweigerte die Unterwerfung und wurde 585–573 aufs schärfste, doch vergeblich belagert (vgl. Es 27, 29). Aber eine volle Selbstständigkeit der Stadt in dem großen babylonischen Reich war unmöglich. Dazu brachen bald nachher Streitigkeiten unter den vornehmen Familien von Tyrus aus; an die Stelle der Könige traten Suffeten (Richter, vgl. 𐤍𐤏𐤍 im AT); um diese Anarchie los zu werden, berief man einen König aus Babylon, wobin vermutlich einige Glieder des früheren Königsgeschlechts von Tyrus als Geiseln oder als Gefangene verwahrt worden waren. Unter der Herrschaft der Perser, die in Ph. ohne Widerstreben aufgenommen wurde, tritt Sidon an die Spitze der ph. Städte (vgl. Herod. VII, 96, 98; VIII, 67). Seine Bevölkerung und besonders seine Könige werden Liebhaber und Pfleger hellenischen Lebens. Während zur Zeit Alexanders des Großen als die vier Hauptorte Tyros, Sidon, Byblos und Arados genannt werden, erwähnt Herodot (VII, 98) nur Sidon, Tyrus und Arados, und diese drei sind es auch, die für Tripolis in Betracht kommen (G. e. 2, 29), 3). Arados debütierte in der Perserzeit seine Macht an der

Rüste weiter aus als früher; im Süden gehörten Akko und der Karmel zu Tyrus, Dor und Joppe zu Sidon, Asdod und Askalon wieder zu Tyrus (vgl. Bd XV, 315, 37), die ganze Küste vor fünften Sarapie nach Herod. III, 91. Im Einverständnis mit dem Könige Nektanebos von Ägypten erhoben sich die ph. Städte unter dem Könige Tennes von Sidon 350 gegen die persische Herrschaft, deren Vertreter sehr gewaltthätig dort aufgetreten waren. Artaxerxes III. aber erlöschte mit gewaltiger Heeresmacht den Aufstand in Blut und Feuer; besonders hatte Sidon zu leiden. Doch finden wir später wieder einen von den Persern eingesetzten König. Alexander der Große fand nur vor Tyrus Widerstand, und ihm gelang es endlich, die Inselstadt zu erobern (vgl. o. S. 285, 1). Sie erhielt eine macedonische Besatzung.

Nachdem aus den Wirren, die auf Alexanders Tod folgten, die Reiche der Ptolemäer und Seleuciden im vorderen Orient hervorgegangen waren, kamen die ph. Städte zunächst unter die Herrschaft Seleukus' I. Seine Nachfolger behielten auch Aradus und sein Gebiet ohne Wechsel, während die Städte südlich vom Cleutberus von 281—198 unter der Herrschaft der Ptolemäer standen. Zu den Königen von Sidon im 3. Jahrhundert gehören wahrscheinlich Eschmunazar I., Thabnit und Eschmunazar II. Wir wissen ihre Namen durch die Sarkophage der letzten beiden, die in Sidon gefunden worden sind (S. 288, 26. 35). Früher pflegte man sie in die persische Periode zu setzen (so noch Bd XV, 345, 38). Nach Eschmunazars II. Tode scheint Sidon die republikanische Verfassung gewählt zu haben, Tyrus that dasselbe 274. Auch die anderen ph. Städte wußten sich von den Seleuciden die Autonomie zu erwerben. Diese Privilegien wurden in der Regel von den Römern (nach Pompejus 64 vor Chr.) bestätigt. Die ph. Sprache war allmählich durch die aramäische verdrängt worden. Die oberen Klassen der Bevölkerung sahen eine Ehre darin, griechische oder römische Bildung anzunehmen.

V. Handel, Kunst und Kultur. Der Handel der Ph. war teils Landhandel, teils Seehandel. Der Landhandel führte von Arabien, Babylonien, Armenien, später auch von Persien und Indien die Erzeugnisse und Schätze dieser Länder an das Mittelmeer; seine Ausdehnung hat mit dem Bestand der großen „Weltreiche“ eher zugenommen. Mit Ägypten vollzog sich der Verkehr wohl mehr zu Wasser als zu Lande. Ihr Seehandel war in Wirklichkeit nicht so bedeutend, wie man sich ihn auf Grund der griechischen Nachrichten vorzustellen pflegt. Eigentliche Kolonien hat es nur auf Cypern und in Nordafrika gegeben; Gades im südlichen Spanien (vgl. Bd XVII, 571) kann noch hinzugefügt werden, obwohl die Vermutung nahe liegt, daß diese Gegend ursprünglich von Afrika aus besiedelt wurde. Kitition und Karthago werden auf Tyrus zurückgeführt; überseeische Kolonien anderer ph. Städte kennen wir nicht. Die Ph. besaßen an den Ufern des Mittelmeeres gewiß eine große Anzahl von Handelsniederlassungen oder Faktoreien, die aber den Namen Kolonien nicht verdienen. In Memphis hatten sie ein eigenes Quartier Herod. II, 112. Zweifellos ist der Schiffsverkehr in dem östlichen Mittelmeer sehr alt, aber er war durchaus nicht ein Monopol der Ph. In der sog. mykenischen Periode sind von den Griechen viele Waren nach dem Osten gebracht worden; in Cypern sind sie eher gewesen als die Ph. Als Tyrus durch seine Verbindung mit Karthago die Herrschaft über das westliche Mittelmeer erlangte, wurden die Griechen die Herren in seinem nordöstlichen Teile. Als Tyrus während der Perserzeit anfang zu sinken, wurde Karthago mächtig, viel mächtiger, als die Mutterstadt je gewesen war.

Man muß Ernst damit machen, sich die Ph. als Kaufleute zu denken, als Händler, die stets danach trachteten, ihren Markt mit dem Besten und Neuesten zu zieren (vgl. G; 27), und immer darauf bedacht waren, die Wünsche ihrer Kunden zu erfüllen. Bei solchen Leuten wird man nicht nach eigentlicher Kunst fragen, und die ph. Denkmäler, die wir kennen gelernt haben, freilich erst von der persischen Zeit ab, sind auch nicht dazu geeignet, einen besondern Kunststil zu belegen. Man findet verschiedene Motive miteinander verbunden, ägyptische, babylonische, persische, zuletzt auch griechische. Die Art ihrer Verwendung verstößt jedoch gar nicht selten gegen ihren ursprünglichen Sinn (vgl. Vietschmann a. a. O. 265 ff.). Besonders lehrreich für dieses Verfahren sind die ph. Münzen. Sie werden geprägt seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, in Aradus nach persischem, in Byblos, Sidon und Tyrus nach ph. Gewicht; benutzt werden jedoch dazu griechische Muster. Eher verdienen die Leistungen der Ph. auf dem Gebiet der Baukunst bewundert zu werden. Die Anregung dazu werden sie freilich von den Ägyptern erhalten haben, aber die Behandlung des Felsens hat bei ihnen doch eine ganz andere Bedeutung gewonnen (vgl. Renan a. a. O. 822. 824). Daß sie die Inselstadt Tyrus, wie es scheint, gegen Ende des 8. Jahrhunderts durch unterirdische Leitungen mit frischem Wasser vom

zu röhren verfertigen freilich nicht durch Thonröhren, sondern durch eine aus kleinen Steinen zusammengesetzte Röhre (vgl. Bd VIII, 682, 12), die noch heute ihren Zweck thun soll zeigt von großer Geschicklichkeit in Wasserbauten. Ihre Meisterwerke in der Herstellung der Seebänne, die wegen ihrer runden Form *zudloi* genannt wurden, war im Altertum berühmt (vgl. G; 27; Herod. VII, 96. 128; vgl. d. Art. Schiffahrt Bd XVII, 568 ff.). Sie verstanden sich darauf, Meeresküsten zu untersuchen und aufzunehmen (Herod. III, 136). Ihr Ruf war nicht der beste, wie die in die Dichtung eingeschalteten Erzählungen über pb. Schurkereien beweisen.

Die griechischen Angaben haben den Pb. auch den Ruhm, große Erfinder gewesen zu sein, eingebracht. Aber dieser Ruhm ist einseitig; er erklärt sich so, daß die Griechen die Kunstleiten, die die Pb. ihnen vermittelten, als ihre Erfindungen angaben; ganz unzulässig werden allerdings die schlaun Pb. an diesem Jertum wohl nicht gewesen sein. Glasfluß und Lavengeschichten hat man in Ägypten früher hergestellt als in Pb. (vgl. Ermant, Ägypten 607. 609). Purpurwaren nannte man in Rom sarranisch (sarranus, von Sarra oder Sara = sor, Tyrus), und die Leute von Tyrus sollen sich in der That auf die Purpurfärberei am besten verstanden haben; vgl. d. Art. Farben Bd V, 757, 16. Aber die Ausdrücke, die wir aus dem Hebräischen für Purpur kennen, sind nicht hebräisch oder phöniciß, eher babylonisch (vgl. KAT³, 619); also stammt die Sache nicht aus Pb. Zur Kadmosage bei den Griechen gehört der Zug, daß aus Tyrus die Buchstabenchrift nach Griechenland gekommen sei. Vermutlich steht das im Zusammenhang damit, daß die Macht von Tyrus ums Jahr 1000 vor Chr. bedeutend stieg. Der Sinn der Sage würde dann darauf hinauskommen, daß Tyrus die Schrift, wie sie damals dort gehandhabt wurde, nämlich die Buchstabenchrift, den Griechen übermittelte habe. Aber den Ort, wo diese Schrift, im Gegensatz zur Keilschrift, entstanden sei, ist damit gar nichts ausgesagt. Man nimmt neuerdings an, daß die Buchstabenchrift in Babylonien ausgebildet worden sei und von dort ihren Weg nach dem Westen genommen habe.

Outje.

Sidonius Apollinaris, der letzte bedeutende Repräsentant antiker Bildung in den gallischen Ahetorenschulen, gest. als Bischof von Clermont ca. 480. — Ausgaben: MSL 55, 135—751 mit den unentbehrlichen Noten Sirmonds. — Oeuvres de Sidoine Apollinaire Texte latin par E. Baro. Paris 1879 (einiges Brauchbare in den beigelegten Dissertationen; die angeblich chronologische Ordnung ist dilettantisch). — Gaii Sollii Apollinaris Sidonii Epistolae et Carmina ed. Luetic Johann MG A. a. VIII (Praefatio und Indices von Mommsen; Loci similes auctorum Sidonio anteriorum von C. Geisler), Berlin 1887. — Ausgabe von Paul Mohr, Leipzig 1895. — Litteratur: Gemad. Mass. c. 92 (das heißt der Interpolator in cod. Paris. saec. VII; Greg. Tur. h. Fr. II, 21 ff., giebt die bereits legendarische Lokalisation der Auvergne (vgl. Bd VII, 153, 3. 31 u. 13). Tillemont, Mém. pour servir à l'hist. eccl. des six prem. siècles XVI, 195—281. — Gibbons Behandlung des Sidonius (Ch. 36) hält sich nicht ganz auf der sonstigen Höhe seines Werks. M. Germain, Essai littéraire et historique sur Ap. Sid., Montpellier 1845; W. Hertig, C. S. Ap. Sid. und s. Zeit nach s. Werken dargestellt, I Würzburg 1845, II Würzburg 1846, III Passau 1848. — Grundlegend vier Arbeiten von Georg Kaufmann: Die Werke des C. S. A. S. als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit, Göttinger Diss. 1861 (I); ders. im N. Schweizer Mus. V (Basel 1865) Z. 1—28 II; ders. im Östl. 1868, Z. 1001—1021 (III) und in Mommers hist. Taschenb. I, N. 10. Jahrg., Leipzig 1869, „Ahetorenschulen und Klosterchulen“ bei. S. 30—40 (IV). — Elm., Saint Sidoine Apollinaire et son siècle I. II Clermont Ferrand 1866. — Dahn, Antike bei Germanen V, Würzburg 1870) Z. 82—101; W. Badinger, N. S. als Politiker, eine universalthistorische Studie, ZSSA 97. Bd (1881) Z. 915—953 (inhaltreich, aber mit Vorzucht zu benutzen; DchrB IV (1887) p. 649—661 von S. W. Phillott (eingehend, aber zu abhängig von Elm.; Bd. Ebert, Allg. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande I (1889) Z. 119—148; W. Manitius, Geschichte der christl. lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh. 1891) Z. 218—225; Hand, RG Deutschlands I² (1898) Z. 79 ff., 83 ff. u. ö.; Tudegne Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II, Paris 1899, p. 12, 31 u. ö.; Wattenbach Dunkel, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I² (1901) Z. 97 f.; C. Bracman, Sidoniana et Boethiana. Utrecht 1901; Dr. H. Holland, Studia Sidoniana Leipzig 1905 (Prog. Nr. 679, bei Leipziger Thomaschule).

I. Lebensgeschichte. C. Sollius Modestus Apollinaris, von ihm selbst und Zeitgenossen meist mit dem selbstgewählten Beinamen (signum) Sidonius, oder auch Sollius, genannt — wurde um das Jahr 430 zu Lyon (vgl. ep. IV, 25, 5, c. XIII v. 23 f. u. ö.) in einer vornehmen Familie geboren (Stammtafel MG VIII p. XLVIII), vgl. ep. VII, 9, 15; I, 3, 1. Sein Großvater verstarb in Gallien das oberste Reichsamt und wurde der

erste Christ in der Familie. Auch der Vater brachte es unter Valentinian III. im Jahre 448/9 zum praefectus praetorio Galliarum (ep. V, 9, 2 VIII, 6, 5). Das Geburtsjahr des Sid. fällt nach ep. VIII, 6, 5 etwa 430—433 n. Chr.; als Geburtstag giebt er selbst e. XX den 5. November an. Auf seine körperliche Ausbildung und geistige Schulung wurde die allergrößte Sorgfalt verwandt (ep. VIII, 6, 5; e. IX, 313; ep. VI, 1, 3; vgl. e. II v. 155). Der Unterricht in den damals noch blühenden Grammatiker- und Rhetorenschulen trug einen ausgeprägt formalen Charakter. Ihr höchstes Ziel war spielende Leichtigkeit virtuosier Improvisation in Handhabung aller überlieferten Mannformen und Stilgattungen der lateinischen Poesie und Prosa. Erfüllt von dem doppelten Streben nach schriftstellerischem Ruhm und hoher Stellung im Staatsdienst, beteiligte sich Sid. eifrig an Disputationsübungen unter Leitung des Presbyters Mamertus Claudianus (s. den Art. IV, 132 f.), dem er ep. IV, 11 Nachrufe in Prosa und Versen widmet (vgl. ep. V, 2, 1), an einer poetischen Gesellschaft unter dem vielseitig gebildeten Anthemius (e. XXII ep. § 2), durch Anschluß an den burdigalensischen Rhetor Lampridius und andere litterarische Größen, besonders aber durch Abfassung von Gelegenheitsdichtungen, welcher Art sie immer erwünscht waren (ep. VI, 21). Seine Heirat mit Papianilla, der Tochter des Avitus, eines vornehmen Arverners (e. VII v. 119), machte ihn in der Landschaft heimisch, die ihm zum Vaterlande werden sollte (ep. I, 11, 3 f. II, 2 e. XVII, 20). Der ihm von seiner Gattin zugebrachte Landsitz in der Auvergne (ep. II, 2, 3) und sein glückliches Familienleben hätte ihn, wie sein poetisches Vorbild Statius, zu einem Dichter des vornehmen häuslichen Wohlbehagens machen können. Sein Ehrgeiz ließ ihn aber das, wenngleich mit den Gütern der Kultur geschmückte, Leben eines inglorius rusticus verachten (ep. I, 6, 4). Die Erhebung seines Schwiegervaters zum römischen Schattenkaiser (e. VII v. 540) leitete seine stets durch äußere Anlässe bestimmte Muse auf die Dichtungsart, welche damals das heroische Epos vertrat: den Panegyricus (Ebert S. 419). Er begleitete seinen Schwiegervater nach Rom und trug dort bei dessen Konsulatsantritt am 1. Januar 456 sein Lobgedicht auf diesen vor (e. VII). Es spiegelt die Zeitgeschichte seit ca. 420 auf seine Art wieder; deutlich ist zu erkennen, daß die Erhebung des Avitus einer gallischen Bewegung entsprang, die nicht ohne Spitze gegen Italien war (doch s. Kaufm. III S. 1017). Bemerkenswert ist der besonders bei den Partien über Vitorius (v. 246—302) hervortretende Gegensatz zur Beurteilungsweise Salvians de gub. Dei VII, 9, 10, wie Sid. überhaupt dessen Antipode ist (vgl. Hauck, RG D. I², S. 18 f.). Von christlicher Auffassung keine Spur. Das Werk des jungen Dichters wurde so beifällig aufgenommen, daß man ihm eine Broncestatue bei denen der berühmtesten Schriftsteller in der Trajanshalle setzte (ep. IX, 16 e. v. 25). Aber der in dem Panegyricus (e. VII v. 116) als neuer, gallischer Trajan gefeierte Metter des Erdkreises (v. 317 tibi pareat orbis, Ne pereat) wurde nach 17monatlicher Regierung durch den Suevenfürsten Ricimer gestürzt und starb bald darauf. Am 1. August 457 eroberte Ricimer den Majorianus zum Kaiser, Sid. widersetzte sich mit seiner Vaterstadt; als aber Lyon gefallen war, gelobte der Dichter, fortan seine Zunge in den Dienst des Siegers zu stellen, der ihm großmütig das Leben geschenkt habe (e. IV, 13 f.). Er empfing ihn 458 in Lyon mit einem Lobgedicht (e. V), das auch den Thronräuber des Kaisers Avitus in niederträchtiger Weise verherrlicht (v. 266). Historisch wertvoll ist aber die Schilderung der Franken v. 238—254. Nach der Ermordung Majorians am 1. August 461, während der Herrschaft des Kaisers Severus 461—466, wird für uns die Lebensgeschichte des Sid. unendlich. Wahrscheinlich lebte Sid. in diesen Jahren als Landedelman. Die ausführliche Beschreibung seines Gutes Avitacum ep. II, 2 ist kulturgeschichtlich ebenso wertvoll, wie die v. 263—306 des damals entstandenen e. XXIII gelieferte Beschreibung der Pantomimen, die letzte eingehende, die aus dem Altertum überliefert ist (erklärt von Holland S. 30—33). Auch die Erzählung v. 69 ff. von dem Verrat Narbonnes an die Goten ist beachtenswert, he- darf aber sehr der Ergänzung durch die Vita Lupicini A. S. März 21 p. 263 f. Dies Lobgedicht e. XXIII auf den als Gesandten weit gereisten Narbonenser Consentius führt den Leser durch die ganze damalige Kulturwelt. So lange der Westgotenkönig Theodorich II. (453—466) regierte, nahm Sid., der dessen formale Abhängigkeit von Rom e. V v. 562 u. ö. freilich übertreibt, eine gotenfreundliche Stellung ein. Ep. I, 2 (Paraphrase von Gibbon, ch. 36; Übersetzung von Fertig I, 28 ff.) liefert er eine ausführliche Charakteristik jenes Fürsten, berührt § 4 auch den arianischen Hofgottesdienst. Als aber König Eurich (466—485) auf den Thron kam, der nach Jordanes e. 45 Gallias suo iure nisus est occupare (vgl. Sid. ep. VII, 6, 4; VIII, 3, 3), schloß sich Sid. der entgegengesetzten Partei an. Er trennte sich damit von seinem Freunde Avandus, der als Präfect Galliens

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25.

den Goten und Burgundern in die Hände spielen wollte (Kaufm. II, 9, 25).
 Als dem Sturze des Severus im Jahre 165 (c. II, v. 317 f. gebraucht Sid. darüber
 die wohl bedeutende Metapher *Auxerat Augustus naturae lege Severus Divorum
 minorum*) galt der oströmische Kaiser Leo Ithar (157—171) als Herrscher auch des
 Occidentis. Er ernannte den Eidam seines Vorgängers Marcian, den Anthemius
 (167—172) zum Herrscher des Westens (c. II, 20 ff.). Sid. kam als Gesandter der
 Averner, durch kaiserliches Handschreiben entboten (ep. I, 5, 2) mit der Staatspost gerade
 in Rom an, als die Hochzeit zwischen Ricimer (s. oben S. 303, 37) und der Tochter des
 Anthemius gefeiert werden sollte. Während ihm auf der Reise Ravenna als die Stadt
 der verkehrten Welt erschienen war (ep. I, 8, 2) überwältigten ihn am Tiber die antike
 Nervenkrankheit ebenso, wie die kirchlichen Erinnerungen. Die lebendige Schilderung
 dieser doppelten Stimmung ep. I, 5, 9 erinnert lebhaft an Petrarca (vgl. auch ep. I,
 6, 2). Sofort trat er mit den beiden hervorragenden Senatoren in nahe Verbindung
 (ep. I, 9, 2 f.) und befolgte den Rat, auf den neuen Kaiser einen Panegyricus zu dichten
 (c. II). Dieser ist das späteste datierbare Stück seiner *carmina*. Nach der Reization am
 1. Januar 168 erfüllte sich die Voraussage des senatorischen Gömmer *multa tibi seria
 hoc Indo promovebuntur*. Er konnte einem Kunstgenossen melden: *ad praefecturam
 sub ope Christi stilli occasione perveni*. Jener dritte Panegyricus ist als geschicht-
 liche Quelle nicht gering zu schätzen (v. 213—279 Schilderung der Hunnen, v. 318 ff.
 Gelehrich in Rom, v. 375 ff. die Lage der Ostgoten um das Jahr 167 vgl. Kaufm. II, 27).
 Um das Jahr 169 hielt sich Sid. nicht mehr in Rom auf: dies geht aus dem interessanten
 Brief über das Schicksal des Arvandus (ep. I, 7, 9) hervor. Der Kaiser Anthemius blieb
 dem Hause des Sid. wohlgesinnt (ep. V, 16, 2), und dieses trat in schärfsten Gegensatz
 zu den Bestrebungen des Statthalters Zerenatus, der in die Fußstapfen des Arvandus
 trat (Duchesne II, 12; Tabu V, 90). Ep. V, 13, geschrieben um das Jahr 170,
 schildert diesen als übermütigen Zutraper, der das Land damals unsicher machte. Bald
 darauf ist der merkwürdige Brief II, 1 geschrieben, vor dem Sturz des Anthemius durch
 Ricimer am 11. Juni 172, aber nach demselben redigiert (MG VIII, p. LI). II, 1, 3
 wird dem Götensfreund Zerenatus unfirdliches Gebahren vorgeworfen (vgl. Hauck, *MG*
 I, 1, S. 79) und am Schluß dem Provinzialadel, wenn es so weitergehe, die Alternative
 gestellt, entweder das Vaterland oder die Haare zu lassen, *seu patriam dimittere seu
 capillos*, d. h. er muß, wenn er römisch und im Lande bleiben will, in den geistlichen
 Stand treten. Eine bedebedeutende Parole! In der That hat die Nobilität ihr Römertum
 in die Hierarchie gerettet. Bald darauf wurde Sid. selbst zum Provinzialbischof von
 Clermont gewählt, das zum Provinzialsprengel von Bourges gehörte (ep. VII, 9, 25).
 Aus ep. VII, 9, 11 laßt sich nicht folgern, daß er vorher in den niederen Clerus ge-
 treten war (vgl. ep. VI, 7, 2; VII, 8, 1). Der aufmunternde Brief des Bischofs Lupus
 v. Troves, von Jertig II, 7 überliefert, ist durch Havel als eine geschickte Fälschung Wig-
 niers nachgewiesen (vgl. Arnold, *Cäsarius v. Arrelate* und die gallische Kirche s. Zeit
 S. 292 A 619). Die erhaltene Antwort des Sid. auf den verlorenen echten Brief VI, 1
 ist für die Chronologie wichtig (Duchesne, *Pastes* II, 31, 119); über seine kirchliche Be-
 deutung s. unten. Als Bischof entsagte Sid. der weltlichen Dichtung, *clericus ne quid
 maenlet rigorem Fama poetae*, hat diesen Versatz aber nicht immer gehalten. — Seine
 Familienbeziehungen waren ihm zur Erlangung des Bistums förderlich gewesen (vgl.
 ep. VII, 9), sie zogen ihn bald in die politischen Kämpfe. Sein Schwager Cedicus war
 der Hort der römischen Partei. Clermont, die letzte Burg des Römertums in Aquitania I
 (ep. VII, 5, 3), drohte den Goten zu erliegen. Mit einer kleinen Reiterkürsch schlug der
 Kaiserlehn sich durch und stößte den Bedrängten Begeisterung ein (ep. III, 3). Von
 Rom her war keine Hilfe zu hoffen (ep. II, 1, 1). Die Burgunder waren zweifelhafte
 Freunde. Sid. stand als geistliches Haupt der Stadt (III, 1, 1) seinem Schwager, dem
 weltlichen, neu zur Seite. Die Lage war um so bedrohlicher, da das niedere Volk un-
 willig wurde, dem römischen Aristokratenregiment Opfer zu bringen (VII, 5, 1, vgl.
 Kaufm. II, S. 13). Ein deutliches Bild laßt sich weder von der mehrfach unterbrochenen
 Belagerung, noch von den Friedensverhandlungen gewinnen. Während der Belagerung
 sendet Sid. seine Bitten um Unterstützung zu den Bischöfen nah und fern. Sein Rotschrei
 an den Bischof Basilius von Ar, seine scharfe und bittere Beurteilung der politischen
 Haltung des Bischofs Gracius von Marseille zeigen eine Stärke der Empfindung, eine
 Eindringlichkeit der Sprache, die wir sonst an ihm vermissen. Das erstere Schreiben
 (ep. VII, 6) enthält einen leidenschaftlichen Ergriff gegen Curich, den fürchterlichen
 Mönchen, dem das bloße Hören des Wortes „Atholisch“ wie Essig die Nieren so zusammen-

zieht, daß er mehr als Sektenhaupt, denn als Volksherr dasteht. Schon sieben 9 Bisthofs-
 stühle verwaist. Bald kann es dahin kommen, daß clericalis non modo disciplina,
 sed etiam memoria perit. (Von Hinrichtungen der Bisthofs- sagt Sid. kein Wort: erst
 die Legende bei Gregor von Tours hat aus Curich einen blutdürstigen Wätersich gemacht.)
 Burgunder und Goten drohen das Land aufzuteilen (so ist VI, 10, 5 mit Dahn V, 91
 zu erklären, gegen Buidinger S. 946; das Imperium heißt bei Sid. nie regnum).
 Darauf muß alle Anstrengung gerichtet werden, daß Curich wieder Bisthose weihen läßt,
 ut populos Galliarum . . . teneamus ex fide, etsi non tenemus ex foedere.
 Wieder die Parole: Rettung des Römertums in die katholische Kirche, wenn es politisch
 von der res publica (so nennt Sid. öfter das Reich) abgetrennt wird! Daß es soweit
 kam, gab Sid. den Kirchenhäuptern der Arelatenser Diocese Schuld. Bischof Gräcius
 muß ep. VII, 7 die heftigsten Verwürfe hören. Die Massilienser seien aus den Ersten
 (vgl. Duchesne, Fastes p. 101) die Letzten geworden, weil sie ihren Privatvorteil über
 das Gemeinwohl setzen unter Preisgabe „unseres unglücklichen Winkels“ (nostri infelicis
 anguli; vgl. III, 1, 4). Clermont war verloren. Sid. klagt: factus est servitus
 nostra pretium securitatis alienae, d. h. das Reich trat die Auvergne gegen den
 Küstenstrich von den Pyrenäen bis zur Rhonemündung ab (MG VIII, 446). Curich aber
 zeigte sich nicht als der ep. VII, 6 geschilderte Fanatiker. Clermont wurde nicht zerstört,
 Sid. verdankte abermals seinem literarischen Ruf eine milde Behandlung. Der gotische
 Hof war nicht bildungsfeindlicher als der Majorians. In Toulouse war nach dem König
 Leo von Narbonne der einflußreichste Mann, Nachkomme des M. Fronto, des Lehrers
 Mark Aurels in der Beredsamkeit, selbst gefeiert als Rechtsanwält, Dichter und Politiker
 (ep. IV, 22, 3; VIII, 3, 3; Ennod. vita Epiph. c. 85, N. A. XXIV, 119 f.; Mommsen,
 Reden S. 139). Sid. schickte ihm eine Abschrift der lateinischen Überetzung der Biographie
 des Apollonius v. Tyana. Aus der milden Haft bald entlassen, durfte er nicht sofort nach
 Clermont zurückkehren, sondern sollte seine Loyalität erst in einem nicht exponierten Schein-
 amt bewähren (per officii imaginem solo patrio exactus ep. IX, 3, 3). Der be-
 rühmteste aller Briefe des Sid. (ep. VIII, 9) fällt in diese Zeit; das darin enthaltene
 Gedicht, zweifellos zur Mitteilung an den König bestimmt, schildert die Weltmacht des
 Westgotenherrschers, die an seinen Hof sich drängenden zahlreichen Völker; die Einleitung
 zeigt, wie Sid. zwei Monate lang auf die in eigener Angelegenheit erbeutete Audienz
 warten mußte. Jenes Gedicht könnte man den vierten von Sid. verfaßten Panegyricus
 nennen, er ist zugleich eine Palinodie, wie der charakterisierende Mann viele gesungen hat.
 (Über die damalige Situation des Sid. am klarsten: Kaufm. III, S. 1007 f.; andere
 Auffassung: Buidinger S. 949 ff.; Überetzung des Gedichts von v. 12 an: Hertz II, 23 f.;
 Verwertung als Geschichtsquelle: Mommsen, Reden S. 136 f.; vgl. auch Dahn, RG D.
 V, 90). — Nach längerer Zeit durfte Sid. auf seinen Bisthofsitz zurückkehren und hat,
 in seiner Art pflichttreu, seines Amtes gewaltet. Als amtierender Bischof (peragratis
 dioecesisibus) nimmt er in dem letzten Brief der Sammlung vom Leser Abschied. Viel
 älter als 50 Jahre kann er nicht geworden sein. Die chronologischen Angaben des schon
 von Sirmund aus dem eod. Cluniacensis saec. X XI mitgeteilten Epitaphs lassen sich
 nicht leicht mit ep. IX, 12, 2 und IX, 13, 6, sowie andern Stellen vereinigen. Nimmt
 man sie wörtlich, so muß Sid. mindestens noch den Anfang des Jahres 481 erlebt haben;
 ältere Forscher gingen sogar bis zum Jahre 490 hinab (vgl. u. a. MSL 38, 437 f.).
 Nach dem Vorgang Mommsens MG VIII p. XLIX betrachtet man heute jene Brief-
 ansagen als ungenau und bestimmt nach dem Epitaph den 21. August 479 als Tag
 seines Begräbnisses. Auch Duchesne II, 34 entscheidet sich für 479 als Todesjahr.

II. Sidonius als Schriftsteller. „Von allen Schriftstellern, in denen sonst dieser nationale
 Konflikt (zwischen den unterliegenden Römern und den Germanen) sich spiegelt, ist an
 vornehmer Herkunft und geistiger Durchbildung keiner mit Sid. auch nur entfernt zu
 vergleichen, und wie gering man auch vom absoluten Standpunkt über seine literarischen
 Arbeiten denken mag, nirgends verfolgt man so deutlich wie bei ihm den merkwürdigen
 Prozeß nicht so sehr der Germanisierung der Römer, als der Romanisierung der Deutschen.“
 Diese gewichtigen Worte Mommsens (Reden S. 139) sind hier kurz zu erläutern. Ästhetisch
 betrachtet hat die Poesie des Sid., obgleich sententiöse, sowie satirische oder auch anmutige
 Stellen ihm manchmal gelingen, einen noch geringeren Wert als die des Ausonius. Hoch
 ist aber ihre litterarhistorische Bedeutung einzuschätzen: teils formal, weil sie den Übergang
 zur mittelalterlichen lateinischen Poesie bildet, in der Häufigkeit des Reims, der Alliterationen
 und ähnlicher Kunstformen (vgl. Manitius S. 225); teils material, weil man einerseits
 aus ihr ersieht, welche Dichter und Schriftsteller man damals las (Schanz, Gesch. d. 60

z. B. Epist. IV 1901 Z. 232 über die ersten Spuren einer Nachwirkung des Prudentius, z. B. Büchel II, 501 und 701 ff.; Holland Z. 13 zeigt, daß Sid. schon ehe er Bischof wurde, den Zaccanz kannte), andererseits werden manche Abschnitte kulturhistorisch wichtig, weil sie zeigen, welche Formen die klassischen Meten bei dem Zusammenbruch der alten Welt in Gallien angenommen hatten (Holland a. a. O. p. 1—16: *De carminis noni argumentis historicis et mythicis*, vgl. Bobeth, *De indicibus deorum*, Lipsiae 1901). Kirchengeschichtlich wertvoller als die carmina sind die Briefe. Aus sich selbst schreift Sid. kaum einen Gedanken (vgl. Kaufm. IV, Z. 18 f.). Aber seinem erregbaren, weltweisen Naturell steht, wenn bedeutende Ereignisse es treffen, in der mit manierierter Virtuosität gewählten hochgebildeten Sprache ein für die feinsten Nuancen ausgearbeitetes Instrument zu Verfügung. Wohl ergeht er sich, bei inhaltsarmen Situationen, und wenn er brennenden Zeitfragen im Gefühl seiner Schwäche ausweicht, seitenslang in hohlen Phrasen; wo jedoch der Moment ihn packt, vermag er mit kurzen Aussprüchen, die seit Gibbon (vgl. ch. 36 n. 1 über ep. II, 13) jeder Geschichtsschreiber jener Zeit wiederholt, treffend die Lage zu beleuchten. Die 9 Bücher Briefe sind in Absätzen herausgegeben. Das erste, größtenteils um 469 in Rom geschrieben, beginnt mit der Widmung an den koadjuvanten Kaiser Konstantius, dem eine Vita des (von Sid. ep. VIII, 15, 1 erwähnten) Bischofs Germanus v. Auxerre zugeschrieben wird (s. den Art. Bd VI S. 606).

Die Briefe des II. Buchs scheinen erst nach der Mitte d. J. 472 veröffentlicht zu sein; sie sind aber wohl sämtlich älter, da sie keinerlei Andeutung auf den klerikalen Stand enthalten. Wie heidnisch Sid. damals dachte, zeigt die Grabinschrift für die jung verstorbene *Philomathia* (vgl. Hautt, *RG D. P.*, S. 23), welche in dem Ausspruch gipfelt, ungerechterweise habe das Grab so früh sein Recht genommen (vgl. ep. IV, 11). Diese 25 Briefe der zwei ersten Bücher sind zuvörderst ediert worden. Die folgende Gruppe, 25 Buch III VII zeigt eine veränderte Situation. Diese 70 Briefe beginnen mit der Bemerkung, der Verfasser sei unwürdigerweise Bischof von Clermont geworden und schließen den an jenen obigen genannten Konstantius gerichteten Epilog mit der Entschuldigung, daß er es wage, ihn von fremder Lektüre abzuschieben. In dieser Sammlung bilden die an Bischöfe gerichteten Briefe (VI, 1 bis VII, 11) wieder eine besondere Gruppe. Es sind zwei Tugend, wenn man beachtet, daß VII, 12 dazu gehört, ein Schreiben an den Senator und Literaturfreund *Tonantius Ferrerulus*, Enkel jenes *Afranius Syagrius*, dem *Aufenius* vor etwa 90 Jahren seine *Epigrammata* gewidmet hatte. Sid. motiviert die Stelle dieses Schreibens am Schluß der büchöflichen Gruppe charakteristisch so: Wer bei einem öffentlichen Bankett an der ersten Tafel zuletzt sitzt, wird mehr geehrt als durch den ersten Platz an der zweiten: sie absque conflictatione praestantior secundum bonorum sententiam computatur honorato maximo minimus religiosus (vgl. den *Auserud episcopalen Selbstbewußtseins* ep. IV, 11, 1 und die von *Georg Kaufm.* in *Gletsers Prot. Monatsbl.* 1868 Z. 107 f. angeführten Parallelstellen). — Später durchmischte Sid. auf Wunsch der Freunde (doch vgl. Kaufm. IV, 20) seine Schreine in *Auvergne* nach Stücken, die für ein achtes Buch geeignet wären (VIII, 1, 1 vgl. IX, 13, 6), und stellte nach längerer Zeit auch ein neuntes zusammen, „um den Spuren des *Plinius* zu folgen“ (IX, 1, 2). Die Chronologie der Entstehung ist in der Reihenfolge, auch innerhalb der Gruppen, nicht streng festgehalten, obwohl eine gewisse fortlaufende Ordnung beabsichtigt ist. Die als Supplemente überlieferten wichtigen Briefe VII, 6 und VII, 7 unterbrechen den Zusammenhang, der zwischen VII, 5 und VII, 8 besteht; ähnlich ist es mit IX, 2. Der letzte Brief der ganzen Sammlung weist auf I, 1 zurück.

Diese 117 Briefe haben zunächst deshalb großen historischen Wert, weil sie die Manier der lateinischen Rhetorenschule kurz vor ihrem Untergang, in ihrer äußersten Reife, so rein darstellen, wie kein anderes literarisches Dokument. In dieser Hinsicht ist jedes Stück wertvoll, und die inhaltleeren oft am meisten. Wie viel hier für das geschichtliche Verständnis der ganzen gallisch-patristischen Literatur, aber auch *Augustins* und seiner Geisteswelt, zu gewinnen ist, hat *Kaufmanns* bahnbrechende Abhandlung IV nur andeuten können. Unter den Adressaten der Briefe finden sich zwei spanische Rhetoren VIII, 5, IX, 12; sonst sind es außer dem *Afrikaner Domnulus* (so richtig *Mohr* p. 351 s. v. *Africa* gegen *Memmien*) und ein paar Bewohner der *Apennin-Halbinsel*, mit denen er auf seinen *Reisen* in Berührung kam (z. B. I, 10 und I, 8, wo er sich höhere Wertschätzung der *Transalpinen* ausbitten), lauter Gallier im weitesten Sinne des Werts. Ep. IV, 17 ist an einen *Franken*, den *comes Treverorum Arbogastes*, gerichtet, an den auch der Korrespondent des Sid. Bischof *Auspicius v. Toul* einen Brief

geschrieben hat (MSL 61, 1006), vgl. Kaufm. IV, S. 23, 30. — In Arles lebte Firminus, an den ep. IX, 1 und IX, 16 geschrieben sind, der Gönner des Cäsarius (Arnold, Cäs. v. Arles S. 79 ff.; Malnory, St. Césaire p. 16 f.). Etwa ein Drittel der Briefe des Sid. ist an Aleriker gerichtet; 36, die alle mit der Formel memor nostri esse dignare, domine papa schließen, an Bischöfe. Von 31 lassen sich die Züge feststellen. Daß keiner aus den Diöcesen Bourdeaux, Bourges und Caude darunter ist, läßt sich nach ep. VII, 6, 7 erwarten (zeitweilig keine Wiederbesetzung erledigter Stühle unter Curich vgl. VII, 6, 8 in illa ecclesia sacerdotium moritur, non sacerdos); hingegen Tours war noch römisch (vgl. Heussi-Mulert, Atlas zur RG V A). Zwischen den Kirchen von Tours und Bourges bestanden alte enge Beziehungen (Duchesne II, 301). Sid. schickt deshalb an Verpetuus, den sechsten Nachfolger des hl. Martinus (ep. IV, 17, 5), seine bemerkenswerte Rede bei der Wahl des Metropolitens der Bituriger und giebt ihm gewissermaßen Rechenschaft (ep. VII, 9 vgl. Mommsen, Reden S. 138; Kaufm. IV, S. 31; Hauck I², S. 79). Auch die Diözese Sens war den Westgoten nicht unterworfen. Wir finden daher Briefe an die Stühle von Sens, Auxerre, Orleans und besonders an Lupus v. Troyes (vgl. Duchesne II, 449). Die an Blasphemie streifende Verehrung, welche Sid. ihm zollt, — er wendet ep. VI, 1, 2 auf ihn 2c 5, 8 und 5, 12 an — erklärt sich größtenteils aus dem altkirchlichen Altersprimat: zur Zeit der Geburt des Sid. war Lupus schon ein berühmter Bischof. Um so auffällender sind die gespannten Beziehungen zu Leontius v. Arles, der piquierte Ton in ep. VI, 3, 3, dem einzigen an ihn gerichteten Briefe. Religiöse Richtungsunterschiede mögen hier mitgewirkt haben (Hauck, RG D. I², S. 79); jedenfalls hat Sid. den Arlatter Primat (s. Bd I S. 56 ff.) völlig ignoriert. Das ist um so auffällender, da einzelne Korrespondenten, wie Bischof Jovencius v. Vaison (ep. VI, 7; VII, 4) an der Adresse der 19 Bischöfe zu Gunsten des Arler Primates beteiligt gewesen waren (Duchesne Fastes I, 251, 119), fast alle aber an dem Konzil gegen Lucidas i. J. 474 teilnahmen, bei dem Leontius präsiidierte (vgl. MG VIII, 290 Zeile 9—14). Mit Arler Suffraganen, zu Orange, Vaison und Marseille, steht Sid. in engem Verkehr; den mit der Seestadt vermittelte der Handelsmann und Lektor Amantius. Zu der Metropole Lyon hat er als geborner Lugdunenser ein Pietätsverhältnis; seine Verherrlichung des Bischofs Patiens hat aber auch in dessen Leistungen und Verdiensten Grund (Hauck, RG D. I², S. 84). Die Erzählung von der durch diesen vollzogenen Einziehung eines Bischofs zu Chalon sur Saone (ep. IV, 25) bildet ein Seitenstück zu der Bischofswahl zu Bourges (ep. VII, 9). An die Lugdunenser Suffragane zu Autun und Langres richtet Sid. ebenso Schreiben, wie an den Metropolitens von Arx und dessen Suffraganen zu Metz. Ostlich und nördlich geben die Briefe an Bischöfe bis Reims (Remigius ep. IX, 7), Toul (Auspicius, vgl. IV, 17 und Hauck, RG D. I², S. 107), Belay und Genf. Ohne Zweifel haben diese Briefe viel beigetragen, den Zusammenhang der auf lateinische Bildung Wert legenden Kirchenhäupter Galliens zu stärken. — Nachgewirkt haben seine Schriften zunächst in den Kreisen der Rhetorenkreise und Schulen. Bischof Auricius v. Limoges schrieb in seiner Manier, mit noch gesteigertem Formalismus und ohne seinen Gedanken folgen zu können (Rur. ep. II, 26 cuius lectio prae obscuritate verborum non accendit ingenium). Alcinus Avitus, mit seinem Hause verwandt, ging in denselben schriftstellerischen Bahnen. Ennodius ist in der Rhetorenschule an ihm und Cassiodor gebildet; Ferreolus v. Metz († 581) wurde durch die Briefe des Sid. zur Nachahmung gereizt. In Cluny erwachte später ein neues Interesse für ihn. Floboard, Helinand, Eigbert v. Gemblour, Vincentius v. Beauvais, Petrus Venerabilis, Peter v. Poitiers, Joh. v. Salisbury lesen und bewunderten ihn. Petrus Damiani schöpfte teilweise aus dem Panegyricus auf Majorian, um seine Verherrlichung Gregors VII. auszudrücken (M. Germain p. 114). Dann hat er auf die Humanisten gewirkt, wenn auch Petrarca fand, er werde dem Cicero nicht gerecht. Mit Tillemont beginnt das historische Verständnis dieser wichtigen Dokumente des Auflösungsprozesses der alten Welt.

III. Sid. als Christ, Bischof und als Theologe. Es hat dem Sid. an religiösen Jugendeindrücken nicht gefehlt; aber sie haben ihn nur oberflächlich berührt (V, 17, 3 Gottesdienst am Grabe des hl. Justus, 14. Bischofs v. Lyon um 381). Seine Gedichte könnten fast alle von einem Nichtchristen gemacht sein; die heidnische Mythologie ist ihm andererseits nur schmückendes Beiwerk, und er erhebt sich ep. IX, 13 v. 103 (Übersetzung von Jertig I, 12 ff.) zur Höhe monotheistisch-christlicher Gedanken, setzt auch, als seine Tochter erkrankt, seine Hoffnung mehr auf das Gebet zu Christus als auf die Ärzte (ep. II, 11). Aber die christlichen Schriften gelten ihm offenbar als nicht vornehm

... (Kap. IV, 36 mit ep. IV, 11). An diesem Urteil haben weder Claudianus noch Ausonius noch Ausonius viel ändern können, so hoch er an ersterem die Gelehrsamkeit, an letzterem die Beredsamkeit schätzte. Mathelische kirchenbistümer nehmen meist einen entscheidenden religiösen Umchwung vor Eintritt des Episkopats an. In Wirklichkeit stellte er nur seinen Thätigkeitsschub in den Dienst der kirchlichen Organisation, deren Einfluß damals so groß war, wie kaum je sonst, und in der er eine Fortsetzung der *res publica* sieht. Nur in diesem Sinne ist Budinger Z. 935 zuzustimmen: „Seine ganze geistige Erbschaft ruhte in dem katholischen Reiche.“ Nach Analogie des Bischofs Marcius v. Limoges, der allerdings durch die Lectüre des Ausonius v. Riez zur Annahme des klerikalen Lebens geführt zu sein scheint (Rur. ep. I, 1, 1), könnte man eine ähnliche Entwicklung bei Sid. wahrscheinlich finden. Vgl. MG VIII p. LXIII und p. LVII. Dies wäre sogar sicher, wenn Krüsch beizustimmen wäre, der l. e. schreibt: Faustus ... Sidonium „pridem Reios venientem“ (c. XVI, 78) hospitio accepit, quin immo effecit, „ut sanctae matris sanctum quoque limen adiret“ (c. XVI, 84). Id de matre Tillemont XVI, p. 108 aliique interpretati sunt, sed Fausti nescio an „sancta mater“ sit ecclesia etc. Aber l. pflegt Sid. in solchen Fällen selbst die Allegorie zu erklären, wie ep. IX, 9, 12, wo er die schöne Frau, um die Faustus geworben habe, selbst bezeichnet: philosophiam scilicet. 2. Was c. XVI vor und nach v. 81 steht, sind lauter konkrete Dinge. Faustus hatte einen leiblichen Bruder des Sid. erzogen (v. 72, was Krüsch ebenso erklärt), und es geht auf die wirkliche Mutter des berühmten Mannes, wenn er fortfährt, ein Gefühl der Ehrfurcht habe ihn ergriffen, wie wenn ihn Jakob zur Rebekka, oder Samuel zu Hannah geführt hätte. 3. Wie bei Ausonius ist auch bei Sid. der ansprechende Zug hoher Wertschätzung älterer weiblicher Familienmitglieder vorhanden; die ganze Frauenwelt steht bei letzterem auf einem noch höheren Niveau als bei jenem. l. Marcius ist eine viel weidere, bestimmbarere Natur, als Sid.; bei ihm kommen die Motive des letzteren gar nicht in Frage. 5. Wäre Sid. von Faustus für seinen Berufswechsel gewonnen, so hätte er sich für das Lebensideal dieses entschiedeneren Mannes ganz anders ins Zeug gelegt. Statt dessen hat er sich nicht einmal Mühe gegeben, seine Gedanken zu verstehen; so est er auf Predigten oder Schriften des Redners zu reden kommt, überschüttet er nur dessen Stil mit Lobsprüchen, vom Inhalt erfahren wir nichts (Ep. IX, 3; II, 10 u. ö.; vgl. M. Koch, Der hl. Ausonius (1895) Z. 11, 17, 23). Er preist Ausonius und die übrigen Leiter der Veroneser Eremitenkolonie, er „begewundert die Mönche“ (Saad); aber obwohl er sich vor ihren Forderungen beugt, bleibt er ihnen innerlich fremd. Er sehnt sich zurück nach der Herrlichkeit der Antike, ebne Hoffnung, daß sie je zu wiederkehren werde. So lange man jung ist, soll man die Zeit nutzen und Altsäcker lesen, ehe das Alter kommt, das da mahnt ans ewige Leben zu denken (ep. VIII, 1, 3). Am Grunde verachtet er die niedere Menge, die meist aus personae despectabiles besteht und schlechtes Latein spricht (ep. IV, 7); aber sein ehrlicher Thätigkeitsdrang verbunden mit lebenswürdiger Hilfsbereitschaft leistet in jener Zeit des Verfalls der staatlichen und kommunalen Organe der ihm unterstellten Volkswirtschaft wertvolle Hilfe. Als Seelsorger und Prediger war er (unter Greg. Tur. h. Fr. II, 22) nur ein mittelmäßiger Bischof; aber er stellte seine Bildung und sociale Stellung in den Dienst des Kirchenamtes und übte dadurch einen segensreichen Einfluß aus. Erinnert seine Bischofswahl an die des Ambrosius, so hatte er doch weder Kenntnis noch Mut, noch Begabung, sich, wie dieser, die fehlende theologische Bildung nachträglich anzueignen. Seine Bibellektüre blieb ebenso kümmerlich wie seine Dogmatik. Denn et c. XVI v. 12 lehrt, in Christus sei der heilige Geist Fleisch geworden, so ist das kein Athanasius, sondern Jansen. Von den Kirchenvätern, auch den lateinischen, ist das selbe, was Mommsen (Reden Z. 137f.) von seiner Kenntnis des Hellenismus sagt: „Griechisch konnte er wenigstens so viel, um die berühmten Namen aller Stämmen auf keine überflüssigen Schwüre zu ziehen, und für jeden derselben einen Gemeinplatz zur Hand zu haben“ (vgl. ep. II, 9, 1 und 5; IV, 3, 7; IX, 2, 2). Den dogmatischen Wankern seiner Zeit, mochten sie auch speziell die gallische Kirche lebhaft ereuen und ihm von guten Kremlen geradezu aufgedrängt werden, ging er geflissentlich aus dem Wege (ep. IV, 2; IV, 3; IX, 3; IV, 9; Kap. IV, 32 f.). Ihm fehlte das Interesse ebenso sehr, wie das Verständnis. Wiederholt wurde er aufgefordert, sich an historische Darstellungen zu machen (ep. IV, 22 von dem Staatsmann Leo v. Narbonne, ep. VIII, 15 von dem Bischof Prosper v. Orleans). In der richtigen Erkenntnis, daß seine Reder dazu nicht rechnet sei, hat er das abgelehnt. Sein Verdienst ist, den bessern Teil des gallischen Adels um die Lösung geistlich zu haben: „Der römische Staat bricht

zusammen; rettet eure Nobilität in die Hierarchie, betätigt euer Nömertum im Kirchenamt!" Hätte er nur von da die Brücke gefunden zu seinem litterarischen Lebensideal! Wäre von dem Gemahl einer Kaiserstochter, dem gefeierten Schriftsteller, dem angesehenen Bischof, dem Schüler eines Mamertus und Freund eines Augustus alle Kraft dafür eingesetzt, die formale Technik der Akhetorenshule mit christlichem Geist zu erfüllen, den Gegensatz zwischen weltlicher Wissenschaft und der Kirche aufzuheben: dann hätte ihn nicht das Gefühl verfolgt, all seine Werke seien eigentlich lauter Grabinschriften (ep. I, 9, 7 vgl. Germain S. 130). Was half es ihm, buchstäblich mit verhängtem Zügel (*pernicibus equis*) hinter der neuesten Schrift des Augustus herzujaugen, und sie sofort nachsteno-graphieren zu lassen, was nützte es, daß ihm der andere bedeutende Theolog (Galliens ein Buch widmete, wenn er und die Seinen *verborum, non rerum amatores* bleiben wollten? (vgl. Kaufm. IV, 29). Erst nach Jahrzehnten fand nicht bloß die Form, sondern auch der Inhalt jenes dem Sid. dedizierten Buches Anerkennung und Verwertung (s. Bd III, 750, 19). Das geschah durch den Mann, der (um die Zeit etwa, da Sid. starb, in Unteritalien geboren) unter ostgotischer Herrschaft ausführte, was unter westgotischer der an Charakter und Talent schwächere Sid. sich und der Kirche versagt hatte: Cassiodor.

Arnold.

Sidonius, Michael s. Helding Bd. VII S. 610.

Sieben schläfer, die heiligen. — Guil. Cuperus (Cuppers) in AS t. VI, p. 375—397. Photii Biblioth. c. 235 (bei MSG CIV, 99). Sym. Metaphrastes in MSG CXV, 427—448 (vgl. die lat. Bearbeitung bei Cup. l. c., p. 392 sqq.). Beste krit. Ausgabe des von Gregor von Tours seiner Notiz in De glor. martt. c. 94 zu Grunde gelegten und auch als bei. Traktat dargebotenen lat. Texts der *Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum auctore Jo. Syro* ist die von Br. Krusch in j. Ausg. des Gregor v. Tours: *Scriptores rer. Meroving. I, 2, 847—850*; vgl. Anal. Boll. XII, 371—378. Der Text in AS 25 p. 385—387 ruht auf einer jyr. Homilie des Jacob v. Sarug. Andere jyr. Versionen der Sage bieten Land, *Anecd. Syr. III, 87 n. P. Bedjan* in Bd I seiner *jyr. Acta martyrum, 1890* (vgl. die Verdeutschung von V. Nyssel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe“, im Archiv f. d. Studium neuerer Sprachen und Litteraturen Bd 93, S. 241 ff.; 94, S. 369 ff.; 95, S. 1—54). Vgl. ferner Ignacio Guidi, *Testi orientali sopra i Sette Dormienti di Efeso* 30 publ. e tradotti, Rom 1885 (aus den Akten der R. Accad. dei Lincei 1884), samt der Anzeige von Th. Rölke: *GMW 1886, S. 453—459*. J. Koch, *Die Sieben schläferlegende*, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig 1883. Paulus Cappel, *Harmageddon: apokalyptische Beobachtungen*, Berlin 1890 (interess. Versuch einer Zurückführung der Legende auf eine jüdische Urwurzel in der Assumptio Mosis; vgl. unten). J. Clermont-Ganneau, *El Kahf et la cav- 35* *ernne des Septs Dormants: C. R. des Séances de l'Ac. d. Sc. et BL, 4^e Série, t. 26* (1899), p. 564—576 (dazu Anal. Boll. 1900, p. 356—357). Bernoulli, *Die Heiligen der Merovinger* (Tübingen 1900), S. 160—169.

Wegen sonstiger hierher gehöriger Litteratur vgl. noch M. Chevalier, *Répert. s. v. Maximien d'Ephèse* (col. 1547) und besonders Potthast, *Bibl. II, 1568*.

Nach Gregor von Tours (dessen Relation in De glor. mart. c. 94, sowie in dem ausführlichen Traktat: *Passio ss. martyrum etc.* [s. v.] aus einem alten, ursprünglich syrisch überlieferten Text der Legende gelassen ist) flüchteten sich sieben christliche Jünglinge zu Ephesus, nachdem sie vor Kaiser Decius ihren Glauben standhaft bekannt, in eine Höhle außerhalb jener Stadt, deren Eingang die Heiden auf des Kaisers Befehl 45 vermauerten. Die trotzdem nicht etwa Ersticken oder Verhungerten, sondern nur eingeschlafenen erwachen aus ihrem nahezu 200jährigen Schlafe unter Kaiser Theodosius II., bekennen vor dem Herrscher und vor Bischof Maximus ihren Christenglauben aufs Neue und entschlafen dann, angesichts der das geschehene Wunder mit Lobpreis verherrlichenden ephesinischen Christengemeinde, abermals bis zum Ende der irdischen Welt- 50 zeit. Die verschiedenen Überlieferungen der Legende ergeben mehrerlei Varianten, betreffend 1. die Zeitdauer zwischen dem Einschlafen und dem Wiedererwachen der Sieben (nach der kürzesten Angabe 175, nach der weitgehendsten 197 Jahre); 2. das Kalenderdatum oder die kirchliche Gedächtniszeit des Wunders (bei den Griechen der 4. Aug. oder der 22. [nach dem Menolog. der 23.] Oktober; bei den Lateinern der 27. Juli oder nach 55 Nab. Maurus, der 27. Juni); 3. die das Bekanntwerden des Wunders begleitenden Umstände (wobei namentlich die bei Photios überlieferte Sage vom Bischof Theodoros von Aegeä, dessen Zeugnis des christlichen Auferstehungsglaubens durch das Wiedererwachen der sieben Jünglinge widerlegt worden sei, eine wichtige Rolle spielt); 4. die Zahl der Höhlenschläfer (nämlich statt Sieben vielmehr Acht — nach der durch Assmann B. O. II, 60

Die auch eine jüdische Handschrift des 6. Jahrh. (im Britischen Museum [Catal. Syr. Mss. 1090 überlieferten Angabe); 5. den Namen des zum Zeugen der Wiederbelebung gewordenen ephefin. Bischofs (gewöhnlich Marinus; nach des Rhetors Melanios Maros); endlich 6. die Namen der sieben Schläfer selbst. Diese lauten in der alexandrinischen Überlieferung: Marimianus, Waldus, Marimianus, Dionysius, Johannes, Zeranion, Konstantinus, bei den Griechen: Marimilianos, Crastustodianos, Zamblichos, Martinos, Dionysios, Joannes, Antoninos (ähnlich in der russischen Gestalt der Legende, die aber dem Crastustodian einen Marcellus substituirt); in der äthiopischen Sage: Ars-baldes, Tiomedos, Eugenius, Timatheus, Bronatheus, Stephanus, Cyriacus. — Die neueren Versuche zur Zurückführung der Legende auf ihren ursprünglichen Kern und Sinn bleiben entweder sieben a) bei der Annahme ihres rein christlichen Ursprungs, Valentius; Emvers in AS p. 386, Stadler im „Heiligenlexikon“ IV, 356, oder sie supponieren b) einen vorchristlich-jüdischen Kern der Sage, bestehend etwa in einem Kerleben von Überlieferungen des Sabirendienstes Vorderasiens bis in die altchristliche Zeit hinein, welche Überlieferungen dann ein historisches Faktum, bestehend im Tode einer Anzahl verfolgter Christen in einer Höhle zur Zeit des Decius, mit einem mythischen Schleiер umwoben hatten (so Koch und ähnlich Bernoulli, l. c.), oder bestehend in einer Umbildung des hellenischen Endymion Mythos, verbunden mit Ubergewandertsein der Sage aus ihrer irdischen Heimat nach der Gegend von Ephesus (so Clermont-Ganneau, der die im Toran enthaltene mohammedanische Gestalt der Legende bevorzugt, daher die wunderbare Schlafhöhle [im Toran er-Raqim] in Sypalästina sucht und ihre Identität mit der Höhle el Kakh bei Ammon annimmt [vgl. dagegen Anal. Boll. l. c.]); oder es wird c) einer verbrüßlich-jüdischen Urgestalt der Sage nachgehört; so von Cassel a. a. O., der den laut Assumpt. Mosis c. 9 mit sieben Sehnen vor der Verfolgung des Tyrannen D sich in eine Höhle flüchtenden Leviten Taro [Tz] durch spätere Sage zum christlichen Märtyrer umgestaltet und aus der Zeit des kaiserlichen Kaiser [D = Domitianus!] in die des Decius oder gar des Diokletian herabgerückt werden läßt. Es könnte, falls eine derartige Annahme durchführbar wäre, etwa die christliche Felicitasage (vgl. Jos. Führer, Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage, Leipzig 1890) in ihrem Verhältnis zur jüd. Überlieferung von den sieben Makkabäermärtyrern (2 Mak 7) als Parallele herbeigezogen werden; auch ließe sich hierbei an jene Bezeugung einer Maktzahl der schlafenden Märtyrer durch manche orient. Quellen vielleicht erinnern.

Zöfker †.

Siebenzahl, heilige. I. Heilige Heptaden in vor- und außerchristlichen Religionen.

Ferdinand v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker: Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd XXXI (1901), S. 225—274. W. H. Meiden, Die Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythos der Griechen: Philologus 1901, 299—373. Terz, Art. „Planeten und Planetengötter“ im Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie, III. Terz, Die einneadischen und hebdomadischen Krisen und Wochen der ältesten Griechen: MZG, Bd XXI, Nr. 1. Terz, Die Siebenzahl u. Reimzahl im Kultus u. Mythos der Griechen: ebd. Bd XXIV.

Nach allen orientalischen Völkern galt, ebenso wie den Griechen und Römern, die Sieben als eine vorausweisende bl. Zahl. Es lassen sich dafür unzählige Belege beibringen (s. Bd. das bei v. Andrian Gesammelte). Stellt man, zunächst ohne Rücksicht auf das ausblatrabente Alter und Ansehen der befragten Zeugen, ein flüchtiges Zeugenverhör in der Weise an, daß man bei den östlichsten Völkern beginnt, so gewinnt man bereits bei den Chinesen verschiedene bedeutende Belege für die Tatsache (Einteilung des altchinesischen Reichs in 7 Provinzen; Entsagung des verstorbenen Kaisers am 7. Tag nach dem Tode und Begrabung im 7. Monat nachher; Spferdarbringungen der Kaiser auf 7 Meilen für die 7 Hauptgewässer von Geistern; Enthaltensein von 7 kleineren Tempeln in dem großen Abnamentempel des Kaisers zc.; s. Meiden, Opusc. u. hept. Krisen zc., S. 35, und val. s. Vater, Mon 1, 1900. In der religiösen Überlieferung der alten Indier kommt bereits die Rigveda 7 Ativas, 7 Bricher, 7 Michis als mythische Vorfahren der 7 großen Prachungsgötter, 7 Ererteile, 7 hindostanische Ströme, 7 Berge des Paradieses, auch vier ganze Wochen als zusammen einen Mondmonat bildend, zc. (v. Bohlen, Die alte Indien II, 247; Seyfins, The religion of India [New-York 1895], p. 32 ff.). Bei den Persern entsprach schon 7 indischen Ativas die gleiche Siebenzahl von Ameschaspentas; auch sie hatten ganze Wochen (entlehnt von den Indern), 7tägige Krisen für verschiedene ihrer Lehrenten, auch 7tägige Krisen zc.; im Mithras-Kult spielten die 7 Formen des Mithras eine wichtige Rolle (Curtius, Mithra, Introd. p. 111; vgl. Spiegel, Iran. Altertumskunde

III, 668; Moscher, S. 33 f.). Im altergermanischen und altnordischen Volksaberglauben wird überaus häufig nach 7tägigen und 7jährigen Fristen gerechnet (besonders bei Krankheiten und beim Heilungsverfahren) und kommen auch sonst bedeutsame Siebenzahlen vielfach vor (Grimms Wörterbuch s. v. „Sieben“; Weinhold, *WZA* 1897, S. 10 ff.; Moscher, S. 36—41). Zahlreiche heilige Heptaden hatte die druidische Überlieferung bei den attektischen Völkern (Skene, *Celtic Scotland*, 1877, II, 112 f.). In der Mythologie der alten Griechen begegnen fast unzählige Siebenzahlen, namentlich in den auf den Apollokultus bezüglichen Sagen; so die 7 Saiten der Leier des Helios, die 7 Heliossöhne auf Rhodos, die 7 geheiligten Kinder- und Schafherden auf Trinakria, die 7 heiligen Sprüche des delphischen Apollotempels; desgleichen auch in anderen Überlieferungen, z. B. im Mythos von den „Sieben gegen Theben“, in der Sage von den „Sieben Weisen“, in den 7 Altersstufen des Menschenlebens nach Solon und Hippokrates u. (Moscher I. e., S. 41 ff.; auch in f. früheren Schrift „Apollon und Mars“, *Epz.* 1874). Bei den alten Römern bilden die 7 Hügel der heiligen Roma nicht die einzige bedeutsame Heptas; allerlei Belege für eine besondere Bedeutsamkeit der Sieben stellte bei ihnen M. Terent. Varro in f. *Hebdomades* zusammen (*N. Gellius*, *Noct. Att.* III, 10; vgl. *Varro*, *De ling. lat.* I, 255).

Wichtiger als diese Zeugnisse aus dem altasiatischen und alteuropäischen Völkerleben der beiden letzten Jahrtausende vor Christus ist, was die in ein noch höheres Alter zurückreichende Überlieferung der Babylonier (und Assyrer) betrefft der Heiligkeit der Zahl Sieben ergibt. Aus ihr scheinen sich, wenn nicht absolut sichere Aufschlüsse, doch manche mehr oder weniger wahrscheinliche Andeutungen über die mutmaßliche gemeinsame Naturgrundlage dieser vielerlei heiligen Heptaden des Altertums gewinnen zu lassen. Es darf als gesichertes Ergebnis der neueren babylonischen Forschung gelten, daß nicht etwa die Siebenzahl der Planeten, sondern die 7tägige Dauer eines jeden der vier Viertel des 28tägigen Mondmonats (oder kürzer: die Siebenzahl der Tage des Mondviertels) als ein nicht unwichtiger Erklärungsgrund für das Phänomen des weiten Verbreitenseins heiliger heptadischer Fristen im vordruidischen Völkerleben zu betrachten ist. Die Babylonier hatten seit alter Zeit eine hebdomadische Monatsteilung, sie hatten aber so frühzeitig noch nicht die Annahme einer Siebenzahl von Planeten. Die bisher in der orientalistischen Forschung vielfach beliebt gewesene Meinung, als liege der Heilighaltung der Siebenzahl die bekannte astronomische (richtiger: astrologische) Theorie von einer Planetenheptas (Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) ursprünglich zu Grunde — eine neuerdings z. B. noch von Ed. Meyer (*Gesch. d. Altertums* I, 148), *Nöldcke* (*CBZ* 1902, S. 901), auch von F. v. Andrian (a. a. O. S. 271) ausgesprochene Annahme — muß aufgegeben werden; diese Planetentheorie, das künstliche Produkt einer jüngeren astronomischen Spekulation (s. bes. G. Schiaparelli, *Die Astronomie im Alt.*, deutsch durch Lübtke [*Gießen* 1904, S. 113 ff.], sowie Schirer in der unten [II] angeg. *Abhdlg.*) scheint erst im alexandrinischen Zeitalter eine Verbreitung in weiteren Kreisen erlangt zu haben. Die auf ihr beruhende Benennung der 7 Wochentage als „Tag der Sonne, des Mondes“ u. scheint den alten Babyloniern noch unbekannt gewesen zu sein, während sie dagegen jene Zeiteinteilung nach 7tägigen Monatsvierteln, wie urkundlich erwiesen ist, schon frühe kannten und übten. Zimmerhain kann auch dieses Institut der hebdomadischen Monatsviertel schwerlich als alleiniger oder ursprünglicher Erklärungsgrund für das reichliche Vorkommen auch von sonstigen bedeutsamen Siebenzahlen in der babylonisch-assyrischen Kulturüberlieferung in Betracht kommen. Die Auszeichnung je des 7., des 14., des 21. und des 28. Monatstags als schlimmer Tage, wo manche Dinge nicht verrichtet werden durften, scheint doch bei weitem nicht so tief in die Lebensanschauung und praxis der Babylonier eingegriffen zu haben als das mit ihr parallele und verwandte Sabbathsinstitut in die der Juden (Zimmerhain, in *RA.*³, 592 ff.). Es müssen noch weiter rückwärts gelegene und bedeutungsvollere Momente der ältesten religiösen und kulturellen Entwicklung des Euphratvolks gewesen sein, von welchen die beträchtliche Zahl und Mannigfaltigkeit der teils guten teils üblen Septenare in seinen Traditionen — betreffend z. B. die 7 Hölleentore im Mythos von der Ishtar, die 7 bösen Geister, die öfteren Zusammenstellungen von 7 Götterbildern, 7 Altären, 7 Räucherbecken, 7 Schalen, 7 Fackeln u. auch mancherlei Anordnungen und Einrichtungen in der religiösen Kunst — sich herschreibt (vgl. Jensen, *Kosmol. der Babylonier* 171 ff.; Zimmerhain, *Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion* I, 23 ff.; Moscher, *Erneadische u. hebdom. Fristen*, S. 30 f.). Ein hohes Alter ist vielen dieser Überlieferungen auf jeden Fall zuzuschreiben. Und wie die unten des Näheren zu betrachtenden hebräisch-jüdischen Heptaden auf eine Urverwand-

Der Vater Israels mit der babylonischen Nationalität und Kultur deutlich gekennzeichnet, so wird ein entsprechender Ursammenhang mit Babel (nicht grade notwendigem) Zusammenhang aus Babel für die auch sonst in vorderasiatischen und nordostafrikanischen Kulturen hier und da wahrnehmbaren heptadischen Phänomene als Erklärungsgrund annehmen sein. So für das, was Lucian De Syria Dea (c. 7 u. 20) über 7tägige Feiern im Kultus und Wortus der Phönizier berichtet; desgleichen, was die Ägypter macht, für ihre Siebenzahl von Mästen (nach Herodot II, 161), auch wohl für die Achtzahl, d. h. die erweiterte Siebenzahl ihrer ältesten Göttergruppe (nach Her. II, 145) und für manches Ähnliche. Abre. sieben Planetengötter“ freilich verdankten sie wohl ein weiterer Überlieferung, vermittelt durch „chaldäische“ Astrologie (vgl. Diosd. Sic. II, 30); aber für das hohe Alter sonstiger heptadischer Traditionen bei ihnen zeugen das Totenbuch u. a. wichtige Quellen; vgl. Ebers, Ägypten und die Bk. Moje, 1868, S. 339f.

II. Die Siebenzahl in der biblischen Überlieferung Alten und Neuen Testaments. Vgl. d. Art. „Numbers“ von J. E. König in Hastings u. Selbin, Dict. of the Bible III, 562, 565; auch Barton in Chemie und Biol. Encycl. III, 3436. Ferner H. Zimmell, Seven, the sacred Number; its use in Scripture and its application to biblical criticism. London 1887 (unwissenschaftlich und phantastisch — s. u.). Wegen der alttestam. Sabbathfestsetzung insbes. i. d. N. „Sabbath“ von v. Drellis Bd XVII S. 283. Vgl. im übrigen, was das NT betrifft, E. Schrader, D. Neutestamenten u. das NT, 3. Aufl., bearb. v. Zimmern und Windler, 1884; Gunkel, Schöpfung und Chaos etc. (1895), S. 294 ff.; Jeremias, Das NT im Lichte des alten Orients, 1901 ff. S. 86 (nebst der Kritik Drellis im ThWZ 1904, S. 182 ff.).

Wegen der Siebenzahl in der nachbibl. jüd. Literatur s. bes. auch W. Friedländer, Gesch. d. jüd. Apologetik, Zürich 1903, S. 30, S. 364 ff., sowie die unten (Nr. III) im Text angez. Arbeiten von Wünsche, Strad etc.

Ferner, was das NT betrifft: Mühl, Comment. z. Apokalypse (in Strad u. Zödl. Kurzgeogr. Comment., 2. Aufl., S. 179 f.). Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NTs 1903; J. M. Estenne, Bible Problems and the new material for their solution, Lond. 1904, p. 57 ff. (wie gegenüber mancher der Extravaganzen in den Annahmen der beiden letzteren: M. Jeremias, Babylonisches im NT, Leipzig 1905. Ferner E. Schürer, Die 7tägige Woche im G. U. und der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte: ZNW 1905, S. 1, 1—66 (woselbst noch reichlichere Literaturangaben, betr. sowohl die jüdische Woche, wie die Verbreitung der Ebreremache im Römerreich sowie die Stellung der Kirche zu derselben).

Daß das Kultuswesen und das gesamte religiöse Kulturleben des alttestamentlichen Gottesvolks eine Fülle von Beziehungen auf die Sieben als heilige Zahl darbietet, zeigen

1. zahlreiche Bestimmungen des mosaischen Gesetzes. Dieselben betreffen a) das Gebiet der Heortologie, wo vor allem das Gebot der Sabbathfeier (Ex 20, 9—11; Dt 5, 12) als prinzipiell bedeutungsvolle Grundforderung hervortritt, dazu als weitere heptadische Fristen: die 7 Tage des Passah und des Laubbüttenfests; die 7tägige Dauer der Bäckereife; die Auszeichnung des 7. Monats durch Feiern nicht nur der Laubhütten, sondern auch des Verlobungstags und des Festamentsfests; ferner das Sabbathjahr nach 7 Jahren und das Schaltjahr nach 7 · 7 Jahren; — b) das Heiligthum, dessen Maßverhältnisse verschiedenes Heptadische hervorweisen lassen (7 · 8 Säulen im Vorhof der Stiftshütte, 7 Arme des hl. Leuchters, 7 Handbreiten als Maß der hl. Elle, nach Ez 40, 5; 41, 13 etc.); — c) das Gerichtsverfahren, sowohl beim Schwören (wobei 7 als Zahlenzahl die vollständige Bewegung einer Sache ausdrückt: 7 = 7; schwören = „sich begeben“, Gen 21, 24; Dt 1, 31 etc.), wie bei den auf Genugthuung und Vergeltung abzielenden Sühnungen (3. B. Le 26, 18 ff.; Dt 28, 7 ff.; vgl. Gen 1, 24; Ex 7, 25; Spr 9, 10); — d) das Reinigungsverfahren in verschiedenen auf Krankheit, Geburt und Strahlen bezüglichen Fällen (bei 7maliger Abwaschung des Ausfälligen [Le 14, 51; 2 Kor 10, 15]; gleiche Dauer der Zeit zwischen Geburt und Beschneidung des Kindes; 7maliges Waschen in Fällen von Menstruation, Samenfluß, Verührung eines Toten; 7tägige Trauerzeit etc.); — e) die Alte der Bundschließung und Versöhnung im Opfermahl (maliges Ertrinken des Tierbluts bei Sündopfern nach Le 1, 6, 17; 16, 14 ff.; Siebenzahl der zu schlachtenden Lämmer, Widder und Zebae bei feierlichen Anlässen, wie 3. B. Ju 24, 2; 36, 12, 18; 2 Chr 15, 11; 17, 11; 29, 21; Siebenzahl der Opfergegenstände überhaupt, nämlich viererlei Tiere, Lämmer, Zebae, Ziegen, Tauben) und dreierlei Pflanzensorten (Getreide, Öl, Wein), etc.). — Ferner tritt die Sieben als geheiligte, jedenfalls als heuchelnde Zahl hervor:

2. in mancherlei sprichwörtlichen Ausdrucksweisen des alltäglichen Lebens; z. B. Jes 4, 11; 11, 15; 30, 26; Jer 15, 9; Mt 5, 4; Spr 6, 16; 9, 1; 26, 16. 25; Ps 12, 7; 119, 164; Hi 5, 19; Sir 7, 3; 20, 12. 11; 37, 18 u. s. f. Desgleichen

3. in der hl. Geschichtsüberlieferung, welche bald Siebenheiten zusammengehöriger Personen oder Sachen, bald sonstige Heptaden hervorhebt. So 7 Söhne Japhets (Gen 10, 2), Sauls (2 Sa 21, 9), Josaphats (2 Chr 21, 2), Hiobs (Hi 1, 2), der frommen Makkabäermutter (2 Mak 7); so in der Geschichte der Erväter das 7jährige Dienen Jakobs um die Töchter Labans (Gen 29), das 7malige Sichverneigen Jakobs vor Esau (Gen 33, 4); die 7 fetten und 7 mageren Jahre in der Geschichte Josepfs (Gen 11), in späterer Zeit die 7 Jahre Teuerung, womit David bedroht wird (2 Sa 21, 13), die 7jährige Dauer von Salomos Tempelbau (1 Kg 6, 38), u. s. w. — Auch die vereinfachte Siebenzahl spielt eine wichtige Rolle auf nicht wenigen Punkten der alttest. Geschichte; s. Gen 46, 27 (das Haus Jakobs zählt 70 Seelen); Ex 15, 27 (die Palmbäume zu Elim), Nu 11, 24 (70 Älteste), Ri 9, 2 ff. (70 Söhne Jerubbaals) u. und vgl. die „70 Jahre“ in Ps 90, 10; Jer 23, 15; Jer 25, 11 u. — auch jene andere Steigerung der Siebenzahl in Lamechs Schlachtgesang („77 mal“): Gen 4, 24.

Nicht wenige dieser Arten von Heptaden begegnen auch im Neuen Testament. So in geschichtlichen Angaben der Evangelien und der Apostelgeschichte, betreffend teils Gruppen zusammengehöriger Personen (so die 7 Jünger Jesu in Jo 21, 2; die 7 × 10 Jünger in Le 10, 1; die 7 Brüder und deren Weiber in der verfänglichen Frage der Sadduzäer: 20 Mt 12, 20 und Par.; die 7 Diakonen in Jerusalem AG 6, 5; die 7 Skenasöhne AG 19, 14), teils 7tägige Zeiten (Mt 17, 1 f.; AG 20, 6; 21, 4. 27; 28, 14). Ferner in sprichwörtlichen Redeweisen, wie Mt 18, 31 ff. (wo insbesondere die Steigerung: 70 > 7 mal zu beachten ist), Mt 19, 29 nach der Tertüberlieferung des eod. D (der hier statt *πολλυπλασιαστων ευαγγελιστων* hietet; vgl. Nestle, *Philologia sacra* 1896, p. 24); Mt 25, 12, 45 (nebst der Parall. Le 11, 26); auch Le 8, 2 (Mar. Magdalena, von welcher 7 Teufel ausgefahren waren). — Von besonderer Bedeutung sind die Fälle von Aneinanderreihung von sieben zusammengehörigen Dingen oder Personen, die zwar nicht ausdrücklich als Sieben bezeichnet werden, aber zweifellos eine bedeutungsvolle Siebenzahl darstellen sollen. Solcher latenten Heptaden weist auch schon das NT einige auf. Die wichtigste ist die 30 7fache Bezeichnung des Geistes Gottes in Jer 11, 2 (vgl. unten); neben ihr verdienen die 7 Bitten in Salomos Tempelweihgebet (1 Kg 8, 29—53; 1 Chr 6, 21—40) und die 7 Bußpsalmen im Walter hervorgehoben zu werden. Verhältnismäßig viel zahlreicher sind die latenten Siebenzahlen im NT. Ihrer lassen sich namentlich im Matthäusevangelium mehrere nachweisen. Die 7 Vaterunserbitten der Matthäusrelation der Bergpredigt 35 (R. 6, 9—13), die 7 Gleichnisse in R. 13 und die 7 Wehe in der großen Rede wider die Pharisäer R. 23 sind die offenkundigsten; betreffs einiger anderen bedarf es einiger Pressung des Textes oder Eintragung, damit die Siebenzahl herauskomme (so bei den Makarismen in R. 5, 3 ff., deren es eigentlich 8 oder 9 sind; bei den dem reichen Jüngling vorgehaltenen Geboten in R. 19, 18, deren nur 6 sind; bei der Aufzählung der Liebeswerke in der Rede des Weltrichters an die Guten und die Gottlosen, R. 25, 31 ff.; bei den letzten Worten des Gekreuzigten, die nur bei harmonistischer Benutzung aller Evangelientexte zur Siebenzahl ergänzt werden können). Wichtige latente Heptaden der apostolischen Briefe sind: im Römerbrief die siebenlei Trübsale im R. 8, 35 (vgl. Hi 5, 16) und die 7 Charismen in R. 12, 6—8; bei Jakobus die 7 Eigenschaften der himmlischen Weisheit: Ja 3, 17; bei Petrus die 7 aus dem Glauben hervorgehenden Tugenden: 2 Pt 1, 5—8. — Vor allen reich an Siebenheiten ist die Apokalypse. Stärker vertreten als die nur stillschweigend angedeuteten Heptaden (wie 5, 12; 6, 15; 7, 12; 19, 18; 21, 8), sind in ihr die ausdrücklich namhaft gemachten, in deren Reihenfolge der stufenmäßige Aufbau der schriftstellerischen Komposition des Buches sich dargestellt: die 7 Gemeinden (2 u. 3), 7 Siegel (5, 1 ff.), 7 Vasallen (8, 2 ff.), 7 Donner (10, 3 f.), 7 Engel (15, 1 ff.), 7 Jornschnalen (16, 1 ff.). Auch wo eine richtende, schreckenverbreitende oder zerstörende Wirkung aus dem Eingreifen dieser konstitutiv bedeutungsvollen Heptaden hervorgeht, verbleibt denselben immer die Bedeutung von guten, in Gott originierenden Potenzen. Ihnen stehen schlimme, widerchristliche, dem Reich des Bösen dienende Heptaden gegenüber, die Köpfe, Hörner und Diademe des Tieres (R. 12, 3; 13, 1; 17, 7 ff.), auf deren Bestiegung und Vernichtung der apokalyptische Prozeß schließlich abzielt. Das gemeinsame Urbild und die allbeherrschende Grundkraft jener guten heptadischen Potenzen ist der 7fältige Gottesgeist, bezeichnet bald als die „7 Geister, die da sind vor Gottes Stuhl“ (1, 4), bald als die „7 Geister Gottes“ kurzweg (3, 1; 4, 5), bald als die 60

„aus dem Hause Gottes, ausgeendet in alle Lande“ (5, 6). Diese göttliche Geisterheptas ist, wie sich aus sie in 1, 1 mit Gott dem Vater und mit Jesu Christo (dem „treuen Zeugen“ und „Ernteharbenen von den Toten“ etc.) zu einer trinitarischen Einheit zusammengeschlossen zu sehen, nicht etwa als eine Schar von 7 dienenden Engeln gedacht, sondern als absolute pneumaistische Einheit, von der eine 7fältig wirkende Geisteskraft ausstrahlt. Der Schlüssel zur richtigen Deutung der *ἐπί ἑπτὰ πύλαις τοῦ θεοῦ* liegt weder in den „7 Thronen“ (A. 1, 16) (welche vielmehr laut 1, 20 und 2, 1 bildliche Bezeichnung der „Engel“ oder Hirten der 7 heinaiastischen Gemeinden sind), noch in den 7 Planetengöttern der babylonischen Kosmologie (wie die moderne Babylonistenschule annimmt), sondern in der für den neutest. Apokalyptiker maßgebenden Prophetenstelle Jes 11, 2, welche den auf den Messias sich herabsenkenden Gottesgeist 7fältig — mit dem Namen „Geist des Herrn, Geist der Weisheit und der Einsicht, Geist des Rats und der Stärke, Geist des Erkenntnis und der Furcht des Herrn“ — bezeichnet. Dem Apokalyptiker ist, gemäß dem was schon jener vornehmste der alttest. Propheten andeutete, die Siebenzahl die Signatur des göttlichen Geistes. Er bezeichnet Gott selbst, sofern derselbe im Geiste sich geschichtlich und gerichtlich offenbart, als eine Siebenheit von Geistern, ohne damit die göttliche Einheit preiszugeben. Daß babylonische oder ägyptische oder sonstige orientalische Planetengöttheiten ihm zum Motiv für jene Bezeichnung gedient haben könnten, ist unentbar. Die Entschiedenheit, womit er in seinen Schlusskapiteln (A. 16 ff.) alles babylonisch-heidnische Wesen überhaupt als Verkörperung des Widerchristentums und des satanisch Bösen verurteilt, verbietet jede derartige Annahme.

Es ist überhaupt unzulässig, dies Phänomen der religiös bedeutsamen Siebenheiten der H. Schrift einseitig kosmisch-naturalistisch, zu deuten, d. h. die heptadischen Gebilde alt-heidnischer Kosmologie und Mythologie als alleinige erklärende Ursache für sie zu verwerfen. In nebenächtlcher Weise mag immerhin aus dem Schatz der Vorstellungen und Traditionen der heidnischen Nachbarvölker Altisraels auf die Denk- und Sprechweise des letzteren und weiterhin auch auf die der Urchristenheit manche Einwirkung ergangen sein. Insbesondere für die Versüßbildlichkeit ihrer religiösen Begriffe und Motive mag von den Frobethen und Psalmisten des Alten Bundes einiges — und so auch diese oder jene heptadische Formel und Phrase — von daher entnommen, und dann auch ins NT übergegangen sein (so daß dem, was A. Jeremias [„Babylonisches im NT“ a. a. D.] vom „Vermittelstein auch der tieferen Gedanken der neutest. Offenbarung durch die Darstellung der den Menschen bekannten Welt“ sagt, eine gewisse Wahrheit zuzugestehen ist). Aber mehr als im Beeinflußtsein hinsichtlich ihrer Darstellungs- und Lehrformen kann bei den biblischen Schriftstellern überhaupt nicht angenommen werden. Die Annahme, daß wesentliche Punkte auch vom Inhalt der biblischen Offenbarung aus der Astralmythologie des orientalischen Altertums stammten, führt zu ungeheuerlichen Hypothesen und ist mit dem Geiste des, alles derartige wie Gestirnkult und Vergötterung der Elemente entschieden zurückstößenden biblischen Monotheismus schlechtbin unvereinbar. Es muß deshalb auch für die Thatsache, daß der Sieben als der Signatur des Gottesgeistes eine besondere Heiligkeit in der biblischen Überlieferung zukam, eine tieferliegende Ursache als die des Entlebens aus altbabylonischer Astrologie statuiert werden; flache Deutungen, wie z. B. die von A. Josephus De B. Jud. V, 5, 5 in Bezug auf den 7armigen Leuchter verübt (*ὅτι ἑπτὰ ἄνωγ' οἱ ἄν' ἐπὶ τῷ λόγῳ τοῦ ἀναβήτας, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς τοιαύτης ἄγοι δόξα τῶν ἑπτάζων ζώζων ζῆλ.*) sind als müßige Phantasieprodukte ohne geschichtliche Unterlage abzulehnen. Es muß zugestanden werden, daß in einer Stelle wie Jes 11, 2 ein Hinweis auf eine religiöse Urtradition vorliegt, die einst gemeinsamer Besitz der Leiden semitischen Bruderstämme war und deren monotheistische Grundgedanken bei dem schrittweise ausgewanderten Stamme treuer und reiner bewahrt blieben als bei dem irubriert im Segendieit verunreinigten Embravolke. Dieselben träbenden und entstellenden Einflüsse des Polytheismus, welche beim Vergleich der heilschriftlich überlieferten ostsemitischen Berichte über die Weltdeutung, die Zinsflut, die Völkerverrennung etc. mit denjenigen der Hebraer sich bemerklich machen (vgl. die Artikel „Polytheismus“ (Bd XV, 545 ff.) und „Zinsflut“ (Bd XVII, 681 ff.)), treten in der babylonischen Relation über den religiösen Sinn und Gehalt der Siebenzahl zu Tage. Astralmythologischer und polydemonistischer Aberglaube hat die schlichtere und reinere Bedeutung, welche dieser süßbildlichen Boten; minimaliter eignete und welche in den hebr. Urkunden (vor allen in Gen 1; Er 20; D; 5 u. Jer 11) noch klar ersichtlich ist, verdrängt und mehr oder weniger bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

III. Die Siebenzahl in der religionsphilosophischen, dogmatisch-

ethischen und liturgischen Überlieferung der Kirche. *J. Piper, Die Himmelsleiter: Ev. Jahrb. Bd VII (1856), S. 67–75. Turich, Symbolik d. ar. Keltig. (1858f.), II, 536. Crnel, Gesch. der Predigt im Mittelalter, passim, bes. S. 522 ff. Linfenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland bis E. des 14. Jahrh., 1886. E. Niesewetter, Gesch. d. neueren Deutlichkeit, Bd II (1891), S. 16 ff. 59 ff. Schick, Die histor. Voraussetzungen der Sonntagsfeier: *Abz V (1894), bes. S. 748–760. Jof. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes und seiner Ausattung zc., Freiburg 1902, S. 61–78. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt mit bes. Rücksicht auf die Zahlen-Symbolik ihrer Lehrformen, Göttersloh 1904, bes. S. 99 ff. 243 ff.**

Zur neuesten theosophischen Litteratur über die Siebenzahl vgl. außer Samuel, Seven etc. 10 (oben II) auch die am Schlusse d. Artikels angeg. Schriften von Martensen, Vetter zc.

Schon die Kirchenväter haben um Deutung und spekulative Verwertung der Siebenzahl sich vielfach bemüht. Sie konnten dabei anknüpfen an jüdisch-hellenistische und neuplatonische Traditionen aus zum Teil schon vorchristlicher Zeit, *s. B. Aristobol (bei Euseb. Praep. ev. XIII, 12 — vgl. Friedländer, Geschichte der jüd. Apologetik zc., 15 S. 30), Philo (der u. a. vom 7-tägigen Zyklus der Woche sagt: derselbe sei *πάρρημος καὶ τὸν κόσμον γενέσιος* [De opif. mundi c. 27], und den Logos als Grundlage der geistigen Welt mit der Siebenzahl vergleicht [Leg. alleg. I, 8] u. f. f.), Macrobius (Comm. in Somn. Scip. e. 6: Tot virtutibus insignis septenarius — iure plenus habetur et dicitur), Martianus Capella (De nupt. Philol. et Mercur. II, 108: qui numerus [sc. septem] rationis superae perfectio est etc.). Die Einwirkung dieser und ähnlicher Deutungen, besonders der Auffassung des Septenars als des Sinnbildes der Vollkommenheit und der Weltvollendung, tritt an zahlreichen Stellen der patristischen Litteratur zu Tage. Viele bleiben wesentlich stehen bei dieser Auffassung; *so Ambrosius (De Noa e. 12: septenarius numerus plenus etc.), Augustin (De cons. evang. 25 2, 4, 3), Hieronymus (Comm. in Ezech. 12, 41: Aeternam requiem, quae in septenario numero demonstratur), Gregor d. Gr. (Moral. I, 1, 18: Quid in septenario numero nisi summa perfectionis accipitur?)*, auch Chrysostomus, dessen Ausdruck *πλήθος ἀδιόριστον* (Adv. Judaeos, VIII) nicht etwa das Unbestimmte, sondern das Unendliche, Allumfassende der Siebenzahl bezeichnen soll. Andere Stellen 30 befunden ein Streben nach Vertiefung und mehr oder weniger künstliche Ausdeutung des Sinnes; *so Cyprian De exhort. mart. ad Fortunat. e. 11 (Septenarius iste . . . ternarius creatorem propter trinitatem enuntiet, et quaternarius creaturam propter quattuor elementa); ähnlich Augustin De div. quaest. 81 und De civ. Dei XI, 31 (an welcher letzteren Stelle in die Sieben als Welterschöpfungssymbol sowohl 35 die göttliche Vollkommenheit wie die Unvollkommenheit der Kreatur hineingedeutet wird: Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo; in toto quippe, i. e. in plena perfectione, requies; in parte autem labor, etc.). Nicht selten wird, nach dem Vorgang Philos (De opif. mundi e. 40; Quod det. pot. ins. 16, etc.), der menschliche Mikrokosmos nach heptadischen Schema analysiert; *so bei Ambrosius (De Ab. et Cain II, 10: octavus est homo; habet rationabile; quo praestet ceteris, habet et 40 quinque sensus corporis, habet etiam vocem, habet et generandi gratiam) und in etwas anderer Ausführung bei Gregor d. Gr. Mor. XXX, 16 (Homo, qui ex anima constat et corpore, in septem qualitatibus continetur; nam tribus spiritaliter et quattuor corporaliter veget).***

Die kirchlich-dogmatische und ethische Litteratur des Mittelalters fährt fort, zunächst mit ähnlichen Ausführungen wie die hier angegebenen; *so Isidor Hisp. De diff. rer. et verbor. I. II, 34sq. und Lib. numeror. e. 8. 9; auch Sent. I. II, 35sq.; Grabanus Maurus De univ. XVIII, 3; die Pseudo-Melitonische Clavis (bei Petra, Spicil. Solesm. III, 282 ss.), sowie die späteren Encyclopädiere wie Honorius Augustodun., Beletus, Sicardus, Durandus (vgl. Saur a. a. D.). Sie fügt aber zu den patristisch überlieferten heptadischen Konstruktionen noch vielerlei neue hinzu, indem sie besonders aus dem Gebiet jener latenten Siebenzahlen des A und Ns sowie aus den Heptaden der Apokalypse Motive für die betreffenden Neubildungen entnimmt. So wird denn der 55 traditionelle Heptadenvorrat um mehrere wichtige Nummern allmählich vermehrt. Noch bis in die patristische Periode reicht die Bildungsgeschichte des Septenars der Laster oder Haupttünden zurück, für dessen abschließende Ausgestaltung namentlich Gregor d. Gr. und Isidor thätig waren (*s. Zöckler, Das Lehrstück von d. 7 Haupttünden, 1893, sowie: D. chr. Tugendlehre zc., S. 109 ff.). Seit dem 11. Jahrhundert reichen sich nach und nach an: die 7 Haupttünden (in strenger schematischer Fixierung erst bei Hugo von St. Victor 60 und Petr. Lombardus, *s. Zöckler S. 148 ff.), die 7 Geistesgaben (nach Jes 11, 2), die***

7 Worte Christi am Kreuz, sowie die 7 Tugenden, diese letzteren als am meisten in die gesamte kirchliche Theorie und praktische beständige bildende. Allerlei von mehr nur sekundärem Belang geht hervor, so in der marieologischen Predigt- und Hymnenliteratur die 7 Freuden und die 7 Schmerzen Maria; in der Literatur der Weisheitslehre und moralischen Erbauungslehre die 7 Barmherzigkeitswerke lieblicher Art (nach Mt 25, 31 ff.) samt 7 geistlichen Barmherzigkeitswerken, u. dal. m.

Gleich der Dogmatik und Ethik, und zum Teil noch früher als diese theoretischen Wissenschaften wurde die Naturlehre mit vielerlei beständiger Bildungen bereichert. Die älteste Weltanschauung bot hierfür eine Fülle von Vorbildern und Motiven dar; auch lagen dem bereits frühzeitig in der Klosterpraxis üblich gewordenen Institut der 7 Tagesandachten oder Litanien schon altliche Motive zu Grund (Ps 119, 161, kombiniert mit Ps 75, 11 und Da 6, 10) und reicht desgleichen die Zählung der Amtsgrade des Klerus als einer Siebenzahl schon in die altkirchliche Zeit hinauf. Der sacramentale Zeitsinn wirkte selbstverständlich in die Entwicklung auch dieses Gebietes mächtig ein; doch war schon vor seiner Entstehung (wie die Werke jener liturgischen Encyclopädisten Denonius, Belsch u. zeihen) vielerlei hierher Gehöriges in Übung gekommen; so die 7malige Bekehrung des Volkes durch den Priester bei der Messe, die Zählung der Sonnen- und der Kostentzen als einer Siebenzahl, die 7 Diakonen bei der Papsmesse zc. — Verschiedene beständige Gruppen von Heiligen im Kirchenkalender verdanken der Legendenbildung des Mittelalters ihre Entstehung; einige, wie die Siebenstücker (s. d.) und namentlich auch die von den 2 + 7 Heiligen (s. d. Art. Bd XIV, 217) lassen sich bis in die altkirchliche Zeit zurückdatieren. — Auch in jedem der drei Hauptzweige der bildenden Kunst des Mittelalters spielen beständige Konventionen eine mehr oder weniger bedeutende Rolle; desgleichen in der mittelalterlichen Poesie. Die letztere hat namentlich die Duenden und die Todhunden Hertas vielfach als Motiv, sowohl für episch-didaktische und lyrische als auch für dramatische Dichtungen benutzt (s. Böckl., Tugendl. zc., S. 259—280). Namentlich auch dem poetischen Bereich angehörig ist die im M. A. ungemein beliebte Verwertung beständiger Legendenthemen für Erzählungen bald in Prosa, bald in metrischer Form. Außer der Siebenstückerlegende gehört hierher der vielbehandelte Sagenstoff von Kaiser Dietherich und den „7 weisen Meistern“ als Erziehern für dessen Prinzen (vgl. die darauf bezüglichen Monographien von Münsä, Murko u. a. älteren Autoren, sowie aus jüngerer Zeit bei Herrn Nöcker, Beiträge zur Literatur der 7 weisen Meister, Greifswald 1902).

Bis in unsere Zeit hinein reicht die spekulativ-philosophische (theosophische) Behandlung der beständigen Probleme, welche, gleich der kirchlich dogmatischen, an die heidn. Konventionen des hellenistischen Judentums und des Neuplatonismus anknüpft. Während des Mittelalters und noch bis ins 17. Jahrhundert hinein trägt diese Behandlungsweise vorwiegend naturphilosophischen Charakter; sie erbergt während dieser Zeit vieles aus den esoterischen Geheimnissen des jalmudischen und kabbalistischen Judentums, das u. a. auch im Punkte akzentuierter beständiger Zahlenmystik Großes leistete (s. Wünsche, Art. „Kabbala“, in Bd IX d. Enc., bei S. 681, 1—7; vgl. auch Strack, Prolegg. crit. in V. T. hebr., p. 73 u. 91, sowie desselben Art. „Tbalmud“ in MC² XVIII, S. 356). Als die in theosophierenden Philosophen des 16. u. 17. Jahrhunderts, wie Agrippa von Netachum, Paracelsus, B. Weigel, J. Boehme, v. Helmont zc. wickelt diese Lehrweise, die sich in mystischen Konstruktionen auf dem Grunde der 7 Geistesnamen in Jes 11, 2 und in Zerknirschung der Bibel zu erheben liebte, eine große Rolle; vgl. die 7 Paracelsischen „Elemente“ im Menschen („Elementarischer Leib; Krebs und Mumia; siderischer Mensch“), 7 Elixire („natürlicher Geist; verständige Seele; Geißsee; Mensch des Olympi novis“), die 7 Hölzen „7 Qualitäten“ u. dal. m. (Meyerwetter, D. ält. Occultismus I, 247); f. d. Hölzer „Mysteria Occultism“ I, 16, 59 ff.). Ebendort die Entwicklung der Kabbala mystik auf der Anthropologie während der zwei letzten Jahrhunderte derartigen Aufbaumens; u. dal. Grund und Boden entzogen hat, ist in theosophisch gerichteten Kreisen bis in die jüngste Zeit hinein das Festhalten an gewissen Grundgedanken jener dem Mittelalter angehörigen Theosophiebeweise und ihrer Zahlenmystik versucht worden. Koch 1887 konnte im W. Zammal es unternehmen, in einem e. 500 Seiten starken Probe mit 15 unvollständigen kabbalistischen Experimenten die Siebenzahl als den „Schlüssel zu allen Mysterien der Z. 19“ zu erweisen („Seven, the sacred number“ etc., s. o. d. Ziti. unter W. H., u. d. G. R., 1887, S. 512 f.). Koch zu Anfang des 20. Jahrhunderts konnte im Bd 1. H. 3 der Zeitschrift „Theosophische Strahlen“,

Berlin 1901) es wagen, die „Siebenfache Konstitution des Menschen“ wesentlich gemäß jenem Paracelsus'schen Schema darzutun; wie denn überhaupt der moderne Occultismus aus der älteren kabbalistischen Tradition zu retten bemüht ist, was sich irgend retten läßt (s. d. Art. „Magie“, XII, 68, 40 ff.). — Es giebt daneben auch besonnenere Vertreter theosophischer Spekulation, deren ablehnendes Verhalten gegenüber der heutigen wissenschaftlichen Weltansicht nicht bis zu extremer Intransigenz fortschreitet und an deren Konzeptionen eine auf zunehmende Vertiefung der Gotteserkenntnis gerichtetes christliches Streben nicht ohne Aussicht auf günstigen Erfolg anzuknüpfen vermag. Wir rechnen dahin u. a. G. Martensens: Theosophische Studien über Jak. Böhm (aus dem Dänischen durch H. Michelsen, Leipzig 1882); H. Rocholls Studie „Der christliche Gottesbegriff“, Göttingen 1900 (wornin freilich grade im Punkte heptadischer Spekulation nicht überall die nötige Vorsicht gewahrt erscheint [s. bes. S. 122 ff.]; K. Ledfers „Biblische Lehre vom hl. Geist“, Gütersloh 1899 ff. (bes. I, 59 ff.); zum Teil auch J. Veiter „Lied von der Schöpfung“, Stuttgart 1900 (wo namentlich die Ausführungen über die „7 Geister vor Gottes Thron“ auf S. 128 f. beachtet zu werden verdienen). Höfler 7. 15

Sieffert, Friedrich Ludwig, gest. 1877. — J. Sieffert, J. L. Sieffert. Eine Skizze seines Lebens. Königsberg 1880.

J. L. Sieffert, ein besonders um die Förderung der Evangelienkritik und um die ev. Kirche Preußens verdienter Theologe, wurde am 1. Februar 1803 als Sohn des Kaufmanns Johann Sieffert in Elbing geboren und auf dem dortigen Gymnasium ausgebildet. Daß er Theologe werden sollte, war von Anfang an der Wunsch der frommen Mutter, den er selbst allmählich mit immer vollerm Bewußtsein zu dem Seinigen machte, besonders nachdem seine religiöse Stellung sich befestigt hatte. Ältere Erbauungsbücher, die ihm zufällig in die Hände fielen, führten ihn in ein tieferes Christentum ein, als es sonst in der durch den Nationalismus beeinflussten Stadt herrschend war. Und als er 25 beim Beginn seines Konfirmandenunterrichts, obschon von einem lutherischen Geistlichen getauft, sich der reformierten Gemeinde anschloß, welcher die Mutter angehörte, veranlaßte ihn dies, sich über die konfessionellen Unterschiede der beiden evangelischen Kirchen genauer zu unterrichten, und sich danach ein selbständiges Urteil zu bilden. Daneben beschäftigten ihn schon auf der Schule auch Probleme, die sich auf die Geschichte der 30 Kirche bezogen. Mit seinen religiösen Interessen verbanden sich überhaupt die wissenschaftlichen ungewöhnlich früh so enge, daß er dadurch sich nicht bloß zur Wahl des theologischen Studiums, sondern auch zu dem Wunsche, die akademische Laufbahn zu betreten, getrieben fühlte. Dieser Entschluß gewann sofort auch auf die Gestaltung seines Studiums bestimmenden Einfluß. Um so mehr nämlich erkannte er, als er Ostern 1821 die Königs- 35 berge Universität als Student der Theologie bezog, die Notwendigkeit, sich zunächst feste philosophische und philologische Grundlagen zu erwerben. In der Philosophie wurde Herbart sein Führer und in immer steigendem Maße wurde er ebenso sehr von dessen charaktervoller, edler Persönlichkeit als von der scharfen und nüchternen Art seines philosophischen Forschens angezogen. Auf philosophischem Gebiet ist er immer Herbartianer 40 geblieben und das nähere persönliche Verhältnis zu Herbart wurde noch später, als derselbe nach Göttingen ging, durch Besuche und Briefwechsel aufrecht erhalten. Unter den theologischen Dozenten schätzte er am meisten August Hahn, durch den er sich besonders in das Verständnis des ATs, sowie in orientalische Philologie einführen ließ. Namentlich das Studium des Syrischen betrieb er so eifrig, daß er schon 1824 mit Hahn zu- 45 sammen an der Herausgabe einer Sammlung von syrischen Gedichten mit kritischen Anmerkungen und einem Glossar arbeiten konnte (*Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta* edd. A. Hahn und J. L. Sieffert 1825). Wegen Ostern 1824 promovierte er nach Ueberreichung einer Arbeit über die transcendente Freiheit zum Doktor der Philosophie. Dann ging er nach Berlin, um sich jetzt ganz dem theo- 50 logischen Studium zu widmen. Hier war es Neander, der den bleibendsten Einfluß auf seine weitere Entwicklung ausübte. In entschiedenem biblischen Offenbarungsglauben, in freier aber besonnener Kritik, auch in der Verehrung für Plato und Schleiermacher blieb er immer mit Neander, dem er auch persönlich dauernd nahe trat, in Übereinstimmung. Im Sommer 1825 unterbrach er seinen zweijährigen Berliner Aufenthalt, um mit einem 55 Reisestipendium des preussischen Ministeriums ausgerüstet nach Wien zu gehen. Der Zweck seiner Reise war, in eine Handschrift der Wiener Bibliothek Einsicht zu gewinnen, welche den Kommentar des Bischof Theodorus von Mop Suevia zu den kleinen Propheten enthielt. Nachdem er dieselbe exzerpiert hatte, kehrte er nach Berlin zurück, um hier 1826

mit dem Erlaß der Theologie zu promovieren, und dann nach Königsberg, wo er sich durch Verteidigung einer Schrift über Theoder (Theodorus Mopsuestenus veteris testamenti sobrie interpretanti vindex) 1827 als Privatdozent in der theologischen Fakultät habilitierte.

Da diese Schrift S. allgemeine Anerkennung fand und seine akademischen Vorlesungen seine Lebendigkeit bekundeten, so beschloß die Fakultät schon 1828, ihn dem Ministerium zur Beförderung zu einer außerordentlichen Professur zu empfehlen. Bereits im Oktober 1828 erfolgte die Ernennung. 1829 übernahm S. auch die Leitung des exegetisch-kritischen Seminars und im folgenden Jahre verlieh ihm die Königsberger Fakultät die theol. Doktorwürde. Während dessen war er in seinen wissenschaftlichen Privatstudien von der Auslegungsgeschichte zur Exegese selbst und zur Bibelkritik, von dem NT zum Neuen übergegangen, und als eine Frucht derselben erschien nun seine Schrift: Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, Königsb. 1832. Von derselben urteilt eine Autorität auf diesem Gebiete, B. Weiss (ThZw 1861, 94), ihre epochemachende Bedeutung könne nicht genug hervorgehoben werden. Jedenfalls war es ein zeitgemäßes Unternehmen, die durch den bisherigen Stand der Evangelienkritik mehrseitig nahe gelegte, aber noch nicht eingehend untersuchte Frage, ob das erste Evangelium in seiner heute vorliegenden Gestalt von dem Ap. Matthäus verfaßt sei, zum Gegenstande einer besonderen Schrift zu machen. Der Gang derselben ergab sich nicht schwer. Auf eine Musterung der altkirchlichen Zeugnisse über das Matthäusev. folgt eine sorgfältige Vergleichung mit den anderen Evangelien, namentlich mit dem als johanneisch und historisch anerkannten vierten. Beides führt zu dem Ergebnis, daß unser erstes Evangelium eine Überarbeitung der vom Ap. Matthäus in hebräischer Sprache verfaßten Schrift sei, welche deren Bestandteile im wesentlichen unverändert erhielt und nur durch Zusätze erweiterte. Da aber nicht bloß dies Mangel, sondern auch die kritischen Untersuchungen, welche es vorzüglich mit den Mängeln des ersten Evangeliums zu thun hatten, vielen anstößig sein konnten, so bemühte sich S. in der Vorrede gerade auf dem Standpunkt eines entschiedenen Offenbarungsglaubens, auf dem er ausdrücklich zu stehen erklärt, das Recht der von ihm geübten Kritik zu wahren. Manches in diesen allgemeinen Vorbemerkungen dürfte auch noch heutzutage recht beachtenswert sein. S. erinnert daran, wie es gerade zum Wesentlichen des christlichen Bewußtseins gehöre, daß das Göttliche unter Menschen auch in der Gestalt der menschlichen Schwachheit erschiene, und wie das ewige Wort in der Fülle der Zeit in Jesu Christo in der ganzen Schwachheit des Fleisches erscheinen mußte, so auch das überlieferte Gotteswort als Bibelwort die ganze Schwache des überlieferten Menschenwortes an sich trage, also notwendig auch Versehen sünden lasse, die eben aus der Schwachheit menschlich-sinnlicher Wahrnehmung und Mitteilungen hervorgegangen seien. Zwar was eigentlich das Heil der Kirche bewirke, sei ja das Göttliche in jenem. Aber eine klare Erkenntnis desselben sei nicht möglich, wenn nicht zuvor die schwache, unvollkommene Form erkannt sei. In Bezug auf das in Christus persönlich erschienene Wort Gottes habe sie die Kirche immer anerkannt. Dagegen an dem geschriebenen Worte Gottes verfaßt und so es selbst ver schuldet, wenn der Naturalismus, als er jene entdeckte, dieses infolge davon verwarf. Trotz dieser versöhnlichen Vorbemerkungen blieben Anstöße an den kritischen Resultaten des Buches in den Kreisen, mit denen S. durch biblischen Offenbarungsglauben verbunden war, nicht gänzlich aus. Im ganzen aber wurde die Schrift mit lebhafter Anerkennung aufgenommen, und zusammen mit der sie ergänzenden bekannten Abhandlung Schleiermachers von demselben Jahre über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien hat sie zu einer Reihe mehr oder weniger wertvoller Arbeiten auf dem Gebiete der Evangelienkritik den Anstoß gegeben. Hier wurden ihre Resultate modifiziert, begrenzt oder weiterzubilden versucht, während das Hauptergebnis unter den besonnenen neutestamentlichen Forschern ziemlich allgemein angenommen blieb. Gegen die radikale Kritik aber erklärte sich S. bald darauf in einer akademischen Gelegenheitschrift, deren Veröffentlichung mit seiner 1831 erfolgten Beförderung zum ordentlichen Professor in Zusammenhang stand (de singulorum librorum sacrorum auctoritate canonica, Regiom. 1836). Während er auch hier das Recht der Bibelkritik an sich sehr bestimmt behauptet, erkennt er eine Schranke derselben in der Verbindung, in welcher sie zum Glauben und zur Glaubenslehre stehen müsse. Und zum Beweise dafür giebt er einen Beitrag durch historische Bekämpfung einiger an Semler sich anschließenden Anschauungen über den Begriff des Kanons als eines Verzeichnisses von kirchlichen Erbauungsbüchern. Inzwischen hatte S. aber auch seine Studien über

Theodor von Mopsuestia fortgesetzt und ein größeres Werk über sein Leben, seine Bibelauslegung und seine Christologie vorbereitet. Der erste Teil war 1837 druckfertig, für die beiden anderen war das Material in großer Vollständigkeit gesammelt. Und während sich so seine äußere Stellung einigermaßen befestigt, seine Lehrtätigkeit und seine schriftstellerische Arbeit guten Fortgang genommen hatte, war auch häusliches Glück ihm aufs schönste erblüht, nachdem er schon 1833 durch Vermählung mit Emma Dunfer sich einen häuslichen Herd gegründet hatte.

Da gefiel es Gott, ihn von dieser Höhe des irdischen Glückes mit schwerem Schlage herabzustürzen. In jenem Jahre 1837 entstand plötzlich ein Augenübel, das eine lange Reihe von Leiden mit sich führen sollte. Nach einigen Schwankungen in demselben zeigte es sich zwei Jahre darauf, daß das linke Auge von unheilbarer Amaurose, das rechte von einer Netzhautablösung ergriffen war. Vor allem war S. jetzt in seiner schriftstellerischen Thätigkeit gehemmt. Nur kleinere Arbeiten waren ihm jetzt allenfalls möglich (wie die Abhandlung vom Abendmahl im Osterprogramm der Universität von 1839). An größere litterarische Pläne war kaum mehr zu denken. Damit war aber ein rechtes Weiterkommen in der akademischen Laufbahn überhaupt abgeschnitten, und da hiermit auch die Aussichten auf baldige Verbesserung des äußerst schmalen Professorengelohes schwanden, sah sich S. veranlaßt, an die Vereinigung der akademischen Thätigkeit mit einer weniger die Augen in Anspruch nehmenden praktischen zu denken. So nahm er 1839 eine damals gerade vakante Hofprediger- und Pfarrstelle an der deutsch-reformierten Gemeinde der Burgkirche an. Bald darauf wurde seine Berufswirksamkeit noch erweitert, indem er 1841 als Assessor, 1842 als Rat in das Konsistorium der Provinz Preußen eintrat. So hat er seitdem Jahre lang drei volle Ämter nebeneinander verwaltet, in allen dreien, obwohl ihm das akademische Lehramt das liebste blieb, doch die gleiche Gewissenhaftigkeit beweisend, in allen aber freilich auch immer durch sein Augenleiden behindert. Auch sein Vortrag auf Kanzel und Katheder mußte darunter leiden, daß derselbe bloß im Kopfe ohne schriftliche Fixierung der Gedanken entworfen wurde. Aber gegen den dadurch bedingten Mangel einer etwas abstrakten und breiten Darstellung bildete der Umstand ein Gegengewicht, daß gerade infolge der Abgezogenheit von der ihm umgebenden Welt sein Denken eine hervorragende Konzentration erhielt. Auch entwickelte Gegenstände wissenschaftlicher oder praktischer Art wußte er ungewöhnlich schnell aufzufassen und die lichtvolle Klarheit des Vortrags zeugte von angestrengtester geistiger Arbeit. Wenn er daher auch um der berührten Mängel willen in seinen Predigten auf eine populäre Wirkung verzichten mußte, so fesselte er doch fortwährend kleinere Kreise von warmen Verehrern. Dabei wirkte der Eindruck seiner Persönlichkeit immer mit, besonders seiner großen Wahrhaftigkeit, vermöge deren man in allen seinen Auslassungen immer nur die eigenste Überzeugung zu hören gewiß war. Und das verschaffte ihm allezeit auch bei seinen Gegnern Achtung. Denn an Kämpfen hat es ihm bei seiner Offenheit und Unerischrockenheit nicht gefehlt, zumal in den kirchlichen Wirren, die in den vierziger und fünfziger Jahren auch in Königsberg stark hervortraten. Innerhalb seiner Gemeinde hatte er vor allem sehr energisch das positive Christentum gegenüber auflösenden Bestrebungen zu verteidigen, am mühsamsten damals, als das Kirchenkollegium die Berufung des späteren Mitbegründers der freien Gemeinden Dr. Kupp in eine vakante Pfarrstelle beschlossen hatte, und er dagegen entschiedene Verwahrung einlegte. Daneben aber bekämpfte er auch überall und so besonders in seiner konsistorialen Stellung den ungesundeten Pietismus und Orthodoxismus, wie er in der Zeit der politischen und kirchlichen Reaktion auch in Ostpreußen sich breit zu machen begann. Übrigens konnte S. sehr leicht sich auch mit Männern von ganz verschiedener Richtung verständigen, wenn er nur aufrichtiges Wahrheitsstreben fand. Auch bei den Studierenden gab er sich alle Mühe dies anzuregen. Immer wieder wies er seine Zuhörer darauf hin, daß das theologische Studium zwar nicht den Glauben erzeugen könne, der aus anderen Quellen hervorgehen müsse, aber auch nicht bloß Kenntnisse verschaffen oder für das praktische Amt dressieren solle, sondern vor allem dazu bestimmt sei, den Glauben zu läutern und wissenschaftlich zu befestigen, also eine persönliche theologische Überzeugung zu gewinnen. Und dieser Zweck beherrschte erkennbar auch das Ganze und Einzelne in der Darstellung des Stoffes bei seinen Vorlesungen, welche in Verbindung mit persönlichem Verkehr ihm immer die verehrungsvollste Dankbarkeit seiner Zuhörer sicherten. Für ihn selbst aber spiegelte sich die klare Art seines Denkens auch in der heiteren Klarheit seines Glaubens wieder, die ihn auch in Trübsal aufrecht erhielt und eine kindliche Fröhlichkeit zu seiner Grundstimmung machte, wenn es auch nicht ganz ohne innere Kämpfe bei seinem

1777) zuhina. Das fortwährende Angemüßel machte es ihm schließlich zur Notwendigkeit, auch nach dem andern von seinen Amenten aufzugeben. Zunächst trat er 1857 aus dem Ministerium aus, bei welcher Gelegenheit ihn die reformierte Geistlichkeit der Provinz durch ein sehr anerkennendes Dankschreiben ehrte. Es hieß darin: „Was unsere Gemeinden noch in unserer Provinz von Selbstständigkeit und gemeinsamem Leben besitzen, verdanken sie Ihrer Verwendung.“ Später beantragte er eine teilweise Quieszierung in seinem Pfarramt. Ehe er aber alle Thätigkeit aufgab, machte er noch einmal am Abend seines Lebens einen schriftstellerischen Versuch. Er diktierte und veröffentlichte das Schriftchen „Andeutungen über die apologetische Fundamentierung der christlichen Glaubenswissenschaft“, Gutersloh 1871. Der Grundgedanke desselben ist, daß die Glaubenswissenschaft auf den Grund und Maßstab alles Christlichen, auf Christus und dessen eigene Intention zurückgeben müsse. Und zwar sei es nach letzterer wiederum die eigene Person Christi mit allem, was zu ihr gehört, seine ganze persönliche Erscheinung mit Einschluß von Wort, Werk und Gehalt, worin dem menschlichen Bewußtsein die lebendige Gottheit erkennbar sein solle, wobei insbesondere Christi Sündlosigkeit, Wunder, Verhältnis zur alttestamentlichen Weissagung und Wirkung auf die Geschichte der Menschheit als Zügen des Glaubens in Betracht kämen. Wohl nicht mit Unrecht fand man hierin „sehr bedeutsame Anzeichen für einen umfassenden apologetischen Bau“ (so H. Schmidt in seiner Recension der Schrift in *ThZm* 1873). Bald aber sah sich S. in die Notwendigkeit versetzt, den Feierabend seines Lebens anzutreten. Nachdem er 1873 auf sein Ansuchen aller seiner Funktionen im akademischen wie im geistlichen Amte enthoben war, zog er nach Bonn am Rhein, wo er nach langen qualvollen Leiden, die in dem früher so mächtig ruhierenden nun aber geschwächten Herzen ihre Quelle hatten, am 2. November 1877 heimgerufen wurde.

J. Siefert.

Siegfried, Karl Adolf, geb. 1903. — Vgl. R. Wänisch, Zum Gedächtnis Karl Siegfrieds in der *ZwZh* Bd 46 (1904), S. 589—589 und das „*Ecce* der königlichen Landesschule Pforta“ für das Jahr 1903.

K. A. Siegfried war geboren am 22. Januar 1830 in Magdeburg, als ältester Sohn des Baurates Karl Wilhelm Siegfried. Er besuchte das Domgymnasium seiner Vaterstadt, das er im Jahre 1849 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Er widmete sich Michaelis 1849 bis Ostern 1851 in Halle, von Ostern 1851 bis Michaelis 1851 in Bonn und von Michaelis 1851 bis Michaelis 1852 wieder in Halle dem Studium der Theologie und Philologie. Von den theologischen Disciplinen nahm die alttestamentliche sein Interesse in besonderer Weise in Anspruch. In der Philologie beschränkte er sich nicht nur auf ein gründliches Studium des Hebräischen und der damit verwandten orientalischen Sprachen, soweit ihre Kenntnis für den Alttestamentler notwendig ist, sondern er beschäftigte sich auch mit dem Studium des griechischen und römischen Altertums und seiner Sprache und Literatur. Die gründliche philologische Schulung, die er sich während seiner Studienzeit erworben, kam dem Theologen später in hervorragender Weise zu gute. Nach Ablegung der theologischen Examina und der Oberlehrerprüfung absolvierte er im Jahre 1856 sein Probejahr am Gymnasium zum Kloster Unserer lieben Frauen zu Magdeburg. Auch im folgenden Jahre (1857) war er an diesem Gymnasium noch als Lehrer tätig, zugleich war er in diesem Jahre Mitglied des theologischen Kandidatenvereines zu Magdeburg. Im Jahre 1858 wurde er als Gymnasiallehrer nach Guben berufen, wo er bis 1860 tätig war. Von hier aus promovierte er im Jahre 1859 in Halle zum Doktor der Philosophie auf Grund einer Dissertation, deren Titel die für ihren Verfasser so charakteristische Verbindung theologischer und philologischer Wissenschaften bezeugt. Der Titel lautete: *De sacrificiorum Hebraeorum, Graecorum, Romanorum et originis et rituum similitudine*. Nachdem er so seinen Studien in außerordentlich hohem Grade einen gewissen Abschluß gegeben, verheiratete er sich am 2. Oktober 1860 mit Anna Schneller, der Tochter des damaligen Oberpfarrers in Guben, mit der er 42 Jahre hindurch in glücklicher harmonischer Ehe verbunden bleiben durfte. In den Jahren 1860—1865 wirkte er als Lehrer am Domgymnasium zu Magdeburg, also an demselben Gymnasium, dem er die Grundlage seiner eigenen wissenschaftlichen Bildung verdankte. Von dort wurde er im Jahre 1865 in das schwierige Doppelpamt eines Professors und zweiten Geistlichen nach der Landesschule Pforta berufen, wo er bis zum Jahre 1875 eine überaus anregende und fruchtbare Thätigkeit entfaltete. Siegfried hat die 19 Jahre seiner Pfortener Wirklichkeit stets zu den glücklichsten seines Lebens gezählt.

Über der Erfüllung seiner schulamitischen Pflichten hatte Siegfried seine wissenschaftliche Weiterbildung nicht vernachlässigt. Besonders interessierte ihn die Geschichte der Auslegung des ATs, und hier war es vor allem wieder der alexandrinische Philosoph Philo, dessen Bedeutung als Ausleger des ATs von Siegfried zum Gegenstand eingehendster Studien gemacht wurde. Bereits im Jahre 1863 veröffentlichte Siegfried eine Programmabhandlung über „Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter“. Im Jahre 1873 erschien von ihm in Hilgenfelds *ZwTb* Bd 16 eine Abhandlung über „Philo und der überlieferte Text der Septuaginta“ und im Jahre 1874 im 17. Bd derselben Zeitschrift ein Aufsatz „Zur Kritik der Schriften Philos“. Eine Zusammenfassung seiner Philostudien gab er im Jahre 1875 in dem bedeutenden, noch heute wertvollen Werke „Philo von Alexandria als Ausleger des ATs an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philos“. Für den Theologen bedeutete dieses Werk einen sehr wertvollen Beitrag zu der Geschichte der Auslegung des ATs, für den Philosophen eine vollkommene Förderung der Erkenntnis der eigenartigen philonischen Gedankenwelt und ihres Zusammenhanges mit der alttestamentlichen, für den Philologen bildeten speziell die Untersuchungen über die Gräcität Philos eine schätzenswerte Vorarbeit für das neuerdings zu neuem Leben erwachte Studium der griechischen Sprache im hellenistischen Gewande. Sonst seien aus der vorakademischen Periode seiner litterarischen Wirksamkeit noch folgende Programmabhandlungen genannt: „de inscriptione Gerbitana“, 1^o, 1863 und „Spinoza als Kritiker und Ausleger des ATs“, 4^o, 1867.

Die eben erwähnte bedeutende Schrift über Philo führte eine bedeutsame Wendung im Leben Siegfrieds herbei, sofern sie ihm eine ehrenvolle Berufung auf den Jenaischen Lehrstuhl für alttestamentliche Theologie, der damals gerade durch den Weggang Eberhard Schraders nach Berlin verwaist war, eintrug. Siegfried folgte im Jahre 1875, also in einem Alter von 45 Jahren, diesem Rufe und ist dann der Jenaischen Universität bis zu seinem Tode über ein Vierteljahrhundert treu geblieben. Gleichzeitig mit seiner Berufung erfolgte seine Ernennung zum Doktor der Theologie seitens der theologischen Fakultät der Universität Jena. Die Fülle der Aufgaben, der der aus dem praktischen Schulamt Berufene sich hier auf einmal gegenüber gestellt sah, und der übergroße Eifer, mit dem er sich in die nun seiner harrenden Arbeiten hineinstürzte, führte leider gleich in den ersten Jahren seiner akademischen Wirksamkeit zu einer starken Überarbeitung. Er versiel in eine schwere langwierige Krankheit, die ihn zu seinem größten Schmerze, der oft in Verzweiflung überzuschlagen drohte, auf drei Jahre (1878—1880) seinem liebgegewonnenen Berufe entzog. Seine Vertretung wurde von seinen Kollegen, insbesondere von dem auch in alttestamentlichen Dingen beschlagenen Adolf Hilgenfeld übernommen. Im Jahre 1881 konnte er mit vollständig wiedergewonnenen geistigen Kräften seine akademische Thätigkeit wieder aufnehmen. Allerdings hatte er als dauernde Folge seiner Erkrankung eine Lähmung des linken Beines davongetragen, die ihm mannigfache Beschwerden und unliebsame Hemmungen bereitete. Von da an war Siegfried fast ganz an seine Häuslichkeit gefesselt; außer zu den Vorlesungen, zu denen er sich regelmäßig fahren ließ, hat er sein Haus nur selten verlassen. Für die mancherlei Entbehrungen und Entsayungen, die ihm damit auferlegt waren, fand er aber reichen Trost und Ersatz in seiner wiedergewonnenen geistigen Frische und in intensiver, wissenschaftlicher Arbeit, die sich nun in vielseitiger Weise auf die Gebiete der hebräischen Grammatik und Lexikographie sowie der biblischen Kritik und Exegese erstreckte, dabei aber auch die Gebiete des Hellenismus, des Spätjudentums und der Geschichte der Auslegung des ATs nicht bei Seite ließ. Die erste größere Arbeit, die er nach seiner Genesung vollendete, war das „Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur“ (Karlsruhe, Neuther 1884), zu dessen Abfassung er sich mit dem Hebräisten H. L. Strack in Berlin zusammengethan hatte. Von Siegfried selbst stammt der lichtvolle, fein gegliederte Abriß der Grammatik, während Strack die sorgfältig gearbeitete bibliographische Übersicht zu verdanken ist. Bald darauf verband er sich mit B. Stade in Gießen zur Abfassung des „Hebräischen Wörterbuches zum AT“, das im Jahre 1893 vollendet wurde (Leipzig, Veit). Dieses Wörterbuch kam seiner Zeit einem tief empfundenen Bedürfnisse entgegen. Sein eigentlicher und bleibender Wert liegt in der peinlich genauen Registrierung des alttestamentlichen Sprachgebrauches. Daß die Herausgeber die etymologische Erklärung der Wörter gestiftlich ausgeschlossen haben, erscheint heute als Mangel, war aber bei dem damaligen Stande der semitischen Sprachwissenschaft nicht ungerechtfertigt. Nach den Angaben des Vorwortes stammt der größere Teil des Werkes aus Siegfrieds Feder, der Mitherausgeber

Die Arbeit über den nach Siegfrieds Tode Anlaß genommen, die betreffende Ausgabe einzurichten (vgl. *Jahrb* Bd 11 (1901), S. 115. Die übrigen größeren Arbeiten Siegfrieds beruhen auf dem Gebiete der biblischen Kritik und Exegese. Im Jahre 1893 erschien seine wertvolle frühe Zeitansgabe des Hiobbuches, die den 17. Teil der von P. Haupt in Baltimore herausgegebenen *Sacred Books of the Old Testament* oder der sog. *Keenenboanibibel* (Leipzig, Hinrichs) bildet. In der 1891 erschienenen von E. Kautsch in Halle veranstalteten Uebersetzung der hl. Schrift des ATs (Tübingen und Leipzig, Mohr) war von Siegfried des an verkrüppelten Schwierigkeiten besonders reiche Buch des Propheten Esaiel bearbeitet worden. Im Jahre 1898 erschien als Frucht eindruckender Studien Siegfrieds Kommentar zum Prediger Salomons und zum Hoheliede (Handkommentar zum AT, herausgegeben von W. Nowak, 2. Abt., 3. Bd, 2. Tl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht). Beruht er sich in der Auffassung des Hoheliedes als einer Sammlung erotischer Lieder vielfach mit Budde, so geht er in der Beurteilung des rätselreichen Buches des Predigers durchaus eigene Wege. Er verwirft die Meinung, daß dieses Buch eine organische Einheit bilde, und sucht es vielmehr vermittelst einer zwar etwas komplizierten und vielleicht der Vereinfachung fähigen, jedenfalls aber höchst scharfsinnigen Interrelationshypothese als aus verschiedenen Bestandteilen erwachsen begrifflich zu machen. Nachdem er dann noch im Jahre 1899 für die von E. Kautsch veranstaltete Uebersetzung der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen die *Sapientia Salomonis* überlegt und durch Noten erläutert hatte, machte er sich im Jahre 1900, als bereits die Vorboten einer schweren Erkrankung sich einstellten, noch an die Ausarbeitung eines Kommentars zu den an Problemen so reichen Büchern *Esa* und *Nehemia* und zum Buche *Esther* (Handkommentar zum AT, herausgegeben von W. Nowak, 1. Abt., 6. Bd, 2. Tl., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht). Mit Mühe gelang es ihm noch, das Werk zum Abschluß zu bringen, er mußte es jedoch, da in der Weihnachtswoche 1900 eine tödliche Krankheit ihn aufs Lager warf, einem anderen überlassen, die letzte Feile an das Werk zu legen und es zum Druck zu bringen.

Neben diesen größeren Werken verdanken wir Siegfried eine stattliche Zahl kleiner Schriften und Abhandlungen, deren wichtigere hier nach der Materie geordnet angeführt sein mögen. Speziell auf das AT beziehen sich folgende Aufsätze: *Gad Meni* und *Gad Manasse*, *JprTh* 1 (1875), S. 356—367; *Götterglaube* und *Gottesglaube* im alten Israel, *Prot. Kirchenzeitung* 1882 Nr. 2; *Die Prodebibel* (AT), ebd. 1884 Nr. 38; *Milch und Honig*, ebd. 1887 Nr. 15; die theologische und historische Betrachtungsweise des ATs, *Arantk*, *Dichterweg* 1890 (aus *JprTh* Bd 12 [1890] S. 97—120); *Stellensfehler* in *Mendelssohns Koncordanz* zum AT, *ZwTh* Bd 10 (1897), S. 165—167. Auf Grammatik und Verilogravie haben folgende Arbeiten Bezug: *Zur Geschichte der neubehärischen Verilogravie*, *Jahrb* Bd 2 (1882), S. 177—192; *Die hebräischen Werterklärungen des Josenbus*, ebd. Bd 3 (1883), S. 32—55; *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, ebd. Bd 1 (1881), S. 31—83; *Neueste hebräische Elementargrammatiken*, *Allgem. Liter.* *Litteraturzeitung* 1886, Nr. 7; *Beiträge zur Lehre vom zusammengesetzten Satze im Neubehärischen*, in den *Semitic Studies*, *Festschrift für Robert* (1897), S. 513—556. Auf die Geschichte der Auslegung beziehen sich die Abhandlungen: *Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart* (1876); *Misdraschisches zu Hieronymus*, *JprTh* Bd 9 (1883), S. 316—352; *Miscellanea*, *ZwTh* Bd 26 (1883), S. 235—239, Bd 27 (1884), S. 355—359; *Thomas von Aquino als Ausleger des ATs*, ebd. Bd 37 (1891), S. 603—625. Auf Hellenismus und Philo beziehen sich: *Der jüdische Hellenismus. Ein Rückblick auf seine geschichtliche Entwicklung mit Beziehung auf die neuesten Forschungen innerhalb seines Gebietes*, *ZwTh* Bd 18 (1875), S. 165—189; *Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes*, *JprTh* Bd 12 (1886), S. 228—253; *Der jüdische Hellenismus*, *Allgem. Zeitschr. d. Juden* 1890, 11. u. 18. Juhl; *Die Episode des jüdischen Hellenismus in der nachchristlichen Entwicklung des Judentums*, *Jahrbuch für jud. Geschichte u. Litteratur*, Bd 3 (1900), S. 12—69; *Über die Philo zugeschriebene Schrift vom beschaulichen Leben*, *Prot. Kirchenzeitung* 1896, Nr. 12. Auf Judentum und jüdische Litteratur haben Bezug: *Halb-jüdische Analecten*, *JprTh* Bd 2 (1876), S. 176—180; *Propheatische Missionsgedanken und die jüdischen Missionsbestrebungen*, ebd. Bd 16 (1890), S. 435—453; *Probe aus den Makamen des Rammuel Romi*, ebd. Bd 11 (1885), S. 289—298; *Festschrift zur akademischen Preisverteilung, Universitätsprogramm*; *Viena* 1895. Ferner seien folgende Abhandlungen vermerkt, inhaltlos erwähnt: *Eine arabische Kreuzigungsgeschichte*, *JprTh* Bd 3 (1877), S. 537—539; *Abel und Naturwissenschaft*, ebd. Bd 7 (1881), S. 1—59;

Das *NT* im hebr. Gewande, ebd. Bd 13 (1887), S. 160—169; Theologisches Studium und Prüfungsweisen, Prot. Kirchenzeitung 1887 Nr. 37, 1888 Nr. 3; Briefwechsel zwischen Goethe und Diez, Goethe-Jahrbuch 11 (1890), S. 11—41. Dazu kommen eine Reihe von Artikeln, die Siegfried für Gutbes Kurzes Bibelwörterbuch und für die Jewish Encyclopedia geschrieben hat, ferner eine stattliche Anzahl biographischer Artikel in der Allgem. Deutschen Biographie, die aufzuführen hier zu weit führen würde. In Verbindung mit H. Geizer in Jena gab Siegfried im Jahre 1881 heraus: Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita (Leipzig, Teubner); zusammen mit B. Zeuffert besorgte er 1888 die Edition der Noten und Abhandlungen zu Goethes Westöstlichem Divan für den 7. Bd der Weimarer Sophienausgabe. Erwähnt sei schließlich noch, daß er 1893 die Herausgabe eines Werkes seines verstorbenen Freundes C. Kayser, betitelt: Buch der Erkenntnis der Wahrheit [aus dem Syrischen], (Straßburg, Trübner) besorgt hat.

Die Würdigung der litterarischen Verdienste Siegfrieds wäre aber nicht vollständig, wenn nicht auch seiner überaus fruchtbaren Recensententhätigkeit gedacht würde. Sein hervorragend scharfer Verstand, sein feiner Witz, seine satirische Ader machte ihn zum Recensenten in hohem Grade geeignet. Seine Recensionen sind z. T. Meisterwerke, die dem Leser nicht nur einen ästhetischen Genuß gewähren, sondern die auch in wissenschaftlicher Beziehung oft mehr als einen ephemeren Wert besitzen. Sie finden sich namentlich in der *ThZ* und in der *DZ*. Einen bleibenden Wert besitzen vor allem seine jährlichen Berichte über die in den einzelnen Jahren erschienene Litteratur betreffend die orientalischen Hilfswissenschaften und das *NT*, die er für den *ThZ* verfaßt hat. Neunzehn Jahre hindurch (für die Jahre 1881—1889) ist er einer der hervorragendsten und begabtesten Mitarbeiter dieses Jahresberichtes gewesen. Am Ende des Jahres 1900 zwang ihn seine schwere Erkrankung, die ihm besonders ans Herz gewachsene Mitarbeit am *ThZ* niederzuliegen.

Im Anfange des Jahres 1901 mußte Siegfried auch seine Lehrthätigkeit einstellen. Es erfolgte ein rapider Verfall der Kräfte. Dieses und das folgende Jahr 1902 waren für ihn Jahre furchtbarer körperlicher Qualen und seelischer Pein. Am 9. Januar 1903 erlöste ihn ein sanfter Tod von seinen namenlosen Leiden; am 12. Januar wurde er auf dem neuen Friedhofe zu Jena zur ewigen Ruhe bestattet.

Siegfrieds Stärke, soweit sie sich wenigstens in der Sphäre seiner öffentlichen Thätigkeit d. h. bei ihm in der der litterarischen Produktion und der Lehrthätigkeit geltend machte, lag vorwiegend auf dem Gebiete des Intellekts. Er besaß eine ungewöhnliche Schärfe des Verstandes und des kritischen Blickes. Immer verstand er es, den Nagel auf den Kopf zu treffen. Daneben eignete ihm in hohem Grade die Gabe eines treffenden Witzes, einer beißenden Ironie, eines, wenn es sein mußte, schonungslosen Sarkasmus, eine Gabe, von der er namentlich in seinen Recensionen reichlich Gebrauch machte, wenn er aufgeblasene Beschränktheit, anspruchsvolle Unwissenheit und hohle Wichtigthuerei geißeln zu müssen glaubte. Zugleich war Siegfried eine in ästhetischer Beziehung sehr feinfühlige Natur, der alles Häßliche, Ungeheuerliche, Klumpen und Unmännliche in der Seele zuwider war. Gerade das ästhetische Moment zeigt sich deutlich auch in seinen litterarischen Arbeiten; der gefällige Stil und die feine pointierte Darstellungsweise machen die Lektüre seiner Arbeiten oft geradezu zu einem Genuß. Das gleiche wußten seine Zuhörer von seinen Vorlesungen, die zugleich Muster an Klarheit waren, nicht genug zu rühmen. Seiner theologischen Richtung nach war Siegfried im wesentlichen ein Anhänger der nach Reuß, Graf, Kayser, Wellhausen benannten historisch-kritischen Schule, ohne daß er jedoch sein Auge wie vor den Schwächen der eigenen Richtung, so vor dem Vortrefflichen, das in anderen Lagern geleistet wurde, verschlossen hätte. Wie wenig er etwa ein eingeseichter Parteimann war, zeigt in charakteristischer Weise die Thatsache, daß er sich mit Männern von so grundverschiedener Richtung, wie H. L. Strack und W. Stade zu gemeinschaftlicher Arbeit zusammenschließen konnte.

Die Verdienste, die Siegfried sich als akademischer Lehrer an die Jenaer theologische Fakultät und speziell auch an die Weimarsche und die anderen Thüringischen Landeskirchen erworben hat, haben an den maßgebenden Stellen mehrfach die gebührende Anerkennung erfahren. Im Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde er zum Großherzoglich Sächsischen Kirchenrat, im Jahre 1892 zum Geheimen Kirchenrat ernannt. B. Baentsch.

Sicua, Konzil von, 1423—24 (Synodus Senensis). — Hauptquelle sind die Angaben des Johann von Ragusa (Deputierter der Universität Paris, daher, trotz seiner slavischen

1. Mitglied der französischen Nation, in seiner Schrift „Initium et prosecutio Concilii in Monumenta Conciliorum general. saeculi XV., Vindob. 1857, Tom. I. p. 12–14. Dazu Mann, Collectio conciliorum Tom. 28. Rannaldus, Annales ad. ann. 1423. Literatur: Heise, Konzilgeschichte Bd 7, 392–409 u. desj. Art. „Siena“ in 22^{ter} H. 2906.

Am 22. Juni 1423 hatte das Konzil von Pavia (s. d.) seine Verlegung nach Siena beschlossen, wohin die Konzilsmitglieder auch alsbald fast alle abreisten. Wie einst in Konstanz, so erscheinen sie auch hier in Nationen eingeteilt; es giebt auf dem Senenser Konzil eine italienische, französische, deutsche, englische und spanische „Nation“; in der französischen (gallischen) machte sich u. a. der Professor Johann von Nagusa, O.Pr., ein Falmatiner von Geburt, besonders bemerklich. Am 21. Juli 1423 wurde es unter denselben Präidenten, die das Konzil in Pavia gehabt hatte, feierlich eröffnet; aber den ganzen Sommer verbrachte es die Zeit mit nutzlosen Verhandlungen über einen *salvus conductus*, welchen die Stadt Siena auszustellen hatte, den aber der Papst möglichst zu seinem eigenen Vortheile gestaltet wissen wollte. Die Dekrete, welche von den Vätern in der endlich am 8. November 1423 zu stande gekommenen zweiten Sitzung veröffentlicht wurden, wiederholten die Verurteilung Wiclifs und Hus, auch die des Peter von Luna und betrafen weiter die Union mit den Griechen und die Vertilgung der Ketzereien überhaupt. Es waren dabei aber nur 2 Kardinäle und 25 infulierte Prälaten anwesend. Dann begannen Verhandlungen über die Reformation der Kirche, wobei die französische Nation manche beachtenswerte Vorschläge machte. Sie verlangte u. a., daß die Kardinäle, dem Konstanzer Konzil gemäß, aus allen Theilen der Christenheit genommen und ihre Zahl 18, höchstens 21 betragen sollte. Das Vorschlagsrecht zum Kardinalat aber sollten die Nationen haben, der Papst nur das Bestätigungsrecht. Obgleich diese Vorschläge weder das Dogma noch die Verfassung der hierarchischen Kirchenanfalt irgendwo wesentlich änderten, stießen sie dennoch auf den bestigigten Widerstand der päpstlichen Legaten. Diese arbeiteten jetzt den Bestrebungen der entschiedenen Reformfreunde heftig entgegen und suchten das Konzil aufzulösen. Es kam zu Spaltungen; man sah bald ein, daß man zu keinem Ziele komme und die ganze Reform einem neuen Konzile überlassen müsse. Dafür wurde am 19. Februar 1424 als Ort die Stadt Basel bestimmt. Der Papst Martin V. ließ sich diese, eine deutsche Stadt, gefallen, weil ihm mit einer französischen gedreht worden war; in Frankreich aber war die antipäpstliche Gesinnung damals weit stärker als in Deutschland. Bereits am 7. März schlugen darauf die Legaten ein Dekret an, in welchem sie erklärten: schon am 26. Februar sei das Konzil von ihnen aufgelöst und allen Erzbischöfen, Bischöfen u. s. w. sei strengstens verboten, eine Fortsetzung desselben zu veruchen. An demselben Tage reisten sie nach Florenz ab. Damit war das Konzil trotz aller Proteste der französischen Nation zu Ende. Erreicht aber hatte es gar nichts. Mit welchen Gefühlen die reformfreundlichen Mitglieder desselben auseinander gingen, beschreibt Johann von Nagusa: „*Multae habitae fuerunt deliberationes,*“ sagt er, „*et tandem propter vitandum ecclesiae scandalum . . . ac propriarum personarum periculum, propter propinquam temporalem Papae potentiam (Mähe des Kirchenstaats) deliberarunt res ecclesiae Deo committere et unusquisque ad propria remeare*“ (Mon. pag. 61 f. u., bei Heise f. u. S. 408). Der Papst Martin V. aber setzte, um den Schein der Reformwilligkeit vor der öffentlichen Meinung zu wahren, in Rom an der Kurie eine Kardinalscommission ein, welche von allen, die geeignet seien, Reformvorschläge entgegennehmen sollte. Er und sein Nachfolger Eugenius IV. haben die Synode von Siena noch „*generalis*“ genannt, das gleiche geschah auch von seiten des Baseler Konzils; die spätere Kirche aber hat ihr wie der von Pavia dieses Prädikat vorenthalten.

¶. **Schaffert.**

2. Sieveling, Amalie W., gest. 1859. — Literatur: (Emma Poel) Denkwürdigkeiten an dem Leben von Amalie Sieveling. Mit Vorwort von Wichern. Hamburg 1860. Dies Werk wurde ins Französische und ins Englische übersetzt. — AdB, Bd 34, S. 217 ff. — Johann Heinrich Voß, Bilder aus der Geschichte der Hamburgischen Kirche seit der Reformation. Hamburg 1799, S. 353 ff. Ueber die Familie Sieveling vgl. Meyer und Tesdorpf, Hamburgische Wapen und Genealogien, Hamburg 1890, S. 385 ff. — Leesenberg, Die Familie Sieveling. Als Manuscript gedruckt, Berlin 1886, S. 23 f. Ueber den Vater Amaliens und dessen Bruder, deren im Mittel gedacht wird, vgl. die AdB im 31. Bande.

3. Amalie Wilhelmine Sieveling, Gründerin und Leiterin des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“ in Hamburg, wurde am 25. Juli 1794 zu Hamburg geboren. Ihr Vater war Heinrich Christian Sieveling, Kaufmann, und seit dem Jahre 1800 auch

Senator in Hamburg. Die Familie Sieveking stammt aus Westfalen, woselbst im 16. und 17. Jahrhundert zu ihr gehörige lutherische Geistliche nachweisbar sind. Von dort war der Großvater Amaliens, Peter Nielaes S., vor dem Jahre 1717 nach Hamburg gezogen; er hatte hier eine Tuchhandlung und heiratete Katharina Margaretha Büsch, eine Cousine des berühmten Professors Johann Georg Büsch (gest. 1800). Nachdem er in die niederen kirchlichen Laienämter (Adjunkt, dann Subdiakon) eingetreten war, würde er sicher allmählich zu angeseheneren Stellungen in seiner neuen Heimat gelangt sein, wenn er nicht schon im Jahre 1763, erst 45 Jahre alt, gestorben wäre. Drei seiner Söhne wurden die Stammväter der seitdem in drei Zweigen ausgebreiteten und eine Anzahl ausgezeichnete Mitglieder aufweisenden Familie; von dem ältesten, 10 Georg Heinrich, einem Kaufmann, der eine Tochter des Joh. Alb. Heint. Reimarus (vgl. Bd VI S. 138, 7 ff.) heiratete und dessen Haus in Neumühlen der bekannte Sammelplatz der bedeutendsten Männer war, stammt der Hamburger Zweig; von dem mittleren, dem Vater Amaliens, stammt der Londoner Zweig der Sieveking; und von dem dritten, dem Hamburger Syndikus Johann Peter (gest. 1806 in Hanau, erst 13 Jahre alt), 15 stammt der Altonaer Zweig. — Amalie verlor schon im Jahre 1799 ihre Mutter; als dann auch im Jahre 1809 ihr Vater starb, ohne Mittel zu hinterlassen, wurde sie von ihren beiden Brüdern getrennt und kam in das Haus der Fräulein Dimpfel, einer damals schon ziemlich bejahrten Schwägerin Klopstocks. Während sie bis dahin völlig im Nationalismus erzogen war und den spezifisch-christlichen Lehren voll Zweifel gegenüberstand, 20 lernte sie hier wenigstens die biblische Geschichte genauer kennen; sie selbst unterrichtete die Nichten der Fräulein Dimpfel und begann damit eine Thätigkeit, die sie bis kurz vor ihrem Ende mit nur geringen Unterbrechungen fortgesetzt hat. Als ihr älterer Bruder Eduard Heinrich auf ein Komptoir in England kam, begann ein Briefwechsel der Geschwister, der auch bis zu Amaliens Tode fortgeführt ist und für beide, namentlich aber 25 auch für sie, die an dem geliebten Bruder einen treuen Ratgeber und Freund hatte und auch hernach an der Familie desselben mit inniger Liebe hing, von großer Bedeutung war. Einen angenehmen Familienanhalt fand Amalie in dem Hause ihrer seit dem Jahre 1799 verwitweten Tante Sieveking in Neumühlen; im übrigen war sie meistens auf sich selbst angewiesen und durch die Abhängigkeit ihrer Lage davor bewahrt, sich 30 mehr gefellige Zerstreuung zu suchen, als ihr für ihre innere Entwicklung beiläufig war. Im Jahre 1811 nahm eine Verwandte ihrer Mutter, die verwitwete Frau Brunnemann, Amalie zu sich ins Haus, zunächst damit sie ihr bei der Pflege eines kranken Sohnes behülflich sei; als dieser aber schon nach wenigen Monaten starb, blieb Amalie bei ihr und fand in ihr eine treue mütterliche Freundin, der sie später auch den Mutternamen 35 nicht vorenthalten durfte; 28 Jahre lang, bis zu dem Tode derselben im Jahre 1839, hat sie bei ihr gewohnt und bei ihrer sich allmählich immer weiter ausbreitenden Thätigkeit an diesem häuslichen Verhältnis mit den aus ihm ihr erwachsenden Pflichten den Rückhalt gehabt, der ihr einerseits ein selbstständigeres Auftreten ermöglichte und sie andererseits dabei innerhalb der weiblichen Grenzen hielt. Zunächst war der Unterricht 40 junger Mädchen ihre Beschäftigung; sie hatte stets eine Klasse, nur ganz kurze Zeit zwei; im Sommer, wo ihre Pflegemutter auf dem Lande (in Dithmarschen) wohnte, kam sie zu den Stunden dreimal wöchentlich zur Stadt. Außerdem unterrichtete sie auch in einer von einigen Damen errichteten Freischule für arme Mädchen. Das Jahr 1815 brachte ihr die Trennung von ihrem jüngeren Bruder Gustav, der bisher in Hamburg in einer 45 bekannten Familie erzogen war und nun zum Studium der Theologie nach Leipzig ging. Wir würden seiner nicht gedenken, wenn nicht die theologische Entwicklung desselben und dann sein plötzlicher früher Tod, — er starb am 1. Mai 1817 in Berlin an einer Unterleibs-entzündung, — auf die Schwester von besonderem Einfluß gewesen wäre. Daß die bloße Vernunftreligion tot sei und das Herz kalt lasse, hatte sie schon erfahren und fand dabei 50 selbst kein Genüge an dem, was sie im Unterricht den Kindern bot; dennoch fürchtete sie, daß ihr Bruder zum Mystiker neige, und erklärte ihm schriftlich, daß sie sich nie den Glauben an die Versöhnung Christi, wie der Bruder ihn habe, habe aneignen können. Später datierte sie die Veränderung in ihrem Innern von dem Tode Gustavs. Durch Thomas a Kempis zur Bibel geführt, suchte sie vergebens nach ihr zusagenden Erklärungen 55 derselben, bis sie durch M. H. Franckes Anweisung, wie man die Bibel lesen müsse, veranlaßt ward, die Bibelstellen untereinander zu vergleichen und alles Gelesene in Gebet und Anwendung auf sich selbst zu verwandeln. „Da legte ich alle Bücher weg und machte mich allein an die Bibel,“ so äußerte sie sich darüber später, „und der Herr ließ sich finden von mir. Ich kann also mit Wahrheit behaupten, daß mein Glaube sich nicht 60

... Amalie Auerstadt, sondern blieb auf den Herrn gegründet. Ich stand sehr allein, dem ganzen Kreise, in welchem ich lebte, wie auch meiner verehrten Pfliegermutter, mündlich evangelischer Erkenntnis gebrach. . . Einige Zweifel blieben mir anfangs noch übrig über die Verlobungslehre, doch wurden sie mir später auch gelöst“ (Denkwürdigkeiten S. 80 f.). Dem Bedürfnisse, sich durch eigene Arbeit Klarheit über Abschnitte der hl. Schrift zu verschaffen, entstammte auch wohl zunächst ihr Entschluß, „Betrachtungen über einzelne Stellen der heiligen Schrift“ aufzuschreiben, die sie dann, da sie mit Nicht glauben, in jener Zeit des wieder erwachenden kirchlichen Lebens auch andern mit denselben Nutzen zu lehren, im Jahre 1823 anonym herausgab. Um diese Zeit reiste auch in ihr ein Gedanke, der sie lange beschäftigt hat, den in dieser Weise auszuführen sie selbst sich dann doch nicht entschloß, weil sie dazu eines Winkes Gottes bedürfe, den aber Vater im Jahre 1836 Theodor Hiedner verwirklicht hat (vgl. Bd VI S. 108), der Gedanke nämlich, eine barmherzige Schwesternschaft in der evangelischen Kirche zu gründen. Es war einwärts das Verlangen, durch einen solchen, im Namen des Herrn geschlossenen Verein das damals in der Kirche neu erwachte Leben zu befestigen und zu fördern, was sie eine solche Stiftung für wünschenswert halten ließ, andererseits die Hoffnung, den vielen einziehenden Frauenzimmern, die ihre Zeit und Kraft größtenteils auf unnütz und im Grunde schädliche Dinge verwendeten, einen wichtigen und sie innerlich beheraushebenden Beruf zu verschaffen. Der erste, der von diesem Plan erfuhr, war Carl Friedr. Aug. Hartmann, Prof. der Geschichte am akademischen Gymnasium und Bibliothekar (geb. 1783, gest. am 23. April 1828), mit dem Amalie im Frühjahr 1823 mündlich und schriftlich die Sache besprach und bei dem sie lebhaftes Interesse und Verständnis für dieselbe fand. Hartmann forderte sie auf, schon vorläufig Regeln für die Schwesternschaft zu entwerfen. Sie schrieb dann auch ihrem Bruder in London darüber. Besonders herbeilich waren ihr aber Unterredungen über die Sache mit Johannes Gösner, der im Sommer 1824 nach Altona kam und hier einige Monate verweilte (vgl. Bd VI S. 77), wo es aber S. 77, 57 statt Hamburg „Altona“ heißen muß). Es war begreiflich, daß Gösner sich lebhaft für diesen Plan interessierte; er schrieb dann auch noch weiter von London aus an Amalie über die Angelegenheit und schickte ihr Ende 1824 die Statuten der barmherzigen Schwestern in München. Durch Gösner wurde sie auch in ihrer Ansicht bestärkt, daß sie die Sache nicht übereilen dürfe und sicher „einige Jahre mindestens“ noch warten müsse. Sie weist, wo sie davon spricht, auf das Vorbild des Vincentius von Paulo in dieser Hinsicht, der anfangs langsam zu Wege gegangen sei und den Willen Gottes mehrmals lange zu prüfen pflegte. Das Leben desselben von Friedrich Stolberg (Münster 1818) las sie um diese Zeit. Dabei arbeitete sie an einem zweiten eigenen Werke, das sie unter dem Titel „Beschäftigungen mit der hl. Schrift“ im Jahre 1827 herausgab, in welchem sie Abschnitte aus dem ersten Teil der Offenbarung Johannis entnahm. Der Kreis bedeutender Leute, die sie kennen lernte, erweiterte sich immer mehr; Götzel (der Vater) und Heander traten jetzt in denselben ein; erstere sah sie mehrfach in zubeck. Ihre Thätigkeit blieb dabei vorzüglich das Unterrichten junger Mädchen, wozu sie immer etwa 12 bis 15 unterrichtete, so daß sie nach Beendigung eines Kursus einen anderen anfang. Als die Cholera im Jahre 1831 nach Hamburg kam, glaubte sie, jetzt sei es Zeit mit der Ausführung ihres Planes, eine barmherzige Schwesternschaft zu gründen, den Anfang zu machen. Waren Anlaß und Umstände auch ganz anders, als sie es sich bisher gedacht, so zweifelte sie doch nicht daran, daß es ein Wink ihres Heilands sei, dem sie folgen müsse; und als auf ihren Aufruf an christliche Seelen, sich mit ihr an Krankenpflege im christlichen Geiste zu vereinigen, sich niemand meldete (Denkwürdigkeiten S. 179), meldete sie sich, nachdem sie von ihrer Pfliegermutter dazu die Erlaubnis erhalten, bei der Direction des für die Choleraerkrankten erbauten Hospitals und ward angenommen, als die erste weibliche Kranke aufgenommen war, am 13. Oktober 1831. Ward sie anfangs auch von den Ärzten des Hospitals als eine Schwärmerin betrachtet, so erwarb sie sich doch durch ihr verständiges und einsichtsvolles Benehmen und die rücksichtslos übernommene Arbeit bald das volle Vertrauen derselben, so daß sie bald im Uebereinkommen über das ganze männliche und weibliche Wärterpersonal einmüthig ward. Am 7. Dezember verließ sie, nachdem sie ihre Aufgabe dort völlig zu Ende geführt hatte, wieder das Hospital. Und als sie nun von der Achtung und Liebe des gesamten Hospitalpersonals und einer großen Anzahl genesener Kranken begleitet, selbst völlig gehnt und frisch wieder ins Leben zurücktrat, da pries man allgemein, was man früher getadelt hat. Sie selbst aber hatte außer vielen anderen Erfahrungen, die sie gemacht, die Ueberzeugung gewonnen, daß es noch nicht für sie die Zeit sei, eine

evangelische barmherzige Schwesternschaft zu gründen; statt dieses früheren hatte nun ein anderer verwandter Plan gerade in dieser Zeit bei ihr sich ausgebildet, nämlich der der Gründung „eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“. Dieser Verein, den Amalie dann im Jahre 1832 ins Leben rief und der nicht nur noch in Hamburg in Wirksamkeit ist, sondern nach welchem auch eine große Anzahl ähnlicher Vereine in vielen anderen Städten gegründet sind, wurde fortan so recht eigentlich der Mittelpunkt ihres Wirkens; er ist es auch vorzüglich, der sie über ihre Vaterstadt hinaus bekannt gemacht hat und ihren Namen neben denen einer Elisabeth *fr.*, eines *Alcedor* und eines *Wichern* genannt werden läßt. Der 23. Mai 1832 ist als der Stiftungstag des Vereins zu betrachten; nachdem Amalie mit einer Anzahl Frauen und Jungfrauen aus den höheren und mittleren Ständen über die Sache gesprochen und ihrer 12 dazu gewonnenen hatte, mit ihr diesen Verein zu gründen, kamen sie an dem genannten Tage im Hause ihrer Pflegemutter zusammen, und Amalie eröffnete die Versammlung mit einer Anrede, die sich im zehnten Jahresbericht des Vereins (Hamburg 1842, S. 56—68) gedruckt befindet und in welcher sie in klarer und nüchternen Weise die allgemeinen Prinzipien des Vereins feststellt. Besonders deutlich spricht sie es unter Hinweis auf Jes 58 und Mt 23 aus, daß es auf Übung einer Barmherzigkeit abgesehen sei, die aus dem Glauben komme; Gaben könnten nur Segen bringen, wenn das Herz des Gebers und des Empfängers nicht kalt bleibe; der schönste Segen, der Segen der Liebe, werde sich nur offenbaren, wo wir dem Glende der Brüder nicht nur den Beutel, sondern auch die Herzen öffnen und ihnen nicht nur den vergänglichen Mamon, sondern auch Zeit und Kräfte opfern. Die persönliche Beziehung zu den Armen und Kranken sollte, so bestimmten es dann die Statuten, durch Besuche bei ihnen gewonnen werden, und zwar sollte eine und dieselbe Familie abwechselnd von verschiedenen Damen besucht werden. Gesunde Arme sollen womöglich kein Almosen, sondern Arbeit erhalten. Die moralische und religiöse Einwirkung auf die Pflöglinge solle vor allem von dem Wirken der Liebe im Geiste des Glaubens ausgehen; daneben soll eigentlicher religiöser Zuspruch stattfinden und zur Lesung der hl. Schrift, zum Besuch des Gottesdienstes und zum Genuß des hl. Abendmahls ermuntert werden. Das Rechnungswesen des Vereins, der zur Unterstützung der Armen sich freiwillig Beiträge anvertrauen ließ, stand unter der Aufsicht zweier Bürger; sonst wurde die ganze Verwaltung u. s. f. von den Damen selbst besorgt. Die ganze mannigfaltige Thätigkeit (außer den Besuchen die Verteilung von Lebensmitteln und Feuerung, die Anweisung der Arbeit für die Armen nach ihren verschiedenen Zweigen, die Aufsicht über die Rohstoffbestände, der Verkauf der Arbeiten der Armen, die Verwaltung der Armenhäuser und des Kinderhospitals, die der Verein später gründete, und vieles andere) wurde aufs genaueste geordnet; wöchentliche und monatliche Versammlungen der Vereinsmitglieder, deren Anzahl bald sich sehr vergrößerte, wurden für die verschiedenen Abteilungen gehalten, in welchen wichtige Gegenstände beraten und über die Beschlässe ein genaues Protokoll geführt ward; und diese bis ins einzelne hinein sorgsame Organisation, die von einem nicht geringen Geschick Amaliens für die Leitung des Ganzen zeugte und durch welche alle Mitglieder des Vereins in ihrer Thätigkeit geregelt und zusammengehalten wurden, hat nicht zum mindesten dazu beigetragen, dem Vereine mit Recht ein großes Vertrauen in der ganzen Stadt zu verschaffen. Auf einzelnes kann hier nicht weiter eingegangen werden; wer sich eingehend über Ordnung und Wirksamkeit des Vereins unterrichten will, ist auf die Berichte zu verweisen, die Amalie jährlich herausgab. Es blieb natürlich nicht aus, daß die Mitglieder des Vereins oft von den Armen bitter getäuscht und daß die Unterstützungen trotz aller Vorsicht Unwürdigen zu teil wurden; ja es scheint, als wenn gerade die vortreffliche Organisation des Ganzen der berechnenden Schleichrigkeit Handhaben bot. Besonders häufig ist dann dem Verein vorgeworfen, daß er die Heuchelei bei den Armen begünstige, so daß sich sogar in Opposition gegen diesen ein anderer bildete, der geslissenlich von jeder religiösen und kirchlichen Stellung der zu Unterstützenden ab sah und nun aus seiner Unkirchlichkeit sich ein Verdienst machte; aber im großen und ganzen wird man doch sagen müssen, daß Amalie Sieweking für die Übung christlicher Barmherzigkeit an Armen und Kranken durch Gründung ihres Vereins einen Weg beschritten hat, auf welchem es im wesentlichen möglich ist, die der christlichen Gemeinde auf diesem Gebiete in großen Städten gestellte Aufgabe zu lösen, und jedenfalls hat dieser Verein in unzähligen einzelnen Fällen geistliche und leibliche Hilfe gebracht, in welchen ohne ihn einzelne nicht zu helfen im Stande gewesen wären. Sie selbst hatte in dieser Arbeit ihre volle Befriedigung; es war, als wenn mit dem Umkreis ihrer Pflichten auch ihre Leistungsfähigkeit zunähme. Der Verein brachte sie in 60

... mit Königinnen (z. B. Marcoline Amalie von Dänemark) und manchen berühmten Gelehrten; sie wurde erucht, auswärts (in Bremen, Magdeburg u. s. f.) Vorträge über diese Leben zu halten, um zur Gründung ähnlicher Vereine den Anstoß zu geben; sie wurde aber durch alle Auszeichnung, die ihr zu teil ward, nicht von ihrem schlichten einfachen Wesen abgebracht. Gegen Ende ihres Lebens gab sie noch einmal ein Buch heraus, das den beiden vorigen ähnlich ist: „Unterhaltungen über einzelne Abschnitte der heiligen Schrift,“ zwey 1855, 2. Aufl. 1856. In den letzten zwei Jahren fühlte sie eine Abnahme ihrer Kräfte infolge eines Lungenleidens und starb am 1. April 1859 im 65. Jahre. Sie hatte angeordnet, daß sie ganz so begraben werde, wie die Armenanstalt damals die Armen begrub, in einem niedrigen Sarge mit ganz flachem Deckel, um dadurch das Vorurtheil gegen diese Beerdigungsweise bei ihren Armen zu bekämpfen. **Carl Berthmann.**

Siebert von Gemblour, gest. 1112. Allgemeine Literatur: S. Hirsch, De vita et scriptis Sieberti monachi Gemblacen-sis, Berolini 1811. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsmomente im Mittel Alt. 151–163. – Eine große Anzahl der Werke Sieberts (auch die Citate aus MG SS VI) sind in MSL CLX abgedruckt, die Einzelausgaben und die Zitatensammlungen, soweit sie hier anzuführen nützlich schien, sind unten genannt.

Siebert ist einer der hervorragendsten Historiker, der vielseitigsten und fruchtbarsten Schriftsteller des früheren Mittelalters, ein Mann, der durch seine litterarische Thätigkeit nachhaltig auf die Folgezeit eingewirkt hat. In dem Benediktinerkloster Gemblour, das in der heutigen belgischen Provinz Namur, unweit der Grenze von Brabant lag, hatte Abt Ulbert (1012–1018), ein tüchtiger, auch litterarisch thätiger Mann, die Klosterzucht hergestellt, eine gute Klosterschule und eine nicht unbedeutende Bibliothek geschaffen. Hier erhielt S. noch bei Lebzeiten Ulberts seine erste Ausbildung und trat früh als Mönch in das Kloster ein. Wir dürfen annehmen, daß er in der Nähe von Gemblour, wohl eher um das Jahr 1035 als um 1030, geboren war. Es ist wahrscheinlich, daß er romanischer Abkunft war, er scheint sich nicht für einen Deutschen gehalten zu haben. Doch sprach er wohl, wie es in diesen Grenzgebieten der beiden Nationalitäten natürlich ist, sowohl den französischen Dialekt jener Gegend wie die vlämische Sprache. Noch in seiner Jugend wurde er von dem Abte Wolquin, dem Bruder des Abtes Mascelin (auch Marbelin, Mosach genannt, 1018–1071) von Gemblour, als Lehrer der Klosterschule nach dem S. Vincenzkloster zu Metz berufen und lehrte dort längere Zeit mit großem Erfolge. Seine ersten litterarischen Arbeiten, die er hier verfaßte, galten den Heiligen und den Interessen dieses Klosters. Er schrieb das Leben des Bischofs Theoderich I. von Metz (961–985), der das Vincenzkloster im Jahre 968 gegründet hatte (ed. G. H.ertz, MG SS IV, 161–183). Schon in diese fleißige und in ihrer Art recht tüchtige Arbeit fügte er mehrfach Verse, namentlich ein Lobgedicht auf die Stadt Metz ein. Das nächste Werk war ein ganz poetisches. Im Jahre 970 hatte der Stifter des Klosters Bischof Theoderich die Gebeine einer angeblichen heiligen Lucia aus der verfallenen Stadt Convinium nach dem Vincenzkloster gebracht, um seine Stiftung mit den unumgänglich notwendigen Heiligensreliquien zu versorgen. Diese Lucia hielt man für die syrakusanische Martyrerin, deren Acta man kannte. Im engsten Anschluß an diese verfaßte S. nun ein umfangreiches Gedicht, Passio S. Luciae virginis, in alexandrischen Strophen, von deren vier Partien je zwei meist miteinander gereimt sind (ed. C. Dümmler in ZM 1893, S. 1–43), und hier dieser Arbeit noch einen Brief über eine Prophezeiung der hl. Lucia und einen Zeime zu ihrem Lebe, in welchem er auch die Übertragung von ihren Gebeinen nach Convinium und von da nach Metz behandelte, folgen (ed. Oct. Caetanus, Vitae sanet. Sionlorum I, 100–102). Zur das S. Martinskloster bei Metz verfaßte S. noch die Vita Sieberti III regis, der dies Kloster gestiftet haben sollte (sie liegt in zweifacher Fassung vor: ed. Duchesne, Hist. Franc. Script. I, 591–593; und MSL LXXXVII, 303–314; CLX, 725–730; vgl. S. Hirsch a. a. O. S. 239 ff.). Es ist wahrscheinlich, daß die Übertragung der angeblichen Gebeine des Königs im Jahr 1063 Anlaß zur Entstehung eines Waldens war, das als geschichtliche Quelle natürlich nicht in Betracht kommen kann. Danach, etwa um das Jahr 1070, lehrte S. nach Gemblour zurück und übernahm auch hier bis zu seinem Tode die Leitung der Klosterschule, aus der mehrere uns bekannte litterarisch thätige Männer hervorgingen. Wie in Metz wandte S. auch hier seine Thätigkeit zunächst darauf, die Heiligen und den Stifter des heimischen Klosters zu verherrlichen. Die Mönche von Gemblour glaubten die Gebeine des hl. Cruperius, eines angeblichen Lehrers der Thebaïschen Legion, zu besitzen. Daher verfaßte S. im Alter von 11 Jahren ein großes Gedicht, Passio SS. Thebeorum, von drei Büchern in Hexa-

metern (die Einleitung in Distichen) auf Grund der nach den Acta des Eucherius gemachten späteren Bearbeitung der Legende (ed. C. Dümmler, *MZL* 1893, S. 11—125). Dieses Gedicht giebt unzweifelhaftes Zeugnis von poetischer Begabung des Dichters. Es folgte die Lebensbeschreibung Wicberts (Guiberts, gest. 962), des Gründers der Abtei Gemblour (ed. G. H.ertz, *MG SS VIII*, 507—516). Und damit in engem Zusammenhang steht das folgende Werk, die Geschichte der Abte von Gemblour (ed. G. H.ertz, *MG SS VIII*, 523—542), das S. aber nur bis zu den Anfängen des Abtes Maseclin 1018 führte. (Es wurde später von seinem Schüler Godeseale fortgesetzt.) Da er für diese Arbeit neben der mündlichen Überlieferung und einem Bruchstück in Versen über das Leben des ersten Abtes Erluin anderer Quellen für die ältere Zeit entbehrte, half sich S., der stets alles erreichbare Material für seine geschichtlichen Werke heranzuziehen bemüht war, dadurch, daß er die im Klosterarchiv aufbewahrten Urkunden durchforschte und aufnahm. In diesem Buche setzte er dem verehrten Abte Albert, den er wohl noch gekannt hat, in dem Bericht über seine Thätigkeit ein schönes und pietätvolles Denkmal. Da man in Gemblour auch die Gebeine des hl. Maclovius, eines Bischofs der Bretagne 15 im 6. Jahrhundert, hatte oder zu besitzen meinte, mußte S. auf Geheiß des Abtes Thietmar dessen vorhandene ältere Lebensbeschreibung überarbeiten, um sie lesbarer zu machen (nach Surius abgedruckt *MSL CLX*, 729—746), ebenso die Witen der beiden alten Lütticher (Maastrichter) Bischöfe Theodard (*AS Sept. III*, 593—599) und Lambert (gest. 708), die letztere sogar zweimal in verschiedener Form (*MSL CLX*, 759—810). 20 Die beiden letzten waren zwar keine Spezialheiligen von Gemblour, aber doch solche der Lütticher Diocese, in welcher Gemblour lag. Noch mag erwähnt werden, daß S. Antiphonen und Responsorien zur Feier der Heiligen Maclovius und Wicbert in Musik setzte.

Aber der große Streit zwischen Königtum und Papsttum, welcher den größten Teil der Lebenszeit S. erfüllte, zwang seine geschichte Feder von der Beschäftigung mit 25 den heimischen Heiligen und der Klostergeschichte hinweg in eine andere Richtung. Er selbst wie sein Kloster und das ganze Bistum Lüttich stand treu auf seiten des Königs, und so trat er auch mit seiner Feder für dessen Recht und gegen die neuen Ansprüche des Papsttums auf. Er selbst sagt, daß er eine Antwort verfaßt hat auf den Brief Hildebrands (Papst Gregors VII.) an Bischof Hermann von Metz vom Jahre 1081 30 (*Reg. VIII*, 21), in welchem dieser nachzuweisen versucht, daß die Päpste das Recht haben Könige zu exkommunizieren. Jene Schrift scheint verloren. Zwar glaubte L. Bethmann sie wiederzuerkennen in dem Werkchen, welches die Überschrift trägt *Dieta quaedam de discordia papae et regis*, das jetzt in drei verschiedenen Fassungen (*MG Lib. de lite I*, 454—460) vorliegt, und A. Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses 35 de Liège et de Cambrai* (Louvain 1890), I, 66—99 trat dafür ein, daß die in einer aus Gemblour stammenden Handschrift überlieferte Recension des Werkchens wirklich die gesuchte Schrift S. sei, aber das ist doch unmöglich, denn jener Text befaßt sich durchaus nicht mit dem genannten Briefe des Papstes. Das verlorene Werkchen steht heute noch neben einer andern unten zu erwähnenden Streitschrift S. auf dem 40 römischen Index *librorum prohibitorum*, doch ist zu bedauern, daß wir nicht in der Lage sind, das Verbot zu übertreten. Aber erhalten sind uns zwei andere Schriften, mit denen S. in die großen Streitfragen der Zeit eingriff. Als Gregor VII. 1074 verboten hatte, die Messen verheirateter Priester zu hören, und nun eine wüste Agitation im Volk gegen diese einsetzte, verfaßte S. ein Büchlein zur Verteidigung der Messen solcher Priester (ed. C. 45 Sadur, *MG Lib. de lite II*, 436—448). Schon zu dieser Schrift wie zu der vorhergenannten verlorenen Streitschrift und den beiden Bearbeitungen der *Vita Lamberti* hatte der Lütticher Archidiacon Heinrich den Verfasser angeregt. Als nun den Lüttichern der Brief des Papstes Paschalis II. vom 21. Januar 1103 (*Jaffé, Reg.* 2 Nr. 5889 zum J. 1102) bekannt wurde, in welchem der Papst den Grafen Robert II. von Flandern 50 aufforderte, die Lütticher, wie schon früher die Leute von Cambrai, wegen ihrer Anhänglichkeit an den Kaiser Heinrich IV. zu züchtigen und den Kaiser selbst zu bekriegen, schrieb S. auf Veranlassung desselben Archidiacons im Namen der Lütticher Kirche eine sehr geschickte und trotz aller Mäßigung und stets betonter Verehrung vor der römischen Kirche doch recht scharfe und heizende Antwort, in der er die Undiriftlichkeit des Vorgehens des 55 Papstes geißelte (*Epistola Leodiensium adversus Paschalem papam* ed. C. Sadur, *MG Lib. de lite II*, 449—464). Ebenfalls auf Bitten des Lütticher Archidiacons Heinrich schrieb S. dann noch zwei Briefe über die Quatemberfasten an die Trierer Geistlichkeit (Martene, *Thesaurus aneed.* I, 295, 306).

Schon im Greifenalter, wohl nahe dem 70. Jahre, unternahm S. das Werk, welches 60

Er hat seinen bis heute berühmt gemachten, die Weltchronik, nachdem er vorher noch ein Marianus Gedicht in Hexametern verfaßt hatte, welches eine Auslegung des *Ecclésiastes* war. Die Chronik schrieb er im Hinblick auf die Weltchronik des *Marianus Scotus*, in dessen chronologischen System er sich nicht zuwenden mochte. Er fügte sie als Fortsetzung an des Hieronymus lateinische Uebersetzung und Fortsetzung von Eusebius' Chronik und begann sie mit dem Jahre 381 (statt 379). Er folgte dem Hieronymus auch darin, daß er jedem Jahre die Regierungsjahre der Könige der verschiedenen Reiche (außer der Römer, Deutschen, Franzosen und Engländer) beifügte, zum führenden chronologischen Schema die Inkarnationsjahre wie *Marianus Scotus* nahm. Es ist leicht ersichtlich, welche großen Schwierigkeiten er bei Durchführung dieser vielfachen Jahrzahlungen zu überwinden hatte. Nicht Gedichte hat E. in diesem Werk schreiben wollen, sondern nur eine chronologische Uebersicht der für ihn wichtigsten Ereignisse gegeben mit möglicher Brauchbarkeit der verschiedenen Reiche, wiewohl auch naturgemäß in der ihm näher liegenden Zeit die Nachrichten über das römisch-deutsche Reich und die belgische Heimat überwiegen. Aber auch für die von ihm selbst durchlebte Periode bringt er nur eine dürftige Auswahl kurzer Nachrichten, nur für die letzte Zeit von 1105—1111, deren Jahrberichte er wohl zum Teil nach Vervollendung der Chronik allmählich hinzugefügt hat, nicht er eine etwas ausführlichere Darstellung der wichtigsten Ereignisse im Reich und hat hier auch einige Altensünde aufgenommen. Mit dem Jahre 1111 schließt das Werk. Der Chronik hatte er eine längere Einleitung von drei Theilen in Dialogform vorausgeschickt, in der er über den Zweck, Nutzen und das chronologische System des Werkes, das er selbst *Decennalis liber* benannte, handelte. Von dieser Einleitung sind bisher nur wenige Theile bekannt. Die Chronik gewann sehr schnell das größte Ansehen, sie wurde in überaus zahlreichen Abschriften namentlich in Belgien, Frankreich und den Niederlanden verbreitet, an vielen Orten durch Zusätze und Fortsetzungen erweitert, aus ihr überlieferten die genannten Gebiete in den folgenden Jahrhunderten vornehmlich ihre Stammes- oder mittelalterlichen Geschichte, sie wurde, erst schon durch Zusätze bereichert und fortgesetzt, die Grundlage einer fast unübersehbaren Reihe von späteren Geschichtswerken, wie der des Robert von Torigni, Helinand, Andreas von Marbriennes, Robert von Anserre, Vincenz von Beauvais u. s. w. und hat so eine ungeheure Bedeutung gewonnen, einen nicht hoch genug zu schätzenden Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Die einzige heute brauchbare Ausgabe der Chronik ist die von L. Bethmann in MG SS VI, 268 bis 371 (die Uebersetzungen und Zusätze daselbst S. 375—535). Aber das Resultat der Quellenuntersuchung, das dort vorliegt, ist heute ganz unzulänglich. Sehr viele klein gedruckte Stellen sind keineswegs den dort am Rande angegebenen Quellen entnommen, s. B. sind die oft angeführten *Annales Leodienses* nicht Quelle der Chronik, sondern aus ihr excerpiert.

Eben als die Chronik im wesentlichen vollendet war, begann E. sein letztes Werk, das nach ihm für uns das wertvollste ist. Im Anschluß an Hieronymus' und Gemadius' Schriften *de viris illustribus* und als deren Fortsetzung schrieb er ein Buch über die Schriftsteller (man braucht nicht hinzuzusetzen 'der Kirche', denn andere gab es nicht) und deren Werke von Gemadius an bis auf seine Zeit (*de scriptoribus ecclesiasticis* ed. J. A. Fabricii *Bibliotheca ecclesiastica* p. 93—116; abgedruckt MSL CLX, 517 bis 629). Gewiß, die Chronik wie dieses Werk sind reich an Versehen, Fehlern, chronologischen u. dgl. Irrthümern, aber wer den Verfasser deshalb hart tadeln wollte, ahnt nicht, welche Schwierigkeiten mit Mann zu überwinden hatte, der solche Werke schaffen wollte. Hinreichender Fleiß, harte Mühen zur Bewältigung des massenhaften Quellenstoffes, eine für die Zeit kaum zu erwartende Beharrlichkeit zeigen sich jedem Kundigen in beiden Werken, daher darf ihm im Falle der von ihm nicht vertragen, den ihm die Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte reichlich anerkannt haben. In dem letzten Kapitel der *Scriptores ecclesiastici* zählt er seine eigenen Werke auf, es ist deshalb das wertvollste für uns. Ahnt man einem Munkel in *Ordinescales Gesta abbatum Gemblacensium* verdanken wir fast alle, was wir über sein Leben und seine Schriften wissen. In deren Aufzählung bin ich der Reihenfolge E. selbst fast ganz gefolgt, da ich der Meinung bin, daß er sie wenigstens innerhalb der einzelnen Gruppen der Zeitfolge nach aufgeführt, wenn er sie auch nicht eindeutig streng chronologisch anordnete. Dieses Werk hat er erst in seinem letzten Lebenjahr vollendet. Im Jahre 1110 hatte er es noch durchgesetzt, daß die Gebiete des 21. u. des Klosters Gemblour, Wiebert, mit Billigung des Lütticher Bisthofs kirchlich erklärt und dieser damit als Heiliger offiziell anerkannt wurde. Hochbetagt und fast erblindet von seinen Schülern, von den Mönchen von Gemblour, deren

einer ihn das Auge des Mofiers nannte, von vielen Mitlebenden, starb er am 5. November 1112. Er ist das Musterbild des tüchtigen, braven, gelehrten Benediktinermönches alter Richtung und alter Schule, voll echter und wahrer Frömmigkeit, aber abgeneigt jeder übertriebenen Askese, voll des echten und ernstlichen wissenschaftlichen Strebens, ein lauterer Charakter, überhaupt eine höchst liebenswürdige und sympathische Erscheinung.

L. Holder Egger

Sigismund, Johann und die Einführung des reform. Bekenntnisses in der Mark Brandenburg. — Quellen und Litteratur: Urkunden in „Des Durchlauchtigsten . . . Herrn Johann Sigismunds . . . Bekänntnis Von jezigen vnder den Euangelischen schwebenden, und in freit gezogenen puncten. . .“, 1611; *Initia Reformationis Marchicarum*, 1615; *Der Ehrh. Brandenburg Reformation Verd.*, Berlin 1615; *Molinus, Corpus Constitutionum Marchicarum* I. 354 ff.; L. Keller, *Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein* III, Leipzig 1895, S. 249 ff.; Anton Chronst in *Forschungen zur brandenb. u. preuß. Geschichte* IX (1897), 12 ff.; die *Leidenpredigten* auf J. S. von M. Nüssel, Frankfurt 1620 und von Joh. Verginus, Frankfurt 1621; auf die *Kurfürstliche Anna* von Joh. Verginus am 15. 4. Juli 1625 im Berliner Dom (bei der Ueberführung der Leiche nach Königsberg). — Litteratur: J. Christ. Beckmann, *Oratio secularis in memoriam a divo Principe Joh. Sigismundo . . . introductae Reformatae Religionis*, Francof. 1713; D. H. Hering, *Historische Nachricht von dem ersten Anfang der evang.-reform. Kirche in Brandenburg u. Preußen*, Halle 1778; ders., *Beiträge zur Gesch. der evang.-ref. Kirche in den Preuß.-Brandenb. 20* Ländern, Breslau 1784; Julius Schmidt in *4 Schweidnitzer Gymn. Zeitschriften und Programmen* 1858, 1859, 1863 und 1866; W. Möller, *Joh. S.s Uebertritt zum reform. Bekenntnis in Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft* 1858, S. 189 ff.; Trosjen, *Gesch. der preuß. Politik* II, 2 (1859), S. 510 f.; M. Krentel, *Wie wurden Preußens Fürsten reformiert?* Leipzig 1873; L. v. Ranke, *Zwölf Bücher Preussischer Geschichte*, Leipzig 1874, I, 25 185 ff.; Wangemann, *J. S. u. Paul Gerhardt*, Berlin 1884; Th. Hirsch in *AbB* 14, 169 ff.; Ed. Clausniger, *Die märkischen Stände unter Joh. S.*, Halle 1895; Franz Dittich in *Zeitschr. f. d. Gesch. der Altertumskunde Eurlands* XIII (1900), 72 ff.; R. Kniebe, *Der Schriftensreit über die Reformation des Kurfürsten J. S. seit 1613*, Halle 1902. — Die *Confessio Sigismundi* außer in den zuerst genannten beiden Schriften in *Die drei Confessiones*, Welche in den kurfürstlich Brandenburgischen die Religion betreffenden Edictis zu beobachten bestohben werden, Cüstrin 1695; bei Hering, *Histor. Nachricht im Anhang*; zuletzt bei Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reform. Kirche*, Leipzig 1903, S. LVI ff., 835 ff.; dazu: Ditto Seger, *Zur Confessio Sigismundi*, Berlin 1899. — Universität Frankfurt: *Acten u. Urkunden der Univ. Frankfurt a. S.* III (Breslau 1900), S. 79 f. — Ueber Pelagius *Leidenpredigt u. Vita* von 35 Theoph. Ebert, Frankfurt 1633; Spieler, *Beschreibung u. Gesch. der Marien- oder Ueberkirche zu Frankfurt*, Frankfurt 1835, S. 246 ff.; R. Schwarze in *AbB* 25, 328 ff.; Kettberg in *Ersch u. Gruber* III, 15, 108 ff. — Domkirche in Berlin: R. Müller in *Jahrb. für brandenburgische KG.* II/III (1906).

Die Mark hatte während des 16. Jahrhunderts je nach der persönlichen Stellung 40 der Kurfürsten mancherlei Schwankungen in der religiösen Frage durchgemacht. Joachim I. (1499—1535; vgl. *Bd IX*, 220 ff.) hatte mit Gewalt jede lutherische Bewegung im Lande wie in seiner Familie zu unterdrücken, ja noch über seinen Tod hinaus durch Verpflichtung seiner Söhne sein Land der katholischen Kirche zu erhalten versucht. Unter Joachim II. (1535—71; *Bd IX*, 223 ff.) waren nach anfänglichem Zögern diese Schranken gefallen, 45 die Reformation hatte ihren Einzug halten können. Doch versuchte er noch längere Zeit kirchenpolitisch eine mittlere Stellung zwischen Rom und Wittenberg ineuzubalten, und seine Neigung, im Kultus möglichst viel vom katholischen Ritual zu behalten, schuf Unklarheiten. Die Verwirrung wuchs in den Jahren des Augsburger Interims. Dann folgte seit dessen Beseitigung eine kräftige, aber recht äußerliche Reaktion ins Luthertum 50 aus Anlaß der Sjanderischen Streitigkeiten. Nach mehrjährigem Kampf unterlagen die Melanchthonianer in der Mark. Andreas Musculus (*Bd XIII*, 577 ff.) wird der Repräsentant der jetzt zum Siege gelangten Richtung. Dann folgte unter Johann Georg (1571—98) die Zeit unbefristeter Herrschaft des strengen Luthertums. Das 1572 erschienene *Corpus doctrinae Brandenburgicae* (*Bd IV*, 296) hebt in gesperrtem Druck 55 Luthers Wort, daß er Zwingli mit aller seiner Lehre für einen Andristen halte, nachdrücklich hervor; landesherrliche Befehle verschlossen das Land gegen das Eindringen calvinistischer Bücher. Die Konkordienformel, an welcher seine Theologen Musculus und Christoph Corneus mitgearbeitet hatten, wurde — z. T. mit Gewalt — eingeführt, die Geistlichkeit in ihrem Sinne purifiziert. Kanzler Dittelmeyer ist bekannt durch sein Wort: 60 *impleat nos Deus odio Calvinianismi!* Auf Johann Georgs Befehl hatten sein Sohn Joachim Friedrich und auch schon der Enkel Johann Sigismund durch Meyers

27. Jan 1593) geleben müssen, bei der lutherischen Lehre (inkl. Konfessionsformel) zu bleiben, „auch künftig in Schulen und Kirchen diesem zuwider keine Veränderung machen noch doreinweg einen Unterthan oder treue Lehrer beschweren noch verfolgen“ zu wollen (Schmidt II, 7). Aber schon unter Joachim Friedrich (1598 bis 18. Juli 1608) änderten sich die Verhältnisse, wenn auch die Unterthanen noch wenig davon merkten. Seine Politik schlug eine andere Richtung ein. Der katholischen Reaktion im Reich gegenüber empfand er es als Pflicht, für die Gesamtheit der Protestanten einzutreten; seine Politik trennte sich von Kurpfalz und dem Kaiser und suchte Anbahnung mit Kurpfalz und Nassau-Oranien. Damit habute er in seinem Hause eine versöhnliche und freundliche Stimmung den Calvinisten gegenüber an. Betreffs seiner fortgesetzten Bemühungen um eine Reform der noch immer stark katholischer Kultusformen in der Berliner Domkirche vgl. N. Müller Z. 319 ff. Sein Sohn Johann Sigismund, geb. 8. (18.) November 1572 zu Halle, wo der Vater als Administrator des Erzbistums Magdeburg residierte, war streng lutherisch nach den Anordnungen des Großvaters erzogen worden. Der streitbare lutheraner Simon Gedde, damals Hofprediger in Halle, hatte ihn unterwiesen. Aber 1588 hatte ihn sein Vater zusammen mit seinem Bruder Johann Georg auf die Universität Straßburg gesendet, wo beide Prinzen bereits dem Calvinismus freundlicher gesinnt wurden. 1605 finden wir ihn in Heidelberg (Schmidt I, 22; II, 8; H. Hagen, Zur Geschichte der Philol. 199. 201. 206), wo er in enge Freundschaft zu dem Pfalzgrafen Friedrich IV. und seiner Gattin, der Tochter Wilhelms von Oranien, trat und seinen Sohn Georg Wilhelm mit der pfälzischen Prinzessin Elisabeth Charlotte verlobte. Der persönliche Verkehr mit reformierten Kirchen und Theologen, deren Frömmigkeit auf ihn tiefen Eindruck machte, auch der feinere Ton und die höheren geistigen Interessen, die er dort fand — das alles führte eine Umgestaltung seiner Überzeugungen herbei. Die Lektüre von Hespinians *Concordia discors* (1607) mit ihrer einschneidenden Kritik des Konfessionswerkes (vgl. Bd VIII, 393) machte ihn fortan zu einem entschiedenen Gegner der Konfessionsformel und der Ubiquitätslehre. Er hat später etwa das Jahr 1606 als das bezeichnet, von dem an er reformierter Überzeugungen gewesen sei; 1609 bezeichnet ihn Johann Georg von Anhalt schon als „der Religion wohl affectionirt und zugethan“, rühmt ihm aber Mäße, „die es mit der Religion treulich meinen“, denn „er reutet, wie man ihn sehet“ (M. Müter, Briefe u. Akten II, 532); doch zögerte er noch, seinen Standpunkt öffentlich klar hervortreten zu lassen. Daß sein Bekenntniswechsel auf persönlicher Überzeugung beruhte, kann gar nicht bezweifelt werden (vgl. besonders sein Schreiben an die Stände, Raumburg 28. März 1611). Man kann nur fragen, ob etwa das öffentliche Hervortreten mit seinem Konfessionswechsel durch politische Erwägungen bestimmt werden sei. Seine lutherischen Zeitgenossen haben ihm jedoch diesen Vorwurf nicht gemacht — erst in Cramers „*Römischen Kirchendroniken*“ 1628 wird er laut, vgl. Schmidt II, 167. —, vielmehr umgekehrt seinen Schritt als politisch verkehrt und gefährbringend betrachtet, da er Brandenburg und Kurpfalz auseinandertrieb. Und wenn wir geneigt sein mochten, bei diesem Konfessionswechsel die jüdisch-levitische Erbschaft als politischen Beweggrund hineinzuziehen, indem er dadurch bei den Niederländern Rückhalt gesucht habe, so darf nicht übersehen werden, daß derselbe Schritt ihm seine Position nicht nur in der Mark, sondern vor allem auch im Herzogtum Preußen, mit dem er am 16. November 1611 durch Polen belehnt worden war, außerordentlich erschwerte. Er selbst hat erklärt, daß ihm sein Gewissen nicht länger Ruhe lasse, und jedenfalls gestatteten sich 1613 die Dinge in der Mark so, daß er notgedrungen Farbe bekennen mußte. Schon am Samstagsabende 1613 war in der Berliner Schlosskapelle für den zum Besuch anwesenden Vantgraaf Merit zu großem Verdruß der luther. Geistlichkeit reformierter Gottesdienst gehalten worden. Als dann sein Bruder Markgraf Ernst, der bereits 1610 in Düsseldorf die Aemtern gerechelt hatte (Abr. Scultetus, *Evanga. Jubeljahrspredigt*, Frankf. 1617, S. 36), im Juli 1613, zum Tode erkrankt, von einem reformierten Geistlichen das Abendmahl empfangen wollte, wurde der kaiserliche Superintendent Martin Rüssel (vgl. über ihn Schmidt III, 96) nach Berlin berufen, und es fand im Schloß für ihn und sein Gefolge eine reformierte Abendmahlsfeier statt. Der Kurfürst selbst blieb jedoch in Chorin und ließ sich Rüssel nur dorthin zu einer Predigt kommen, vermittelte also noch vorsichtig, seinen Übertritt zu dokumentieren; denn eben war der Reichstag versammelt, bei dem der Kaiser die jüdische Streitfrage zum Austrag bringen wollte. Auch trat jetzt schon hervor, daß in der Person der Kurfürstin, Herzogin Anna von Preußen, dem Konfessionswechsel eine entschiedene Gegnerin entstanden war. Gegen jene Abendmahlsfeier in Berlin erhob der Tomprovis Simon Gedde am 27. Juli eine bittere Beschwerde wegen Ver-

legung der Parochialrechte und „Verdacht des leidigen Calvinismi“ an den die Statthaltertschaft in der Mark führenden Markgrafen Johann Georg, die dieser am 8. September in einem ausführlichen, von dem Rat Historis verfaßten, sehr bestimmten Bescheide abfertigte; darin bekannte er sich selbst offen zum Calvinismus (vgl. Schmidt II, 9 f.). Die Erregung stieg, als der 1612 von Königsberg nach Berlin berufene Hofprediger Salomo Jünc (vgl. Schmidt III, 10) sich in seinen Predigten durch Verteidigung des Brotbrechens als Calvinist dokumentierte; der Ausschuß der Stände fühlte sich veranlaßt, den Generalsuperintendenten der Mark Christoph Pelargus, Prof. d. Theol. in Frankfurt a. O., zu amtlichem Einschreiten gegen ihn aufzufordern (7. Dezember 1613). Dieser oberste Geistliche der Mark, von Hause aus dem Philippismus zugethan, hatte sich unter Johann Georg dem strengen Luthertum anbequemt; er hatte z. B. 1591 in einer Disputation erwiesen, „daß Lutheraner und Calvinianer fast in allen Artikeln der christlichen Lehre wider einander und mit nichten vertragen werden können,“ und noch 1606 ff. mit einem Calvinisten über das Brotbrechen beim Abendmahl Streit geführt, und eben jetzt, wo er sich um die erste Pfarrstelle an der Marienkirche in Frankfurt bewarb, sein Luthertum feierlich bezeugen mußten, obgleich er im Herzen dem Calvinismus geneigt war. Jetzt antwortete er vorsichtig ausweichend (17. Dezember): man möge auf eine öffentliche Disputation warten; er habe jetzt zu viel Amtsgeschäfte u. dergl., und machte sich selber dadurch im Lande gründlich verdächtig. Gebüde hatte die Aufregung geschürt durch eine Schrift vom 15. Oktober „Von den Ceremonien bei dem hl. Abendmahl“, „wider die neuen Schweißbügel, die alles unreinigen wollen“. Als nun der Kurfürst im Dezember vom Rhein in die Mark zurückkehrte, stand er vor der Alternative, entweder nach dem Wunsch der Stände den Statthalter zu desavouieren und gegen Jünc und Pelargus einzuschreiten, oder mit seinem Bekenntnis offen hervorzutreten. Er wählte trotz der Bedenken seiner Räte das letztere. Am 8. Dezember petitionierten die Stände bei ihm, er möge Jünc abschaffen, Pelargus und das Konsistorium zu ihrer Amtspflicht gegen irrige Lehre anhalten, auch selber seines Reverses eingedenk sein. Gleichzeitig wendeten sie sich an die Kurfürstin Anna mit der Bitte, sie möge ihren Gemahl vor dem gefürchteten Schritte warnen, den sie mit Hinweis auf die für jüngere Glieder des Hauses etwa zu erlangenden Bistümer als höchst unklug darstellten. J. S. antwortete damit, daß er am 12. Dezember von seinem Jagdschloß Grimnitz aus an eine Reihe von hochgestellten Persönlichkeiten die Einladung ergehen ließ, am Weihnachtstage sich in der Domkirche zu Köln a. d. Spree an einer Abendmahlsfeier „ohne päpstliche Zusätze nach Form und Weise, wie es zu der Apostel Zeiten und in den reformirt- evangelischen Kirchen bräuchlich sei“, zu beteiligen (s. Schmidt III, 8 f.; Keller III, 219 f.). Ferner citierte er am 18. Dezember die Geistlichen der Städte Berlin und Cöln aufs Schloß, ließ ihnen durch den (reformierten) Kanzler Bruckmann (Bruckmann) ankündigen, er beanspruche keine Herrschaft über die Gewissen seiner Untertanen, aber ebenso wenig dürften diese ihm seinen Glauben vorschreiben; er verbiete alles unzeitige Schreiben auf den Kanzeln und lasse sie wissen, daß er demnächst Kommunion nach reformierter Weise werde halten lassen. Dazu wurde wieder Jüffel aus Zerbst berufen, der am Christabend einen Vorbereitungsgottesdienst hielt und dann am 1. Weihnachtstage im Dom an eine kleine Gemeinde von 55 Kommunikanten, unter denen der Kurfürst war, das Sakrament nach der Pfälzer Liturgie spendete. Der Ritus war dabei der, daß von gewöhnlichem Weißbrot die Rinde abgeschnitten, die Krume in längliche Stücke geschnitten und diese dann bei der Austeilung in Brocken gebrochen wurden. Entsetzt meldete Gebüde das Vorgefallene nach Dresden an den Hofprediger Hoë von Höneegg, worauf nicht nur dieser alsbald die Märker in einer Streitschrift vor den gräßlichen Irrelehren der Calvinisten warnte, sondern auch der Kurfürst von Sachsen (1. Febr. 1614) ein bringendes Abmahnungsschreiben an Sigismund richtete. Dieser ließ letzterem durch seinen Bruder Johann Georg darauf antworten: er habe die Veränderung nicht um zeitlichen Gutes, sondern um seiner Seligkeit willen vorgenommen. Sein Glaube sei der der verbesserten Conf. Aug. und diese Lehre sei im Reiche zugelassen. Vor seinem Lande erklärte er sich in dem Mandat vom 24. Februar 1614, in welchem er alles Schelten und Verdammn auf den Kanzeln verbot und als Lehrgrundlage für alle Prediger „die Lehre des göttlichen Wortes nach den vier Hauptymbola (er zählt das Chalcedonense mit), der verbesserten Augsburger Konfession und derselben Apologie“ proklamierte. Die Konkordienformel wird nicht genannt, ist aber gemeint und außer Kraft gesetzt, wenn er neben diesen von ihm anerkannten Bekenntnissen alle darüber hinausgehenden lutherischen Doktrinen als „Verfälschungen, selbst-erdichtete Glossen und neue Lehrformeln eitlicher müßigen, vorwitzigen und hoffärtigen Theologen“ verbietet. Wer dawider handle, solle zu Hofe citirt, eventuell abgedankt

1. Marken bestraft werden. Ubrigens wäre ihm erwünscht, wenn sich die „un-
 2. terschiedlichen Erbkler und Ketzer“ außerhalb unsers Kurfürstentums in solchen Orten nieder-
 3. ließen, die ihnen selbst undrücklich Witten zugelassen“. Offenbar waltet hier noch der
 4. Gedanke, ob seine Unterthanen nach sich zu ziehen, sein ganzes Land unter Beseitigung der
 5. katholischen Formel und mit Unterdrückung der Aug. Var. in ein reformirtes umzu-
 6. wandeln. Ein vollständiger Plan, wie diese Umwandlung zielbewußt auszuführen sei,
 7. war von dem Markgrafen Johann Georg und dem Geh. Rat am 21. Februar 1614 aus-
 8. gearbeitet worden. Dem Kurfürsten wurde darin empfohlen, zunächst den Widerspruch
 9. der Kurfürstin durch Ermahnungen zu überwinden, fessel und noch andere reformierte
 10. Geistliche nach der Mark zu berufen, die Schulen, besonders die Fürstenschule und die
 11. theologische Fakultät zu Frankfurt mit „Leuten von der Religion“ zu besetzen, einen
 12. Kirchenrat nach Bialer Muster einzurichten, durch Druckenjur alle Angriffe gegen sein
 13. Unternehmen zu verhindern, den Exorcismus bei der Taufe abzuschaffen oder wenigstens
 14. nur fakultativ zu erlassen, die Marienfeste, Kronleibnam (die Brandenb. Agende v. 1572
 15. behält dieses unter dem Namen „Tag coenae domini“ bei) und Michaelisfest abzuschaffen.
 16. Dagegen warnten sie ihn davor, ein eigenes Glaubensbekenntnis aufzustellen (s. Schmidt
 17. IV, 11, Wangemann S. 10 ff.). Aus Gebides Schriften und Predigten hatte man an-
 18. sehnliche Stellen zusammengetragen. Er wurde am 9. März zur Verantwortung ver-
 19. gegerden und sollte am nächsten Sonntag eine Erklärung von der Kanzel vorlesen, daß
 20. er mit seinen Anhängen die Umgebung des Kurfürsten nicht gemeint habe. Er weigerte
 21. sich davor und verließ, von der Kurfürstin gewarnt, noch am 11. März heimlich Berlin.
 22. Bald darauf ergriff auch der Archidiaconus Willich von St. Petri, gleichfalls durch die
 23. Kurfürstin gewarnt, die Flucht (Schmidt III, 17 ff.). Um das Werk recht in Gang zu
 24. bringen, hatte sich J. Z. vom Kurfürsten von der Pfalz den angesehenen Heidelberger
 25. Professor Abraham Zentenius erkühen. Dieser forderte alsbald, daß der Berliner Dom
 26. „geäubert, den Unterigen ganz eingethan werde“. Auf seinen Rat geschah es wohl auch,
 27. daß am 10. Mai ein „Glaubensbekenntnis der reformierten Kirchen Deutschlands“ ver-
 28. öffentlicht wurde, dessen von ihm verfaßte, von Bruckmann etwas gemilderte Vorrede
 29. den Gedanken ausdrückt, durch Joachim II. habe zwar das Papsttum in der Mark einen
 30. awalrtigen Stoß bekommen, es sei aber noch mancherlei von papistischem Wesen ver-
 31. blieben; daher sei es nötig, die markische Kirche „andern evangelischen Kirchen und der
 32. alten apostolischen gleichförmig zu machen“. Diese löbliche „Reformation“ habe jetzt der
 33. Kurfürst vorangetrieben. Weil aber viel böse Nachrede über die Lehre der Reformierten
 34. im Schwang gebe, wurde in diesem Bekenntnis allen Gutherzigen und Gottesfürchtigen
 35. Gelegenheit gegeben, sich zu überzeugen, daß ihr Kurfürst sie nur unterweisen wolle, „wie
 36. sie recht glauben, christlich leben und selig sterben“ könnten. Dieses Bekenntnis, das
 37. nicht mit der Confessio Sigismundi verwechselt werden darf, war der Abdruck eines
 38. urech 1562 (vgl. Hering, Sütter. Nachricht, S. 111 f.) in Heidelberg gedruckten, dann
 39. wiederholt, z. B. Herbern 1601, 1605 und 1619, nachgedruckten reformierten Glaubens-
 40. bekenntnisses (29 Artikel in 55 Abschnitten), das leider in Karl Müllers Sammlung
 41. der reformierten Bekenntnisschriften keine Aufnahme gefunden hat. (Die Ausgabe Frankfurt
 42. 1617 trägt den Vermerk: „Zum 9. mal gedruckt“. Gegen dieses Bekenntnis, nicht
 43. gegen die Confessio Sigismundi, ist Leonhard Sutters „Examen“ Wittenberg 1614
 44. verfaßt, s. Bd VII, 199.) Noch in demselben Jahre ließ aber auch der Kurfürst sein
 45. eigenes Bekenntnis ausgeben, das aber nicht ein vollständiges Lehrbekenntnis ist, sondern
 46. nur die Punkte hervorhebt, die controvers waren. Als Datum des Erscheinens dieser
 47. Confessio Sigismundi findet man fast allgemein den Mai oder noch genauer den
 48. 10. Mai 1611 angegeben. Aber sämtliche mir bekannt gewordene Drucke enthalten ein
 49. derartiges Datum nicht. Es ist zu vermuten, daß man irtümlich das Datum des „Be-
 50. kenntnisses der reformierten Kirchen Deutschlands“ auf das Bekenntnis J. Z.s übertragen
 51. hat. In einer seiner Meuseiens verfaßt der Kurfürst die den deutschen Calvinismus
 52. eigene Forderung, seine Schrankebauung als das wahre, von der „papistischen Superstition“
 53. und von den „abbottischen oder von menschlicher Andacht erdichteten Ceremonien“ ge-
 54. reinigte Lutherthum, als das legitime Bekenntnis zur Augsb. Confession, „so anno 1530
 55. Kaiser Carolo V. übergeben und nachmals in etlichen Punkten notwendig übersehen und
 56. verbessert worden“, zu geben. Der Kurfürst bekennt sich zu den allgemeinen Haupt-
 57. symbolen, nämlich Apostol, Athanas., Nicäen., Ephes., Chalcedon., und zur Conf.
 58. Aug. (Variata) zu den andern „von Menschen kenspierten“ Schriften wolle er weder
 59. sich selbst noch seine lieben Unterthanen mit Bedrangnis der Gewissen verbinden lassen;
 60. die Schrift allein solle regieren. In Bezug auf die strittigen Artikel verweist er a) in

der Chriſtologie die Ubiquitätslehre und die lutheriſche Communicatio idiomatum als „euphianiſchen Irrtum“. b) In Bezug auf die Taufe lehnt er die „abergläubige Cere-
 monie des Exorcismus“ ab. Die Taufe iſt ihm „wahrhaftig ein Bad der Wiedergeburt“,
 d. h. „ein Zeichen und Werk Gottes, darinnen unſer Glaube gefordert, durch welchen wir
 wiedergeboren werden“. c) In Bezug auf das Abendmahl lehrt er die Coincidenz des
 5 leiblichen Genusses von Brot und Wein und des durch den Glauben vermittelten von
 Leib und Blut Chriſti. Brot und Wein ſind „ſichtliche Zeichen der unſichtbaren Gnade“,
 eingeſetzt „zum Gedächtnis Chriſti“, nämlich zu einem „Trost-, Dank- und Liebesgedächtnis“.
 Da der Glaube der Mund iſt, der Leib und Blut empfängt, können Ungläubige
 ſolches nicht empfangen. Das Brot muß natürliches ungeäuertes Brot ſein, nicht Oblaten
 10 (Hoſtien), die nur „Scheinbrot“ ſind. Das Brotbrechen muß nach dem Exempel Chriſti
 und der Apoſtel als „Bildnis“ des Todes Chriſti beibehalten werden. Er will zwar
 niemand mit Gewalt zu ſolcher Adminiſtration des Abendmahls anhalten, giebt aber den
 Unterthanen zu bedenken, ob es beſſer ſei „Chriſto oder dem Antichriſt“ zu folgen. d) Die
 Lehre von der Gnadenwahl iſt einer der allertröſtlichſten Artikel, denn er ſagt uns, daß
 15 „Gott aus purlauterer Gnade und Barmherzigkeit ohne alles Verdienſt, ehe der Welt
 Grund gelegt war, zum ewigen Leben verordnet und auserwählt habe alle, ſo an Chriſtum
 beſtändig glauben“. „Wie er ſie von Ewigkeit geliebet, alſo ſchenkt er auch ihnen aus
 lauter Gnaden den rechtſchaffenen wahren Glauben und kräftige Beſtändigkeit bis ans
 Ende.“ „Zu ſagen, daß Gott propter fidem praevisam etliche auserwählt habe, iſt
 20 pelagianisch.“ „Urfache der Sünde und des Verderbens iſt allein bei dem Satan und
 in den Gottloſen zu ſuchen, welche wegen ihres Unglaubens verſtoßen werden.“ „Der Nat-
 ſchluß der Verwerfung iſt nicht ein absolutum decretum, ſondern geſchieht um ihres
 Unglaubens willen.“ Es iſt ſchwierig, dieſe Ausſagen zu vereinigen. Schließlich erklärt
 er, daß er zwar dieſer Lehre als der ſchriftgemäßen in ſeinem Herzen genugſam verſichert
 ſei, er auch nichts Lieberes wünſchte, als daß Gott ſeine Unterthanen mit dem Licht der
 unfehlbaren Wahrheit erleuchten wollte; aber der Glaube ſei nicht jedermanns Ding, da-
 her werde er niemand öffentlich oder heimlich wider ſeinen Willen zu dieſem Bekenntnis
 zwingen, ſondern wolle den Kurs und Lauf der Wahrheit Gott allein befehlen. Er be-
 ſchleht aber erſtlich, daß alle, welche die ſtreitige Religionsſache nicht verſtünden oder noch
 30 nicht genug darin informiert wären, ſich des Lästerns und Schmähens wider die „Ortho-
 doxos et Reformatos“, die man gehäſſig „calviniſch“ nannte, gänzlich enthalten ſollten.
 (Symboliſches Anſehen erlangte dieſe Conf. Sig. fortan bei den Reformierten in den
 öſtlichen Theilen des brandenb.-preuß. Staates.)

Trotz dieſer Erklärung ging er doch auf dem Wege einer „Reformation“ ſeines
 Landes zunächſt weiter fort. Er ſchritt zur Konſtituierung eines „Kirchenrates“, zu deſſen
 Präſidenten Wolf Dietrich von Hochow am 11. Juli 1614 ernannt wurde. Die neue
 Behörde ſollte als Organ des Kurfürſten ſein Reformationsrecht im Lande ausüben. Sie
 ſollte allem wehren, „was den Lauf unſerer wahren Religion verhindern möchte“; vor
 allem ſollte ſie auf die Anſtellung von Perſonen „reiner Lehre“ Bedacht nehmen. Examen
 40 und Ordination aller Geiſtlichen ſollte nur noch in Frankfurt geſchehen und letztere nur
 ſolchen erteilt werden, welche „unſer chriſtliches Glaubensbekenntnis, reformierten Kate-
 chismus und Kirchenordnung beloben und danach ihre Predigen zu dirigieren angeloben“
 würden; durch Nevers ſollten ſie das Edikt vom 24. Februar anerkennen. Vor allem
 ſollte in Frankfurt kein Profeſſor angeſtellt werden, „der unſerer chriſtlichen Religion
 45 gehäſſig oder widerſpenſtig“ wäre. Die Abſicht war, durch die Stipendiaten an der
 Joachimsthäler Jürſtenschule und der Frankfurter Univerſität den Calvinismus ins Land ein-
 zuführen. Etliche Stipendiaten wurden ſogar nach Heidelberg zum Studium geſchickt. In
 vakante Pfarrſtellen wurden calviniſch geſinnte Geiſtliche eingezogen.

Eine Annäherung der Geiſtlichen an ſeine Anſchauungen hoffte J. S. durch ein
 50 Religionsgeſpräch zu erreichen. Am 21. Juni lud er die lutheriſchen Geiſtlichen von
 Berlin und Köln zu einem ſolchen vor, mit der Erlaubnis, auch noch andere märkiſche
 Geiſtliche mitzubringen. Die Berliner holten ſich in Wittenberg Rat und begehrten darauf
 Vorladung ſämtlicher geiſtlichen Inſpektoren (Superintendenten) der Mark. Das geſchah,
 und ſo ſollte am 3. Oktober auf dem Schloſſe die Diſputation ſtaffimmen. Abraham
 55 Scultetus war von ihm dazu aufs neue nach Berlin berufen worden. Der General-
 ſuperintendent Belargus, der von Amtswegen jetzt als Wortführer der Lutheraner hätte
 hervortreten müſſen, ſchützte Krankheit vor und blieb aus. Noch einmal verſuchten die
 Berliner Geiſtlichen, den gefährdeten Redekampf zu vertagen, da die Zeit, um ſich mit den
 Inſpektoren zu beſprechen, zu kurz bemessen ſei. Aber dieſes Geſuch wurde abgeſchlagen. 60

Gleichwohl wiederholten sie den Vertagungsantrag noch in letzter Stunde, wurden aber wieder abgewiesen; ebenso blieb eine Petition der Stände zu Gunsten des Antrages der Geistlichen unberücksichtigt. So erschienen am 3. Oktober 15 märkische Inspektoren und Pfarrer vor dem Kurfürsten und seinem Bruder. Der Kurfürst beschwerte sich vor ihnen über das Lästern und Verdammnen; er wäre bereit von seiner Religion abzutreten, wenn er aus Gottes Wort überführt würde. Mäglich lautete die Antwort der Vorgeladenen: sie ideuten sich in deutscher Sprache über diese theologischen Sachen zu verhandeln, die doch lateinischer Termini bedünften; sie verstanden sich nicht aufs Disputieren, und da der Kurfürst ausländische Theologen habe kommen lassen, so möge er auch für sie auswartige lutherische Theologen als ihre Verführer zulassen. Sie seien sich übrigens nicht bewußt, geschmacht zu haben. Daraufhin stellte der Kurfürst das angesagte Colloquium ein und verpflichtete sie nun durch Handschlag auf die Beobachtung des Edikts vom 21. Februar (Schmidt III, 20 ff.).

Die Hoffnung der Geistlichen beruhte jetzt auf dem Eingreifen der Stände. Diesen hatte der Kurfürst auf ihre Vertellung hin schon am 28. März die Zusage gegeben, er wolle ihre Gewissen „unverfälscht und unbeirrt“ lassen, wobei er sich freilich nicht hatte veranlassen können, ihnen vorzurufen, daß die unveränderte Augsb. Konfession „den abscheulichen und gotteslästerlichen Schwarm der papistischen Transsubstantiation gutheißt“, daß die Konfessionsformel das Wort des „ehrgeizigen Pfaffen“ Jakob Andrea gewesen, daß Luther noch „sehr tief in der Hölle des Papsttums gesteckt“ und seine Abendmahlslehre nicht vom hl. Geist, sondern vom Kardinal Liacio gelernt habe. Als nun aber anfangs 1615 die Stände zu neuen Geldbewilligungen nach Berlin berufen wurden, beschwerten sie sich ernstlich darüber, daß ihnen verdächtige Prediger jetzt aufgedrungen wurden, forderten unverdächtige Lutheraner an den Schulen und der Universität und weigerten sich, Belargus als einen lutherischen Generalsuperintendenten anzuerkennen. Er solle wenigstens befragt werden, ob er noch am Konfessionsbuche festhalte. Der Kurfürst antwortete am 22. Januar, daß er von seinem Glauben nicht lasse, auch wenn sie ihm die geforderten Gelder verweigerten. Ihr Eifer für die Religion sei Gott mißfällig, da sie die Invariata zu hoch stellten. Er könne doch nicht Belargus darum abschaffen, daß er ein Mann des Friedens sei. Aber die Stände ruhten nicht. Sie verlangten vom Kurfürsten die Erneuerung und Bestätigung der früher zum Schutz des Luthertums erteilten Heverse und das Verprechen, keine verdächtigen Prediger den Gemeinden aufzudrängen, das Konfessorium, die Generalsuperintendentur, die Universität und die Fürstenschule mit Lutheranern zu besetzen. Belargus solle sich bis Ostern über seine Rechtgläubigkeit ausweisen. Als sie zum viertenmal ihre Forderung wiederholten, erkannte der Kurfürst, daß er nachgeben müsse, und erklärte nun (5. Febr., Schmidt IV, 10 f.), daß „ein jeder im Lande, der da wolle, bei Luthers Lehre und ungeänderten Augsb. Konfession, auch bei dem Konfessionsbuche verbleiben solle“. Er betonte zwar, daß er nach dem Rechte Bollmacht habe, eine Religion einzuführen, aber auf die Ausübung dieses Rechtes verzichten wolle. Und abermals erteilte er am 6. Februar den Hevers (bei Schmidt IV, 14 f.), daß er der lutherischen Religion „ihren freien Gang und Lauf ohne allen Zwang und Drang der Gewissen“ gemessen wolle.

Gleichwohl gingen die Versuche, das reformierte Bekenntnis durch allerlei Eingriffe zu befördern, unachtt noch weiter. Der Kirchenrat setzte seine Thätigkeit fort, Markgraf Johann Georg rief seinem Bruder, die Staatsbehörden, besonders den Geheimen Rat, vor allem aber die Landesuniversität und die Fürstenschule nur mit Reformierten zu besetzen. In der That ließ sich der Kurfürst die Statuten der Frankfurter Universität einreichen, und hier betreffs der theologischen Professoren die Verpflichtung auf die Formula Concordiae, da das Ubiquitätsdogma ein „jammerlicher Betrug der Kirche“ sei, daher er niemand mit diesen „monstrosae opinionos“ belasten wolle, und erklärte: „Sufficiat scholis et ecclesiis nostris iuxta Biblia sacra et Symbola atque Conf. Augustanam corpus doctrinae a Philippo traditum (vgl. Bd IV, 294), ad cuius normam ecclesiarum et scholarum professores et ministri sese component“ (17. August 1616). Im Vortereid blieb zwar die Conf. Aug., aber die Form. Cone. wurde gestrichen; statt der Verwerfung der Sacramentarii wurde jetzt die der Ubiquitarii eingesetzt (Akten und Urkunden III, 76. 80). Dadurch war die Landesuniversität ihres reinen lutherischen Charakters verlustig gegangen; unter den neu angestellten Professoren befanden sich fortan auch reformierte, Jüffel wurde von Frankfurt zum D. theol. promoviert. Der Kirchenrat fuhr fort, reformierte Geistliche an lutherische Gemeinden zu setzen, Belargus ordnete in seiner Friedensliebe auch reformierte Geistliche. Auf's neue

wendeten sich die Stände 1616 mit einer sehr ernten Vorstellung an den Kurfürsten, forderten für ihre Konfession den versprochenen Schutz, die Beseitigung des abtrünnigen und unbeständigen Belarius und die Bestellung „redlicher“ Lutheraner zu Superintendenten und Pastoren. Die große Menge der Geistlichen rüstete sich zu entschiedenem Widerstand gegen die Neuerungen und erwiderte die Angriffe auf ihre Lehre und ihre Ceremonien mit bitterer und gehässiger Polemik gegen den Calvinismus. Auch der Städtetag (Febr. 1617) beschloß eine Deputation an den Kurfürsten, um sich über die Vergewaltigung der lutherischen Kirche zu beschweren. Angesichts dieser Haltung des Landes entschloß sich der Geheime Rat am 23. März 1617, dem in Königsberg weilenden Kurfürsten über den Ernst der Lage Bericht zu erstatten. Das ganze Land stehe in dieser Sache wider den Kurfürsten und seinen Rat. Wolle man die Aufregung stillen, so möge man den Kirchenrat wieder abschaffen, denn die Hoffnung, „die Religion“ im ganzen Lande einzuführen, sei zu schanden geworden. An des Kirchenrats Gebote und Verbote kehre sich kein Mensch, außerdem habe der Präsident von Hochow sein Amt zu seiner persönlichen Bereicherung übel mißbraucht. Demgemäß wurde der Kirchenrat 1618 aufgelöst und damit das „Reformationswerk“ in der Mark eingestellt. Trotz mancher Unklarheiten des Bekenntnisstandes blieb doch die lutherische Kirche in der Mark erhalten; der Kurfürst blieb mit seinem Bekenntniswechsel so ziemlich allein. Die Domkirche freilich wurde mit reformierten Hofpredigern besetzt. Schon am 30. März 1615 wurden Wilsdor und Krusiz und beide Altäre aus ihr entfernt, ein Vorgang, der zu einem Volkstumult in Berlin Anlaß gab. Übrigens blieb der lutherische Hofprediger Müller bis an seinen Tod im Dienste, und die Schloßkapelle diente jetzt den luth. Gliedern der Hofgemeinde als Kirche. Vgl. N. Müller S. 104. 200 f. 351 f. Sonst bildeten sich nur spärliche, zum Teil nur kümmerlich bestehende reformierte Gemeinden, besonders an den Orten, wo kurfürstliche Schlösser sich befanden. Die Kurfürstin selbst samt ihren Töchtern blieb dem lutherischen Bekenntnis treu (Schmidt I, 25; II, 11); sie starb 1625 mit der lestwillingen Erklärung, der calvinischen Lehre feind leben und sterben zu wollen. Trotzdem sprach bei der Überführung ihrer Leiche nach Königsberg der reformierte Hofprediger Joh. Bergius an ihrem Sarge und bewies dabei, daß die reformierte Lehre die rechte sei.

Schwierigkeiten bereitete dem Kurfürsten sein Konfessionswechsel im Herzogtum Preußen. Um die Unterstützung des Polenkönigs gegen die Angriffe der Lutheraner auf die Reformierten zu erlangen, mußte er diesem in katholischen Fragen entgegenkommen, und so ließ er es geschehen, daß der König am 10. Juli 1616 aus dem Corpus doctrinae Prutenicum (Bd IV, 295), speziell aus den Schmalkaldischen Artikeln, alle für die katholische Kirche empfindlichen Stellen ausmerzen ließ. Die preussischen Stände erhoben gegen J. S. den Vorwurf, daß er durch Annahme des reformierten Bekenntnisses die Fundamentalgesetze des Herzogtums verlegt habe. Dem gegenüber wagte er in seiner Antwort vom 29. Mai 1617 nur sich auf sein Recht zu berufen, in seinem eigenen „Saale“ im Schloß, aber nicht in loco publico reformierten Gottesdienst sich halten zu lassen. Durch diese seine Privatgottesdienste werde der Konfessionsstand des Landes nicht im mindesten geändert. An diesem Standpunkt hielt er fest auch gegen den König von Polen, der jene Gottesdienste in der Schloßkapelle doch als öffentliche Ausübung einer neuen Religion betrachten wollte. Er konnte es aber nicht verhindern, daß der Landtagsrezess vom 5. August 1617 erneut scharfe Bestimmungen gegen die Reformierten erließ, die als Störer der öffentlichen Ruhe zu behandeln seien. Zur Vorderster Synode 1618 eingeladen, wollte J. S. seine Theologen Belarius und J. Bergius dorthin senden; aber beide entzogen sich durch mancherlei Gründe diesem Auftrage; der wahre Grund ihrer Weigerung war, daß sie der Lehre der Gomaristen nicht beitreten konnten. Den Beschlüssen der Synode wurde hernach von brandenburgischer Seite nicht widersprochen, sie erhielten hier aber auch keine Gültigkeit (Schmidt II, 18; III, 6 ff.; oben Bd IV, 799). Infolge eines Schlaganfalls, der ihn im Juni 1618 traf, sah sich J. S. genötigt, am 22. November 1619 die Regierung an seinen Sohn Georg Wilhelm abzutreten. Wenige Wochen darauf, am 23. Dezember, entschlief er (Näheres s. bei Schmidt I, 27 f.). Jüßel hielt ihm am 3. Oktober 1620 bei der Überführung der Leiche ins Erbbegräbnis im Dom die Gedächtnispredigt. An demselben Tage that Johann Bergius das gleiche vor dem damals in Preußen befindlichen Hoflager. Der Bekenntniswechsel J. S.s und der ihm durch die Macht der Verhältnisse aufgebrängte Verzicht auf sein territoriales Reformationsrecht hat seinen Nachfolgern den Unionsgedanken nahegelegt, der seitdem kirchliche Tradition der Hohenzollern geworden und geblieben ist.

Der Konfessionswechsel veranlaßte eine fast unübersehbare Streitschriftenliteratur. 60

War in der angegebenen Schrift allein für die Jahre 1613–1619 231 Schriften von Ag. Braun verzeichnet. Außer Gedde beteiligten sich lutherisch-weise Leonbard von Gmunden, Seb. von Höfinga, Friedrich Waldau und viele andere geringeren Namens an der Unterdrückung. Auf der andern Seite kam die Schrift in anonymen Streitschriften, als „Beschreiber des Friedens und der Wahrheit“. Es ist üblich, dabei die Lutheraner wegen ihrer Bitterkeit und ihrer maßlosen Verlastung der Gegner als die eigentlichen Störenfriede zu betraditen; aber es darf doch nicht vergessen werden, daß hier die reformierte Partei die da Anführer war, die noch dazu unter der Gunst des Kurfürsten ihre Vorwürfe machte, und daß gerade die Taktik, ihre Schreibweise als das vom Papismus gereinigte Evangelium hinzustellen und sich in dessen Behauptung einzudrängen, und die Art und Weise, wie sie sich als „die von der Religion“ gebardeten, eine starke Entrüstung auf der Gegenseite hervorgerufen hatte. Inbezuglich war der Streit völlig unergieblich. Wenn Leonbard Gmunden seinen „Calvinista aulico-politicus altior“ damals ausgehen ließ (Wittenberg 1614), so war er damit eben jene Kirchenpolitik, die unter dem Vorwande, das Luthertum zu bekämpfen, sich in seinen Kirchen festzusetzen versuchte. G. Kawerau.

Sihon v. d. N. Amortier Bd I S. 159, 60.

Silaz, Silvanus u. d. N. Paulus Bd XV S. 80, 60.

Silverius, Papst, 536–537. Vita Silverii im Lib. pontif. Ausg. v. Mommius I, 2, 317. Vita de aeternum causis Nestorianorum et Eutychianorum c. 22; Procopius, De edicto Gotho I, 2; Jahr I, S. 115; Romei Hambach, Unpart. Historie der römischen Kirche III, 26; Menzel, Gesch. der Stadt Rom II; Hefele, Conciliengeschichte II; Langen, Die Bischöfe des röm. Stuhls 1885, S. 311 ff.

Theodosius war der Sohn des Ravites Hermisdas. Sein kurzer Pontifikat fiel in die ersten der Kämpfe des oströmischen Reiches mit den Goten und der Streitigkeiten um die Geltung des Chalcedonens. Er verdankte seine Erhebung dem Gotenkönige Theodat, der er nach dem Beizide des Lib. pont. durch Geld für sich gewann; eine ordentliche Wahl fand nicht statt; der Tag seiner Ordination ist der 8. Juni 536. Durch die bald darauf erfolgte Flucht Velsars in Italien und dessen rasche Ermordung wurde die Lage in Bayern nicht schwierig. Denn war der Schützling des Gotenkönigs in Verbindung mit dem Patriarchen Justinian; im Einverständnis mit ihm besetzte Velsar am 9. Dezember des Jahres die Verkündigung war nicht von Dauer. Silverius nahm die Kaiserin Theodora zu sich, gegen sie ein, daß er der Wiedererhebung des von seinem Vorgänger kürzlich abgesetzten Patriarchen Anbinus (s. Bd XIII S. 393, 394) Widerstand leistete; er suchte jedoch wieder eine Stütze an den Goten. Denn man kann kaum zweifeln, daß er sich in heimliche Unterhandlungen mit Vitigis, dem Nachfolger Theodats, einließ, um ihn zu Stützpunkt in die Hände zu spielen, deren Thron eben erst auf seinen Antrieb von Vitigis übernommen worden waren. Zwar erklärt der Biograph des Silverius diese Unterhandlung als missig, ebenso auch Liberatus in seinem Breviarium. Aber sie ist an sich nicht ganz verwerflich; der Papst meinte dessen, unter göttlicher Herrschaft leichter an dem Gotenreich zu erhalten zu können, als unter römischer, und Beziehungen zu den Goten zu haben, um durch die Vertreter des Marcellinus Comes berichtet sie als Thatsache, und Liberatus, wie auch der Patriarch, seien wenigstens, daß der Verdacht allgemein war. Theodat starb im 3. Winter, denn im März 537 entsetzte er Silverius des Pontifikats und führte ihn nach Sydenne in die Verbannung nach Batara in Syrien. Sein Nachfolger war in Sydenne, der sich auch Nachdruck in der dogmatischen Frage die Gunst der Kaiserin zu erhalten. Nach einiger Zeit wurde der Prozess gegen Silverius wieder aufgenommen, und man brachte ihn nach Italien zurück; aber das Ende war eine zweite Verbannung nach Sydenne, nach der Insel Pontia im tyrrhenischen Meere verwiesen. Hier ist nach dem Leben des Papstes nichts mehr zu erfahren. Haut.

Silvester I., Papst, 314–315. Verhöfe Biographien im Lib. pontif. I, S. 47; Vita Silvestri in Sanctuarium de. Bonbrinius II, Bl. 279 und bei Euvius, V. S. 20; Vita Silvestri in Lib. pontif. I, S. 189; Libin., Chronologie de. rom. Bischöfe S. 259; Döllinger, Uebersicht über die Geschichte der röm. Kirche, Bd. I, 2. Aufl., S. 167; vgl. d. Art. Konstantin d. Große, S. 12 f.

Nach dem Leben des Papstes Silvesters I. fällt das wichtigste Ereignis der Geschichte der alten Kirche, die große Synode, welche zwischen dem römischen Staat und dem Christentum

durch den Übertritt Konstantins, fällt der Anfang des arianischen und des donatistischen Streits. Nirgends aber tritt Silvester mitbhandelnd hervor. Erst die römische Papstfrage hat ihn in Beziehung zu Konstantin gesetzt; das einzige, was über seine Beteiligung am arianischen Streite bekannt ist, ist die durch Eusebius (Vit. Const. III, 7) bezeugte Thatsache, daß er einige römische Presbyter als Gesandte zum nicänischen Konzil schickte, während er selbst *διὰ γῆρας* fernbleib. Auch auf der Synode von Arles war er nur durch eine Gesandtschaft vertreten (Mansi II, 476); die Synode teilte ihm ihre Beschlüsse mit, aber nicht zur Bestätigung, sondern zur Danachachtung (*quid decrevimus communi consilio, caritati tuae significamus, ut omnes seiant, quid in futurum observare debeant*, S. 471).

Nach dem Catalogus Liberianus begann der Pontifikat Silvesters am 31. Januar 314 und reichte er bis 31. Dezember 335. Hand.

Silvester II., Papst, 999—1003. — Literatur: Oeuvres de Gerbert par A. Orléris, Clermont 1867; Lettres de Gerbert p. p. J. Havet, Paris 1889, MSL Bd 139; Opera mathematica ed. N. Bubnov, Berlin 1899; unter den historischen Schriften des 10. Jahr-
 hunderts sind für Gerbert am wichtigsten die Historien seines Schülers Rikier, der Mönch im Remigiuskloster in Rheims war. Hoch, Gerbert oder Papst Silvester II. und j. Jahrh., 1837; Bidingger, Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung, 1851; Werner, Gerbert von Aurillac, 1878; Schultes, Papst Silvester II. als Lehrer und Staatsmann, Hamburg 1891; ders. in d. MZ; Ficaet, Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la
 légende, Paris 1897; Lair, Etudes critiques I, S. 94 ff., Paris 1899; Schlotzwerder, Untersuchungen zur Chronologie der Briefe Gerberts, Halle 1893; Bubnov, Die Briefe Gerberts als hist. Quelle (russisch), 3 Bde, Petersb. 1888—90; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 5. Aufl. 1881; Wilmans, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto III., 1840; Vur, Silvesters II. Einfluß auf die Politik Titos III., Breslau 1898; Zepet, Gerbert, et le change-
 ment de dynastie (Rev. des quest. hist. VII j., 1869 j.); Ullrich, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Otto II. u. III., 1. Bd 1902; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen I, Bd, 7. Aufl. von Dümmler 1904, S. 460 ff.; Baymann, Politik der Päpste II, 1869; Gregorius, Gesch. der Stadt Rom im M. III., 4. Aufl. 1890, S. 447 ff.; v. Neumont, Gesch. der Stadt Rom II, 1867; Höfler, Die deutschen Päpste I, 1839; Hejela, Conciliengesch., IV, 2. Aufl., 1879; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im M. I, 1875; Prantl, Geschichte der Logik II, S. 53, 1861; Nagl, Gerbert und die Rechenkunst des 10. Jahrhunderts, ZMN 1888, Bd 116, S. 861; Weissenborn, Gerbert. Beitr. zur Kenntnis der Mathematik des M., Berlin 1888; ders., Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert, Berlin 1892; Cantor, Vorlesungen über
 Gesch. der Mathem. I, Bd, 2. Aufl., S. 797; Böllinger, Papstjabeln des M., 1863; Schultes, Die Sagen über Silvester II., Hamburg 1893.

Das Geburtsjahr Gerberts ist unbekannt; da er sich als Erzbischof von Ravenna (998—999) als alten Mann schildert (ep. 208 nach der Zählung von Havet), so muß er vor 950 geboren sein, da aber Rikier ihn 970 noch als *adolescens* und *iuvenis* bezeichnet (Hist. III, 43 f.), so kann man mit dem Ansat seiner Geburtszeit nicht über das Jahr 940 zurückgehen. Seine Heimat ist die Auvergne, vielleicht die Stadt Aurillac (Dep. Cantal), deren Benediktinerkloster er schon als Knabe übergeben wurde: er blieb auch als Mann in Verbindung mit dem Abte Gerald (gest. 986) und mit dessen Nachfolger Raimund: das Kloster in Aurillac betrachtete er als seine Heimat (vgl. bes. ep. 191). Hier wurde er zuerst in das Wissen der Zeit eingeführt, hier wurde man auch alsbald auf sein hervorragendes Talent aufmerksam. Die Anwesenheit des spanischen Dux Borell im Kloster (um 967) gab Anlaß zur Übersiedelung Gerberts nach Spanien. War der Unterricht in Aurillac in erster Linie grammatisch, so boten sich ihm in Spanien, dessen geistiges Leben durch die Berührung mit den Arabern angeregt und befruchtet war, reichere Bildungsmittel dar: an dem Bischof Hatto von Vich in Catalonien fand er einen Lehrer, der den Grund zu dem mathematischen, astronomischen und musikalischen Wissen legte, das ihm später den höchsten Ruhm gebracht hat. Aber nur den Dienst einer hohen Schule leistete ihm Spanien (vgl. auch ep. 24 u. 25); seines Bleibens war nicht dort, sein Geschick führte in weiter nach Rom. Zu der Begleitung des Bischofs Hatto kam er 970 an den päpstlichen Hof. Seine Kenntnisse in der Astronomie und Musik nahmen
 den Papst Johann XIII. für ihn ein; er empfahl ihn Otto d. Gr. So wurde die folgenreiche Verbindung Gerberts mit dem sächsischen Kaiserhause angebahnt. Doch auch der Aufenthalt in Rom war nur eine Episode in seinem Leben; noch reizte ihn nicht der Dienst der Großen und der Verkehr mit ihnen, sein Sinn stand nach Wissen: der dialektische Ruhm eines Rheinischer Archidiaconus G., der als Gesandter König Lothars von Frankreich damals nach Rom kam (Vermutungen über seinen Namen bei Bidingger und

von Pranti, vgl. auch Beaver S. 10), bewog ihn, sich an ihn anzuschließen und ihm nach Orleans zu folgen, um sich in seiner Kunst unterweisen zu lassen (Ende 972 oder Anfang 973, weil vor dem Tode Ottos I., vgl. ep. 187 und Mich. III, 15). In Rheims aber traf er den Mann, der mehr als irgend ein anderer bestimmend auf sein Leben eingewirkt hat, den Erzbischof Adalbero. Bischof einer französischen Stadt, aber Sprößling einer lothringischen Familie, hatte er sein Bistum durch den Einfluß Ottos d. Gr. erlangt, und ihm, wie seinem Sohne und Enkel, war er mit wandelloser Treue ergeben. Er fühlte sich mindestens ebensicher als Junst wie als Bischof, in den politischen Dingen war er viel und mit Glück thatig. Einem Manne des großen öffentlichen Lebens trat der Schüler der Wissenschaft somit nahe; es konnte nicht fehlen, daß sein beweglicher Geist davon einen Eindruck empfing: der wissenschaftliche Ruhm blieb nicht das einzige Ideal Gerberts; es erhob sich daneben, darüber die Lust an einer großen Stellung.

Zunächst bestimmte ihn Adalbero nicht nur zu lernen, sondern zu lehren; er unterwies, wie in der Mathematik, so auch in der neu erworbenen Kunst der Dialektik, wohl damals bereits mit dem Geranten sich beruhigend, den er später einmal aussprach: Wir lehren was wir wissen, und was wir nicht wissen, lernen wir (ep. 11). Micher (III, 16—51), teilt den Studiengang mit, den er einhielt: er erklärte in seinen Vorlesungen Schriften der Alten, den Beginn machte er dem Herkommen gemäß mit der Sjagoge des Porphyrius (vgl. Prantl II, S. 7); es folgten die Kategorien des Aristoteles und das Buch *topica* *secundum*, alles natürlich in lateinischer Uebersetzung; dann die Topik Ciceros und eine Anzahl logischer Schriften des Boethius. Als Vorbereitung zur Rhetorik wurden die Dichter gelesen: Virgil, Silius, Terenz, Juvenal, Persius, Horaz, Lucan; nach dem rhetorischen Unterricht übergab Gerbert seine Schüler einem Disputator, damit sie bei ihm sich Schlagfertigkeit und Gewandtheit im Wortgefecht aneigneten. Wie es scheint, wurden — was für die Entstehung der scholastischen Methode bemerkenswert ist — Rechtsfälle behandelt. Micher sagt: in controversiis exercerentur; controversia aber ist terminus technicus für den Rechtsfall. Den Abschluß des Unterrichts bildeten die vier mathematischen Fächer: Arithmetik, Musik, Astronomie und Geometrie. Micher erzählt, daß Gerbert mit alühendem Eifer bei den Studien gewesen sei; auch sein mechanisches Geschick kam ihm zu statten: er riß seine Schüler zur Bewunderung hin durch Aufertigung von allerlei astronomischen Instrumenten. So stieg nicht nur die Zahl seiner Schüler; auch sein Ruhm erfüllte bald wie Frankreich, so Deutschland und Italien. Er vermittelte ihm in ein gelehrtes Turnier mit dem Sachsen Obtrik, der bis kurz vorher Leiter der Magdeburger Domibule gewesen war. Es wurde in Ravenna in Gegenwart Kaiser Ottos II. ausgeföhrt (980). Nach Michers Bericht (III, 56—65) endete es sehr ehrenvoll für Gerbert, da von dem Kaiser reich bedient nach Frankreich zurückkehrte. Doch wahrscheinlich ist die letztere Nachricht irrig, wie Micher auch außerdem über das Geschehene Unmögliches berichtet: er verlegt es noch unter Otto d. Gr. Und sollte Gerbert auch wirklich von Ravenna nach Frankreich zurückgekehrt sein, so löste sich doch bald sein Kavalierszug in Rheims. Denn in dieser Zeit erhielt er von Otto II. die Abtei Bobbio bei Pavia. Das Jahr steht nicht fest. Da Gerbert Bobbio im Spätjahr 983 verließ, muß er die Abtei spätestens Anfang dieses Jahres erhalten haben. Die Verleihung kann aber auch in den Ausgang des vorhergehenden Jahres fallen (vgl. ep. 19). Der quondam scholasticus, wie sich Gerbert als Abt wohl bezeichnet, trat damit ein in die Reihe der *boni et docti* Mönchs: nicht nur die Verwaltung des Klosterbesitzes lag ihm ob, er mußte auch in den weltlichen Dingen Stellung nehmen, Partei ergreifen. Die berühmte Stiftungsurkunde des Kalenders Columba war überaus reich begutert in ganz Italien (ep. 12: *Quae pars Italiae possessiones beati Columbanii non continet?*); aber die Güter waren zum großen Teil dem Kloster entfremdet, die Mönche litten geradem Not (vgl. bes. ep. 2). Die Bemühungen Gerberts, hier Wandel zu schaffen, nicht minder seine Treue gegen den Kaiser, machten seine Lage außerst schwierig. In welchem Teile Italiens, jammert er bald, bald ist nicht Kunde? meine Straft ist den Kräften Italiens nicht gewachsen (ep. 12, vgl. ep. 7). Er wurde seiner Würde niemals froh; sein früheres Leben dünkte ihn verlorene Arbeit (ep. 1: *Gerbertus quondam liber*) und er wünschte sich, lieber in Frankreich allen Raum zu sein, als in Italien mit so vielen Armen zu betteln (ep. 2). Der Tod Ottos II. (7. Dec. 983) brachte ihn vollends zur Verzweiflung: Kirche und Staat schienen ihm in Untergange bedroht, jeder fernere Widerstand gegen die Italiener vergeblich (ep. 16). Er kam er zu dem Entschluß, aus Bobbio zu weichen; er hatte das Kloster im Herbst 983 verlassen (erzählt sich aus der Urk. Ottos III. vom 1. Okt. 998 Dipl. III, S. 729, Nr. 303: *abbatia per XV annos viduata*), und sich nach

Bavia begeben; im Dezember entschloß er sich, statt in seine Abtei zurückzukehren, nach Frankreich zu gehen (ep. 16 vgl. 91); er entzog sich damit der Nothwendigkeit, in Verhandlungen mit den Feinden des Kaisers einzutreten (ep. 92).

Sein Weg führte ihn zurück nach Rheims, zu den Studien, die er, eine Zeit lang unterbrochen, nie vergessen hatte (ep. 16), „zu den süßen Früchten der freien Künste“ (ep. 92). Er sammelte eine möglichst reiche Bibliothek (ep. 11), trat wieder als Lehrer auf und fand dabei den früheren Erfolg; aber trotz aller Liebe zu dem wissenschaftlichen Leben, nur scholastisch wollte und konnte er nicht wieder sein; die Abtei Bobbio aufzugeben, konnte er sich nicht entschließen, ja was ihm vorher nur wie eine Last erschien, wurde ihm jetzt wertvoll (ep. 31); er dürstete nach einer neuen kirchlichen Stellung, der Kaiserin Theophano ließ er sich für irgend ein Bistum empfehlen (ep. 117). Und auch zu einer ruhigen Lehrthätigkeit gelangte er nicht wieder; als Sekretär Adalberos wurde er Teilnehmer an dessen politischer Thätigkeit. Der Erzbischof von Rheims bewies sich in diesen für die Herrschaft Ottos III. gefährlichen Jahren als ein überaus wichtiger Bundesgenosse des kaiserlichen Kindes; sein Ziel war, Lothringen ihm zu erhalten, die Absichten Heinrichs von Baiern und die Intriguen Lothars von Frankreich zu vereiteln. Gerbert diente ihm dabei mit seiner stets gewandten Feder (vgl. die zahlreichen Briefe ex persona Adalb. 26f., 29f., 36 u. a.). Im einzelnen ist der Gegenstand hier nicht zu verfolgen; auch ist Gerbert dabei kaum etwas anderes, als der vertraute Diener und Gehilfe seines Herrn, der dessen Anordnungen ausführt. War das Augenmerk der Rheims'er Politiker zunächst auf die deutschen Verhältnisse gerichtet, so doch nicht ausschließlich: bald wurden die französischen Dinge noch wichtiger als die deutschen. Der Tod Lothars (2. März 986) und kurz darauf der seines Sohnes Ludwig V. (22. Mai 987) bewirkte eine wichtige Wendung in Frankreich; besonders durch den Einfluß Adalberos wurde unter Verletzung des Erbrechts der lothringischen Karolinger Hugo Capet auf den französischen Thron erhoben (1. Juni 987); auch dabei war Gerbert mitwirkend; nicht ohne eine gewisse Befriedigung erzählt er das Gerede seiner Gegner, daß er Könige absetze und erhebe (ep. 163 v. 989). Mit dem neuen Könige stand er in freundlichen Beziehungen; auch für ihn schrieb er einzelne Briefe (ep. 107, 111, 112 v. 987 und 988), seinen Sohn Robert zählte er zu seinen Schülern. Um so ungünstiger freilich gestaltete sich sein Verhältnis zu Herzog Karl von Lothringen.

Am 23. Januar 989 — wenn die gewöhnliche Annahme richtig ist; nach Lair 990 — starb Erzbischof Adalbero; Gerbert durfte erwarten und hatte gehofft, daß er das Bistum Rheims erhalten werde (ep. 152); aber er wurde übergangen. Hugo Capet veranlaßte die Wahl Arnulfs, eines illegitimen Sohnes des Königs Lothar; so suchte er die Karolinger den Raub der Krone vergeffen zu machen. Arnulf leistete ihm den Eid der Treue, spielte dann aber Rheims seinem Theil Karl von Lothringen in die Hände; es dauerte nicht lange, bis er offen auf des Herzogs Seite trat (Nieder IV, 25 ff.). Gerbert, der eine Zeit lang bedenklich in der Treue gegen Hugo geschwankt hatte (ep. 161 f., Ende 989 vgl. ep. 172), erklärte sich dann doch gegen Arnulf (ep. 178) und begab sich an den Hof Hugos (ep. 172).

Dieser hatte alsbald nach der Einnahme der Stadt durch Karl, als Arnulf noch unschuldig schien, eine Rheims'er Diöcesansynode in Zenlis abhalten und die Stadt mit dem Interdikt, die Verräter des Bischofs mit dem Banne belegen lassen (Act. conc. Rem. 14). Nachdem nun aber an den Tag kam, daß Arnulf selbst der Verräter war, forderte er, daß Johann XV. gegen ihn einschreite (ib. 24); das gleiche Verlangen sprachen die Bischöfe des Rheims'er Sprengels aus (ib. 25). Und man wartete das päpstliche Urteil nicht ab: als Karl und Arnulf durch Verrat in die Gewalt des Königs gekommen waren, ließ er eine Synode in der Basilika des hl. Basilius bei Rheims zusammentreten (17. u. 18. Juni 991), um über den gefangenen Erzbischof zu richten. Einen ausführlichen Bericht über diese Versammlung geben die von Gerbert redigierten Acta concilii Remensis ad s. Basolum. Da der Priester Adalgar, der dem Herzog Karl die Thore von Rheims geöffnet hatte, als Zeuge wider seinen Bischof auftrat, so war dessen Schuld rasch konstatiert; es fragte sich nur, ob man wagen würde, ein Urteil über ihn zu fällen. Auf der Synode gab es eine Minorität, welche die Berechtigung hierzu betritt; sie bestand aus den beiden Äbten Romulf von Sens und Abbo von Fleury und dem Scholastikus Johannes von Auxerre; sie stützte sich auf den pseudoisidorischen Satz, daß Anklagen gegen Bischöfe vor das Forum des Papstes gehörten, und forderte demgemäß die Restitution Arnulfs. Es läßt sich nun nicht behaupten, daß die Bischöfe jenen Satz Pseudoisidors prinzipiell leugneten, obgleich ihnen die Erinnerung an

Verhalten der Afrikaner gegen die Päpste Josimus und Bonifaz kam; sie urtheilten darüber, daß ihm durch die Schreiben an Johann XV. Genüge geschehen sei, und sie machten die Behauptung auf, daß das Papsttum sich in einem Zustande so tiefen Verfalls befinde, daß die Kirche sich nicht an dasselbe und seine Rechte gebunden halten könne. Die hitzigen Worte hat nach Gerberts Bericht dabei der Führer der Synode, Arnulf von Erlans, gesprochen; er charakterisierte die letzten römischen Päpste, „diese monstra von Menschen, voll alles Schmachlichen und ohne eine Spur der Reminis göttlicher und menschlicher Dinge“. Weshalb habe man einen solchen, auf erhabenem Throne sitzenden, in einweihendem und goldenem Gewande strahlenden Menschen zu halten: „Mangelt ihm die Liebe und ist er aufgeblasen bloß durch das Wissen, so ist er der Antichrist, der im Tempel Gottes sitzt und sich zeigt, als wäre er Gott. Ist er aber weder in der Liebe gegründet noch durch Eiferer erhoben, dann ist er im Tempel Gottes gleichsam eine Statue, ein Seitenbild, von dem Antwort begehren einen Marmorblock fragen heißt.“ Der französische Erzbischof verahre, wie er von seinen Vätern empfangen, die römische Kirche in der Erinnerung an den Aposchelskristen; ohne Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Päpste zu prüfen, erhebe er ihre Bescheide, wenn es die Lage des Reichs gestatte; sie mochten dann eine gerechte oder eine ungerechte Verordnng geben; im ersteren Falle werde Friede und Eintracht der Kirchen erhalten, im letzteren aber werde man auf des Apostels Ausrufend hören: Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt, sei es auch ein Engel vom Himmel, der sei verflucht. Man war entschlossen, vielleicht durch den König gezwungen, ohne Rücksicht auf Rom gegen Arnulf zu verfahren. Dieser suchte anfangs zu leugnen, wurde dann zu einem Geständnisse genötigt und verstand sich, nachdem ihm wenig Huga das Leben zugesichert, zur Entlassung. An seiner Stelle wurde Gerbert zum Erzbischof von Rheims gewählt (ep. 179). Sein bei diesem Anlaß abgelegtes Glaubensbekenntnis (ep. 180) ist fast wörtliche Wiederholung der Formel der 4. Karthager Synode von 398 (Hugens I, S. 110f.). Selbst die gegen die Manichäer gerichteten Sätze sind wiederholt. Es ist bei ihnen also nicht an französische Katharer zu denken.

Gerbert hatte das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, eine neue, höhere kirchliche Stellung. Aber sein Erfolg führte zu dem Unglück seines Lebens. Denn er kam durch die Annahme der Wahl nicht nur in Zwiespalt mit Rom, sondern auch mit den entschieden kirchlich achtenden Männern Frankreichs und Deutschlands, welche in der Absetzung Arnulfs ein Unrecht erblickten. Er mußte den Vorwurf hören, daß die Triebfeder seines Verhaltens die Hoffnung gewesen sei, Arnulfs Stelle zu erhalten (ep. 197. 217). Doch verlor er den Mut nicht. Die Bedenken der Deutschen meinte er beseitigen, gegen Rom sich behaupten zu können. Dem ersteren Zwecke diene nicht nur die Veröffentlichung der Akten der Rheimscher Synode, sondern Gerbert ließ es sich nicht verdrießen, in einem Brief an Willibrod von Straßburg sein Verhalten eingehend zu rechtfertigen (ep. 217). Aber er mußte erfahren, daß die beredeten Worte machtlos sind gegen eingewurzelte Überzeugungen; in Deutschland hielt man daran fest, daß das Verfahren gegen Arnulf unrechtmäßig sei; man agitirte bei dem Papste gegen Gerbert (Mich. IV, 95). Dagegen hielten die französischen Bischöfe treu zu ihm; auf einer Synode zu Chelles, 992 (?), bestimmte er sie zu einem Beschlusse, der Partei für ihn ergriff, selbst auf die Gefahr eines Bundes mit dem Papste (Mich. IV, 89: Placuit quoque sanciri, si quid a papa Romano contra patrum decreta suggereretur, cassum et irritum fieri, iuxta quod apostolus ait: Hereticum hominem et ab ecclesia dissentientem penitus devota. Nec minus abdicationem Arnulfi, et promotionem Gerberti prout ab eis ordinatae et peractae essent, perpetuo placuit sanciri). Man hört jetzt die hitzigen Anmaßungen gegen Rom aus seinem Munde; er wendet den Spruch: Man muß sich nicht überheben als den Menschen, gegen den Papst; er behauptet: Sündigt der Papst an einem Bruder und hört er, eiter ermahnt, die Kirche nicht, so ist er nach Gottes Gebot mit einem Scheiden und Zöllner zu halten; belegt er den, der ihm nicht beistimmt, dann mit dem Banne, so kann er ihn dadurch nicht von der Gemeinschaft mit Christus trennen (ep. 192 an Ziguin von Sens vor der Nachener Synode von 992, vgl. S. 181: Concilia nunquam devotastis, und Cone. Mosom. S. 699: Causa synodi ad Aquisgr. palat. invitasse et eos illo venire noluisse). Aber der Mann, auf diesem Wege weiterabdröhen und die Konsequenzen seiner Worte zu ziehen, war Gerbert nicht. Johann XV. hat wahrscheinlich schon 991 den Abt Leo von St. Bonifatius in Rom (vgl. Ann. Col. Corb. u. Bern. chr. 3. 992, Ann. Weissenb. 3. 993 mit dem Bf. Leos an Rema Supp. MG SS III S. 699) als Legaten nach Frankreich und Deutschland gesandt, um die Rheimsche Sache zu unterrichten und zu entscheiden. Dieser hielt

nach Überwindung mancher Schwierigkeiten am 2. Juni 995 zu Mouzon in der Rheims-
 Diözese eine Synode, zu welcher sich jedoch nur vier deutsche Bischöfe einfanden, während
 sich die Franzosen auf Anlaß des Königs fern hielten. Die Verteidigungsrede, welche
 Gerbert hier hielt, ist bereits der Beginn des Rückzugs; man hört kein Wort des An-
 griffs auf Rom, vielmehr legt Gerbert den Nachdruck wieder darauf, daß nach Rom
 berichtet werden sei und daß man 18 Monate lang vergeblich auf Antwort gewartet habe;
 er gibt zu, daß bei seiner Wahl möglicherweise eine kirchliche Verdrift vorliegt sein möge;
 nur behauptet er, das sei unter dem Zwange der Umstände, nicht aus übler Absicht ge-
 schehen. Er dachte offenbar an eine Verständigung mit Rom. Die Fortsetzung des Rück-
 zugs war es, daß Gerbert sich der Anordnung des Legaten, wodurch ihm geistliche Amt-
 handlungen vorläufig untersagt waren, fügte (Conc. Mosom. S. 215 ff. und Mich. IV,
 99 ff.). Da in Abwesenheit der französischen Bischöfe eine Entscheidung nicht gefällt
 werden konnte, hielt der Legat am 1. Juli 995 eine neue Synode wahrscheinlich in oder
 bei Rheims. Sprach Gerbert hier, wenigstens in der Form, wieder etwas schärfer, so
 erklärt sich das daraus, daß er der französischen Bischöfe sicher war (Orat. episc. habit.
 in conc. Causeio S. 251 ff. Lair S. 245 erklärt das räthselhafte Causeio als Schreib-
 fehler für Varseio oder Verseio; ist das richtig, so fand diese Synode wieder in der
 Bajuluskirche statt). Zu einer Verurteilung kam es nicht; Gerbert hielt die Sachlage für
 so günstig, daß er sich persönlich nach Rom begab, um eine Entscheidung herbeizuführen.
 Offenbar zweifelte er nicht, daß sie zu seinen Gunsten ausfallen würde. Was ihm diese
 Zuversicht gab, war höchst wahrscheinlich die Anwesenheit Ottos III. in Italien seit März
 996: er durfte voraussetzen, an ihm eine Stütze zu finden. Die Dinge nahmen aber
 einen ganz unerwarteten Lauf; denn im April 996 starb Johann XV., ihm folgte,
 von Otto erhoben, Gregor V. Der erste deutsche Papst war erfüllt von den Ideen der kirch-
 lichen Reform; trotz der Verwandtschaft mit Otto III. konnte Gerbert bei ihm weit schwerer
 etwas erreichen, als bei Johann XV.; schon im Mai sprach der Papst bei der Beibe-
 herlung von Kamerix von Gerbert als einem Eindringling (Gest. p. Cam. I, 111.
 MG SS VII, 449). Damit hatte er, genau genommen, seine Entscheidung schon feierlich
 verkündigt. Auch in Frankreich gestaltete sich die Lage für Gerbert ungünstiger, indem
 der Legat die Freilassung Arnulfs von König Robert erlangte; seine Restituirten schien
 keineswegs unmöglich; Gerbert selbst sah die Verhältnisse jetzt so hoffnungslos an, daß
 er die Aufforderung zur Rückkehr nach Rheims bestimmt ablehnte (ep. 181 Frühherbst
 997). Dazu wirkte nun freilich ein anderer Umstand mit; Gerbert war in ein nahe
 persönliches Verhältnis zu Otto III. getreten, eine Stellung, die seinem Ehrgeiz weitere
 Ausichten eröffnete, als die Rückkehr nach Rheims. Schon die Mitteilung Ottos über
 seine Krönung (21. Mai 996) an die Kaiserwitwe Adelheid ist von seiner Hand (ep. 215);
 bald ist er dauernd in der Umgebung des jugendlichen Kaisers: der bewunderte Gelehrte,
 vor dem der Kaiser sich seiner sächsischen Abstammung beinahe schämte, der große Mann,
 von dem er Rat auch in den Dingen des Staates begehrte und annahm (ep. 186 v. 997),
 der treue Freund, den er mit mancherlei Günst und Gaben überhäufte (ep. 183 Herbst
 997). Gerbert konnte sich in der Bewunderung, die ihn am deutschen Hofe umstrahlte;
 er vergalt sie mit schmeichelhaften Lobsprüchen auf die Kaisermacht und die Kaiserthaten
 (ep. 183 u. 187), auf die göttliche Klugheit Ottos (de rat. et rat. uti, praef.). In
 welchem Tone er von der Herrlichkeit seines Reiches sprach, zeigt die Widmung der Schrift
de rationali et ratione uti, in der wir ein Denkmal des geistigen Lebens am Hofe
 Ottos besitzen: Unser, ruft er ihm zu, unser ist das römische Reich; es geben Kräfte das
 fruchtereiche Italien, das kriegerische Gallien und Germanien, auch die tapfern Reiche der
 Scythen fehlen uns nicht. Unser bist du, Cäsar, der Römer Kaiser und Augustus, der
 du, geboren aus dem edlen Blute Griechenlands, an Herrschaft die Griechen übertriffst,
 über die Römer kraft Erbrechts gebietest und beide an Geist und Beredsamkeit übertriffst.
 Es ist ein oft gerühmtes, in der That sehr wenig erfreuliches Bild, das dieser Verkehr des
 Kaisers und des Philosophen bietet: der Onkel Ottos d. Gr. mit einem französischen
 Sophisten disputierend und phantastische Pläne ausdenkend, während das Reich Ottos d. Gr.
 eines Mannes bedurfte, der es zu erhalten verstand.

Doch Gerbert lebte nicht so ganz in der Freude an der Wissenschaft und dem Ideal
 des Reichs, daß er seine persönlichen Interessen dabei vergessen hätte. Zunächst kam seine
 Stellung am Hofe ihm in Verhältnis zum Papst zugut. Während Gregor V. die fran-
 zösischen Bischöfe, die an Arnulfs Absetzung teilgenommen hatten, auf einer Synode zu
 Pavia (997) suspendierte (can. 1 abgedruckt bei Ullrich S. 545), wurde gegen Gerbert
 nichts unternommen. Es dauerte nicht lange, so beförderte der Kaiser seinen Freund auf

das Erzbistum Ravenna; der Papst erteilte ihm am 28. April 998 das Pallium (Ullrich S. 517). Gerberts Geist war beweglich genug, sich sofort in die neue Lage zu finden; er erscheint nun als Bischof der Reformpartei, als Förderer der Pläne Gregors V. Schon am 1. Mai hielt er in Ravenna eine Provinzialsynode zur Abstellung gewisser Mißbräuche und Einschränkung der älteren kirchlichen Verordnungen (Ullrich S. 257); dann finden wir ihn auf einer Synode in Pavia, wo Maßregeln zum Schutze des Kirchenguts getroffen wurden (Zeri. 998, Ullrich S. 261); endlich ist er Teilnehmer an der letzten römischen Synode, welche Gregor V. hielt; er unterdrückte den Beschluß, in welchem sein ehemaliger Schüler Robert von Frankreich wegen seiner Ehe mit dem Banne bedroht ward (Mansi XIX, 225). Aber so wenig wie einst in Abbeims vermochte er nun in Ravenna umgebunden zu wirken, er fand Widerstand, den er nicht zu brechen vermochte (Vit. Heriberti I MG SS IV, 712); es bewies sich auch hier, daß dem talentvollen und gewandten Litteraten das Talent zu berischen fehlte.

Er sollte das noch an einem bedeutenderen Platze erfahren. Im Februar 999 starb Gregor V. und im April d. J. folgte ihm, erhoben durch den Einfluß Ottos III., Gerbert als Silvester II., der erste Franzose auf dem päpstlichen Stuhl. Welche Stellung er einnehmen würde, konnte nicht zweifelhaft sein. Wenn auch der sermo de informatione episcoporum mit seinen Reformgedanken (Ullrich S. 269 ff.) nicht von ihm gehalten ist, (s. u. S. 54), so bewies doch sein Verfahren gegen Arnulf von Abbeims, daß Silvester II. Gerbert von Abbeims nicht mehr kommen wollte; er verleugnete seine Vergangenheit, indem er die Abbernung Arnulfs als der Zustimmung Roms entbehrend, aufhebte und ihn durch Wiederverlebung von Ring und Stab als Erzbischof anerkannte (ep. IV. app.)

Und nun konnte Silvester dem Kaiser die Hand leihen bei der Verwirklichung des Plans, das Reich neu zu konstituieren, losgelöst von seiner nationalen Basis im deutschen Volke. In der That geschahen dahin zielende Schritte: die Gründung des Erzbistums Gnesen (Thiemar, Chron. IV, 15) und die damit gegebene Lösung der nordöstlichen Kirchen aus ihrer Verbindung mit Magdeburg, die Organisation der ungarischen Kirche (Thiemar, Chron. IV, 59), wodurch Passau seinen Missionsprengel verlor, konnten als Erfolge betrachtet werden; tatsächlich dienten sie freilich nur der Schwächung Deutschlands und brachten Kaiser und Papst ihrem unerreichten Ziele nicht näher. Vollends unbedeutend gestalteten sich die nächsten Verhältnisse; in Deutschland widerstand Erzbischof Siegfried von Magdeburg dem Drängen des Papstes auf Wiederherstellung des Bistums Merseburg durch Abrevallation an eine allgemeine Synode. Auch Willigis von Mainz vertrat seine Rechte auf Sandersheim ohne viel Rücksicht auf den Papst und seinen Legaten, und er hatte dabei das Volk auf seiner Seite (Thangmar, V. Bernw. 14 ff. MG SS IV, 761 ff.). Nicht einmal miteinander waren Papst und Kaiser stets einig; daß es an Meinungen nicht ganz fehlte, ergab die berühmte Schenkungsurkunde über die acht Grafschaften MG DI II, 2 S. 818 Nr. 389 (über die Frage der Echtheit s. Sichel in der Vorbemerkung zu der Urkunde). Vollends der Treue der Römer waren Kaiser und Papst niemals sicher; am 17. Februar 1001 mußten sie Rom verlassen; Otto hat die Stadt nicht wieder betreten, am 23. Januar 1002 ist er in Paterno gestorben. Dem Papste gelang es zwar, sich mit den Römern zu vertragen; aber mit dem Tode Ottos waren alle neuen Pläne und Ideale zergangen, auch seine Kraft war gebrochen, am 12. Mai 1003 folgte er Otto im Tode nach.

Von Gerberts Schriften ist die dialektische Schrift de rationali et ratione uti bereits erwähnt; andere Schriften fallen in das mathematische Gebiet (Regula de abaco computi; libellus de numerorum divisione; Liber abaci; Epistola ad Adalboldum de causa diversitatis ararum in trigono acutilatero; über die Geometria Gerberti s. Beava S. 30 ff.). Auf die Theologie bezuglich ist die Gerbert zugeschriebene Schrift de corpore et sanguine domini. Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob der eucharistische und der höherste Leib Christi identisch sei. Der Verfasser beantwortet sie in bejahendem Sinne, erklärt sich also für die Theorie des Basilius Maderer. Aber die Annahme, Gerbert habe diesen Traktat verfaßt, ist schwerlich richtig. Der Verfasser war wahrscheinlich ein Deutsch-ö. MG. Deutschlands III, 3. Aufl., S. 319 Anm. 2). Ebenfalls von Gerbert der sermo de informatione episcoporum, s. Hartung XI I, S. 587 ff.

Gerberts Gelehrsamkeit genos unter seinen Zeitgenossen den höchsten Ruhm. Von der Gelehrtheit selbst läßt ihn Richer nach Abbeims gefuhrt werden, wie ein strahlendes Licht habe er durch ganz Frankreich geleuchtet (hist. III, 13). Noch eine größere Huldigung brachte ihm die Nachzeit dar; seine Wissenschaft schien ihr das menschliche Maß

zu übersteigen, sie konnte sie nur begreifen, wenn Gerbert ein Zauberer war. Vgl. besonders Willh. Malmesb. Gest. Reg. Angl. II, 167 ff. Und in der Tat läßt sich nicht bezweifeln, daß Gerbert seine gelehrten Zeitgenossen überragte; das beweist nicht nur der Ruhm, den er fand, sondern mehr noch die Klarheit und zielbewußte Schärfe dessen, was er schrieb, die umfassende Ansicht von Wissenschaft, der man bei ihm begegnet. Freilich 5 schöpferisch war er so wenig, als irgendein Mann dieser Zeit. Er wiederholte die Gedanken und erklärte die Schriften der Alten. Doch man darf Gerbert nicht nur als Mann der Wissenschaft beurteilen. Lange Jahre war er politisch thätig, und wenn nicht seine Zeit, so hat um so mehr die Gegenwart den Politiker Gerbert gerühmt, hat man ihn doch einen Virtuosen in der realistischen Politik genannt. Aber sicher mit 10 Unrecht. Denn Erfolg hatte Gerbert nur so lange, als er durch Adalbero von Rheims geleitet wurde; dann verführte ihn seine Begeisterung für den Namen des Mäuertums, einem politischen Ziele nachzutraden, das unerreichbar war. Das Ideal „eines friedsam durch Kaisermacht und Papstgewalt regierten Erdenrundes“ konnte nur ein Mann haben, der unfähig war, die Kräfte, die in der Welt wirkten, zu verstehen und zu beurteilen, 15 und darum noch unfähiger, sie zu beherrschen. Man thut Gerbert kein Unrecht, wenn man ihn mehr für einen gewandten Publizisten als für einen großen Politiker erklärt. Und er war auch in der Politik nicht, was er überhaupt nicht war: ein fester und klarer Charakter; abgesehen von seiner Begeisterung für das Kaisertum und von seiner Treue gegen das sächsische Haus — der einzige ganz reine Zug im Bilde Gerberts — hatte er 20 keinen politischen oder kirchlichen Standpunkt; er wurde ein anderer, wenn er an einen andern Platz gestellt wurde. Dieser Wandel wurde ihm möglich, weil sein Verhalten stets bedingt war durch egoistische Motive, durch persönlichen Ehrgeiz. Sein Ziel hat er erreicht; er, der sich selbst gelegentlich als einen armen und fremden, weder reichen noch vornehmen Mann bezeichnete (ep. 217), nahm schließlich den höchsten Platz ein, den ein 25 Mensch des Mittelalters erreichen konnte. Aber für Welt und Kirche hat er dort nichts geleistet. Der Pontifikat Silvesters II. in der Geschichte des Papsttums so inhaltslos wie der der unbedeutendsten Päpste.

Haut.

Silvester III. s. d. Art. Benedikt IX. Bd II S. 563, 50.

Silvia Aquitana, Pilgerin, um 385. — Unter diesem, nach den neuesten 30 Forschungen nicht mehr zutreffenden Stichwort soll über die unter der Bezeichnung Peregrinatio S. Silviae Aquitanae ad loca sancta berühmte gewordene Reise ins heilige Land gehandelt und einige Notizen über weitere Wallfahrtsberichte beigelegt werden. Man findet diese Berichte am besten herausgegeben bei F. Genet, Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII (CSEL Vol. XXXIX), Wien 1898. Die hier gemachten Litteraturangaben sind wiederholt 35 und ergänzt bei M. Schanz, Geschichte d. röm. Litteratur, 4. Tl., München 1904, 365 f. Im Folgenden werden solche Angaben nur bezüglich der Peregrinatio gemacht. Ausgaben: J. J. Ganurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquit. peregrinatio ad loca sancta; acc. Petri Diaconi liber de locis sanctis, Rom. 1857 (2. verb. Ausg. 1888; ital. Uebers. von G. M., Mail. 1890); J. Pomiatowsty (mit russ. Uebers. und 40 Komm.), Petersburg 1859; J. N. Bernard (mit englischer Uebersetzung und Kommentar), London 1891; F. Genet (s. v.); Edw. H. Bedtel, S. Silviae Peregrinatio (auf Grund einer nochmaligen Kollation der Handschrift durch L. M. Washburn), Chicago 1902. Das auf Edeßja bezügliche Stück auch bei E. v. Dobschütz, Christusbilder (II N 3), Leipzig 1899, 167 ff. Litteratur: Th. Mommsen, in ZBN 1887, 357—364; C. Wölfflin, in Arch. f. lat. 45 Lex. u. Gr. 4, 1887, 259—277 u. 388; C. Wenman, in ThLZ 70, 1888, 38—50; L. de Saint-Mignan, Le pelerinage de sainte Sylvie aux lieux saints en 385, Orleans 1889; G. Krüger, in PZ 66, 1890, 491—505; F. Genet, Krit. Bemerkungen zu S. Silviae Aquit. peregr. ad l. s., Ausg. 1890; J. Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle. Paris 1895; J. v. d. Vliet, in 50 Theol. Studien 14, 1896, 1—29; M. Jérotin, Le véritable auteur de la P. Silv. La vierge espagnole Etheria, in der Rev. des Quest. Hist. 74, 1903, 367—397 (auch separat, Paris 1903); H. Bludau, Die Bersajerin der Peregrinatio „Silviae“, in Kath. St. 2, Bd, 1904, 61—74; 81—98; 167—179; J. Anglade, De latinitate libelli qui inscriptus est Peregrinatio etc., Paris 1905.

Der Trieb, die heiligen Stätten Palästinas aufzusuchen, ist im 4. Jahrhundert 55 mächtig erwacht und bald zu einer krankhaften Sucht geworden, vor der einsichtige Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa (Ep. 3 MSG 16, 1016—24) warnten, während Hieronymus im Namen seiner frommen Freundinnen (Ep. 46 ad Marc. MSL 22, 189) die rhetorische Behauptung aufstellte, daß niemand „ohne dieses unsern Athens“ das Ziel seiner Bestrebungen erreichen könne. Aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (333) heißen 60

1789) im Reisehandbuch, das von einem Christen herrührende *Hincarrum Bur-*
galense Hierosolymitanum, in dem eine Reise von Bordeaux nach Jerusalem mit
 20 eine Nachlese über Aem nach Mailand kurz fixirt ist (Seyer 1—33). Es werden die
 21 Stationen (*mutationes*) und die Gasthäuser (*mansiones*) angegeben, gelegentlich auch
 einige Merkwürdigkeiten erwähnt. Aber es handelt sich dabei nicht um eine Reise-
 22 beschreibung. Eine solche liegt erst vor in der sog. *Peregrinatio S. Silviae ad loca*
sancta (Seyer 35—101). In einem Noth der Bibliothek der Marienbruderschaft zu
 23 Aretzo saec. XI in langobardischer Schrift entdeckte der dortige Stadtbibliothekar S. J.
 Gamurrini 1881 außer Bruchstücken der Hymnen des Hilarius von Poitiers und seines
 24 *Tractatus de mysteriis* (vgl. dazu Bd VIII, 65, 111. und jetzt H. Lindemann, des hl. Hil.
 v. P. „*Liber mysteriorum*“, Münch. 1905) die Beschreibung einer Reise ins heilige
 Land in Form eines Briefes, den die Pilgerin an ihre „*sorores venerabiles*“ (p. 65,
 11), die er an die Remen ihres heimatlichen Klosters, geschrieben hat: der eigentlichen
 25 Reisebeschreibung (Seyer 37—71) folgt dabei die Beschreibung des Gottesdienstes der
 26 Kirche in Jerusalem (71—101). Leider ist die Schrift nur unvollständig überliefert.

Einmal und Schluss fehlen und in der Mitte läuft eine Lücke —; zum Glück läßt sich
 aber das Fehlende aus der Schrift *de locis sanctis* des Bibliothekars von Monte Cassino
 27 Bernus Natalinus (ca. 1037), der außer Beda (s. u. S. 317, 28) unser Tagebuch benutzte,
 28 ergänzen ergaßen. Schon Gamurrini hat die Abfassungszeit annähernd richtig auf
 375—388 adäqt; doch dürfte die Zeit von 379—387 vorzuziehen sein, da unter dem
 29 *episcopus confessor* von Odeffa (p. 61, 20) schwerlich ein anderer als der um diese
 Zeit amtierend Eusebius gemeint sein kann, der als Presbyter unter der Verfolgung des
 30 Valens zu leiden gehabt hatte. Die Verfolgungszeit selbst ist vorüber. Als äußerste
 31 Grenze nach unten muß das Jahr 391 bezeichnet werden, denn in diesem Jahre wurden
 32 die Gebeine des Westfels Thomas in die Hauptkirche zu Odeffa übertragen, von der
 unsere Pilgerin das von ihr besuchte Martirium (p. 60, 11 ff.; 61, 28 ff.) unterscheidet.
 33 Gamurrini glaubte die Heißende mit der bei Palladius, *Hist. Laus.* ep. 113 (Butler,
 ep. 55, p. 118 f.) erwähnten Silvia (*Sylvania*) identifizieren zu sollen, und schloß, da er
 34 diese Silvia auf Grund falscher Lesart für die Schwester (statt für die Schwägerin) des
 35 Naumantiers Rufinus, des späteren Ministers hielt, auf Gallien als ihre Heimat. Seine
 36 Gründe reichen nicht zu G. darüber jetzt Butler, *The Lausiae History* 1, 296; 2, 229 f.
 und Blücher a. a. S. 81 ff.) und sind hinfällig geworden, nachdem Jeretin es zur höchsten
 37 Wahrscheinlichkeit erhoben hat, daß unsere *Peregrinatio* keine andere ist als die der
 38 spanischen Nonne, vielleicht Africanus Euderia (s. Blücher 169; Jeretin bevorzugt die
 39 Nonne Euderia; falls Euderia sich bewähren sollte, dürften auch die Bemerkungen Blüchers
 40 über ein mögliches Verwandtschaftsverhältnis zwischen ihr (der Tochter des Mon-
 41 chus Eudarius und Maria Theodosius zu beachten sein), von der der spanische Eremit
 42 Valerius im 7. Jahrhundert in einem Briefe *ad fratres Bergidenses* (Mönche von
 43 Berce in Hispania Tarraconensis; J. Hubner bei Raulty-Wissowa 3, 291) erzählt
 44 (vgl. Jeretin 15—21). Jedenfalls ist „*S. Silvia aus Aquitanien*“ „*a purely mythi-*
 45 *cal personage*“ (Butler 230). Eine angebene Persönlichkeit muß die Heißende gewesen
 46 sein, denn man kommt ihr überall zuvorkommend entgegen: Mönche und Mönche begleiten
 47 (p. 17, 7; 51, 51; 55, 26 f. u. v.), Bischöfe empfangen sie mit Ehren und bieten sich
 48 (p. 17, 10; 19, 20; 25, 51, 21 f.; 60, 3; 62, 2 ff.; 65, 7; 69, 19); gelegentlich
 49 ein Militär an ihrem Schutze beordert (17, 18 f.; 19, 25 ff.). Sie reist mit mancher
 50 Bequemlichkeit, wenn auch die Ausdauer zu bewundern ist, mit der sie sich den Strapazen
 51 der aufzunehmenden Reise unterzieht.

52 Vom Trabantus entnehmen wir, daß die Heißende sich Jerusalem zum Stand-
 53 ort für ihre Anstalt gewählt hatte. Sie hat in Beilehem an den Gräbern Davids
 54 eine Zelle, wie in der Hirtenkavalle ihre Andacht verrichtet. Sie war in Hebron
 55 und in den andern durch die Patriarchengeschichte abwechselten Städten. Ganz Palästina
 56 hat sie besucht, den Thabor und Karmel, Kasaiet und Kain, Tiberias und Kapernaum
 57 gesehen. Dann hat sie ihre Schritte nach Marryen gelenkt, ist wieder nach Jerusalem
 58 zurückgekehrt, hat den Zinnai besucht, den Zinnai zu sehen und die Stätten aufzusuchen,
 59 denen der Herr die Wüste den Glanz verleiht. Hier hat der erhaltene Teil des Werkes
 60 ein Ende genommen und die Heißende auf dem Zinnai, dessen Umlichkeiten sie genau be-
 61 schreibt. Auf dem Gerel hat sie Hundstaben. Die Mönche zeigen ihr den Dornbusch;
 62 sie können auch den Dornbusch wissen, wo e. Planna regnete, wo die Wachteln er-
 63 zähnten, wo Weib e. Zinnai löschte. Drei Tage raht sie in Pbaran, passiert Alysmä
 64 (Zuer; J. Monnien 2—3) und beidht Kamen in Lande Gesen (terra Gesse p. 16, 22).

Der Weg nach Tamsis, der Geburtsstadt des Moses, erscheint ihr als der schönste, den sie je gemacht hat. Von dort gehts über Belusium nach Jerusalem zurück. Doch die Mühselige hält es nicht lange. Sie besteigt den Berg Nebo und läßt sich das Grab Moses zeigen. Eine Reise von acht Tagemärschen führt sie zum Grabe Hiobs in Hauran (regio Ausitis p. 55, 20). Der Weg führt an Enon vorüber, wo der Teich gezeigt wird, mit dessen Wasser Johannes taufte. So vergehen drei Jahre (p. 69, 8). Die Reisende macht sich auf den Heimweg. Aber ihre zähe Wissbegier (ut sum satis curiosa, sagt sie selbst, p. 58, 31) ist nicht erschöpft. Sie reist über Antiochien nach Hierapolis und von dort an den Euphrat. In Edessa betet sie in der Grabkirche des hl. Thomas (s. o. S. 346, 25) und läßt sich eine Abschrift des Briefwechsels zwischen Alagar und Christus mitgeben. Charrac (Harran) ist der äußerste Punkt, bis zu dem sie vordringt. Den Rückweg nach Konstantinopel, von wo der Bericht abgefaßt ist, nimmt sie über Kleinasien: zu Seleucia ließt sie die Theklaakten, in Chalcedon besucht sie das Grab der hl. Euphemia.

Das alles ist außerordentlich anschaulich geschildert, und der Bericht legt Zeugnis ab, sowohl von der Sicherheit, mit der die Schreiberin das Gesehene erfaßt wie von der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit der sie es aufgezeichnet hat, nicht zuletzt freilich auch von ihrer leichtgläubigen Einfalt. Besondere Beachtung verdient aber der Schlupsteil, in welchem die Verfasserin ihren Lieben (affectio vestra p. 44, 16 u. ö.) Aufschlüsse über den Gottesdienst der jerusalemitischen Gemeinde giebt, die um so wertvoller sind, weil ihr Bericht die einzige Urkunde ist, die sich zumal über den Festgottesdienst an einer Kirche im 4. Jahrhundert eingehend verbreitet. Geschildert werden die Gottesdienste an Epiphanyen (noch nicht von Weihnachten geschieden; vgl. Bd VI, 55, 16ff.), Darstellung im Tempel (noch am 14. Februar), Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten; auch über Taufe und Taufunterricht werden wir genau unterrichtet (über das Einzelne vgl. Cabrol). Die Erzählung bricht ab in einer Beschreibung des am 13. September, dem Tage der Kreuzauffindung, gefeierten Kirchweihfestes.

Hinter diesem trefflichen und in mancher Hinsicht einzigartigen Pilgerbericht steht was wir von derartigen Erzeugnissen noch besitzen weit zurück, zumal dann, wenn es sich nicht um Augenzeugenschaft handelt: so ist des Eucherius (Bischof von Lyon, gest. 150; die Autorschaft dürfte feststehen, auch Geyer hat [p. XVIII seiner Ausgabe] frühere Zweifel fallen lassen; s. bes. Zurrer in *ThZ* 20, 1896, Sp. 473) de situ Hierosolymitanæ urbis atque ipsius Judææ epistola ad Faustum presbyterum (Geyer 123—134) nur eine Kompilation aus mündlichen und schriftlichen Berichten; dasselbe gilt von dem im 6. Jahrhundert entstandenen sog. *Breviarius de Hierosolyma* (G. 151—155) und von dem *liber de locis sanctis* des Beda Venerabilis (299—321) der aus Eucherius, Adamanus (s. u. 347, 13) und Hegeßipp erzerpiert ist; endlich auch von Petrus Diaconus (G. 103—121; s. o. S. 346, 17). Selbständigen Wert besitzen Theodosius (so nur in einer Handschrift) de situ terræ sanctæ (G. 135—150; vgl. außerdem Gildemeisters Ausgabe, Bonn 1882) aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, das nach Antoninus Placentinus (Martyr) genannte, aber von einem seiner Reisebegleiter um 580 verfaßte *Itinerarium* (G. 157—191; dazu Grisar, *Zur Palästinareise des sog. A. Martyr*, *ZfTh* 26, 1902, 760—770) und des Adamanus (s. d. Art. Bd I, 166) de locis sanctis libri tres (G. 219—297), die auf den Berichten des gallischen Bischofs Arculfus ruhen.

G. Krüger. 45

Simcon, Stamm, s. d. A. *Negeb* Bd XIII S. 695, 49.

Simler, Josias, geb. 6. November 1530, gest. 2. Juli 1576. — Literatur: Jo. Guil. Stukius, *Vita Josiae Simleri*, Tiguri 1577. G. v. Wjh: *Neujahrsblatt zum Besen des Waisenhauses in Zürich für 1855*, und: *AdA* Bd XXXIV, S. 355—358; G. Meier von Knonan: Josias Simler als Verfasser der „*Vallesiae descriptio*“ und des „*Commentarius de Alpihus*“ (*Jahrbuch des Schweizer Alpenklub*, Jahrg. XXXII, S. 217—235); W. A. B. Coolidge: *Josias Simler et les origines de l'Alpinisme jusqu'en 1600*, Grenoble 1904.

Als der Sohn eines ehemaligen Mönches, der mit dem Abte Wolfgang Zener und dem ganzen Konvente des Cistercienserklosters Cappel durch den jungen Lehrer Bullinger 1526 für die Reformation gewonnen worden war, des Priors Peter Simler, der seit 1529 als Pfarrer von Cappel, als Verwalter der Einkünfte und Vorsteher der im Kloster durch Zwingli in das Leben gerufenen Lateinschule wirkte, war S. in Cappel geboren,

und die Eltern erbaten Bullinger als Taufpaten des Knaben. Der Vater erhielt 1533 er nannte aus Albeinu, wo seine Verfabren die Zimmeler, die Kleinbäcker, des zerrigen Benediktinerklosters gewesen waren zur Anerkennung seiner treuen Dienste in der Zeit schwerer Bedrängnis - das Gefecht bei Cappel 11. Oktober 1531 und dessen Folgen - das Zürcher Bürgerrecht geschenkt, und er blieb bis zu seinem Tode 1557 im Pfarramte seiner Gemeinde. Der Sohn dagegen besuchte zwar bis zum 14. Jahre die Carvelet Schule, wo er schon durch Fleiß, Beharrlichkeit, treffliche sittliche Haltung sich auszeichnete, kam dann aber 1511 nach Zürich in das Haus Bullingers und setzte nachher in Basel und Straßburg seine Studien fort. Neben dem theologischen Fachstudium widmete er sich philologischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen Fächern. 1519 beendigte er in Zürich seine Studienzeit und war nun teils ausbittungsweise als Prediger in der Stadt benachbarten Landgemeinden, ferner als Lehrer an den städtischen Schulen thätig; dem großen Naturforscher Konrad Gesner, dessen sarte Gesundheit öfters Schonung erbedigte, half er, in dessen völler Befriedigung, als Stellvertreter im Lehramte aus.

15 Mit der Professur für neutestamentliche Exegese am Carolinum, die ihm 1552 übertragen wurde, verband Z. bis 1557 das Pfarramt in dem Zürich nabeliegenden Dorfe Zollikon, sowie 1557 bis 1560 das Diakoniat an der Stadtkirche St. Peter. Schon zu dieser Zeit waren besonders Engländer, die zur Zeit der Verfolgung durch die Königin Maria bis 1558 in Zürich weilten, so Jewel, Parkhurst, die nachherigen Bischöfe von Salisbury und Norwich, seine eifrigen Zuhörer; 1553 begleitete Z. den nach Württemberg sich begebenden Bergerius zu Herzog Christoph, durch Empfehlungen Bullingers in Stuttgart und in Tübingen wohl eingeführt; mit Peter Martyr, der schon in Straßburg sein Lehrer gewesen war, der 1556 in Zürich sein Amt antrat, stand er in vertrauensvollem Austausch. Aber ganz besonders war er fortwährend mit Bullinger, dessen dritte Tochter 25 Elisabetha 1551 sich mit ihm vermählte, in engster Verbindung. Als Bibliander 1560 in den Ruhestand entlassen wurde, gab der Rat die Nachfolge an Z. So trat dieser völlig aus dem kirchlichen Amte zurück und teilte sich bis zu Martyrs Tode - 1562 - mit diesem in die theologischen Vorlesungen. Auf den Wunsch des Verstorbenen wurde er dessen Nachfolger und beorgte sodann im vollen Umfange die Professur des N.Ts. In dieser Thätigkeit verbarnte Z. bis zu seinem frühen, schon im 16. Altersjahr eintretenden Tode. Zeit 1559 litt er damals hatte das Gerücht, er sei gestorben, seine Freunde in England in Schrecken gesetzt körperlich schwer, und immer von neuem seffelten ihn Gichtschmerzen oft Wochen hindurch an das Lager. Dazu wurde sein weiches Gemüt durch Verluste, durch den Tod Martyrs, dann 1565, als er durch die Pest seiner Frau beraubt wurde - 1566 verehelichte er sich wieder, mit der Tochter Margaretha des späteren Antistes Rudolf Gwalter, ganz besonders durch den Hinjschied Bullingers 1575, tief erdbittert. Das durch den Zürcher Künstler Konrad Meyer 1662 reproduzierte Bild zeigt in seinen, gutig milden Gesichtszügen das Aussehen eines weit höheren Alters, als die Lehre des kranken Mannes zahlten. Aber es stimmt zu der Charakteristik, die der Amtsgenosse und Biograph Joh. Wilhelm Ztuli von Z. entwarf, seiner Lebenswürdigkeit, seiner Treulichkeit trotz der Leiden, seiner Zierlichkeit und gastfreien Weise bei aller Bescheidenheit der Verhältnisse, der Milde und Freundlichkeit in einer Zeit vielfach bitterer Leiden.

Geradesu erstaunlich ist nun die große und mannigfaltige litterarische Thätigkeit, die der so vielfach durch seine Amtsfunktionen in Anspruch genommene und durch seine Kränklichkeit abgemessene Gelehrte entfaltet hat. Das Verzeichnis seiner im Druck erschienenen Schriften umfaßt 26 Nummern.

Zelbverstandlich liegen die zahlreichen Arbeiten des theologischen Lehrers auf dem Gebiete der Theologie und der Kirche. Erstlich überfetzte er deutliche Schriften, namentlich von Bullmaer, in das ihm vorzüglich vertraute Latein, 1556 das *Compendium Christianae Religionis X libris comprehensum* - 1559 eine ähnliche Summa sichs des Zürchers Lino Herdmüller, 1560 die Schrift *adversus anabaptistas libri VI* und Bullmaers Schulbüchlein *Institutio (etc.)* - für die bedrängten bairischen Protestanten, 1566 den Text der von Bullmaer ausgegangenen zweiten belvetischen Konfession (noch mit einer Fortrede), 1572 die *Adhortatio ad omnes in Ecclesia Domini nostri Jesu Christi Verbi Dei ministros*, 1573 die durch die Bartholomäusnacht veranlaßte Schrift *De persecutionibus Ecclesiae Christianae*, 1575 die gegen Musculus durch Bullmaer gerichtete *Ad septem accusationis capita . . . responsio*. Aus Martyrs Nachlaß gab er 1563 und 1564 mehrere Schriften heraus, und bis 1569 beschäftigten ihn Bearbeiten für eine Gesamtausgabe der Werke Martyrs, was aber

teils durch den Tod des in Aussicht genommenen Verlegers Froschauer, teils durch seine eigene Kränklichkeit verhindert wurde. Daneben aber geben selbstständig von Z. herausgegebene theologische, mehrfach apologetisch gehaltene Schriften. Besonders nahmen ihm Fragen der systematischen Theologie in Anspruch, durch welche die reformierten Gemeinden des östlichen Europa, zumal die in Polen und Ungarn, zum Teil auch diejenigen Graubündens, hauptsächlich von antitrinitarischen Italienern, beunruhigt wurden. Gemäß der Stellung Zürichs in jener Zeit suchte er mit allem Fleiße unter den obwaltenden Lehrs Streitigkeiten die gesunde und wahre Lehre wissenschaftlich zu unterstützen und verderbliche Abirrungen abzuwehren. Als die polnischen Reformierten unter ihrem Superintendenten Jelig Cruciger in den durch Francesco Stancaro erregten Kämpfen sich an die Theologen in Zürich und Genf gewandt und von den Zürchern zwei Schreiben erhalten hatten, gegen welche Stancaro 1561 seine Hauptschrift richtete, so war es Z., der 1563 dessen Lehre, daß Christus nur seiner menschlichen Natur nach Mittler sei, widerlegte, durch die *Responsio ad maledictum Francisci Stancari Mantuani librum adversus Tigurinae ecclesiae ministros de Trinitate et Mediatore Nostro Jesu Christo*. Das Verhältnis der beiden Naturen in Christo behandelt auch seine ferneren Schriften, und zwar, wie sein Kollege Stufi andeutet, so, daß die einen gegen diejenigen sich richten, welche die Gottheit Christi bestreiten, die andern mehr gegen solche, welche seine Menschheit abschwächen oder zweifelhaft machen. Zu der ersteren Klasse gehört das 1568 erschienene, durch die Sendung des polnischen Predigers Thretius in die Schweiz veranlaßte Buch *De aeterno Dei filio Domino et Servatore nostro Jesu Christo et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenarios et Pneumatomachos libri IV*, mit einer Vorrede Bullingers, den Magnaten Polens, Rußlands und Litthauens gewidmet. Nachdem Z. die persönliche Präexistenz Christi dargelegt, bestreitet er die Lehre vom Sohne Gottes als einer vorweltlichen Kreatur, die er als Deckmännchen bezeichnet, sowie auch die sog. tritheistische Auffassung, als deren hauptsächlichster Verfechter der im Jahre 1566 in Bern hingerichtete Valentino Gentile genannt wird; schließlich wird das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne behandelt. In demselben Sinne erschien 1575 *Es Assertio orthodoxae doctrinae de duabus naturis Christi opposita blasphemias et sophismatibus Simonis Budnaei, nuper ab ipso in Lithavia evulgatis* (Budnäs wurde als Haupt der Semijudaizantes im Jahre 1582 abgesetzt und widerrief später). Mehr nach der andern Seite hin, gegen „Anabaptisten, Schwentfeldianer und Ubiquisten“, richtet sich *Es* 1571 erschienene Schrift *Scripta veterum latina de una persona et duabus naturis Christi adversus Nestorium, Eutychen et Acephalos olim edita*, denen er eine *narratio veterum controversiarum una cum collatione controversiarum nostri temporis* beigab; da Bünden gerade durch den Einfluß italienischer Flüchtlinge von solchen Streitigkeiten bewegt war, widmete er dies Werk der dortigen Regierung. Ebenso erschien von ihm im Jahre 1574 *De vera Christi secundum humanam naturam in his terris praesentia orthodoxa expositio* nebst einer *Responsio ad duas disputationes Andreae Musculi*, des schon erwähnten Professors in Frankfurt a. d. O., sowie 1575 die ohne *Es* Namen herausgegebene, aber von ihm verfaßte *Ministorum ecclesiae Tigurinae ad confutationem Jacobi Andreae apologia*, sowie als Anhang zu Bullingers Leben eine nochmalige Widerlegung desselben. *Es* Commentarii in Exodum kamen nach seinem Tode 1584 heraus. — In engem Zusammenhange mit diesen theologischen Schriften stehen die biographischen Arbeiten, die Z. seinen Lehrern und Freunden widmete und die seine edle pietätvolle Gesinnung in schönster Weise darlegen. 1563 schrieb er die *Oratio über Martyr*; 1566 folgte die *Vita des clarissimus philosophus et medicus excellentissimus Konrad Gesner*; die 1575 erschienene *Narratio über Leben und Tod Bullingers* enthält zugleich einen Abriss der Geschichte der Zürcher Reformation.

War der Name des Zürcher Theologen durch diese Schriften weithin in der protestantischen Welt bekannt und geachtet, so liegt doch seine bis heute fortdauernde wissenschaftliche Hauptleistung noch auf anderem Gebiete, und gerade hierin erscheint seine bewundernswerte Vielseitigkeit.

Einige Publikationen früherer Jahre zählen noch zu den durch Z. betriebenen mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien. 1559 gab er die lateinische Übersetzung der Schrift des deutschen Architekten Joh. Blum über die fünf Säulenordnungen heraus. 1559 folgte, nach Vorträgen, die er selbst gehalten, das Buch *De Principiis Astronomiae libri duo*, allerdings noch ohne jede Spur der durch Copernicus herbei-

— seinen Umgestaltungen dieser Wissenschaft. Zwei äußerst gewissenhaft und mit großem Aufwand von Fleiß gearbeitete Werke schlossen sich an die Arbeit des gelehrten Lehrers Konrad Gesner an. Gesners umfangreiches Verzeichnis der ganzen Weltliteratur: Bibliotheca universalis, von 1545, hatte Z. s. Lehrer in Basel, Konrad Welfhart (Vofsföhnes), in einen Auszug gebracht, der aber nicht genugte, so daß jetzt Z. 1555 in der Epitome bibliothecae Conradi Gesneri . . . nunc denno recognita (etc.) eine neue Ausgabe, mit einer Vorrede Gesners und einer Vernehrung der aufgeführten Schriftsteller bis auf 1500, veranstaltete und diese dem Pfalzgrafen Otto Heinrich als einem besonderen Gönner der Gelehrsamkeit widmete. Nachmals ließ Z. 1571 diese Bibliotheca instituta et collecta primum a Conrado Gesnero (etc.) erscheinen, doch jetzt in doppeltem Umfange, mit 7500 Autornamen, gewidmet dem Pfalzgrafen Ludwig; das treue Gedächtnis des sammelnden Gelehrten wußte den Inhalt des gewaltigen Werkes fast auswendig.

Allein die Hauptberühmung des Theologen Z., mit der er eine Wirkung größter Art gewann, entsand auf dem Felde der geographisch-historischen Studien. Z. war schon seit 1570 mit dem großen französischen Gelehrten Petrus Vitbous persönlich bekannt, und in freundschaftlichem Austausch sandte dieser an Z. wertvolle Hilfsmittel, die bereits 1571 bei dem über die Person Christi verfaßten theologischen Werke Z. dienlich wurden. 1575 gab nun Z. auf Grund von Handschriften, die er teils von Vitbous erhalten, teils selbst in der Zürcher Stiftsbibliothek gefunden hatte, geographische Werke des Altertums heraus: Aetnaei Cosmographia Antonini Augusti Itinerarium provinciarum, eine Edition, die bis in das 18. Jahrhundert noch drei Auflagen erlebte. Aber schon vorher hatte Z. seinen Fleiß auch naber liegenden Aufgaben gewidmet. Seit 1561 gab er sich, nachdem er die 1548 erschienene große Schweizer Chronik des Johannes Stumpf durchgearbeitet, historischen Studien hin und her, angeregt durch seinen ja auch als Geschichtsschreiber hervorragend thätigen Schwiegervater Bullinger, 1566 in nähere Verbindung mit Hegidius Tidudi, wobei gleicherweise bei dem sonst so ausgeprägt katholisch gemühten Glarner die konfessionell trennenden Gefühle zurücktraten. Geradezu auf Z.s Aufmunterung hin faßte Tidudi 1568 den Plan, die ganze „Historie“ der Eidgenossenschaft seit den ältesten Zeiten zu schreiben, und dankbar nahm er nachher von Z. das Anerbieten an, das Werk in das Lateinische zu übertragen, wonach Original und Übersetzung gleichzeitig herausgegeben waren. Aber Tidudis Tod 1572 hinderte den Abschluß der Arbeit, und die Unvernunft der Tidudischen Erben verschuldete, daß erst von 1731 an an eine Drucklegung des deutschen Textes gedankt wurde, eine lateinische Übersetzung aber niemals zu stande kam. Z. jedoch verbarre auf dem einmal betretenen Wege. Er arbeitete an einer Geschichte der Eidgenossenschaft bis 1519 und an einer ausführlichen Beschreibung derselben in lateinischer Sprache, die freilich bei der großen Geschäftsbelastung des Verfassers nur langsam vorrückte. 1571 erschien die Descriptio Vallesiae, als ein Probestück, wie Z. sich ausdrückte, mit der Bemerkung, er entsage gern der Aufgabe, wenn ein anderer sie aufnehme. Diese historisch-topographische Beschreibung des Wallis mit einem Anhang: Commentarius de Alpibus, ist als das Werk eines Philologen anzusehen, nicht aus selbstständiger Meinung erwachsen; aber durch gute Auswahl des Stoffes, durch übersichtliche und elegante Darstellung, durch die Einfügung eigener, meist richtiger und gesunder Urteile hat es einen bedeutenden Wert. Z. entschloß sich jetzt, aus der beabsichtigten großen Arbeit wenigstens einen gedruckten Auszug zu veröffentlichen, und diese kurze Darstellung der Geschichte der eidgenössischen Bunde, ihrer Verfassung, der politischen und gesellschaftlichen Zustände der Schweiz und ihrer einzelnen Teile hatte er schon bis 1573 in zwei Büchern gedruckt. In seinem Todesjahre, 1576, erschienen diese De Re Publica Helvetiorum libri duo, in denen die nach der Gesamtheit und nach den einzelnen staatlichen Gruppen geteilte Staatsbeschreibung geradezu unübertrefflich ist, so daß die große Zahl immer sich verändernder Neuauflagen zusammengegerechnet überhaupt sieben lateinische bis 1748, zwölf deutsche bis 1735, acht französische (in Genf, Paris Antwerpen) bis 1639, zwei holländische bis 1644 vollkommen begrifflich ist. Bis in das 18. Jahrhundert, wo eben 1735 der Zürcher Zen eine neue Ausgabe, mit Nachträgen, deutsch herausgab: „Von dem Reym und der Loblichen Eidgenossenschaft“, war Z.s Buch das unendlich oft gebrauchte und viel von fremden Auctoren benutzte Hauptauskunftsmittel über den komplizierten politischen Bau der Eidgenossenschaft, und bis zu deren Untergang im Jahre 1798 behielt es diese Bedeutung. Z. widmete dieses Lehrbuch eidgenössischen Staatsrechtes Bürgermeister und Rat von Zi. Gallen, da deren unternehmende Bürger als Handeltreibende weit durch Europa kamen und so den Ausländern richtige Begriffe von den schweizerischen Verhältnissen beibringen konnten. Leider sah Z. selbst nur erst den Anfang des groß-

artigen Erfolges dieser seiner Geistesarbeit. Seinen handschriftlichen historischen Nachlaß sammelte der 1600 geborene spätere Bürgermeister Johann Heinrich Waser, sein Enkel, und er liegt mit dessen Schriften auf der Zürcher Stadtbibliothek.

Ein Nachkomme des Josias in fünfter Geschlechtsfolge ist Johann Jakob Simler, geb. 1716, gest. 5. August 1788, Inspektor der Mienen und Lehrer an der Stiftsschule zu 5 Zürich. Seine in ihrer Art einzige Abschriftensammlung, Dokumente und Bücher, 196 Folianten, nebst 62 Bänden eines doppelten Registers, auf der Zürcher Stadtbibliothek, ist eine der reichsten, stets wieder benutzten Quellen für kirchengeschichtliche Forschung, vorzüglich zur Epoche der Reformation. 1759 bis 1763 veröffentlichte er aus 10 seinen Kollektaneen zwei Bände einer „Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte vornehmlich des Schweizerlandes“.

(C. Pezarozzi †) G. Meyer von Knonau.

Simon der Magier. — 1. Litteratur. Als Monographien kommen in Betracht S. Simjon, Leben und Lehre S.s in 3hTh 11, Leipzig 1841; Schürick, De Simonis magi 15 factis, Weissen 1844; J. Grimm, Die Samariter, München 1854, 125—175; G. Volkmar, Ueber den S. Magus in Tab., Th 3B 1856; V. Noack, S. der Magier in Psyche, 3, Leipzig 1860; F. K., Ueber das Denkmal des Magiers S. in Histor.-polit. Blätter 47, München 1861; A. Hilgenfeld, Der Magier S. in ZwTh 11, Leipzig 1868; Hülsen, Simonis magi vita, Berlin 1868; J. Delfisch, Zur Quellenkritik der ältesten Berichte über Simon Petrus und S. Magus, Th 2Stk 47, Gotha 1874; R. A. Lipsius, S. Magus in Schenkel, Bibliothikon V, 301 ff., Leipzig 20 1875; Dieterken, L'Apôtre Paul et S. le Magicien. Nancy 1878; W. Müller, S. Magus in PRC.² XIV; A. Ha(rnack), S. Magus in Encycl. Brit.⁹ XXII, Edinburgh 1887; P. Lugano, Le memorie leggendarie di S. Mago in Nuovo Buletino di archeologia crist. VI, Roma 1900; P. W. Schmiedel, S. Magus in Encycl. Bibl., London 1903; H. Waig, S. Magus in der altchristl. Litteratur in ZntW V, Gießen 1904. 25

Zu vgl. ferner außerdem die allgemeinen Darstellungen der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie des Gnosticismus (s. d. A. Bd VI, 728, wobei nachzutragen ist: J. Krenenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, I, 174—265, II, 100 ff. u. ö., Berlin 1900, 1905; R. Viedtchen, Die Offenbarung im Gnosticismus, Göttingen 1901, 5 ff., 56 ff.); ferner die Litteratur zur Apostelgeschichte AG), C. Zeller, Die AG, Stuttgart 1854, 158 ff.; A. Jakobien, Die Quellen der AG, Berlin 30 1885, 11 ff.; H. Volkmar, Forschungen über die AG in ZwTh 28, Leipzig 1885, 430 f.; P. Feine, Die alte Quelle in der ersten Hälfte der AG in ZprTh 16, Braunschweig 1890, 109 ff.; W. Sorof, Die Entstehung der AG, Berlin 1890; Fr. Spiitta, Die AG, ihre Quellen, Halle 1891, 145 ff.; C. Clemen, Chronologie der paulin. Briefe, Halle 1893; J. Jüngst, Die Quellen der AG Gotha 1895; A. Hilgenfeld, Die AG nach ihren Quellenchriften in ZwTh 38. 39. 35 Leipzig 1895. 96; endlich die Litteratur zu den apokryphen Akten und den Pseudoklementinen (s. d. A. Clementinen Bd IV, 171, nachzutragen: H. H. Meyboom, De Clementis-Roman I, II, Groningen 1902. 04; H. Waig, Die Pseudoklementinen, II N 10, Leipzig 1904, 170 ff. 202 ff. u. ö.; A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Litteratur II, 1904, 518—540; W. Bouffet in Ogl 1905, 425—447; A. Hilgenfeld, Pseudo-Clemens in ZwTh 47, 1904, 40 545—567; ders. Der Clementsroman ZwTh 49, 1906, 66—133).

2. Quellen. Schriften S.s existieren nicht. Ob unter den assertionibus der Sianer (Zren. I. 23. 4.) Schriften derselben zu verstehen sind, ist fraglich. Doch ist aus ihrem Kreise die ἀπόκρισις 50 μυστήν hervorgegangen, von der Hippolyt, Phil. VI, 7—18 Anszüge giebt (vgl. dazu H. Stähelin, Die gnost. Quellen Hippolyts in II VI, Leipzig 1891 sowie u. S. 360 as ff.). Was 45 Hieron. Comm. in Mt. 24, 5 aus d. voluminibus S.s anführt, bezieht sich wohl auf dieselbe Schrift (s. u. S. 360 16 ff.). Mit den Rec. 2. 38 erwähnten scriptis S.s sind Christen Marcions gemeint. Darauf weisen wohl auch die bei Dionysj. Areop. De divin. nom. 6, 2 genannten τῆς παραβολῆς Σιμωνος ἀποκριμαὶ λόγοι. Die apokr. Konstitutionen VI, 16 nennen 55 βιβλία, die οὐ περὶ Σιμωνα καὶ Κλεόβιον ἐπ' ὀνόματι Χριστοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ 50 verfaßt haben sollen. Bezieht sich dies ebenfalls auf marcionitische Schriften oder auf Mitteilungen über S. und Kleobius in dem apokryphen Korintherbrief der Paulusakten? Moses Barcephä, Comm. de paradiso III, 1 bringt Ausführungen S.s über den Demirgus, die aus den Pseudoklementinen geschöpft sind (vgl. Rec. 2, 53 und Mosheim, Inst. hist. christ. I. Delu- 60 städt 1739, 403). Nach einer arabischen Vorrede zu den Kanones des Nicänischen Konzils 55 sollen die Sianer ein in vier Abschnitte geteiltes Evangelium gehabt haben, über quatuor angulorum et cardinum mundi genannt. Als Quellen kommen daher überwiegend Berichte über S. in Betracht: AG 8, 5—24; Zusf. Ap. I, 26, 56; Dial. c. Tryph. 120; Gegeßw. bei Enf. H. E. IV, 22, 5; Celsus bei Orig. c. Cels. V, 62; Zren. Adv. haer. I, 23, 1—4 u. ö.; Tert. Apol. 13; De anima 34, 57, u. ö.; Hippolyt, Syntagma (nach Pseudotert. I, Epiphän. 60 Haer. 21, 1—6; Philastr. Haer. 29); Hippolyt, Phil. VI, 7—18. 19. 20; X, 12; IV, 51; Clem. Alex., Strom. II, 11, 52; VII, 17, 107. 108; Orig. c. Cels. I, 57; VI, 11 u. ö.; Didascal. VI, 8, 9; Const. ap. VI, 7, 8, 16; Act. Petr. und deren Verwandte österr. Clem. Hom. 2, 18—34; 3, 2; 4, 2. 4; 6, 26; 7, 9. 11; 8, 3; 11, 35; 18, 1—12; 20, 11 ff. u. ö.

13, 1; 19, 72; 2, 7; 15; 3, 17, 69; 4, 1; 3; 10, 53 u. ö.; Enj. H. E. II, 1, 12—15; Sanderi. Carm. adv. Marc. 1, 157—159; Arnob. Adv. gent. II, 15; Pseudoepyr. De sept. 16; Pseudoaug. De haer. 1; Didymus Alex. De trin. III, 19, 42; Cyr. Hieros. Cat. VI, 14, 15; Greg. Naz. Orat. 23, 16; 41, 2; Theodor. Haer. fab. I, 1.

7. Der Magier Σ stellt die Geschichtsbetrachtung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vor eines der interessantesten, aber auch schwierigsten Probleme. Was ist dieser Samariter gewesen, der uns zugleich als Christ, Jude und Heide, als Magier und Goet, als christlicher Religionsphilosoph und Archibäreiker, als Pseudoapostel und Pseudomeßias, als Religionsstifter und Inkarnation der Gottheit entgegentritt?

10. I. Welten wir diesen Proteus der altchristlichen Literatur fassen, damit er uns sein wahres Wesen enthüllt, so müssen wir uns vor allem an die Berichte über ihn halten. Ihre Kritik soll dabei Helfersdienste leisten.

1. Wir beginnen mit AG 8, 5—21. Nicht Weniges fällt dabei dem kritischen Auge auf, zunächst in B. 5—13. Schon hier liegen zwei verschiedene Anschauungen von Σ vor.

15. So wird er B. 9 als ein Magier bezeichnet, der mit seinen Zaubereien die Bevölkerung der Stadt Samaria für sich zu gewinnen sucht, indem er sagt, er sei etwas Großes. Und wie nach B. 11 das Volk um seiner Zaubereien willen an ihm hängt, so hält er sich selbst nach B. 13 zu Philippus aus dem gleichen Grund, aus Bewunderung über die von diesem vollbrachten Zeichen und großen Wunder. Ganz anders wird er B. 10 20 charakterisiert, indem er hier $\eta \delta \nu \nu \alpha \nu \tau \omega \varsigma \tau \omega \nu \theta \epsilon \omega \nu \eta \tau \alpha \lambda \omega \nu \mu \alpha \gamma \iota \kappa \omega \nu$ genannt wird. Mag man das Wort $\mu \alpha \gamma \iota \kappa \omega \nu$ in seiner eigentlichen Bedeutung festhalten oder als eine Übertragung des aramäischen Wortes ܡܘܨܝܐ oder ܡܘܨܝܐ = der Offenbarer auffassen (so H. Meisermann, Probleme im Aposteltext, Gotha 1883, 15—21), so ist er doch hier nicht mehr der Magier und Goet, sondern eine himmlische Potenz. Beachten wir dazu 25 die Wiederholung des Ausdrucks $\tau \omega \sigma \alpha \sigma \tau \iota \zeta \omega \nu$ in B. 10 bzw. B. 11, welche sich als eine redaktionelle Rat verrät, so werden wir B. 10 als eine spätere Zutat betrachten müssen.

Wenn nun Σ in der Erzählung B. 11—19, in der er sich nicht mehr wie in B. 5 und 9 in der Stadt, sondern im Land Samaria, auch nicht mehr dem Philippus, sondern dem Petrus und Johannes gegenüber befindet, nicht etwa, wie man aus seiner Charakteristik als Zauberer schließen möchte, um die Kraft bittet, auch solche Wunder zu thun wie Philippus, vielmehr nur noch von dem Wunsch befeelt ist, die apostolische Gabe der Geistesmitteilung zu erlangen, so wird man dieselbe Hand wie in B. 10 nicht verkennen, zumal die hier wie auch AG 19, 6 zu Tage tretende hierarchisch-sakramentale Auffassung von dem apostolischen Amt und der Handauslegung in eine spätere Zeit weist. Da es 30 sich dabei um eine Umarbeitung des Motivs in der Bitte Σ s handelt, können diese weiteren Zuthaten nicht einem Abschreiber, sondern nur dem Verfasser bzw. letzten Redaktor der AG zu Last gelegt werden, der eine ihm vorliegende Quellschrift benützt und verarbeitet hat, dies mit um so mehr Grund, als der Verfasser der AG nachweislich auch sonst, besonders A. 1—12, Quellschriften in sein Werk aufgenommen und frei ver-

30 arbeitet hat. Darauf weist aber noch ein andres hin. Während nämlich B. 14 zwei Apostel, Petrus und Johannes, auftreten, ist B. 20 ff. nur einer, Petrus, in Thätigkeit. Sollte nicht derselbe, der dem Σ die Bitte um die Gabe der Geistesmitteilung in den Mund legte, dem Petrus den Johannes beigegeben haben? Johannes spielt überall in der AG, wo er mit Petrus zusammen auftritt, dieselbe Rolle eines Statisten (vgl. 3, 1. 3. 1. 11.; 4, 13. 19), während Petrus der Actor ist. (3, 6. 7. 12 ff.; 4, 8; 5, 1. ff.; 9, 32 ff. 36. ff.; 10, 9. ff.) B. Weiß, (Einleitung ins NT 573 Anm., unabhängig von ihm auch ich in Wendelmentinen 221) hat deshalb vermutet, daß er hier überall erst nachtraglich von dem Verfasser der AG in eine ihm vorliegende Petrusgeschichte eingefügt sei. Es wird darum die Hinzufügung des Johannes, wie überhaupt die Erzählung

30 B. 11 ff. als seine redaktionelle Leistung anzusehen sein. Kommt B. 11—18^a ($\tau \rho \epsilon \upsilon \mu \alpha$) und B. 19^a auf seine Rechnung, so ist B. 18^b und B. 19^b, 20—21 der Quellschrift zuzurechnen. Nur muß statt des Plurals ($\alpha \nu \tau \omega \nu$ B. 18, $\delta \alpha \nu$ B. 19, $\delta \epsilon \iota \chi \theta \eta \tau \epsilon$, $\epsilon \nu \theta \iota \chi \alpha \tau \epsilon$ B. 21) der entsprechende Singular gesetzt werden. Vergleichen wir nun den Schluß der Quellschrift B. 18^b, 19^b, 20—21 mit ihrem Anfang B. 5—9, 11—13, so finden wir noch 35 eine Zufolgung. Während zuletzt Petrus dem Σ gegenüber steht, befindet sich im Anfang Philippus an seiner Stelle, um B. 11 ganz unvermittelt zu verschwinden und B. 26 ebenso unvermittelt in Jerusalem wieder aufzutreten. Sollte nicht derselbe, der den Johannes dem Petrus beigelegt und beide zu den Hierarchen in Jerusalem gemacht hat, den Philippus an Stelle des Petrus eingesetzt haben? Daß der Verfasser der AG als 40 eine Hauptquelle in A. 1—12 eine Petrusgeschichte, Petrusakten, benützt hat, haben die

quellenkritischen Untersuchungen der AG im wesentlichen übereinstimmend dargethan (vgl. außer B. Weiß a. a. O. die Forschungen von S. Holzmann, P. Feine, M. Zorof, C. Clemen, J. Jüngst). Eine Philippusgeschichte kann dagegen außer hier nirgends als Quelle nachgewiesen werden und erscheint auch sonst verdächtig, da sie dem Diakon Philippus (vgl. 6, 5; 21, 8) trotz der Abmachung 6, 3f. eine apostolische Wirksamkeit zuweist. Darf daher mit Sicherheit nur eine Petrusgeschichte als Quellenchrift der AG angenommen werden, so liegt sie in unserm Abschnitt in B. 20—24 offen zu Tage. Da nun B. 18^b, 19^a, 20—21 aufs engste mit B. 5—9, 11—13 zusammenhängt, muß auch diese Stelle auf dieselbe Petrusgeschichte zurückgeführt werden, indem hier für Philippus Petrus eingesetzt wird. Dann aber muß ihr auch B. 26—40 zugewiesen werden. Wir kommen zu dem Ergebnis, daß der Verfasser der AG in 8, 5—24 (bezw. 10) eine Quellenchrift, Petrusakten, verarbeitet hat, indem er für den Petrus zunächst in B. 5, 6, 12, 13 den Philippus einsetzte, alsdann in B. 10 seine Auffassung Es als der großen Dynamis zu B. 9 erklärend einschaltete und schließlich in B. 14 ff. die Reise der beiden Säulenapostel und die Bitte Es um die Gabe der Geistesmitteilung hinzufügte. In dieser Quellenchrift stehen sich allein Simon Petrus und Simon der Magier gegenüber, der sich nur deshalb taufen läßt und dem Petrus Geld bringt, weil er durch ihn dieselbe *ἐξουσία* zu erlangen hofft, *οἰμνητὰ καὶ θαύματα μεγάλα* zu thun, wie dieser. Deshalb wird er von Petrus aus der christlichen Gemeinde ausgestoßen, bis er Buße thut. Als Bestätigung dieses Ergebnisses darf betrachtet werden, daß sowohl die Berichte der Kirchenväter als auch die Petrusakten (f. u. 2 und 3) den Philippus und Johannes nicht erwähnen, wo sie auf den Vorgang AG 8, 5—21 anspielen, also eine Darstellung voraussetzen, wie sie die Quellenchrift der AG in unser Rekonstruktion bietet.

2. Eine eigenartige Fortsetzung der Petrus-S. Geschichte, AG 8, 5—24, bilden die apokryphen Petrusakten in ihren verschiedenen Redaktionen (Act. Petr. e. Sim., gewöhnlich Act. Vercellenses genannt; Act. Petr. et Paul.; vgl. Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet, Lips. 1891) und die damit verwandte Litteratur (vgl. dazu Clem. Alex., Strom. VII, 17; Hippolyt, Phil. VI, 20; Didascal. VI, 9; Const. ap. VI, 9; Cujeb., H. E. II, 14, 15; Arnob., Adv. gentes II, 12; Philastr., Haer. 29; Epiph., 21, 4; Ambros., Hexaameron IV, 8; Pseudobegesipp., De bello Jud. III, 2; Act. Ner. et Achil.; Sulp. Sev., Hist. II, 41; Jüd. Hist., Chronic., Syr. Predigt des Simon Kepha in Rom, Hypomnema des Simeon Metaphrastes; Jo. Malala, Chronogr. X; Scholienbuch des Theodoros bar Kōni, Turmbuch des Mär(j) ibn Sulaimān, Dionysius bar Salibi, Vierevangelienkommentar; N. N. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten, Braunschweig 1887; A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten, Leipzig 1902). Auch ihr Thema ist der Kampf des Simon Petrus, neben dem erst in späteren Bearbeitungen Paulus genannt wird, mit S. Magus, wobei der AG 8 zu Grunde liegende Bericht legendarisch weitergebildet ist. Als Schauplatz der Handlung erscheint nur vereinzelt Samaria (Act. Vere). Statt dessen wird Judäa, bezw. Jerusalem und Cäsarea, vor allem aber Rom genannt. Als Zeit der Handlung wird überwiegend die des Nero, daneben die des Claudius (Act. Vere.) angegeben. Das Bild des Petrus und so auch das des S. hat im großen und ganzen dieselben Züge. Petrus ist der große Dämonenstreiber, Krankenheiler und Wunderthäter. Ebenso ist S. vor allem Magier und Goet, dessen Zauber- und Beschwörungskünste jedoch im einzelnen ausgemalt werden. So legendarisch auch diese Erzählungen sind, so knüpfen sie letztlich an die Quellenchrift in AG 8 an. Daneben wird S. wie im gegenwärtigen Text der AG die große Kraft Gottes genannt. Als neue Züge in seinem Bilde, die hier fehlen und auf die Berichte der Häreologen (f. u. 3) zurückgehen, sind nur sein Pseudomeßiasstum, das sich u. a. auch in seiner durch das Gebet des Petrus vereitelten Himmelfahrt zeigt, sowie seine Bezeichnung als des *ἐσθίου* anzusehen (vgl. Act. Vere.; Act. Petr. et Paul.).

3. Ein völlig andersartiges Bild bieten die Häreologen der alten Kirche. So schon der älteste, auf den die späteren Berichte z. gr. T. zurückgehen, Justin der Märtyrer. Leider ist sein *σύναγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰσθησῶν* verloren gegangen und kann mit Sicherheit in keinem größeren Umfang wiederhergestellt werden, als es seine Auszüge daraus (Ap. I, 26, 56; Dial. e. Tryph. 120) erlauben. (Vgl. N. N. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, 77 ff.; A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873 und in 3bTh 1874; N. N. Lipsius, Die Quellen der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1878, 74 ff.; J. Kunze, De hist. gnost. fontibus Lips. 1894). Halten wir uns hieran, so finden wir denselben Magier wie in der AG., der viele durch seine Zauberkünste betrügt. Aber, wie der ganze Vorgang AG 8

um, in dem Werke berührt wird, so finden sich andere Nachrichten über S., die Justin
 5 in der heimathlichen Uebersetzung über seinen Landsmann geschöpft hat. So weiß er
 auch, daß er aus dem samaritanischen Terti (Sitta (Sitta) stammt und unter Claudius
 nach Rom gekommen ist. Von den Römern soll er durch ein auf der Tiberinsel errich-
 tetes Standbild mit der Inschrift *Simoni deo sancto* geehrt werden sein. Letztere
 Nachricht beruht freilich auf einem Irrthum Justins, der, wie ein im Jahre 1574 an der
 von ihm beschriebenen Stelle gefundener Zettel mit der Inschrift *SEMONI SANCO*
DEO FIDIO SACRUM SEX. POMPEI US . . . DONUM DEDIT beweist, auf S.
 bezogen hat, was hier von der sabinischen Göttheit Zemo gesagt war. Aber hat er auch hierin
 10 geirrt, so muß er deshalb noch nicht den ganzen Aufenthalt S.s in Rom aus dieser In-
 schrift geschlossen haben, sondern hat ihn ebenso wie die chronologische Bestimmung (*ἔτι*
Κλαυδίου Καίσαρος) anderweitig bezogen gefunden. Auf derselben samaritanischen Tradi-
 tion beruht wohl auch die Nachricht, daß fast alle Samaritaner ihn *ὡς τὸν ποῦτον θεὸν*
 (Ap. I, 26), der *ἑποῦτρον πάσης ἀγωγῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως* (Dial. 120) sei,
 15 bezeichnen und verehren und seine Begleiterin, eine gewisse Helena, die sich früher in einem
 Verdell preisgegeben habe, als *ἡγήσατο αὐτοῦ ἔρρωται ποῦτην* bezeichnen (Ap. I, 26). —

Ein wertvolle Ergänzung der Justinischen Nachrichten ist die häreseologische Schrift
 römischen Ursprungs aus der Zeit vor 175, welche Irenäus in sein Werk *Adv. haer. I,*
 11, 12, 22, 2-27, 1 aufgenommen, aber wohl auch Celsus, *Ἀληθείης λόγος*, Tert., *De*
 20 *anima* 31; Hippolyt, *Syntagma* und Pseudotert. (= Kommodian), *Carm. adv. Marc.*
I, 157 ff. noch benutzt hat. (Vgl. die oben S. 353, 35 ff. angeführte Litteratur, außerdem meine
 Schrift über Das Pseudotert. Gedicht *adv. Marc.*, Darmstadt 1900.) Auch hiernach ist
 S. noch der Magier, dabei wird ausdrücklich auf *MG 8* verwiesen. (Iren.; Tert.; Hippol.
 bei Pseudotert., *Adv. omn. haer.* und Epiphban.). Aber diese Auffassung S.s geht
 25 fast völlig in einem griechischen System auf, in dessen Mittelpunkt S. steht. Hier ist er
 der *summus deus* (Pseudotert., *Adv. omn. haer.*; Iren. II, 9) bzw. *pater* (Iren.
 I, 23, 1; Tert.). Gleichzeitig nennt er sich im Widerspruch hiemit die *sublimissima*
beata summa virtus, ἡ μεγάλη δύναμις Gottes (Cels.; Iren.; *Carm. adv. Marc.*;
 Epiphban.). Seine Genossin Helena, die hier mit Tyrens in Verbindung gebracht ist
 (Iren.; Tert., Epiphban.), ist seine *ἔρρωτα* (Iren.), die auch *prima mentis ejus con-*
 30 *ceptio, mater omnium* (Iren.), *prima injectio* (Tert.), *sapientia* (Pseudotert., *Adv.*
omn. haer.), *πρωτὴ ἔρρωτα ποῦτινος* (Epiphban.) heißt. Durch sie hat er den Ent-
 schluss gefaßt, die Engelsmächte zu schaffen. Aber im Besitz dieses Entschlusses ist sie
 dem Vater entzerrungen und in die unteren Regionen niedergestiegen. Dem Willen des
 35 Vaters zuwiderkommend (Tert.; fehlt bei Iren.) hat sie hier die Engelsmächte hervor-
 gebracht, welche, ohne etwas von dem Vater zu wissen, die Welt (und die Menschen,
 Epiphban.) erschaffen haben. Weil sie, die Welterschöpfer, nicht als ein Geschöpf gelten
 wollen, haben sie ihre Mutter in der Welt gefangen gehalten und in weibliche Leiber
 eingeschlossen. So hat sie von einem Leib zum andern wandern müssen. In der troja-
 40 nischen und zuletzt in der wriischen Helena erscheinend, ist sie das verlorene Schaf, zu
 dessen Rettung der Vater (S.) erschienen ist, um sie und damit auch die Menschen
 aus der furchtenden Gewalt der kosmischen Engelsmächte zu befreien. Durch die Himmel
 herabsteigend und sich ihnen in der Gestalt jenseits anpassend, um die hier herrschenden
 45 Enakelmächte zu tauschen (Tert.; Epiphban.; fehlt bei Iren.), ist er unerkannt auf die Erde
 herabgekommend und den Menschen als Mensch erscheinend, den Samaritanern als Vater, den
 Juden als Sohn (Tert.; Hippol., *Phil. VI, 19*; Epiphban.; Philastre), der hier zum
 Schrame gelitten habe. (Iren.; Hippol.; Pseudotert., *Adv. omn. haer.*; Epiphban.). Irenäus
 50 hat zu dieser Darstellung noch hinzu, daß er auch den Heiden als heiliger Geist er-
 schienen sei. Aus der Quellenchrift hat er diese Bemerkung nicht geschöpft. Wie sie bei den
 55 Irenäus fehlt, so widerspricht sie der Nachricht des Epiphban., wonach die Helena als hl.
 Geist zu acten habe, sowie der sonst verbreiteten Auffassung, wonach der hl. Geist das
 weibliche Prinzip ist. Da Irenäus, wie ein Vergleich mit den andern Relationen zeigt,
 die ganze Stelle von der Selbstoffenbarung S.s als des Vaters und Sohnes aus
 ihrem übernatürlichen Zusammenhang herausgerissen und vom Schluß an den Anfang seiner
 60 Darstellung des immanen Systems (I, 23, 1) gesetzt hat, wird er gleichzeitig diesen
 Zusatz von der Selbstoffenbarung S.s als des hl. Geistes hinzugefügt haben, indem er
 sich dazu durch den Anlaß an die drüßlich trinitarische Formel verleiten ließ. Irenäus
 I, 23, 3, 1 und Epiphbanus (= Hippolyt?) 21, 1 bringen noch einige andere Nachrichten,
 die ihrem Inhalt nach in den Rahmen der Quellenchrift sehr gut hineinpassen, aber aus
 65 äußeren Gründen ihr nicht mit Sicherheit zugeprochen werden können. Wie die Welt

und die Menschen, so sind auch das Gesetz (Epiphan.) und die Propheten nicht von dem obersten Gott, sondern von den Weltmächten gegeben worden und zwar jedes Buch von einer andern *dynamis* oder *λογή*, um die Menschen dadurch in ihre Knechtschaft zu bringen. Wie daher jeder, der diesen Büchern glaubt, dem Tod verfallen ist (Epiphan.), so müssen die, welche von den Weltmächten befreit sein wollen, geistesfrei leben. Nur durch die Gnade des Vaters, aber nicht durch Werke des Gesetzes können sie errettet werden (Aren.). Wird daher eine völlige Erlösung erst mit dem Ende der Welt erfolgen, so zeigt die Mystagogie schon jetzt den Weg zum Heil. Wer die Namen der kosmischen Mächte und ihre Beschwürungen, die Zaubersprüche und Opferbrände, kennt, dessen Seele wird von den Weltmächten errettet werden (Aren. I, 23. 4; Epiphan. 21, 4).

4. Eine wesentlich andere Darstellung des Simonismus findet sich andeutungsweise bei Clemens und Origenes, weiter ausgeführt in den sog. Philosophumena, die dann wieder für Theodor, Haer. fab. 1 Quelle waren. Ein Doppeltes ist hier charakteristisch: die völlige Unkenntnis der Helena-Ennoia einerseits und die Selbstbezeichnung *Σ*s als des *εστώς* andererseits. Clemens weiß nur, daß *Σ*. ein Zuhörer des Petrus war und daß seine Anhänger ihn als den *εστώς* verehren. Origenes kennt ihn zwar auch als den Magier aus Samarien, der von den Seinen die große Dynamis genannt werde; aber dies nur auf Grund der AG; doch verrät er einige Kenntnisse über ihn, die er nicht aus der AG geschöpft hat, indem er von ihm behauptet, er habe den Götzendienst als ein *Adiaphoron* angesehen (c. Cels. VI, 11). Daß er von der Helena-Ennoia keine Abnung gehabt hat, geht aus seiner Polemik gegen Celsus hervor (c. Cels. V, 62).

Auch die Darstellung des simonianiſchen Systems Phil. VI, 7—18. X, 12, welche größere Auszüge aus einer simonianiſchen Schrift, der *ἀπογραφὴ μεγάλη* = „große Offenbarung“, bringt, zeigt nicht die geringste Kenntnis der Helena-Ennoia. Statt dessen rückt sie die Bezeichnung *Σ*s als des *εστώς* in den Mittelpunkt. Die Wurzel alles Seins ist die *ἀπεραντος δυνάμις*, die auch im Anschluß an die stoische Philosophie unter dem Bild des Feuers erscheint. Zwei Seiten hat sie, eine überweltliche, das unsagbare seltsame Schweben, und eine innerweltliche, die der Vater, der *εστώς*, *στάς*, *στησόμενος*, genannt wird, *ὃν ἀγορεύθη δυνάμις κατὰ τὴν ποσὶ πάροχον αὐτῶν δυνάμιν ἀπεραντον, ἦτις οὐτ' ἄλογον οὐτε πέρας ἔχει ἐν μορῶτι οὐσα* (VI, 18). Indem sie in den Weltprozeß eingeht, entfaltet sie sich syzygienweise in sechs Weltpotenzen, die nach ihrer geistigen Seite *νοῦς* und *ἐπίνοια*, *φωνή* und *ὄραμα*, *λογισμός* und *ἐνθύμησις*, nach ihrer materiellen Seite *οὐρανός* und *γῆ*, *ἦλιος* und *σελήνη*, *αἶψ* und *ἔδωσ* heißen (VI, 12. 13. 18), bleibt aber wieder als siebente Potenz von ihnen unterschieden (VI, 11. X, 12). Und diese ist eben der dreifache *εστώς*, der *εστώς* als die *ἀπεραντος δυνάμις* in ihrer Weltlichkeit (*εστώς ἄνω ἐν τῇ ἀγενήτῳ δυνάμει*), der *στάς* als dieselbe Kraft in der Gestalt des Weltens (*στάς κάτω ἐν τῇ ὁσῇ τῶν ἑδῶτων ἐν εἰκότι γεννηθείς*), der *στησόμενος* dieselbe Kraft, insofern sie zur endlichen Verwirklichung gelangt (*στησόμενος ἄνω παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπεραντον δυνάμιν, ἐν ἔξεισιν οὐσίῃ*, VI, 17). Diese Verwirklichung aber vollzieht sich in dem Menschen. Wie die unendliche Kraft, die in ihren sechs weltbildenden Potenzen Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser ins Dasein ruft, ihrer Art nach nichts anderes ist als die Kraft des menschlichen Geistes, (*νοῦς*, *ἐπίνοια*, *φωνή*, *ὄραμα*, *λογισμός*, *ἐνθύμησις*), so ist der Mensch nichts anderes als die Verwirklichung der unendlichen Kraft, der deshalb auch zu ihr sagen kann: *ἐγὼ καὶ σὺ ἐν, πρὸ ἐμοῦ σὺ, τὸ δὲ μετὰ σὲ ἐγὼ* (VI, 17). Er ist das letzte Ziel des Weltprozesses, in dem die Gottheit zu ihrem Selbstbewußtsein kommt. Denn das ist diese pantheistisch gedachte Gottheit in ihrer Selbstentwicklung *δυνάμις μία δημιουργήνη ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννῶσα, αὐτὴν αἰξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν ἐφούσασα, αὐτῆς μήτηρ οὐσα, αὐτῆς πατὴρ, αὐτῆς ἀδείκη, αὐτῆς οὐζυγος, αὐτῆς θυγατήρ, αὐτῆς υἱός, μήτηρ, πατὴρ ἐν, οὐσα ὅσα τῶν ὄλων* (VI, 17).

5. Eine Rekapitulation all dieser Darstellungen *Σ*s, dazu ein neues *Σ*-Bild geben die pseudoklementinischen Homilien (H.) und Refognitionen (R.) (und Epitome). Auch hier ist er Magier und Goet (vgl. H. 2, 22. 32. 34. 4, 4. R. 2, 9. 3, 47 f. 60); insbesondere ist die Nekromantie sein Handwerk (H. 2, 26—31. 4, 4; R. 2, 13 f.). Als solcher ist er der von Petrus verfolgte Gegner, der von Cäsarea nach Antiochien und zuletzt nach Rom flieht, um überall als Gaukler entlarvt und durch gottgewirkte Kräfteweisungen überwunden zu werden. Auch als die oberste Kraft Gottes (H. 2, 22; R. 1, 72. 2, 7. 3, 47), ja als der oberste Gott (R. 2, 7. 22) will er hier gelten und tritt auch als Christus und *εστώς* auf (H. 2, 22; R. 2, 7. 3, 47). Wie das *Σ*-Bild der Akten, so setzen die Pseudoklementinen auch das der Häresekologen voraus, insbesondere das Justins. Das beweist die

Ein abmüßung seines Geburtsortes (Simā (H. 2, 22; R. 2, 7), die Anspielung auf die S-Statue in Rom (H. 2, 27; R. 2, 9, 3, 63) sowie die Erwähnung der Helena (H. 2, 25f.; R. 2, 12). Nicht *Ἑρώτα*, sondern *σοφία, παισιμότητος, ζωῆς* genannt, ist sie vom obersten Himmel durch die Himmelsregionen herabgestürzt (H. 2, 25; R. 2, 12). Zwei Engel hat sie ausgesandt, den einen, die Welt zu schaffen, den andern, das Gesetz zu geben (H. 18, 12, val. 3, 2), die sich aber beide die Herrschaft über sie angemaßt haben. So hat sie in der irdischen und irdischen Helena erscheinen müssen und zieht nun mit S. umher (H. 2, 25).

Daneben finden sich aber auch in den Pseudoklementinen Vorstellungen, welche nicht auf die Häreseologen zurückgehen: Als Sohn des Antonius und der Nabel hat er in 10 Alexandrien sich griechische Bildung angeeignet. Hier unter die 30 Schüler Johannes des Täufers aufgenommen, hat er sich nach dessen Tod zum Haupt der Sekte emporgeschwungen und von ihr die Anerkennung als der *σοφός* erlangt (H. 2, 23f.; R. 2, 7, 11f.), der auch stans in aeternum (R. 3, 17) und *στυγόμενος* (H. 18, 12, 14) genannt wird. Ver- 15 raten diese Vorstellungen eine gewisse Verwandtschaft mit der Darstellung der Alexandriner bzw. der *ἁπλόγους*, so sind andere ganz eigenartig. So ist er nach H. 2, 22 Vertreter des samaritanischen Kultes auf dem Berg Garizim, der das Gesetz allegorisch auslegt und die Totenauferstehung leugnet, nach H. 1—6; R. 9, 10 Vertreter der heidnischen Philo- 20 sophie, insbesondere des astrologischen Fatalismus, nach H. 3, 39, 15, 49, 16, 5ff.; R. 2, 25ff., 38ff. gar der Verteidiger der marcionitischen Antitese von dem guten und gerechten 20 Gott. Dies alles beruht natürlich nicht auf irgend welchen alten Überlieferungen, sondern findet die einfachste Erklärung in dem literarischen Entstehungsprozeß dieser Schriften. So verdankt er seinen samaritanischen Typus der Sekte der Samariter, R. 1, 54, 57, deren Lehren auf ihn einfach übertragen worden sind, seinen heidnischen und marcionitischen Typus der Darstellung des Heidentums und Marcionitismus, welche von dem Verfasser der Klementinen 25 aus seinen Quellenchriften derart aufgenommen wurde, daß er S. zu ihrem Repräsentanten machte.

Zollte es sich nicht ähnlich mit den Stellen dieser Schriften verhalten, an denen er die Maske des Paulus trägt? Unverkennbar ist, worauf schon M. Reuber, Genet. Ent- 30 wicklung, Berlin 1818, 361 hingewiesen hat, der *ἔχθρος ἰσθμοστος*, in Ep. Petr. ad Jac. 2, dessen *ἄνομος καὶ ἡρασιόδης διδασκάλων* einige τῶν ἀπὸ ἑθῶν an Stelle des petriniſchen *ῥόμιονος χηρογῆτα* annahm, der *Σίμων ὁ πρὸς ἑαυτὸν (= Ἡέρον)* 35 *ἐκ τῶ ἔθνη σοφός ἕθῶν* in H. 2, 17; vgl. R. 3, 61, der *ἀντιζέλιμος*, der den Petrus *καταζῶμενον* nennt in H. 17, 13—19 (vgl. Ga 2, 11; 2 Th 2, 4) kein anderer als der von Petrus bekämpfte Paulus. Auch an andern Stellen (H. 2, 23, 11, 35, 18, 21; R. 2, 23, 36, 63, 65, 3, 12, 1, 35) ist eine polemische Auseinandersetzung 40 mit paulinischen Anschauungen und Worten wahrnehmbar. Aber so wenig dies geeignet werden kann, so unrichtig ist es, das S-Bild der Klementinen mit der Tübinger Schule (Baur, Hilgenfeld, Lipsius, Meyboem, Schmiedel, Strepenkiuhl u. a.) überhaupt unter dem Gesichtswinkel jüdischer Polemik als ein Zerrbild des großen Heidenapostels zu be- 45 trachten, das der Haß des Judentums verfertigt habe, insbesondere in dem Kampf zwischen Petrus und Simon eine Nachbildung der Kämpfe zwischen Petrus und Paulus, in der Ueberwindung S.s durch Petrus den Sieg des petriniſchen Judentums über das paulinische Heidentum zu erkennen. Das widerspricht dem ganzen Grundgedanken der Petrus-Legende in den Klementinen; denn Petrus denkt gar nicht daran, den von ihm belehrten Heiden das Gesetz aufzulegen, wie auch S. nirgends ein gesetzsfreies, noch 50 überhaupt ein Christentum verkündigt. Ist auch S. der Vorläufer des Petrus, so will er nur durch seine dämonischen Zaubereien die Heiden für sich gewinnen. Petrus aber hat nur die Aufgabe, als ein Magier höherer Ordnung, durch göttliche Kräfteleistungen das Christentum in den heidnischen Städten aufzurichten. Wie der Grundgedanke, so lassen auch die einzelnen Züge dieser Legende keine derartige Deutung auf Paulus zu. 55 Die paulinischen Züge in dem S-Bild der Klementinen, soweit solche wirklich nachzuweisen sind, erklären sich nicht durch die Annahme, daß S. ursprünglich nur Paulus sei, dessen Bild later eine Übermalung mit den Farben der AG bzw. der Häreseologen erfahren habe, sondern umgekehrt, daß er ursprünglich nur der Magier bzw. Pseudomesias war, der nachträglich paulinische, wie auch heidnische und marcionitische, Züge erhalten hat. Dies 60 beruht aber nicht auf einer jüdisch-antipaulinischen Tendenz der Klementinen, sondern auf ihren literarischen Entstehungsverhältnissen. Nicht ein Pseudopaulus, sondern ein Pseudochristus und deshalb ein Antipetrus — das ist die ursprüngliche Gestalt des S. wie in den apokryphen Akten, so auch in den Pseudoklementinen.

II. Steht aber dies Ergebnis unserer quellenkritischen Untersuchung zu recht, welches 65 Bild erhalten wir von S. dem Magier?

1. Wie in den Pseudoklementinen, so glaubte die Tübinger Schule die jüdische Polemik gegen Paulus auch in der AG und in den apokryphen Petrusakten, ganz besonders aber in der Petrus-Sage wiederzufinden. Sie wollte darum in Σ . nichts anderes sehen, als ein jüdenchristliches Zerrbild des Heidenapostels (so außer den Genannten Schwegler, Zeller, Volkmar), oder aber behauptete wenigstens die Priorität dieses Bildes vor dem der Häreseologen, wo sie unter dem Druck der Thatfachen jene Aftionshypothese nicht mehr ganz aufrecht erhalten konnte (so Hilgenfeld seit 1878, Lipsius seit 1887, Kreyenbühl, Schmiedel). Ist aber der Σ . der Klementinen ursprünglich kein Pseudopaulus dann kann der Σ . der übrigen Litteratur dies noch weniger sein. Die antipaulinische Deutung dieses Σ -bildes hat ihr Fundament in dem Pseudopaulus der Klementinen und muß mit ihm zusammenstürzen. Denn was zunächst die AG anlangt, so kann die Bitte Σ s um die Gabe der Geistesmitteilung schon deshalb nicht auf die von Paulus erstrebte Gleichstellung mit den Uraposteln gedeutet werden, weil sie nicht zu der ursprünglichen Erzählung gehört, und kann daher nur auf den Wunsch des Magiers bezogen werden, dieselben Wunder wie Petrus zu vollbringen. Damit fällt die Deutung des Geldaner- bietens Σ s (AG 8, 18) auf die Kollekte des Paulus für die Armen in Jerusalem (Volkmar) wie die der — gnostischen — Bezeichnung Σ s als der *μεγάλη δόξα* auf Stellen wie Rö 1, 16. Auch in den apokryphen Akten sind nirgends antipaulinische Züge zu entdecken, weder in der Disputation über die Beschneidung (Act. Petr. et Paul., sect. 63—66; in den Act. Vere. und in der armenischen Uebersetzung der Act. Petr. et Pa. fehlt dieser Abschnitt), noch in den Gaukelstücken Σ s von seiner Entthauptung und Himmelfahrt, die ihr Gegenstück nicht in der Geschichte Pauli, sondern Christi haben. Das gilt noch viel mehr von dem Σ . der Kirchenväter (vgl. J. Delisle a. a. D.). Ob Σ unter dem Beliar zu verstehen ist, der nach Sibyll. III, 63 ff. *ἐκ Σεβαστηῶν* kommen und viele Zeichen am Himmel und auf Erden thun wird (vgl. C. Preuschen, Paulus als Antichrist in ZntW II, 1901, 174f.), muß dahingestellt bleiben. Doch spricht manches für die Deutung auf Sebaste-Samaritanen. Weniger empfiehlt es sich, das Tier in der Offenbarung Jo 13, 11—17 auf ihn zu beziehen (vgl. Spitta, Die Offenbarung Joh., Halle 1889, 380 ff.). Aber auch angenommen, daß beidemal Σ . als Antichrist gedacht ist, so darf er deshalb nicht mit Paulus identifiziert werden, auch wenn sich dieser sonst da oder dort als Antichrist nachweisen ließe. Sonach ist überall Σ . als Zerrbild des Paulus weiter nichts als ein Phantasiegebilde der Tübinger Schule, das, herausgewachsen aus dem Dunitkreis der pseudoklementinischen Litteratur, mit diesem sich in Nichts auflöst. Dann aber kann er nur als eine geschichtliche Größe gewertet werden. Das Zeugnis, das die AG bezw. deren Quelle und hiervon unabhängig der Samaritaner Justin seinem Landsmann Σ . ausstellt, darf als genügende Beglaubigung für ihn angesehen werden, deren Siegel die hinreichend bestätigte Existenz einer Sekte der Σ -ianer ist (s. u. S. 359, 31 ff.).

2. Wie aber verhält sich dieser Σ . Magus zu dem Σ . haereticus, von dem die Kirchenväter berichten? Von der Voraussetzung ausgehend, daß jener Σ . nur eine Karikatur des Paulus, also eine ungeschichtliche Größe sei, hat Kreyenbühl (a. a. D. I, 199 ff. 217 ff.) die Behauptung aufgestellt, daß neben ihm ein Σ . von Gittä als Stifter der simonianiſchen Sekte und Verfasser der *ἀπόγραφαι μεγάλης* festzuhalten, aber als solcher in den Anfang des 2. Jahrhunderts zu versetzen sei. Ähnlich hat Schmiedel (l. c. 1557) wie schon früher Vittinga und Beaujobre (vgl. Mosheim l. c. 390 sq.) Σ . den Magier, den Zeitgenossen des Petrus, als geschichtliche Persönlichkeit von dem Σ . von Gittä am Anfang des 2. Jahrhunderts unterschieden. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Justin kann nicht, wie Kreyenbühl annimmt, seinen Σ . um 1. Jahrhundert zu früh angeſetzt haben. Das Buch dieses Σ . aber, die *ἀπόγραφαι μεγάλης*, kann ebenso wenig vor die Zeit des Justin verlegt werden, da sich Justin und selbst Irenäus darüber ausschweigen. Daß es aber von diesen zur Darstellung des simonianiſchen Systems benutzt sei, wird niemand außer Kreyenbühl glauben. Ueberdies haben wir Zeugnisse, die von Justin unabhängig sind, wie das der AG und des Clemens Alex., die die Identität beider bestätigen. Es ist also ein und derselbe Σ ., der nach AG 8 und Clemens Alex. ein Zeitgenosse des Petrus und nach Justin ein Zeitgenosse des Claudius war und in Samarien sein Wesen trieb.

3. Da von Josephus, Antiqu. XX, 7 ein jüdischer Magier Σ . aus Cypren erwähnt wird, der den Prefurator Jelisir mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa verknüpft habe, ist die Frage aufgeworfen worden, ob er mit dem samaritanischen Magier identisch ist. Kann man ihn keinesfalls (vgl. Kreyenbühl a. a. D. 205 ff.) weder dem cyprischen Magier Elymas AG 13, 6. 8 noch auch mit diesem dem Paulus gleich 60

Man wird man mit der andern Möglichkeit rechnen dürfen, daß er dieselbe Persönlichkeit wie der Z. der AG ist, zumal er in derselben Zeit und Gegend lebte und auch ähnlich betrat. Dann wird man aber die Angabe seines Landsmanns Justin über seine Heimat (Gina) als unzuverlässig, die seines Zeitgenossen Josephus als einen Irrtum betrachten, der auf einer Verwechslung des unbekanntes Alexens Gitta (= hebr. Gittim) mit der arabischen Hauptstadt Nitium (= hebr. Nitim) beruht. Wie für die Geschichtlichkeit so wurde auch für die Zeit des Z. die Angabe der altchristlichen Schriften durch den jüdischen Geschichtschreiber eine Bestätigung erfahren. Nach AG 8 muß er schon im Anfang der dreißiger Jahre in Samarien sein Wesen gehabt haben. Nach Justin ist er unter Claudius (41–54) nach Rom gekommen. Ist er von Aelii, der 52–60 Procurator in Caesarea war, als Heiratsvermittler benannt worden, so kann er erst zwischen 52 und 54 nach Rom gekommen sein. Da Aelii nach Tacitus, Annal. VII, 54; Hist. V, 5 schon lange vor 52 neben seinem Amtverwalter Ventidius Cumanus einen Teil der Provinz Samarien verwaltete, kann er hier ihn kennen gelernt haben. Wie hohe römische Beamte solche Leute an sich heranzogen, zeigt die Erzählung von dem Zauberer Bar Jesus und dem Statthalter Sergius Paulus, AG 13.

1. Ziemer geschichtlichen Bedeutung nach ist er als das zu bezeichnen, was sein samaritanischer Beinamen sagt, als Magier d. h. Zauberer. Damit stimmt, daß auch seine Anhänger sich mit Zauberei abgegeben haben. Daß er seiner Magie zu lieb mit Petrus (Philippus) in Samarien Beziehungen anknüpfte, um so in den Besitz der Charismen zu gelangen, wird man als geschichtliche Thatsache festhalten, wenn man nicht der AG bzw. ihrer Quellenkritik jeden geschichtlichen Wert absprechen will. Ob Z. mehr als das hat sein wollen, ist nicht sicher zu entscheiden. Nach AG 8, 9 und Just., Ap. I, 26 ist es wahrscheinlich, daß er sich auf Grund seiner magischen Künste nicht nur als etwas Großes, sondern im heidnischen Sinn als einen Gott bezeichnet hat, der in Menschenwelt erschienen ist. Nichts (Entstehung der altkath. Kirche, Bonn 1850, 158 ff.; 1857, 228), Mead, Harnad, Vissius (a. a. S.) haben ihn deshalb als einen samaritanischen Messias betrachtet, wie auch der Samaritaner Dositheus sich als den von Moses Mt 18, 18 geweihten Propheten und Messias (Tabe) ausgegeben habe. Aber für ein Messiasium Z. S bieten weder die AG noch Justin die geringste Handhabe. Die apokryphen Akten charakterisieren ihn zwar als Pseudochristus, aber nur auf Grund der Vorstellungen, die eine spätere Zeit sich von dem Erstgeborenen des Satan (Pseudoignat. ad Trall. 11) gemacht hat; ähnlich die Pseudomelentinen. In dem gnostischen System der Häreseologen ist er allerdings nicht nur der oberste Gott, sondern auch der Erlöser, der in Samarien als Vater und in Judäa als Sohn erschienen ist. Aber hat er sich auch als einen Gott bezeichnet, weitergehende Aussagen kann er nicht von sich gemacht haben; dann müßte er ja auch von sich gesagt haben, daß er nur zum Schein gelitten habe und gestorben sei. Wie er eine derartige Messiasbedeutung auch in dem System der ἀποκαταστασις nicht hat, so hat er sie überhaupt nicht für sich in Anspruch genommen; sondern erst seine Anhänger, die ihre Verehrung Z. S zur gnostischen Lehre ausgebildeten, haben sie ihm nicht ohne Einfluß christlicher Ideen beigelegt. Gerade an diesem Punkte hat daher die Fortentwicklung des Simonianismus eingeseht. Das zeigt eben Irenäus, der ihn als hl. Geist sich offenbaren läßt, sowie Cyrill. Hieros., Cat. VI, 11, der als Lehre Z. S ausspricht *πῦρ τὸν πῦρ ἴπαι τὸν ἐπὶ ὄρους Σινὰ ὡς πῦρ ἐπὶ γαβρίη, αὐτὸν δὲ Ἰουδαίουσιν ἐπινοῶν ὄψιν ἐν αὐτοῖς ἀλλὰ δοξάζει ὡς Χριστὸν ἡγοῦν γαβρίηα καὶ πῦρ ταῦτα ὡς ἀρχὴν ἡγοῦν τὸ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ἐκ τῆς ἀποκαταστάσεως ἐπινοήσαντες ἐπινοήσαντες*. Dazu ist zu vergleichen Aug., De haer. 1 dixerat enim se in monte Sina legem Moysi in patris persona dedisse, Judaeis tempore Tiberii in filii persona apparuisse, postea se in linguis igneis spiritum sanctum super apostolos venisse.

Das aber kein Messias, so ist er auch nicht, wie E. Renan, Les Apôtres, Paris 1866, 154 hat, le chef d'un mouvement religieux parallèle à celui du christianisme, noch wie Sarnad (a. a. S. und Dequeneville! 179) behauptet, der Stifter einer Universalreligion des höchsten Gottes. Der Versuch, ein derartiges mit dem Christentum vergleichendes System aufzustellen, hat allerdings in jener Zeit des Synkretismus und gerade auch in Samarien nichts Unglaubliches. Aber hat Z. sich nicht als Christus bzw. als Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet, so ist er auch kein Religionsgründer gewesen, u. S. auch der Stifter einer Universalreligion, thatsächlich hat er ja auch fast ausschließlich nur in Samarien Anhänger gefunden (s. u. S. 359, 32 ff.).

Ebenso kann er auch nicht als Begründer einer Sekte, sei es einer samaritanischen oder

christlichen, betrachtet werden, wie es z. B. Marcion war. Da er in dem gnostischen System, das nach ihm genannt ist, selber Objekt der gnostischen Spekulation ist, wozu sich Marcion nie gemacht hat, kann er nicht Urheber desselben sein. In den ältesten Berichten erscheint er auch niemals als solcher. Erst seine Anhänger haben ihn dazu gestempelt und damit zum Sektenhaupt erhoben. Es ist darum eine willkürliche Geschichtskonstruktion, wenn Justin ihn an die Spitze der christlichen Ketzer gestellt und damit zum Stammvater der christlichen Gnosis gemacht hat. E. selbst ist kein Gnostiker, das gnostische System der Sianer ist kein christliches gewesen. Christus hat darin keinen Platz.

5. Ist also E. geschichtlich betrachtet nicht mehr als ein Zauberer, der sich für einen Gott ausgegeben hat, wie hat er dann das himmlische Wesen, die Gottheit werden können, deren Kultus in Samarien Justin uns bezeugt (Ap. I, 26)? Die hohe Verehrung, die er nach AOS in Samarien genoss, mußte dazu wesentlich mitwirken. Sie wurde durch den Anspruch gesteigert, den er für sich erhob, ein Gott zu sein. Schließlich verschmolz sie — darauf weist uns E.s Begleiterin Helena hin — mit dem Kultus des Sonnengottes Sem (Schemesch, Herakles, Meloch, Melfart, Baal) und der Mondgöttin Mstarte (Helena, Selene, Luna), der in dem benachbarten Phönizien heimisch und auch in Samarien in griechischer und römischer Zeit nicht ganz erloschen war (vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte, Leipzig 1881, 153 f.). Denn als geschichtliche Persönlichkeit wird man diese Helena nicht auffassen dürfen, da sie weder der kanonischen AOS, noch den apokryphen Akten, noch den Alexandrinern, noch auch der *ἀνόγκαις μεγάλη* bekannt ist. Beachtet man aber ihren Namen, ihre Heimat (Tyros), ihre Vergangenheit, so wird man darin die Beziehung auf die tyrische Mondgöttin und ihren sittenlosen Kult nicht verkennen. Ist aber Helena nichts anders als die phönizische Gottheit Mstarte, dann ist E. überall da, wo er mit ihr genannt und göttlich verehrt wird, nicht mehr bloß der vergötterte oder sich selbst vergötternde Magier, sondern der phönizische Gott Sem-Schemesch, mit dessen Kult sich der E.kult verschmolz. So ist E. — jedenfalls lange vor Justin — der samaritanische Landesgott geworden, von dem Justin sagt: Fast alle Samariter, aber auch einige in den andern Völkern verehren ihn als den obersten Gott (vgl. dazu Baur, Christl. Gnos. 304 ff.; Zeller a. a. D. 169; Lipsius a. a. D. II, 1. 35).

6. Wie lange dieser E.kult in Samarien und in den andern Ländern bestanden hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist er schon bald nach Justin zur Sache einer Sekte zusammenschmolzen, deren Anhänger Sianer genannt wurden. Wie lange sie in ihrer Heimat, in Samarien, bestanden hat, wissen wir ebenfalls nicht. In Palästina bezw. in den angrenzenden Ländern gab es noch zur Zeit des Drigenes Sianer, allerdings *σφόδρα ἐλάττωτοι* (c. Cels. I, 57). Zur Zeit des Epiphanius (Haer. 22, 2) waren sie schon erloschen. Euseb. H. E. II, 13 weiß noch davon zu reden, daß sie bis zu seiner Zeit bestanden (*εἰς δεῦρο*). In Ägypten ist ihre Existenz durch Clemens von Alexandrien bezeugt, der auch eine Abzweigung derselben, die Eutyphiten, nennt (Strom. VII, 17). Zur Zeit des Drigenes muß jedoch ihre Zahl auch hier sehr klein gewesen sein (c. Cels. I, 57; an einer andern Stelle VI, 11 sagt er gar: *οὐδαμῶν γὰρ τῆς οὐκονύμης Σιωνιταροί*). Doch haben sie sich vor 200 auch im Abendland ausgebreitet und hier längere Zeit bestanden, wie wir aus Iren. I, 23, 4; Tert., De anim. 57; Hippol., Phil. VI, 19 (*ἕως νῦν*); Pseudoeypr., De rebaptis. 16 entnehmen können. Nach diesen Schilderungen, wozu auch Epiph., Haer. 21 zu vergleichen ist, hat diese Sekte einen wesentlich eskatologisch-libertinistischen Charakter gehabt. Wenn sie mit E. nach Orig. c. Cels. den Götzendienst als ein *Μεταφωρον* angesehen hat, kann sie kaum als eine christliche bezeichnet werden. Ihre Verehrung hat auch nach Iren. I, 23, 4 nur E. gegolten. Aber in derselben Weise wie das Judentum unter dem Einfluß Philos seine gnostischen Sekten hervorbrachte (die Minim vgl. M. Friedländer, Der vordringliche jüdische Gnosticismus, Göttingen 1898), wie das Christentum seit den Tagen Trajans sich seine gnostischen Systeme schuf und darin die Person Christi in den Dienst gnostischer Spekulationen stellte, so hat auch der Sianismus seine gnostischen Systeme ausgebildet und darin E. zum Träger des Weltprozesses und der Erlösungs Idee zugleich gemacht. Das ist in verschiedener Weise auf alexandrinischem und syrischem Boden geschehen. So sind die beiden uns bekanntesten simonisch-gnostischen Systeme entstanden, das der *ἀνόγκαις μεγάλη* und das der auf Justin zurückgehenden Häresologen. So ist der samaritanische Gott E. in die Geschichte des Gnosticismus eingerückt.

7. Die *ἀνόγκαις μεγάλη* ist freilich mit anderen gnostischen Quellen Hippolyts als eine Fälschung verdächtigt worden (vgl. H. Stähelin a. a. D.), und zwar aus einem doppelten 60

Grund. Einmal zeige sie eine auffällige Übereinstimmung im Grundgedanken wie in ähnlichen Wendungen mit andern gnostischen Systemen, die in Hippolyts Phil. widerlegt werden. Sodann stimme sie nicht zu der Darstellung des simonianiſchen Systems, wie wir sie bei den andern Hagiologen finden. Ist es aber von vornherein sehr wenig wahrscheinlich, daß ein so tiefſinniges und eigenartiges System wie das der *ἀπόφασις* eine Nachbildung neben vielen andern ſei, ſo zeigt es überhaupt nur eine geringe Verwandtschaft mit den andern Systemen, die Hippolyt beſpricht. Wo ſie aber vorhanden ſind, erklärt ſie ſich dadurch, daß eben die *ἀπόφασις* hier die Grundlage für andere Systeme gegeben ſind (vgl. Phil. IV, 51; V, 9). Was ihr Verhältnis zu den übrigen Darstellungen des Zianismus anlangt, ſo kann der große Unterſchied, der hier beſteht, nicht gelegentlich werden. Aber ſo andersartig das System der *ἀπόφασις* iſt, ſo findet es ſich doch auch ſonſt bezeugt, wie ſchon bei Clem. Alex. II, 11 (der *ἑστώς*), ſo auch in den Pſeudoklementinen (hier auch der *στυγόμενος*), ſowie bei Gregor. Naz., Orat. II, 2, der vier ſtatt drei Erzeugen aufzählt (vgl. dazu Elias Cret., Comm. in Greg. Naz. Orat. 23, 16 ſowie Kleetas, Comm. in Orat. II, 2) und damit beweist, daß er ſeine Kenntnis nicht aus Hippolyt geſchöpft hat. Dazu bringt Hieronymus, Comm. in Mt 24, 5 ein Zitat aus einer ſimonianiſchen Schrift, das ſeinem Stil und Inhalt nach nur aus der *ἀπόφασις* geſchöpft ſein kann: Ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Dieſe Zeugniſſe beweifen, daß ein ſimonianiſch-gnoſtiſches System, wie das der *ἀπόφασις* thatſächlich exiſtiert hat. Der vorhandene Unterſchied dieſes Systems und des durch Justin bezeugten erklärt ſich daher nicht durch die Annahme einer Nachbildung, ſondern durch die einfache Thatſache, daß es zwei verſchiedene ſimonianiſche Systeme gegeben hat. Dieſe Thatſache aber findet wieder ihre Erklärung in den verſchiedenartigen Einflüſſen, denen der Zianismus in Alexandrien bzw. in Syrien unterworfen war.

Iſt nun für den alexandriſchen Zianismus, wie wir ihn in der *ἀπόφασις* gefunden haben, neben dem Fehlen der *ἑλενα-εὐνοία* beſonders der Begriff des *ἑστώς* charakteriſtiſch, ſo weiſt dieſer unverkennbar auf die alexandriſche Religionsphilosophie zurück. So ſieht er wiederholt bei Philo als Beinamen der Gottheit (*ὁ μὲν θεός*) *κατὰ τὴν ἀνὴρ ἑστώς*, De nom. mut.) und bezeichnet ſie als das Unwandelbare, das dem unauflöſlichen Fluſſe der *γένεσις* gegenüberſteht (*τὸ μὲν οὖν ἀκλινὸς ἑστώς* *θεός* *ἔστιν* *ἰσθαι*, *τὸ δὲ κίνητόν ἢ γένεσις*, De poster. Cain. vgl. dazu ſeine Schrift Quod Deus sit immutabilis). Daſſelbe bedeutet er bei Clem. Alex., Strom. I, 24, 163: *δηλοῖ τὸ ἑστώς καὶ ἀνώγειον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἀίμακτον γένος* (vgl. *γένος ἑστώς* Strom. VIII, 10, 57). Ganz daſſelbe iſt aber *Σ*, als der *ἑστώς* im System der *ἀπόφασις*. So ſagt daher Philo, De poster. Cain.: *ὁ προσώνον θεῶν σάσις ἐγίεται, ὁ δὲ ἀπαλλαττόμενος ἢ γενεῖσιν ἢ κινήσεισιν προσώνον κατὰ τὸ εἶδος ποιεῖται*. Damit ſtimmt wieder, was die *ἀπόφασις* als das Ziel der Menſchheitsentwicklung hinſtellt, ſowie was Clem. Alex. II, 11, 52 als das Lebensideal der Zianer bezeichnet, ähnlich zu werden dem *ἑστώς*, den ſie verehren. Iſt aber der Einfluß der alexandriſchen Religionsphilosophie in dieſem System des Zianismus unverkennbar, ſo kann ſeine Heimat nur Alexandria ſein, wozu uns ſchon ſeine literariſche Bezeugung bei den alexandriſchen Studienlehrern ſichert hat. Dieſe empfängt aber wieder ein beſonders helles Licht durch die Mitteilung der Pſeudoklementiniſchen Hemilien (II, 2, 22—24), daß für die Sekte der Zianer, die in Alexandria beſteht, der Begriff *ἑστώς* geradezu grundlegende Bedeutung hatte. Die legendariſche, arab ſinnliche Erklärung, welche der Verfaſſer der *Κlementinen* hierfür giebt (vgl. auch R. 2, 7), beweist nur, daß er nicht mehr ein richtiges Verſtändnis für die ihm ſomit gewordene Mitteilung hatte. Ob in Alexandria auch das Buch, die *ἀπόφασις μαγική*, geſchrieben iſt, muß dahin geſtellt bleiben. Wenn es „arab ſamaritaniſch“ Propheten des ATs und die Sprüche Salomos benutzt, kann es jedenfalls nicht von Simon ſelbſt noch auch im Kreiſe ſeiner ſamaritaniſchen Anhänger verfaßt ſein. An die phileniſche Schriftauslegung erinnert die rein allegoriſche Methode, mit der die Bib.ſtellen für religionsphilosophiſche Ideen ausgebeutet werden. Daß bei der Abſchaffung auch chrüſtliche Einflüſſe mitgewirkt haben, verrät die Verwertung ſchriftlicher Evangelien, da Briefe des Paulus und Petrus (vgl. Hilgenfeld, Reſerageſchichte a. a. D. 153f.).

Unter weſentlich andersartigen Einflüſſen hat ſich dagegen der Zianismus entwickelt, von dem uns Justin und ſeine Nachahmer Kunde geben. In ſeinen Grundzügen mit andern älteren gnoſtiſchen Systemen verwandt, iſt ſein System wie das alexandriſche darin eigen und charakteriſtiſch, daß es den oberſten Gott einer hiſtoriſchen Perſön-

lichkeit gleichsetzt. Es ist daher undenkbar, daß es S. selbst erfunden und ausgebildet hat. Es sind vielmehr auch hier seine Anhänger gewesen, welche den von ihnen göttlich verehrten S. = Sem-Zemeisch und die Helena-Mystik zu Objekten gnostischer Spekulationen machten. Ist dieses System nach Justin, Ap. I, 26 in Samarien entstanden, so hat es seine volle Ausbildung erst da gefunden, wo es sowohl mit der babylonischen als auch mit der hellenischen Gedankenwelt in Berührung treten konnte; wir vermuten in Syrien. Hier in Antiochien, hat sich das System des Menander, eines aus dem samaritanischen Flecken Kapparataia stammenden Schülers S.s, zu seiner Blüte entwickelt. Hier war auch der günstigste Boden für die simonianische Gnosis, in der sowohl in den Grundgedanken wie auch in Einzelheiten der Einschlag babylonischer Mythologie sowie hellenischer Allegoristik unverkennbar ist. Nicht bloß auf den phönizischen Götendienst, sondern letztlich auf den babylonischen Mythos von der Himmelsgöttin Istar, der Schöpferin der Menschheit und Lehrmeisterin der Unzucht, geht die Helena-Mystik zurück; auf babylonische Vorstellungen von der Herrschaft der Gestirnmächte die Schilderung von der Herrschaft der Engel über die gefallene Ennoia und Menschheit, auf den Turm zu Babel mit seinen sieben Stockwerken, den „Turm der sieben Planeten“, wie er in den Keilschriften heißt, der Turm, durch dessen Stockwerk man einst die Helena (= Ennoia) herunterstürzen sah (R. 2, 12; H. 2, 25; vgl. dazu W. Aus, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus in III XV, 4, Leipzig 1897). Auf hellenische Mythologie weist die Bemerkung des Jrenäus I, 23, 4 (vgl. Epiph., Haer. 21), daß die Sianer den S. unter dem Bilde des Zeus und die Helena unter dem Bilde der Minerva verehrt hätten. Wo man die Beziehung der Ennoia zu der Helena-Mystik noch kannte, hätte man sie unter dem Bilde der Artemis-Diana dargestellt. Erst da, wo man diesen Zusammenhang nicht mehr durchschaute, konnte man sie, die Ennoia, mit der Athene-Minerva identifizieren, die als der erste Gedanke dem Haupte des Zeus entsprang. Auf hellenischer Allegoristik, insbesondere auf der allegorisierenden Deutung der Helena bei Homer, Odys. IV. 121. 122 durch die griechischen Philosophen, wie Eustathius, Comm. in Hom. Od. IV, 121 sq. beruht die Identifizierung der Helena-Ennoia mit der trojanischen Helena (vgl. Jren. I, 23, 3; Tert., De anim. 34; Epiph., Haer. 21, 2—3). Auf Ausführungen, wie wir sie bei Plato, De republ. 9 (die unvermünftigen Menschen, unbekannt mit der wahren *sydon* stritten für ein Tugendbild, wie nach dem Stefsicheros in dem troj. Krieg für ein *eidolon* der Helena gestritten worden sei, aus Unkunde der wahren), aber auch sonst wie bei Tert. Empiricus, Adv. Mathem. 7, Aristides, Orat. Plat. I, Orat. Panathen, Curivides, Helena 31 sq. finden, also auf *ἐλλήνων μύθοι* (H. 2, 25), greifen die parallelen Gedanken des simonianischen Systems zurück, daß die Griechen und Barbaren nur um das Bild der Ennoia gekämpft hätten, ohne sie selbst zu kennen, weil sie bei dem obersten Gott wälte (H. 2, 25; R. 2, 12 vgl. dazu Neander a. a. S. 348f.; Simson a. a. S. 63f.). Von den Gedanken babylonischer Mythologie und griechischer Allegoristik in gleicher Weise befruchtet, ist so das syrische System des Sianismus entstanden. Daß dabei auch christliche Einflüsse mitgewirkt haben, beweist sowohl der Vergleich der Helena mit dem verlorenen Schaf (Mt 18, 12; Lc 15, 6), als auch die Bemerkung, daß S. in Judäa als Sohn erdienen sei und hier gelitten habe. Im übrigen ist auch das syrische wie das alexandrinische System ohne jede innere Beziehung zu dem Christentum.

Das ist darum nur die historische Bedeutung des Sianismus, daß er eine Parallele zur Entwicklung des Christentums darstellt: hier wie dort eine geschichtliche Persönlichkeit, die ihre Zeit in Stammen setzt und sich selbst eine göttliche Wesenheit beilegt, hier wie dort ihre göttliche Verehrung und Vergottung, hier wie dort ihre Verschmelzung mit Elementen orientalischer Mythologie und griechischer Philosophie, hier wie dort ihre Verwendung im Dienste gnostischer Weltentwicklungs- und Welterlösungs-theorien.

Haus Wais.

Simon, der Makkabäer s. d. M. Hasmonäer Bd VII, S. 466, 46.

Simon, Richard, geb. 1638, gest. 1712. — Literatur: A. Bernus (gen. 1904), Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament. La Critique Biblique au siècle de Louis XIV. Thèse: Lausanne 1869. 144 pp.; ders., Notice Bibliographique sur Richard Simon (Extrait de l'Essai de Bibliographie Oratorienne, par le Père A.-M.-P. Ingold) Bale 1882. 48 pp. (Notice biographique; Liste chronologique des publications de S.; Travaux sur l'Ancien Testament Rr. 1—92; sur le NT Rr 93—147; relatifs aux églises

1748, 1750; ouvrages divers Nr. 176—212; o. projetés par S. Nr. 213—256; passim mit attributs à S. Nr. 257—261; sur R. Simon Nr. 262—296; in der letzten Abteilung Arbeiten von Menan, Maïson, Tredon, N. S. Gras); Fiesel, Geschichte des NT in der christlichen Kirche, passim; die alt- und neutestamentlichen Einleitungen; die Enzyklopädien, vgl. die NE X, 371 (Jacobs); über eine Einzelheit N. Wudau, N. Simon und das Comma Johanneum (J No 5, 7 in: Der Katholik 1904, 1, S. 29—422, 2, S. 114—122).

Als der eigentliche Begründer der historisch-kritischen biblischen Einleitungswissenschaft wird N. Simon heute noch mit Recht viel genannt. Geboren in Dieppe in der Normandie den 13. Mai 1638, 1638 Novize der Tratorianer, wieder zurückgetreten, im 10. September 1662 in Paris aufs neue eingetreten, als ihm die Erlaubnis zugesichert wurde, seine Studien auch während des Noviziats fortzusetzen, am 20. September 1670 zum Priester geweiht, am 21. Mai 1678 infolge der Veröffentlichung seiner *Histoire critique du Vieux Testament* aus der Kongregation ausgeschlossen. Er zog sich auf die *Paroisse Belleville* in der Normandie zurück, die er 1676 erhalten hatte; später lebte 11 er in Dieppe, Meulan und Paris und starb in Dieppe 11. April 1712 (nicht 21. April 1721, wie es in der Jew. Enc. X, 371 heißt). Als Tratorianer war er eine Zeit lang Professor der Philosophie in Quilly; mehr seinen Neigungen entsprach es, die orientalischen Handschriften der Erzbibliothek zu katalogisieren und dabei biblische, rabbinische und 20 patristische Studien zu treiben. Seiner ganzen Natur und Geistesrichtung nach Verstandesmensch, Nationalist, hatte er wenig Sympathie mit der mystisch-jansenistischen Krommigkeit seiner Gesellschaft, mehr mit ihren Gegnern, den Jesuiten, die sich aber gleichfalls zuletzt von ihm abwandten, als sie verzweifelten, sich ihm ganz dienstbar zu machen. Seine neuen Erkenntnisse, aber auch sein allezeit angriffsbereiter Charakter verwickelten ihn in unzählige Streitigkeiten. Am bekanntesten und wichtigsten ist der Streit, 21 der sich an seine *Histoire critique du Vieux Testament* anknüpft.

Ende 1677 hatte das Werk, an dem er seit sieben Jahren arbeitete, glücklich die Zensur passiert, lag auch schon im März 1678 bis auf Titel und Zueignung an den König gedruckt vor, als durch den Verleger Abzüge der Inhaltsübersicht und Vorrede in fremde Hände kamen, ein Exemplar über Renaudet auch an Bossuet. Die Überschrift von R. S. 10 'Moÿse ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués' genigte, noch am Gründonnerstag sein Einschreiten zu veranlassen und am 19. Juni die Verurteilung des Werks zu erwirken. Von den 1300 Exemplaren des 700 Seiten starken Bandes haben sich nur wenige erhalten. Nach einem derselben veranstaltete der Amsterdamer Buchdrucker Daniel Elzevir 1680 eine ungenaue Ausgabe (in mehreren Auflagen), bis 1685 in Rotterdam (andere Exemplare haben Amsterdam auf dem Titel) eine Ausgabe folgte, die zweifellos von Z. selbst herrührte, trotzdem eine Vorrede aus angeblich protestantischer Hand und Anmerkungen, die von Z. in dritter Person sprachen, auch eine gleichzeitig erscheinende, einem reformierten Geistlichen in den Mund gelegte 'Reponse de Pierre Ambrun' irreführen sollte, teilweise auch irgeleitet hat. Über die 10 Verbreiter des Werks (Ch. M. de Veil, ein zum Katholicismus bekehrter Jude von Metz, dann Anglikanischer Priester von Zulham, zuletzt Baptistenpfarrer, Ezechiel Spanheim, Jaak Besj, Paul Colomiés, J. Basnage, J. Clericus, M. le Passer und andere) s. Vermis Nr. 13—86. Der neutestamentliche Teil wurde, zum Teil durch Nachträge zum alttestamentlichen, so ausföhrlich, daß er in drei Quartbände mit besonderen Titeln 11 zerfiel: *Histoire critique du text du NT* 1689, des versions 1690, des principaux commentaires 1693 (Vermis Nr. 92—110; 111—118; 119—122). Daran 11 schloßen sich 1695 *Nouvelles Observations sur le text et les versions du NT*, die sogar unter dem Schutz des den Jansenisten feindlichen Erzbischofs von Paris erscheinen durften (Vermis Nr. 123f.), endlich eine Übersetzung des NTs ins Französische 10 aus der Vulgata (Vermis Nr. 131—147). Eine solche war ein wirkliches Bedürfnis (s. Bd III, 135, 37), eine andere Frage freilich, ob gerade er, der zu der Aufgabe zwar eine großer Gelernsamkeit als andere mitbrachte, aber sehr wenig an anderen nicht minder 10 neuen Eigenschaften, der Mann war, sie glücklicher zu lösen, als seine zahlreichen Mitbewerber um die Ehre des Seligens. Selbst kein französischer Zil, der übrigens im besten Falle noch nicht die Fähigkeit verbürgte, den biblischen widerzugeben, so bedeutend er absieht gegen die gelehrte Unbeobachtung der Schreibart der ausländischen Zeitgenossen, kann nicht als ein von tieferem Studium der Muttersprache zeugender gelobt werden. Allen Z. hatte sein Leben lang so unendlich viel an jedem anderen Übersetzer, besonders an den damals beliebten, den Jansenisten, zu tadeln gefunden, daß es gewissermaßen 10 für ihn eine Ehrenfady war, durch die That zu zeigen, daß er ein Recht dazu gehabt.

Er fing mit dem NT an, wozu er die Vulgata zu Grunde legte, in untergesetzten Anmerkungen aber teils die griechischen Lesarten besprach, teils Sach- und Worterklärungen gab mit häufiger (wir dürfen wohl sagen affektierter) Berücksichtigung der Kirchenväter. Das Werk erschien 1702 in vier Bändchen ohne den Namen des Verfassers, und wurde zu mehrerer Sicherheit in dem Städtchen Trébourg, weit von Paris weg und unter dem Schutze des dort regierenden souveränen Duodezfürsten gedruckt. Nichtsdestoweniger wußte man in der Hauptstadt sofort, was es damit für eine Bewandnis habe, und der große Vessuet gab sich die Mühe, die gehörige Zahl von Reperieren, besonders jesuitischen, und die allerdings zahlreichen Abweichungen von der traditionellen Erklärung darin aufzuspüren, um zuerst durch bischöfliche Auctorität in einzelnen Diöcesen, bald auch durch königliche, im ganzen Reiche das Buch zu unterdrücken. Vergebens suchte S. durch den Druck einzelner Kartens mit Änderungen in Übersetzung und Erklärung das Äußerste zu vermeiden; er konnte das Verbot nicht abwenden, gab auch die Fortsetzung seines Unternehmens auf, allein er ließ sich doch nicht zu Widerruf und demütigem Bekenntnis seiner Irrtümer herbei. Übrigens ist sein NT jetzt vergessen und selten geworden, hat auch nur durch seine Schicksale ein Interesse für den Litterärhistoriker, keines für das größere Publikum, etwa als unverdient verfolgtes, eines besseren Lobnes würdiges Volksbuch. In dem Exemplare, welches C. Neuß besaß, sind die Kartens nicht eingefügt, sondern am Ende nur beigeunden, so daß man die gemachten Änderungen neben der ersten Fassung sehr leicht übersehen und beurteilen kann.

Wir erwähnen von S.'s Arbeiten nur noch zwei Sammlungen von Briefen und vermischten Aufsätzen, die er gegen das Ende seines Lebens veranstaltete: *Lettres choisies de M. Simon, 1700—1705*, 3 Teile und *Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces . . . publiées par M. de Sainjore, 1708 ff.*, 4 Teile. In beiden versteckte er sich nach seiner Gewohnheit hinter die Pseudonymität, ohne irgend jemand zu täuschen; beide enthalten viele Beiträge zur Litteraturgeschichte jener Zeit und schöne Proben der umfassenden Gelehrsamkeit des Mannes. Nach S.'s Tode erschienen noch zwei Bände: *Nouvelle bibliothèque choisie, 1711 etc.* — Alle diese Werke tragen holländische Druckorte auf dem Titel, kamen aber aus Offizinen von Trébourg, Nancy und Paris.

S. brachte seine letzten Lebensjahre in seiner Vaterstadt Dieppe zu, ziemlich abgeschlossen und ohne nähere Freunde. Die Jesuiten brachten es dahin, daß ihm von seiten der Behörde mit einer Untersuchung seiner Papiere gedroht wurde, und so faßte der geängstigte Mann den Entschluß, dieselben eigenhändig zu zerstören. So berichtet wenigstens die Überlieferung. Einiges jedoch, und nicht Unbedeutendes, behielt er jedenfalls zurück, Anderes hatte er in Rouen und Paris bei Freunden untergebracht. Seine litterarische Hinterlassenschaft, die schöne Bibliothek inbegriffen, vermachte er der Kathedralekirche von Rouen, welche auch nach seinem 1712 erfolgten Tode dieses kostbare Besitztum an sich zog. Aus einer Notice des MSS. de la bibliothèque de l'église métropolitaine de Rouen von Abbé Saas 1746, sieht man, wie zahlreiche die von S. kommenden Handschriften, eigene und alte, und die von seiner Hand annotierten Bücher waren. Leider ging das meiste davon in dem Chaos der Revolution spurlos verloren, darunter beispielsweise ein Exemplar der Londoner Polyglotte, welches S. zum Behufe eines neuen vereinfachenden und bequemeren Druckes (einzelne Texte übersehend und dafür deren Varianten einfürend) eigenhändig zugerichtet hatte. Noch gab Soucier 1730 in vier Bänden aus S.'s Papieren eine gründliche Kritik der *Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques* und der *Prolegomènes de la Bible* von L. E. du Pin heraus.

Der Hallenser Theologe E. J. Baumgarten besaß in seiner Bibliothek *Le Pentateuch, traduit par R. S., avec des remarques*, ein M. von 726 Folioseiten, das seit dem Verkauf seiner Bibliothek 1765 66 verschollen zu sein scheint (Bernus Nr. 246). Für die Würdigung seines Hauptwerkes und seines ganzen Standpunktes behalten wir am besten die Worte des ersten Bearbeiters dieses A., Ed. Neuß bei, der urteilte: Es war, um es mit einem Worte zu sagen, der erste ernstlich gemeinte und bis auf einen gewissen Grad auch wissenschaftlich überdachte Versuch einer Geschichte der Bibel als eines Literaturwerkes. Wenn man bedenkt, wie gering damals die Vorarbeiten zu einer solchen Geschichte waren, besonders aber, wie noch heute, nach tausenden von gründlichen und verdienstvollen Forschungen, diese nicht geschrieben ist, so erhält man einen Begriff von der Kühnheit und Originalität des Gedankens und einen billigen Maßstab für die Beurteilung der Ausführung; denn diese darf allerdings nicht nach den Begriffen und Forderungen unserer Zeit geschätzt werden, wenn man dem Verf. irgend gerecht werden will. Daß 60

Zunächst dem Inhalte der Bibel ganz abseht, also durchaus keine Rücksicht nimmt auf das, was wir die Entwicklung der religiösen Ideen nennen würden, das Verhältnis derselben zu Staat und Kirche einerseits, andererseits zur Litteratur, das darf uns nicht beunruhigen. Dabei das, was wir die spezielle Einleitung zu nennen pflegen, wenigstens im NT, wo es zudem noch von größerer Wichtigkeit ist, geradezu wegsfällt, mit Ausnahme einiger geringen und wenig befriedigenden Anlässe. Das wirklich in die Untersuchung hereingezogene Material teilt sich beim NT wie beim AT in die drei Rubriken einer Geschichte des Textes, der Übersetzungen und der Erklärungen. Inwiefern nun S. hier überall sich beßigt, statt das von der Ueberlieferung Gebotene einfach zusammenzustellen, wie seine Vorgänger meist gethan, die Variablen durch vorläufige und gründliche Untersuchungen zu ermitteln und danach in eine zweckmäßige und natürliche Ordnung zu bringen, dürfte er allerdings seine Geschichte eine kritische nennen und ihr dadurch eine höhere Stelle neben der verwandten Litteratur vindicieren. Allein bei dieser Kritik wußte er sich doch nicht zu höheren Gesichtspunkten zu erheben; in der Geschichte der Übersetzungen z. B., wo es mit Anerkennung hervorgehoben werden muß, daß er dieselben nicht bloß als Hilfsmittel der Textkritik betrachtet und sorglich auch, ja vorzüglich die zu seiner Zeit gebräuchlichen, in lebenden Sprachen berücksichtigt, verwendet er einen verhältnismäßig viel zu großen Raum auf die Kritik der Art und Weise, wie die oder jene einzelne Stelle wiedergegeben ist. Die Parteilichungen seiner Zeitgenossen, besonders in Frankreich, fallen dabei gar zu stark ins Gewicht und seine kleinlichen Antipathien verkümmern ihm die objektive Behandlung seines Gegenstandes. Ganz die gleiche Bemerkung trifft seine Geschichte der Schriftsteller, wo er einen leitenden Gedanken gar nicht hat und ebenfalls nur dann tiefer ins Einzelne eingeht, wenn er seinem Bedürfnis, zu tadeln, einmal genügen will. Ubrigens war ihm die deutsche und die englische Litteratur fremd; er konnte hier nur zum Teil und aus zweiter Hand nehmen und geben. Desio länger hält er sich bei italienischen und französischen Schriften auf. Zu wirklichem Lobe gereicht dem Werk die verständige und wirklich kritische Untersuchung über Ursprung, Wert und Schicksale der alexandrinischen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatischen Vorurteil, ebenso seine Verteidigung der Bibel in Volkssprachen. Auch den allegorischen Schwindeln der patristischen Exegese geht er herzhast zu Leibe, ja, trotz allem Bedürfnisse, durch gelegentlichen Verschüßeln des protestantischen Schriftprinzips sich den Muden zu decken, ist er unbefangener genug, Calvins Exegese Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und zu sehr Nationalist, um nicht selbst für die jovinianische eine gewisse Sympathie zu verthüren.

In dem ersten Teile, der eigentlichen Textgeschichte, enthalten die beiden Abteilungen des Werkes, welche als *histoire du texte* eingeführt werden, nicht nur die eigentliche von uns jetzt noch so genannte Geschichte des (handschriftlichen, dem vom gedruckten ist nicht die Rede) Textes, sondern auch das Wenige, was S. von spezieller Litteraturgeschichte und von der Entstehung des Kanons sagt, sowie Erörterungen über die biblischen Sprachen. Von der durch die Protestanten hauptsächlich und zwar aus dogmatischem Interesse vertretenen Vorstellung von der Reinheit und Gewißheit des Grundtextes ist er durchaus frei und weiß auch sehr gut, freilich noch nicht mit der heutigen Gründlichkeit der Kritik, die Ursachen und den Gang der Verderbnis nach; allein er nimmt doch den majoretischen Text gegen die Verunglimpfungen patristischer Unwissenheit und moderner Ubertreibung zu Gunsten der LXX in Schutz und erkennt willig in demselben eine mit relativ guten Hilfsmitteln gemachte gelehrte Recension, die, obgleich der Nachbesserung bedürftig, doch den Vergleich mit jeder anderen Quelle aushalte. Ebenso erklärt er die Vokalpunkte für eine jüngere Erfindung gelehrter Juden, die Tuarabdruck für später eingeführt, und stellt sich auf die Seite einer richtigen philologischen Vulgare in der Beurteilung des hellenistischen Idioms gegenüber den Puristen. Weniger wird man von denjenigen Abschnitten befriedigt, in welchen S. ein noch brach liegendes Feld zu bearbeiten hatte. Dabın rechnen wir vorerst die spezielle Einleitung in die Schriften des NT und die Geschichte des Kanons desselben. Letztere fehlt eigentlich ganz, wenn man das, der Verfasser trefflich in den Schriften der Kirchenväter bewandert war, man mußte denn die beiläufigen und ganz vagen Bemerkungen auf die Tradition in Anschlag bringen wollen, welche bei der Untercheidung kanonischer und apokryphischer Schriften thaugen werden ſoll, von welchen man aber nirgends eine klare, an Personen und Thatfachen sich aufbauende Anbahnung bekommt und die wohl eigentlich nur vorbehalten wird, um die anwendige Kritik zu decken. In der speziellen Einleitung bleibt die Wissenschaft des Textes wirklich auf dem Boden der patristischen Tradition stehen.

Von innerer Kritik der einzelnen Bücher ist nicht die Rede; man möchte sagen für den Inhalt derselben interessiere er sich gar nicht. Das Herkommen mehr als die kritische Uebersetzung steht für die Echtheit aller ein; mit Vorbehalt einer verlorenen, der jetzigen griechischen Redaction vielleicht nicht ganz gleichen, hebräischen Urdchrift des Matthäus und einer nur mittelbaren Beteiligung Pauli bei der Abfassung des Briefs an die Hebräer. Aber die schwächste Seite des ganzen Werkes das sind gerade die ersten Kapitel der sog. Tertjesgeschichte des NT, bei deren Lesung man wohl an dem Verufe E. zum Kritiker irre werden könnte. Ein tiefer gehendes Mißverständnis des Geistes und Wesens der hebräischen Litteratur ist nicht wohl denkbar. E. war zu der Uebersetzung gekommen, daß der Pentateuch, wie er vorliegt, nicht von Moses Hand geschrieben sein könne und daß auch in den übrigen, namentlich den historischen Büchern, sodann in den Überschriften der Psalmen, im Prologe des Hieb u. s. w., Spuren jüngerer Überarbeitungen zu erkennen seien. Statt aber nun diesen Spuren nachzugehen, begnügt er sich, mit Uebergehung jeder gründlichen Sonderbetrachtung, eine Hypothese aufzustellen, die nicht nur ganz in der Luft schwebt, sondern auch nur aus einer gänzlichen Verkennung der geschichtlichen und religiösen Verhältnisse erwachsen konnte. Er nimmt an, daß seit Mose im hebräischen Volke öffentliche Schreiber (scribes) bestanden haben, welche den Auftrag hatten, alles, was auf Staat und Religion sich bezog, aufzuzeichnen, nebenbei aber auch mündlich als Redner (orateurs) dem Volke Weisungen erteilten, welche letztere dann ebenfalls schriftlich verfaßt wurden, und daß alles also Aufgezeichnete zu Zeiten und je nach Bedürfnis neu publiziert, überarbeitet, verkürzt oder sonstwie verändert wurde, bis nach dem Exil aus dem damals übrig gebliebenen Material nach und nach die uns jetzt vorliegende geschlossene Sammlung hergestellt wurde. Man sieht sofort, daß hierbei wesentlich der Prophetismus der vorerwähnten Periode mit dem späteren Schriftgelehrten-tum zusammengeworfen wird. Dabei bekommt man durch die ganze Darstellung weder eine klare Anschauung von den litterarischen Vorgängen, die also erklärt werden sollen, noch einen anderen positiven Gewinn, als die Nachweisung einer Anzahl Varianten, besonders in Eigennamen, zu deren Erklärung es einer solchen Hypothese wahrlich nicht bedürfte. Man sieht, daß E., der trotz allem gelegentlichen Betonen der Tradition, trotz allem fleißigen Citieren der Kirchenväter, die er für seine Neuerungen verantwortlich machen wußte, doch eigentlich gegen das Wesen des Katholicismus innerlich gleichgiltig war, darum aber nicht um ein Haar breit näher dem Protestantismus stand, dessen Grundideen ihm durchaus fremd waren und mit welchem er schon um seiner Ansicht von der Bibel willen sich feindslich bezeugen mußte. Je mehr man in das eigentümliche Wesen dieser anscheinend so genialen, in der That aber so mechanischen Kritik eindringt, desto besser versteht man, wie der merkwürdige Mann bei seiner unverkennbaren Sonderstellung sich zu niemanden mehr hingezogen fühlte, als zu den Jesuiten, welche ja eigentlich in jener Zeit am ehesten noch einen ähnlichen Nationalismus vertraten.

Über die spätere Beurteilung E.'s schrieb Ed. Neuf: N. E. hatte einen für die Orthodoxen allzu abschreckenden Ruf hinterlassen und war für die frivole Oberflächlichkeit des 18. Jahrhunderts viel zu schwerfällig gelehrt, als daß wir uns wundern dürften, ihn in Frankreich bald vergessen zu sehen. Auch im protestantischen Ausland war, ohne daß man ihn las, das Urteil über ihn fertig. Erst als in Semler ein ganz verwandter Geist auf dem Gebiete der deutschen theologischen Wissenschaft auftrat, mit etwas weniger Methode, aber mannigfaltigerer Gelehrsamkeit, und auf den Bahnen der Kritik sich als den Zwillingbruder, wenn nicht als den Schüler des neu entdeckten Geschichtschreibers der Bibel erkennend, wurde diesem die gebührende Stelle angewiesen. Semler ließ ihn auch übersehen (es kamen 1776f. wenigstens die Geschichte des Textes und der Uebersetzungen des NTs heraus in 3 Bänden) und begleitete die Uebersetzung mit Anmerkungen. Seitdem darf man sagen, ist die Nachwelt dem Verdienste des einst in seiner Art und Zeit vereinzelt stehenden Mannes gerecht geworden. Ohne Ueberschätzung, ohne Verdeckung seiner Mängel und vielfach schiefen Urteile, hat sie gelernt, ihr eigenes mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse und Vorarbeiten zu formulieren, welchen E. gegenüberstand, und so erkennt sie in ihm den bedeutendsten Vorkämpfer für die Einführung des historischen Prinzips in das Studium derjenigen Teile der Theologie, die, obgleich wesentlich der Geschichte angehörig, doch bis dahin ausschließlich und zum Teil lange noch bloß vom theoretischen Standpunkte aus behandelt wurden. Daß ihm selbst dieses Prinzip nicht ganz klar vorschwebte und daß er mehrfach an die Stelle der traditionellen Theorie nur eine andere setzte, ohne sich zu reiner Objektivität erheben zu können, das wird ihm unser Zeitalter im Bewußtsein dessen, was es selbst zu leisten vermag, wohl nicht zu hoch an-

rechnen dürfen. Die Schwächen seines Charakters aber fallen größtenteils, wenn auch nicht durchaus, dem Feinigen zur Last, das für freies Verstand keinen Sinn hatte und sich im widerlichen Gezänke korporativer Parteinteressen verzehrte. (Ed. Renß?) **Ed. Nestle.**

Simon von Tournay, um 1200. Literatur: Hist. litt. de la France XVI, S. 391; A. Reander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion u. Kirche V, 2. Abt., S. 557 f., Hamburg 1845; J. G. V. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. II, 2. Abt., S. 143 u. 409, Bonn 1848; W. Möller, Lehrb. der Kirchengesch. II, S. 114, Freiburg i. Br. 1891; H. Ritter, Gesch. der Philosophie VII, S. 623, Hamburg 1844; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 7. Aufl., S. 259, Berlin 1886; Hamann, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 58 ff., Paris 1880; Bülling, Hist. univ. Paris III, S. 8; Denisse Chatelain, Chartul. univ. Paris. I, S. 15 u. 71, Paris 1880.

Von den Lebensverhältnissen Simons ist nur bekannt, daß er um 1200 ein gelehrter Lehrer der Sorbonne war; es läßt sich nicht einmal sagen, weshalb er „von Tournay“ genannt wird. Ist er wirklich unter dem Simon gemeint, der in einem Briefe Stephans von Tournay (s. d. Art.) an den Erzbischof von Rheims (MSL CXXI, S. 353) dem letzteren empfohlen wird, was allerdings durch nichts wirklich zu beweisen ist, so wird Tournay auf den Geburtsort gehen: denn der Brief ist jedenfalls (gegen die Datierung a. a. O.), weil an Wilhelm von Rheims (seit 1195 Erzbischof: Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis, Gießen 1891, S. XXII Anm. 3) gerichtet, geschrieben, als Stephan schon Bischof von Tournay war; dann muß aber der im Briefe erwähnte Bischof, mit dem der betreffende Simon entzweit war, ein anderer Suffragan des Erzbischofs von Rheims und infolgedessen auch das Kanonikat, das Simon nach dem Briefe zu bekleiden scheint, an einem anderen Orte, als Tournay, gelegen sein, so daß letzteres als dormaliger Wohnort Simons ausgeschlossen wäre. Ubrigens würde für Simon von Tournay die Charakteristik des im Briefe Empfahlenen: „gratiosus et commendabilis, hinc auctoritate morum, hinc peritia literarum“ nur schmeichelhaft sein und würde die oben s. T. sagenhaft gefärbten und einander widersprechenden Berichte anderer Zeitgenossen über jenen noch mehr als böswillige Erfindungen verdächtigen. Matth. Paris, Benediktiner in St. Albans, gest. 1259, auf den Bericht eines Augenzeugen sich berufend, der in Paris studiert hätte und nachher Bischof von Durham geworden sei, erzählt von ihm (Hist. maior, ed. Guil. Wats, Lond. 1610, S. 206), daß er in einer Vorlesung im Jahre 1201 viele Zweifel über die Trinitätslehre aufgeworfen, für den anderen Tag aber ihre Lösung versprochen habe; als er dann seinem Versprechen nachgekommen sei und reichen Beifall geerntet habe, sei er, solchen Erfolges sich überhebend, mit großem Gelächter in die Worte ausgebrochen: „O Jesule, Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis seirem illam infirmare et deprimendo improbare“: dann habe er Sprache und Gedächtnis verloren und zwei Jahre dazu gebraucht, das Alphabet wieder zu erlernen. Ein jüngerer Zeitgenosse, Thomas Cantuaritanus, ein Dominikaner, gest. 1263, läßt ihn dagegen sagen (Bonum universale de apibus, lib. II c. 18, 5): „Tres sunt, qui mundum sectis suis et dogmatibus subingarunt, Moyses, Jesus et Mahometus“ (s. d. A. De tribus Impostoribus, Bd. IX, S. 72, 33 ff.) und läßt ihm dann daselbe widerfahren, was M. Paris ihm geschehen läßt. Und Henricus Gandarensis, um 1280 Lehrer an der Sorbonne, berichtet einfach von ihm (Lib. de scriptor. eccles. e. 21: Fabricius, Bibl. eod. II, 121): „Dum nimis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos arguitur“. Reander wird deshalb das Richtige treffen mit seiner Vermutung, daß „ein Unfall, der Simon mitten in seiner ruhmreichen akademischen Thätigkeit betroffen und dieser ein Ende gemacht hatte“, die Veranlassung der legendenhaften Erzählung gewesen ist, und diese nur Zeugnis dafür ablegt, wie „die neue dialektische Richtung — der Simon huldigte dem religiösen Zeitgeiste erschien“. In ähnlicher Weise schließt Ubertweg, daß Simon vermoge seiner Dialektik „mit gleicher Leichtigkeit den kirchlichen Glauben (öffentlich) als wahr und (insgeheim) als unwahr zu erweisen“ fähig gewesen sei. Und Möller findet in den Erzählungen von Simon einen charakteristischen Ausdruck dafür, daß — obgleich die dialektische Behandlung der Theologie im 12. Jahrhundert sich durchgesetzt hätte — „doch der Eindruck einer großen Gefahr für den Glauben, der auf diese Waffe sich stützte, nicht verschwunden sei“.

Ferdinand Cohrs.

Simon Zelotes. Vgl. die betr. Artikel in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Wege u. Welter, Michm, Ohnenne u. Zahn, Vorstimmgen 3 Gesch. d. neut. Kanons VI, 1900, S. 293, 321, 361.

Simon Zelotes, einer der zwölf Apostel, wird allgemein in den Verzeichnissen der letzteren genannt (Mt 10, 4; Mc 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13). Doch nur bei Lukas hat er den Beinamen Zelotes; bei Matthäus und Markus heißt er dagegen der Kananäer (*Kanaraios*, wofür bei Matthäus eine spätere Lesart *Kanaritis* eintrat). Diese Wortform erscheint freilich als Ableitung von einem entsprechenden Trisnamen. Aber ein solcher findet sich nicht. Denn von der Stadt Kana in Galiläa (an welche Kirchenväter, Luther, Beyschlag bei Niehm u. a. denken) könnte nur der „Kanaer“ abgeleitet werden (vgl. *Kanaiot* in Bezug auf die Bewohner von *Kana* in Mesl.). Die richtige Erklärung jenes Namens giebt daher vielmehr Lukas mit seiner Übersetzung: der Zelot, der Eiferer, wonach jener aus der hebräischen Bezeichnung des Eiferers stammt (סֵפֵר, Er 20, 5; 31, 14; Dt 4, 14, Chaldäisch סֵפֵר). Der Ursprung dieses Beinamens für den Apostel konnte ebensogut auf seiner persönlichen Eigentümlichkeit oder besonderen Handlungen (vgl. das Beispiel des Ninesas Nu 25, 9) als auf einem früheren Anschluß an die revolutionäre galiläische Zelotenpartei (Joseph. Ant. 18, 1, 1; Jüd. Kr. 4, 3, 9, vgl. d. Art. Zeloten) beruhen. — Die Identifizierung dieses S. 3. mit dem unter den Brüdern Jesu genannten Simon (Mt 13, 55; Mc 6, 3; schon im 4. Jahrhundert nach Ephrem zu AG 1, 13; vgl. Harris, Four lectures on the western text, 37) und dem Bischof Symon von Jerusalem (Euseb., KG. 3, 32, 1; Sophronius in der Übersetzung von Hieron. vir. ill. ep. 10 ed. v. Gebhardt, 8) ist gänzlich haltlos, und die damit verbundene Annahme, daß die Apostel Judas Lebba und S. 3. Brüder des Jakobus Alph. gewesen seien, ist durch die Art, wie sie im Unterschiede von den als solche bemerklich gemachten Brüderpaaren einfach nebeneinander gestellt werden, geradezu ausgeschlossen (vgl. d. Art. Jakobus im n. T.). Auch die kirchlichen Nachrichten über die späteren Schicksale des S. 3., nach denen er in Ägypten, Cyrene, Mauritänien, Libyen, dann auf den britischen Inseln gepredigt und den Kreuzestod erlitten haben (Nicoph. Call. 2, 40) oder nach einer Wirksamkeit in Persien und Babylonien zu Sumir getötet sein soll (Abdias hist. 6, 7 ff.) sind ganz unzuverlässig. Sieffert.

Simonie. — Litteratur: München, Das kanonische Strafrecht (1866, III. Bd., II. Tit., S. 274 ff.); Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl. (1880, § 193); Hünichius, Kirchenr. 5, 161 ff.; Leinz, Die Simonie, Freiburg 1902.

Dieses Verbrechen wurde von der alten Kirche für das schwerste der dem kirchlichen Rechtsleben ausschließlich angehörigen Verbrechen (*delicta mere ecclesiastica*) betrachtet, weil sie es als eine direkte Versündigung wider den hl. Geist auffaßte, nämlich als den Frevel, für Geld oder Geldeswert den hl. Geist sich oder anderen dienlich machen zu wollen. Den prägnantesten Ausdruck findet diese Auffassung der Simonie in c. 21, § 1, C. 1. qu. 1 in den Worten: *Tolerabilior est Macedonii et eorum, qui circa ipsum sunt, Spiritus sancti impugnatorum impia haeresis. Illi enim creaturam et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur, isti vero eundem Spiritum efficiunt suum servum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum, quae possidet. Similiter et qui emit, dominus ejus volens esse quod emerit, per pretium pecuniae illud acquirit. Ita et qui hanc iniquam actionem operantur, detrahunt Spiritui sancto, aequaliter peccantes his, qui blasphemaverunt, dicentes Christum in Beelzebub ejicere daemonia, atque, ut verius dicamus, Judae comparantur proditori, qui Judaeis Dei occisoribus Christum tradidit (ex epist. Tarasii ser. a. 782).* Daher auch der Name „Simonie“ für jenes Verbrechen, weil eben dieses nach der Erzählung in der AG 8, 18 ff. der Frevel des Zauberers Simon war, daß er durch eine für Geld erkaufte Handauflegung des Apostels den hl. Geist sich verschaffen wollte. Vornehmlich mußte hiernach Verkauf oder Erkaufung der Ordination für Geld oder Geldeswert als Simonie erscheinen, nachdem sich (schon im 4. Jahrhundert) die Anschauung ausgebildet hatte, daß mittelst der Ordination durch die Handauflegung eines Bischofs, als Apostelnachfolgers, der hl. Geist empfangen werde und folgeweise die Macht, Sünden zu vergeben und Sünden zu behalten, nach Jo 20, 22. 23. Schon in den sog. *canones Apostol.* (c. 28) heißt es daher: *εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χορημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατῆς γένηται ἢ προεβύτερος ἢ διάκονος καθαιρείτω καὶ αὐτός, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ὅτι ἐμοῦ Πέτρον.* Dasselbe Strafgesetz enthält, noch weiter ausgeführt, aber ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Simon c. 2 des Conc. Chalcedonense. Allmählich gelangte der Begriff der Simonie zu der Erweiterung, welche Thomas von Aquino

durch die Definition ausdrückt, die Simonie sei *determinata voluntas ad emenda et vendenda spiritualia huiusmodi annexa*. Vorzugsweise galt aber immer als Simonie der Handel mit geistlichen Ämtern, also das dem römischen *crimen ambitus* (Verbrechen der Amtserschleichung) analoge Kirchenverbrechen, das auch durch die römische Kaisergesetzgebung (L. 31, C. de episcopis et clericis 1, 3 von Leo und Anthemius 469) besonders hervorgehoben war: „*ad instar publici criminis et laesae majestatis*.“ Die Verdammlichkeit der Simonie in diesem besonderen Sinne des Wortes wurde dann mit dem absichtlichen Nachdruck von den Päpsten gegenüber den Kaisern im Investiturstreit geltend gemacht und als Hauptwaffe in diesem Streite gebraucht, was in neuerer Zeit zu der von J. S. Bohmer (J. E. P. IV, 5, 3, §§ 10 sqq.) mit der unbefangenen Gründlichkeit widerlegten Meinung führte, als sei die Behandlung des kirchlichen *ambitus* als Simonie überhaupt eine zu jenem Zwecke erdachte Erfindung gewesen. Vermöge der evangelischen Erkenntnis des wahren Wesens der Ordination muß es allerdings als ein Irrthum betrachtet werden, wenn ihre Spendung und Erwerbung und folgeweise auch die Verleihung und Erlangung von geistlichen Ämtern für Geld dem Trevel Simons gleichgestellt wird. Aber ebensosehr kann nur eine hyperprotestantische Auffassung es verkennen, daß der Schacher mit geistlichen Ämtern ein die gemeine Amtererschleichung weit überbietender Greuel und in der That der Sünde Simons ähnlich sei. Denn wenn auch die Ordination nicht eine Mittheilung des hl. Geistes ist, so ist doch gewiß, daß der Beruf, den sie feierlich überträgt und der wesentlicher Inhalt jedes geistlichen Amtes ist, die Verwaltung der gottgesüttelten Mittel der Wirksamkeit des hl. Geistes zum Gegenstande hat. Je ehrwürdiger hiernach dieses Amt dem wahrhaft christlichen Sinne erscheinen muß, um so schändlicher ist die Entweihung desselben, die es als eine verkäufliche und lausliche Ware behandelt, eine Entweihung, die keineswegs darum weniger schändlich ist, weil man dabei nur die mit dem Amte verbundene zeitliche Verforgung im Auge hat. Es ist allerdings an Simons Sünde besonders grauenvoll, daß er in dem Glauben, er würde durch die apostolische Handauflegung, welche er erkaufen wollte, übernatürliche Gnadengaben erlangen, seinen Bestehungsverjud wagte. Allein offenbar begehrte doch auch er eigentlich nur die äußerlichen Güter, welche er mittelst jener übernatürlichen Gaben zu erwerben hoffte. Und darin wird immer der eigentliche Antrieb zu dem, was die Kirche Simonie benannt hat, liegen, daß geistliche Güter im eigentlichen Sinne oder kirchliche Ämter und Stellungen als Mittel der Erlangung zeitlicher äußerlicher Vorteile erscheinen und es auch erfahrungsgemäß sein können. Die Simonie ist immer eine im Bereiche des kirchlichen Lebens, wovon sie am meisten fern bleiben sollte, hervortretende Ausprägung der *γλαυφολία*, die merkwürdigerweise Paulus gerade in einem seiner Pastoralbriefe (1 Tim 6, 10) als die „Wurzel alles Übels“ brandmarkt, wie er die sie in sich schließende *πλεονεξία* wiederholt (Eph 5, 5; Kol 3, 13) sogar als *ειδωλολατρεία* bezeichnet. Eben darum mußte die Simonie, seit die Weihen nicht mehr an sich Verforgung verschafften, sondern den Besitz einer Verforgung voraussetzten, weniger die Weihen als die mit Weihen verbundenen Kirchenämter zum Gegenstande haben.

Der berechnete Eifer der alten Kirche zeigte sich wahrhaft unererschöpflich in Herbeiziehung biblischer Geschichten und Worte, um in deren Lichte die Simonie von möglichst vielen Seiten als häßlich und verabscheuenswerth erscheinen zu lassen. Sie wurde mit Saus Verkauf des Erstgeburtsrechts, mit Salems „Belieben am Lohn der Ungerechtigkeit“, ja selbst mit dem Verrat, den Judas am Herrn beging, verglichen; es wurde darauf die Verreibung der Taubenkammer aus dem Tempel durch Christus bezogen (weil die Taube das Sinnbild des hl. Geistes sei), und endlich auch die Worte des Herrn (Mt 10, 6): „Amenst habt ihr es empfangen, amenst geht es auch“, und (Jo 10, 1): „Wer nicht zur Thüre (Christus) hineingehet in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder.“ - Vgl. z. B. im Decretum Gratiani can. 11. 16. 20. 21. 113. 117. caus. 1. qu. 1. can. 8. 11. c. 1. qu. 3. Die sehr häufige Bezeichnung des Verbrechens der Simonie als *simonicae haeresis*, ja als die Kezerei aller Kezereien erklärt sich besonders daraus, daß man dadurch in die Fußstapfen jenes Simons tritt, welcher der alten Kirche als der eigentliche Harethard, der Urkezer, galt (vgl. d. Art. Simon oben S. 351). Andererseits haben ihre eigene, psychologisch und ethisch interessante Geschichte die Bestrebungen, Mittel und Wege zur Umgehung des Verbots der Simonie zu erfinden, welcher nachzugeben hier zu weit führen würde (vgl. van Espen, Jus. Eccles. Univ. P. II, t. 30, cap. 3. 5, und J. G. Vertsch, Diss. de involucris simoniae detectis, 1715).

Unmittelbar mit dem Urbegriff der Simonie steht es im Zusammenhange, daß als

solche auch das Geben und Nehmen von Geld oder Geldeswert wie für das sacramentum ordinis, so für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien überhaupt angesehen wurde. Doch sah man bald ein, daß eine freiwillige Gabe zur Bezeichnung der Dankbarkeit für solche Gewährungen und deren Annahme nicht als Simonie gebrandmarkt werden dürfe, ja daß im Gegenteil, sofern sich eine feste Gewohnheit gebildet habe, für dergleichen geistliche Handlungen, den Spendern sich durch mäßige Geschenke dankbar zu erweisen, es zu mißbilligen sei, wenn einzelne sich grundlos der Beobachtung dieser Gewohnheit entziehen. Hieraus sind die jura stolae entstanden, kraft welcher nun sogar für geistliche Amtsbehandlungen Gebühren gefordert werden können (i. d. Art. „Stolzgebühren“). Indem diese aber gleichwohl für manche geistliche Handlungen nie eingeführt wurden, vielmehr für dieselben das Nehmen und Geben von Geld oder Geldeswert unbedingt unersagt blieb, gab sich darin ein gewisses, nicht ganz klares Gefühl zu erkennen, daß doch das anzunehmende Motiv der Dankbarkeit bei der Geldgabe für eine geistliche Amtsbehandlung nicht schlechtthin zureichend sei, ihre Zulassung als unangenehm und unbedenklich erscheinen zu lassen, und es haben deshalb auch die Stolzgebühren in den Fällen, für welche sie kirchlich eingeführt sind, bei zarter Fühlenden immer, namentlich in der evangelischen Kirche, mehr oder weniger starken Bedenken begegnet. Daß „der Arbeiter seines Lohnes wert ist“, und daß die, welche anderen „das Geistliche thun“, dafür von ihnen billig „deren Leibliches ernten“, aus solchen und ähnlichen Schriftworten folgt doch, genau genommen, nur, daß die Geistlichen gegen ihre Gemeinden Anspruch auf Lebensunterhalt überhaupt haben, aber nicht, daß ihnen derselbe — teilweise — in der Form einer Honorierung einzelner geistlicher Handlungen passend gerecht werde. Es ist dabei doch schwer, den Gedanken einer Bezahlung fernzuhalten oder, um denselben ausschließlich auf den Mühe- und Zeitaufwand beziehen zu können, diesen in Gedanken ganz von der damit verbundenen Gewährung eines geistlichen Gnabenguts abzulösen. Aus eben angedeuteten Gründen ist es wohl geschehen, daß in der katholischen Kirche für die Spendung der Sakramente der Eucharistie, der letzten Ölung — gewöhnlich auch der Buße — Gebühren nicht vorkommen. Auch die evangelische Kirche kennt zwar einen „Beichtgroßchen“, aber keine Abendmahlsgebühr. Warum aber soll eine Gebühr für die Taufe schicklicher sein, als für das hl. Abendmahl? Gewiß es ist nicht Simonie, wenn für geistliche Amtsverrichtungen aus Dankbarkeit etwas gegeben und das so Gegebene angenommen wird; daß aber eben doch die Herkunftlichkeit und dann sogar Notwendigkeit der Entrichtung von Geldgaben für Spendung geistlicher Güter diese zu einem Mittel von Gelderwerb macht, das Einkommen eines Geistlichen größer oder geringer ist, je nachdem er mehr oder weniger Taufen u. s. w. zu verrichten hat, mehr oder weniger Familien ihn zum Beichtvater erwählen, darin liegt eine Beziehung zwischen den Heilsgütern und dem Mammon, die der Heiligkeit jener nicht gemäß ist. Entschiedene und auch kirchenrechtlich anerkannte Simonie ist es, wenn eine geistliche Amtsbehandlung grundlos verweigert wird, ehe die Gebühr dafür entrichtet oder gesichert ist; die Simonie hat hier die Gestalt der Erpressung, c. 42. X. de simonia (5, 3), während andererseits die Annahme und Forderung von Stolzgebühren von seiten des einzelnen Geistlichen kein Verwurf treffen kann, so lange kirchenordnungsgemäß die Stolzgebühren einen Teil des Amtseinkommens ausmachen, worauf er zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist.

Eine besondere Art der Simonie, welche nur in der katholischen Kirche vorkommen kann, in dieser aber auch, früher wenigstens, sehr häufig vorkam, ist die Gewährung oder Erlangung der Aufnahme in einen geistlichen Orden für Geld oder Geldeswert (Simoniam circa ingressum religionis).

Offenbar ist dieser Art der Simonie, wie J. H. Böhmer im J. E. P. T. IV. L. V. T. III, §§ 13 sqq. mit guten Gründen ausführt, vergleichbar und nur noch verwerflicher, als sie, die Verlockung zum Religions- oder Konfessionswechsel durch die Zusicherung zeitlicher Vorteile. Doch ist zu bemerken, daß sich diese Art der Proselytenmacherei deshalb nicht unter den Rechtsbegriff des Verbrechens der Simonie würde subsumieren lassen, weil dabei nicht ein geistliches Gut (wofür die katholische Kirche die Gemeinschaft eines geistlichen Ordens allerdings ansieht) für Geld verkauft und gekauft wird. Und insofern ist es vollkommen gerechtfertigt, daß nie ein Kirchengesetz jenen Trevel als Simonie verboten und mit Strafe belegt hat.

Auf weiterer Ausdehnung des Simoniebegriffs beruht es, daß dagegen die Kirchengesetze auch den Verkauf und Kauf des Patronatsrechts (als eines spirituali adnexum) für sich — d. h. nicht mit einem Gut, an welchem es haftet — als Simonie behandeln: c. 16. X. de jure patr. (3, 38). Allerdings ist es der Natur des Patronatsrechts zu-

oder, daß es als ein Vermögensbestandteil betrachtet werde, und kann es schon deshalb nicht Gegenstand eines Kaufvertrags sein. Es ist aber auch im protestantischen Kirchenrecht anerkannt, daß ein ecclesiastisches Geschäft über ein Patronatrecht als Simonie anzusehen ist und daher den Verlust desselben bewirkt.

Zur Vollendung des Verbrechens der Simonie gehört, daß für ein geistliches Gut zeitliche Vorteile (auch wenn sie nicht zu Geld angeschlagen werden können, wie obsequium oder favor: c. 111, C. 1. qu. 1.) auf Grund einer Uebereinkunft wirklich gewahrt und angenommen worden sind. Außerdem kann nur von einem Versuch der Simonie geredet werden, der (wenn nicht bloß die Entdeckung seine Ausführung verhindert hat) bloß arbiträr zu ahnden ist. Auf die bloße Vermutung hin, daß ein zeitlicher Vorteil gewahrt werden sei, um dadurch zu einer res spiritualis zu gelangen, kann überhaupt nicht mit Strafen eingeschritten werden, obwohl, wenn die Vermutung begründet ist, dadurch eine mentalis simonia und also immerhin eine Sünde begangen wurde. Völlendete Simonie zieht für die sämtlichen Mitschuldigen nach kanonischem Recht eine excommunicatio latae sententiae nach sich, wovon nur der Papst absolvieren kann (c. 6. X. de simonia 5, 3; c. 2. Extrav. comm. eod. 5, 1). Nur wenn die Simonie geheim geblieben ist, können davon die Bischöfe in foro conscientiae absolvieren (Cone. Trid. Sess. 21. c. de reform.) Bei der Ordination hat die Simonie überdies für den Ordinator Suspensionen von der empfangenen Weibe und Irregularität zur Folge; für den Ordinierten ebenfalls Suspensionen von den Pontificalien (c. 37. 15. X. h. t. c. 2 Extr. comm. eod.). Alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen worden ist, sind ungültig, wer eine Pfründe durch Simonie sich verschafft hat, wird irregulär, des Amtes entsetzt und der Erlangung eines anderen unfähig; der Verlust der Pfründe trifft selbst den, der sie durch eine ohne sein Mitwissen und seine Gutheißung von anderen bezogene Simonie erlangt hat, nur kann er sie durch Dispensation wiedererlangen, außer wenn er sie durch eine simonische Wahl erlangt hat (c. 11. 22. 25. 27. 31. X. h. t. c. 12. 59. X. de elect. 1, 6). Den Klosterknecht, der sich bei einer Aufnahme in das Kloster der Simonie schuldig gemacht hat, trifft die Suspension von allen kapitularischen Ämtern und von allen Jurisdiktionsrechten (c. 1. Extr. comm. h. t.). Neueste Bestimmungen in der Const. Pii IX. Apost. sedis vom 12. October 1869. Über die Gültigkeit der von ihnen vollzogenen Sakramentshandlungen vgl. Gigalski, ThD. S. 79, 216.

Auch in der protestantischen Kirche gelten alle Provisionshandlungen, bei welchen Simonie begangen werden ist, als nichtig, und wird daher die darauf hin erfolgte Amtsverleihung kassirt; bei Baronen wird wohl die Simonie, wenigstens im Wiederholungsfall, mit Entziehung des Präsentationsrechts für ihre Person bestraft; auch Ahndung der Simonie mit Geld- und Gefängnisstrafen kommt vor. Jetzt ist die Simonie durchweg nur als Amtserkleidung sträflich strafbar und kommt insofern die Kognition darüber nur den weltlichen Gerichten zu. Außerdem ist sie auch hinsichtlich der katholischen Kirche bloß Gegenstand der Kirchenzucht und der Disziplinargewalt der Kirchenbehörden (s. D. Mejer, Institutionen des gem. deutsch. Kirchenrechts § 117, Note 11; § 159, Nr. 2; § 160, Nr. 2; vgl. mit § 158, Anm. Nr. V).

Ein eigentümlicher Fall der Simonie war der in Pommern üblich gewordene Erwerb eines Kirchenamtes durch Eheverprechen (vgl. Weltersdorff, in Friedberg und Sehling, D. 384 ff. 177 ff. 12, 1 ff. 182 ff.).

Zur Bekämpfung der Simonie wurde schon durch Synodalstatuten des 13. Jahrhunderts verordnet, daß Providenden vor der institutio canonica einen Eid schwören sollen, sich in Beziehung auf die ihnen zu verleihende Pfründe keiner Simonie schuldig gemacht zu haben und früher auch in protestantischen Landeskirchen ein solcher Simonieeid abgelegt zu haben. S. H. Bohmer, J. E. P. T. IV. L. V, T. III, §§ 27, 28; Sahne, De iuram. simoniae a candidatis S. minist. in consist. regni Prussiae praestando.

Regium 1719 c. Das kanonische Recht kennt diesen Eid nur als einen das Vorhandensein bündelnder Verdachtsgründe voraussetzenden Meinungs Eid: c. 38. X. de electione (1, 9)

(Sehurf †) Sehling.

Simplicius, Papst, 168–183. — Briefe des Simplicius bei Thiel, Epistolae Romanorum pontificum ab L. 2. 174 ff.; Jaffé I, 2. 77 ff.; Biographie im Lib. pontif. I, S. 112 der Anecdote; Weizsäcker, Liberati breviar. caus. Nest. et Eutych. 16–18, MSL 68, S. 191 ff.; Gieseler, h. 3. III, 1 ff.; Sabatius Rhetor, RB V, 94, S. 79 f. der Ausgabe von Mejer; u. v. Mejer, 8 f. f. f., Conciliengeschichte II, S. 602 ff.; Gregorovius, Gesch. der Zeit Rom im 17. J., 2. 216 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche 1885, S. 126 ff. — Vgl. f. d. lit. Mejer, opusculum u. die dort angegebene Literatur, Bd XIII, S. 372 ff.

Simplicius stammte nach dem Lib. pontif. aus Tibur. Sein Amtsantritt bemißt sich nach dem Todestage seines Vorgängers Hilarius. Starb dieser, wie es wahrscheinlich ist, am 28. oder 29. Februar 468 (s. Bd VIII, S. 67, 70), so war der folgende Sonntag, der 3. März, sein Konsekrationstag. Seine Thätigkeit wurde vornehmlich durch die Teilnahme an den monophysitischen Streitigkeiten in Anspruch genommen. Ich verweise 5
hiesür auf den Art. Monophysiten Bd XIII, S. 380, 6 ff. und S. 382, 7 ff. Wenn es Simplicius nicht gelang, die Stellung, die Leo d. Gr. errungen hatte, zu behaupten, so schritt er nach einer anderen Seite mit Erfolg auf der Bahn Leos und seines Vorgängers Hilarius weiter, indem er den Bischof Zeno von Sevilla zum apostolischen Vikar in Spanien ernannte (Gelas. ep. ad ep. Dard. bei Tobiel I, S. 107).

Die Biographie des Simplicius erwähnt noch die durch ihn vorgenommene Dedication vier römischer Kirchen (S. Stephan auf dem Cölius, S. Andreas, S. Stephan juxta basilicam S. Laurentii, S. Bibiana), die von ihm angeordnete Aufstellung je eines hebdomadarius für Taufe und Bönitens; bei S. Peter, S. Paul und S. Laurentius, und die Stiftung kostbarer Kirchengeräte.

Der Pontifikat des Simplicius dauerte nach den Katalogen 15 Jahre und 7 Tage. Daraus ergibt sich als Todestag der 10. März 483; doch nennt der Lib. pont. den 2. März. Duchesne hebeitigt den Widerspruch wahrscheinlich richtig durch die Korrektur von VI non. Mart. in VI id. Mart. 5
Haud.

Simri, ein Usurpator im Reiche Israhel. Er hat als Untergeneral des Königs Ela eine Verschwörung gegen seinen Herrn angezettelt und diesen während eines Gastmahls ermordet. Doch dauert seine Herrschaft nur sieben Tage. Das Heer selbst will von Simri nichts wissen, sondern ruft den bei ihm zur Belagerung von Gibbeten abwesenden Oberfeldherrn Omri zum König aus. Omri folgt dem Rufe, zieht mit dem Heere von Gibbeten ab gegen die Hauptstadt Tbirza. Simri kann augenscheinlich nicht an 25
ernsthafte Widerstand denken und findet den Tod in den Flammen seines Palastes (1 Kg 16, 9—20). 5
Kittel.

Simson. — Siehe die Litteratur vor dem Art. Richter in Israhel, Bd XVI S. 762. Zu Simson speziell außerdem: Niemeyer, Charakteristik der Bibel, Halle 1778, S. 479 ff.; Kostoff, Die Simsonsjage und der Heraklesmythos 1860; Steinthal in der Ztschr. für Völker 30
psychologie und Sprachwissenschaft 1862, S. 129 ff.; E. Wierle, Der biblische Simson und der ägyptische Horus-Na, 1888; Friedr. Bätghen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 161 ff.; N. Sonntag, Der Richter Simson 1890; Afr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients 1904, S. 287 f.; Daniel Völter, Aegypten und die Bibel 1904, S. 107 ff. — Vgl. auch die Wörterbücher und Encyclopädien unter Simson oder Samson. 35

Simson (hebr. שִׁמְשׁוֹן, LXX, Σαμωων Vulg. Samson haben vielleicht die ältere Vokalisation), Sohn Manoahs, aus dem Stamm Dan, ist der letzte und volkstümlichste Held des Richterbuches, welches von ihm (Kap. 13—16) eine Reihe von Kraftproben und Heldenthaten erzählt, die in einer besonderen schriftlichen Quelle dem Verfasser jenes Buches vorlagen und von ihm, wie es scheint, nur mit einigen Zusätzen begleitet auf- 10
genommen wurden. Was Simson vor allen Helden der Richterzeit auszeichnet, war ungemaine gottverliebene Leibeskraft, die damit zusammenhing, daß er von Mutterleib an und auf Lebenszeit dem Herrn geweiht war als ein Nazir (נָזִיר 13, 5; s. d. Art. Bd XIII S. 653 ff.), wie denn jene göttliche Kraft davon abhing, ob er die zu dem betreffenden Gelübde gehörigen Enthaltungen beobachtete, namentlich das Unterlassen des 15
Haarschneidens. Aber nicht allein als ein athletischer Held, der die Philister seines Armes Wucht fühlen läßt, tritt der in solch besonderer Zucht Gottes aufgewachsene Simson auf, sondern zugleich als gewandter Kämpfer mit der schaufelschiffenen Waffe des witzigen Wortes, mit Rätseln, Simpsprüchen, Sportverjen, — auch hierin recht ein Vertreter seines Volkes in der sprudelnden Fülle seiner Jugendkraft. Seine Überlegenheit giebt ihm ein 50
unverwundliches Vertrauen, so daß er ohne Not die Gefahr sucht und mit ihr spielt, über die schlimmen Streiche der Feinde sich mit Humor tröstet, um sich ihnen aufs neue auszuweisen, bis sie ihn endlich durch ihre Arglist, nicht durch ihre Übermacht verderben. Mit seiner Sorglosigkeit hängt die planlose Art seines Wirkens zusammen. Zwar treibt ihn der Geist Gottes an den Feind (13, 25; 14, 4); aber aus Eberz und Liebesabenteuern 55
erwachsen ihm keine Händel und Heldenthaten. Zwar ist es der Gottesgeist, der ihm, zumal in der Not, seine übermenschliche Stärke verleiht (11, 6, 19; 15, 11; 16, 20); aber diese Gotteskraft wird oft in zwecklosen Streichen verschwendet, die von dem Geiße und

Wahr eines Gotteskämpfers nichts an sich tragen; auch die ernstern Kämpfe bleiben ohne Zusammenhang, die blutigen Siege ohne jene Frucht, die ein Volksbefreier daraus ziehen vermögen mußten. Es heißt zwar, Simion habe Israel „gerichtet“ 20 Jahre lang (15, 20; 16, 31); aber nur um der Gleichförmigkeit mit den übrigen „Richtern“ willen scheint dieser Ausdruck gebraucht, nicht von dem eigentlichen Erzähler der Simionsthaten, sondern vom Redakteur des Richterbuches. Denn von der Ausübung einer Gerichtsbarkeit haben wir nichts; Simion hatte sich dazu auch kaum geeignet. Nicht einmal, daß er seinen Stamm anführte, wird bestimmter besengt. Was er that, that er auf eigene Faust, vollbringend allein durch seine persönliche gottgeschenkte Kraft und zu seinem Ruhm. Seinem Volk erwacht mehr mittelbar ein Gewinn daraus und zwar nur ein beschränkter (13, 5). Er selbst aber, der mit ganzen Schwarmen von Feinden sich furchtlos messen durfte, wird durch leidenschaftliche und ungeordnete Weiberliebe, worin er sich nie enthaltlos aeseigt, schließlich in Fall gebracht. So zeigt diese Gestalt allerdings einen gewissen Dualismus, aber es ist das nicht der Widerspruch zwischen heidnischem Naturmythos und menschheitliche Überarbeitung (Zeinede), auch nicht bloß der zwischen derb vollstümmlichem Stoff und religio-nationaler Form (Wellhausen), sondern im Grund der Widerspruch zwischen göttlichem Beruf und menschlicher Naturnähe, welche bei noch so ausgezeichnete Begabung von oben sich unlabig erweist, ihre höhere Bestimmung zu erfüllen, wo sie nicht vom göttlichen Geiste ganz und gar durchdrungen und geheiligt ist. Dieser selbe Widerspruch, der sich an Simion so persönlich darstellt, zeigt sich verhängnisvoll an seinem ganzen Volk, zumal in jener Sturm- und Drangperiode der Richterzeit: obwohl von dem Herrn greifartig ausgerüstet und ersäunlicher Thaten fähig, erlag es als ein in seiner natürlichen Eigenart unbrauchbares Werkzeug göttlichen Regiments.

Kap. 13 wird mehr eine zweifache Erscheinung des Engels Gottes berichtet, welche an die Bariaadenseit und den Anfang der Geschichte Gideons erinnert. Den lange vergeblich auf Mindersegen harrenden Eltern Simions wird dabei die Geburt und der Beruf ihres Sohnes angekündigt und seine Weibung an den Herrn eingeschärft. Er war (13, 5) zum Kampf wider die Philister bestimmt, die übermütigen Bedränger seines Stammes und Volkes, welche gerade in dieser Zeit offensiv gegen Juda-Israel vorgegangen waren (13, 1. Zum Zeitpunkt vgl. Bd XVI, 767, 13ff.). Es war der Beginn der philistäischen Bedrückung, welcher erst Samuel und die ersten Könige ein Ende machten. Ein erher Einfluss von Heldenthaten Simions bewegt sich um sein Verhältnis zu einer Philistertochter zu Timmath. Auf dem Wege zu seiner Braut zerriß er einen Löwen, der ihm Vater bei der Hochzeit den Stoff giebt zu seinem Kitzel, womit er die Gesellschaft der Unbeschnittenen in Verlegenheit setzt, bis seine gumütige Nachgiebigkeit dem Weibe gegenüber ihm zum erstenmal Nachteil bringt, den er jedoch durch einen kühnen Beutezug auszugleichen weiß (Kap. 14). In diesem Kapitel entfernen v. Doornik, Stade (ZdW IV, 250 ff.), Moore die Beteiligung der Eltern Simions an der Brautwerbung und Hochzeit durch textkritische Zweidungen. Simion habe nach der Weigerung der genannten (Vs. 3) eine auswärtige Ehe eingehen wollen, wobei er sich im Hause seiner Frau zu Timmath niedergelassen hätte und Philister geworden wäre. Deswegen kann auch seine Geweissan an der Hochzeit Philister gewesen. Allein diese Ausscheidung schmag Vs. 9 und 16 schlecht, in daher zweifelhaften Rechts. Unabhängig davon ist Stades Konjektur Vs. 18 statt ~~וַיִּשְׁתֵּי~~ zu lesen ~~וַיִּשְׁתֵּי~~ wie 15, 1. Dann ist die Hochzeit vor der abschließenden Brautnacht abgebrochen worden. Jedenfalls sieht aber Zundin 15, 1 die Philistern als sein rechtmäßiges Eheweib an. Nimmer verlegen, wo es nicht einen Handel auszufechten, rachte er durch Verwüstung der Felder am ganzen Philistenvolk den ihm angethanen Schmutz, daß man seine Brautwerbung und Hochzeit nicht weiter gelten ließ, sondern seine Braut einem andern gab. Und als die Philister ihren Schaden den Schwiegervater und sein Haus entgelten ließen, nahm er davon einen neuen Anlaß, ihnen den stärkeren zu zeigen. Die größte Niederlage richtete er bald darnü unter ihnen an, als die seigen Judäer ihn den Philistern als unwillkommenen Arbeiter ausgeliefert hatten (Kap. 15). Ein Siegesriedchen (15, 16) erinnert an diese Heldenthat, die mit der unvollkommenen Waffe eines Ejselkinnbadens vollbracht werden war, ebenso die Trübsaligkeit von Hamath Ledbi, wo man, wie es scheint, den Kinnbaden noch in den Felsgebilden zu erkennen glaubte. Auch den Bewohnern von Gaza wickte Simion einen zwar harmloseren, aber für sie gar schimpflichen Streich, indem er ihnen ein Thorsiegel ihrer Stadt nachlicherweise ausführte, als sie den in Verbestluft verstrickten Sclaven wohl eingeschlossen zu haben glaubten. Verhängnisvoll wurde ihm die Liebe zu einer andern Philistaein Delila, welche ihm das Geheimnis

seiner Kraft abzulocken wußte, und es ihren Landsleuten verriet. Dreimal hatte er sie hingehalten mit irrigem Angaben; zuletzt that er ihr kund, daß mit seinem Haupthaar auch seine Körperstärke schwinden mußte. Sie schnitt es ihm ab, und „der Herr war von ihm gewichen“. Schwach wie ein anderer, wurde er überwältigt, geblendet und mußte im Gefängnis Sklavendienste verrichten (16, 1—21). Den Schluß des dramatischen Men- 5 stückes bildet Simsons Tod. Nachdem ihm allmählich mit dem Haare die Kraft wieder gewachsen war, ermannte er sich zu seiner letzten Rache und ging unter, die Philister unter den Trümmern ihres Götzentempels begrabend (16, 22 ff.). — So schön dieser Stoff episch oder dramatisch angesehen sich gruppiert, indem der Konflikt sich immerfort steigert, die Aufsetzungen und Kräftanstrengungen des Helden immer ernster und mächtiger werden, 10 bis er unterliegt, im Tode noch seine übermenschliche Kraft beweisend, nachdem seine menschliche Schwachheit im Leben oft genug ihn gefährdet hat, — so ist doch un begründet, daß der Verfasser gerade zwölf Heldenwerke habe berichten wollen (Vertbeau, G. Baur) oder daß das Ganze aus fünf Akten von je drei Wendungen zusammengesetzt sei (Ewald) oder aus sechs Akten (Diefel) oder sieben Großthaten (Schenkel). Der Faden wird einmal 15 (16, 1) neu angepönnen; ursächlich hangen die vorher erzählten Abenteuer alle zusammen; 16, 1—3 sieht selbstständig da; dann folgt wieder eine Reihe zusammengehöriger Auftritte bis zum Schluß. Aber es scheint die Erzählung nicht mit Rücksicht auf eine besondere Symmetrie gruppiert.

Mit mehr Anschein von Berechtigung als andere Erzählungen der Bibel hat die 20 Kritik die Geschichte Simsons zu den indogermanischen Mythen in Beziehung gesetzt. Schon der Name שִׁמְשׁוֹן (von שֶׁמֶשׁ diminutiv: der kleine Helios, oder adjektivisch: sonnenhaft; nach andern dieselbe Bildung wie der Name des Hingottes שֶׁמֶשׁ , also Sonnengott; noch andere leiten es freilich von שָׂרַר ab: der Verwüster; ohne bestimmte Ableitung sagt Josephus Ant. V, 8, 4: der Name bedeute λαττοβοζ) erinerte an Herakles, den 25 Sonnenhelden, ebenso die Kraftproben an die Werke jenes Heroden. Die Ähnlichkeit, welche schon in der alten Kirche ansiel (Eusebius, Chron. ed. Schöne p. 54sq.), wurde oft so erklärt, daß jener hellenische Mythos Nachbildung des biblischen sei (Philaster, De haeres. cap. 8; Georgius Syncellus, Chronogr. ed. Dindorf I, 309). Neuere be- 30 trachten die Geschichte Simsons nach Analogie der herakleischen als Naturmythus. Nach vereinzelt Vermutungen Früherer (z. B. Vatke, Mel. des NTs I, 368f.) hat namentlich Steinthal eine Ausdeutung dieser Erzählungen in allen Einzelheiten versucht, auf der Annahme fußend, daß Simson der Sonnengott. Ihm folgen Seinede (Gesch. I, 253 ff.), Goldziher (Mythos der Hebräer, S. 128), J. Braun (Naturgesch. der Sage, 272, 142), M. Schulze (Handb. der ebräischen Mythol. 147, 151, 232): der Name Simson sei gleich 35 Sonnengott, wozu auch Koldese RomG XV, 806f. zu vergleichen; das Haupthaar, in welchem die Kraft liege, gehe auf die Sonnenstrahlen, der Löwe 14, 5ff. sei der nemische, das Sternbild am Himmel; wenn die Sonne dort stehe, schwärmen die Bienen, daher Honig aus dem Starke; die Hühner 15, 4 wie Ovid. Fasti IV, 681 Symbol des Getreidebrandes; siehe aber auch Livius XXII, 16f.; der Delli entspreche Dymphale; die 40 beiden Thorflügel mit ihren Pfosten den Säulen des Herakles u. s. w. Ein jemitisches Bindeglied oder eine gemeinsame Quelle für den Simson- und Heraklesmythus fand man in der Gestalt des babylonischen Heros Gilgames; vgl. meine Allgemeine Religionsgeschichte S. 219 ff. 618. Da jedoch die Unterschiede zwischen der Simsongeschichte und jenen dichterischen Erzeugnissen noch weit stärker sind als die zum Teil sehr gesuchten 45 Berührungen und manche Teile dieser israelitischen Überlieferung einer Deutung aus der Natur zähe widerstehen, so halten andere dafür, um die historische Person Simsons hätten sich nur einzelne mythische Züge dieser Art gelagert. So Hitzig (Gesch. S. 123), Moskoff, G. Baur, Bähgen, Mittel, Alfr. Jeremias, Dettli u. a. Noch andere sehen ganz vom Naturmythus ab, räumen dagegen der lokalen Sage mehr oder weniger Anteil an der 50 Ausgestaltung der vorliegenden Erzählungen ein. Daß dieselbe nicht auszuschließen ist, so willkürlich es wäre, die Riesenkraft Simsons nach dem Maßstab des Gemein-Menschlichen zu messen, dafür sprechen Stellen wie 15, 17 ff. So glaubt Ewald, daß die geschichtliche Gestalt dieses Helden mehr als die anderen der Richterzeit von der Macht der Sage ergriffen worden, hält aber daran fest, daß jene noch deutlich genug zu erkennen 50 sei. Auch Reuß (Gesch. S. 124 ff.) will in dieser „volkstümlichsten Heldenjage“ von Naturmythus nichts wissen. Mag man aber auch eine Abrundung und ausnehmende Steigerung bei der mündlichen Fortpflanzung der Kunde von dem beliebten Volkshelden für wahrscheinlich halten — so sollte man nicht verkennen, daß ein fester konkreter Über- 60 lieferungsstoff hier geboten wird, der von den schattenhaften Gebilden babylonischer und

phantischer Phantasie sich wie Wirklichkeit und Ideal unterscheidet. Das Leben Simjons ist lokal bestimmt und in enge Grenzen geschlossen vom ersten Auftreten (13, 25) bis zum Tode (16, 31); vgl. 11, 1. 5. 19; 15, 17 ff.; 16, 1. 3. 4. Vgl. zu den Lokalitäten auch *Zeitschr.* 1887, S. 156. Ebenso ist der persönliche Charakter ein naturwahr individueller: „Die Jüde geben zur Einheit eines Charakters zusammen“ (Hübner). Die ganze Wesenheit ist eine edel bebräunliche; die Begebenheiten fassen sich wie auf bestimmte Urlichkeiten, so auf unübersehbare bebräunliche Synode 11, 1. 18; 15, 7. 16 und sonst. Siehe über die dabei häufigen Reime und Alliterationen Sommer, *Bibl. Abhandlungen* I, S. 86 f. Auch das religiöse Moment, das allerdings in der weiteren Geschichte nicht mehr so hervortritt wie in der Vorgeschichte Kap. 13, ist doch nicht bloss später in eine profane Heldenfabel hineingetragen, sondern durchzieht das Ganze. Simjon ist zwar kein „verrucht gewordener Christen und Anabere“ (Mostermann, *Gesch.* S. 120), wohl aber ein Kämpfer, und nur deshalb, weil er Gott geweiht ist, ein Kraftheld ohne gleichen. Mit dieser Weihe schwindet seine Kraft, die also keine rein fleischliche ist, wenn sie auch nicht beherem Zwecke dienlich wird. **v. Drelli.**

Simultaneum. — Majer, *Deutsches geistl. Staatsr.* 1773; Hünshins, *Kirchenr.* 4, 358 ff.; vgl. in *Archiv für luth. Kirchenr.* 25, 1 ff., 46, 329 ff.; v. d. Murach, *Die kirchl. Simultaneumverhältnisse in der Pfalz am Rhein*, Mannheim 1866; Hartung, *Das kirchl. Recht der Protestanten im normaligen Herzogthum Sultzbach*, Erlangen 1872; Köhler, *Simultankirchen im Herzogthum Hessen Darmstadt* 1889; *deutl. Heiliges Kirchenrecht*, Darmstadt 1884; Wagner, *Untersuchung über die rheinische Religionsklausel*, Berlin 1889; Kraus, *Kirchl. Simultaneumverhältnisse*, insbes. nach bayr. Recht, Würzburg 1890; Meurer, *Arch. Vierteljahrshr.* 1891, S. 133; Zeuling, *Ueber kirchl. Simultaneumverhältnisse*, Freiburg 1891 (auch im *Archiv für öffentl. Recht* 7, Heft 1; *deutl. in Arch.* 2, 77 ff.); Lauter, *Die Entstehung der kirchl. Simultaneumverhältnisse*, Würzburg 1894; *Mahl, Lehrsystem des Kirchenr. und der Kirchenpolitik I* (Freiburg 1894), S. 195 ff.; Waller, *Beitr. zum Recht der Simultaneum*, mit bes. Berücksichtigung der Verb. der Stadt Weiden (Erlanger *Theol. Quart.* 1905); Stolz, *Das Simultaneum in Kipperndorf* (Würzb. *Theol.* 1905); Vennert, in *Arch. f. luth. Kirchenr.* 85, 375 ff.; Schön, *Das ev. Kirchenr. in Preußen Bd I* (Berlin 1903), S. 197; Lüttgert, *Ev. Kirchenr. in Rheinland und Westfalen*, Münster 1905, S. 51, 489 ff.

Simultaneum (scil. religionis exercitium). I. So bezeichnete man im früheren deutschen Reich das Verhältnis, welches entstand, wenn mehrere Religionsparteien berechtigt waren, ihre Religion nebeneinander in ein und demselben Territorium auszuüben, und zwar der Art, daß das Maß der Religionsübung der etwa schlechter gestellten Religionspartei über das Maß der bloßen Hausandacht hinausging.

Vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche aus, welche allen anderen Kirchen und Religionsgesellschaften die Existenzberechtigung abspricht, erscheint das Simultaneum als ein Unding. In Deutschland ist es erst möglich geworden, nachdem der Augsburger Religionsfriede (i. d. Art. Bd II S. 259) für die Reichsstände die Freiheit, sich zu dem in der Auauktana niedergelegten evangelischen Glauben zu bekennen, anerkannt hatte und demnach in westfälischen Frieden von 1648 bestimmt war, daß das in dem ersteren Friedensschluß anerkannte *jus reformandi* der Reichsstände in Bezug auf das Verhältnis der Evangelischen und Katholiken darin keine Schranke haben sollte, daß den Anhängern der einen oder anderen Konfession ihre bisherige Religionsübung, wann und wie sie dieselbe in einem Zeitpunkt des sog. Normaljahres (d. h. des Jahres 1624, s. auch Bd I S. 569) gehabt hatten, belassen bleiben und daß, so weit das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten in Frage kam, in der gedachten Beziehung der Zustand zur Zeit des Friedensschlusses entscheiden sollte (Instrum. pacis Osnabrug. Art. V, § 31, 32 und Art. VII, § 1, 2).

Während unter den erwähnten Voraussetzungen die Anhänger der einen oder anderen Religionspartei von dem andersglaubigen Christen geduldet werden mußten, erhob sich bald nach dem Friedensschlusse die Streitfrage, ob bei einer Verschiedenheit der Religion des Landesherren und der Unterthanen der erstere auch seiner Konfession die freie Religionsübung über das Maß des Hausgottesdienstes hinaus zu gestatten befugt sei, selbst wenn er die im Normaljahr eine solche nicht befehlen hatte. Praktische Bedeutung hatte die Frage namentlich in dem Fall, daß der Regent eines protestantischen Landes nach seinem Uebertreten vom Protestantismus zum Katholicismus nunmehr auch der katholischen Kirche freie Einführung im Lande gewahren wollte oder gewährte, da der westfälische Frieden (cit. Art. VII) im den Fall eines Wechsels des Landesherren zwischen den beiden evangelischen Konfessionen nicht allein diesem selbst die Einrichtung eines Hofgottesdienstes,

sondern auch den mit ihm übertretenden Gemeinden das Recht der Religionsübung zugesichert hatte.

Die gedachte Streitfrage wurde teils (so namentlich seitens der Katholiken) bejahend, teils verneinend beantwortet. Eine dritte Ansicht machte einen Unterschied zwischen einem sog. schädlichen (noceum) und unschädlichen (innocuum) Simultaneum. Das erstere, 5 Einräumung der Religionsübung und gleichzeitige Entziehung der herrschenden Religionspartei aus ihren Kirchen und Gütern, um sie der neu zugelassenen zuzuwenden, wurde für unzulässig, das unschädliche dagegen, nämlich bloße Einräumung der Religionsübung an eine bisher nicht berechtigte Religionspartei unter Verpflichtung derselben, für ihre Kultuseinrichtungen und Bedürfnisse mit eigenen Mitteln zu sorgen oder auch zugleich 10 unter gelegentlicher Einräumung leer stehender und nicht benutzter Kirchengebäude der bisher herrschenden Konfession, für statthaft erklärt (vgl. Joh. Chr. Majer, Teutsches geistliches Staatsrecht, 1773, 2, 260; Pütter, Hist. Entwicklung d. deut. Staatsverfassung d. deutschen Reichs, 1786, 2, 203 ff.; J. H. Voehmer, Jus ecclesiasticum Protestantium, III, 36, §§ 8 sq.; Wiese, Handbuch d. gem. in Deutschland üblichen Kirchenrechts, III, 2, 104). Die verneinende Ansicht berief sich namentlich auf den Art. V, § 33, in welchem ausdrücklich eine besondere Vorschrift im Sinne einer wenigstens beschränkten Zulassung für das Bistum Hildesheim gemacht ist (des Näheren s. Endres, Diss. de pactorum 15 Hildesiensium in confirmanda communi catholicorum doctrina circa Simultaneum efficacia, Wirceburg. 1765 und vindicata pactorum Hildesiensium in 20 confirmanda communi circa Simultaneum doctrina efficacia, ibid. 1771; bei Schmidt, Thesaur. jur. eccles. 4, 257 u. 329), sowie auf Art. V, § 27, welcher den Landesherrn für verpfändete und von ihnen wieder eingelöste Gebiete die Einführung der öffentlichen Übung ihrer bisher dort nicht recipierten Religion erlaubte (s. Dürr, Diss. de eo quod justum est circa jus reformandi in territorio oppignerato, Mogunt. 25 1760, bei Schmidt a. a. O. S. 140).

Erst der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 hat die Streitfrage beseitigt, indem er sich für die Zulassung eines sog. unschädlichen Simultaneum aussprach (vgl. § 63: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion der Besitz und ungestörte 30 Genuß ihres eigentümlichen Kirchenguts, auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten“). Die weitere Entwicklung in Deutschland, welche überall mit einer Ausnahme zu der Parität zwischen den ehemaligen Reichskonfessionen geführt hat, ist bereits in Bd XIV S. 689 35 im Art. „Parität“ besprochen. Der letztere Ausdruck hat übrigens in unserer Zeit das Wort Simultaneum für die Gleichberechtigung mehrerer verschiedener Konfessionen in demselben Lande aus dem Gebrauche verdrängt.

II. Unter Simultaneum verstand man ferner, und in dieser Bedeutung ist das Wort auch noch heute üblich, die Berechtigung zweier Kirchengemeinden verschiedener Konfessionen 40 auf ein und dieselbe kirchliche Einrichtung, genauer den Simultangebrauch einer solchen, vor allem eines und desselben Kirchengebäudes, dann auch desselben Friedhofes. (Wegen der gemischten Bistümer und Kapitel s. Bd X S. 43.)

Solche Simultanverhältnisse sind in Deutschland, namentlich im Westen und im Südwesten mehrfach in der Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem 45 westfälischen Frieden und auch noch nach diesem entstanden und begründet worden. Veranlassung dazu haben namentlich die Einziehung einer Reihe von Kirchengütern durch die Protestanten nach dem erstgedachten Frieden und die mit der Gegenreformation verbundene, infolge des Restitutionsediktes vom 6. März 1629 stattgehabte Restitution derselben an die Katholiken (vgl. darüber Th. Dupey, Der Streit um die geistlichen Güter und das 50 Restitutionsedikt, Wien 1883), ferner die während des 30jährigen Krieges vorgekommenen Änderungen in der Stellung der Religionsparteien in den einzelnen Ländern und auch die mehrfachen Konversionen von Landesherren, namentlich vom Protestantismus zum Katholicismus und die landesherrliche Festsetzung einer Mitberechtigung der Katholiken an evangelischen Kirchen (vgl. z. B. Hartung, Das kirchliche Recht der Protestanten im vorm. 55 Herzogtum Sulzbach, herausgeg. v. Engelhardt, Erlangen 1872) gegeben. Was insbesondere die Pfalz betrifft, so hatte der Art. 4 des mit Frankreich abgeschlossenen Friedens von Nyswik von 1697 zwar die Rückgabe der von Frankreich infolge der sog. Reunionen weggenommenen pfälzischen Länder angeordnet, aber in einer erst in den letzten Stunden eingeschobenen und deshalb von den Protestanten hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit 60

und anerkannten Klausel war zugleich bestimmt worden, daß die widerrechtlich eingezogenen Katholiken in ihrer damals bestehenden Religionsübung belassen werden sollten. Zur Bekräftigung dieser Klausel führte der katholische Kurfürst Johann Wilhelm durch das Edikt vom 29. Oktober 1698 allgemein das sog. Simultaneum ein, d. h. er erklärte alle reformierten Kirchen und Kirchhöfe für alle drei Konfessionen gemeinschaftlich, wogegen er die Katholiken im Alleinbesitz ihrer Kirchen beließ. Im Zusammenhang damit wurde ferner die Verwaltung des allgemeinen Kirchenvermögens einer aus Katholiken und Protestanten gemischten sog. Administrationskommission (1699) übertragen. Beschwerden der Reformierten über diese Bergewaltungen beim Reichstage blieben erfolglos und erst als Preußen mit gleicher Behandlung der Katholiken in seinen Ländern drohte (M. Lehmann, Preußen u. die kath. Kirche seit 1610, I, 386) verstand sich der Kurfürst dazu, durch die sog. Religionsdeklaration von Dülldorf (vom 26. November 1705) das eingeführte Simultaneum im allgemeinen wieder aufzuheben. Ausgenommen wurden die Kirchen, an denen es schon vor dem Aussterben der pfälz-simmernschen Linie (1673) bestanden hatte, ferner sollte in den Hauptstädten mit mehreren Kirchen wenigstens eine den Katholiken verbleiben, in den übrigen Oberamtsstädten mit einer Kirche aber, sowie in Heidelberg bei der Heiliggeistkirche die Benützung des Langhauses den Reformierten, die des Oberes den Katholiken zukommen. Die Kirchen in den übrigen Städten und auf dem Lande, sowie die Einkünfte des allgemeinen reformierten Kirchenvermögens wurden zu den Reformierten, zu $\frac{2}{3}$ aber den Katholiken zugewiesen (B. G. Struwe, Pfälzische Kirchenhistorie, Frankfurt a. M. 1721, S. 768 ff.).

Die rechtliche Theorie des Simultangebrauches von kirchlichen Einrichtungen, insbesondere von Kirchengebäuden, ist, da meistens gesetzliche Bestimmungen darüber fehlen (nur das preuß. Allg. L. R. II, 11, §§ 309–317 und das bayerische Religionsedikt vom 26. Mai 1818 §§ 90–99 enthalten solche, das letztere im wesentlichen Anschluß an das preussische Landrecht), wenig ausgebildet und sehr bestritten.

Die rechtliche Grundlage für den gemeinschaftlichen Gebrauch einer Kirche kam einmal das Miteigentum beider Gemeinden an dem Gebäude bilden, ein Fall, bei welchem auch zugleich mehrfach ein Miteigentum am Kirchenvermögen vorkommt. Es ist aber auch möglich, daß die Kirche im Alleineigentum der einen Gemeinde steht und daß die Berechtigung der Gemeinde der anderen Konfession sich bloß als ein Gebrauchsrecht charakterisiert. Ob das eine oder andere, und im letzteren Falle, welche Art des Gebrauchsrechtes anzunehmen ist, läßt sich nur unter Berücksichtigung der Art der Entstehung des Simultaneums, insbesondere etwaiger zwischen den Gemeinden geschlossener Verträge (so auch A. L. R. II, 11, § 309 und Religionsedikt § 90) bzw. nach dem herrschenden Besitzstande feststellen. Es stehen sich in diesen Fällen stets zwei Gemeinden, als verschiedene Rechtssubjekte gedacht, gegenüber und es ist unbaltbar, wenn neuerdings, so von Hirschel, die rechtlichen Verhältnisse bezüglich der Simultankirchen im Archiv für kath. Kirchenrecht 16, 2, 305 behauptet werden ist, daß die betreffenden Religionsgesellschaften bezüglich der Simultankirche nicht als voneinander getrennte Gesellschaften, sondern als eine einzige, in Bezug auf die betreffende Kirche die Gemeinschaft und die Einheit der Religion noch festhaltende Gemeinde betrachtet werden müßten. Der Berechtigung zum Miteigentum oder Mitgebrauch steht es aber gleich, wenn nur die tatsächliche Mitbenützung durch eine besondere Bestimmung, wie z. B. der des westfälischen Friedens über das Normaljahr, eine rechtliche Anerkennung erhalten hat. Ein Simultaneum im Rechtsinne entsteht auch, wenn die eine Religionspartei der anderen bloß bittweise (precario) die Mitbenützung einräumt, und die Erlaubnis dazu jeder Zeit widerrufen kann (s. A. L. R. II, 11, §§ 311–317; Religionsedikt §§ 91, 97). Dagegen kann selbst nicht durch Züßkauf — ein Gewalt erzwungen ist (vgl. den Rechtsfall in der Z. N. 17, S. 326). Die erwähnten beiden Gewöhnungen bestimmen für den Fall, daß bei einem Streit die Berechtigung beider Gemeinden nicht festzustellen ist, daß die Benützung derjenigen, welche am spätesten zum Mitgebrauch gelangt ist, nur als eine widerrüfliche und bittweise eingeräumte gilt, und daß, wenn dagegen das Verhältnis der Mitbenützung nicht klar zu stellen ist, beide Gemeinden als gleichberechtigt zu betrachten sind. Soweit keine besonderen gesetzlichen Normen bestehen, müssen die Grundsätze des Privatrechts über Miteigentum oder Gebrauchsrechte an fremder Sache in Geltung treten. (Vgl. Zehling, Simultanverhältnisse S. 62 ff.)

Die Art und das Maß der beiderseitigen Benützung kann sehr verschieden sein. So kommt eine raunliche Trennung vor in der Weise z. B., daß die eine Partei das Schiff,

die andere den Chor der Kirche zur Verfügung hat, andererseits sind besondere Stunden für den Gottesdienst jeder Religionspartei festgesetzt. Es kann auch der Gebrauch der Kirche für die eine Partei bloß auf die Vornahme von Kasualhandlungen, Taufen u. s. w. beschränkt sein (s. Archiv für kath. Kirchenrecht, 25, S. 1. 18. 281). Endlich ist, freilich vereinzelt, sogar gemeinsamer Gottesdienst vorgekommen. Nach der Prot. Kirchenzeitung 5 von 1851, S. 102, bestand in Gölldenstadt im Osnabrückischen zwei Jahrhunderte hindurch bis zum Jahre 1850 ein Simultaneum in der Art, daß die römische und die evangelische Gemeinde ein gemeinsames Gotteshaus, einen gemeinsamen katholischen Priester und einen gemeinsamen evangelischen Küster hatten. Der Priester begam den Kultus durch einen Introitus, dann folgten die Evangelischen mit dem Kyrie eleison, der Priester 10 mit dem Gloria in excelsis, die Evangelischen mit dem Liede: „Allein Gott in der Höh“. Nachdem der Priester und die katholische Gemeinde abwechselnd gebetet und gesungen hatten, verlas der erstere die Epistel und die Evangelischen sangen den dritten Vers des Liedes: „Allein Gott etc.“ Hierauf sang der Priester das Evangelium und das Glaubensbekenntnis, dann folgten die Evangelischen mit dem Liede: „Wir glauben All' 15 an Einen Gott“. Nun brachte der Priester das Messopfer dar, welchem die Evangelischen unthätig zusahen. Nach dem Schlusse der Messe sangen sie ein auf den Sonntag oder Festtag sich beziehendes Lied, während dessen der Priester die Kanzel bestieg, um beiden Religionsparteien eine Predigt zu halten. Zum Schlusse des Gottesdienstes sangen die Evangelischen ein Paar passende oder die Predigt ergänzende, unter Umständen aber auch 20 zurückweisende Liederverse.

Über die Tragung der Lasten, insbesondere der Unterhaltungskosten, entscheiden zunächst die vorhandenen Verträge, eventuell sind dieselben aus dem etwaigen gemeinsamen Kirchenvermögen zu bestreiten. Bei gemeinsamen Eigentum beider Parteien an der Kirche haben im Falle der Unzulänglichkeit oder beim Mangel eines solchen Vermögens beide 25 Gemeinden dazu beizutragen. Mehrfach wird die Ansicht verteidigt (so Hirschel a. a. O. S. 374 und Silbernaß, Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 2. Aufl., Regensburg 1883, S. 417), daß die Verteilung nach der Zahl der Glieder beider Gemeinden und nach Maßgabe des Vermögens der letzteren erfolgen müsse, indessen geht diese Ansicht von der nicht richtigen Voraussetzung aus, daß beide Gemeinden 30 als eine einzige zu behandeln seien. Wenn dagegen bloß eine Gemeinde das Alleineigentum hat, der andern nur ein Nutzungsrecht zukommt, so hat die erstere alle gesetzlich dem Eigentümer obliegenden Lasten zu tragen, die andere aber nur nach Maßgabe ihrer Nutzungsrechte zu kontribuieren.

Eine Neubegründung von Simultanberechtigungen an Kirchen ist vom Standpunkt 35 der katholischen Kirche aus, der Regel nach, dadurch ausgeschlossen, daß katholische Kirchen nicht einem anderen als katholischen Gottesdienst überliefert werden sollen, c. 11, C. XXIV, qu. 1. Wenn die protestantische Kirche auch von ihrem Standpunkt aus anderen Religionsparteien die Benützung ihrer kirchlichen Gebäude gestatten kann, und auch, wie dies neuerdings wiederholt zu Gunsten der Altkatholiken precario geschehen 40 ist, gestattet, so wird dieselbe heute kaum genügende Veranlassung finden, rechtlich bindende Verpflichtungen in dieser Beziehung einzugehen. Nach den französischen organischen Artikeln von 1802 ist die Begründung eines Simultaneums unstatthaft, da dasselbe kirchliche Gebäude nur einem einzigen Kultus gewidmet werden darf (Art. 46). Wo kein direktes gesetzliches Verbot besteht (wie z. B. im französischen Recht) ist auch heute noch die Ent- 45 stehung der Simultaneen möglich vgl. Zehling, Simultanverhältnisse S. 8 ff.

Eine Aufhebung des Simultaneums kann auf dem Wege der Vereinigung zwischen den beiden berechtigten Gemeinden unter der kirchenverfassungsmäßigen Mitwirkung der geistlichen Oberen stattfinden. Das bayerische Religionsedikt § 98 fordert dazu königliche Genehmigung. Auch einseitige Aufgabe des Rechtes durch eine der beteiligten Gemeinden 50 ist statthaft, nur wird dieselbe dadurch nicht von ihren etwaigen Lasten und Verpflichtungen frei. Die Frage, ob seitens eines Teiles eine Auseinandersetzung hinsichtlich der gemeinschaftlichen Kirche und des gemeinschaftlichen Vermögens wider Willen des anderen beansprucht, also Abtheilung des letzteren und Überlassung der Kirche gegen Entschädigung verlangt werden kann, wird zum Teil verneint. Das trifft für die Fälle zu, wo, wie 55 dies die Regel ist, das Simultaneum durch gesetzliche Vorschriften, z. B. den westfälischen Frieden, begründet ist. Sollte dagegen dasselbe durch einen privatrechtlichen Vertrag eingeführt sein, so kann die Forderung einer Auseinandersetzung, weil es sich hier um ein rein privatrechtliches Verhältnis handelt, nicht für unzulässig erachtet werden.

Was die Stellung des Staates gegenüber dem Simultaneum betrifft, so würde der- 60

selbe gegen den heute anerkannten Grundsat, daß er den Kirchen und Religionsgesellschaften in ihren inneren Angelegenheiten Autonomie gewähren und keine zu Leistungen und in Zahlen zu Summen einer anderen zwingen soll, verstoßen, wenn er, sei es auf dem Verwaltungswege, sei es durch die Gesetzgebung einen Simultangebrauch von Kirchen erzwängen wolle. (Über eine Ausnahme s. unter IV.) Das I. badiſche Konstitutionsedikt vom 11. Mai 1807 bestimmt in § 10, welches nicht aufgehoben ist, in dieser Hinsicht: „Auch ein geteilttes oder gemeinschaftliches Recht des Gebrauchs oder Genusses der Kirchen, der Pfarr- und Schulgebäude oder des kirchlichen Vermögens, das den Kirchspielen einer oder der anderen Konfession angehört, soll unter keinerlei Vorwand eingeführt, noch mit irgend einer Angabe der Unschädlichkeit gerechtfertigt werden . . . Für einen verbotenen Mitgebrauch soll jedoch derjenige nicht geachtet werden dürfen, der nur für einen Notfall auf eine kurze Zeit, z. B. wegen Brandschäden, Kirchenausbesserung oder für wandelnde Gemeinden, mithin für vorübergehende Anlässe, z. B. für eingezogene Kriegsvölker verlangt wird. Hierüber bleibt der Staatsgewalt jede Anordnung, welcher den Genuß der eigentumsberechtigten Kirche nicht schmälert oder hindert, unbenommen“.

Dagegen sind die Staats-, insbesondere die Polizeibehörden befugt, Anordnungen zu treffen, wenn dies im Interesse der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung bei vorkommenden Streitigkeiten unter den Religionsparteien erforderlich wird (Archiv f. kath. Kirchenrecht 12, 170), und diese werden unter Umständen bei schweren Störungen und Gefährdungen der öffentlichen Ordnung auch auf zeitweise Unterjagung des Simultangebrauchs gehen können. Eine direkte Erzwingung der Aufhebung desselben wider Willen der beiden Religionsparteien würde aber gegen die Stellung verstoßen, welche der moderne Staat gegenüber den Religionsgesellschaften einzunehmen hat. Anders steht es freilich nach Partikularrecht. Das bairische Religionsedikt § 99 bestimmt: „Auch kann eine solche Abtheilung von der Staatsgewalt aus polizeilichen oder administrativen Erwägungen oder auf Ansuchen der Beteiligten verfügt werden“; und das citierte badiſche Edikt a. a. O.: „. . . Nur da, wo ein solches Simultaneum jetzt schon besteht oder angeordnet ist, bleibt es ferner, so lange nicht die Teilhaber unter sich eine Abtheilung einverständlich beschließen, oder die Staatsgewalt durch eine Auskunft, die jedem Teile gleichheitlich und billig seine separate Kirchenverweigerung anweist, sich in den Stand gesetzt hat, ihre Teilungsanordnungen gegen etwaige Hindernisse durchzusetzen, indem jede noch bestehende Gemeinschaft nicht zwar durch gerichtliche Klagen, wohl aber durch Aufforderung der Einschreitung der obersten Staatspolizei aufgehoben, auch von einem Teile allein auf Teilung gedrungen werden kann, sobald billige Teilungsvorschläge gemacht werden können.“

III. Zur Kirchhöfe ist, abgesehen von den bisher besprochenen Fällen, wiederholt durch die weltlichen Gesetzgebungen ein beschränkter oder eventueller Simultangebrauch festgesetzt worden, eine Verordn., welche im wesentlichen Zusammenhange mit dem staatlichen Rechte auf Handhabung der Leichen und Begräbnispolizei steht. Schon das Instrum. pac. Osnabr. Art. V, § 35 hatte angeordnet, daß Angehörige einer der Reichskonfessionen, wenn dieselben keinen eigenen Kirchhof am Orte besäßen, auf dem der anderen ihr Begräbnis finden sollten, und diese Anordnung ist mit teilweisen Erweiterungen auch durch eine Reihe von Partikularrechten wiederholt worden, vgl. preuß. Allg. L. R. II, 11, § 189; Auch die im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteien dürfen einander wechselseitig, im Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbnis nicht verweigern“; bair. Religionsedikt § 100: „Wenn ein Religionsteil keinen eignen Kirchhof besitzt, oder nicht bei der Teilung des gemeinschaftlichen Kirchenvermögens einen solchen für sich anlegt, so ist der im Orte befindliche als ein gemeinschaftlicher Begräbnisplatz für sämtliche Einwohner des Ortes zu betrachten, zu dessen Anlage und Unterhaltung aber auch sämtliche Religionsverwandte verhältnismäßig beitragen müssen.“ § 103: „Der Gloden auf den Kirchhöfen kann sich jede öffentlich aufgenommene Kirchengemeinde bei ihren Leichenfeierlichkeiten, gegen Bezahlung der Gebühr, bedienen“; württemb. B. vom 12. September 1818, T. IV, Neujähr, Sammlung 9, 132; österr. interkonfessionell. Geset. vom 25. Mai 1808, Art. 12: „Keine Religionsgemeinde kann der Leiche eines ihr nicht Angehörigen die anständige Beerdigung auf ihrem Friedhofe verweigern . . ., wenn 2. da, wo der Todesfall eintrat oder die Leiche gefunden ward, im Umkreis der Pfarzgemeinde ein für Genossen der Kirche oder Religionsgenossenschaft des Verstorbenen bestimmter Friedhof sich nicht befindet“. Die Konsequenz dieser Vorschriften bedingt es, daß das Begräbnis in der der betreffenden Konfession eigentümlichen Weise, also auch unter Begleitung eines Geistlichen derselben geschieht, sofern nur dabei alles etwa die andere Konfessionen Belästigen vermieden wird. Die evangelische Kirche erkennt diese

Grundsätze an, ebenso ist dieser Standpunkt auch meistens staatlicherseits eingenommen worden (vgl. für Preußen Koch, Kommentar zum Allg. L.N., 6. Ausg., Bd 1, S. 389; für Baiern Silbernagl a. a. O. S. 303), dagegen verweigert die katholische Kirche das Begräbnis prinzipiell. Nur dann, wenn es nicht zu vermeiden ist, toleriert sie dasselbe, ohne indessen dem Geistlichen der anderen Konfession die Vornahme der kirchlichen Funktionen zu gestatten, vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 10, 20, S. 91 und ebenda 3, 186, auch wirkt sie womöglich auf Herstellung einer besonderen Abteilung für die Nichtkatholiken auf den Kirchhöfen hin (wie dies z. B. in Österreich unter Kennivitz der Staatsregierung geschehen ist, vgl. Min.-Erlaß vom 21. Mai 1856, Perubsky, Rechte der Protestanten in Österreich, Wien 1867, S. 272 ff. und in der ZKM 9, 10 S. 30 ff.).

IV. Ein Bedürfnis, neue, den früheren Simultanverhältnissen ähnliche zu begründen, und eine Berechtigung des Staates, in dieser Hinsicht einzugreifen, liegt in heutiger Zeit nur in dem Falle vor, wenn ein und dieselbe Religionspartei sich wegen Differenzen, welche in ihrem Schoße entstehen, spaltet. Dieser Fall ist in Deutschland nach dem 15. vatikanischen Konzil von 1869/1870 infolge der Verwerfung der Dogmen desselben durch die sog. Altkatholiken eingetreten. In Baden (Gesetz v. 15. Juni 1871) und in Preußen (Gesetz v. 4. Juli 1875) ist den altkatholischen Gemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen ein Recht auf Mitgebrauch der bisherigen katholischen Kirchen, kirchlichen Gerätschaften und Kirchhöfen und auf Mitgenuß des kirchlichen Vermögens eingeräumt worden. Indessen ist es zu einem Simultangebrauche von Kirchen durch die Römisch-Katholiken und die Altkatholiken nicht gekommen, weil der päpstliche Stuhl den ersteren den weiteren Mitgebrauch der den letzteren überwiesenen Kirchen untersagt hat. Vgl. P. Hinshius, Die preuß. Kirchengesetze der Jahre 1874 und 1875, Berlin 1875, S. 179, 181; Archiv für kath. Kirchenrecht 29, 434 und 46, 333. (P. Hinshius ?) Sehting. 25

Sin, ein Ort in Ägypten (Gz 30, 15f.). — Literatur: Die Kommentare zum Buch Ezechiel von R. Smend, C. von Trell, N. Bertholet und N. Kräpischmar; C. H. Cornill, Das Buch Hes. herausgegeben (1886) und G. Zahn, Das Buch Hes. auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersezt und kritisch erklärt (1905); die Werke über Ägyptens Geschichte, namentlich das von Joh. Dümichen in Ludens Weltgeschichte in Einzeldarstellungen; die Realwörterbücher bis zu Glad-Steynes Encyclopaedia Biblica (1903) und der Jewish Encyclopedia (1905).

Betreffs der Lage des in Gz 30, 15f. genannten Ortes 77 ist zunächst ein Irrtum zu beseitigen, der sich bei G. Ebers in Niehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, S. 1487 geltend macht. Er spricht nämlich die Meinung aus, man könne aus der genannten Prophetenstelle nicht erkennen, ob Sin einen unterägyptischen, oder ob es einen oberägyptischen Ort bezeichnen solle. Entschuldigt wird dieser Irrtum durch die jetzige Abtheilung der Verse 14. 15. 16. Aber diese Versabgrenzung, die freilich Smend im Kurzgef. egypt. Handb. 3. St. als „ohne Zweifel richtig“ ansieht, erkennt man als zweifellos unrichtig, wenn man die in jenen drei Versen genannten ägyptischen Ortlichkeiten zählt. Denn deren sind 4×2 , und von diesen zweien ist immer der erste ein oberägyptischer, der zweite ein unterägyptischer: 1. Pathros und Zoan; 2. No und Sin; 3. No und Sin; 4. No und Noph. Cornill setzt 3. Memphis und Ägypten und 4. Syene und Theben. Aber da auch er die Wiederholung von Theben (No) nicht vermeiden kann, so ist die Aufzählung des MT vorzuziehen. Bertholet, der ebenfalls mit LXX in 15^b Memphis lesen will, gesteht selbst, daß man damit auf das Wortspiel verzichten müsse, das in hamon No⁷ (15^b) und No⁷ amon (Ma 3, 8) liege. Trotzdem schreibt Zahn in 15^b wieder einfach Noph (Memphis). Da also der überlieferte hebräische Text vorzuziehen ist, so ist schon danach das Urteil richtig, daß Sin eine Stadt in Unterägypten bezeichnet. Wenn Ebers sodann als zweiten Grund, Sin nach Oberägypten zu verlegen, dies anführt, daß sich mit dem hebräischen Ausdruck am besten das altägyptische Sin, der Name des griechischen Syene, decke, so hat er übersehen, daß dieser Ort auch bei den Hebräern und zwar gerade bei Ezechiel (29, 10 u. 30, 6) in der Nähe unserer Stelle in der Form Senehem existiert. Zur Unterstützung seiner Annahme hätte Ebers sich auch nicht darauf berufen können, daß auch das in Gz 30, 14—16 dem Sin parallele Zoan (Nu 13, 22 u.) wahrscheinlich bei den Hebräern noch unter einem andern Namen (nämlich Namfes, Gen 47, 11 u.) vorkommt. Denn dieser Name ist ja ein Beiname Zoans gewesen, obgleich allerdings diese von Brugsch im Dictionnaire géographique begründete und von Ebers u. a. gebilligte Annahme von W. Max Müller in der Enc. Bibl. s. v.

Ramosos (c. 1013) bestritten wird, indem er vielmehr zwei Städte Sinjes annimmt.

Welche Trübseligkeit Unterägyptens aber Ezechiel mit Sin gemeint hat, wird daraus ersichtlich, daß er Sin als zweimalige Parallele von Ibeben zu den bedeutendsten Orten Unterägyptens gerechnet, und daß er es „die Festung Ägyptens“ genannt hat. Danach kann Sin nicht ein unbedeutender Ort des östlichen Unterägypten sein. Daran scheidert die Annahme W. M. Müllers (Enc. Bibl. e. 1629), daß „Ezekiel's Sin was a fortress similar to (perhaps not very far from) Pelusium, but of a somewhat ephemeral importance“, und ein solches Neben Pelusium vorauszusetzen, ist doch überhaupt sehr verlar. Sie kann aber ferner auch nicht das von den LXX gesetzte *Sais* sein, weil dieses, im westlichen Unterägypten gelegen, der militärischen Bedeutung entbehrte, weshalb auch W. M. Müller diese angebliche „Resart“ von LXX nicht anerkennen vermag. Als „die Festung Ägyptens“ hat sich aber im Laufe der Geschichte die am östlichsten Nilarm liegende Stadt Pelusium bewährt. Denn im Osten dieser Stadt war ein hoher Grenzwall aufgeführt (Diodorus Siculus 1, 57), und die Stadt selbst war mit Mauern von 20 Stadien Länge umgeben (Strabo, S. 803). Die von Osten her eindringenden Heere lernten diesen bedeutenden Waffenplatz Ägyptens (vgl. Caesaris Bellum civile 3, 108), diesen Schlüssel Ägyptens (Hirnius, Bellum Alexandrinum 26 und Livius 45, 11) nicht ignorieren; vgl. z. B. über den Kriegszug des Sannibals bei Herodot (2, 141) und bei Josephus (Antiq. X, 1, 1), über die des Antiochus Epiph. bei Livius (45, 11). Wie aber in der strategischen Wichtigkeit, so stimmen Sin und Pelusium auch in der Wortbedeutung (Merast o. ä.) zusammen, denn schon Strabo bezieht den Namen Pelusium auf die schlammige Umgebung dieser Stadt. Pelusium wurde schon von Hieron. und wird von Cornill, Berthelet, Jahn, Zevin in Gutbes *ABWB* angenommen. — Wie aber hieß Sin Pelusium bei den Ägyptern? Nun schon Brugich hat im Nachtrag zu seinem Dictionnaire géogr. die Ansicht akzeptiert, die der bedeutende Ägyptologe Dumichen in seiner „Gesch. des alten Äg.“, S. 71 (1878) und S. 263 begründet hat. Die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Gauces war danach Am. So war diese Stadt nach den beiden Auzenbranen des Hiris benannt, die im Tempel dieser Stadt als heilige Reliquien verehrt wurden. W. Mar Müller (Enc. Bibl., e. 1628) giebt als Name der „großen besetzten Grenzstadt“ vielmehr Amet, dessen offizielle Etymologie in „Fürst von Unterägypten“ lag, was er aber selbst als „vielleicht künstlich“ bezeichnet. Im Altägyptischen hat nun ferner ein Wort am (fort. ome) die Bedeutung des *πηλός*, also Merast = 77. Es sehen die alten Ägypter, die eine besondere Vorliebe für Wortspiele hatten, gelegentlich für „Stadt der beiden Augenbranen“ die zweite Bedeutung des Wortes am bei Nennung des Stadtnamens in denselben legen, oder ob Griechen und Semiten nur in falscher Deutung des Wortes am eine zweite Deutung desselben für die erste einsetzten, das muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls hatten Ägypter, Griechen und Semiten den härtesten Anlaß, mit dem Stadtnamen Am oder Amet ein Wortspiel vorzunehmen, weil die Hauptstadt des 19. unterägyptischen Gauces von Sümpfen umgeben war, die nach Strabo (p. 803) *pelousion* „Abarunde“ hießen. Ein Zeugnis davon, daß Sin eine Benennung von Pelusium wegen dessen sumpfiger Lage geworden ist, liefert auch der Umstand, daß noch jetzt ein nordwestlich von den wenigen Ruinen des alten Pelusium befindliches verfallenes Kastell *Fineh* (Zehm, Zehum) heißt. In dieser Benennung, an die Müller mit Unrecht den Maßstab der wissenschaftlichen Etymologie legen will (bei Enc. Bibl., Schr. 23b., 1905, 192a), muß auch er eine, wenn auch nach seiner Ansicht nicht hinreichend tragfähige Basis für die Identifizierung von Sin mit Pelusium anerkennen (Enc. Bibl., e. 1628). Das heute südöstlich von Pelusiums Ruinen liegende *Abaramch*, da: mit Pelusiums koptischem Namen *Peremum* zusammenklingt, drückt nicht denselben Sinn wie Pelusium aus, weil jener koptische Name nicht mit dem allerdings in der koptischen Sprache als *ome* u. erhaltenen altägyptischen am (*πηλός*) zusammenhängt, sondern vielmehr einen andern Namen der Hauptstadt Am (nämlich *Nomen*) durch Verformung des *Amils* *pa* wiederzieht. Da wir (sagt Dumichen, S. 264) in der von den Ägyptern unter dem Namen Pelusium eine hervorragende Rolle spielende Stadt zu erkennen haben, so kann dieselbe nicht mit der neben ihr als besondere Stadt genannten *Syphis*-festung Sat war (*Maris*) identisch sein, die etwa 10 km südwestlich von ihr lag, nach Lepsius' Annahme an der Stelle, wo heute die Schwabbügel von Tell el Hér sich befinden.

Ed. König.

Sinai. — Literatur: C. Ritter, Allgemeine Erdkunde, Bd XIV; Ed. Robinson, Palästina I (1841), 145 ff.; Levins, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai, 1815; derselbe, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai, 1852; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai?, 1881; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort II (1884), 255 ff.; für die Kenntnis der Sinaihalbinsel ist grundlegend: Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai. By Capt. Ch. W. Wilson and H. S. Palmer, Southampton 1869—72, 5 Bde (mit Karten, Abbildungen etc.); H. Z. Palmer, The Desert of the Exodus, Cambridge 1871, deutsch unter dem Titel: Der Schauplatz der 40-jährigen Wüstenwanderung, 1876; Grätz in Monatschr. für Gesch. des Judenth. 1878, 327 ff.; Itinera hierosolymitana saec. IV—VIII, rec. F. Geyer 1898; außerdem die Kommentare zum Pentateuch. — Für die Verlegung des S. in das Land Midian oder nach Arabien: Charles Beke, Discoveries of Sinai in Arabia and of Midian (London 1878), 45 ff., 124 ff., 285 ff., 387 ff.; Richard F. Burton, The Land of Midian revisited I (1879), 144 ff., 235 f.; J. Wellhausen, Prolegomena³, 359; George F. Moore, Commentary on Judges (1895), 140, 179; B. Stade, Entstehung des Volkes Israel, 12; A. Freyh. von Wall, Altisraelitische Kultstätten (1898), 1 ff.; 15. Ed. Meyer, Die Mosesagen und die Leviten in EBN, 1905 (XXVI), 610 ff.; derselbe, Die Israeliten und ihre Nachbarvölker (1906), 60, 67 ff.; H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen², 80 f., 116 f., 180 f., 216; H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905), 40 ff. Ueber die Kultare im nordwestlichen Arabien vgl. C. Ritter, Erdkunde Bd XIII, 165 ff. und T. Loth in ZDMG XXII, 365 ff.; H. Winkler versucht in der Abhandlung „Sinai“²⁰ in den Altorientalischen Forschungen, dritte Reihe, Bd II (1905), 360—380, den Berg der Gesetzgebung als kosmischen Begriff zu beleuchten.

Seit etwa 1500 Jahren gilt als der Berg Sinai, an dem nach der Darstellung des Pentateuchs Moses die Mehrzahl seiner Gesetze den Israeliten gegeben haben soll, einer der Gipfel des Gebirgsstocks, der den Mittelpunkt der Halbinsel zwischen den beiden nördlichen Armen des Roten Meeres (s. d. Art. Bd XII, 197 ff.) bildet; sie hat danach den Namen Sinaihalbinsel erhalten. Um ein annäherndes Bild von der Lage dieses Hochgebirges zu geben, ist es geraten, in aller Kürze die Wege zu nennen, auf denen es erreichbar ist. Von dem Endpunkte des Sueskanales, von der Stadt Sues aus führt der erste Weg, der hier angeführt werden soll, drei Tagereisen am Ostufer des Meeres²⁰ buhens südwärts über ziemlich ebenes, meist dürres Land, dann in südöstlicher Richtung entweder über die fruchtbare Tase firān und am dschebel serbāl vorbei oder etwas nördlicher durch den wādi esch-schēch in vier bis fünf Tagereisen zu der Berggruppe des dschebel ed-dēr (2055 m), des dschebel mūsā (d. i. Mosesberg, 2241 m) und des dschebel kātērīn (Katharinenberg, 2602 m), insgesamt 215—220 km. Ein zweiter²⁵ Weg führt von dem kleinen Wadyposten kalat en-nachl am oberen wādi el-arisch in der bādijet et-tih (s. d. Art. Palästina Bd XIV, 561, 49—55), etwa in der Mitte zwischen Sues und der kalat el-akaba (= Elath Bd V, 285 ff.) gelegen, in südlicher Richtung auf dieselbe Berggruppe zu, fünf Tagereisen zu etwa 150 km. Ein dritter, wenig benutzter Weg geht von der kalat el-akaba an dem östlichen Arm des Roten Meeres³⁰ aus, läuft anfangs südwärts an dem Westufer des Meerbuhens und wendet sich dann in südwestlicher Richtung nach dem mittleren Gebirgsstock, ebenfalls 5 Tagereisen zu 150 km. Der vierte Weg beginnt von dem kleinen Orte für an der Westküste der Halbinsel; man erreicht diesen zu Schiff in zwei Tagen von Sues und gelangt dann auf zwei verschiedenen Wegen in teils östlicher, teils nördlicher Richtung in drei Tagen ans Ziel, von für³⁵ drei Tagereisen zu etwa 100 km. Das Gebirge ist also schwer zu erreichen, es liegt völlig abseits von allen größeren Straßen und ist nach allen Seiten, besonders nach Norden von wüsten, völlig dünnen Strecken umgeben.

Der mittlere Gebirgsstock selbst ist auf drei Seiten von Thälern umgrenzt, nur nach Süden hängt er mit den anstossenden Höhenzügen ohne tiefere Einschnitte zusammen.⁴⁰ Der dschebel ed-dēr schiebt seinen Fuß in Gestalt eines Dreiecks am weitesten nach Norden vor. Er ist im Osten von dem wādi es-sadad begrenzt, das in seiner südlichen Fortsetzung den Namen wādi es-seba'īje annimmt. In der Nordwestseite des dschebel ed-dēr zieht der wādi esch-schēch mit nördlich gerichtetem Gefälle, an der Südwestseite der kurze wādi ed-dēr, d. i. das Thal des Klosters, nämlich des jetzigen Katharinen-⁵⁵ klosters, das in seinen oberen Anfängen auch den Namen wādi schu'aib (= Jethro Ex 18) trägt und sein Regenwasser dem wādi esch-schēch zuführt. Die andere Seite des wādi ed-dēr wird durch die Abhänge des zweiten gewaltigen Bergrückens gebildet, dessen südöstlicher Gipfel dschebel mūsā heißt, dessen nordwestlicher Gipfel rās es-saksāf (der „Weidenkopf“, 1994 m) genannt wird. Die nordwestlichen Abhänge dieses⁶⁰ Gipfels liegen in ziemlich gleicher Linie mit denen des dschebel ed-dēr zum wādi esch-schēch. Auch dieses Thal findet nach Südwesten hin seine Fortsetzung in dem

hart ansteigenden wadi el-ledseha, das sich bald nach Südosten wendet und zu dem weiten, jetzt verlassenen Kloster der el-arba'm („Kloster der Bierzig“ von den Muslimen erblagerten christlichen Märtyrer) führt. Es liegt südwestlich unterhalb der Spitze des dschebel musa, in den oberen Anfängen des wadi. Südlich vom dschebel müsā und dem eben genannten Kloster erhebt sich die bedeutendste Höhe des ganzen Gebirges, der dschebel katerin 2692 m, der Berg der M. Katharina, dessen niedrigere Vorhöben sich unmittelbar an den dschebel musa anschließen.

Das jetzige Katharinenkloster ist aus einem Kastell entstanden, das der Kaiser Justinian 526 zum Schutze der Einsiedler am dschebel serbal bauen ließ, und macht noch heute ganz den Eindruck einer Festung. Es enthält Raum für 20–30 Mönche, einige Fremderzimmer, die Kapelle der Panagia, in deren erstem Stock sich der größte Teil der Klosterbibliothek befindet, und die Kirche der Verkündigung, neben der sich eine einfache Moschee erhebt, die zum Gebrauch für die dem Kloster dienstbaren Beduinen bestimmt ist. Hinter der Apsis der Kirche wird die Kapelle des feurigen Busches gezeigt, der nach Ex 3, 5 die besondere Ehre des Ausschehens der Schube erwiesen wird. Im Westen des Klosters dehnt sich der sorgsam gepflegte Garten aus. Man hat die in den harten Granit gebauenen Terrassen mit Erde belegt, die aus Tur oder sogar aus Kairo Kamellast für Kamellast herbeigeschafft werden mußte! Das feste Urgestein tritt überall ohne eine Humusdecke zu Tage. Welch eine Erquickung für Auge und Gemüt dieser Garten spendet, läßt sich denken.

Der dschebel musa oder Mosesberg läßt sich vom Kloster aus in drei Stunden hin und zurück besteigen. Man wählt entweder die unvollendete Fahrstraße, die Abbas I., Kückönig von Ägypten, für einen auf der Höhe geplanten Sommerpalast hat anlegen lassen, oder die beschwerliche, etwa 3000 Stufen zählende Pilgertreppe. An ihr liegt eine kleine Quelle (! vgl. Ex 2, 15), an der Moses die Schafe Zetbros geweidet haben soll. In der Höhe von 2097 m steht die kleine Eliaskapelle (vgl. 1 Kg. 19, 11 ff.), auf dem obersten Gipfel wieder eine Kapelle und eine kleine Moschee, neben denen die Reste einer einstigen Kirche bemerkbar sind. Der andere Gipfel dieses Rückens, ras es-saksaf, ist schwer zu erklimmen. Er trägt seinen Namen von einer alten „Weide“, von deren Holz Moses seinen wunderwirkenden Stab Ex 1, 2 geschnitten haben soll (!). Die Besteigung des dschebel katerin erfordert vom Sinakloster aus hin und zurück zwölf Stunden. Der Weg führt durch den wadi ed-dor binab in den wadi el-ledseha und in diesem aufwärts über das Kloster der 10 Märtyrer. Unterwegs wird der Mosesstein, hadschar musa, gezeigt, aus dem Moses den Quell hervorgerufen ließ Nu 20, 8 ff., ein rotbrauner Granitblock von 3,60 m Höhe; er soll mit seiner Quelle die Israeliten auf ihrer Wanderung begleitet haben (1 Mo 10, 1) und dann hierher zurückgekehrt sein. An die Stelle, wo sich der wadi el-ledseha, wadi ed-der und wadi esch-schoch vereinigen, tritt von Nordwesten her der wadi er-raha, der sich zu einer kleinen Ebene zwischen den steilen und hohen Granitwänden erweitert. Nicht weit von der Vereinigung der Thäler wird die Quelle gezeigt, wo die Erde die Hute Morab verschlungen haben soll Nu 16, und ein Nesselloch wird als die Gußform des goldenen Kalbes Ex 32 ausgegeben. In der Ebene er-raha hat man gern den Ort für das Lager der Israeliten gesehen Ex 19, 2, 17.

Nach der üblichen Annahme ist der dschebel musa der Gottesberg, an dem sich Nabue zuerst Moses geoffenbart haben Ex 3, auf den er in Wolken und Feuer herabstiegen sein soll Ex 19, von dem aus er die „zehn Worte“ Ex 20 und Dt 5 zu dem Volke geredet, und wo er Moses die 10tagige Unterweisung gegeben haben soll Ex 24, 18; Dt 10, 9. Versucht man nun ernstlich, die Erzählungen des Pentateuchs mit seiner Umkehrung zu vergleichen, so geriet man aus einer Verlegenheit in die andere. Nahn man die wasserarme Ebene er-raha für den Ort des Lagers, so kam man nach Ex 19, 17; 21, 17 folgerichtig zu dem Ergebnis, daß dann der ras es-saksaf der Sinai sein müsse, weil der Gipfel des dschebel musa von jener Ebene aus nicht sichtbar ist. Die zerrissene und gefaltete Zweige des ras es-saksaf eignet sich aber nicht zu einem längeren Aufenthalt Moses' vor Nabue. Also muß doch der dschebel musa der Gottesberg sein! Wo kam man aber hier das Volk unterbringen, das unmittelbar aus seinem Lager an den Berg geführt wird Ex 19, 17? Man griff nach dem östlich angrenzenden wadi es-sob'aje. Aber das Thal ist felsig, mit Riesbügeln und Steinblöcken angefüllt, dazu wasserarm, auch nicht geräumig genug. Es kam hinzu, daß man sich die offenbare Tatsache, daß diese Entlichter und die Angaben der Bibel nicht zueinander passen, nicht eingestehen wollte. Eine Verdrückung der Sache versuchten dann Lepsius und namentlich Ebers. Der erstere trat in seinen Briefen aus Ägypten u. s. w. lebhaft für den dschebel

serbäl ein, und Ebers hat diesen Vorschlag in dem Buche „Durch Wosen zum Sinai“ ausführlich begründet. Dieser majestätische, fünfzählige Berg (2052 m) liegt im Süden des Tales und der Tase kirän. Seine Besteigung ist sehr beschwerlich und nimmt vom wädi kirän aus hin und zurück einen Tag in Anspruch. An seinen Abhängen befinden sich viele Eremitenhöhlen oder Nester von ihren Bewohnungen, Spuren alter Wege und der Treppe, die zum Gipfel führte. In dem wädi kirän stößt man noch heute auf die Ruinen eines Klosters und einer stattlichen Kirche, sowie auf zahlreiche Trümmer von Häusern. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß dieser Platz einst gut bebaut und dicht bewohnt war. Die älteste Erwähnung einer Stadt Pharan und eines gleichnamigen Vorgebirges, das am Meerbusen von Sués lag, findet sich bei dem Geographen Ptolemäus (V, 17, 3) aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Da auch die Palmen des Ortes erwähnt werden, so kann kaum ein anderer Platz als die heutige Tase kirän gemeint sein, zumal sie nicht weit von dem westlichen Arm des Roten Meeres gelegen ist. Da es im 4. Jahrhundert Bischöfe von Pharan gab, so wird Eusebius von Caesarea den Namen des Ortes wohl gekannt haben; aber die Angaben in seinem Onomasticon 215, 15 298, 301 zeigen, daß er von seiner Lage nichts Sicheres wußte, da er ihn mit dem biblischen Paran (s. d. Art. Bd XIV, 684 f.) in Verbindung bringt, das weiter nach Osten oder Nordosten, nach dem wädi el-araba hin gelegen war. Im 5. Jahrhundert erhielt Pharan durch das Konzil zu Chalcedon einen eigenen Erzbischof; es hatte durch seine zahlreichen Machereten eine große Bedeutung für das kirchliche Leben erlangt. Die Mönche hielten es jedoch mit den Monophysiten und Monotheleten. Deshalb entzog ihnen der kaiserliche Hof, besonders Justinian, seine Gunst; die orthodoxen Mönche begaben sich nach dem von Justinian am Fuße des dschebel müsä gebauten Kastell und übertrugen nun, so meint Ebers, die bis dahin am dschebel serbäl haftende Tradition nach dem dschebel müsä. Erst seit dieser Zeit soll dieser Berg als der Sinai bezeichnet worden sein, während früher bei den Mönchen der Halbinsel der dschebel serbäl dafür galt. Diese Meinung verträgt sich jedoch nicht mit der 1884 von Gamurrini entdeckten und zuletzt von P. Geyer herausgegebenen Pilgerschrift der Silvia, die um 385 geschrieben sein wird. Sie unterscheidet p. 45 bestimmt zwischen Pharan und dem mons dei (= Sinai und Horeb) und giebt die Entfernung zwischen beiden Punkten auf 35 römische Meilen an, d. i. 52 km. Nach den heutigen Schätzungen gebraucht man von der Tase kirän durch den wädi selak bis zum Sinakloster 12—13 Kamelstunden; das sind, die Kamelstunde zu 4 km gerechnet, 48—52 km. Die Übereinstimmung ist daher so gut, wie man sie sich nur wünschen kann. Bedenkt man nun, daß Silvia von Pharan nach dem Sinai reist und vom Sinai nach Pharan zu den Mönchen zurückkehrt, so ist sicher ausgeschlossen, daß man damals in Pharan den dschebel serbäl als Berg der Gesetzgebung betrachtet hat, ganz abgesehen davon, daß der serbäl vom wädi kirän nur fünf Stunden zu Fuß entfernt ist. Durch das Zeugnis dieser Pilgerschrift steht demnach fest, daß der dschebel müsä in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für den Sinai der Bibel gehalten worden ist. Wie es nach der Darstellung der Silvia den Anschein hat, sah man in dem räs es-saksak damals den Horeb. Höher hinauf können wir bis jetzt diese Meinung nicht verfolgen; denn was Josephus Antiq. II 12, 1; III 5, 15 dazu bemerkt, ist viel zu allgemein, als daß sich daraus ein Ergebnis für die Lage des Sinai gewinnen ließe.

Die Hauptfrage ist selbstverständlich, welche Angaben sich im AT über die Gegend des „Gottesberges“ finden. Wir bezeugen dort zwei verschiedenen Namen für diese Stätte, nämlich Sinai und Horeb. Man pfliegte sich früher diesen auffallenden Umstand so zu erklären, daß man Horeb als den allgemeineren Namen der Gegend, Sinai dagegen als den eigentlichen Namen des Berges ansah. Aber diese Auskunft befriedigt nicht. Als man die einzelnen Quellenchriften im Herateuch zu unterscheiden begann, wurde man darauf aufmerksam, daß der Name Horeb dem Elobisten und dem Deuteronomiker (Dt 18, 6), so der Name Sinai dem Jahwisten und dem Priesterkoder eigentümlich ist. Es eröffnen sich damit zugleich zwei Möglichkeiten, nämlich, entweder daß derselbe Berg zwei verschiedene Namen gehabt hat, wie z. B. der Hermon Bd VII, 758, oder daß die Quellenchriften zwei verschiedene Punkte meinen.

Über die Lage des Horeb scheinen einige Stellen des Dt am besten Auskunft zu gewähren. In Dt 1, 2 liegt vermutlich das Stück eines Itinerars vor uns; es rechnet vom Horeb auf dem Wege (oder in der Richtung) nach dem Gebirge Seir bis Kades elf Tage. Wenn man nun auf diesem Wege nach Kades kommt, so bewegt man sich von Westen nach Osten; denn das Gebirge Seir liegt östlich von Kades. Darin liegt demnach die Voraussetzung, daß der Horeb westlich (nicht aber südlich) von Kades liegt. Nach

2: 1, 6 f. 19f. wandert Israel vom Horeb durch die Wüste auf dem Wege nach dem Berglande der Amoriter nach Kades (vgl. Bd XIII, 698 ff.) und ist damit an der Grenze des gelobten Landes angekommen. Diese Angabe konnte zu der Auffassung führen, daß es sich hier um einen Zug von Süden her, also aus der Sinaihalbinsel, durch die Wüste Hadijet et-tih nach Kades handele. Wenn man das zu Beweisende, die Lage des Horeb, nach der üblichen Annahme als bewiesen voraussetzt, so wird man allerdings zu dieser Auffassung kommen. Es steht aber in Wirklichkeit so, daß keine Stelle des AT darauf hindeutet, daß Israel auf seiner Wanderung das Gebirge der Sinaihalbinsel betreten hat (vgl. d. Art. Meer, rotes, Bd XII, 199 f. und d. Art. Wüstenwanderung). Man hat 10 daher zu jener Auffassung im AT selbst keinen Anlaß und muß Dt 1, 6 f. 19 f. so verstehen, wie die übrigen Stellen, z. B. Dt 1, 2 es fordern, nämlich den Horeb in der Wüste westlich von Kades ansetzen. Nach dem Elebsten Ex 1, 27 soll Aaron von Ägypten aus Moses nach der Wüste zu, also nach Osten, entgegengehen, und er trifft ihn am „Berge Gottes“, am Horeb, wo sich Moses nach Ex 3, 1 aufhält. Auch hier liegt ein 15 Hinweis darauf vor, daß der Horeb am Wege von Ägypten aus nach Osten, nach Kades zu gedacht ist. Ex 17, 6 legt den Horeb bei Massa und Meriba an; da aber Meriba jenseit Kades ist (s. Bd XIII, 699, 20), so muß der Ausdruck „am Horeb“ hier wahrscheinlich als eine falsch erklarende Glosse ausgeschlossen werden (vgl. die Kommentare). Die Stelle 1 Kg 19, 8 ist für unsere Zwecke unbrauchbar; ihr Sinn ist wohl der, daß 20 Elias nach langem Zuden endlich den „Berg Gottes“, den Horeb, gefunden hat.

Wenden wir uns nun zu dem Jahwisten! Er nennt den Berg, auf dem Jahwe mit Moses redet, Sinai Ex 19, 11. 18. 20. (23); 31, 1. In Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23 ist 25 davon die Rede, daß Moses die Israeliten drei Tagereisen weit in die Wüste führen soll, damit sie ihrem Gott an seinem Berge Opfer darbringen. Da die Wallfahrt mit Frauen, 30 Kindern und Vieh unternommen werden soll, so darf man nach Nu 21, 12—20 (s. den Art. Wüstenwanderung) höchstens 10 km auf den Tag rechnen. Mit der sich daraus ergebenden Entfernung von 30 km, die aus dem oben angegebenen Grunde nicht nach Süden, sondern nach Osten zu gerechnet werden muß, gelangt man kaum in die Gegend der wenig bekannten Höhen dschebel mughara und dschebel jelek östlich von dem heu- 35 tigen isma'ilijje in der Richtung auf Kades. Es wäre ja möglich, daß Moses im Sinne des Erzählers die Entfernung absichtlich gering bemessen hätte, um die Erlaubnis zum Zuge desto eher zu erlangen. Aber trotzdem müßte man doch dabei stehen bleiben, daß nur semitische Nomaden die „Wüste“ an der Grenze von Ägypten im Osten des 40 Deltas zu finden ist, nicht innerhalb der Sinaihalbinsel; man müßte also doch an einen Berg östlich von Unterägypten denken.

Der Priesterkoder setzt Nu 10, 12 neben die Wüste Sinai, die offenbar von dem Berge ihren Namen erhalten hat und ost erwabnt wird (Ex 16, 1; 19, 1; Nu 1, 1. 19; 3, 1 etc.), die Wüste Paran (s. Bd XIV, 681 f.). Das wäre vom dschebel musa aus ein großer Sprung, der durch kein Wort des Textes angedeutet ist. Der Verf. hat sich 45 wahrscheinlich den Sinai nicht sehr weit von Kades gedacht, innerhalb der nördlich von der eigentlichen Halbinsel liegenden Wüste.

Kann bleiben noch einige Stellen des AT für unsere Frage übrig, die von Mi 5, 1 f. 50 abhängig sind, nämlich Dt 33, 2 f.; Hab 3, 3; Ps 68, 9. Das Lied der Debora redet davon, daß sich Jahwe von seinem bekannten Wohnsitz, dem Sinai Ps. 5, aus aufmacht, um Israel im Kampfe gegen die Kanaaniter zu Hilfe zu kommen. Als die Gegenden, von denen er herkommt, werden Ps. 1 genannt Zeir und Zeld (oder Gebirge?) Edoms. Diese Ausdrücke können sowohl das Land der Edomiter im Osten als auch im Westen 55 des wahl el-Araba bezeichnen. Da nun der Sinai gewiß nicht im Lande der Edomiter selbst, am wenigsten in seinem östlichen Teile, gedacht werden darf, so müssen Zeir und Zeld Edoms hier als Bezeichnung der Südgrenze des Landes Kanaan oder des Berglandes der Amoriter (s. v.) verstanden werden. In diesem Sinne ist der Ausdruck des alten Liedes Mi 5 auch in der viel jüngerer Dichtung Dt 33, 2 f. verstanden worden. Da finden wir als Parallelen zu dem Sinai: Zeir und Paran, während als das Ziel der 60 Erscheinung Jahwes Kades (1. 277; 2. 277) genannt ist, Erdhöhen, die den Blick auf die Südgrenze Kanaans gegen Edom richten. In Hab 3, 3 ist 777 nicht Name des Landes im Reizen von Edom wie Am 1, 12; Es 25, 13; Ob 9, sondern bedeutet als Parallele zu Paran „Süden“ wie Jo 15, 1. Die letzte Stelle Ps. 68, 8 f. bietet keinen weiteren Aufschluß.

Uebersichten wir die angeführten Stellen des AT, so ergibt sich, daß die zu Mi 5, 60 1 f. gehörenden Stellen den Sinai in die israelische oder eher jüdische Gegend von Kades

sehen. Während die Angabe des Priesterkoder sich leicht damit vereinigen läßt, scheint der Jahwist, deutlicher jedoch der Elohist und der Deuteronomiker mehr in die westliche Gegend von Kades zu weisen. Will man den Sinai des Jahwisten auf denselben Berg wie den Sinai von Ri 5, 4f. beziehen, so muß man die drei Tagereisen von Ex 3, 18 u. drei Tagereisen fest, so kommen die Angaben des Jahwisten, des Elohisten und des Deuteronomikers wesentlich auf dasselbe hinaus und sprechen zu Gunsten der Annahme, daß diese Quellenchriften Sinai und Horeb als zwei verschiedene Namen desselben Berges betrachtet oder wenigstens die Berge ziemlich in derselben Gegend gesucht haben. Das älteste Zeugnis Ri 5, 4f. setzt den Sinai zweifellos östlicher an, als die mögliche oder wahrscheinliche Übereinstimmung der älteren Quellenchriften des Pentateuchs erkennen läßt. Es liegen also im AT verschiedene Angaben über die Lage des Berges der Gesetzgebung vor. Am ehesten kann noch Ri 5, 4f. den Anspruch auf eine wirkliche Überlieferung erheben. Da aber die ganze in Betracht kommende Gegend nur wenig bekannt ist und eine örtliche Überlieferung dort kaum erwartet werden darf (vgl. den Art. Palästina Bd XIV, 563 ff.), so sind die Bemühungen, den Sinai oder Horeb aufzufinden, bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse aussichtslos. Der dsehebel müsä als Sinai und die Sinaihalbinsel werden in unserem Sprachgebrauch ihren Namen behalten, aber mit Moses und der Stiftung der israelitischen Religion hat das grandiose, einsame Gebirge der Halbinsel nichts zu thun. Über Nu 33 vgl. den Art. Wüstenwanderung. Die „sinaitischen Inschriften“, teils nabatäische, teils griechische, teils koptische und arabische Schriftzeichen mit rohen Bildern, rühren von durchziehenden Wanderern aus dem 1. bis 4. Jahrhundert nach Chr. her. Vgl. J. Gutting, Sinaitische Inschriften (Berlin 1891).

Auf Grund eigentümlicher Voraussetzungen (s. B. Ga 4, 25) entdeckte der Engländer Ch. Beke 1874 den wahren Sinai in dem dsehebel bāghir (barghīr?) oder dsehebel en-nūr 4—5 Stunden nordöstlich von kal'at el-'akaba. Ähnliche Meinungen, freilich mit wesentlich anderer Begründung, sind neuerdings von deutschen Gelehrten geäußert worden. Wellhausen erkennt den besten Anhalt für die Lage des Sinai in Ex 2, und Stade betont ebenfalls die Verbindung Moses' mit dem Midianiter Jethro (Ex 3, 1; 18, 1; Nu 10, 29 ff.; Ri 4, 11; 1, 16): Israel habe von Kades aus den Zug zum Sinai unternommen und dort die göttliche Belehrung erhalten. Man vermutet daher, daß der Sinai südöstlich von Edom im Lande Midian gelegen habe. Ist Moses wirklich mit einem midianitischen (nicht kenitischen) Priestergelecht in Verbindung getreten, so ist damit durchaus noch nicht gesagt, daß es nur schabai Midianiter für die Erzähler des AT gegeben habe, und daß Moses die Herden des Priesters auch im „Lande“ Midian selbst geweidet haben, daß also der Sinai auch innerhalb des „Landes“ Midian gesucht werden müsse (vgl. den Art. Midian Bd XIII, 59, 23). Mit der für die Frage wichtigsten Stelle Ri 5, 4f. verträgt sich diese Annahme nicht. Gunkel schließt in der DZ 1903, S. 3058f. aus der Schilderung der Theophanie Ex 19, 16. 18; Dt 9, 15; 4, 11, daß der Sinai als ein Vulkan gedacht sei, und hat damit die Meinung erneuert, die Ch. Beke 1873 in 10 der Schrift Mount Sinai a Volcano vertrat. Ob man im alten Israel von feuerpeinenden Bergen etwas gewußt hat, läßt sich nicht sicher ausmachen. Vielleicht sind einige Krater des Hauran oder der Harra östlich von Damaskus noch in historischer Zeit thätig gewesen. Die erwähnten Angaben des AT nötigen nicht, an feuerpeinende Berge zu denken, sie lassen sich aus Gewittererscheinungen verstehen. Ed. Meyer vermutet ebenfalls in dem Sinai einen Vulkan und sucht diesen, indem er im Anschluß an Wellhausen den Zug nach dem heiligen Berge Ex 19—Nu 10 als spätere Erweiterung des Jahwisten (J²) auffaßt (vgl. den Art. Wüstenwanderung), in einem der ausgebrannten Krater des nordwestlichen Arabiens südöstlich von Midian in der Gegend zwischen Tebā und Mecca.

Guthc. 50

Sinaita s. Johannes Klimakus Bd IX S. 305.

Sinecure (sine cura) nennt man eine Pfründe (praebenda, beneficium), deren Genuß nicht an Dienstleistungen (ein Amt, officium) geknüpft ist. Während ordentlichweise der Grundzins gilt: Beneficium datur propter officium (Bonifacius VIII. in cap. 3 de rescriptis in VI^o [I. 3]), tritt bei Sinecure das Gegenteil ein, denn sie ist ein beneficium sine officio. Sie ist daher nicht identisch mit einem beneficium oder officium non curatum, simplex (s. d. N. „Beneficium“ Bd II S. 592), da cura bei einem solchen die engere Bedeutung von cura animarum hat. Wenn aber

21. Inhaber eines officium und beneficium non curatum zugleich die Befugnis hat, sich entfernt von der Amtsstelle aufzubalten und durch einen Vikarius vertreten zu lassen (beneficium non residentiale), so wird sein Beneficium dadurch selbst zur Sinecure (m. f. überbauer d. A. „Residenz“ Bd XVI Z. 671). Die Zulässigkeit einer solchen hängt davon ab, daß jemand ein anderes Amt bekleidet, dessen Einkünfte zu seinem Unterhalte nicht hinreichen. Die Sinecure wird dann ein beneficium compatibile (s. Bd II Z. 594), aber auch wohl eine commendata (s. Bd X Z. 656). Während in der römisch-katholischen Kirche solche Sinecuren wohl nur selten vorkommen, finden sie sich noch öfter in der evangelischen Kirche. Klöster und Klöster wurden infolge der Reformation aewöhnlich gleich aufgehoben und ihre Güter für Kirchen und Schulen verwendet, soweit nicht die Äbten dieselben auch dem Fiskus einverleibten. Ein Teil der Kloster- und Stiftsstellen wurde aber erhalten und entweder mit gewissen Ämtern verbunden oder auch selbstständig als Pfründe verliehen. Nur einzelne derselben fielen an die Universitäten als Dekanatsfründen (praebenda scholastica) u. s. w.; s. N. H. Boehmer, Jus eccles. Protestantium libr. III, tit. I, § 1. u. a.), die meisten aber wurden ihrem ursprünglichen Zwecke ganz entfremdet. Es bemerkt darüber ganz richtig Eichhorn (deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Teil IV, § 558): „Die Klöster, in welchen man die Präbenduren und Nonnenstiftungen als Kirchenfründen vergab, wurden ebenso wie die Kollegiatstifter weder der Kirche noch dem Staate besondernlich nützlich. Denn die letzteren behielten in Rücksicht der Oberherren im ganzen ihre bisherige Verfassung, nur so, daß diese ganz aufhört, Geistliche zu sein, weil das Institut unverändert zur protestantischen Kirchenverfassung nicht paßte. Die protestantischen Stifts- und Klosterpfünden wurden daher zu Sinecuren, die gar keine wahre kirchliche Beziehung mehr hatten“ (m. f. auch noch Eichhorn, Kirchenrecht II, 599, 600, 626, 627). Eine Aufhebung dieser Sinecuren und Verwendung für Kirche und Schule ist schon öfter beantragt (m. f. z. B. Binder, Über die evangelischen Dom- und Kollegiatkapitel in Sachsen, Weimar 1820. Die evangelischen Domkapitel in der Provinz Sachsen, Halle 1850). Zum Teil ist eine solche auch bereits erfolgt oder wenigstens in Aussicht gestellt (m. f. Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrats, betreffend die Vermehrung der Dotation der evangelischen Kirche in Preußen, Berlin 1852).

Bei weitem mehr als in Deutschland giebt es aber in England viele Hof-, Staats- und Kirchenstellen, die nur Sinecuren sind. Man s. darüber Nachweisungen bei Gneist, Das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, Teil I (Berlin 1857), S. 61, 62, 159, 297, 537 f., 603. Derselbe bemerkt: „Die Scheidung der englischen Geistlichkeit in ordentliche Bränden und Vikare ist unter den Nachwehen des Verfalls der Kirche bis heute die sichtbarste; und die englische Kirchenverfassung hat nicht die Kraft gehabt, sie zu überwinden, da sie im nächsten Interesse der regierenden Klassen ist. Die älteren Gesetze gegen die mißbräuchliche Scheidung der Arbeit und des Einkommens in der Kirche, 15 Ric. II. c. 6. und später wurden schwach gehandhabt, bei Aufhebung der Klöster unter Heinrich VIII. ging die Masse der expropriierten Pfarreinkünfte in fremde Hände über und wurde später nur teilweise restituirt. Je mehr dann die Kirche mit den Interessen der regierenden Gentry zusammenwuchs, um so mehr griff das Anwesen der nicht wählenden Vikare um sich, welche irgendwo die Einkünfte verschlehten, während ein ähnlich besoldeter, oft unwissender Vikar der Seelsorge oblag. Erst der starke Abfall der Bevölkerung von der Staatskirche und das reformierende Einschreiten der Staatsgewalt haben im 19. Jahrhundert sichtbare Besserung hervorgerufen. Noch im Jahre 1835 waren 10000 Situate für nicht residente Pfarren vorhanden, 1851 nur noch 1800 u. s. w.“ (s. f. Picot Matower, Die Verfassung der Kirche von England (Berlin 1891), S. 312 ff., 315 ff.; vgl. auch ebenda Z. 282 Anm. 12. (H. N. Jacobson †) Sehting.

22. **Sinim** Vettertum; Wissenschaft; Comm. zu Job. III. Teil (1821), S. 151 und (ebend. 1821) im Thesaurus linguae hebr. p. 948, 959; Hübig, Job. (1833) 3. St.; Gagli in Göttinger Z. f. d. A. Bd VI (1863), S. 100, 110; Ewald, Die Propb. des A. B., Bd III (1868), S. 39, 81; K. v. L. in Stenets Bibellexikon. Bd V (1875), S. 331; Menß, La Bible, Vol. III, 2 (1876), p. 264; R. v. L. in Job. (1877), S. 570; Deligisch, Bibl. Comm. über den Propb. Job. (1880), S. 185, und besonders 1879 S. 688, 692; Cursus von Victor von Strauß; Dänien vgl. auch den Aufsatz über die Beziehung des Jahvebnamens zu China in der Jahrb. 1881, S. 33; v. L. in Job. (1881) in Niehm's Bibl. Handwörterbuch (1882); die Commentare von T. v. L. (2. Aufl. 1902), Marti (1900), v. Trell (2. Aufl. 1904); Alb. Sandamin, Le livre d'Job (1905); Socin in Guthe's Kirchem Bibelwörterbuch (1903); Cheyne in der Encyclopaedia Biblica (1903).

In Jes 49, 12 verkündigt der Prophet, daß Nabve sein jetzt zerstreutes Volk aus den Orten seiner Gefangenschaft wieder sammeln werde, und sagt in dem citierten Verse: „Siehe, diese werden von fern kommen, und siehe, diese werden von Norden und vom Meere kommen, und diese vom Lande der Siniter“ (Sinim, 777). Bringt man nun bei dieser ganz wörtlichen Übersetzung der Prophetenworte noch die unwesentlichen Modifikationen an, daß das zweite und dritte „diese“ in „jene“ und „wieder andere (LXX: ἄλλοι δὲ)“ verwandelt wird, so stellt sie die Meinung des Propheten genau dar. Denn die z. B. von Nägelsbach z. St. vertretene Ansicht, daß die heimkehrenden Exulanten vom Nedner erst im allgemeinen als von fernher kommende bezeichnet und dann nur in zwei (oder drei) Scharen zerlegt würden, verträgt sich nicht mit dem Texte. Denn da dreimal der gleiche Ausdruck „diese“ und überdies beim ersten und zweiten Satze ebendieselbe Interjektion „siehe“ gesetzt ist, so sind drei einander koordinierte Züge von Heimkehrenden gemeint. Dies kann weder dadurch geändert werden, daß beim dritten Satze das „siehe“ weggelassen ist, noch dadurch, daß der generelle Ausdruck „von fern“ zu den folgenden speziellen Ortsbezeichnungen kein Gegenstück bilden zu können scheint. Denn nach zweimaliger Wiederholung konnte das zur Determinierung seiner Aussage gleichgiltige „siehe“ dem Nedner überflüssig erscheinen, und dieser konnte auch erwarten, daß der generelle Ausdruck „von fern“ nach den folgenden spezielleren Ortsbezeichnungen interpretiert werde. — Wie demnach drei (so jetzt auch v. Trelli und Condamin auch vom strophischen Gesichtspunkt) und nicht zwei, so sind ferner aber auch nicht vier Züge von heimkehrenden Israelliten unterschieden (gegen Duhm und Marti, die das „von Norden her“ streichen und dafür den Satz „und jene vom Ende der Erde“ einschalten wollen). Denn weil das „diese“ nur dreimal steht, so ist „von Norden und vom Meere“ als zusammengesetzte Beschreibung eines und desselben Ausgangsgebietes heimkehrender Gefangenen gemeint: die ganze Gegend des Nordwestens, d. h. die Binneländer, Gestade und Inseln Phöniziens, Syriens, Kleinasiens, also die ijjim, die der Nedner (49, 1) zum Anhören der Verkündigung aufruft und wohin schon seit dem 9. Jahrhundert Gefangene verkauft wurden (der erste Satz von Obad. 19 gehört zur Urschrift, vgl. meine Einleitung ins *OT*, S. 361). Der Prophet wollte also hier nicht (wie 43, 5f.) die vier Himmelsgegenden nennen. Diese dreiteilige Auffassung der Stelle war auch der griechischen und der aramäischen Judenchaft (in LXX und Targum) das sichere Element der Tradition. Es liegt also auch kein Anlaß vor, für 777 (meerwärts, d. h. von Westen her) hier ausnahmsweise mit Cheyne (*The prophecies of Isaiah* 1884, II, p. 16: „from the South“) die Bedeutung „von Süden“ anzunehmen. — Um den *zar' ʿEzraʿ* „fern“ genannten Aufenthaltsort bestimmen zu können, muß man bedenken, daß, wie das geistige Centrum auch der in alle Winde zerstreuten Israelliten, so die idelle Nednerbühne auch des in Babylonien wirkenden (vgl. mein *The Exiles' Book of Consolation* 1899, p. 124—142) Verfassers von Jes 40 ff. Palästina war, wie man z. B. aus 40, 9; 49, 14; 52, 7 ersieht. Von Palästina aus waren nun die nordwestlichen Gestade Phöniziens, Syriens u. s. w. verhältnismäßig benachbart, verglichen mit den Tigris- und Euphratgegenden. Da nun hierhin die Gefangenen Israels und Judas deportiert worden waren (2 *Rg* 17, 6; 24, 15; *To* 1, 10. 14: Minive, Medien), so waren diese östlichen Gebiete der Hauptaufenthaltort der Exulanten und mußten unter den Sitzen der Exulantenchaft zuerst in Betracht kommen, und es wurde deshalb auch ganz selbstverständlich beim Hören und Lesen der in Rede stehenden Textworte zuerst an sie gedacht. Von dort her also werden diejenigen Exulanten wandern, die „von fern“ kommen sollen. — Die „fernen“ Gegenden aber umfassen nicht bloß nach der oben dargelegten richtigen Disposition von 49, 12 das Land der Sinim nicht mit, sondern dieses Land lag auch an sich nicht im fernsten Osten oder Süden. Das ergibt sich aus folgender Erwägung. Nämlich die sicher datierten Prophetien zeigen einen Parallelismus der Geschichte und der Weissagung (vgl. darüber meine Einleitung ins *OT*, S. 322f.). Also können vom Propheten nur solche Länder genannt sein, die als Aufenthaltsorte von Exulanten bereits im Gesichtshorizonte seiner Zuhörer oder Leser lagen. Gemäß diesem Grundgesetze muß ich das Land der Sinim als das Gebiet der Bewohner von Sin (vgl. diesen Art.), also der Relusioten und des Landes Ägypten ansehen, wovon Sin die nördliche Grenzfestung und der Schlüssel, der Anfangspunkt und das Emblem (vgl. Jes 19, 19) war. Und welche relativ hervorragende Bedeutung hatte das mit Sin beginnende Unterägypten für die Exulantenchaft! Man vergleiche doch nur Jer 42, 1ff.! Auch bezeichnet (um die gewöhnlichen Einwände abzuschneiden) 778 ganz kleine Bezirke (wie das „Land Naphtali“ Jes 8, 23), und dieses Wort wird auch verwendet, wo kein Ausdruck der feststehenden geographischen Termino-

wie verlegt (vgl. „dein Land, o Sion!“ Jes 8, 8). Diese von mir durch den oben skizzierten Gedankengang gezeichnete Auffassung vertritt aber auch das Targum mit „vom Land des Südens“ (8777 7782, vgl. A. Berliner, Beiträge zur hebr. Gram. u. f. w., S. 56); Hieron. „de terra australi“; Maschi „vom Land der Südlichen“; ebenso David Kimchi, Ibn Esra; Bedart (Phaleg 1, 27); Ewald; Bunjens Bibeltwerk bei Jes 19, 12. Die Peschita behält Sinim (= Zenim) bei, nur daß die Handschriften zwischen „vom Meere Sinim“ und „vom Lande Sinim“ wechseln (vgl. G. Dietrich, Apparatus criticus zur Peschita des Propb. Jes. 1905, S. 169). Übrigens 7777 (Zewenim) oder 7777 (Zewinim) mit Mosiermann (Deuterosefaja 1893), Cheyne (Eiul. in d. Buch 10, Jes. 1897, S. 279f.), Marti (1900), Cobb (On Integrating the Book of Isaiah 1901, p. 82) und Zocm (in Gutbes RBZB. 1903) zu ferrigieren, ist um so weniger richtig, da 7777 (C; 29, 10 u. 30, 6) und 7777 (39, 15f.) zwei verschiedene Orte Ägyptens sind. — Das oben erwähnte hermeneutische Grundgesetz betreffs der Prophetenreden ließe es zwar auch zu, daß die in Gen 10, 17 genannten Simiten der phönizischen Küste gemeint waren (Duhm); aber diese ist schon in dem Ausdruck „vom Meere“ mit inbegriffen, und die von Duhm aufgestellte Hypothese, daß Deuterosefaja selbst unter den „phönizischen Simitern“ gelebt habe, ist in meinem The Exiles' Book etc., p. 122 f. geprüft worden. Nach jenem hermeneutischen Grundgesetz könnte auch der Kurdenclan Sin gemeint sein, für den Eglil plädiert hat („die Sin im Regierungsbezirk Kerkük in der Provinz Bagdad“), wenn nur dieser Stammesname, falls er wirklich alt ist, für die Gefangenen Israels von besonderer Bedeutung und darum für die Hörer oder Leser dieser Prophetie eine bekannte Größe war. Dann wäre aber zu erwarten, daß von den Exulanten in diesem Sin mehr die Rede sei. Bei dem bekannten Sin als einem Vertreter Unterägyptens lag die Sache anders. Schon jenes Grundgesetz der Weissagungsauslegung gestattet aber durch- 25 aus nicht, an China zu denken. Denn zur Zeit der Entstehung von Jes 49, 12 hatte es noch keine Einwanderung von Juden in China gegeben, und auch Cheyne wagt nicht mehr zu sagen, als daß nach Inschriften der Sinaagoje von Kai-sung-su (der Hauptstadt von Henan, der centralsten Provinz des chinesischen Reiches) Juden in China sich „wenigstens“ im 3. vorchristlichen Jahrhundert niedergelassen haben, und jetzt sagt er in 30 der Enc. Bibl., e. 1611 einfach „China became known too late“. Es ist aber überhaupt unmöglich, daß der Verfasser von Jes 49, 12 mit 7777 den heutigen Namen der Bewohner des Reiches der Mitte meinen und transcribieren konnte. Denn der mit einem tonenden (sog. weichen) Sibilanten anlautende Name Sincien kam erst seit 255 v. Chr. auf. Auch A. v. Gutschmid kam in ZDMG 31, 208 (vgl. 39, 132) nicht zu weihen, daß die Chinesen überhaupt schon vorher nach der nördlichen Provinz Thsin genannt worden sind, und auch in der Jewish Encyclopedia IV (1903), p. 33f. kann nichts weiter gesagt werden als folgendes: Die Tradition der chinesischen Juden selbst führt die erste Einwanderung bis zur Han-Dynastie (206 v. - 201 n. Chr.) und noch 35 genauer auf die Zeit des Kaisers Ming-ti zurück (Möllendorff, Monatschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums 1895, S. 329), und sie leiten ihre Religion von Indien her. Wenn Victor von Strauß-Torney ferner meint, die Bewohner des Reiches der Mitte konnten schon vorher nach dem von ihnen häufig gebrauchten schin durch die Nachbarn genannt und diese Benennung konnte aus den indischen Häfen oder durch Land- 40 karawanen oder durch Sklaven nach Babel getragen worden sein, so würden wir im Hebr. ein 7777 (schinim) oder wenigstens 7777 (zinim) erwarten, weil z von dem genannten Gelehrten unrichtig als der sog. „weiche“ Sibilant aufgefaßt wird. Wie Cheyne in der Enc. Bibl., e. 1611 sagen kann „wir würden 7777 erwarten“ ist unverständlich, da z ja den emphatischen Sibilanten (s) und jedenfalls auch nicht den Frik- 45 tautlaut ts bezeichnet. Also die hauptsächlich von Gesenius und seit ihm von vielen Interpreten (Hitzig, Knobel Diesel, Nag., Del., früher auch Cheyne, v. Drelli 1904), auch von Manglich sowie Laßen vertretene Ansicht, die in die Ferne schweifend Sinim mit den Chinesen identifiziert, muß als nicht weniger unzulässig erscheinen, wie die nach dem nachfolgenden Quidproquo greifende Interpretation der LXX: „aus dem Lande der 50 Verier“. Nach den obigen Darlegungen kann es mir aber auch nicht einleuchten, daß man mit Melde und Keuf bei einem non liquet stehen bleiben, also z. B. mit dem ersteren urteilen müßte: Wir können unmöglich alle Gegenden und Völker kennen, die dem Hebraer damals als im fernsten Osten oder Süden liegend erschienen. **Ed. König.**

Sinbilder (Personifikationen) der christlichen Kunst. — F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, Weimar 1847, 2 Bde: S. One, Kunstarchäologie

des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. Leipzig 1883—85, 2 Bde; Grimouard de Saint-Laurent, Guide de l'art chrétien, Paris 1872 ff., 5 Bde; Huber, Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis le christianisme, 2. Aufl. Paris 1884, 4 Bde; J. H. Allen, Early Christian Symbolism in Great Britain and Ireland before the 13th century, London 1887; L. Cloquet, Eléments d'iconographie chrétienne, Lille 1900; J. C. Wesjoh, Monographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874; H. Dezel, Christliche Ikonographie, Freiburg 1894, 96, 2 Bde; H. Bergner, Kirchliche Kunstdenkmäler in Deutschland, Leipzig 1903—1905. Dazu die großen kunstgeschichtlichen Werke, darunter in erster Linie J. K. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, Freiburg 1896 ff., 3 Bde, und zahlreiche Monographien.

Durch die ganze Geschichte der christlichen Kunst geht neben den auf unmittelbare Wirkung gestimmten Darstellungen das feine Inhalt mehr oder minder nur andeutende, ein gewisses inneres Verständnis zwischen sich und dem Beschauer voraussetzende Symbol, Sinnbild. Die christliche Kunst befindet sich in dieser Hinsicht auf der einen Seite in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Erscheinungsformen der Kunst überhaupt, andererseits aber hat der religiösen Phantasie und Sprache des Christentums und der Kirche eigenartige außergewöhnliche Reichtum an Symbolen, Gleichnissen, Allegorien und Typologien auch eine besonders kräftige und erfolgreiche Wirkung auf die Kunst ausgeübt; auch die Theologie hat ihren bestimmten Anteil daran. Vorzüglich erwies sich der stark ausgeprägte praktisch-religiöse Zug der mittelalterlichen Kunst in dieser Richtung fruchtbar. In frühchristlicher Zeit, vereinzelt auch noch in den anschließenden Jahrhunderten, sind neben genuin christlichen Vorstellungen auch antike Überlieferungen wirksam gewesen.

In der Auffindung und Deutung der Kunstsymbole ist nicht immer die notwendige Vorsicht in der Unterscheidung dessen, was ausschließlich der Litteratur und was der Litteratur und der Kunst oder dieser allein angehört, geübt worden. Die Liturgiker z. B. des Mittelalters, Honorius von Augustodunum, Sicardus, Durandus, um nur diese zu nennen, deden sich in ihren symbolischen Ausdeutungen nur zu ganz geringem Teile mit der sinnbildlichen Sprache der Kunst. Für das Mittelalter haben in erster Linie französische Gelehrte (Cahier, Didron u. a.), für die frühchristliche Periode deutsche protestantische Forscher an der Lösung der Aufgabe gearbeitet.

Die frühchristliche Kunst. — Friedr. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825 (veraltet); Smith und Cheetham, Dictionary of Christian antiquities, London 1876 ff., 2 Bde; J. K. Kraus, Realencklopädie der christlichen Altertümer, Freiburg 1882 ff., 2 Bde (katholisch-traditionell); Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente, Wien 1880 (I: Prolegomena über die Symbolik des altchristlichen Bildertreises); Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895; G. Heinrich, Zur Deutung der Bildwerke altchristlicher Grabstätten, ThZ 1882, IV, 720 ff.; H. Hafenclever, Der altchristliche Gräbersehnmund, Braunschweig 1886; E. Henneke, Altchristliche Malerei und altchristliche Litteratur, Leipzig 1896; K. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902; J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg 1904, 2 Bde; J. Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1903 ff. (im Erscheinen); K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905.

Für die vorkonstantinische Zeit ist man fast ausschließlich auf die sepulchrale Malerei angewiesen (s. den Art. Malerei XII, 111). Die Geschichtserzählung derselben ist wesentlich symbolisch: die darin auftretenden alt- und neutestamentlichen Szenen bringen in vollem Zusammenhange mit dem religiösen Empfinden der Gemeinde Jenseitsvorstellungen und Jenseitshoffnungen zum Ausdruck (so zuerst der Verfasser a. a. V.). Eigenheiten, die mit diesem Stoffe gar nicht oder nur lose zusammenhängen, fügen sich mit demselben Inhalte an. Die Zahl der außerhalb dieses sepulchralsymbolischen Cyklus fallenden Stücke ist anfangs sehr gering. Die früher allgemein vorausgesetzten und in der Polemik gern verwerteten lebhaften Beziehungen auf die zeitgenössische Dogmatik und Ethik — die katholische traditionelle Anschauung und Praxis — sind ebenso unhaltbar, wie direkte Anknüpfung an einen bestimmten neutestamentlichen Gedanken (Heinrich) oder die Zeugnung einer ursprünglichen symbolischen Zweckbestimmung überhaupt (Hafenclever).

Rosen, Blütenzweige, blumige Auen und Bäume, besonders die Palme, versymbolten das Paradies; seinen Eingang bezeichnen zwei Pfeiler oder auch (in späterer Zeit) zwei mächtige Leuchter. Noch deutlicher weist dahin das Lamm, auf einem Berge stehend, aus dem die vier Paradiesesströme sich ergießen; auch der Jordan kommt in diesem Zusammenhange vor. (K. Maria Kaufmann, Die sepulchrallen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, Mainz 1900). In unmittelbarem innern Zusammenhange damit steht der Gute Hirt, dieses beliebteste Sinnbild, gedacht als Herr und Beschirmer der Toten (H. Bergner, Der Gute Hirt in der altchristlichen Kunst, Berlin 1890). Die Herde, die sich um ihn sammelt, ist die Gemeinde der Entschlafenen, und zu ihr gehört das Schaf

auf linker Schulter. Doch kommt das Schaf auch losgelöst von diesem Zusammenhange als Zinnbild vor: die Zwölftzahl bezeichnet die Apostel (vgl. Mt 10, 16), das Lamm insbesondere Christus und zwar als das Opfertlamm; ausnahmsweise tritt auf dem bekannten Taufbilde des Junius Bassus das Lamm für den wunderthuernden Jesus ein (M. Z. 1896). Das Lamm, eines der ältesten Symbole, gehört ebenfalls hierher, insofern er die mystische Gemeinschaft ausdrückt, welche das hl. Mahl mit dem Herrn herstellt und dessen Frucht die *agapè* ist (Ritter Schulte, Archäologie d. altchristl. Kunst S. 173; Abelis, Das Symbol des Lammes, Marburg 1888). Die Umkehrung in ein Bekenntnis: *ΙΧΘΥΣ ΥΠΟΤΙ ΧΑΙΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* ist erst im 1. Jahrhundert nachweisbar. Die Bezeichnung *pisciculi* für die Christen (Tertull. de bapt. 1) scheint in die Kunst nicht übernommen zu sein. Der Weinstock, schon im 2. Jahrhundert auftretend, bezieht sich entweder auch auf das Abendmahl in der angegebenen Wirkung, oder er stellt die Lebensgemeinschaft mit Christus überhaupt vor nach Jo 15, 1 ff. Die Taube als Symbol des himmlischen Friedens mit oder ohne Ölweig ordnet sich hier verständlich ein; oftens freilich ist sie bloßes Ornament, und daneben stellt sie den hl. Geist dar. Dasselbe gilt von den Zinnbildern: Palme (Eisenb. 7, 9) Kranz bzw. Krone (1 Ko 9, 25; 2 Ti 4, 8) und Adler (Hör 6, 19). Den Pfau besitzt die antike, jüdische und christliche Grabersymbolik; die Deutung ist unsicher (R. Schulze, Archäologie S. 180), aber jedenfalls nicht aus der christlichen Vorstellungswelt zu erheben. Dasselbe gilt von den Zirenen, Droseln und Gros und Hühne, wo der allgemein sepulkral-symbolische Inhalt ohne Heterien und abgelaßt aus der Antike herübergenommen ist; desgleichen von der Erbeisfigur, die keinerlei Bezug auf Christus nimmt, sondern entweder aus den Drachon, den angeblichen Bezeugungen des christlichen Monotheismus oder aus den die Unsterblichkeit vergewissernden orphischen Mysterien sich erklärt (M. Heuzner, Die altchristlichen Erbeisdarstellungen, Cassel 1893). Schiff und Leuchtturm versinnbilden die Fahrt zur Ewigkeit, der Fisch das Zehren der Seele nach dem ewigen Frieden (Ps 42, 2), hernach wurde er nicht in demselben, aber in ähnlichen Sinne eine beliebte Darstellung in den Baptisterien. Ob die betenden, meist weiblichen Figuren, die sog. Oranten, die in der Regel Beträts der Toten sind, vereinzelt das christliche Gebet als solches ausdrücken, ist nicht unwahrscheinlich; Personifikationen der Kirche sind sie in keinem Falle. Religiöse Zehen vermied die persönliche Darstellung Gottes; dafür trat die aus der Höhe gerechte Hand ein, welche in späterer Zeit ein Nimbus umzieht oder von welcher Strahlen ausgehen.

Dem weltlichen Gebiete gehören an und nehmen ihren Inhalt aus dem Namen, Stande, Gewerbe u. a.: Löwe (Leo), Adler (Aquilina), Pferd, Waage, Lot, Falsch, Instrumente (Zange, Hammer, Zäge, Meißel u. s. w., früher als Märtyrerinstrumente angeblich), Weib, Schiff u. s. w. (e. 2. 5. Jahrhundert).

Mit dem Ausgange des 1. Jahrhunderts beginnt die Auflösung der sepulkralen Malerei und damit der fast völlige Untergang ihrer Symbolik. Andererseits treten in und nach dem konstantinischen Zeitalter neue Stücke auf. Die wichtigeren sind: das Monogramm Christi, welches mit dem Sieg Konstantins über Maxentius aufkommt (s. d. Art. Bd XIII, 367), das Kreuz, A - Ω, allein oder in Verbindung mit jenen beiden (s. d. Art. Bd I, 1), das Hakenkreuz, sog. *Spasita* \mathbb{H} (R. Schulze in Christl. Kunstbl. 1883, S. 50 ff.), ein antikes prophylaktisches Zeichen, die Evangelistensymbole (Engel, Stier, Adler), entwickelt aus Ez 1, 10 und Apf 1, 7 (Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte d. neut. Kanons und der altkirchl. Litteratur 1883, S. 257 ff.), der Phönix, welche bereits im 1. Clemensbrief e. 25 mit der christlichen Auferstehungsbefreiung in Verbindung gebracht ist, der Adler in demselben Sinne. Der Rantbaris, aus welchem Momantien erwachsen (sch auf ravenatischen Taufbilden) will an das hl. Abendmahl anknüpfen. Im Nimbus (s. d. Art. Bd VII, 559, besonders aber M. Krücke, Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst, Straßburg 1905), wird seit dem 1. Jahrhundert zuerst die Göttlichkeit Christi, dann die höhere Würde der Engel, der Apostel und der Heiligen deutlich gemacht. Zlangen, Drachen und anderes Ungezieher an den Füßen Christi oder vom Zahnstreck des Kaisers durchbohrt stellen, gemäß der Geschichte des Zundenfalls, nach Ps 91, 13 und nach geläufiger Bildersprache des NTs (Mt 12, 9; 29, 2 u. s. w.) den Teufel und seine Gefellen vor.

An der Regel werden außerdem in größerer oder geringerer Zahl Darstellungen hier eingegeben (so auch in dem Art. Bd 2. Aufl.), die entweder überhaupt keine Zinnbilder sind oder dem Mittelalter angehören (Eidechse, Eichhorn, Cypresse, Brunnen, Hund, Ring u. s. w.). Anknüpfen und auch die rein heidnischen Symbole, welche dem Zufall und

einem rein mechanischen Verhalten ihr Vorkommen in der altchristlichen Kunst verdanken und keinerlei Assimilierung erfahren haben: der Ceres mit gekrümmter Fackel, der Löwe als Symbol des allesverdringenden Todesungeheuers (Beispiele bei Garrucci, *Storia dell'arte cristiana* V, 295, 297, 299 u. sonst), das Gorgonenhaupt, der Granatapfel (Attribut der Persephone). Doch muß zugestanden werden, daß die innerlich trennende Linie hier nicht mit Sicherheit zu ziehen ist.

Eine höhere Entwicklungsstufe der künstlerischen Symbolik bezeichnet die Personifikation, die Erziehung des einfachen Zeichens durch eine menschliche Figur. Sie ist inhaltsvoller und ruht auf tieferer Erwägung. Die Antike bot der christlichen Kunst eine reiche Fülle von Personifikationen, und diese hat sich demgegenüber fast nur rezeptiv verhalten. Eine nackte Halbfigur, die einen Replis im Bogen über dem Haupte gespannt hält, auf welchen der thronende Christus seine Füße setzt (Sarkophag des Junius Bassus), ist der Himmel (MG 7, 49). Sonne und Mond erscheinen als Scheibe und Scheibenteil, aber auch auf einem Wagen mit beflügelten Rossen fährt Sol auf Nirmament auf, oder er wird als Büste gebildet mit Strahlenhaube und ebenso Luna mit der Sichel auf dem Haar oder ein Gewandstück im Bogen über sich schwingend. Meer und Flüsse, in besondern Falle hier das Rote Meer und der Jordan, zeigen sich als hingelagerte maimliche Gestalten, daneben eine Vase, aus der Wasser sprudelt. Auch die Quellumwölpfe fehlt nicht (B. Schulze, *Archäologie* S. 189, Fig. 58). Eine sitzende Frauengestalt mit Mauerkrone giebt die Stadt wieder. In der Personifikation der Jahreszeiten sind die Horen vermieden, dafür sind Putti eingeführt. Wenn in allen diesen Fällen die Antike maßgebend gewesen ist, so bietet uns der Codex Rossanensis in der Person der Weisheit, genauer der Inspiration (Ausg. von Haeckel Taf. 14), eine eigentlich christliche Schöpfung; ein christliches Gebilde ist auch die den Tod personifizierende, auf einem Sarkophag sitzende halbnackte Jünglingsgestalt in den Illustrationen zur „Christlichen Topographie“ des Kosmas Iudikopleutes (Garr. III Taf. 142 ff.). Von der Personifikation des Gebets war oben die Rede; anderes ist unsicher (B. Schulze, *Archäologie* S. 377).

Das Mittelalter. — Ch. Cahier und A. Martin, *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen-âge*. Paris 1847—1856; *Nouveaux mélanges* 1874—1877; Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*. Paris 1843; *Manuel d'iconographie chrét., grecque et latine*; G. Heider, *Ueber Tierymbolik und das Symbol des Löwen in der christlichen Kunst*, Wien 1849; A. Springer, *Ueber die Quellen der Kunstdarstellungen im Mittelalter* (Ber. über d. Verhandl. d. kgl. Sächs. Ges. d. W. XXXI, S. 1 ff., Leipzig 1889; E. Müng, *Études iconographiques et archéologiques sur le moyen-âge I*, Paris 1887; Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Straßburg 1889; Joh. Strzykowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus des Kosmas Iudikopleutes und Ektateuch*, Leipzig 1899; E. V. Evans, *Animal symbolism in ecclesiastical architecture*, London 1896; Em. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1896 (inhaltsreich); Joh. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg 1902.

Im Mittelalter erfolgt ein mächtiges Einströmen neuer Bilder und Ideen in die Kunstsymbolik. Außer der hl. Schrift und der Predigt werden die Liturgie und die liturgischen Schriftsteller, die Heiligenlegende, das geistliche Schauspiel, die Moralitäten, die Tierfabeln, unter letztern besonders der antik-christliche Physiologus, die vollstümliche Phantasie, aber auch die Gelehrsamkeit erziehbige Quellen. Allerdings ist von dem überaus reichen Material nur ein kleiner Bruchteil in die Kunst umgesetzt worden, doch überholt dieser an Umfang weit den Besitz der vorbergehenden Periode.

Das Mysterium der Trinität umschrieb man jetzt durch ein gleichzeitiges Dreieck, durch drei ineinandergeschlungene Ringe oder auch drei gleichmäßig gestaltete, symmetrisch aneinandergesetzte Tiere, während die ältere Symbolik daran vorübergegangen war. In Schriften verdeutlichen gelegentlich den Sinn. Erst gegen Ausgang des Mittelalters kommt das dreiköpfige Gebilde auf, gegen welches die Kirche sich aussprach (Didron a. a. O.; Zöckler, *Trinitätssymbole in Beweis des Glaubens* 1881 S. 289 ff.). Die Zahl 3 spielt als heilige Zahl außerdem eine Rolle in der Architektur und künstlerischen Komposition überhaupt. Freilich ist auch hier vieles nachträglich erst hineingedeutet worden. Der hl. Geist verbleibt im Symbol der Taube, und als Tauben werden auch die von ihm ausgehenden sieben Gaben vorgestellt. Nur ausnahmsweise faßte ihn die Kunst in menschlicher Gestalt, z. B. als ein Knäblein, das auf den Wassern schwebt (Gen 1, 2). Eine reiche Symbolik umgiebt das Leben Jesu. Für die Menschwerdung lieferte der christianierte Physiologus die Einhornlegende: geht von dem Engel Gabriel und seinen vier Hunden *misericoordia, veritas, pax, justitia* (nach Ps 81, 11) stürmt das Einhorn in den Schoß der sitzenden Jungfrau (Schneider, *La légende de la licorne* in *Revue*

de Part chrét. 1888 I, S. 16 ff.; auch Peyer im Evang. Malender 1859 S. 31 ff.). Die jungfräuliche Geburt wird auf mannigfaltige Weise in Verbindung mit der Jungfräulichkeit Marias überhaupt zum Ausdruck gebracht. Dabin weist die Lilie in der Scene der Verkündigung; aus dem Hyl sind entnommen: fons signatus (I, 15), hortus conclusus (I, 12), turris (I, 1; 7, 1); G; 11, 2 gab an die Hand das verschlossene Iher, Mt 6, 37 das Rließ Gideens (himmlische Befruchtung). Es kommen dazu: der erweichende Thronstuhl (Anverleibtheit durch die Geburt Jesu), das Gefäß mit Manna (Euryfananis vom hl. Geiste), der irreführende Stab Marons (Mt 17, 8, die ohne Mann Andubara) u. a. Man erkennt hieran die hohe Verehrung dieses Lehrstücks in der mittelalterlichen Ibeologie und Krennigkeit.

Das Leiden und Sterben Christi versinnbildet nachdrücklich das Gotteslamm mit der Kreuzesfahne und dem aus der Brust hervorbrechenden Blutstrom, eine beliebte Darstellung an romanischen Portalen. Zu einem selbstständigen Bilde werden in den letzten Zeiten des Mittelalters die Leidenswerkzeuge (arma Christi), besonders seitdem sich der Ablass an sie heftete (Wimmer im Organ für christliche Kunst 1868 Nr. 14). In der Baumform des Kreuzes tritt die Legende vom Kreuzesholz, in der menschlichen Figur oder in den Gebeinen am Fuße des Kreuzes die Sage vom Grabe Adams auf Golgatha vor das Auge (Peyer in Ev. Malender 1861 S. 17 ff.; 1863 S. 17 ff.). Zur scharfen Ausprägung des Opfertodes Christi dient der dem Physiologus entnommene Pelikan, der sich die Brust aufreißt, um seine Jungen zu tränken. Von dortber stammt auch die Löwin, die ihr totgebohenes Junge durch Anhauchen zum Leben erweckt (die Auferweckung Christi). Daneben, um das gleich hier zu bemerken, kennt die mittelalterliche Kunst den Löwen als Hierasentanten der bösen Mächte, des Teufels nach Bj 22, 22; 91, 13; 1 Pt 5, 8, und in diesem Sinne ist er als dienendes Bauglied bei Portalen verwandt.

Nur den Herrn in seiner himmlischen Erhöhung hat sich eine eigene Komposition gebildet, die sog. Majestas domini, welche ihn auf einem Throne oder auf dem Hegenben sitzend zeigt, umgeben von mancherlei Figuren (Otte I, S. 514). Der Lilienstengel, welcher rechts von seinem Haupte ausgeht, versinnbildet die Gnade, das Schwert, das sich nach der entgegengesetzten Richtung hin streckt, das Gericht.

Die hohe Würde der Maria spricht sich, abgesehen von den eben erwähnten Sinnbildern ihrer Jungfräulichkeit, aus im Diadem (daneben auch Szepter und Thron), welches sie als regina coeli charakterisiert; Sonne, Sterne und Mond sind mit ihr verbunden (Mt 12, 1). Der Gnadenmantel, der von ihren Schultern herabfließt und Hilfesuchende bedeckt, empfiehlt sie als mater misericordiae. Außer der Lilie ist ihr die Rose heilig. In den Rosenkranzbildern bezeichnen die roten Rosen ihre Leiden, die weißen ihre Freuden. Wie sie auf der einen Seite in den Stammbaum Christi verflochten wird, so erreicht sie endlich in der Krongung durch Gott oder Christus den Höhepunkt ihrer religiösen Würdigung.

Die Propheten und Apostel, dann aber auch sonstige Lehrer der Kirche werden als Wortverkündiger durch Schriftrolle oder Buch eingeführt; jene trägt häufig einen bezeichnenden Spruch, seltener den Namen. Die genauere Benennung vollzieht sich durch besondere Attribute, welche entweder auf den Beruf oder Stand anspielen (David mit Krone und Leier, Petrus mit dem Schlüssel), oder wie das instrumentum martyrii auf Martyr oder das Lebensende weisen (Paulus mit dem Schwert, die hl. Katharina mit dem zerbrochenen Rade), oder das religiöse Patronat bezeichnen (Jakobus mit Pilgerstab und Mützelhut). Daneben laufen zahlreiche andere Beziehungen; das Gebiet ist sehr inhaltreich. Personen, die mit einer Auhengrundung verbunden sind, tragen (so schon in altchristlicher Zeit) das Modell der Kirche in der Hand. Vgl. das Verzeichnis bei Ott I, S. 551 ff.; dazu v. Madovitz, Monographie der Heiligen, Berlin 1834; neue Aufl. in G. Sammelten Zbr. I, Hft. Berlin 1852; Wessely und Dezel a. a. D.

Selbstständig hat auch die Kirche ihre Symbolik. In der vielleicht schönsten Personifikation des Mittelalters erscheint sie als eine königliche Frau, auf dem Haupte die Krone, in der Hand das siegriche Kreuzesbanner und den Kelch (Skulptur am Straßburger Münster). Oder vom Kreuze herab hengt sie Christus, oder im Kelche fängt sie das aus der Seitenwunde stromende Blut auf, ein Prophet begleitet sie. Ihre Heilsbedeutung drängt sich unmittelbar auf in dem Bilde des Schiffes, insbesondere der Arche. Im Gegenst. zu ihr steht die Synagoge, das ungläubige Judentum, eine zusammenbrechende wacklige Gestalt, die in der Rechten einen geknickten Stab, in der Linken die zur Erde sinkenden Geistesstufen trägt. Eine Blinde deutet ihre Augen. Die Krone fällt vom Haupte. Der Zusammenhang mit dem geistlichen Schauspiel tritt überall deutlich

hervor (F. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge, Stuttgart 1891; einiges Weitere bei Sauer a. a. O. S. 246 ff.). Der volkstümliche Spott über das Judentum verschaffte sich Ausbruch in den Darstellungen eines Schweins, an welchem Juden saugen (Otte I, S. 494).

Kelch und Abre nehmen Bezug auf das Abendmahlssakrament. Da nun die Amtswürde des Priesters in dem Rechte der Abendmahlspendung und in der Vollziehung der Messe am höchsten zum Ausdruck kommt, so bezeichnet auf Grabsteinen der Kelch das Priestertum des Toten. Die Transsubstantiation ist populär gemacht in der sog. Hostienmühle: die Evangelisten schütten Spruchbänder in einen Mühlkasten; unten kommt als Ergebnis eine in einem Kelch stehende kleine Christusfigur heraus (Beispiel u. a. in Triebsees und Doberan). Auf einer höhern Linie steht in derselben Bedeutung Christus in der Kelter (Jes 63, 2; vgl. Verneiche in Christl. Kunstblatt 1887 S. 36; auch Bergner, Kirchliche Kunstaltertümer S. 343 ff.).

Der moralisierende Charakter der mittelalterlichen Kirche macht es begreiflich, daß die Tugenden in den Kunstdarstellungen einen breiten Raum einnehmen. An Portalen, Kanzeln, Grabdenkmälern, als Fußbodenschmuck und sonst zeigen sie sich dem Gläubigen in der Gruppierung, welche damals geläufig war. Fast ausnahmslos treten sie als Frauengestalten auf: Fides mit Kelch und Kreuz, Caritas, einen Bettler beschenkend oder ein Kind nährend, Spes aufwärts blickend oder die Hand nach einer Krone ausstreckend (die drei theol. Tugenden), Prudentia mit einem Buch, Justitia mit der Waage, auch mit Schwert, Fortitudo in Rüstung, Temperantia mit einem Meßinstrumente (die vier Kardinaltugenden). Über diesen Kreis hinaus haben natürlich auch noch andere Tugenden eine symbolische Ausprägung erlangt, wie Castitas (Palme, Pflanz, nistende Taube), Humilitas (Taube), Perseverantia (Krone), Concordia (Zweig) u. s. w. Die moralische Wirkung wird verstärkt durch die Gegenüberstellung der Laster, wie Idololatria (Mensch einen Götzen anbetend), Avaritia (Mann oder Frau vor einem Geldkasten sitzend), Desperatio (Mann, der sich mit einem Schwert durchstößt), Inconstantia (ein aus dem Kloster flüchtiger Mönch) u. s. w. Außerdem noch andere Ausprägungen (Cloquet S. 232 ff.; die instruktive Tabelle bei Kraus II, S. 394, ferner Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums mit besonderer Rücksicht auf deren zahlen-symbolische Einleidung, Gütersloh 1904). Tugenden und Laster werden auch im Kampfe gegeneinander dargestellt, ein Motiv, welches zuerst Prudentius mit seiner Psychomachia erfolgreich in die Kunst einführte.

Wie die Jahreszeiten den allgemeinen wechselvollen Verlauf des menschlichen Lebens symbolisieren, so das Glücksrad noch im Besondern. Das Bild ist in der Vorstellung und in der Kunst vorchristlich, doch ist die altchristliche Kunst daran vorübergegangen, dagegen im Mittelalter wurde es als moralisches Mittel beliebt, und man findet es mit dieser Zweckbestimmung an Kirchengebäuden (Heider, Das Glücksrad und seine Anwendung in der christlichen Kunst, in d. Mitteil. d. K. K. Zentralkommision IV, 1855 S. 113 ff.). Die zerstörende Macht des Todes wird anschaulich gemacht durch einen Mann, der den Garten des Lebens jätet oder Bäume fällt, oder nach Anweisung von Apf 6, 8 als Reiter mit gespanntem Bogen, vor allem aber als ein abgemagerter Greis, der sich schließlich unter dem Einflusse der Renaissance zum Gerippe mit Hippe und Stundenglas weiterbildet. Mit den verderbenden Zügen des schwarzen Todes wird in Verbindung gebracht die Entstehung des Tormentanzes, der rasch große Verbreitung gewann und das Mittelalter weit überdauert hat (Wessely, Die Gestalten des Todes und des Teufels in der darstellenden Kunst, Leipzig 1876; Otte I, S. 503 ff., wofolbst auch die Litteratur der Tormentänze; Hornung, Beitr. zur Ikonographie des Todes, Freiburg 1903). Die dem Körper einschwindende Seele wird regelmäßig als eine kleine nackte, geschlechtslose Menschenfigur geformt, die aus dem Munde heraustritt. So am häufigsten bei den Schäfern. In den Weltgerichtsbildern kommt weniger die Paradiesesverstellung als die drastische Volkspantomime in Beziehung auf die Hölle zu ihrem Rechte (Zeßen, Die Darstellung des Weltgerichts bis auf Michelangelo, Berlin 1883; G. Voss, Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters, Leipzig 1884; Kraus II, S. 373 ff.; Sauer S. 319 ff.). Den Mittelpunkt darin bildet der aufgesperrte Rachen des Höllenungeheuers, wofür vor allem der Leviathan Hiob 40, 41 die Züge lieferte, und in den Heren und Knechte, Männlich und Weiblich, Geistlich und Weltlich hinabgestoßen werden. Allerlei Teufel treiben hier das Geschäft des Hobns und der Marter unter dem Regiment des Fürsten der Hölle. Auf diesen Teufel sammelte die Volkspantomime alles, was sie von Unholden wußte, und so entstand der vielgestaltige Mann mit Bockshörnern, Pferdefuß,

klein herausfliehet und Schwanz; ja auch als schwarzer Vogel wird er sichtbar und fährt in dem Judas bei dem letzten Mahl in den Mund oder inspiriert den richtenden Pilatus. Auch der Vellschumer ist hier nicht leer ausgegangen (Wessely a. a. O.; v. Blomberg, Der Teufel und seine Geiellen in der bildenden Kunst, Berlin 1867).

So wenig als in der Literatur ist im Mittelalter in der Kunst die Antike verstanden. Sirenen und Centauren versinnbildeten die verführerischen Mächte innerhalb und außerhalb der Menschenseele, die Sibylle reibt sich, legitimiert durch die sibyllinischen Traktat, den Propheten an als Propheten des Hätentums (Peste David cum Sibylla im Somnus Dies irae; Barbier de Montault, Iconographie des Sibylles in Revue de l'art chrét. 1871), nicht minder Virgil als Dichter der vierten Ekloge: jam redit et virgo Atramöfideses Mästere des 11. Jahrhunderts; Maro, vates gentilium! Da Christo testimonium, vgl. Böber im Ev. Malerei 1862 S. 17 ff.; Comparetti, Vergilio nel medio, Livorno 1872, deutsch Leipzig 1875). Auch die Philosophen Plato und Aristoteles fehlen nicht. Sie sind aufgeboten, sowohl um die Superiorität der christlichen Religion, als als auch die Wahrheit derselben zu bezeugen.

Große Schwierigkeiten bereiten dem Verständnis die phantastischen oder wirklichen Tiere und Tiergeanen, die sich oft in Säuuel zusammenwänden und in wildem Kampfe miteinander begriffen sind oder in ruhiger Haltung stehen. Sie sind besonders auf germanischem Boden beliebt gewesen: Portale, Kapitäle, Konsolen, Miniaturen, Paramente bieten sie. Es mag in manchen Fällen der Gedanke der Warnung vor den teuflischen Mächten, Verführungen und Sünden und Leidenschaften das Motiv abgegeben haben, meistens dagegen kam es wohl nur darauf an, eine packende, die Phantasie fesselnde Dekoration zu schaffen. Eine eigene Gruppe bilden diejenigen Darstellungen, welche, wie der vor Hühnern predigende Auchs, das Leidenbezängnis des Auchsies, der Wolf in der Rutte, direkt der Tierfabel entnommen sind. Hier läßt sich eine ironisierende Tendenz kaum in Abrede stellen.

Die angeführten Darstellungen erschöpfen, auch abgesehen von den hier nicht in Betracht zu ziehenden weltlichen Sünden, den Inhalt der Kunstsymbolik des abendländischen Mittelalters nicht völlig, wohl aber führen sie seine wichtigsten Bestandteile vor, und diese geben eine deutliche Vorstellung von der großen Aktivität der auf Sinnbilder und Personifikationen gerichteten religiösen Phantasie und ihrem starken Einwirken auf die Kunst.

Die byzantinische Kunst kann sich mit diesem Reichthum nicht im entferntesten messen. Es entbehrt der konservativen Art des östlichen Kircheniums, daß nach Zerkümmierung des fernkralisymbolischen Bildkreises ein Ersatz, eine Neuschöpfung nur in geringem Maße versucht ist. Das geschah aber nicht in Anlehnung an die Literatur, die an Symbolen, Allegorien, Personifikationen und Typologien der abendländischen nicht nachstand, sondern im Kreise der Tier- und Pflanzenensymbolik. Mit Recht ist geurteilt worden, „daß die altchristliche Kunst des Westens im wesentlichen symbolisch schafft mit der Hilfe der Menschengestalt, wie die Antike, daß dagegen die altchristliche Kunst des Ostens symbolisch schafft mit Hilfe von Tier und Pflanze wie der Orient von Alters her“ (Strzygowski, Der Bildkreis des griechischen Physiologus, S. 98), nur gilt dies weniger von der altchristlichen als der frühmittelalterlichen Periode der byzantinischen Kunst. Diese Mäbung erlag jedoch im Bilderstreite und damit war die Kraft ihrer Symbolik gebrochen, und so erklart sich die weit geringere Wirkung des Physiologus auf die Kunst. Zudem auch die hierarchische antropomorphe Symbolik erwies sich nicht fruchtbar, und so ist das Ergebnis ein verhältnismäßig kleiner Reichtum an Symbolen, der sich in der Hauptsache mit dem abendländischen Bestande deckt. Selbstverständlich fehlt es nicht an Eigenartigem. In einem Weltgerichtsbitde sieht man einmal den gekrönten Höllenkönig auf einem greisenartigen Tiere reitend, auf seinem Schoße eine nackte Gestalt, eine Seele tragend (Kraus I, S. 558). Obendahn gehört die sog. Stimasse *σ* *τροπαισι τοῦ ἁγίου* nach Ps 88), ein Thron, auf welchem Kreuz, Lamm, Buch ruben, womit deutlich die Beziehung zu Christus hergestellt ist, während der leere Thron der Ausdruck der Majestät Gottes ist (de Meist im Bull di archéol. crist. 1872, S. 123 ff.; Kraus, Real-Encyclopädie I, S. 632 ff., beiz. nur zum Teil richtig). Die bei den Griechen nie überwundene irdensymbolische Ehen, Gott als Person darzustellen, ist hieran erkennbar, wie sie denn auch das ganze Mittelalter hindurch beim Symbol der „Hand Gottes“ verbleiben. Enger endlich als in der abendländischen Kunst hat sich der Zusammenhang mit den antiken Personifikationen erhalten. In voller Integrität treten sie zuweilen hervor. Beispiele sind: der in einer irdischen Miniatur des 9. 10. Jahrhunderts die Harfe spielende Hirtenknabe David, dem *Melodou* die rechte Weise angiebt, während in der Ferne hinter einer Säule

die Crede *Ἦζώ* den Ton aufnimmt und im Vordergrund der halbnaakte Berggott bequem hingestreckt bercht. (M. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin, considéré principalement dans les miniatures*, Paris 1886 ff., II, S. 31; Kraus I, S. 369); derselbe David als königlicher Sänger; ihm zur Seite stehen die Frauengestalten *Σοφία* und *Προφητεία*, während über seinem Haupte der ihn inspirierende hl. Geist in Gestalt einer Taube schwebt (Kondakoff II, S. 35); die prächtige Vision des Ezechiel zwischen Nacht und Morgen, wie die links stehende hebeitsvolle Gestalt der *Νύξ* und der rechts schreitende Knabe mit der Fackel, *Ὁσσοζ*, verdeutlichen (II, S. 37; eine ähnliche Darstellung des Morgens bei Strzygowski Taf. 32, 1, wozu die Ausführungen desselben zu diesem Gegenstande S. 72 ff. zu vergleichen sind). Der geringfügige auf uns gekommene Bestand der byzantinischen Kunst an Bildwerken (fast nur Miniaturen) schließt leider eine genaue Einsicht in ihre symbolische Eigenart aus, so sehr auch die Grundzüge sichtbar sind. Das Malerbuch vom Berge Athos (s. Bd XII, 116, 35) spiegelt, so wenig auch es als fester Kanon angesehen werden darf, die alte Situation noch gut wieder, obwohl inzwischen vieles verloren gegangen ist.

Die römische Kirche der Gegenwart ist bestrebt, mit der symbolischen Kunstsprache des Mittelalters wieder Nahrung zu gewinnen, in Frankreich und auf germanischem Boden, einschließlich Englands, mit großem Erfolge, während Italien und die pyrenäische Halbinsel noch zurückzubleiben scheinen. Was insbesondere Italien anbelangt, so hat die Renaissance dort die Zusammenhänge mit der Vergangenheit zu sehr zerstört, als daß eine Wiederanknüpfung rasch vor sich gehen könnte. Die Unmittelbarkeit und Kraft der alten Kunst muß sich aber in diesem Prozeß oft genug eine starke Verdünnung und Modernisierung gefallen lassen, wovon die bei Cloquet und Dezel mitgeteilten Beispiele hinreichend Auskunft geben. Es fehlt auch nicht an Versuchen zu Neubildungen, und zu diesen zählt das abstoßende „Herz-Jesu“ und „Herz-Maria“ (Proben Cloquet S. 83 ff.; S. 115 ff.; Dezel I, S. 91 f.; vgl. Grimouard de Saint-Laurent, *Les images du sacré coeur au point de vue de l'histoire et de l'art*, Paris 1880; Separatabdruck aus *Revue de l'art chrét.*, über den Kultus s. d. Art. Bd VII, 777). Im Protestantismus ist ebenfalls neuerdings ein erfreuliches Verständnis für die Sinnbilder und ihre Anwendung in der evangelisch-kirchlichen Kunst erwacht. Welche Schranken jedoch hier innezuhalten sind, darüber habe ich mich gelegentlich der *Paramente* Bd XIV, 681 ff. bereits ausgesprochen. In der anatolischen Kirche sind besondere Bestrebungen nicht zu bemerken.

Victor Schultze.

Sinifut s. d. A. Noach Bd XIV S. 139.

Sirach s. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 650, 26.

Siricius, Papst 384—398. — Briefe bei Coustant, *Epistolae Romanorum pontificum*, MSL XIII und Sinjchius, *Decretales Pseudo-Isidorianae* S. 529 ff.; Jaffé I, S. 40 ff.; *Lib. pontif. Aueg. v. Monum.* I, S. 85 f.; Prosper Chron. 3. 384; Bower Raubach, *Historie d. röm. Päpste* I, S. 360; Langen, *Gesch. der röm. Kirche*, 1881, S. 611; Heiele, *Conciliengesch.* II, 2. Aufl., S. 45 ff.; *Rauichen, Jahrb. d. chr. Kirche unter Theodosius*, 1897, S. 197 u. 6.

Siricius, ein Römer, wurde im Dezember 384 oder Januar 385 zum Nachfolger des Bischofs Damasus gewählt. Er gehörte zu den römischen Bischöfen dritter oder vierter Größe (vgl. Hier. ep. 127, 9 MSL 22 S. 1093: *Simplicitati episcopi, qui de suo ingenio caeteros aestimabat*), die gleichwohl für die Entwicklung des Papsttums nicht ohne Bedeutung sind. Es war nichts Neues, daß die römische Kirche, die einzige apostolische Kirche des Abendlands, über Fragen des kirchlichen Glaubens und kirchlichen Rechts interpelliert wurde. S., der nicht gering von sich dachte (vgl. Paulini Nol. ep. 5, 14 S. 33: *Urbici papae superba discretio*), war durchdrungen von der Überzeugung, Recht und Pflicht zur Aufsicht über die ganze Kirche zu haben (ep. ad Himer.: *Portamus onera omnium qui gravantur, quin immo haec portat in nobis b. Petrus; Nr. 7: Quibus praecipue secundum b. Paulum instantia quotidiana et sollicitudo omnium ecclesiarum incumbit, u. ö.*). In dieser Überzeugung erteilte er auf derartige Fragen Antwort in einer Form, die ihn als den obersten Leiter der Kirche und seine Gutachten als verpflichtende Gebote erscheinen ließ (a. a. O. Nr. 2: *Hactenus erratum in hac parte sufficiat, nunc praefatam regulam regulam omnes teneant sacerdotes*). Auch ohne vorhergehende Anfrage richtete er Mahnungen an die katholischen Bischöfe (Ep. ad orthod. per divers. prov.: *Perlatum est ad*

conscientiam apostolicæ sedis contra ecclesiasticum canonem præsumi etc.). In die Angabe des Lib. pontif. richtig, so verlangte er die Aufbewahrung seiner Erlasse in den kirchlichen Archiven. Dadurch mußte der Einfluß des römischen Bischofs erhöht werden: Z. bereitere so den Gründern des Papsttums, Innocenz I. und Leo I., die Bahn.

Was das Einzelne anlangt, so war sein erster Brief vom 10. Februar 385 die Antwort auf eine noch an Damaskus gerichtete Anfrage des Bischofs Himerius von Tarraco (gest. Tarragona in Spanien); es handelte sich darin um die Wiedertaufe übertretender Arianer, um die Beobachtung der alten Taufzeiten, Ostern und Pfingsten, das Verfahren gegen reuige Abtrünnige, gegen Penitenten, die die Penitenz brachen, unzüchtige Religiösen, verheiratete Priester, um die Aufhebung von Verlobnissen, welche den priesterlichen Segen erhalten hatten, endlich um die Disziplin der Kleriker. Inbaltlich verwandt mit den an Himerius gelangten Verordnungen sind die Beschlüsse einer von Z. am 6. Januar 386 gehaltenen römischen Synode; neu sind nur einzelne Kanones, wie der erste, wonach keine Ordination ohne Bewissen des Papstes, bezw. des Primas (so in der Mitteilung an die Africaner, s. u.) stattfinden sollte, und der zweite, wonach nie eine Ordination durch einen einzelnen Bischof vorgenommen werden dürfe. Die Beschlüsse dieser römischen Synode teilte Z. den africanischen Bischöfen und wohl auch anderen Provinzialkirchen zur Beobachtung mit.

In einem allgemeinen Dekret forderte er Beobachtung der kanonischen Vorschriften bezüglich der Weikung der Bistümer und der Aufnahme unter den Klerus.

Endlich ist zu erwähnen, daß er Ägypten gegenüber die Politik des Damaskus fortsetzte, die Beziehungen zu Thessalonich zu pflegen, um durch Thessalonich Ägypten zu beherrschen und durch Ägypten sich eine Thüre ins Morgenland offen zu halten (über den päpstlichen Bistum Thessalonich s. Mauschen Z. 169 ff.), und daß er 390 oder 392 auf einer römischen Synode Novatian mit acht Genossen exkommunizierte, s. Bd IX Z. 399, 4, und über das Jahr Mauschen Z. 378f. Daß der Brief Constant Z. 679 Jaffé Nr. 261 Z. angehöre, halte ich für wenig wahrscheinlich: er verstößt gegen die eben Z. 395 erwähnten Grundsätze. Hantf.

Sirmond, Jakob, neben Petavius der bedeutendste katholische Theologe Frankreichs, geb. den 12. 22. Okt. 1559 zu Miem, gest. den 7. 16. Okt. 1651 zu Paris. — Literatur: *Henr. Valesii oratio in obitum Jac. Sirmonii*, Par. 1651; wiederholt vor dem 1. Bande der *Opera*, dem der Herausgeber de la Baume das Porträt Z.s und einen guten Lebensabriss vorausgeschickt hat; *M. de Vader-G. Sommervogel*, *Bibliothèque de la comp. de Jésus*, VII 1896, 1237–1261 (sehr vermehrt gegen die Ausg. von 1876, III, 301–314), wo fämtliche (auch die ungedruckten) Schriften von Z., seine Beiträge zu den *Annalen des Baconius*, zu den *Acta SS.*, seine Briefe und die Literatur über ihn verzeichnet sind.

Am Jahre 1576 in den Jesuitenorden eingetreten, wurde Z. nach Absolvierung seiner Studien und fünfjähriger Verwendung im Lehramt (unter seinen Schülern war auch Aram von Sales) 1590 nach Rom berufen, wo er 16 Jahre hindurch Sekretär des Ordensgenerals Mauariva war, nebenbei aber unermüdet die Schätze der vatikanischen Bibliothek und anderer Sammlungen durchforschte und neben Verzeichnung von Texten noch ungedruckte Handschriften mit sachtundiger Auswahl und in solcher Masse abschrieb, daß er nicht nur dem Varenius viele von diesem mit öffentlichem Dank anerkannte Beiträge zu seinen *Annalen* lieferte, sondern auch nach seiner 1608 erfolgten Rückkehr nach Frankreich, wo er neuerdings viele glückliche handschriftliche Funde machte, seit 1610 fast alle Jahre irgend eine Novität veröffentlichte und überdies andere Ordensgenossen bei ihren Zwecken und Arbeiten unterstützte. Z. war nur Gelehrter; was seine politische Stellung betrifft, so gehörte er zu den Jesuiten, welche sich am 22. Februar 1612 vor dem Parlamente bereu erklarten, die Lehre der Sorbonne auch bezüglich der Erhaltung des Königs und der Arbeit der gallikanischen Kirche zu befolgen, vgl. Ferrers, *L'église et l'état* II, 92; über seine Teilnahme an der Kondemnation des Suarez durch das Parlamente ibid. p. 239, über beides auch Jourdain, *Hist. de l'univ. de Paris* p. 67, 78, und *N. M. Fiat*, *Recherches sur la comp. de Jésus* III, 563 u. ö. — Seit 1612 in dem „Clementer Kollegium“ in Paris wohnend, wurde Z. 1617 Rektor desselben (s. *Strenu*, *Don Petavius*, Z. 271. und 108) und seit 1637 Reichthwater des Königs Ludwig XIII. Am Jahre 1645 reiste er zum drittenmale nach Rom, um, wie einst 1615 nach Mauarivas Tod, auch jetzt an der Wahl eines neuen Ordensgenerals

teilzunehmen. In ungebrochener Kraft des Körpers und Geistes blieb er litterarisch thätig bis an sein Ende. Ss erste Publikation brachte die Werke Gottfrieds von Aigers, Benediktinerabts zu Vendome, der von Papst Urban II. zum Kardinalat erhoben, von König Ludwig dem Dicken von Frankreich und von den Päpsten zu verschiedenen Geschäften verwendet wurde und außer vielen anderen schätzbaren Traktaten auch einen de investitura geschrieben hat: Goffridi abbatis Vindocinensis epistolae, opuscula, sermones (Par. 1610); schon im nächsten Jahr erschien seine Ausgabe des Emodius, in der er, trotzdem ihm nur Handschriften von geringem Wert zu Gebote standen, durch Gelehrsamkeit und richtiges kritisches Urtheil einen erträglichen Text lieferte, den erst in unseren Tagen die Ausgaben von W. Hartel (1882) und Fr. Vogel (1885) antiquirt haben. Darauf folgten, größtentheils bis dahin ungedruckt und von S. mit trefflichen Erläuterungen ausgestattet, Flodoardi hist. ecclesiae Remensis (1611), Fulgentius (Ruspensis) de veritate praedestinationis et gratiae (1612) und librorum contra Fabianum Excerpta (1613), Valeriani episc. homiliae XX (1612), Petri Cellensis epistolae (1613), die Werke des Apollinaris Sidonius (1614), Pesehasii Radberti opera (1618), des gallizischen Bischofs Idatius Chronicon et fasti consulares (1619), Marcellini comitis Illyriciani chronicon (1619), Anastasii bibliothecarii collectanea (1620), Facondus episc. Hermianensis pro defensione trium capitulorum concilii Calchedonensis (1629), S. Augustini novi sermones XL (1631), die Werke von Theodericus Erensis in 4 Folianten (1642, Bd 5 von J. Garnier 1684), Alcimus Avitus (1643, jetzt durch M. Weivers' Ausg. [1883] abgelöst), Hymmar von Alheim (1645), Theodulfus Aurelianensis (1646). Die damals viel erörterte Prädestinationslehre veranlaßte Ss Praedestinatus (1643) und Historia Praedestiniana (1648), sowie seine Ausgaben verschiedener darauf bezüglicher Schriften des Ihabanus, Amolo, Augustinus und Servatus Lupus. — Ausschließlich kirchenrechtlicher Inhalts ist die Sammlung von 18 Konstitutionen, welche S. unter dem Titel Appendix codicis Theodosiani novis constitutionibus cumulation (Par. 1631, beste Ausgabe von G. Hänel, Bonn 1844), deren Echtheit, Inhalt und Bedeutung ausführlich erörtert ist von G. Hänel in den Prolegomena und von Fr. Maassen, Gesch. der Quellen und der Litter. des kanon. Rechts I, 792—796. — Wichtig für die Kirchengeschichte waren die vier, in den opera varia IV, 1—244 wieder abgedruckten Schriften, worin S. 1618—1622 gegen Jaf. Gothofredus und Cl. Salmasius (s. oben Bd XVII S. 398, wo auch die Litteratur verzeichnet ist) der Begriff und die Ausdehnung der regiones und ecclesiae suburbicariae festgestellt wurde. Nach Beendigung dieses Streites wandte er sich zur Herausgabe wichtiger Kapitularien: Karoli Calvi et successorum aliquot Franciae regum Capitula (1623). 1629 ließ er die Sammlung der meist noch unedirten Concilia antiqua Galliae, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis Gallicanae rei ecclesiasticae monumentis in drei Folianten (Supplementband von P. Delalande, Ss Großneffen, Par. 1666), mit trefflichen Noten am Schluß jedes Bandes folgen; dieselbe gehört zu den besten Quellenwerken der früheren Zeit und hat S. sich damit einen dauernden Namen gemacht (von der neuen Ausgabe der Mauriner erschien nur der 1. Band, Par. 1789). Schon früher hatte er die Einleitung geschrieben zu den von ihm und verschiedenen anderen unter päpstlicher Ägide herausgegebenen, als Collectio Romana zubenannten Concilia generalia ecclesiae catholicae (Rom 1608—1612, vier Foliobände). Außerdem erwähnen wir: Antirrheticus I et II (1633) de canone Arausicano (Synode von Orange), Diss. in qua Dionysii Parisiensis et Dion. Areopagitae discrimen ostenditur (1641), Diatribae duae de anno synodi Sirmiensi, sowie die treffliche Historia poenitentiae publicae, item disquisitio de azymo, die S. im Alter von 92 Jahren (1651) verfaßte. In prachtvoller Ausstattung finden sich die sämtlichen Produkte Ssicher Gelehrsamkeit vereinigt in seinem, dem König Ludwig XIV. gewidmeten, mit trefflichen Einleitungen von dem Herausgeber de la Baune versehenen Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis, et opusculis aliquibus auctiora. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae, aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete (Par. 1696, wiederholt [und um 2 Stücke vermehrt], Bened. 1728, fünf Foliobände, deren letzter ganz die Schriften Theodors von Studium enthält).

G. Laubmann.

Eisebut, spanischer Westgotenkönig (612 bis 620), zumal seine Judenverfolgung und Stellung zum Episkopat. — Quellen und Litteratur: I. Der Appendix

Chronicon Marii Aventicensis, ed. Guil. Arndt, Lipsiae 1878, §. 16, Isidori Hispanensis chronica, ed. Th. Mommsen, M. G. H., Berolini 1891, auct. ant. XI, §. 479 f., Nr. 414^a, 416, 1169, Isid. Hisp. hist. Gothorum, ed. Mommsen a. a. L., §. 291 f., c. 60, 61, 62, die 8 Schreiben Eisebuts, darunter sein interessantes Briefwechsel mit dem ostfränkischen Patricius Cäsarius, ed. W. Gundlach, MG. Epistol. III, Berolini 1892, epistolae Wisigothicae, ep. 2—9, §. 662—675; Eisebut's 61 recht schwallig lateinische Hexameter über Sonnen und Mondsfinsternisse, ed. G. Goez, Index scholarum-Jenensium 1887 88, S. p.; die Chronik d. jog. Xrebezar, ed. Bruno Krusch, Scriptor. rer. Merovingic. II, Hannoverae 1888, lib. IV, c. 33, §. 133, c. 73 (nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen, weil vielfach lagenhafte Flüge und wirres Zeug bietend!), leges Visigothorum, ed. Karol. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, lib. XII, tit. 2, §. 13, §. 305—309 incl., chronica seu series regum Visig. (von 680), ed. Zeumer a. a. L., §. 316, Eisebut's Münzen bei Alois Heiss, Monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, §. 103—106 und planches V. XIII; Aem. Hübner, Inscr. Hist. Hisp. christ., Berol. 1871, Nr. 171 und wiederholt, Supplementum (1900), §. 100 (diese Zudrücke vom 13. Febr. 611, wozu sonst Eisebut erwähnt wird, ist nur für die Chronologie bedeutend!). Weitere Quellen, auch gedruckte, im Artikel selbst.

H. Aeth. Datu, Könige V, §. 177, 181, 233, 242, VI (1, 2), §. 422 f., 442 f., Arl. Eisebut, MdB, XXXIV, Leipzig 1891, §. 418—421; Franz Görres, König Refared und das Judentum, ZwTb, 10, Bd., §. 281—296; ders., Bischof Cäcilien von Mentesa, ebenda, 41, Bd., §. 105—111; ders., König Refared der Katholische, ebenda, 42, Bd., §. 270—322; ders., Eisebut's Schreiben an Cäcilien von Tarragona, ebenda, 42, Bd., §. 412—459; ders., Der spanisch-weißgotische Erzbischof und das römische Papsttum . . . (586—680), ebenda, 45, Bd., §. 41—72; Georg Mannmann, Apendix des Marius . . . ZwTb XII = 1872, §. 418—424; Nishbach, Weißgoten, Frankfurt a. M. 1827, §. 236—241; F. W. Lembke, Spanien I], Hamburg 1831, §. 88—90; Ad. Helmerich, Weißgoten-Recht, Berlin 1858, §. 68—71; ders., Weißgotischer Arianismus, Berlin 1860, §. 51 f., 68 f.; Rothbart, Bibliotheca hist. II², §. 1023 f.; Mariana, De rebus Hispaniae, Moguntiae 1695, l. VI, c. 3, p. 213—216; Gams, Röm. Spaniens II, 2, §. 78—89, 85—90, 101; Ferreras Baumgarten, Röm. V. Spanien II, Halle a. §. 1754, III, T., §. 169, §. 339 f., §. 310 §. 170, §. 311, §. 172, §. 311 f., §. 173, §. 312—345, §§. 474—481, §. 185, §. 317—359, §. 359, §. 187, §. 352 f., §§. 192—191; Roderico Lafuente, Hist. gen. de España, Seg. ed., I, Madrid 1869, §. 503—505 (unfrühlich!); Vicente de la Fuente, Hist. eccl. de España, Seg. ed., II, Madrid 1873, §. 251 f.; Gibbon, History of the Decline . . . of the Roman empire IV, Paris 1810, chap. XXXVII, p. 289 f.; Wihl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I²—(1901), §. 92 f.; Jost, Geschichte der Israeliten V, Berlin 1825, §. 110—120; Graeg, Juden V, 3. A., Leipzig 1895, §. 60 f.; Geiele, Conc. Geschichte III², §. 72 f.; Karl Zeumer, MdB XXVII, 1902 (§. 409—441), §. 129 f., 443 f.; Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Literatur I², Leipzig 1890, §. 129 f., §. 195, 1.

Der Weisgotenkönig Eisebut, Gundemars Nachfolger, sonst ein vortrefflicher Herrscher, milde, gerecht, von glühender Frömmigkeit, im Besitze der damaligen gelehrten Bildung, gleich ausgezeichnet als Schriftsteller, wie als Held, hat sich trotz all dieser schönen Eigenschaften als der erste spanische Judenverfolger einen düsteren Namen gemacht.

Die Kinder Israels waren auf der Pyrenäen-Halbinsel seit der früheren römischen Kaiserzeit überaus zahlreich vertreten und wegen ihres Reichthums sehr angesehen. Die duldsamen Weisgoten hielten die von den Imperatoren überkommene staatsrechtliche Anerkennung des Judentums während ihrer ganzen arianischen Periode unentwegt aufrecht. Ein Refared der Katholische legte den Juden eine sehr schwere Beschränkung auf, indem er den auf die christlichen Sklaven bezüglichen Schlusspassus des cap. 14 des Tolet. III von 589 in folgender erheblich verschärfter Form in die „Leges Visigothorum“ aufnahm (Leg. Visigothor. ed. Zeumer, lib. XII, tit. 2, Nr. 12, p. 305): „Kein Jude darf einen christlichen Sklaven beschneiden. Kein Jude darf einen christlichen Sklaven durch Kauf oder Schenkung erwerben. Mit dies dennoch geschehen, und hat er ihn gar beschneiden, so soll der Knecht ohne Erstattung des Kaufpreises frei werden. Derjenige aber, der einen christlichen Sklaven beschneiden hat, soll sein gesamtes Vermögen einbüßen und Leibeigener des Niskus werden“. Von dieser Bestimmung ging Eisebut, als er gleich bei Beginn seiner Regierung (612/13) den antijüdischen Feldzug eröffnete, im ersten seiner berüchtigten Judengesetze aus (Leg. Visig. I, XII, tit. 2, §. 13, p. 305 f.). Beide Eisebut's Decrete (a. a. L., Nr. 13 u. 14, §. 305—309) sind einander ergänzende langatmige Altentümde. Treffend und sachkundig kennzeichnet Dahn die Tendenz und Tragweite der beiden Eisebut's Gesetze (Könige VI (1, 2), §. 122 f. u. MdB a. a. D. §. 420): „Seine [Eisebut's beiden Judengesetze . . .] beschäftigen sich zunächst mit den christlichen Unfreien der Juden. Diese sollen das römische Bürgerrecht erlangen, durch Gesetz freigelassen, und gleichwohl wieder Verkaufte werden für frei erklärt, ebenso unter Befassung ihres Peculiums (Geld), welches der Sklave sich erworben, d. h. falls er frei geworden

wäre, hätte erwerben können) entlaufene jüdische Knechte, die sich taufen lassen wollen; nicht einmal als freie Mietlinge darf der Jude christliche Diener halten; christliche Knechte muß er binnen vorgestreckter Frist („bis zum 1. Juli“, des nächsten Jahres?) mit ihrem Refulium an Christen verkaufen; Eben zwischen Christen und Juden werden getrennt, Christen, die zum Judentum übertreten, schwer gestraft. Nachfolger auf dem Thron, welche diese Gesetze aufheben . . ., werden samt den Juden am jüngsten Tage in die Hölle verflucht“. Eisebut richtet sein erstes Gesetz natürlich an die Richter („iudices“), aber nur an drei Bischöfe (s. den Eingang von I. XII, 2, Nr. 13 bei Zeumer a. a. D. S. 305f. und Tabu, Könige V, S. 183, Anm. 2). Njidor hat zwar in seiner bereits 615 verfaßten Chronik noch kein Wort des Tadels für die Judenhege seines königlichen Freundes (ed. Mommsen a. a. D. 10 S. 480, Nr. 116), hält aber in seiner 626 veröffentlichten „historia Gothorum“ bei aller Anerkennung der frommen Absicht des Herrschers mit seiner Mißbilligung dieser Art der Befehrung nicht zurück (ed. Mommsen a. a. D. S. 291, c. 60). Daß die Eisebutische Judenhege in ihrer Wirkung weit über die den Kindern Israels in den beiden Gesetzen aufgelegten freilich unerhörten Beschränkungen hinausging, erbellt schon aus den Andeutungen 15 des Hispalensers. Unzweifelhaft fanden zahlreiche Zwangstausen der Juden statt. Dies besagt der Appendix Marii, eine schon dem Jahr 623/24 angehörende Quelle. Ferner: Kanon 57 des vom Bruder Leanders geleiteten Toletanum IV von 633 (Mansi X, S. 633) erwähnt und verwirft ausdrücklich die unter Eisebut vorgekommenen Zwangstausen. Sich stützend auf die vier Quellenbelege, nimmt Njst a. a. D. S. 110 gar ein drittes Juden- 20 edikt Eisebuts an, welches die Israeliten geradezu vor die Wahl zwischen Taufe und Exil stellte, wohl ohne Not. Die massenhaften Zwangstausen lassen sich ausreichend auch durch erschöpfende Ausbeutung der beiden Hebräer und durch andere unerträgliche Chikanen im Verwaltungsweg erklären; es wird also damals in Spanien vielfach ein thafächlicher Taufzwang, nirgends aber, abgesehen von den Mischchen, in Betreff deren 25 das zweite Gesetz (ed. Zeumer a. a. D. S. 309) für den jüdischen Teil die Taufe bei Strafe ewiger Verbannung heißt, auch ein formeller geherrscht haben, und die unbestimmten Versprechungen, wodurch das zweite Dekret alle Juden zum Ubertritt zu locken versucht, ermangelt wohl des praktischen Wertes. Durch Flucht ins Frankenreich suchten sich viele 30 zu retten.

Unter einem so eifrig katholischen Fürsten konnte die Kirche eine ausgedehnte Thätigkeit entfalten, vor allem auch auf synodalem Gebiet. Unter dem Vorsitz des Metropolitens Eusebius von Tarragona tagte am 13. Jan. 614 ein Provinzialkonzil zu Egara, welches lediglich im Anschluß an das Oscense (Huesca) von 598 den Clerus erneut zum Cölibat verpflichtete (Mansi X, S. 531 f.). Auf dem Hispalense II (Mansi X, S. 555—570) 35 von 619 präsiidierte Njidor; außer ihm waren acht Suffragane zugegen. Bei aller leidenschaftlicher Frömmigkeit war Eisebut doch durchaus kein „Passenfönig“, verstand es vielmehr, gelegentlich auch dem Episkopat gegenüber ein urkräftiges Wort zu sprechen. Cäcilius von Mentesa (Jaen im südöstlichen Spanien), war, wie es scheint, zu Anfang des alsbald zu erörternden Eisebutischen Feldzuges gegen die Griechen in die Gefangen- 40 schaft derselben geraten und spielte dann, ehrenvoll freigelassen, als gotischer Friedensunterhändler eine nicht unwichtige Rolle. In einem Schreiben an den Bischof (ed. Gundlach a. a. D. ep. 2, S. 662 f.) rückt man der König dem Oberhirten, der sich anfangs, statt sich seiner (wohl von den Byzantinern bedrängten) Diöcesanen anzunehmen, in ein Kloster eingeschlossen, in markigen Worten als Feind zur Unzeit vor. Ferner richtet Eisebut 45 einen höchst ungnädigen Brief an den Metropolitens von Tarragona (ed. Gundlach a. a. D. ep. 7, S. 668 f.).

Nachdem Eisebut durch seine Feldherren Nefila und Ewinthila mit den Mucconen und anderen Rebellen des Nordens blutige Abrechnung gehalten, begann er 615 im Stile eines Geovigild den Vernichtungskampf gegen das oströmische Spanien. Wirkfam unterstützt 50 von Ewinthila, besiegte er die Byzantiner unter ihrem Patricius Cäsarius, einer ihm selbst kongenialen ritterlichen Natur, in zwei großen Schlachten und schloß dann nach längeren Unterhandlungen mit Cäsarius und dem Kaiser Herakleios einen ehrenvollen Frieden, der nur noch zwei Küstenstädte im heutigen Algarve in den Händen der Griechen belies. Dieser klägliche Rest der einst so ansehnlichen oströmischen Besitzungen wurde schon 624 55 durch König Ewinthila wieder erobert. Eisebut zeigte sich als Sieger so menschenfreundlich, daß er die oströmischen Gefangenen von seinem eigenen Heerband abkaufte und in die Heimat entließ.

Franz Görres.

Sisinnius. Von Männern dieses Namens sind zu erwähnen: 1. Der Papst Sisinnius. Er war von Geburt ein Syrer, bereits ein kranker Mann, als er nach einer Sedisvakanz von drei Monaten gewählt wurde; er führte den Pontifikat denn auch nur vom 18. Januar bis 7. Februar 708. Das Papstbuch weiß von ihm nichts zu berichten, als daß er Vorbereitungen zur Wiederherstellung der Stadtmauer traf. — 2. Der novatianische Bischof Sisinnius von Konstantinopel. Er war Mitschüler Julians bei dem Philosophen Maximus, trat dann in den kirchlichen Dienst und war schon als Lektor ein einflußreiches Mitglied der novatianischen Gemeinde; schließlich wurde er 395 ihr Bischof. Zekrates یریدت von seiner idrißntellerischen Tbatigkeit, indem er sein Buch über die Buße gegen Chrostostomus und seine Adressen gegen die Messalianer eigens anführt; doch bemerkt er: *λέγον μάλλον η̄ άναγνωσόμενος ιδιαιμαλίτο*. Er, wie Sozomenos überliefern eine Anzahl bons mots des novatianischen Kirchenhaupts. Soer. h. e. V, 10; 21. VI, 1; 21. Soz. h. e. VII, 12. VIII, 1., vgl. Naußchen, Jahrbch. d. christl. Kirche 1897 S. 165 f. 3. Zekrates erwähnt einen orthodoxen Bischof Sisinnius von Konstantinopel 126—127; bedeutender scheint der jüngere Patriarch Sisinnius 995—999 gewesen zu sein. Auf ihn gehen einige, auf das Eberedht bezügliche Erlasse zurück, MSG 119 S. 728, Vita, Spiegelg. Solesm. IV, S. 161, vgl. Cave, Ser. eccl. hist. litter., Genf 1720 S. 510. Auch verfaßte er eine *Εργάζηλος επιστολή προς τους της άρατολής άοχιεορατιζούς ιδοίνους προς της έξπορεσίας τον άγιον πνεύματος*, s. Demetrapoulos, *Ορθόδοξος Έλλάς*, Leipzig 1872 S. 17. Hauck.

Sitte, Sittlichkeit, Sittengesetz. — Literatur:

Zur allgemeinen Orientierung: Art. „Erbil“ oben V, 532 ff. C. Kuschl, Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Theologie, Theol. Rundsch. VI, S. 309 ff. 115 ff. 191 ff., 1903. Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Philosophie. Coenda VIII, S. 309 ff. 107 ff. 151 ff., 1905. Th. Z. „Ethik“, seit 1882. Dr. Rodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2 Bde, Stuttgart 1882/89.

Zu 1: Kant, Grundlegung zur Metaphisik der Sitten, 1785. Kritik der praktischen Vernunft, 1798. Religion innerhalb der bloßen Vernunft, 1793. (Seitenzahlen nach der Meclamischen Ausgabe.) W. Bauck, Luther und Kant, Berlin 1901.

Zu 2: Schleiermachers, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803 (Werke III, 1). Abhandlungen über den Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz, über den Begriff des höchsten Gutes u. a. (Werke III, 2). Philosophische Ethik, nach den Vorlesungen herausg. von Schweizer 1835 (Werke III, 5), von Zweiten 1841 (selbstständig). Die christliche Sitte (Werke I, 12). C. Fuchs, Vom Werden dreier Deuter, Leipzig 1904. — W. Dilthen, Leben Schleiermachers I, Berlin 1870.

Zu 3: W. Heymann, Ethik. Übungen 1901. 1901. Römische und evangelische Sittenlehren, Marburg 1903. Die jüdischen Weisungen Jesu, Göttingen 1901. — C. Stange, Einleitung in der Ethik, 2 Bde, Leipzig 1900/01. — W. Koppelman, Kritik des jüdischen Bewusstseins, Berlin 1901. R. Wenthcher, Ethik, 2 Bde, Leipzig 1902/05. — H. Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1901. Besonders gegen psychologisch-anthropologische Begründung der Ethik S. 8—78.) Für die Güterethik: vor allem C. Troelsch, Grundprobleme der Ethik, *Zeitsch. XII*, S. 11 ff. S. 125 ff., 1902. Politische Ethik und Christen zum, Göttingen 1901. Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit. Zu: Die Kultur der Gegenwart I, Berlin 1906. Art. „Das höchste Gut“ oben VII, S. 257 ff. — R. Rothe, Theologische Ethik, 1 Bde, Bitterberg 1815/18. 1868/71. — G. Kümlein, Ueber den Begriff eines höchsten Gutes. Reden und Aufsätze I, S. 111., besonders 29 ff., Freiburg 1875. Ueber den Begriff der Gesellschaft und einer Gesellschaftslehre. R. u. M. III, S. 248 ff. Ebenda 1891. — O. Glag, Ideale und Güter, Erlangen 1886.

Zu 4: H. v. Meiering, Der Jüed im Recht, 2 Bde, Leipzig 1898, S. 241—281. W. Windt, Eth. I, 2 Bde, Stuttgart 1903, S. 197—213. M. Buntke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 2 Bde, Berlin 1862. I, S. 133, 156, 159; II, S. 245, 239, 269, 286, 307, 315. 1889. — G. Loh, *Philosoph. mus.*, Leipzig 1869, II, 391 ff. R. Kümlein, Ueber das Wesen der Götterethik. Reden und Aufsätze II, S. 119 ff., Freiburg 1881. — G. Wieje, Ueber den jüdischen Wert gebener Normen, Berlin 1858. Th. Hoppe, Christliche Sitte, Hannover 1883. S. Art. Ueber das Wesen der Sitte. Gedruckt 1881. — R. Reischle, Die Bedeutung der Sitte für das jüdische Leben, *Zeitsch. V*, S. 244 ff., 1895. — Zur Sittengeschichte und Sittenlehre: hier nur 21. wichtigsten Zeitschriften genannt: Zeitschrift des Vereins für Volkshunde, Zeit 1841. *Zeitschrift der seit 1869* herausgegebenen Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin, *Neue Zeitschrift für Volkshunde*, seit 1902. (Fortsetzung der seit 1899 erscheinenden Blätter im *Lebende Volkshunde*.) Leipzig, Teubner. Der Jahrgang 1903 ent. H. eine Hebericht über jüdische jenseit in Betracht kommende Zeitschriften.

Zu 5: *Vereinigungsblätter zur Bekämpfung der öffentlichen Sittlosigkeit*, seit 1888. Berlin, *Wohlfahrtsstelle der Vereine zur Hebung der Sittlichkeit*. *Mutterjahrb.* Zeitschrift zur Reform der jüdischen Ethik, seit 1905. *Antiquar a. M.*, Zauerländer.

Es handelt sich um die Begriffe und ihr Verhältnis zueinander. Wir werden am sichersten Klarheit gewinnen, wenn wir bei dieser Erörterung von Kant und Schleiermacher ausgehen.

1. Kants System ist kritischer Nationalismus. Schon aus diesem Grunde müssen die Begriffe bei ihm besonders klar sein. Er weiß keinen andern Weg, „die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen“, als zunächst Moral „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens“ abzuleiten. Es gilt, sie zunächst als „reine Philosophie“, als „Metaphysik“ aufzurichten, danach erst kann man sie auf den Menschen der Anthropologie mit Erfolg anwenden. Alle bisherigen Bemühungen um das „Prinzip der Sittlichkeit“ haben fehlschlagen müssen, weil man entweder bloß empirisch, oder, wenn rational, dann ohne Kritik vorging. Und so schreibt Kant in dem Bewußtsein, einen völlig neuen Grund für die Moralkissenschaft wie für die moralische Erziehung zu legen, erst seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und sodann seine „Kritik der praktischen Vernunft.“ Sitten (immer in der Mehrzahl) und Sittlichkeit (oder Moralität) sind ihm dabei Synonyma.

Sittlichkeit begreift Kant, indem er das Sittengesetz entdeckt. Sittengesetze, d. i. negative oder positive, das Handeln und auch die Gesinnung der Menschen in Anspruch nehmende Gebote, hat es vor Kant in unüberschaubarer Menge gegeben und giebt es seither ohne alle Rücksicht auf Kant, ja ohne jede Kenntnis seiner Begriffe. Gesetzgeber waren Götter und Religionen, Fürsten und Staaten, Lehrer und Schulen, Väter, Mütter, Sippen, Stände und Vereine, Autoritäten von jeglicher Art. Den Inhalt der Gesetzesvorschriften leitete man ab aus der Natur oder aus dem Herkommen oder aus vermeintlicher Willkür. Auch gab das Individuum sich selber Gesetze moralischen Inhalts, wo irgend es sich auf eine eigne letzte Gewissensentscheidung gestellt sah, sobald es sich aus Gewissensgründen auch wirklich entschied. Aber Kant zuerst hat bei seiner kritischen Analyse des Vernunftvermögens das Geheimnis der Sittlichkeit erkannt, indem er das Wesen der sittlichen Gesetzgebung entdeckte als Selbstgesetzgebung (Autonomie). Sittlich ist eine Handlung (Gesinnung), die der Wille sich selbst auferlegt, in dem Bewußtsein, daß die Maxime, der er damit folgt, zu einem allgemeinen Gesetz taugen würde. Eine solche Handlung ist pflichtmäßig, wird als Pflicht empfunden und getan. Das vernünftige Wesen, das sich so das Sittengebot selber giebt, ist im Reiche der Sitten zugleich Oberhaupt und Unterthan: als gesetzgebendes Oberhaupt behauptet es eine bestimmte Würde, als gehorchender Unterthan erfüllt es seine Pflicht. In den Korrelatbegriffen der Pflicht und des Sittengesetzes atmet die Kantische Moral. In der berühmten Apostrophe an die Pflicht (pr. Vn. S. 105) bezeugt Kant von der Pflicht, daß sie nichts weiter thut als ein Gesetz aufstellen, das von selbst im Gemüte Eingang findet, aber einmal angenommen, auch wider Willen und wenn wir es nicht befolgen, verehrt wird; nicht Einrückelung noch Drohung stehen ihr dabei zu Dienste: Neigungen mögen ihr dabei entgegenwirken, müssen aber verstummen, wo es sich vielmehr um das einzige Mittel zur Erlangung unserer Menschenwürde handelt. Gut ist der Wille, der die Pflicht thut um der Pflicht willen, der das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz, der so handelt, daß die Maxime seines Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte (pr. Vn. S. 36). Für die Sittlichkeit ist also konstitutiv die Beziehung des Handelns (der Gesinnung) auf ein Allgemeingültiges und Notwendiges. Das Sittengesetz ist darin dem Naturgesetz gleich, daß es mit absoluter Allgemeinheit für alle vernünftigen Wesen ohne Ausnahme notwendig gilt. Aber es ist der Ausdruck einer Notwendigkeit, die nicht Zwang ist. Es ist ein Willensgesetz, ein Imperativ. Kein hypothetischer bloß, der durch irgend einen von seinem Inhalt unabhängigen Zweck bedingt wäre, sondern ein kategorischer, unter allen Umständen unbedingt gültiger. Aber immer nur für den sittlichen, d. i. für den vernünftigen Geist. Der giebt es eben, und darum alles, was die kritische Analyse in ihm findet. So gewiß es vernünftige Wesen giebt, so gewiß ist pflichtmäßiges Handeln, handelt einzig aus Achtung vor dem Sittengesetz, Thatsache. Diese Thatsache schließt alle empirischen Triebfedern aus. Sie ist aber nicht möglich ohne Freiheit. Sittlichkeit, Autonomie, Willensfreiheit sind ein und dasselbe. Der Ursprung der Pflicht ist ein der reinen theoretischen Vernunft verborgener (Apostrophe pr. Vn. S. 105); nur so viel kann und muß man sagen, daß er in der Freiheit gegeben ist, die allein Selbstgesetzgebung ermöglicht. Mit der Freiheit hat die Sittlichkeit ihre Heimat in einer andern Welt als der dem Kausalzusammenhang unterworfenen Erscheinungswelt; aber weil nur so die Thatsache der autonomen Sittlichkeit möglich ist, so ist ebendarnum Freiheit Thatsache. Wohlverstanden: Freiheit als Bedingung und Ermöglichung sittlicher

Elemente. Wir Menschen haben eben nicht nur unsern empirischen Charakter, als dem Kausalzusammenhang unterworfenen Naturwesen, sondern wir haben zugleich auch unsern unerschöpflichen Charakter, gehören in einer sittlichen übersinnlichen Welt an, die mit keiner ihrer Wirklichkeiten so zwingend in unsere sensible Welt hereinragt als mit dieser Thatsache der Arbeit. Die Freiheit des Willens zur sittlichen Selbstgesetzgebung beizigt — unmittelbar für die praktische Vernunft — volle Realität. Nicht auf dem Wege psychologischer oder historischer Forschung konnte man zu diesem Ergebnis kommen, mit ihr bliebe man im Gegentheil im Bereich des Empirischen und Zufälligen. Freiheit, Pflicht, Sittengesetz erkennt man einzig vermittelt der Methode des transscendentalen Kriticismus, d. i. jener Methode, welche durch Auscheidung alles Erkenntnisstoffes die in der Vernunft gegebenen allgemeinen geistigen Bedingungen ergründet, unter denen Erkenntnis zu stande kommt, oder, auf die Moral angewandt, die allgemeinen geistigen Bedingungen, unter denen Moral zu stande kommt. So findet man das A priori der Vernunft, dem allein Notwendigkeit eignet. Man kann nicht aus der Erscheinung einer Welt der Sitten ohne weiteres ableiten, was Sittlichkeit sei; man muß erst durch die Erscheinung kritisch hindurchdringend das A priori, die Form gesucht und gefunden haben, welche Gegenstände der Erscheinungswelt (in diesem Fall Handlungen und Gesinnungen) zu sittlichen macht. So kann das Prinzip der Sittlichkeit nur ein formales sein, wie es eben in kategorischen Imperativ gegeben ist, im Geanten der Pflicht, der Freiheit und der Selbstgesetzgebung. Aber dieses formale Prinzip, das durch die Abcheidung jedes Geschichtlich-Zufälligen-Erfahrunglichen gewonnen ist, erweist sich als ein überaus gestaltendes und schöpferisches. Die erste Fassung des kategorischen Imperatives lautete dahin, daß wir die Maximen unseres Handelns (und unserer Gesinnung) so wählen müssen, als sollten sie gelten wie allgemeine Naturgesetze. Es handelt sich aber im Reiche der Sitten nicht bloß um Natur, um Sachen, sondern um eine Gesetzgebung für Personen, um Willen und Zwecke, und darum bietet sich für denselben praktischen Imperativ die zweite Fassung: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (Grdfgg. S. 65.)

Welche Beziehung findet nun Kant von der Moral zur Religion? Auf's bestimmteste hat er aus der von ihm vertretenen Sittlichkeit jeden Eudämonismus ausgeschlossen. Das Verlangen nach Glückseligkeit darf niemals Triebfeder, Motiv des Handelns sein. Dennoch erkennt er ein Vernunftbedürfnis an, für das Sittengesetz und seine Forderungen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt zu postulieren. Hierzu bedarf die praktische Vernunft das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. D. h. der sittliche Mensch kann nicht anders, als diese für die theoretische Vernunft nur denkbaren, nur jenseits der Grenze des Erfahrungs- und Wissbaren auftauchenden Ideen für real annehmen. Man thut aber Kant unrecht, wenn man dabei auf die Synthese von Tugend und Glückseligkeit und damit auf das Hereinlassen der Glückseligkeit in den Begriff des Endzwecks oder des höchsten Gutes scheltend den Finger legt: weran ihm liegt, wenn er Unsterblichkeit und Gott postuliert, das ist die Erreichung eines dem Sittengesetz angemessenen Effects sowohl für das einzelne vernünftige Wesen wie für ihre Allheit. Dieser Gedanke ist relativ unabhängig von dem dem Zeitgeschmack anhängigen der Glückseligkeit. Aus dem Gedanken des unentbehrlichen Effects ergibt sich das Vernunftbedürfnis, eine Macht anzunehmen, die zugleich oberste Ursache der Natur ist und zugleich auch überseits das Sittengesetz wollen kann, damit also die moralische Gewißheit Gottes. Religion ist dann Moral, verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem höchsten Zwecke Effect verschaffen kann, dem Begriff von Gott als moralischem Welturbauer, und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (Met. Anh. S. 183.). Oder auch: subjektiv betrachtet, die Erkenntnis aller unsrer Pflichten als (wie als?) von Kant gesperrt gedruckt) göttlicher Gebote (ebenda S. 178). Hat Kant damit die Religion zu einem Anhängsel der Moral gemacht? Bei solcher Rede würdigt man nicht, was es für Kant hieß, wenn er die sittliche Gesetzgebung, die Erkenntnis der Pflicht, welche dem Vermögen des vernünftigen Menschen als seine freie That zuzueignen sein und Stern seiner Ethik war, nunmehr als reine Spiegeltabe Gottes darbringt — in aller Nüchternheit des Geantens, ohne die von ihm so sehr verabscheute Schwärmerei; dennoch Gott der moralische Welturbauer und Gesetzgeber kategorisch, ohne den all das Erkennen und Handeln nicht zum Ziele kommt und der auch den Menschen autonom gewollt hat. Das Reich der Sitten, der Zwecke, das Reich der Guten letztlich Gottes Reich, dessen Urbauer nur er selbst sein kann (ebenda 176).

So beantwortet Kant die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit, vom Standpunkte

des frommen Individuums, das seine Pflicht kennt und sein Gewissen hat. Indem er die Thatfache der sittlichen Selbstgesetzgebung in ihm entdeckt, ist das Rätsel, dem er nachgeht, für ihn gelöst. Der autonome Mensch steht mit mitten in der Welt mit der Aufgabe, aus ihr seine sittliche Welt zu schaffen. Dafür, daß es eine sittliche Welt wird, ein Reich der Sitten, sorgt der Imperativ, der ihm unablässig sagt, daß er nichts wollen darf, was nicht jeder an seiner Stelle wollen sollte. Die Anerkennung dieses „Imperativs der Sitten“ oder des „Sittengesetzes“ oder der „Pflicht“ konstituiert den Begriff der sittlichen Person; indem ihre Gesinnung dem Gesetze gemäß ist aus Achtung vor dem Gesetze, hat sie Tugend; damit wird freilich das Bewußtsein eines bleibenden Mangels zur Übertretung verbunden sein, das eingewurzelte Böse; das wird sie mißbilligen, aber zugleich sich an der Hoffnung eines Fortschritts ins Unendliche aufrichten: für den letzten Effekt wird Gott sorgen. Kant fühlt sich dabei in Übereinstimmung mit der „moralischen Vorschrift des Evangelii“, welche „die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit darstellt, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar democh das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Fortschreiten gleich zu werden streben sollen“ (pr. Vn. S. 101, vgl. oben VII, 263, 39 ff.). In der That wurzeln die sittlichen Begriffe Kants in der Gesinnungsmoral Luthers, Pauli und Jesu. Und seine Ethik steht mit ihren allgemeinen Begriffen der christlichen Moral in unserm Volke näher als die Ethik Kants. Auch das schwierigste Stück seiner Lehre, das von der intelligiblen Welt, vom intelligiblen Charakter und von der Freiheit, bewegt sich genau zugehen in einer merkwürdigen Verwandtschaft mit der evangelischen Moral. Und seine Einbeziehung der Glückseligkeit hat ihre überraschend ähnliche Parallele in der Verwertung des Lohngedankens durch Jesus. Zugleich aber steht die Kantsche Moral wegen ihrer rationalistischen dualistischen Grundlage und wegen ihrer Konzentration auf das eigentlich praktische Problem der persönlichen Sittlichkeit in einem sehr nahen Verhältnis zu unserer deutschen populären Moral überhaupt, sofern diese Ernst in sich hat. Der Einfluß ist dabei ein gegenseitiger; wie sie aus deutsch-protestantischem Wesen herausgewachsen ist, so hat sie ihrerseits wiederum auf dieses tief eingewirkt: man vergegenwärtige sich die sittliche Atmosphäre in den Tagen der Befreiungskriege.

2. In eine ganz andere Begriffswelt führt Schleiermacher. Seine Ethik ist oben XVII, 610, 39—614, 19 eingehender charakterisiert worden. Auch der kritischen Abwägung, die 612, 52—60 an Schleiermachers und Kants Prinzipien vollzogen ist, stimmen wir zu. Schleiermachers Verhältnis zu Kant ausführlicher zu behandeln, wäre hier nicht am Platze. Vgl. auch oben VII, 263, 54 ff. Um so kräftiger dürfen wir die Art, wie Schleiermacher die ethischen Hauptbegriffe bestimmt, mit der Art Kants in Kontrast stellen. Ist er doch damit der Typus geworden für eine große Nachfolge. Vom Sittengesetz und vom Sollen und von der Freiheit ist nur wenig noch die Rede; diese Moral erkennt er zwar an, aber sie ist ihm gar zu banal. Seine Ethik handelt vom sittlichen Sein, vom sittlichen Werden, vom sittlichen Trieb, vom sittlichen Gefühl, von sittlicher Thätigkeit und vor allem vom sittlichen Prozeß. Dessen Inhalt ist: Vernunft wird Natur und Natur wird Vernunft. Ein Anfangspunkt dieses Prozesses ist schon immer und überall vorhanden, der Ziel- und Vollendungspunkt immer und überall noch nicht erreicht. Die volle Einheit der Vernunft und der Natur ist das höchste Gut. In dem Prozeß, der auf dies Ziel hin läuft, muß jedes wahrhaft frei gedachte Handeln auch objektive Notwendigkeit haben (Zweiten S. 212). Zwischen Naturgesetz und Sittengesetz besteht kein spezifischer Unterschied. Der Gegensatz von Natur und Sitte wird ersetzt durch den andern: Natur und Vernunft. So steht dem Naturgesetz das Vernunftgesetz gegenüber. Aber der Unterschied liegt nicht darin, daß das Naturgesetz eine Aussage enthielte über Etwas, das geschehen muß und wirklich geschieht, das Vernunftgesetz eine Aussage über Etwas, das zwar geschehen soll, aber vielleicht auch nicht geschieht, also über Etwas, das gelten würde, auch wenn niemals geschähe, was es gebietet. Nein, Etwas geschieht und muß geschehen auch unter dem Vernunft- oder Sittengesetz. Das Sittengesetz ist ja das Gesetz, das die Vernunft sich selbst giebt (im Punkte der Autonomie ist Schleiermacher mit Kant ganz einverstanden). Die Achtung vor dem Gesetze konstituiert darum eigentlich erst das Gesetz und ist die Wirklichkeit des Gesetzes. Es ist ein und derselbe Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, d. h. als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz giebt (Werke III, 2, 408). Wird dem Gesetze gemäß gewollt, so ist damit eine innerste Bestimmtheit des Jäh gegeben, die weit mehr ein Sein ist, als die äußere That und was aus ihr hervorgeht. Denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein,

...Daher allein die erscheinende That, sei sie nun vollkommener oder unvollkommener, an der Sittlichkeit teilnimmt. Das Sitten- oder Vernunftgesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt (wie das Naturgesetz), und ist nicht nur ein bloßes Sollen, „wie denn ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann“ (a. a. D. 109). Ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist, und insofern (Iwesten S. 27). Sittlichkeit ist eben dieses vom Sitten- oder Vernunftgesetz geforderte Sein oder Werden, das immer schon anfangende aber immer auch noch nicht vollendete Naturwerden der Vernunft (ebenda S. 21). Die Sätze der Sittenlehre dürfen nicht Gebote sein, sondern müssen das wüßliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken (ebenda S. 28).

Es fragt sich, ob denn das Subjekt dieses Seins oder Werdens noch der Mensch ist. Sicher macht die Sittlichkeit des menschlichen Individuums einen Teil des ethischen Prozesses aus. Einen sehr starken sogar, sofern Schleiermacher, der Dichter der „Monologen“, mit den Romantikern das Recht und die Pflicht der Eigentümlichkeit (wir sagen heute: des Rechts auf ein Sichausleben der Individualität) aufs schärfste betont. Aber dieses Recht vündiziert er nicht nur der Einzelperson, sondern in viel höherem Grade den die Einzelperson überragenden und unbillenden Gesamtpersonen der Familie, des Staates, der Kirche u. s. w. Die Sittlichkeit der Einzelmenschen ist jedenfalls nur ein Teil und Glied des Weltlebens, das Vernunft und Natur, die beiden Pole alles Seins, miteinander führen. Bisber, meint Schleiermacher, hat man zu Unrecht das Individuum zum Subjekt und Substrat des sittlichen Lebens gemacht; ihm werden Pflichten zugeschoben, hinderein schließlich auch Verhältnisse nachgesagt: aber sein ganzes Dasein und Thun ist ja durch Verhältnisse bedingt; so müssen seine Handlungen zuerst als Elemente einer es weit überragenden Gesamthatigkeit begriffen, alles Zusammengehörige muß umfaßt, die „Bestimmung“, die „Beschränkung“, die „Ausnahme“ als das Normale ethisch begriffen werden. Die Einzelwesen sind nur als die Organe und Symbole der Vernunft zu setzen; ihr Handeln kann nicht isoliert werden; was lebt und handelt in der ethischen Sphäre, ist „die ganze Vernunft“, die auf „die ganze Natur“ handelt (Dv. S. 255). Und die wahren organischen Elemente sind nicht die physischen Persönlichkeiten, die Individuen, sondern die moralischen, die Gemeinschaften. — Trotz der unermüßlichen Dialektik, in der das Weltleben zwischen Vernunft und Natur von Schleiermacher ergriffen und beschrieben wird, hat sein System einen ausgesprochenen monistischen Grundzug, und man sieht nicht ein, weshalb nicht einfach Gott, der Urgrund des Gegensatzes von Vernunft und Natur, zum Subjekt des sittlichen Prozesses und mithin der Sittlichkeit gemacht wird. Die Schleiermacherische Ethik ist mehr Weltanschauung, Geschichts- und Kulturphilosophie, auch Religionsphilosophie, als Moral, Sittenlehre. Sie will ja auch gar nichts anderes sein als die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte, die Grundlegung und Zusammenfassung aller Geisteswissenschaft im Unterschied von der Gesamtnaturwissenschaft. Sie behandelt genau das, was Kant in seiner Moral nicht behandelt: den Stoff, mit dem es der Mensch des sittlichen Imperativs zu thun hat, die Kräfte, Güter, Zwecke der ihn umgebenden, auch in ihm selbst seine sittliche Gesinnung und Handlung umgebenden Welt. Das Räthsel der Sittlichkeit hat Kant enthüllt im Nachweis des Wesens der Pflicht oder der Selbstschickung des vernünftigen Individuums; Schleiermacher hat das Gebiet ausgedehnt und ausgemessen, auf das der pflichtmäßig Handelnde angewiesen ist, das auf ihn angelegt ist: keineswegs ein Chaos, sondern ein schon gestaltetes, sich immer gestaltendes, auch auf des Individuums weitergestaltende Einwirkung wartendes organisches Ganzes. Gewiß eine willkommene Bereicherung: vorausgesetzt, daß Kants Entdeckung des Imperativs, der Pflicht, der Autonomie fest bestehen bleibt; vorausgesetzt, daß die Pflichtenlehre nicht von der Güterlehre verdrängt wird. Diese Gefahr ist bei Schleiermacher selbst vielleicht noch eben vermieden, aber wo sie akut wird, steht die Sittlichkeit selbst auf dem Spiele. Man erkennt, wenn man mit Schleiermachers Augen sieht, stammend das organische Wachstum überall in der Welt der Geschichte; das Böse ist das Nicht-Seiende, alles Seiende nimmt teil an der Vernunft des werdenden; nichts ist fertig, aber es gilt für den sittliche Urteil, nur jedem einzelnen den richtigen Platz im Zusammenhang des Ganzen anzuweisen — und siehe, alles ist gut. Das Prädikat des Sittlichen heftet sich auch an Sachen und Dinge, an die Welt der Erscheinungen, an die Natur, freilich immer nur, in dem Vernunft bildend auf sie wirkt. Auch dieser Sprachgebrauch hat sich in der Sprache unserer Bildung weitbin durchgesetzt; er stellt sich von selbst ein, wo die Sittenlehre von dem Gedanken der Güter, Werte und Zwecke beherrscht wird: denn ein Gut sein, einen Wert haben, einem Zweck dienen kann auch eine Sache. So lange es sich dabei um wissenschaftliche Terminologie handelt, ist kein ernstes Bedenken

dabei; aber Kant hat mit seiner kritischen Unternehmung der Moralität wahrlich rein wissenschaftliche Arbeit gethan und doch damit zugleich der Praxis besser gedient. Von dem Voratz, das ganze endliche Sein „unter der Potenz der Vernunft“ zu betrachten, bis zu der Virtuosität, alles Seiende vernünftig zu finden, ist nur ein Schritt. Hegel, der darum nie eine echte Ethik zustande brachte, hat diesen Schritt vollends gethan. Ein mehr ästhetischer als ethischer Optimismus droht als Ende dieser Betrachtung.

Aber kehren wir zurück zu Schleiermacher. Das höchste Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur kommt nach ihm nur zum Bewußtsein im Zueinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Und nun meistert Schleiermacher wundervoll die Gesamtheit des wirklichen Lebens in seinen Erscheinungen; in „Verkehr“ z. B. das Recht, den Glauben, die Geselligkeit und die Offenbarung der Menschen untereinander (Iv. S. 60 bis 65); scheinbar äußerst abstrakt vollt er die Hülle des Konkreten vor uns auf. Merk-würdig genug ist die Rolle, die dabei in seiner philosophischen Ethik das Wort „Sitte“ spielt; die sittlichen Grundbegriffe sind ihm alle früher da als der Begriff der „Sitte“, obwohl ihm eigentlich dieser besonders liegen müßte. Mitten unter den näheren Bestimmungen über die Geselligkeit (Gastfreierheit, Freundschaft, Standesgemeinschaft) heißt es dann: „Die durch alles hindurchgehende Identität des Typus in den Thätigkeiten der bildenden Funktion, welche durch den Charakter einer bestimmten Bildungsstufe oder eines Standes fixiert wird, ist die Sitte. Jede wahre echte Sitte ist also gleich gut (?). Die Stärke, mit welcher die Sitte heraustritt, d. h. mit welcher jeder einzelne seine Eigen-tümlichkeit nur in diesem Typus offenbart und mit welcher die Stufe ihre Dignität aus-drückt, ist der Ton der Gesellschaft“ (Iv. S. 173). Während so in der philosophischen Ethik der Begriff Sitte nur heiläufig am begrenztsten Orte zur Geltung kommt, scheint er in der christlichen Ethik Basis und Prinzip bilden zu sollen. Versteht doch Schleiermacher unter christlicher Sittenlehre „eine geordnete Zusammenfassung der Regeln, nach denen ein Mitglied der christlichen Kirche sein Leben gestalten soll“. Aber der Titel seiner nachgelassenen Vorlesungen darüber „Die christliche Sitte“ stammt nicht von Schleiermacher, und ihr Aufbau folgt anderen Gesichtspunkten (s. o. XVII, S. 613). Inmerhin meldet sich die Sitte gelegentlich als „die Belehrung der Schrift ergänzend“, da näm-lich, wo die hl. Schrift, wie über den Hausgottesdienst als organisches Glied des christ-lichen Lebens in Ermangelung christlicher Familien, noch keine Regel und Forderung auf-stellen konnte (Werke I, 12² S. 228), und es gilt der Grundatz: „Was uns in der Erfahrung nicht kann gegeben sein, worauf es keine Anwendung giebt, dem ist keine sitt-liche Regel zu entnehmen“ (ebenda S. 532).

Was das Verhältnis der Sittlichkeit zur Frömmigkeit betrifft, so hat Schleiermacher in seinen Reden 1799 die völlige Unabhängigkeit der Religion von der Moral verkündigt und der Religion ihre eigene Provinz im Menschengemüte gewahrt (vgl. oben XVI, 591, 60). Aber wie keine Ethik als alle Geisteswissenschaften umfassende Gesamtwissenschaft die Religions-wissenschaft selbstverständlich einschließt, so ist ihm seine christliche Sittenlehre im wesent-lichen mit seiner christlichen Glaubenslehre identisch. Er hat in der Religion ein von Kant nicht völlig überschautes und gewürdigtes Sein kräftig zur Geltung gebracht, aber das Kant so hell und klar aufgeleuchtete Sollen der Sittlichkeit ist ihm mehr oder minder im Sein untergegangen.

3. Erledigen wir zunächst die Begriffe Sittlichkeit und Sittengesetz. Unsere Wieder-gabe der Kantischen und Schleiermacherschen Lehre hat schon gezeigt, daß wir die wichtigere und reinere Erkenntnis bei Kant finden. Kant allein lehrt, was Sittlichkeit sei, was wir als Sittlichkeit begreifen müssen, wenn wir auf sittlicher Höhe bleiben wollen. Wohl verstanden, es handelt sich hier nicht um die richtige Gestaltung der Ethik als wissenschaft-licher Disziplin. Diese kann man auch auf Schleiermacherscher Grundlage aufbauen und Kant dabei doch gerecht werden. Es handelt sich insbesondere nicht um die Forderung einer normativen Ethik anstelle einer deskriptiven, die wir uns keineswegs aneignen. Das sind Fragen der wissenschaftlichen Taktik. Es handelt sich für uns um die Forderung, daß der Begriff der „Sittlichkeit“ so streng kategorisch gefaßt werden muß, wie er durch Kant gefaßt worden ist, weil jede andere Fassung einen Verlust und Rückschritt gegenüber der Kantischen Entdeckung bedeutet. Ist erst der Imperativ der Sittlichkeit in seiner ein-heitlich geschlossenen, jedes Kompromiß ausschließenden, den ganzen Menschen unter allen Umständen in Anspruch nehmenden Art erkannt, dann mag man das erkennende Interesse getrost in die Mannigfaltigkeit der Güter, Kräfte, Werte und Zwecke hinaus entlassen. Aber die starke Haltbarkeit, die sie bewahren muß, wenn sie überhaupt etwas taugen soll, bekommt die Moralität allein im Bewußtsein der Pflicht, und dieses ruht im Faktum des

zumeist, aber, der sittlichen Autonomie. Die Herkunft des Pflichtbewußtseins ist durch eine biologische oder historische Forderung zu ergründen. Gewiß hat die Pflicht auch ihre empirische Existenz, aber sie wird aus ihr nicht begriffen. Man kann da die mannigfaltigsten Beobachtungen heftigen, die alleamt richtig sind: die genetische Methode führt doch einfach an das Problem nicht heran. Sie führt nicht zum Allgemein-Gültigen und Sittlich Notwendigen, sondern löst es auf in das mit den Zeiten, Völkern und Personen immer Wechselnde. Oder sie bleibt im Naturgesetlichen hängen; Zwang ist aber nur die andere Weise, die Sittlichkeit zu vertieren. Ist mithin Sittlichkeit als das Eine Allgemein-Gültige und Notwendige, das ohne Zwang ohne Ausnahme über die Geister herrscht, bew. herrschen will, mittels der historisch-genetischen Methode nicht festzustellen, so ist hier diese Methode falsch. Die Sache die wir ergründen wollen, richtet sich nicht nach den Methoden, sondern die Methoden haben sich nach den Sachen zu richten. Ja, wo Herrschende herrschen, da tritt sofort die Historie in ihr Recht. Und unendlich oft hat Autonomie mit Herronomie den Stoff gemeinsam, für den sllidlichen Sterblichen fast immer, indem er nur frei sich selbst zum Gesetz macht, was andere als sittliche Forderung aufgestellt haben. Inwiefern bleibt der Stoff der Selbstgesetzgebung jeder genetischen Forschung aus-schlossen. Aber das Geheimnis der Autonomie selbst, das Wesentliche also dieses Vor-zuges vernünftiger, sittlicher Wesen kann nicht historisch-genetisch aufgewiesen, „erklärt“ werden. Das Beste kann man nicht erklären. Gern, daß es da ist. Wenn es allen biologischen, psychologischen und soziologischen Erklärungsversuchen trotz, so ist das selbst lehrlich Unbegreifliche darum erst recht der feste Ausgangspunkt für das Begreifen der gesamten Welt des Sittlichen. Das Problem fällt genau zusammen mit dem Problem der Arbeit. So lange man verhandelt, nie biologisch, psychologisch, historisch, empirisch zu er-weisen, kann man nur zu negativen Resultaten kommen. Freiheit im Kaufsalzusammenhang anführen wollen, ist entweder ein nicht ernst gemeintes oder ein nicht ernst zu nehmendes Unterfangen. Innerhalb der Naturnotwendigkeit giebt es keine Freiheit. Aber das hat niemand klarer gesehen als Kant, indem er den Naturzusammenhang und die Naturerkenntnis, die mathematische Naturwissenschaft, gegen Hume fest auf die Kausalität gründete. Derselbe Kant hat der Idee der Freiheit eine Realität ohnegleichen zugesprochen, indem er unter Freiheit versteht, was allein im phisio-psychischen Sinne Freiheit sein kann: die Fähigkeit des Menschen, seinen Neigungswillen durch den sittlichen Willen zu ver-zerrangen. Oder m. a. W. die Fähigkeit des menschlichen Willens, sich sittliche Gesetze zu geben. Diese Fähigkeit muß von allen Ethikern immer neu begriffen, von allen ersten Menschen zeitlessly immer neu geübt werden, sonst hört Sittlichkeit auf. So allein ge-ührt der Mut zur Pflicht, zu pflichtmäßiger Gesinnung und Handlung. Und den brauchen wir heute in Kirche und Staat wie das tägliche Brot: wie anders sollen wir die schweren Aufgaben unserer Zukunft bewältigen?

Aber, sagt man, die im Sittengesetz, welches der freie Wille sich selbst giebt, be-zimmerte Sittlichkeit ist eine rein formale! Nun, indem die Freiheit sich Gesetze giebt, Trennung und Gemeinschaft will, entsteht ein Reich der Guten, der freiwillig pflichttreuen Personen, die nichts anderes statuieren, als was auch zur Maxime eines jeden taugt. So ist es nicht der zufällige Einzelne, der als Subjekt dieser Gesetzgebung fungiert, sondern nur Geben zu reden, der Mensch der Arbeit, der seinem Begriff genügende Mensch. Und der sittliche Ideal bleibt bestehen, auch wenn es thatsächlich nicht erreicht wird, weder in Individuum, noch von der Arbeit. Gerade darum, daß es bestehen bleibt, handelt es sich

Es fragt sich nur, ob man diesem autonomen Individuum der Pflichtenlehre nicht selbst kommen soll mit einer die ganze Welt der Zwecke, Werte und Möglich-keiten vollenden Unterlehre? Ja warum nicht? Die innere Logik, die den Natur- und Sittengesetzen der uns umgebenden Welt innewohnt, und der komplizierte Charakter, den sie im Laufe der Geschichte erlangt haben wie soll es nicht von höchstem Interesse sein für da, zur sittlichen Selbstgesetzgebung berufene Individuum, diese innere Verbindung mit der Umwelt gänzlich kennen zu lernen? Man wird ganz gewiß seine Blindheit abzu, wenn man die Dinge, Zustände, Menschen um sich her kennt, als wenn man sie nicht kennt; wenn man mit dem Ziel, den man zu bilden hat, geistig vertraut ist. Hier liegt eine große Aufgabe für Erziehung und Belehrung jeder Art. Aber der Ziel ist nicht an sich sittlich, sondern ist teils Natur, teils geschichtliches Erbe. In jenem Fall hat die Natur die Naturwissenschaft (einschließlich Anthropologie, Zoologie und Naturrecht), in diesem Fall die Geschichte und ihre Bearbeitung als Kultur, Rechts- und Kultur-philosophie darzubieten. Natürlich enthält die Geschichte

ungemeinen ethischen Stoff. In ihr liegt die Ethifizierung des Naturgegebenen in tausend Formen und Thatfachen zu Tage, lauter „Vernunftwerden der Natur“: die Arbeit vieler Generationen sittlich thätiger Menschen (Kultur) und die Arbeit eines von unergründlichen, vorzeitlichen Anfängen her sich offenbarenden heiligen Gottes (Gnade). Will und kann man das alles bewältigen in dem Einen umspannenden Rahmen einer „Ebit“ - 5 warum nicht? Aber das Phänomen der Sittlichkeit muß vorher begriffen werden, ehe von dem-allein auch nur die Rede ist. Vielmehr die Sittlichkeit muß gefunden werden und erkannt werden durch kritische Ausscheidung all dieses Stoffes, bis nichts übrig bleibt als die rein schaffende und bildende Form.

Man sorgt sich aber um den auf Autonomie gestellten Willen, daß er nun doch nicht 10 wisse, wie er zu handeln hat. Ja führt nicht die historisch fundierte Güterethik erst recht den Willen in lauter Relativismen? In lauter Gräbe, Stufen, Verhältnisse, Gegenseite? Für den, der alles in seinem Werden und Wachsen, in seinen relativen Werten versteht, giebt es kein aut aut, kein Gut und Böse. Tout comprendre, e'est tout pardonner! Die Sittlichkeit lebt und stirbt mit der Fähigkeit des Willens, die Unterscheidung von 15 gut und böse zu vollziehen. Diese Fähigkeit aber muß in ihm liegen, sie wird nicht durch die Dinge an ihn herangebracht. Jede evolutionistische, monistische, deterministische Betrachtung verträgt sich mit der Güterethik. Dabei kann diese irreligiös und ausgesprochen atheistisch sein, oder rein religiös bis zur äußersten Konsequenz des Prädestinarianismus. Nach beiden Seiten hin zeigt sich nur, daß die Lehre von dem Wesen der 20 Lebensgüter, auch der hohen und des höchsten, streng genommen in die Weltanschauung hineingehört und nicht in die sittliche Gesetzgebung, in die Religion und nicht in die Moral. Kollisionen der Pflicht giebt es für die streng als Autonomie begriffene Sittlichkeit nicht, sondern nur Proben, in denen das Pflichtbewußtsein seine Virtuosität, seine Geschlossenheit und Entschlossenheit zu bewähren hat. Hierzu hilft Übung; die wiederholt 25 getroffene Entscheidung des Pflichtgefühls (die wiederholte Selbste Gesetzgebung) bildet Fertigkeit, Tugend; entscheidet man in kraft dieser, ohne seine sittliche Freiheit erst in Bewegung zu setzen, so bedeutet das Kraftersparnis. Aber es ist gut, daß wir aus solcher Tugendhaftigkeit immer wieder aufgerüttelt werden. (Siehe unter 4.)

Nach christliche Sittlichkeit ist zunächst Autonomie, sonst wäre sie keine Sittlichkeit. 30 Im centralen Gebot der Liebe ist ihr das besonders aufgeprägt, denn Liebe läßt sich nicht kommandieren. Dazu Jesu Kampf gegen die heteronome Strenge der Pharisäer und Schriftgelehrten, des Paulus Kampf gegen die jüdische Gesetzmäßigkeit überhaupt. Alles drängt in Jesu Moral auf Einheit, Zmigkeit, Tiefe, Reinheit und Treue der sittlichen Gesinnung. Hierauf beruht das ewig Anziehende und Bleibende der von Jesu gewollten 35 und dargestellten Sittlichkeit. Ihre Außerung im einzelnen ist selbstverständlich bedingt teils durch seine religiöse, teils durch die zeitgeschichtliche Vorstellungswelt. Für die religiöse Bestimmtheit genügt es, an die eschatologische Erwartung zu erinnern, für die zeitgeschichtliche an die Indifferenz gegen Stand, Familie, Kirche. — Die katholische Sittlichkeit macht sich ausgesprochenmaßen abhängig von Autoritäten bis in die intime Gesinnung 40 hinein und bis zur kasuistischen Regelung der äußeren Handlungen in der ganzen Summe ihrer denkbaren Mannigfaltigkeit. Dennoch kann Autonomie damit verbunden sein, sofern der freie Wille sich innerlich deckt mit dem, was die anerkannte äußere Autorität fordert, teils im einzelnen der Handlung, teils in dem einen Akt der Anerkennung des katholischen Prinzips selbst. Wo jedoch der mündige Mensch rein abhängig handelt, ist nicht Sittlich- 45 keit, sondern Unsittlichkeit. Das Opfer der Autonomie aus Frömmigkeit ist „böse“; man kann nur vor Menschen für mildernde Umstände plädieren, vor Gott mit Jesu bitten: Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Dasselbe gilt von unfreier Gebundenheit an den Schriftbuchstaben auf protestantischem Boden: sie ist im besten Falle Religion auf Kosten der Moral und dann im streng wissenschaftlichen Sinne unsittlich. 50 Luther hat in den Überschriften der beiden Teile seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen die moralische Situation des Christen paradox und doch wahr formuliert.

4. Von diesen Grundsätzen haben wir nun auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Sitte die Anwendung zu machen. Was Sitte sei, darum haben sich vor andern Jhering und Wundt eingehend bemüht (s. o. Literatur). Den geschichtlichen Bestand der Sitte 55 aufzunehmen, ist eine junge Forschung eifrig bei der Arbeit (ebenda). Etymologisch steht es nach dem „Deutschen Wörterbuch“ von Jakob Grimm und Wilhelm Grimm X, 1 (Leipzig 1905) so: „Sitte“ ist ein gemeingermanisches Wort, gotisch *situs*, althoddeutsch *situ* und *sito*, mittelhochdeutsch *sīte*. Man vermutet Verwandtschaft mit *ἔδος* Gewohnheit, Sitte, *εἶοδα* bin gewohnt, *ἦδος* Sitte, Brauch, Herkommen, plur. *ἦδοις* 60

nam. sokalis (Sefabre, sueseo werde gewohnt, Sanskrit svadha Gewohnheit, Sitte, Bezaen. Das Gebrauchsgebiet des (ursprünglich maskulinischen) Worts war früher, besonders in mittelhochdeutscher Zeit, größer als heute. Teils vom einzelnen ausgesagt, teils auf größere Kreise von Personen bezogen, bedeutet es Lebensgewohnheit, Gesflogeneheit, Brauch 1. im allgemeinen äußerlichen Sinne, 2. als Betätigung einer inneren Art und Gesimmung, zumal im Hinblick auf Moral und Schicklichkeit, dann meist pluralisch gebraucht (Nuber 1 Re 15, 33); auch der Singular zusammenfassende Bezeichnung gewohnheitsmäßiger Art zu leben und zu handeln. Das in größeren Kreisen Gewöhnliche wird in ältester Zeit naturgemäß als das Gute und Schickliche aufgefaßt; in dieser prägnanten Bedeutung kann daher die Beziehung auf größere Kreise gegenüber der Beziehung auf einzelne als das Krübere bezeichnet werden. Auf einzelne bezogen geht der Sinn des Wortes dann über in den von majsvoll im Benehmen, böslid, suttig, „Sittig“, althochdeutsch suttig Sitte habend, gesuttet. „Sittlid“, althochdeutsch suttlih oder suttlih = der Sitte gemäß, zur Sitte gehörig; den guten Sitten gemäß; den allgemein gültigen Gesetzen des guten menschlichen Handelns und der ihm zu Grunde liegenden inneren menschlichen Art gemäß, moralisch im prägnanten Sinn. „Sittlichkeit“ = das Sittlich sein, moralitas. Die Wendung ins Sernelle haben „sittlich“ und „Sittlichkeit“ nach dem Grimmischen Wörterbuch erst neuerdings bekommen: vgl. unsittlich, Sittlichkeitsverein, Sittlichkeitsverbrechen. Doch dazu siehe unten 5. Die Menge der mit „Sitten“ zusammengehörten Wörter ist groß (das Wörterbuch führt 130 auf) und interessant. Der Ausdruck „Sittenlehre“ ist 1659 zum ersten Male bezeugt: Lehre von den guten Sitten, ethica.

Wir dürfen hier absehen von der Sitte als Sitte des einzelnen, die wir doch besser Gewohnung oder Gewohnheit nennen. Sobald der einzelne sagt „Das ist meine Sitte“ oder noch bezeichnender „Das ist bei mir Sitte“, denkt er gar nicht nur an sich und seine Gewohnheit, sondern daran, daß diese seine Gewohnheit auch von andern anerkannt und berucksichtigt wird, daß sie Gesetz ist oder sein will auch für die, die mit ihm zu thun haben. Wir verstehen also unter Sitte das innerhalb einer Mehrheit und durch deren Uebergeordnet über den einzelnen herrschende Herkommen. Sie erhebt immer den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wenigstens nur für einen begrenzten Kreis, für die Haus-, Dorf-, Standes-, Volksgemeinschaft u. s. w., deren vorzüglichen Mitt sie dann bildet. Sie begnügt sich im Notfall, wo sie keine innere Nachfolge findet, mit Rücksicht und Schonung; aber sie bezieht sich keineswegs nur auf äußeren Brauch, sondern setzt auch Begriffe, Urteile, Gesimmungen voraus und plant sie, wo sie kann. Von dieser Sitte sagen wir in Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch: sie kann beides sein, gut und böse, Sitte und Unsitte. Unsitte bleibt immer Sitte. Dagegen ist Sittlichkeit immer gut, und Unsittlichkeit das Widerspiel der Sittlichkeit. Sitte kann auch völlig indifferent sein, weder gut noch böse. Sitte ist eben ihrem Weprung nach nichts anderes als Natur. Sitte war vor Familie, Staat und Kirche. Man kann Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Kirche: gewiß nicht ihren Ueberbegriff erschöpfend, aber einen starken Teil ihres Wesens begreifend geradezu auffassen als Sitte, als Differenzierungen, Entfaltungen von Sitte. Sie sind selbstgewachsene Naturformen für menschliches Gemeinschaftsleben, die in der Ausbreitung des geschichtlichen Verlaufs immer reichere Gliederung und unterschiedeneren Charakter annehmen. Sittlichkeit arbeitet in diesen Formen, wirkt auf diese Formen, aber schafft sie nicht. Ebenso wenig aber schafft Sitte Sittlichkeit. Man mußte dem das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf statuieren zwischen zwei Wesen, von denen das zweite inkräft der Auflehnung wider das erste entstanden ist. Sitte ist als schwebend unter allen Umständen heteronom. Dabei ist sie wandelbar, mithin wie variabel so auch zeitlich begrenzt. Alte und neue Sitte ringen dann um die Herrschaft, wiederum mehr in der Art von Naturmachten als von sittlichen Persönlichkeiten. Nur dann in beiden Kampf die sittlichen Persönlichkeiten einzugreifen in der Lage sind. Das Sittliche beim. Unsitte kommt in diese Hergänge dadurch hinein, daß es sich um Personen handelt, die zur Sittlichkeit berufen sind. Und da ist prinzipiell Sitte immer das Alte, Sittlichkeit das Neue. Sittlichkeit wird in dem Einzelmenschen geboren, indem er sich von der Sitte emanzipiert. Diese That der Freiheit, dieses Einsetzen der Selbstgesetzgebung, das Umerwerden des Menschen, ist die Geburt der sittlichen Persönlichkeit, seine „Wiedergeburt“. Von Geborenen der Sitte wird das Alte oft dem Guten gleich gesetzt. Aber das Herkommen ist als solches mindestens sittlich indifferent. Ob ferne eine Gegend in unserem Vaterlande, wo von Zeit nach Nord die Zahl der Abendmahlsgäste genau in demselben Maße zunimmt wie die Zahl der unehelichen (verehelichten) Kinder. In welchem wirkt die nämliche Kraft alter wie ältester Sitte. In der Sprache neutestamentlicher Ethik hat

das Wort „alt“ fast durchweg die üble Bedeutung des Veralteten, dem Untergang Verfallenen, ist zuweilen schlechweg so viel wie „böse“; umgekehrt ist neu = gut. Im kirchlichen Dogma ist das geschichtliche Urbatum die Erbsünde, das Böse überall früher als das Gute. Der Kampf, den Jesus in seinem Volke geführt hat, kann durchaus aufgefaßt werden als ein Kampf gegen die Mächte der Sitte. Nicht war hat er die Sitte an sich bekämpft, so wenig wie die Natur. Aber die Sitte, sofern sie Sittlichkeit sein wollte und das Reich Gottes am Kommen hinderte. Er führte den Kampf prinzipiell, während er kraft persönlicher Freiheit sich der Sitte praktisch in der Regel schlicht einordnete. Ähnlich Paulus. Das Neue, das der mündig gewordene Mensch dem Alten entgegensetzt, braucht gar nicht etwas dem Stoff, dem Inhalt nach Neues zu sein; es liegt alles an dem formalen Einsatz der Freiheit. Auch ist der Wert dieses Einsatzes nicht graduell größer nach der Menge der zersplitterten Einzelmenscheidungen; die That der Entscheidung, im bejahenden oder verneinenden Sinne, kann große Komplexe umfassen — nur daß sie eigen und frei sei. Ich kann mich der Sitte eines Hauses, einer Gemeinde frei unterwerfen auf einmal als einem Ganzen, oder schritt- und stückweise: das ist Sache des Individuums, seines Temperaments und seiner Geschichte. Auch das Bewußtsein von der Freiheit, mit der man Stellung nimmt, ist seinem Grade nach überaus verschieden und nur für einen allwissenden Beobachter meßbar. Genug, daß die Sittlichkeit um sich eine konservative oder revolutionäre Stellungnahme nicht herumkommt, weil sie nur so lebt und immer neu wird. Aller Sturmwind wider die Sitte, von Rousseau und den Romantikern bis zu Nietzsche, zieht hieraus seinen sittlichen Wert. Aber auch die Forderung einer radikal verneinenden Stellungnahme zu Sitte und Überlieferung, mag sie noch so sehr im Namen des Ich und der Freiheit erhoben werden, ist heteronom und wird unsittlich, wenn sie dem Individuum die freie Entscheidung wehrt. Das autonome Ich wird vielmehr dann zur Sitte die richtige Stellung finden, wenn es sich bewußt wird, daß es zwar Sitte so wenig zu schaffen braucht (weil sie da ist) wie es sie abschaffen kann (weil ihm dazu die Kraft fehlt), daß es aber allerdings Sitte schaffen kann, indem es die Sitte beeinflusst. Ist Sitte wandelbar, so hat Sittlichkeit den Beruf, ihre Wandlungen zu bestimmen. Der Mann und die Frau, die bei Gründung ihres Hauses dessen Sitte bestimmen, z. B. Tischgebet oder Morgenandacht einführen, geben damit ihren Beitrag zur Gesamtsitte auch eines größeren Kreises. Die ungeheure Umwälzung unserer Verkehrsverhältnisse und die nivellierende Art unserer allgemeinen Bildung wirkt Sitte störend und zerstörend, aber überall wächst doch, wo alte Sitte fiel, naturnotwendig Sitte nach. Die Sozialdemokratie hat in ihren Kreisen nicht nur Sitte zerstört, sondern auch Sitte geschaffen, auf die der Kenner zählen kann. Hüthen wird sich der sitzlich Neinsüßliche Sitte zu brechen, ehe er sie kennt und versteht. Mancher junge Pastor ist eifrig, abzuschaffen, wo Herkömmliches besser bestehen bliebe oder sein Fortbestand doch ganz harmlos wäre. Der Neuernde verwechselt leicht ethische und ästhetische Interessen. Auch ästhetische Reformen haben nur dann ein Recht, wenn das, was weichen soll, wirklich verstanden ist.

Sitte kann ebenso eine Domäne der Unsittlichkeit sein wie der Sittlichkeit. Sie gewinnt ethischen Wert in dem Maße, als sitzliche Personen sie mit ihrem Geist und Leben erfüllen. Und zwar gegenwärtige heut lebende Personen. Denn auch Traditionen, die vergangene Geschlechter frei und gut hinterlassen haben, werden sittlich wertlos oder gar bedenklich, wenn nicht das neue Geschlecht sie frei und gut sich aneignet. Der Krieg ist eine Sitte; jeder Mensch wird heute vor die Entscheidung gestellt, ob er ihn bejaht oder verneint; in beiden Fällen hat er dann entsprechend zu handeln; kommt er zu keinem gewissen Urteil, so ist das sittliche Unreife. Sitte ist überall nur Hülle, in der das sitzliche Leben sich regen, Stoff, an dem die sitzliche Selbstständigkeit sich üben und bewähren soll. Macht man sie zum Quell der Sittlichkeit, so gerät man rettungslos auf Untiefen, wie in Herm. Kurz' Roman „Der Sommerwirt“ der junge Sommerwirt und der Zigeuner sich darüber streiten, was moralischer sei, seinen Vater zu befehlen oder einen fremden Menschen. Aber als ein Boden, auf dem Sittlichkeit Fuß fassen und erfolgreiche Arbeit thun kann, ist sie nicht leicht zu überschätzen. Unser oft blöder und blinder deutscher Individualismus kann da viel lernen von dem Respekt vor den Naturformen und Traditionen, der bei den Angelsachsen zu Hause ist.

Religion, selber aus ursprünglichem Erleben geboren, ist in hohem Grade überall Sitte bildend. Und wo sie nun Kirche geworden, in hohem Grade Sitte konservierend. Gerade unserer evangelischen Kirche ist aber durch das eigentümliche Bündnis, das der reformatorische Glaube mit der autonomen Gesinnungsethik geschlossen hat, die Auf-

fiel aber schon am 6. August 258 als ein Opfer der Valerianischen Verfolgung (Cypr. ep. 80, 1). Am 10. August folgte ihm sein Diakon Laurentius im Tode, dessen Hübn als Märtyrer alsbald den des Papstes überstrahlte. Doch sind alle Nachrichten über ihn bereits durch die Legende — man kann sagen, getrübt oder verklärt, s. Prudent. Perist. II, 2, Ambr. de offic. I, 205; II, 110 f., August. serm. 302—305, Leo M. serm. 85, Petr. Chrysol. serm. 135. Über die Dauer des Pontifikates Sixtus' II. finden sich widersprechende und unmögliche Angaben bei Eus. h. e. VII, 23 und im Catal. Liber., s. Lipsius S. 213.

Harnack hat in der oben angeführten Abhandlung in den TL XIII die Annahme aufgestellt und begründet, daß Sixtus der Verfasser der pseudocypr. Schrift ad Novatianum sei. Allgemeine Zustimmung hat er dabei nicht gefunden (s. die Aufzählung der einschlägigen Meinungsäußerungen Gesch. der altchristl. Litt. II, 2, S. 387 Anm. 3). Aber er ist zweifellos im Rechte, wenn er die Frage, ob eine Schrift, die zwischen 253 und 258 von einem Bischof in Rom geschrieben wurde, einen anderen Verfasser als Sixtus haben kann, verneint. Haud. 15

Sixtus III., Papst, 432—440. — *Jaillé* I, S. 57; *Lib. pont.* I, S. 96 *Ausg.* von Mommsen; *Langen. Gesch. d. röm. Kirche*, S. 387; *Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im M. A.* I, S. 432. Ueber die *Gesta de Xysti purgatione* vgl. *Duchesne, Lib. pont.* I, S. CXXVI.

Sixtus III. wurde am 31. Juli 432 konsekriert und starb 19. August 440. Er war 20 ein Zeitgenosse der nestorianischen und pelagianischen Streitigkeiten; an der christologischen Frage fand er, wie es scheint, nicht viel Interesse; es lag ihm hauptsächlich an der möglichst raschen Herstellung des Friedens zwischen Cyrill und den Syrern (Briefe an Cyrill und Johann von Antiochia bei Coustant p. 1231 ff.). Entschieden ergriff er im pelagianischen Streite Partei, indem er sich Julian von Celsanum scharf ablehnend gegenüber 25 stellte, *Prosp. chron.* 3 439 S. 477 der Ausgabe v. Mommsen. Nachdrücklich vertrat er die päpstlichen Rechte auf Ägypten und deshalb die Stellung des Erzbischofs von Thessalonich als Haupt der illyrischen Kirchen (Briefe an Perigenes von Korinth, Proklus von Konstantinopel, eine Synode zu Thessalonich und an die illyrischen Bischöfe *Coustant. p.* 1262 ff.). Seine Biographie im Papstbuch berichtet von der Erbauung von S. Maria 30 *Maggiore* und S. Lorenzo v. d. M. (gemeint ist die größere der beiden Kirchen) und den reichen Weihgeschenken für beide Kirchen, wie von den Gaben, die Valentinian III. auf S. S. Anlaß für S. Peter und die lateranische Basilika darbrachte. Haud.

Sixtus IV., Papst 1471—1484. — *Litteratur:* Abgesehen von der allgemeinen *Litteratur zur Papst- und Kirchengeschichte*, wie sie u. a. zu den Artt. „Paul II.“ und 35 „Jnnocenz VIII.“ notiert ist, vgl. *Infessura, Diario della Città di Roma, Ausg.* von Tommaseggi, Rom 1890; *Burchard's Diarium* (ed. Thonasse, 2 Bde, Paris 1883—85) setzt 1483 ein und berichtet über Tod und Bestattung des Papstes; *Diario di Roma del Notajo . . .* (1481—1492) bei Muratori, *Re. Ital. Scr. II.* p. III, col. 1071 ff. Reichhaltige Verweisungen auf *Litteratur zur gleichzeitigen Geschichte der Kunst, Litteratur und Politik* s. bei 40 *Pastor, Gesch. d. Päpste III* (3. Aufl. 1904, S. XXXI—LX, sowie in den Notizen); inzwischen ist 1904 von Burchard's *Geschichte der Renaissance in Italien* die 4. Aufl. (bearb. von 50 *Höflinger*) erschienen.

Francesco della Rovere wurde am 21. Juli 1414 in einem Dorfe bei Savona geboren. Seine Familie war verarmt, hing aber mit dem alten Geschlechte der piemont- 15 *tesischen Rovere* zusammen; ihm und seinem Neffen Giuliano, der auch den päpstlichen Stuhl bestiegen hat (s. d. Art. Julius II. Bd IX, 621 ff.) verdankt sie ihr Wiederemporkommen. Francesco trat frühe in den Franziskanerorden ein, studierte in Chieri, Pavia und Bologna, erlangte in Pavia den Magistergrad, dann den Doktorgrad in der Theologie, lehrte an verschiedenen Universitäten und wurde 1461 zum General seines Ordens 30 gewählt. Drei Jahre später verlieh ihm Paul II., wohl auf den Rat des ihm wohlgezogenen Kardinals Bessarion, den roten Hut. Der neue Kardinal von San Pietro in Vincelli galt als eines der gelehrtesten (er nahm an einer zu Weihnachten 1462 in Rom vor *Pius II.* gehaltenen Disputation teil, in welcher von ihm gegen dominikanische Theologen die Behauptung des Jacopo della Marco aufrecht erhalten wurde, daß das bei der 35 *Geißelung* und Kreuzigung vergossene Blut Christi kein Gegenstand der Anbetung sein dürfe. In den „*Kommentarien*“ *Pius*' II. heißt es darüber: *Maior pars sententiam Praedicatorum probavit, pauci cum Minoribus sensere. Pius quoque in maiori parte fuit, sed non visum est eo tempore decretum fieri declarationis, ne*

multitudo Minorum, cuius erat contra Turcos praedicationis necessaria, offerretur: in aliud tempus decisionem referre placuit. Also: durch äußere Rücksichten ließ der Papst sich abhalten, in der leidenschaftlich hüben und drüben ventilirten Frage, die nicht lediglich Schulfrage, sondern auch von Bedeutung für die kirchliche Praxis war, die erwartete Entscheidung zu geben) und schlagfertigen Mitglieder des heiligen Stollens; er war mehr — er hatte alle Eigenschaften eines rücksichtslosen, nie um die Wahl der Mittel verlegenen Autokraten. Als ihn die eigene Bedeutung, das Gewicht seines Ordens und die Gefügigkeit der übrigen Cardinale im Jahre 1471 auf den päpstlichen Thron gehoben hatte, beehrte er zunächst die Weibliche seiner Kreunde, der Cardinale Thimi und Bergia, durch Amt und Freunden und begann sodann seine Neffen in einem ganz außerordentlichen Umfange mit Würden und Benefizien auszustatten. Noch in demselben Jahre ernannte er sechs zu Cardinalen. Der eine, Giuliano, war mittlerweile schon von ihm zum Bischof von Carpentras in der Avignoneser Herrschaft gemacht worden und erhielt nun der Reihe nach das Erzbistum von Avignon, dann das von Bologna, dazu viele Bistümer, mehrere Abteien und Freunden über Freunden, endlich als Cardinalbischof den höchsten Titel, den von Thia und Velletri. Ein anderer Neffe, Pietro Niario, stand noch höher bei Sixtus in Gunst. Er hatte als Nonnlarist (s. Bd. XIV S. 665, 20) zur Erreichung des amüßigen Resultates beigetragen: jetzt wurde er in verschwenderischer Weise beehrt mit Bistümern und Kommenden, verschleuberte aber alle Einkünfte in unerbittlichem Luxus: so z. B. blieb das Fest, welches der Cardinal von San Sixto der Braut des Ercele von Cite, Eleonora d'Aragona, bei deren Durchreise von Neapel nach Ferrara im Jahre 1473 gab, im Gedächtnis der Zeitgenossen als dasjenige haften, welches den Stiefel aller Verschwendung erreicht habe. „Zu etwas muß der Reichthum der Kirche dienen“, laut der Berichterstatter Anführung hinzu. „Am 5. Januar 1471 aber“, fährt derselbe fort, „starb der Cardinal von San Sixto an Gift. So nahmen unsere Feste ein Ende, weshalb das Volk ihn sehr beweinte.“ Noch zwei Neponen machte nun der Papst zu Cardinalen, für einen fünften, der von ihm zum Stadtpräsidenten von Rom ernannt worden war, Lionardo della Rovere, erkaufte er die Zulage der Hand einer natürlichen Tochter des Königs Ferrante von Neapel durch Verschlebung auf den seit Jahrhunderten üblichen Lehens und die Lebensberücklichkeit über Terra, womit nun Lionardo vom Könige beehrt wurde. Ebenso mußte er für einen Bruder Giulianos die Hand der Tochter und Erbin Federigas von Urbino zu gewinnen und damit dem Geschlechte della Rovere das Herzogthum Urbino zu sichern, welches ihm bis zum Ende des 16. Jahrhunderts verblieben ist. Seine ganze Vorliebe aber schien sich auf die Person des Girolamo Niario, der ein Bruder des verstorbenen Cardinals war, zu concentriren: nicht nur ernannte er ihn zum Bischof von Amela und 1480 zum „Generalkapitan der Kirche“, sondern „gestattete ihm auch auf die weltlichen und allgemeinen politischen Angelegenheiten wie auf seine Entscheidungen einen Einfluß, der die traurigsten Folgen nach sich gezogen hat“. So ging keins der zahlreichen Kinder seiner Bruder und Schwestern leer aus; „alle beschattete der Cichbaum (das Familienwappen; rovere = Steineiche), von dem goldene Früchte in ihren Zweigen hingen“ Schmarion, Melozzo da Forli, 1886, S. 36).

Abgesehen von der Aufsicht für seine Familie waren es zwei Aufgaben, welche der Papst sich selbst zu haben schien: die Ordnung der Angelegenheiten im Osten Europas, als die Abwendung der durch das Vordringen der Türken drohenden Gefahren, sodann die Sicherung der päpstlichen Allgewalt im Abendlande nebst der möglichst intensiven weltlichen Ausbeutung der durch sie herbei geführten kirchlichen Verhältnisse. Kaum hatte er den Thron bestiegen, so ließen ihm die bei der Sache in erster Linie interessierten Könige und eine Geländekraft vorstellen, wie nötig es sei, gegenüber den Eroberungen Muratums II. Vorkehrungen zu treffen. Sixtus IV. versuchte durch Legaten in Frankreich, Spanien und Deutschland sei es einen europäischen Kongress gegen die Türken, sei es direkt Unterstützung zu erlangen: die Unterhandlungen scheiterten, allein die mit Rücksicht auf die Türkengefahr schon lange überall geforderten und in Deutschland bewilligten halbjährlichen Gesandtschaften wurden nach wie vor beabachtet. Aus diesen und anderen Geldern rüstete er im Jahre 1472 Hundert Galeeren aus, unter dem Venetianer Pietro Mocenigo und dem Cardinal Thiviero Carafa (s. d. A. Paul IV., Bd. XV S. 10, 10) ließen im Herbstjahre 1472 Hundert Galeeren aus, welche einzelne Erfolge errangen, z. B. die Zerstörung des von Sultan von Zornia mitbrachten, auch den Römern 1473 die lang ersehnte Befreiung aus dem Trümpfbügel mit 25 türkischen Gefangenen und einem Tausend Kamelen verschifften, eine durchdringende Befreiung aber um so weniger anbahnen konnten, als das Interim des Papstes sich nun völlig auf die Händel der italienischen

Politik richtete, in die ihn die Sorge für die Nepoten ganz verstrickte. Er war unter den Päpsten des 15. Jahrhunderts derjenige, welcher am ungünstigsten in eine ganz weltlich-politische Bahn einlenkte und der sich am ungeschwächtesten die Mittel zu den politischen Aktionen durch gesteigerten Unterhandel und Gnadenverkauf, durch kirchliche Finanzspekulationen und rücksichtslose Ausnützung der päpstlichen Stellung zu verschaffen mußte. „Schon in kurzer Zeit“, sagt Gregorovius von ihm, „verlor er das Allgemeine aus dem Blick, um sich in die italienische Territorialpolitik ganz und gar zu versenken, um mit rafflos ränkevollem Geist darin Verwickelungen zu schaffen, deren Zweck die Erweiterung der Papstmacht in Italien war. . . Die Nepoten waren der Ausdruck der persönlichen Souveränität der Päpste und zugleich die Säulen wie Werkzeuge ihrer weltlichen Herrschaft, ihre vertrauten Minister und Generale. Der Nepotismus wurde zum System des römischen Staates. Er ersetzte die in ihm fehlende Erblichkeit; er schuf für den Papst eine Regierungspartei und auch einen Damm gegen die Opposition des Kardinalats. . . Die Nepoten übernahmen den Vernichtungskampf gegen die noch im Kirchenstaate bestehenden Feudalhäuser und Republiken; sie halfen, denselben in eine Monarchie zu verwandeln, und sie dienten am Ende doch immer der römischen Kirche. . . Der Nepotismus, im Priestertum oder in der Kirche eine Ausartung, hat daher im Kirchenstaate keine politische Berechtigung oder die Ursachen seiner notwendigen Entstehung gehabt“ (XIII. Buch, 3. Kap.).

Von der völligen Verweltlichung des römischen Hofes konnten sich die Pilger überzeugen, welche 1475 zum Jubiläum nach Rom kamen: Nepotismus, Wucher und Simonie waren die vorstechenden Charakterzüge in der Physiognomie der Stadt Rom. Und ihr Herr fügte jetzt als vierten noch den des Meuchelmordes hinzu. Längst mit dem blühenden Hause der Medici in Florenz verfeindet, verband sich S. mit der dortigen Faktion der Pazzi zum Sturze Lorenzos il Magnifico, nachdem er vergeblich versucht hatte, das Bundesverhältnis desselben zu Venedig zu stören. Gelang ihm, so berechnete er, der Sturz der Medici, dann mochte auch Toscana ihm als Beute für seine Nepoten zufallen. Vergebens ist versucht worden, den Papst reinzuwaschen; selbst v. Neumont gesteht: „daß er um die Verschönerung wußte und sie nicht verhinderte, daß seine Verwandten in dieselbe verwickelt waren, ist eine traurige Thatsache“ (Vd III, S. 171). Die Verschönerung der Pazzi spielte sich in folgender Weise ab (vgl. Capponi, Storia di Firenze, II, cap. V): Francesco de' Pazzi kommt nach Rom, verständigt sich mit dem späteren Generalkapitän Girolamo Mario über den auszuführenden Mord der beiden Häupter der Medici, Giuliano und Lorenzo; der Papst stimmt ihrem Mordplane zu; die Verschwörer treffen in Florenz ihre Vorbereitungen, und der junge Kardinal Mario wird nach Florenz geschickt, um mitzuwirken; am 26. April 1478 beim Hochamte, als der Kardinal gerade die geweihte Hostie erhob, fielen die Mörder in der Kirche über ihre Opfer her und töteten Giuliano, während Lorenzo sich rettete. Die Kunde von dem Mißglücken des Anschlages brachte S. in Wut; den florentinischen Gesandten nahm er gefangen, belegte alles florentinische Eigentum im Kirchenstaat mit Beschlagnahme und die Republik mit dem Interdikt, weil durch die Gefangennahme des Kardinals Raffaele die geistliche Immunität verletzt worden sei. Der Republik erklärte er zugleich den Krieg, der sich ohne nennenswerte Erfolge hinzog, bis am 3. Dezember 1480 unter Bedingung der Teilnahme an dem dringend erforderlich gewordenen Türkenzuge Friede geschlossen wurde. Man rüstete nun allseits — da befreite der Tod Mohammeds II. im Mai 1481 die abendländische Christenheit von ihrem Dränger, und das Banner mit dem Halbmond, welches schon in Tranto aufgepflanzt war, verschwand für immer von dem Boden des italienischen Festlandes. Dieser Sorge entledigt, wandte S. seinen Blick auf die Romagna, um endlich seinen Neffen Girolamo die ersehnte Herrschaft zu erwerben. Dieser, schon im Besitze von Imola und Forli, schloß im Auftrage des Papstes mit Venedig ein Bündnis, um den Herzog von Este aus Ferrara zu verdrängen. Um das „Gleichgewicht“ in Italien aufrecht zu erhalten, traten Mailand, Florenz und Neapel auf Creoles Seite. Neapolitanische Truppen drangen plündernd in Rom ein (Mai 1482); erst nach Monaten gelang es den herbeigerückten venetianischen Soldnern, bei Belletri einen Sieg davonzutragen und Rom zu befreien; im Dezember erfolgte der Friedensschluß, der doch dem Herzog von Este sein Ferrara sicherte, aber auch die Freilassung der papstfeindlichen Kardinal Colonna und Savelli festsetzte. In Rom folgte bald ein gräßliches Nachspiel in Gestalt eines Varnenkrieges für und wider die freigelassenen Kardinal und ihre Familien, deren Gegner sich um die Orsini scharten. Nach Straßenkampf und Mordseenen ward der Colonna gefangen, gefoltert und hingerichtet, der Palast der Familie niedergehauen; Savelli hatte beim Kampf das Leben

erzucht. Das geschah im Herbstjahre 1484; während man noch beschäftigt war, die Basen der Colonna rings im Lande zu zerstören, starb der Papst — am 12. August 1484. Dem römischen Chronisten Justina erwidert dieser Tag als ein Glückstag für die ganze Christenheit: keine Liebe zu seinem Volke sei in S. gewesen, nur Wollust, Geiz, Barmhertzigkeit, Eitelkeit; aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gemuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feilgeboten; treulos und grausam, habe er zahllose Menschen durch seine Kriege umgebracht. Beurath.

Sixtus V., Papst von 1585–1590. Literatur: Anzeichnungen von S. eigener

Hand dienen als Grundlage: *Memorie autografe di papa Sixto V.*, Bibl. Chigi I. III., 72 pl. Rante, Rom. Poësie, III., S. 65 ff. 6. Aufl.; jetzt veröffentlicht durch Cugnoni in dem Archivio della Soc. Rom. di storia patria 1882. — *De vita Sixti V. ipsius manu emendata*, Bibl. Alberti, 57 Pl., vgl. Rante a. a. S., S. 68. — *Sixtus V. Pont. Max.*, a. a. S., 2. 69. und *Memorie del Pontificato di S. V.*, S. 72. — *Sixti V. Pont. Max. vita a Guido Guadagnolo Sangone-sino descripta*, ebd., S. 73, von welcher jetzt das Arch. Stor. II. 1874, S. 345 der Cunaug veröffentlicht hat. — Ueber sonntiges handschriftliches Material v. Rante a. a. S., S. 75 ff. und Hübnert, *Sixto-Quint*, Bd II und III. — Neu edierte Briefe bei Cugnoni a. a. S., S. 518 ff.; einige bei Hübnert Bd II, ein Brief vom Jahre 1565 an den Cardinal Sclero von Vaitor gedruckt (Mit. d. Anst. für österr. Geschichtsforschung 1882, S. 635).

Die erste Lebensbeschreibung, welche gedruckt erschien und weite Verbreitung gefunden hat, ist die *Vita di S. V. Pont.*, Rom. scritta da . . . Gregorio Leti, 2 Bände, Losanna 1669, u. a. Rante hat nachzuweisen, daß sie zum größten Theile nichts anderes als Wiedergabe oder Paraphrase der Darstellungen ist, welche noch in römischen Bibliotheken existieren (s. a. a. O. Bd III, S. 59 ff.) und nun in beschnittenem Maße glaubwürdig sind. Um Leti zu wiederholen, schrieb der Franziskaner Tempesta seine *Storia della vita e geste di papa S. V.*, Roma 1755. Roms Bibliotheken und Archive bieten ihm gutes Material — besonders einseitig und die Berichte des Nuntius in Frankreich, Merosini, verwendet —, allein der Maßstab, welchen er anlegt, ist ein engherziger und die Form ist trocken ideologisch. Nachdem nun Rante, Poësie Bd I, mit Vorliebe und Meisterhaft das Bild der Person und die Wirksamkeit des zeitlichen Papstes maßgebend gezeichnet hatte, ist Dumésnil, *Hist. de Sixte-Quint*, Paris 1839, und dann die Darstellung von Baron Hübnert (*Sixto-Quint*, Paris 1870, 3 Bde; daselbst deutsch, Leipzig 1871, incl. 1888) gefolgt, welche mit noch reicherm diplomatischem Materiale das Bild ausmalt und zugleich die ganze Zeitgeschichte, so weit erforderlich, in den Rahmen füllt. Hat Baron Hübnert vornehmlich archivalisches aus Simancas, also von französischen Berichterstattern, bezogen, so sind von Prosch in der Geschichte des Kirchenstaates Bd I, 1889, Kap. 7. Die ital. Reformen und Gewaltthaten) auch für die Zeichnung unseres Papstes beiderlei die venetianischen Urkunden, die übrigens schon Rante verwendet hatte, euseflich worden. Vgl. Capranica, *Papa Sixto. storia del s. XVI*, Milano 1881, 3 voll.

Ueber das Verh. mit S. zu Veroli handelt ausführlich: G. Gozzadini, *Giov. Popoli e Sixto V.*, Bologna 1879. Ueber die S.ische Neuordnung der Curialbehörden vgl. besonders 1. Meunier, *Geschichte Roms*, III., S. 584 ff. Reiches Material über die Gestaltung der Dinge in Deutschland unter Sixtus V. und über seine Stellung in den betr. Fragen bieten die von der Gesellsch. veröffentlichten Nuntiusberichte a. Deutschland nebst ergänz. Mit. 1585–1590, I. Abt. Die kölner Rantiatur: erste Hälfte her. von Chies und Meißner (1895), zweite Hälfte von Chies 1899.

Aelice Peretti wurde am 13. Dezember 1521 in Grottamare, eine Meile südlich von Ancona an der adriatischen Küste, geboren. Sein Vater, der einer einst angesehenen dalmarischen Familie angehörte, sah durch die ortsübliche Gärtnerei mühsam ernährte, überließ den neunjährigen Knaben, von dem man später in Rom wohl nicht ohne Grund erzählt, er habe vorerst die Schweine gehütet, dem benachbarten Franziskanerkloster in Montalto, wo sein Onkel, Sr. Salvatore, Ordensbruder war. Hochbegabt und strebsam wachte Aelice sich bald vor allen aus, und ragte, nachdem er seit 1540 in Ferrara und Parma studiert und in Rom promoviert hatte, schon frühe als beliebter Advokat- und Kathovrediger hervor. Aufstrebendes, tadelnd, was ihm unrecht schien, erregte er zu Julius III. Zeiten in Rom durch beständige Auslassungen gegen die Politik Karls V., Ferdinands und Heinrichs II. von Frankreich Aufsehen und zog sich Anklage und Verweis zu. Aber er gewann durch dieselben Kathovredigen von 1552 das Vertrauen und die Bewunderung von Männern wie Philipp Peri (s. v. Art. Bd XIII S. 715 ff.) und der späteren Cardinalen Ghislieri (s. d. Art. Bins V. Bd XV S. 439 ff.) sowie Bis von Carpi, welche ihm den Weg zu den höchsten Stellen eröffnet haben. Der Hintersprache des Cardinals Carpi verdankte er es zunächst, daß man ihn der Reihe nach zum Regens von Franziskanerkloster in Siena, Neapel und (1576) in Venedig machte. Ein Verzeichnis der Bücher, welche sich damals in seinem Besitze befanden, ist erhalten und jetzt veröffentlicht von Cugnoni, *Doctm. Chig. conc. F. Peretti*, s. v. In Venedig erwarteten

ihn schwierige Aufgaben. Nicht allein weil er das Rektorat des großen Klosters de' Frari unter dem geheimen Widerstande einer ganzen Partei, die seiner Strenge entgegen war, führen mußte, sondern auch, weil er zugleich das verhasste Amt des Vertreters des St. Ufficio beim Senat übernommen hatte. Machinationen im Kloster und der Unwille der Bevölkerung über die rücksichtslose Handhabung der Inquisition durch Felice führten zu seiner Niederberufung nach Rom, wo er dann im Kloster bei St. Apollinare erst als Generalprokurator, dann als apostolischer Vikar des Ordens eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltete, die nur durch seine Teilnahme an der Legation des Kardinals Buoncompagni (s. d. Art. Gregor XIII. Bd VII, S. 126 ff.) nach Spanien zeitweise Unterbrechung erlitt. Als er von der spanischen Reise zurückkehrte, fand er seinen Genner Ghislieri auf dem päpstlichen Stuhle: jetzt beginnt bei ihm eine Periode des energischsten Wirkens zu Gunsten des in Pius V. verkörperten Gedankens der Restauration des Katholicismus im Sinne des absoluten Papalismus, getragen von dem Beifall des Papstes und äußerlich bezeichnet durch die Verleihung des Bisums Sta. Agata, dann Verme und endlich des Kardinalates (1570). Jetzt ließ er auch seine Familienangehörigen nach Rom kommen. Seine verwitwete Schwester Camilla ist bis zu seinem Tode bei ihm geblieben: ihren Gebeten, sagte er wohl, verdanke er seine Wahl zum Papste. Deren Kinder und noch günstiger ihre vier Enkel brachte er durch Heirat in die vornehmsten römischen Familien. Er selbst lebte einfach, fast ärmlich: den größten Teil seiner nicht hohen Einkünfte verwandte er schon damals auf Bauten. Wenn er das Werkzeug und der Vertraute Pius' V. bis zum Totenbette gewesen war, so hielt ihn dessen Nachfolger, mit dem er sich entweder vor oder auf jener Reise nach Spanien verfeindet hatte, von allen einflussreichen Geschäften fern. Er entzog ihm sogar den „piato“, d. h. das Jahrgeld, welches ihm als einem „armen“ Kardinal aus der päpstlichen Kasse gezahlt wurde, unter dem Vorgeben, daß arm nicht sei, wer wie er eine Villa Peretti bauen könne. In der That, diese Villa auf dem Esquilin, welche er stets zu verschönern und zu vergrößern bemüht war, bildete neben der Freude an Büchern, die ihn seine einst sehr bescheidene Sammlung als Kardinal bedeutend vergrößern ließ, seine einzige noble Passion. In die Stille seiner gezwungenen Zurückgezogenheit unter Gregor XIII. fiel die Greuelthat der Ermordung seines Neffen Francesco durch den eigenen Schwager Marcello Accoramboni auf Anstiften des in Francesco's schöne Gemahlin Vittoria verliebten Herzogs Paolo Giordano Orsini (vgl. Gnoli, Vitt. Accorambona, Firenze 1870), der sich dann auch, die Verbote des aufgebracht Papstes verhöhrend, kurz nachher im Geheimen mit Vittoria vermählte. Über die Umstände bei der Papstwahl Peretti's hat sich in der römischen Bevölkerung selbst eine Tradition gebildet, welche Gregorio Leti fixierte: Der Kardinal Montalto habe die Stimmen der übrigen durch erbeuchliche Sanftmut und Gebredlichkeit und den künstlichen Anschein höheren Lebensalters zu gewinnen gewußt — gewählt, habe er dann die Krücken oder den Stab weggeschleudert und sei in seiner wahren Gestalt als lebenskräftiger energischer Mann zum Staunen der getäuschten Kollegen aufgetreten. Die Geschichte des Konklave nach Gregor's XIII. Tode, welches am 21. April seinen Anfang nahm und schon am 21. mit der Wahl durch Alderatio und Thronbesteigung Sixtus' V. endigte, liegt uns in den Berichten der bei der Kurie beglaubigten Gesandten und anderen Aktenstücken und Auskünften klar genug vor, um jene Erzählung als ein Märchen erscheinen zu lassen. Aber dieses Märchen hat seinen tieferen Sinn: in der That steigt hier ein Mann auf den päpstlichen Stuhl, welcher bis dahin ohne Einfluß, wie im Verborgenen, gelebt hat, den kleinen Verfolgungen preisgegeben, wie sie die Nichtbegünstigten an der Kurie so gerne treffen, und stets gezwungen, den feurigen Geist zurückzuhalten, der ihn treiben möchte, hervorzutreten und die ihm gebührende Mitwirkung zu beanspruchen. Und jetzt schiebt er gegen seine Erwartung, infolge von Kombinationen, wie sie sich nicht selten beim Konklave einstellen, sich auf die höchste, maßgebende Stelle erhoben — da bricht sein feuriges Temperament durch, weit wirft er die Krücken des Schweigens und der Rücksichtnahme fort und zeigt sich der Welt als geborenen Herrscher.

Zunächst stellte S. ohne Aufwendung besonderer Nachmittel, aber mit einer Strenge, die sich weder durch Rücksichten auf die Personen noch durch Gefühlsregungen je beeinflussen ließ, die Sicherheit im Kirchenstaate wieder her. Im Verlaufe von nicht zwei Jahren rottete er das Banditenwesen gründlich aus: schon an seinem Krönungstage starben vier junge Leute aus Cori, welche gegen das Verbot Waffen getragen hatten, am Galgen. Auf die Köpfe der Banditen und ihrer Helfershelfer waren Preise gesetzt; die rettende Flucht in die benachbarten Striche von Toskana und Venedig waren ihnen durch besondere Abmachungen abgeschnitten. „Kein Tag war ohne Hinrichtung: aller

Orten in Wald und Feld traf man auf Wäble, auf denen Banditentöpfe staken. Nur Diebstählen von seinen Legaten und Governatoren lobte der Papst, die ihm hierin genug thaten und viele Kopie einsehndeten. . . Die Verhörungen des Papstes hatten die Banditen meins gemacht; keiner traute dem andern; sie mordeten sich untereinander“. Auch für die Banditen unter den oberen Zehntausend schlug jetzt die Stunde: ein Graf Bepoli aus Bologna, der am Banditenweien Anteil genommen, wurde im Gefängnis erschossen; die Auslieferung des Lamberto Malacchia von dem bekannten wilden Geschlechte aus Rimini, den man nebenbei verduidigte, mit den Hugonotten Verbindungen zu pflegen, setzte S. bei der Republik Venedig durch, um ihn hinrichten zu lassen; bei dem Mörder Marcello Accoramboni (s. o.) übernahm der Nat der Zehn selbst die Beurteilung; seine Schwester Vittoria, zum zweiten Male Witwe seit dem November 1585, ward ohne S. Zutun im December d. J. auf Anstiften der Erben Orsini in Padua ermordet.

Mittlerweile hatte der Papst auch für die Besserung der Staatsverwaltung, zunächst für die Ordnung der Finanzen, Sorge getragen. „Ohne Strenge und viel Geld,“ sagte er, „laßt sich nicht regieren“. Bei der Thronbesteigung hatte er völlige Erschöpfung vorzuehunden: das Einkommen war bereits bis zum nächsten Oktober verpfändet. Sparsam wie er in seiner Haushaltung gewesen war — mit alleiniger Ausnahme seiner Bauten —, zeigte er sich auch in der Staatsverwaltung: im ersten Jahre sparte er bereits eine Million Scudi auf, bis zum Ende des dritten deren drei — in der Engelsburg legte er das Geld nieder, der Mutter Gottes und den Aposteln Petrus und Paulus es weihend, d. h. damit es für etwaiae genau von ihm definierte Notfälle, die an ihn oder an seine Nachfolger herantreten konnten, zur Hand sei. Durch bloße Ersparnisse etwa am Hofhalt der Kurie freilich ließen sich so bedeutende Summen nicht ansammeln: so erhöhte er denn den Kaufpreis vieler Ämter, z. B. den des Schatzmeisters der Kammer von 15000 auf 72000 Scudi; sodann verkaufte er Ämter, die man bisher umsonst vergeben hatte, und schuf neue verkaufliche Stellen, so ergab sich ein Gesamtbetrag von 1¹/₂ Millionen Scudi. Ferner errichtete er neue verkaufliche „Menti“, eine Art von Aktienunternehmen, dessen Anteilscheine meist von reichen Gemieien gekauft wurden und dessen Einkünfte aus dem Ertrage von neu aufgelagerten Steuern bestanden, z. B. auf Brennholz und Wein, oder von Einfuhrzöllen. Der Ertrag der elf von ihm geschaffenen „Menti“, von denen drei „vacabili“ waren — d. h. solche, deren Titel nach Art der Leibrenten mit dem Tode des Käufers erloschen — acht aber „perpetui“ (lebende) waren, belief sich in den fünf Jahren seines Pontificats auf 2¹/₂ Millionen. Freilich wurden durch dieses System dem Lande schließlich geradezu unerträgliche Lasten aufgebürdet; Handel und Industrie wurden gelähmt und der Todeskeim in die volkswirtschaftlichen Verhältnisse gelegt — aber der Papst hat für seine Zeit das unmöglich scheinende möglich gemacht und von kurzfristigen Mit- und Nachlebenden das höchste Lob geerntet; er hat sich auch selbst ein Jahr vor seinem Tode sehr hoch und befriedigt über seine Erfolge dem venetian. Gesandten gegenüber ausgesprochen (vgl. Hübner a. a. O. I, S. 355 [1. Aufl.]).

Verwendung fanden die Mehreinnahmen zunächst nur nach einer Seite hin: die alte Baulust regte sich bei S. und wurde nun im großartigsten Maßstabe befriedigt. Sein Baumeister, Domenico Fontana, ein erstaunlich erfindungsreicher Kopf, leider kein Künstler von seinem Geschl, hat, gerieben von dem gestrengen Herrn, der Gigantisches in Stein auszuführen liebte, die venetische Bauart in den Stil des Barockes hineingebracht, den sie von da ab unter den Papsten stets behalten hat. Jedenfalls haben beide sich durch gemeinsame Anlagen, besonders den großen Parkbau in Rom, die Wiederherstellung der von Alexander Severus einst errichteten, jetzt Aqua Felice benannten, Wasserleitung auf baulichen Gebiete ihr größtes Verdienst erworben. Indem wir betreffs näherer Angaben über diese Seite der Thätigkeit des Papstes auf das sechste Buch bei Hübner sowie auf Monument, Geschichte Roms, III, S. 588 ff. und 733 ff. verweisen, gehen wir zu den anderweitigen Reformen in der Verwaltung über.

Auf diesem Gebiete wird die Thätigkeit des Papstes meist überschätzt, indem man die ganze Einrihtung der komplizierten Verwaltungsmaaschine der kirchlichen Angelegenheiten, so wie sie von da an und bis auf den heutigen Tage fungiert hat, auf S. zurückführt. Das ist nicht genau. Die meisten Einzelbeurden, „Kongregationen,“ fand er vor: er hat sie in eine neue Gliederung gebracht und durch die Bulle Immensa aeterni Dei auf fünfzehn erhöht und zwar in der Weise, daß die für die römische Staats- und die für die allgemeine Kirchenverwaltung bestimmten nebeneinander bestanden und rangierten. Da nun die Ernennung der verschiedenen Kardinalen einzig der Entscheidung des Papstes unterlag, so war schon dadurch dafür gesorgt, daß keine Gutachten oder Entscheidungen

in irgend einer Kongregation ergingen, welche der Richtung der päpstlichen Politik nicht entsprechend gewesen wären. Zugleich riß der Papst die kommunalen Rechte der Stadt Rom bis auf Weniges an sich: den vom Papste ernannten Konseratoren blieb nur die Regelung der Marktpolizei, der Lebensmittelzukunft, der Brot- und Mehlpreise; der Governatore der Stadt übte die Kriminaljustiz im Namen des Papstes, jedoch blieben einige Fälle dem kraftlosen Haupte der städtischen Verwaltung, dem Senater, vorbehalten. Auch den übrigen Städten wurden die Rechte ihrer kommunalen Selbstständigkeit entzogen. Das Prinzip der Klerikalisation der ganzen Staatsverwaltung wurde seit S. mit stets geringer werdenden Ausnahmen durchgeführt, zumal in den Ortshäusern, welche Bischofsstühle waren. Der so der Verwaltung aufgeprägte Charakter ist ihr in der Folge, so lange die weltliche Herrschaft bestand, verblieben, während das, was S. für die Säuberung der moralischen Atmosphäre im Lande gethan hat, sehr bald verwehte, sogar die Banden gegen Ende seiner Regierung wieder gefährlich wurden, und seine auf Kräftigung des Staatswesens abzuwendenden finanziellen Einrichtungen zu großem Schaden des Wohlstandes so lange fortgewirkt haben, bis sie endlich in sich zerfallen sind.

Merkwürdig, wie derselbe S., welcher in allen Fragen, die sich auf seine Staats- oder Kirchenverwaltung bezogen, „die Gewaltthätigkeit selbst war,“ anderen Staaten gegen über diplomatische Nachgiebigkeit, ja Schwanken und Unentschiedenheit zeigte. Mit Venedig hielt er gesüßentlich die besten Beziehungen aufrecht; den Herzog von Ferrara ließ er gegenüber der Republik im Stich; in kirchlichen Fragen gab er allen Wünschen des Senates nach bei Besetzung von Bischofsstühlen, indem er die Orden in der Verpflichtung zur Zahlung von Decimen dem Weltklerus gleichstellte, einen Posten unter den Uditori di Rota (s. d. N. Curie Bd XI S. 183 ff.) je für einen Venetianer reservierte, den weiteren Gebrauch des alten Kalenders in der Levante zugab u. s. w. Selbst als heftige Entzweiung auszubrechen drohte infolge davon, daß die Venetianer ohne weiteres den französischen Gesandten als Gesandten des von ihm exkommunizierten Königs Heinrichs V. anerkannten, gelang es dem nach Rom geschickten Leonardo Donato, den Papst zu beschwichtigen (vgl. Ranke II, 136 ff. [1871]). Blieben nun die guten Beziehungen zu Venedig aufrecht erhalten, so kam es freilich mit Spanien, obwohl der Papst anfänglich alles gethan, selbst auf die angeblischen Lebensansprüche auf Neapel und Sizilien — wie übrigens schon andere Päpste vor ihm (vgl. d. Art. Sirtus IV.) — verzichtet hatte, zum offenen Bruch. Den ersten Anlaß gab das Scheitern der „großen Armada“. Der Papst hatte einen hohen Beitrag, angeblich 700 000 Scudi, zu den Kriegskosten versprochen, zahlbar nach erfolgter Landung an der englischen Küste. Obgleich die letztere vereitelt worden war, reklamierte Philipp II. die Unterstützung — natürlich vergebens. Dazu kam noch das freilich grundlose Gerücht, der Papst habe im geheimen der Königin Elisabeth den Sieg gewünscht (vgl. Hübner I, 338). Völligen Bruch führte die französische Angelegenheit herbei. Noch unter dem 30. September 1589 hatte S. dem Legaten Caetani den Auftrag erteilt, sich an die Ligue zu halten und auf allgemeinen Abfall der Prinzen und des Adels von Heinrich IV. hinzuwirken (s. die Instruktion bei Hübner III, S. 303 ff.), und hatte daraufhin dem König von Spanien Verständigung angeboten. Ehe aber noch Philipps zustimmende Antwort in Rom eintraf, hatte S. bereits, bewegen durch den Abgesandten Heinrichs IV., sich dem entgegengesetzten Plane angeschlossen, nämlich dem: die ganze katholische Adelpartei Frankreichs unter dem Banner des katholisch Gewordenen zu vereinigen. Obgleich nun trotzdem auch jetzt S. sich nicht offen für die Nachfolge des Bearners auf dem französischen Throne erklärt hat, brachte dieses Lavieren den spanischen König so sehr in Wut, daß er ihm durch seinen Gesandten Olivares mit Obdienzenziehung und offener Feindschaft drohen ließ. Nicht gewillt, den „katholischen König“ zu verlieren, machte S. wieder eine Schwenkung nach Seiten der spanischen Republik zu — da ereilte ihn noch vor der Entscheidung der Tod, 27. August 1590. Benrath. 50

Skandinavische Bibelübersetzungen s. d. N. Bibelübersetzungen Bd III S. 116.

Skapulier s. d. N. Karmeliter Bd X S. 85, 35 ff.

Sklaverei bei den Hebräern. — J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (1777), § 127 f.; J. L. Saalfeld, Das mosaische Recht mit Berücksichtigung des spätern jüdischen 1848. und Archäologie der Hebräer II (1856), S. 236 ff.; M. Mietzner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, Kopenhagen 1859; M. Zadoc Kahn, L'Esclavage selon la Bible et le Talmud, Paris 1867; M. Mandl, Das Sklavenrecht des ATs, Hamburg 1886; A. Grün

7. Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. und rabbin. Quellen, Zena 1886; vgl. auch Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. und gesellschaftl. Beziehung nach rabbin. Quellen, Halle 1886; Tomp Andre, L'Esclavage chez les anciens Hébreux, Paris 1892; A. Bartholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; vgl. auch B. Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker 1872, S. 55 ff. Siehe ferner die Handbücher zur biblischen Archäologie von De Wette Hübiger (4. Aufl. 1864), v. Ewald Altmeppen 3. Aufl., S. 280 ff., N. N. Meil (2. Aufl. 1876), Rowad (1894), Beninger (1894), Bgl. G. Ar. Eiler, Alttestamentl. Theologie (3. Aufl. 1891) S. 382 ff. Zur babylonischen Gesetzgebung Hugo Winckler, Die Gesetze Hammurabis 1902. Von demselben, Ausgabe der Gesetze Hammurabis in Umschrift und Uebersetzung 1901; T. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Bel. Hinis zu mesaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln, 1904; S. Leuth, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels 1903, S. 30 ff.; Joh. Jeremias, Moses und Hammurabi 1903. Ueber die Stellung des Rechts und der alten Kirche im Sklaverei Todor Paln, Trizen aus dem Leben der alten Kirche 1898, S. 116-159. Siehe auch den Art. Sabbath und Jabeljahr Bd XVII, 292 ff. und die Art. Sklaverei u. s. w. in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Niehm, Hamburger u. s. w.

Die Leibeigenschaft findet sich bei dem israelitischen Volk von den Anfängen des Stammlebens durch alle Zeiten der nationalen Entwicklung bis zur Auflösung des jüdischen Gemeinwesens, meistens übrigens in einer Form, für welche der heutige Ausdruck „Sklaverei“ mit seinem Beigeschmack unwürdiger Erniedrigung und Grausamkeit zu hart ist. Zuerst braucht man „Sklave“ und „Sklavin“ regelmässig „Knecht“ und „Mägde“. In der patriarchalischen Zeit bereits sehen wir, daß das Gesinde wie die Viehherden einen Teil des Vermögens des Familien- oder Stammhauptes bildet (Gen 21, 35; 26, 14; Hi 1, 3), daher auch Sklavenhandel nicht fehlt (Gen 37, 28), der besonders von den Phöniziern schwunghaft betrieben wurde. Bei den reichen Nomadenhäuptlingen war die Sklaverei der Leibeigenschaft sehr verbreitet. Abram verfügt (Gen 11, 11 über 318 „Hausgeborne“, was erkennen läßt, daß die Leibeigenschaft sich vererbte. Dazu kamen die um Geld gekauften Knechte und Mägde (17, 23, 27). Die Mägde erscheinen zum Teil als spezielles Eigentum der Gattin oder der Tochter, sowie als Nebenweiber des Herrn (16, 1; 29, 24 u. a.). Allein schon in der patriarchalischen Verfassung und Lebensweise begünstigte ein persönliches und ehliches Verhältnis in diesen Unfreien, welches recht verstanden ist von dem, was man in modernen Occident als Sklaverei bezeichnet. Die „im Hause Geborenen“ waren im allgemeinen der Familie anhänglich und einzelnen schenkte der Herr sein volles Vertrauen. Vgl. den Knecht Abrams 15, 21, den er sogar zu seinem Universalerben einsetzen will, da er kinderlos ist, und die vertrauensvolle Mission, die er wahrscheinlich ebendemselben (Gen 21) überträgt. Als rechtlose Ware wurden die Leibeigernen schon auf der nomadischen Stufe dieser semitischen Stämme nicht angesehen. Sie wuchsen in den Stamm und in die Familie hinein, deren sittlich religiöser Geist bei den Vätern Israels auch ihnen zu gute kam. Daß sowohl die im Dienst geborenen als die durch Kauf erworbenen beidmitten sein sollten, schließt in sich, daß sie als Glieder des Stammes aufgenommen waren und als solche auch ihre religiösen Rechte und Pflichten hatten.

Auch in der nationalen Periode blieb man den überkommenen Rechtsgrundsätzen treu, welche ähnlich in Gesetzesparagrafen formuliert wurden wie in Babylonien (Hammurabi); nur daß seit Mose die ethisch-religiösen Motive sich im israelitischen Gesetz durch ihren mitmenschlichen, menschenfreundlichen Einfluß bedeutend stärker fühlbar machten als bei jenem Volk. Der mesaische Gedanke, daß das ganze Israel in Ägypten Sklave gewesen und von Jakob aus dem Knechtschaftsbaue befreit worden sei (Ex 19, 17; 20, 2; Dt 5, 6 u. s. w.) schloß die Anerkennung in sich, daß das Volk jetzt Jakobs Knecht und Eigentum sei und führte zu der Konsequenz, daß eigentlich keine Glieder nicht wieder Sklaven der Menschen, namentlich nicht Knechte von Fremden sein sollten, was besonders P geltend macht, Ex 25, 12, 55; 26, 13. Andererseits erwuchs aus der Erinnerung an die selbst-erlebte unliebame Härte der Knechtschaft die Mahnung, gegen die Untergebenen rücksichtsvoll und menschenfreundlich zu sein, was D besonders einschärft Dt 5, 15; 15, 15.

Bei der Stärke des nationalen Bewußtseins, das zugleich religiös begründet war, kann nicht bezweifelt werden, daß zwischen Leibeigernen israelitischer Geblüts und solchen aus andern Völkern in den Gesetzen durchweg ein Unterschied gemacht wurde, der in der Praxis freilich niemals mag eingehalten worden sein als in der Theorie. Die Gesetze des Pentateuch zeigen selber eine gewisse Fortbildung dieser Ordnungen und Bräuche. Die älteste Normata u. derselben bietet das Bundesbuch Ex 20. Jünger ist das Deuteronomium, das sich durch einige Zusätze davon unterscheidet. Stärker weicht P ab, dessen Rechtsordnung (Ex 25, 39-46) heute gewöhnlich als die jüngste gilt. Es ist aber nicht

ausgeschlossen, daß dieses Priestergesetz zum Teil alte, auf Mose zurückgehende Ideen ausgebildet hat. — Der Talmud hat alle diese Gesetzesbestimmungen ausführlich erörtert und näher präzisiert. Doch sind bei der späten Entstehung dieses Schrifttums seine Angaben nicht als authentische Interpretationen des alten Gesetzes nach maßgebender Tradition und auch nicht als sichere Zeugnisse für die Praxis anzusehen, sondern nur mit großer Vorsicht zu verwenden. Einen Traktat über die *-----* hat auch Maimonides geschrieben (lateinische Übersetzung desselben von J. E. Mill, De servis et ancillis 1711).

Entstehung der Leibeigenschaft. Eine Hauptquelle derselben war zu allen Zeiten der Krieg. Wenn auch bei der gerade im alten Israel in der frühesten Zeit üblichen Kriegsführung die wehrhaften Männer seltener zu Gefangenen gemacht, als getötet wurden, so gab es selbstverständlich Ausnahmen, und Frauen, besonders Jungfrauen, bildeten bei Kriegs- und Raubzügen eine geschätzte Beute, Gen 14, 12, 16; Hi 5, 30; 2 Kg 5, 2; Dt 20, 14; 21, 10 ff. u. i. f. Stellen wie Joe 4, 3, 6; Am 1, 6 zeigen, daß man solche erbeutete Gefangene häufig in andere Länder verkaufte. Dabei waren namentlich die Phönizier behilflich, durch deren reisende Händler wohl zahlreiche auswärtige Sklaven und Sklavinnen als „um Geld gekaufte“ in den Besitz von Israeliten gelangt sind. Eine andere Quelle für nichtisraelitische Sklaven nennt Le 25, 15 (vgl. B. 11): Es gab Niedergelassene fremden Stammes im Land, welche in dieses Dienstverhältnis geraten konnten. Bekanntlich sind die kanaanitischen Einwohner nicht ausgerottet worden, wie Dt 20, 16 ff. verlangte, sondern mit dem Erbarten Israels, besonders unter den Königen, in ein Hörigkeitsverhältnis zu diesen gekommen. Schon nach dem Auszug waren stammfremde Elemente zu niedrigen Dienstleistungen im Lager, besonders am Heiligtum verwendet Dt 29, 10. So entstanden Sklaven des Heiligtums, über welche siehe Bd XI, 421, 42 ff. David und besonders Salome zogen zu den öffentlichen Arbeiten in erster Linie die nichtisraelitischen Bewohner als Fröhner heran 1 Kg 9, 20 f. Dieselben werden 2 Chr 2, 16 zu 153 600 Köpfen geschätzt. Wenn auch 1 Kg 9, 22 nicht mit 5, 2 stimmt (s. die Kommentare), so ist doch nicht zu bezweifeln, daß diese halbfreien Ansfähigen rücksichtslos für die Staatslasten beigezogen wurden als die Israeliten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch im Privatleben das Verhältnis dieser gerim sich oft zu eigentlicher Leibeigenschaft gestaltete. Daber sowie im Zusammenhang mit Gen 9, 25 erklärt sich wohl, daß im rabbinischen Sprachgebrauch *-----* die allgemeine Bezeichnung der nichthebräischen Sklaven ist. Vgl. z. B. die Mischna Kiduschin 1, 3.

Einen Menschen widerrechtlich der Freiheit zu berauben und zu verkaufen wird Menschendiebstahl genannt und vom Gesetz mit dem Tode bestraft Ex 21, 16; Dt 24, 7. Ähnlich heißt es im babylonischen (Hammurabi 14): „Wenn jemand den unterwachsenen Sohn eines andern stiehlt, so wird er getötet“. Rechtsgiltig ging dagegen ein Israelit in Leibeigenschaft über, wenn er des Diebstahls überwiegen, den vorgeschriebenen Erlös für das Gestohlene nicht leisten konnte Ex 22, 2. Wahrscheinlich wurde er zunächst dem Bestohlenen zugesprochen (Jos. Ant. 4, 8, 27), der ihn in der Regel weiter verkauft haben wird. An Ausländer sollte er ihn nach der Tradition, die auch gewiß der Intention des Gesetzes entspricht, nicht verkaufen. Daß Herodes verordnete, Tieve seien ins Ausland zu verkaufen (Jos. Ant. 16, 1, 1) wurde ihm mit Grund als schwerer Verstoß gegen die väterliche Gesetzesübung angerechnet. Häufiger aber war es die völlige Verarmung und Insolvenz, welche den Verlust der Freiheit nach sich zog. In solcher Not konnte ein Vater zunächst seine Tochter verkaufen. Die darauf bezügliche Verordnung des Bundesbuches (B) Ex 21, 7—11 denkt dabei nur an Verkauf zur unfreien Nebenfrau oder Frau des Käufers oder seines Sohnes und wahr ihr ausdrücklich das Recht eines Familiengliedes. D dagegen redet Dt 15, 12 ff. von Mägden, die zum Hausherrn (oder der Hausfrau) in einem bloßen Dienstverhältnisse stehen wie die Knechte, was ohne Zweifel von jeher auch vorkam. Ob ein Vater auch seine Söhne verkaufen konnte, davon sagt das Gesetz nichts. Doch geschah es ohne Zweifel im Notfall, ehe er seine eigene persönliche Freiheit preisgab. Daß dem Gläubiger das Recht zustand, auf die Familienangehörigen, und wenn dies nicht genügte, auf den Schuldner selbst zu greifen und ihn zu verkaufen, beweisen Beispiele aus den verschiedensten Zeiten Am 2, 6; 8, 6; 2 Kg 4, 1; vgl. Jes 50, 1; Neh 5, 5; Mt 18, 25 ff. Man sagt freilich, ein solches Recht des Gläubigers sei in den pentateudischen Gesetzen nirgends sanktioniert, die vielmehr für den Schuldner hinsichtlich des Pfandrechts sehr milde und human lauten Ex 22, 25 f.; Dt 24, 10 ff. Allein das Kaufen (Ex 21, 2) und Verkaufwerden (Dt 15, 12; Le 25, 39, 47 f.) wird doch in der Regel diesen Grund gehabt haben. Die Ausleger verstehen es in Übereinstimmung mit der talmudischen Tradition allerdings von einem ganz freiwilligen Selbstverkaufen des

„denn, der wegen seiner Entlohnung sich nicht selbstständig halten konnte und deshalb seinen Leib für leibeigen zu erklären“. Dann hatte ja ein wirklicher „Verkauf“ gar nicht stattgefunden; daß es sich aber um einen solchen handelt, beweist Je 25, 50f., wo ein der Mannumme die Rede ist, die bei der Auslösung in Anschlag gebracht werden soll. Diese Summe ist jedenfalls nicht in den Besitz des Knechtes übergegangen; sonst hätte er sich ja jederzeit selber wieder freilassen können. Der Alt läßt sich im allgemeinen nur denken, wenn der Betreffende wegen einer Summe, die er zurückbezahlen sollte, und nicht erhalten konnte, unfrei geworden ist (als Schuldner, ausnahmsweise Dieb), in welchem Fall eher zu überlegen wäre: „wenn dir verkauft wird“ als „wenn sich dir verkauft!“. Weiteres ist immerhin auch denkbar im Blick auf Nu 8, 6, wo habgierige Kornhändler den Preis so in die Höhe weisen, daß der Arme, und nicht zu verhungern oder um seinen Acker besorgt zu werden, sich oder die Seinigen ihnen leibeigen zusprechen muß für den Geldwert, den sie ihm an Getreide liefern. Vgl. die Bekämpfung als Grund der Unfreiheit auch Je 25, 39, 17.

Der Preis eines Sklaven schwankte natürlich nach seinen Eigenschaften (Geschlecht, Alter, Gesundheit, Vermögenslage) und nach dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage. Nach dem Durchschnittspreis ist Ex 21, 32 die Summe von 30 Silberschekel als Betrag der Vergütung an den Eigentümer für den durch den Töten eines andern Herrn erlangten Leibeigenen männlichen oder weiblichen Geschlechts angelegt. Eine genauere Skala, die auch für die Schätzung der Leibeigenen lehrreich ist, stellt P für diejenigen an, welche sich selbst dem Dienst des Heiligtums gelobt haben und eine Auslösung entrichten sollen Je 27, 2ff.: Unter 5 Jahren Knabe 5, Mädchen 3 Schekel; von 5—20 Jahren Junglinge 20, Jungfrauen 10 Schekel; von 20—60 Jahren Männer 50, Weiber 30; Schekel; von 60 aufwärts Männer 15, Frauen 10 Schekel. Dies stimmt wesentlich mit jenem Durchschnittspreis von 30 Schekel (B) überein. Auch der Preis, den Jos. Ant. 12, 2, 3 für gefangene Juden nennt, 120 Drachmen per Kopf, hält sich noch fast auf derselben Höhe. Der Talmud betont aber mit Recht die große Verschiedenheit des Wertes eines Sklaven je nach seinen Eigenschaften und den Verhältnissen.

Die Dauer der Leibeigenschaft war bei den Sklaven israelitischen Bluts, nicht aber bei den übrigen, eine durch das Gesetz begrenzte. Es entspricht das der oben angedeuteten Idee, daß der Israelit seiner Freiheit nie gänzlich entäußert werden sollte. Es kommen dafür wiederholt Bestimmungen in Betracht: einerseits Ex 21, 1—11 (B) und Dt 15, 12—18 (D), anderseits Je 25, 39—55 (P). Die beiden ersten bestimmen folgendes: Wenn ein Israelite einen Volksgenossen gekauft hat, so soll dessen Dienstzeit nur sechs Jahre betragen, im siebenten soll er frei ausgehen. Daß dieses Gesetz auch den wegen Diebstahls Verkauften zu gute kommen sollte, ist wahrscheinlich. Die jüdische Tradition bezieht es sogar bloß auf solche. Vgl. auch Jos. Ant. 16, 1, 1; Philo, de spec. leg. M II, 306. Hammurabi verfügt § 117 für den insolventen Schuldner drei Jahre Zwangsarbeit im Hause des „Kaufers“, im vierten soll er freigegeben werden. Die sieben Jahre wegen auf altem Herkommen beruhen (vgl. Gen 29, 18), sind aber im Blick der Sabbatperiode nachgebildet, obwohl natürlich die Freilassung nicht gerade mit dem Sabbatjahr zusammenfiel. Wie dieses scheint die Freilassung der Knechte im siebenten Jahre meistens veranlaßt worden zu sein. Über den außerordentlichen Fall Jos. Ant. 12, 2ff., der damit zusammenhängt, siehe meinen Kommentar z. d. St. Die Entlassung im siebenten Jahr deutet D ausserdlich auch auf die Magd aus, während B davon spricht, weil er nur von in die Ehe tretenden weiblichen Leibeigenen handelt, bei denen jedoch nämlich wasiel. Ebenso ist dem D eigentümlich die humane Bestimmung, daß die Entlassenen, Knecht und Magd, eine Aussteuer an Naturalien (von Kleingeld, Tanne und Äpfeln) mit auf den Weg bekommen sollen, um leichter sich wieder selbständig machen zu können.

Auf die Annullierung im siebenten Jahr konnte jedoch der Knecht nach B und D himself verzichten. B führt für solchen Verzicht als naheliegenden Grund neben der Liebe zum Meister an, daß er Frau und Kinder in der Knechtschaft bekommen (nicht etwa mit einer Frau, so daß er diese zurücklassen mußte. Es handelt sich dabei um eine nicht-erbtüchtige Magd seines Herrn, die ihm zur Ehe gegeben werden. Diese hatte kein Recht zur Annullierung, ebensowenig die Kinder. Auch eine hebräische Gattin hätte übrigens von der Annullierung nach Dt 15, 12 ihre sechs Jahre abtönen müssen. D meint daselbe, wenn er allerdings die Liebe zum Herrn und dessen Hause als Grund angiebt, der den Knecht zum Meiden bewegen könne. Dieser Verzicht soll nach B zuerst „vor Gott“, d. h. vornehmlich am Heiligtum, dann überhaupt an der Gerichtsstätte erklärt

werden, wohl namentlich um die Freiwilligkeit jenes Entschlusses außer Zweifel zu setzen. Nach B und D soll sodann der Herr den Knecht an die Türe oder den Türpfosten (seines Hauses) führen und ihm das Ohr (wahrscheinlich das rechte) mit dem Fingerring an denselben heften zum Symbol seiner bleibenden Zugehörigkeit zum Hause und Dienstpflicht in demselben. Konsequent läßt D auch der Magd, die das Haus nicht verlassen will, dieses Verfahren applizieren, obgleich die talmudische Tradition es nicht Wort haben will. Durch die Annahme, mit der Türe und dem Türpfosten seien Ex 21, 6 diejenigen des Stadttores (Abn Esra, Abrabanel u. a.) oder die des Heiligtums (Ewald) gemeint, entstünde nicht nur eine Differenz mit D, sondern auch eine unverständliche Beziehung der Hörigkeit auf die Stadt oder das Gotteshaus, während die Handlung selbstredend den Knecht für alle Zeit an das Haus fesseln soll. Das עַבְדְּךָ Ex 21, 6 und עַבְדְּךָ עַד עַד Dt 15, 17 kann nicht nach Jos. Ant. 1, 8, 28, Maschi u. a. erklärt werden: bis zum Jubeljahr, sondern bedeutet lebenslänglich. Siehe Trelli, Synonyma der Zeit S. 77 ff.

Anders begrenzt die Knechtschaft des Hebräers das Jubeljahrgezet Le 25, 39 ff. (P). Der israelitische Besitzer soll einen solchen nur bis zum Jubeljahr (s. Bd XVII, 291) behalten und dann samt seinen Kindern frei ausgehen lassen, daß er zum Besitze seiner Väter zurückkehre. Auf den Fall, daß die Mutter eine heidnische Unfreie war (Ex 21, 4) ist dabei kein Bezug genommen. Die talmudische Tradition freilich meint, in diesem Fall seien die Kinder in der Knechtschaft geblieben. Der israelitische Leibeigene eines heidnischen Besitzers soll in diesem Festjahr ebenfalls frei werden; wo immer möglich, sollen ihn aber Familien- oder Volksgenossen schon früher auslösen. Dies geschieht durch Zahlung eines der Kaufsumme und den Dienstjahren entsprechenden Preises: jene Summe um die der Sklave gekauft worden ist, sollte nach Le 25, 50 ff. durch die Summe der Jahre von der Verkaufszeit bis zum Jubeljahr dividiert und die so gewonnene Zahl mit der Zahl der bis zum Jubel noch ausstehenden Jahre multipliziert werden (Rowack). Die Verordnung des P steht ganz unvermittelt neben den im ganzen übereinstimmenden des B und D. Vgl. die Zusammenstellung bei Kleinert, Deut. S. 55 ff. Man hat den Widerspruch auf verschiedene Weise auszugleichen gesucht, doch ohne einleuchtenden Erfolg. Man nahm gewöhnlich an, Le 25, 40 sei nur in den letzten sechs Jahren der Jubelperiode zur Anwendung gekommen; während der ersten 11 Jahre derselben haben B und D gegolten. So J. D. Michaelis, Moj. Recht § 127; Hengstenberg, Beiträge III, 110; Ehler, Alt. Theol. 3. Aufl. S. 389. Dies stimmt aber nicht mit Le 25, 40. Oder man erklärte, es handle sich um verschiedene Klassen von Unfreien. So faßt Saatchschüß, Moj. Recht S. 703 ff. und etwas anders Lebaöl, II, 210 den Begriff „Hebräer“ Ex 21, 2 eigenartig. Dillmann zu Ex 25 dagegen denkt bei P nur an solche, die wegen Verarmung sich freiwillig verkauften und denen frühere Freilassung, die ihnen selbstverständlich freistand, ebendeshalb vor dem Jubel keinen Nutzen gebracht hätte. So liege eine Abweichung bloß in עַבְדְּךָ (B D). Allein dieser Freiwilligkeit steht, wie oben gezeigt, die auch bei P ernstlich gemeinte Thatsache eines Verkaufs gegenüber. Auf einen Ausgleich verzichtend nehmen andere an, daß diese Differenz lediglich auf verschiedene Phasen der Gesetzgebung zurückzuführen sei, welche veränderten Zeitverhältnissen entsprachen. So Kleinert, dann Ruenen, Wellhausen und die meisten Neuern. Diese verweisen in der Regel P in die nachexilische Zeit, während Dillmann Le 25 für älter ansieht als D. Daß Le 25 nachexilischen Ursprungs verrate, ist aber nicht zu behaupten. Wohlhabende Nichtisraeliten, die hebräische Leibeigene haben mochten, gab es in Kanaan zu allen Zeiten. Auch sehen 15 B. 47 ff. voraus, daß Israel die Gerichtsbarkeit über solche Fremdlinge besitze, während persische und griechische Dienstherrn sich sicherlich nicht solche Vorschriften machen ließen. Unausgeheilt bleibt, wenn P das jüngste Gesetz war, der auffällige Umstand, daß dieser den israelitischen Leibeigenen so freundlich gestimmte Gesetzeslehrer die Vorchrift vom siebenten Jahr nicht erneuerte. Daß diese in der Praxis sich schwer durchführen ließ, konnte für ihn nicht maßgebend sein, da der Durchführung des Jubeljahrs noch weit größere Schwierigkeiten entgegenstanden.

Die geschichtliche Entwicklung der Rechtspraxis erklärt daher, für sich allein genommen, diese starke Abweichung der Gesetze nicht genügend. Wahrscheinlich handelte es sich in diesen Verordnungen wirklich ursprünglich um verschiedene Arten der Unfreiheit, mag dies auch in der heutigen Redaktion des P etwas verwischt sein. In BD handelt es sich um solche, die einem andern zu persönlicher Dienstleistung verfallen sind, ähnlich wie bei jenem babylonischen Schuldnergezet. Im Interesse ihrer persönlichen Freiheit, die nicht lebenslänglich aufgehoben sein soll, wird im Anschluß an die Idee des Sabbatjahrs die Dienstzeit auf sechs Jahre, also doppelt so lang wie in Babylonien, angesetzt.

Eine Entlassung nach annähernd einem halben Jahrhundert (P) dagegen wäre von diesem Gesichtspunkt aus ganz unangemessen und meist wertlos gewesen. Das Gesetz des P dagegen hat agrarischen Charakter und Zusammenhang. Es wird eigentlich auf bäuerliche Leibeigenschaft geben, wobei die Güter samt den erblichen Inhabern nach einer längeren Periode wieder unabhängig werden sollen. Beide Rechtsgrundzüge können auf diese Weise in frühes Altertum zurückreichen und sogar mosaischen Ursprungs sein. Die Institution des Sabbatjahres wie die ebenfalls auf einem Sabbatzyklus beruhende Jubelperiode dünkt uns noch immer verständlicher als idealer Entwurf des großen Schöpfers der israelitischen Nation. Denn als eine nicht ernst zu nehmende Phantasie eines Jüngern.

Die Behandlung der Leibeigenen war in diesem Volk eine viel mildere als etwa im alten Hellas oder Rom, oder auch in Ägypten und Babylonien, in dessen Praxis Hammurabis Gesetz einen nähern Einblick gewährt. Allerdings wird auch darin vom mosaischen Gesetz ein Unterschied zwischen Leibeigenen aus Israel und solchen fremden Ursprungs gemacht, am stärksten in der priesterlichen Gesetzgebung (Le 25), wonach der unter gezwungener Hebräer gar nicht als Sklave, sondern wie ein Tagelöhner (עֶבֶד freier Arbeiter, der sich um Lohn auf bestimmte Zeit verdingt hat) angesehen und behandelt werden soll (R. 39f. 16). Man soll ihm nicht allzustrenge oder den Mann entwürdigende Arbeiten auflegen, während der fremde Sklave dafür zur Verfügung gestellt wird. Aber allen ohne Ausnahme kam doch das Sabbatgesetz zu gut als eine im Altertum einzigartige Wohlthat gerade für die von harter Arbeit Belasteten. Ferner wurden nicht nur die im Dienst geborenen Sklaven, sondern in der Regel auch die gekauften beschnitten, also in die Gemeinde Israels aufgenommen und erlangten dadurch das Recht an den religiösen Festen, zumal dem Passah teilzunehmen (Ex 12, 11; vgl. Gen 17, 12. Für ihre Teilnahme an den Opferritualen vgl. Dt 12, 18; 16, 11, 14. Nach der rabbinischen Tradition durfte zwar ein heidnischer Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden, war aber, wenn er sich beharrlich dagegen sträubte, nach einem Jahr wieder zu verkaufen, außer wenn er beim Eintritt in den Dienst die Freiheit von der Beschneidung sich ausdrücklich ausbedungen hatte; im letztern Fall durfte der Herr ihn für immer behalten. Ein beschnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. S. Mielziner S. 58. Als Glied der religiös geheilten Volksgemeinschaft konnten die Knechte selbstverständlich nicht wie bei andern Völkern wie eine rechtlose Ware oder wie Haustiere geachtet werden. Die Ermahnungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, (Ex 29, 19, 21; vgl. Zi 30, 33ff. [33, 25ff.] sind vom pädagogischen Gesichtspunkt aus gegeben, von welchem aus ja auch strenge Minderzucht empfohlen wurde. Daß der faule Knecht mit dem Stod geüchtigt wird, hält man für unerlässlich, weil durch Ordnung und Zucht gefördert. Aber Grausamkeit wurde geahndet, und zwar nicht bloß wie in Babylonien, wo man nur den Besitzer entschädigen mußte, wenn man seinem Sklaven ein Auge ausreißte oder einen Knochen gebrochen hatte (Hammurabi 199. vgl. 219), sondern der Herr selber mußte, wenn er seinem Knecht oder seiner Magd eine ernstliche Verletzung beibrachte, Auge oder Zahn ausschlug, dieselben unentgeltlich freilassen (Ex 21, 26. Über das Leben des Leibeigenen hatte der Herr keine Gewalt, Ex 21, 20f. „Wenn ein Herr seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stabe schlägt und er stirbt unter seiner Hand, so soll es geracht werden.“ Nach der jüdischen Tradition hätte der Herr in diesem Falle die Todesstrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt (s. Hottinger, *Juris hebr. leges* p. 60). Tod ist das עַבְדֵי allgemeiner auf eine vom Gericht je nach Beschaffenheit des Falles zu bestimmende Strafe zu beziehen. Es ist aber zu beachten, daß die Tötung nur von der Tötung eines Sklaven mit dem Stabe aus Anlaß einer Züchtigung, nicht von vorsätzlicher Tötung handelt (vgl. dagegen die Ausdrücke Nu 35, 16–18). Tod ist ohne Zweifel unter das Gesetz Ex 21, 12; Ex 21, 17; vgl. den Gegensatz R. 18 und 21, 21f. Würde doch auch nach agrarischem Rechte (Diod. I, 77) die Tötung eines Sklaven gleich der eines Freien geahndet. Dagegen bei dem Fall, den das vorliegende Gesetz betrifft, sollte zwar auf keinen Fall Straflosigkeit stattfinden, aber es waren doch die Umstände und nach ihnen das Maß der Strafe von dem Richter näher zu erwägen. Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, soll es nach R. 21 nicht geahndet werden, denn „es ist kein Geld“, d. h. der Herr ist durch die Einbuße, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge bestraft. Die Absicht zu töten, konnte hier nicht vorausgesetzt werden. Übrigens wird auch diese Bestimmung durch die Traditionen verifiziert; nach dieser sollte, wenn der Herr sich zur Züchtigung eines Weibes bedient hatte, mit dem augenscheinlich eine tödliche Verletzung angeht werden müssen, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erst nach längerer

Zeit erfolgte, die Todesstrafe über den Herrn verhängt werden. — Wie der Sklave dritten Personen gegenüber in strafrechtlicher Beziehung gestellt war, darüber ist im Gesetz nichts bestimmt. Nach der Tradition wurde Tötung und Verwundung eines Sklaven durch einen Dritten ganz behandelt, wie wenn sie an einem Freien verübt worden wäre; ebenso wurde natürlich umgekehrt der Sklave behandelt (vgl. Mielkner S. 55). Dagegen war nach Mischna Jadajim 1, 7 Streit unter den Pharisäern und Sadduzäern darüber, ob für den Schaden, den ein Sklave einem Dritten angerichtet hatte, er selbst oder sein Herr verantwortlich sei. Die Sadduzäer beschwerten sich darüber, daß nach der Ansicht der Pharisäer der Herr wohl zum Ersatz des durch sein Vieh angerichteten Schadens verpflichtet sei, nicht aber verantwortlich sein solle für das Unheil, das sein Sklave angerichtet; wogegen nun die Pharisäer den Unterschied des mit Vernunft begabten Wesens und des Viehes geltend machten; sonst könnte der Sklave, wenn ihn sein Herr erzuimt hat, hingehen und das Getreide eines anderen anzünden, was dann der Herr zu bezahlen hätte.

Zu Bezug auf die in die engere Familie aufzunehmende israelitische Leibeigene bestimmt Ex 21, 7—11 (B): Wird sie Ehegenossin, so verbleibt sie immer bei ihrem Herrn. Mißfällt sie diesem hinterher, so soll er sie loskaufen lassen (entweder durch den Vater oder durch einen andern Israeliten, der sie heiraten will); er ist aber, nachdem er an ihr treulos geworden, nicht bezeugt, sie an fremde Leute zu verkaufen. Hatte er sie nicht für sich, sondern für seinen Sohn bestimmt, so soll sie ihm wie eine Tochter gelten. Hat er sie für sich selbst genommen, nimmt aber eine andere dazu, so darf er sie doch nicht in den drei debita conjugalia verkürzen: Nahrung, Kleidung und Behoßung. — Eine humane Bestimmung findet sich auch zu Gunsten der im Krieg erbeuteten Jungfrau (es ist dabei an eine nichtisraelitische gedacht), welche jemand zum Weibe nimmt: er soll ihr erst einen Monat Zeit lassen, ihre Verwandten zu beweinen, ehe er sich mit ihr ehelich bindet, Dt 21, 10—14. — Ein schönes Zeugnis dafür, daß man von alters her es als ein göttliches Gebot ansah, die Leibeigenen nicht in ihrem Rechte zu kränken, bietet Hi 31, 13—15. Ein im Ganzen recht erträgliches Los der leibeigenen Diener findet man heute noch im Orient bei den verwandten Völkerschaften unter dem Islam.

Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des antiken Judentums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwarfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, Quod omn. prob. M. II, 157; de vit. contempl. II, 482). — Im N sehen wir von Christo und den Aposteln die bei den Juden und den Heiden hergebrachte Rechtsgewohnheit der Leibeigenschaft nicht auf dem Wege rechtlicher Vorschriften bekämpft und aufgehoben. Wohl aber mußte die Offenbarung des Menschenjohnes zur Beseitigung eines Verhältnisses führen, das mit der anerkannten und durch die Erlösung hergestellten göttlichen Würde des Menschen im Widerspruche stand. Zunächst ermahnen die apostolischen Briefe die christlichen Knechte und Mägde zu ungeheuchteltem Gehorsam gegen ihre Gebieter (1 Pt 2, 18 ff.; Eph 6, 5 ff.; Kol 3, 22 ff.), da der Christ alle Pflichten des Lebens gewissenhaft zu erfüllen hat, und seine innere Würde vor Gott durch eine äußerlich abhängige Rechtsstellung nicht beeinträchtigt wird (1 Ko 7, 21 f.; Ga 3, 28; Kol 3, 11). Doch betonen sie auch den Herren gegenüber die Pflicht der Menschenfreundlichkeit (Eph 6, 9; Kol 4, 1). Paulus deutet aber bereits 1 Ko 7, 21 (nach der richtigen Erklärung) an, daß die dem Christenstand besser entsprechende Stellung die der bürgerlichen Freiheit sei, und hat im Philemonbrief ein mustergiltiges Vorbild dafür gegeben, wie der christliche Lehrer unbillige oder der tieferen Ordnung Gottes zuwiderlaufende Gewohnheitsrechte nicht durch Zwang, aber von innen heraus durch den Geist der Liebe soll zu durchbrechen wissen.

v. Drelli.

Skaverei und Christentum. — Litteratur: H. Dejust, L'esclavage. Paris 1873; Tourmagne, Histoire de l'esclavage ancien et moderne, Paris 1880; Ebeling, Die Sklaverei von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Paderb. 1880. — I. H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité 1847, 3 Bde; W. Richter, Die Sklaverei im griechischen Altertum 1886; Ettore Cicotti, Il tramonto della schiavitù nel mondo antico 1899 (dazu K. Lange in *WstPh* XVI, 761—770); Ed. Wiener, Die Sklaverei im Altertum, *Jahrb. der Geheißkunst* III, 1899, 191 ff. (vgl. zur Bedeutung der Sklaverei in der Kaiserzeit *Conrads Jahrb.* I. Nat.-Def. 64, 1895, 696 ff. 748); P. Guirand, La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grèce, Paris 1900; C. Zentgraf, Die Sklaverei bei den antiken Dichtern, in *Drei Spätergänge eines Laien ins klassische Altertum* 1900, 119—178, 300—306; Hermann-Blümmer, *Griech. Privataltertümer*, 80 ff.; J. Burchardt, *Griech. Kulturgesch.* I, 152 ff.; Marquardt, *Privatleben* 60

1880, 135ff., 173ff.; Rom. Staatsverwaltung II, 123ff.; Th. Mommsen, Römergesch. II, 71-77; G. Niedländer, Zitiensgeb. I, 126ff., 179ff.; M. Schneidewin, erste Symmetrie 206ff.; B. Gardthausen, Augustus I, 107; II, 528f.; C. Weßels, Denkm. d. Wiener Akademie I, 1-31f.

2. Walter, Geschichte aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei 1834 (Geß. Schr. II, 1-119); C. Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum, 1857, 67ff., 191ff., 361-392; M. Rivière, L'Église et l'esclavage, Paris 1861; G. Westermann, Die Sklaverei (Saager Freischrift) 1866; Altard, Les esclaves chrétiens 1875; A. Eperbed, Ueber das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im röm. Reich, Indien zur Geschichte der alten Kirche 1875, 158ff.; C. S. Ledler, Sklaverei und Christentum, 1877-78, 2 Bde: I. Gabn, Sklaverei und Christentum in der alten Welt 1879 (Zitgen aus dem Leben der alten Kirche) 62-105, 290-296f.; C. V. Bracc, Gesta Christi, 1882 II, 1-11; G. H. H. H. H., Die christl. Liebestätigkeit, 1882; T. Vrecht, Kirche u. Sklaverei, 1889, 68. Abt. m. m. La schiavitù nei suoi rapporti colla chiesa e col laicato, 1890; C. Reichmüller, Der Einfluß des Christentums auf die Sklaverei, 1891; M. Zerovšet, Die antike-slavische Sklaverei und das Christentum, 1903; M. Karnad, Mission 121ff., 1, 115ff.; E. von Dohdian, Urdynastische Gemeinden, 31ff., 87ff., 245, 266-269; M. Knopf, Nachapost. Zeitalter, 66, 118.

3. Panofski, De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen-âge et sa transformation en servitude de glèbe, Paris 1869; Journer, Les affranchissements du V^e au XIII^e siècle, Rev. hist. XXI, 1883; T. Zanger, Sklaverei in Europa während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, 1891; G. A. Knopf, Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit, 1891; J. M. Ingram, History of Slavery and Serfdom, 1895 (deutsch von G. Ratfcher 1895).

4. M. Hume, Veränderungen des Neger-Sklavenhandels, Göttingen 1820, 2 Bde; J. Kapp, Geschichte der Sklaverei in den Ver. Staaten von Nordamerika, 1861; Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas, 1866; J. R. Bradett, The Negro in Maryland, 1889; W. C. B. du Bois, The suppression of the African Slave trade to the United States of America, New York 1896; G. A. Niedler, Die Negerfrage in den Ver. Staaten von Amerika, FZ. CXVI, 1901, 65-108; J. A. Tillinghast, The Negro in Africa and America, 1902.

Vgl. die ausführlichen Art. Sklaverei in Brodhans u. Meyers Konv.-Lex., bei Weber und Welte (Gruy), Encyclop. Brit. (Ingram) und „Aufreißer“ in Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften (Grünberg).

Die neueste nationalökonomisch orientierte Geschichtsforschung hat die landläufigen Vorstellungen über Ursprung, Wesen, Ausdehnung, Gestaltung und Aufhebung der Sklaverei einer tieferen grundsätzlichen Umbildung unterzogen, daß davon auch die Frage nach dem Einfluß des Christentums auf die Sklaverei stark berührt wird. Glaubte man früher, ihm ohne weiteres die Aufhebung dieses Instituts als Verdienst zuschreiben zu können, so wollen ihm jetzt manche jeden Einfluß in dieser rein wirtschaftlich zu betrachtenden Frage absprechen. Historiker und Nationalökonom übersehen darin zum Schaden der Sache, daß die theologische Mitarbeit längst einen richtigen Mittelweg eingeschlagen hat. Aufgabe dieses Artikels wird es sein, den Theologen die neueren wirtschaftsgeschichtlichen Aufbauten zu vermitteln, zugleich aber, die jetzt meist unterschätzten religiös-sittlichen Faktoren zur Geltung zu bringen.

1. Über den von dem Christentum vorgefundenen Zustand ein klares Bild zu gewinnen ist nicht ganz leicht. I. Der Umfang der Sklaverei im Altertum, früher vielleicht überdeutlich, wird neuerdings eher zu gering angesehen. Er schwankte sehr. Für Griechenland bildet den Höhepunkt die Zeit nach den Perserkriegen; da konnte ein reicher Bürger Athen, allein 1000 Sklaven in die thrakischen Bergwerke vermieten (Xenoph. Memor. IV, 11). In Rom ist es das Ende der Republik und der Anfang der Kaiserzeit; damals wurden auf Delos, dem Hauptplatz des Sklavenmarktes, täglich Myriaden umverkauft (Strabo XIV, 5, 2). Nachher nimmt die Sklavereiführ sehr stark ab. Schätzt man etwa mit 1000000 bei 600000 freien die Zahl der Sklaven in der Stadt Rom zu hoch, so beläuft sich 2-3000000 gewiß zu niedrig; Friedländer I, 60f., hält die Mitte. Die 100 in Hause des Stadtratsfellen Vedannus Secundus können nicht so überdurchschnittlich sein, wenn Augustus durch die lex Furia Caninia (Gaius I, 12, dazu Hänel, Corpus Iurum 23f.) die testamentarischen Freilassungen auf höchstens jedesmal 100 einschränkt. Kein anständiger Mann geht ohne Sklavenbegleitung aus; die Römer hielten weit mehr Versklavten als die auf Serium ausgehenden Griechen (Athenäus VI, 272d). Die Masse der Sklaven war aber doch im landwirtschaftlichen und industriellen Großbetrieb beibehalten.

Gering ist der freie Arbeiter nie ganz von dem Sklaven verdrängt worden, am wenigsten in den Provinzen. Zur Ägypten haben H. Wilden, Ostraka I, 695ff. und

C. Wachsmuth, Jahrb. f. Nat.-L. 71, 1900, 798. Ed. Meyers Ausführungen bestätigt; für Palästina thun dies die Evangelien, die uns neben den *δοῦλοι* Mt 13, 31 u. d. die *εργάται* Mt 20, 1 ff., *μαθηταί* Mt 1, 20, *μίσθιοι* Lc 15, 17 zeigen. (Freilich war großer Sklavenbesitz auch ein jüdisches Ideal, Gen 12, 16; 11, 11; Hi 1, 3; Job 2, 7; nach Esr 2, 61; Neh 7, 67 kamen mit 42360 Israeliten auch 7337 Sklaven aus dem Exil zurück). Aber die billigere Arbeitskraft hat doch dem Sklavenbetrieb auf den Landgütern, in Bergwerken und Steinbrüchen, in Fabriken und auch im Handwerks- und Gewerbebetrieb der Großstädte das Übergewicht verschafft. Sklaven finden sich in allen möglichen Stellungen.

2. Ebenso steht es mit der Behandlung der Sklaven: wurde früher die Grausamkeit überschätzt, indem man sich an einzelne, doch nur als auffallend überlieferte Beispiele hielt, so fällt man jetzt in den entgegen gesetzten Fehler; nach Jentsch stand in der Antike die Praxis so hoch über der Theorie als bei uns unter ihr. Auch hier muß man örtlich und zeitlich scharf unterscheiden. In den patriarchalischen Verhältnissen der ältesten Zeit gehört der meist kriegsgefangene Sklave zur Familie und wird als solcher gehalten. Es hat von den Tagen des Cumaio's an immer und überall freundliche Herrn und treuergebene Sklaven gegeben, auch als die Verhältnisse sich umgestaltet hatten (s. die Beispielsammlung für Selbstaufopferung treuer Sklaven bei Seneca, de benef. III, 18—28, Macrob. I, 11, 16—10). In Griechenland hatten auch später die Sklaven große Freiheiten, zumal in Athen (Xenoph., rep. Athen. 1, 10). In Rom dagegen herrschte eiserne Strenge, schon im Hause: manche Herren verboten jedes unaufgeforderte Sprechen (Plutarch, de garrul. 18; Seneca, epist. 17, 3; Macrob. I, 11, 15). Vollends im Großbetrieb, wo sich zwischen Herrn und Sklaven der meist dem Sklavenstand entsprossene, natürlich grausame Aufsteher einschob (vgl. Mt 24, 19). Zwar arbeitete auch der Adressknecht auf den Latifundien für gewöhnlich ungesesselt und war leidlich gehalten; Memmian's bekannter Vergleich mit den Negerklaven der amerikanischen Plantagen trifft kaum das richtige. Grausam waren nur die Strafen, welche die Gefügigkeit sichern und von dem Entlaufen abschrecken sollten: schwere Züchtigung, Fesselung, Arbeit in der Tretnühle, im Zwinger, in Steinbrüchen und Bergwerken. Aber die Sklavenaufstände beweisen, wiewelch übermäßiger Gebrauch von diesen „Strafen“ gemacht wurde. Ein Sprichwort wie *totidem hostes quot servi* (Seneca, ep. V, 6 [47], 5; Macrob. I, 11, 13) sagt genug.

Gewiß hatte es mancher Sklave besser wie viele Freie, wenn er in vornehmerm Hause zu persönlicher Bedienung des Herrn bestimmt, oft großen Einfluß erlangte; die Gunst kaiserlicher Sklaven wurde von Senatoren umworben. Auch der selbstständig in Handel und Gewerbe arbeitende Sklave, der dem Herrn nur eine bestimmte Abgabe zu entrichten hatte, daneben aber für sich verdienen konnte, war ziemlich frei. Viele werden von Jugend auf an nichts anderes gewöhnt, ihr Sklavenlos als selbstverständlich hingenommen, manche auch bei der Verpflegung durch den Herrn sich in relativ sorgenloser Existenz wohl befinden haben (Philemon, *Νόστις* 227, II, 536 Red). Aber jeder Tag konnte ihn in andere Hände bringen. Und wenn auch geschriebenes und ungeschriebenes Recht dem Sklaven manchen Schutz bot, er blieb rechtlich doch nur Besitzgegenstand (*res corporalis* Gaius 2, 13), rechtlos der Willkür des Herrn preisgegeben, der härteste Strafe um des geringsten Vergehens willen, ja aus Laune verhängen konnte. Daß Vedius Pollio Sklaven wegen kleinster Ungehelichkeiten seinen Muränen als Futter vorwerfen lies, fand zwar Tadel, geschah aber doch (Dio Cassius 54, 23; Seneca, elem. I, 18; dial. V, 40, 2; Plinius h. n. IX, 23). Was von Grausamkeiten eitleer Frauen berichtet wird, ist gewiß ebenso wenig übertrieben, als wenn die Komödie den Sklaven meist als faul, gefräßig, verschlagen, diebisch, auf den Schaden des Herrn bedacht zeichnet. Wie sollte der Sklave auch anders sein? Eitliche Menschenwürde wurde an ihm nicht geachtet, wie sich am meisten in den geschlechtlichen Fragen zeigt. Sein Leib war preisgegeben (Dio Chrysost. or. XV, 5). An alles, was mit Familie zusammenhängt, hatte er kein Recht; was des Herrn Gunst ihm in dieser Hinsicht verschaffte, war stets widerruflich; von Weib und Kindern konnte er getrennt werden. Als Zeugnis vor Gericht galt nur die Aussage auf der Folter (Monnien, Strafrecht 116f.). Daneben scheint doch wieder in religiöser Hinsicht Freiheit gewährt und Rücksicht genommen worden zu sein (Burchardt II, 134; Herckenrath, Grabinschriften 19).

Die Antike kommt eben nicht hinaus über den Widerspruch, daß der Sklave ein Mensch ist (Philemon, *Ερωίς* 22, II, 484 Red, vgl. die Sammlung von Dichtersworten bei Stobäus, florileg. 62 und Macrob. I, 11) und doch nur ein Ding, *ἀνθρώπου*, *mancipium*, ein *ὑπότακτον* oder *κτῆμα ἐπιούριον* (Aristot., ethic. Nicom. 60

VIII, 11, 6, polit. I, 2, D. Nur Plato (legg. VI, 19) ist er ein Wesen niederer Ordnung, von der Natur nur mit Körperkraft und halber Vernunft (Homer, Od. 17, 332) ausgestattet. Freilich waren die Sklaven der Mehrzahl nach Barbaren (Plat., rep. V, 15, p. 169; Xenoph., mem. II, 7, 6), also für den Griechen nur Halbmenschen. Der altromische Cato rechnet sie zu den Ackergeräten und weist sie zum Vieh auf die Spren. Anecd. und Vieh stehen Er 20, 10; D 5, 11 so gut zusammen wie im altgermanischen und keltischen Recht (MG LL, III, 660, 662; I, 2, 1, 112; Wasserjochleben, Völsgerdungen 121 ff.).

3. Gegen Ende der Republik bahnt sich ein Umsturz in Beurteilung und Behandlung der Sklaven an. Rom lernt auch hierin von Griechenland. Müßten doch die römischen Herren die überlegene Bildung der ihnen massenweise in die Hände fallenden griechischen Sklaven (Orac. Sib. III, 525) einfach anerkennen. Diese brachten auch das höhere Benehmen der Griechen mit. Und die den Römern so imponierende stoische Philosophie verhalf mit ihrer Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen auch den Menschenrechten der Sklaven zu immer allgemeinerer Anerkennung. Hatte doch Christy den Sklaven für einen „Lehnarbeiter auf Dauer“ mercenarius perpetuus (Seneca, de benef. III, 22, 1) erklärt. Zwischen Cicero und Tiro entwickelt sich ein echtes Freundschaftsverhältnis. Der Landwirt Columella verkehrt so kameradschaftlich mit seinen Sklaven, wie es schon Xenophon im Oikonomikos verlangt hatte. Plinius betrachtet sie als seine dienenden Freunde und läßt ihnen die Freiheit nach Belieben zu verschenken und testamentarisch zu verfügen, freilich mit der charakteristischen Beschränkung dumtaxat intra domum; der Sklave darf die Grenze der familia nicht überschreiten (ep. VIII, 16). Seneca bekämpft die grausame Behandlung: homo res sacra homini ep. 95 und breitet die Theorie, daß alles, was der Sklave thue, nur schuldige Pflicht sei (vgl. Le 17, 10), er könne dem Herrn auch Wohlthat erweisen, benef. III, 18—28; elem. I, 17. Epictet, einst selbst Sklave, deklamiert über die innere sittliche Freiheit und Unfreiheit, die mit dem äußeren Stand nichts zu thun habe (Diss. I, 13). Über die in Bildung hervorragenden Sklaven schreibt Hermipp, einer aus ihrer Mitte, ein eignes Werk (Zuidas s. v. Ἐπιμάρτος und Ἰάριος; FHG III, 35; vgl. Macrob. I, 11, 11—15). Plutarch verlangt Altersversorgung für abgearbeitete (Cato 5). Der Jurist Ulpian (gest. 228) führt diese Auffassungen auch in das Recht ein, indem er Dig. I, 1, 4, ausdrücklich formuliert: iure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad ius civile servi pro nullis habentur (d. h. nach dem historischen Recht ist der Sklave keine Person, non tamen et iure naturali, quia quod ad ius naturale attinet omnes homines aequales sunt).

Den Umsturz der Weltanschauung zu Gunsten humaner Behandlung der Sklaven zeigen die Vorgänge nach der Ermordung des Stadtpräsidenten Vedantius Secundus im Jahre 61 (Tacitus, ann. XIV, 12 ff.): nur mit Mühe konnte der Senat damals noch das alte strenge Recht, wonach alle im Augenblick der That im Hause anwesenden Sklaven es waren 100 dem Tod verfallen waren, durchzuführen. Unter Hadrian wurde das Gesetz abgeändert; dieser Kaiser entzieht auch den Herren das Tötungsrecht: der Sklave ist wie das in Griechenland von jeher Rechtsens war (Antyph., de caede Herod. 1—; Demosth., de foed. e. Alex. 3) vom öffentlichen Gericht abzurteilen. Verkauf in die Gladiatoren Schule oder das Bordell ist nur unter Angabe eines triftigen Grundes gestattet. Die Folter soll eingeschränkt, die ergastula sollen beseitigt werden (Zwartan, vita Hadr. 18, 7—11; Inst. I, 1, 8, 2 führt dies auf eine Konstitution des Antoninus Pius zurück). Marc Aurel giebt den Sklaven sogar das Recht in Sachen verbrochener Freilassung den Herrn vor Gericht zu fordern und wegen Unterdrückung auch in ihren Gunsten lautenden Testaments zu klagen. Freilassungen werden immer mehr erleichtert, und die gekaufte oder erworbene Freiheit wird gegen den Versuch, sie wieder zu nichte zu machen, geschützt (Cod. Theod. IV, 8).

So ist in der Gesetzgebung des heidnischen Roms eine fortwährende Aufbesserung der Lage der Sklaven nicht zu verkennen. Christliche Einflüsse sind dabei nicht nachzuweisen und ebenfalls ebenso unparthischlich als der von anderer Seite behauptete jüdische Einfluß. Bei den Juden ist freilich der humane Zug weit älter: er findet sich schon in der deuteronomischen Gesetzgebung D 15, 11 ff.; 23, 16 ff. (vgl. Nowak, Hebr. Archäol. I, 173—189), Gen 31, 13—15 ist das Menschenrecht des Sklaven als eines gleicherweise von Gott erhaltenen nicht nur erlaubt als trageweis in der Etwa. Aber es ist zunächst nur der Sklave aus dem einen Volksgenossen, dem die Fürsorge gilt: er muß in 7 Jahre nieder freigelassen werden, Gen 21, 2 ff.; Jer 34, 8 ff. Den nichtisraelitischen Sklaven be-

urteilt auch noch der Talmud nicht anders als das Vieh (Aboda zara I, 1, fol. 13^b). Soweit sich bei den von Natur harten Römern ein humaner Zug geltend macht, ist er auf den veredelnden Einfluß Griechenlands zurückzuführen. Die zahlreichen Freilassungen sind wie die großartigen Bauten und die glänzenden Spiele Ausfluß der großbuerischen Neigung. Zu einer Abschaffung der Sklaverei, wie Overbeck meint, wäre es von diesen Voraussetzungen aus doch nicht gekommen.

Einen Zustand ohne Sklaven kann die Antike sich nicht denken. Nur als philosophische Utopie erscheint er hier und da (vgl. Robec, Griech. Roman¹, 196 ff.). In dem goldenen Zeitalter, wie es Komödiendichter zusammengestellt bei Athenäus, deipnos. VI, 94—98) und Philosophen (z. B. Plato im Timaeus u. Kritias) schildern, brauchte man freilich keine Sklaven (Macrobius, saturn. I, 7, 26), ebenso wenig in dem Sklavaffenlande Lucians (*ἀλιθ. Ιστ.* II, 11 ff.) oder bei den Spinnseepfisten des Pl. Callisth. III, 6, 9. Der Erinnerung an jene goldene Zeit sollten die römischen Saturnalien und ähnliche Sklavenfeste in Athen, Aedonia und sonst gewidmet sein. Auf griechische Vorbilder, nicht speziell christliche Ideen, geht auch die Schilderung des Gotteslandes in den arab. äthiop. Matthäusakten (p. 104 Lewis, 119 Budge) zurück; vgl. Orae. Sib. VIII, 110 (jüdisch): Gleichheit im Hades = II, 323 (christlich): gleiche Seligkeit. Wo der Versuch gemacht worden ist, jene Utopien in kleinem Kreise zu verwirklichen, bei den Essenern im Ostjordanlande (Josephus, arch. XVIII, 21), bei den ägyptischen Therapeuten (Pbilos, de vita contempl. p. 109 Combeare), und in jesusitischen Sekten wie dem Römmer-nistenverein des Karpokratianers Crispianes (Clem. Alex., strom. III, 2, 6), tritt meist auch der Gedanke hervor: keine Sklaven! Die notwendige Bedienung besorgen die Jüngerer, ganz so wie es Timäus (bei Athenäus VI, 86) von den Pflorkern und Lokern schildert.

II. Das Christentum hat mit solchen Bestrebungen nichts gemein. Wie falsch der Versuch (Kalthoffs) ist, es aus sozialistischen Tendenzen, aus Emanzipationsgelüsten des Proletariats herleiten zu wollen, erbellt grade hier. Das Christentum übernimmt einfach die Sklaverei als einen notwendigen Bestandteil der antiken Kultur. Nicht einmal der Gedanke, daß Sklaverei im Prinzip verwerflich und ihre Abschaffung nur mit Rücksicht auf die Verhältnisse hinauszuschieben sei (Möbller, Baur, Christentum und Kirche 369) läßt sich irgendwo in altchristlichen Quellen belegen. Jesus setzt in den Gleichnissen das Verhältnis von Herrn und Sklaven einfach voraus: Mc 13, 34; Mt 18, 23 ff.; 25, 11 ff.; Lc 12, 42 ff.; 17, 7 ff.; kein Wort über Unrechtmäßigkeit! Paulus erklärt ausdrücklich, daß das Christentum die bestehenden Verhältnisse nicht aufhebt: wer als Sklave berufen wurde, soll Sklave bleiben, selbst wenn er die Freiheit erlangen könnte (diese schon von den Vätern vertretene allein richtige Deutung des *υἰλλοῦν ζωῆσου* in 1 Ro 7, 21 setzt sich trotz Luther, Calvin, Neander, Hofmann, Gedet u. a. neuerdings immer allgemeiner durch, s. Uhlhorn, Weizsäcker, Heinrici, Schmiedel, Hamack u. f. f.). Auch in dem Brief an Philemon deutet er nirgends den Wunsch an, Onesimus freizulassen, auch nicht in v. 16; nur milde Behandlung des nach Gesetz und Brauch freigerichteter Strafe Verfallenen will Paulus durch seine Fürsprache erzielen. So finden wir überall in den heidendchristlichen Gemeinden — über die jüdenchristlichen sind wir trotz AG 12, 13 (dagegen etwa Ja 5, 4; Mt 20, 1 ff.) nicht hinreichend unterrichtet — Sklaven, und zwar in großer Zahl; hierher gehören die Leute der Ebloe 1 Ro 1, 11, die aus den Sklavenfamilien des Aristobul, des Narcisß Röm 16, 10, 11, des kaiserlichen Hauses Pbi 4, 22. Trotzdem ist es falsch, sich die ältesten Gemeinden überwiegend als Sklavenvereine vorzustellen. Celsus hatte das Christentum geradezu als Religion der Ungebildeten, Sklaven und Weiber bezeichnet; Trigenes e. Cels. III, 44—49 nahm den Vorwurf in der Form auf: es wendet sich auch an Sklaven! Sklaven in christlichen Häusern setzen die Mahnungen an die Herrn Kol 4, 1; Eph 6, 9 und besonders 1 Ti 6, 2 voraus. Iphela erscheint nach ihrer Errettung mit großem Sklavengesolge bei Paulus (Acta apost. apoer. I, 266 Zinjus). Clemens Alex., paed. III, 4, 26 verwirft wie andern Cyrus, so auch eine zahlreiche Dienerschaft; aber er setzt doch auch in christlichen Hause Sklaven voraus paed. III, 11, 73; 12, 84. Eine gute Illustration hierzu bieten Acta Philippi 66 (p. 27 Bonnet), wo Sircos, der Vernehmer der Stadt, nach seiner Befehung nicht mehr mit großem Gefolge (*μετὰ ὄψιζιον καὶ ὄζλον*), sondern nur von zwei Sklaven begleitet erscheint; vgl. noch Chrysost. in 1 Cor. hom. 40 opp. X, 385.

Const. Apost. II, 62 sind unter den notwendigen Lebensbedürfnissen, zu deren Einkauf der Christ den Jahrmarkt besuchen darf, auch Sklaven genannt. Thomasakten e. 2 (p. 101 Bonnet) verkauft gar Christus selbst seinen „Sklaven“ Thomas als Baumeister an einen ind-

Warenhändler nachgebildet in der arab. Predigt des Bartholomäus p. 70 Lewis); Johannes dient als Sklave in einem Badehaus (Acta Joh. p. 15 ff. Zahn). Den etwa durch die Predigt von der christlichen Freiheit angeregten Emanzipationsgelüsten der Sklaven wird durchweg entgegengetreten, besonders dem Verlangen, aus Gemeindegliedern losgekauft zu werden (Ign. ad Polye. 1, 3). Dies hatte nicht nur die Gemeinden finanziell überlastet, sondern auch eine bedenkliche Masse schwer zu unterhaltenden Proletariats geschaffen; mußte doch der Freigelassene für sich selbst sorgen, weshalb der Freilassung meist eine Dotierung beigelegt wurde (Salvian, ad coelos. III, 7 OSEL VIII, 278). Nur in einzelnen Fällen, wo das Christentum des Sklaven gefahrdet schien, ist die Gemeinde doch eingetreten (s. z. B. mart. Pionii 9); öfter mögen wohlhabende Gläubige ihre Mitbrüder gekauft haben, um sie freizulassen (Herm. mand. VIII, 10; sim. I, 8; Didase. 18, p. 91, 26 = Apost. Const. IV, 9; Nilus Perist. IX, 1 MSG 79, 861a; Hieron. ep. 17). Bezeugt ist aber auch daß Christen sich freiwillig als Sklaven veräußerten, um mit dem Erlös Arme zu speisen (I. Clem. 55, 2; dazu die Erzahlungen von dem Patrikios Petrus z. J. Justinians Leonios, Leben des hl. Johannes d. Barmh. 22, p. 13 ff. Gelzer; Synax. Const. 20 Jan., p. 108 Delehaye und dem Mönch Leon um 580 [Joh. Moschos, prat. spir. 112, MSG 87, 2975]; Greg. Tur., hist. Franc. III, 15, p. 122 ff. Mendt).

2. So bleibt es äußerlich beim alten; innerlich aber ändert sich doch vieles: das Verhältnis von Herrn und Sklaven erlangt einen neuen jüdischen Inhalt, einen neuen religiösen Hintergrund. Milde des Herrn und Treue des Sklaven erscheinen im Heidentum als Ausfluß persönlicher Güterbarmherzigkeit, bei den Christen gehören sie zum Prinzip: die Herren werden angehalten, den Sklaven zu gewähren was recht ist Kol 1, 1, das Schwelten nachzulassen Eph 6, 9; Tid. 1, 10 (harte Züchtigung gilt als heidnisch, Herrn. sim. IX, 28, 8), die Sklaven werden sehr energisch zu freudigem Gehorsam Kol 3, 22 f.; Eph 6, 5 ff.; Tid. 1, 11 und willigem Erdulden auch unverdienter Strafe 1 Pt 2, 18 ff. ermahnt, beide aber auf die Verantwortung vor dem himmlischen Herrn hingewiesen. Das brüderliche Verhältnis wird ernst genommen Pbm 16, Mißbrauch seitens der Sklaven aber gewehrt, 1 Ti 6, 2. Heidnischen Herren gegenüber sich durch treuen Dienst auszuzeichnen, ist Sache der Christenehre 1 Ti 6, 1; Tit 2, 9 f. Christus hat nicht aus Sklaven Freie, sondern aus schlechten Sklaven gute gemacht (Augustin, enarr. in Ps. 121, 7, MSL 37, 1673; vgl. eonf. IX, 8, 17 die Schilderung der christlichen Kindermagd seines großväterlichen Hauses).

Im Heidentum bleiben bestimmend doch die materiellen Interessen: der Herr sorgt für sein Kapital durch gute Behandlung des Sklaven, der Sklave für sein Wohl durch treuen Dienst des Herrn. Das Christentum stellt dem höhere Interessen entgegen: Paulus sieht sich nicht, den Gewinn der Herren zu schädigen durch Austreiben des Wahrsagegeistes aus der Magd zu Philippi AG 16, 16 ff. Die Rettung der Menschenseele, auch im Sklaven, ist das Hauptanliegen. Dabei christliche Herren bemüht sind, ihre noch heidnischen Sklaven dem Christenglauben zu gewinnen, durch Überredung, ohne Zwang (Aristides, apol. 15, p. 37 Hennecke); letzteres bestätigt durch die Tatsache, daß es auch heidnische Sklaven in christlichen Häusern gab; Cuj. h. e. V, 1, 11; Athenagoras, suppl. 35; Apost. Const. IV, 12; Chrysost. in Eph. hom. XXII, op. IX, 753. Nach Augustin (serm. dom. in monte I, 59; civ. dei XIX, 16) soll der Hausvater wie seine Kinder so auch seine Sklaven zur rechten Verehrung Gottes erziehen.

Der christliche Glaube lieferte aber nicht nur ethische Motive: er gab dem Sklaven auch etwas, was er sonst nicht so leicht fand: innerhalb der Gemeinde konnte er zu einem Geschl. gleichberechtigten Menschseins kommen. Wenn Sklaven auch in anderen religiösen Vereinen Zutritt hatten (Noucar, Associations religioses 6 ff.; Hatd-harnack, Gesellschaftsverständnis 23, 11), so thut das dem keinen Abbruch, daß im Christentum mit der prinzipiellen Gleichstellung vor Gott (1 Ko 12, 13; Ga 3, 28; Kol 3, 11, der Unterschied von Freien und Sklaven ist ebenso aufgehoben wie der oft damit zusammenfallende von Griechen und Barbaren¹⁾) wirklich Eintr. gemacht wurde, auch im Äußeren der Versammlungen. Zur Taufe eines Sklaven war allerdings, wie zu jedem Beitritt zu einem Verein Dig. 17, 22, 3, 2, die Genehmigung des Herrn erforderlich (Can. Hippol. X, 63; noch Eutymios d. Armenien Beamte urteilen so, Agobard, epist. ad proc. palatii MSL 101, 175); wurde sie verweigert, so galt der Sklave als außerordentliches Mitglied. Der gekaufte Sklave aber anerz. alle Rechte: Unterschied der Plage gab es nicht. Sklaven treten in den Mönch ein. Wie wir von dem römischen Bischof Mallist durch seinen Gegner Sirelmi (Philos. IX, 12) bestimmen wissen, daß er früher Sklave war (er hatte die Treumühle und die Zwangsarbeit in den Bergwerken Sardiniens kennen), so

können wir für die Mehrzahl der ersten römischen Bischöfe diesen Ursprung ausschließen: Cuaresimos, Aniferos sind Sklavemannen. Pius ist Bruder des früheren Sklaven Hermas. Freilich werden sie meist erst als Freigelassene in leitende Stellung gelangt sein, wie das ja auch in der kaiserlichen Verwaltung geschah. Sklaven und Sklavinnen aber werden als Märtyrer von den Gemeinden verehrt und gepriesen; man denke nur an Vlandina 5 (Euseb., h. e. V, 1, 17), Felicitas (Acta Perpetuae), Potamiana (nach der Version bei Palladius, hist. laus. 3), Porphyrius (Euseb., mart. pal. p. 78 Violet), Vitalis (Ambrosius, exh. virg. 1, 2). In den Canones Hippolyti VI, 16f. (p. 68 Achelis) ist bestimmt, daß ein wegen seines Christentums von seinem Herrn (also nicht vor dem öffentlichen Gericht) geächteter Sklave Konfessionsrechte und Presbyterrang haben 10 soll. Tertullian, de idolol. 17 erwartet von dem christlichen Sklaven und Freigelassenen, daß er seinem heidnischen Herrn bei dessen Opfern keine Dienstleistung thue, und Petrus Alex., can. 6 und 7 belegt die christlichen Herren, die ihre Sklaven veranlaßten für sie zu opfern, mit härterer Buße als die Sklaven selbst. Auf den Grabinschriften der christlichen Cömeterien findet sich nie die Bezeichnung „Sklave“ (de Rossi, 15 Bullet. 1866, 24); umgekehrt ist es sehr gebräuchlich, die Christen als solche „Sklaven Gottes“ zu nennen (1 Pt 2, 16; Apf 1, 1; Herm. — ein Gebrauch der sich übrigens auch in einzelnen vorchristlichen Kulturen findet).

Kräftiger als die Deklamationen eines Seneca und Epiktet wirken die kurzen Worte Tatians orat. 11: „Bin ich Sklave, so trage ich die Sklaverei; bin ich frei, so rühme ich mich der edeln Geburt nicht“; womit Zenonius IV, 21, 3: „Aus Freiheit und aus Sklaven macht Christus Gotteskinder, allen gleicherweise den Leben schaffenden Geist schenkend“ und Origenes c. Cels. III, 51 zu vergleichen ist: „Den Sklaven zeigen wir, wie sie eine freie Gesinnung erbalten und durch den Logos geädelt werden können“. „Freiheit und Knechtschaft der Welt sind nur Schein“ sagt Tertullian de 25 corona 13; Chrysoströmus (opp. I, 784; XII, 316) bezeichnet sie nur als Namen; Sünde und Gerechtigkeit machen die Sache aus. „Der Sklavengestalt annahm, verachtet die Sklaven nicht“, lehrt Kyriell von Jerusalem catech. XV, 23, MSG 33, 901. Die christlichen Sklaven werden unterschiedslos Brüder genannt (Arist., apol.); nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos 30 Lactanz inst. V, 15, 3. Die Praxis mag diesem Ideal nicht immer entsprechen haben; aber die Kirche hält doch auf gute Behandlung der Sklaven auch im Hause (Didasc. 18, p. 89 = Apost. Const. IV, 6; Syn. von Elvira c. 5).

Vor allem hat das Christentum mit voller Energie die Sünden bekämpft, welche die Sklaven beiderlei Geschlechtes zu Werkzeugen der Laster machten. Man lese, was Justin 25 apol. I, 27; Tatian, orat. 28; Clemens Alex., paed. III, 1, 26, 2 über die Herren von Buhlnakern u. ä. jagen (übrigens auch schon Seneca ep. XV, 3, 21). Christlichem Einfluß sind dann auch die Abschaffung der Kreuzigungsstrafe und das Verbot des Brandmarkens der Fugitivi durch die konstantinische Gesetzgebung (Mommisen, Röm. Strafrecht 921; Marquardt, Privatalter. 184) zuzuschreiben.

III. Die christliche Kirche hat die Sklaverei als einen Teil der antiken Kultur übernommen, und auch zur Herrschaft gelangt hat sie nicht daran gedacht, sie abzuschaffen. Die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse überließ sie dem Staat, später hat sie vielfach dessen Erbe angetreten und damit die Pflicht, bestehende Rechte zu schützen. Nicht die Menschenrechte im Sklaven, nur sein christlicher Glaube interessierten sie. Ja man 15 muß sagen, daß je mehr das christliche Leben verweltliche, desto stärker auch wieder der soziale Unterschied und die Härte des Instituts hervortreten, allen Bemühungen um einen Ausgleich und eine Besserung von innen heraus zum Trotz. Nur in den Klöstern erhielt sich in eigenartiger Mischung antikklosterlicher und altchristlicher Motive der Gedanke der Gleichberechtigung, der Menschenwürde auch des Sklaven. Von hier ging dann später 50 die Umwälzung aus.

1. Schon in der römischen Kaiserzeit war als Folge der im Frieden stark abnehmenden Sklavenzufuhr und des dadurch bedingten Übergangs von der Latifundienwirtschaft zum Meiereibetrieb an die Stelle des alten Sklavenrechts das der Colonen getreten, d. h. der zwar persönlich freien, unverkäuflichen, privatrechtlich rechtsfähigen, aber doch an 55 die Scholle gebundenen Halbfreien, Hörigen (Cod. Theod. V, 17; Just. XI, 18, 50). Oft mögen Sklaven zu Colonen aufgerückt, öfter noch freie Bauern dazu herabgedrückt worden sein. Dieser Erscheinungsform des Zusammenbruchs der antiken Kultur stellt sich dann in den neu entstehenden germanischen Reichen die Hörigkeit der unterworfenen Bevölkerung zur Seite, die zwar anders begründet, doch aus der gleichen agrarwirtschafts- 60

lichen Betriebsform heraus zu verstehen ist: hier wiederholt sich die Helotie der dorischen Völkerwanderung. Als Erbuntertänigkeit hat sich diese Art der Unfreiheit vielfach bis in die neuere Zeit erhalten und ist gerade nach dem dreißigjährigen Kriege, im 18. Jahrhundert stellenweise wieder zu einer an Sklaverei erinnernden Form der Leibeigenschaft entartet (Munpp 23 ff.). Die Kirche ist an alle dem so gut wie unbeteiligt, sie hat gelegentlich der Unterdrückten sich angenommen; aus den Halbfreien hat sich zeitweise ihr *Merus* rekrutiert (Theganus, *vita Ludov. imp.* 20, MSL 106, 111; Chrodegang, *reg.* 5); sie hat aber selbst Herrenrechte ausgeübt und schließlich sich wenig fähig erwiesen zu einer stützlichen Beeinflussung und Umgestaltung des Verhältnisses.

- 10 Daneben aber hat es bis ins spätere Mittelalter hinein überall auch wirkliche Sklaven gegeben (da *servus* beide Arten der Unfreiheit bezeichnet, ist die Sachlage nicht immer klar zu erkennen; das englische *serfdom* ist Herzogt; erst seit dem 10. Jahrhundert kommt im Unterschied dazu *Slave* auf [nach der bisher üblichen Ansicht infolge der deutschen Sklavenkriege, nach Zanger zuerst bei den Venezianern, die vom schwarzen Meer her Sklaven importierten] und verbreitete sich seit dem 13. Jahrh. über alle Sprachen). Die Kirche selbst besaß solche und machte ihr Recht auf sie so nachdrücklich geltend als irgend ein Sklavenbesitzer. Entflozene müssen zurückgebracht und festgehalten werden (Gregor I., *epist.* IX, 30; *conc. Orléans* 511 c. 32; die an Stelle der Brandmarkung getretenen eisernen Halsringe für *fugitivi* tragen mehrfach christliche Embleme (de Moisi, *Bullet.* I, 19—67). Der Sklave blieb nach mittelalterlicher Rechtsanschauung verkaufliche Ware (kirchliche Kanones von Wales und Schottland setzen das Vergeld in Sklaven an!) und in den wichtigsten Lebensentscheidungen wie dem Eingehen einer Ehe an die Zustimmung des Herrn gebunden (Orléans 511, c. 24); aber er erhielt (wie schon bei den Griechen und in der späteren römischen Gesetzgebung) eine beschränkte Rechts- und Vermögensfreiheit und den Schutz des Vergeldes. Die Kirche nahm sich seiner insofern an, als sie diese Rechtsnormen unter ihren Schutz stellte, dem Schuldlosen ein Wohl tat, auch auf milde Behandlung drang (Orléans 511, c. 3; Epauon 517, c. 31, 39; Orléans 549, c. 22; Macon 585, c. 8; Cligny 627, c. 9; Chalons 813, c. 51), ihm die Sonntagsgarbe sicherte (Bergamsted 697 u. 8). Sie sucht den Herren für die Züchtlichkeit seiner Sklaven verantwortlich zu machen (Benedikt Levita I, 9) und stellt z. B. den Mentubin mit der Sklavin unter Kirchensucht (Simians Poenit. 39, 10, p. 117 Wasserleben; v. K. Götz, *Mitteil.* Kirchenrecht 278). Was früher das kaiserliche Gesetz geistbar hatte, das übernimmt jetzt die Kirche, vor allem die Sicherstellung der Freilassung gegen willkürliche Rücknahme (Orléans 519, c. 7; Neuding 772, c. 9). Die einzelne Kirche übt eine Art Patronat über die in ihr freigelassenen (Paris 556 73, c. 9).

- Freilassungen waren bei den Heiden schon in ausgedehntem Maße üblich, zumal bei Todesfällen, wo sie vielleicht als Umgestaltung des ursprünglichen Sklavenopfers anzusehen sind: vgl. *Acta Philippi* 81, p. 32 Bonnet; *Acta Petri* c. Simone 28, p. 77 Lipsius. Bei den Christen nehmen sie besonders seit dem Uebertritt der Großen und Reichen im 1. Jahrhundert ungeheuren Umfang an. Aber man erkennt deutlich schon in den apok. Zweifelschichten (Petri et Andreae 20, p. 126 Bonnet; *abh. Petrusakten* p. 11 Budge), daß sie nicht als Christenpflicht, sondern als asketische Überleistung gewertet werden, auf einer Stufe mit Vermögensverzicht; nicht um der Sklaven willen geschehen sie — im Gegenteil, diese wollen sie oft gar nicht (Hist. Laus. 61, p. 156 Butler) — sondern zur Selbstentäußerung. Sie gehort nicht zur Belehrung zum Christenlauben (die Freilassungen von 1250 bzw. 1100 Sklaven aus Anlaß der Taufe in den Akten des Papstes Alexander V. und des hl. Sebastian Möhler 100 sind durchaus apokryph), sondern zur *Conversio* in dem späteren Sinne des Eintritts in den Mönchsstand, s. die Geschichte des Zilbeidmünd. Andronicus in der *vita abb. Daniel* 10 ed. Clugnet, *Revue de l'Orient chrét.* V, 372, 377; Augustin, *serm.* 356, 3. 6. 7; *vita Melaniae* 31, p. 19 ed. Kämpfella, *triu* p. 219 ff.; Paulin. *Rel.*, *carin.* XXI, 256; *vita Platonis* a. Theod. Stud. 8, MSG 99, 809; *vita Theodori* Stud. 5, MSG 99, 241, 121; *vita Sampsonis* 3, MSG 115, 281; *Synax. CPanum*, p. 711, 23 Delebane. Freilassung gehort übrigens auch im Islam zu den verdienstlichen Werken. Der Akt vollzieht sich wie einst in den Tempeln, so im christlichen Reich meist vor dem Bischof in der Kirche (Zozom., h. c. I, 96; *Cod. Theod.* IV, 7, p. 179 Meunissen). Auch die eigentümliche Art der Freilassung in Form eines Scheinverkaufs oder einer Scheinschenkung an einen Gott, einen Tempel, wie sie uns die delphischen Inschriften kennen gelehrt haben (Neueart 1866; Zadura, III, 53), wiederholt sich hier (Beispiele bei Möhler 126 f. und MSL 99, 659; Aquileja 1351).

2. Nicht die offizielle Kirche, die sich als Beschützerin des bestehenden Rechtes fühlt, sondern die Mönchsreihe haben auf Beseitigung der Sklaverei hingearbeitet und sie schließlich erreicht. Dabei sind es antike Motive stoisch-kristlicher Philosophie, die sich hier mit christlichen Gedanken verbinden. So schon in der übereinstimmend von Chrysostomus (opp. I, 782; IV, 290; IX, 141. 165. 177; X, 385) und Augustin (ev. dei XIX, 5 15) vorgetragenen Theorie, daß die Sklaverei der Urzeit fremd gewesen (s. oben S. 127 goldenes Zeitalter) und erst durch die Sünde (spez. Gen 9, 25) in die Welt gekommen sei. Dieser mönchischen Theorie wird von den Kirchenmännern praktisch keine Folge gegeben, vielmehr durchweg das Recht des Herrn an seine Sklaven, auch das Züchtigungsrecht anerkannt (s. die patristischen Kommentare z. 1 Ko 7, 21; Jüder Pelus. epist. IV, 10 12, MSG 78, 1060). Als mönchischer Seelsorger preist Gregor I. epist. VI, 12 in Worten, die an die stoischen Juristen erinnern, die Freilassung als gutes Werk; als Bischof hält er bis zur Grausamkeit Disziplin über die Sklaven seiner Kirche (ep. IX, 200); ja kirchliche Kanones verbieten den Bischöfen und Äbten die Freilassung, damit das Kirchengut nicht verringert werde (Agde 509 c. 7 u. o.); trotzdem kommt sie oft vor (s. u. a. Hatch-Harnack, Grundlegung 36f.). Kirchliche Kanones sichern das Besitzrecht der Herren gegen Enteignung unter dem Vorwande der Religion (Gangra 343, c. 3); ohne Zustimmung des Herrn darf kein Sklave in den Alerus eingereicht oder in ein Kloster aufgenommen werden (Leo I. epist. 1 MSL 51, 611; Chalcedon 451, c. 4; Can. apost. 81; Gelasius ep. 9, 14 MSL 59, 52); entlaufene müssen zurückgebracht werden (Orléans 20 541, c. 32). Der Mönchsroman verherrlicht die fromme von Gott beschützte Flucht (Hieron., vita Malehi). Die Kirche richtete bald auch den sozialen Unterschied bei sich wieder auf: selbst Freigelassene sollten vom Alerus ausgeschlossen sein (Elvira c. 80) — später traten freilich viele Hörige ein! — im Kloster fanden auch Sklaven unterdrücktes Aufnahme (Milus, epist. IV, 4, MSL 79, 552). Jüder von Pelusium spricht in 25 einem mit ihm zu vergleichenden Empfehlungsbrief für einen wegen eines Vergehens entflohenen Sklaven geradezu sein Befremden aus, daß ein Christ, der die allbefreiende Gnade kenne, noch Sklaven habe (ep. I, 112, MSG 78, 277); jedenfalls sind sie als Menschen zu behandeln (ep. II, 171, p. 440); Johannes Clemen weiß hartberzigen Herren eindringlich zur Milde zureden und im Notfall den Verkauf des Sklaven zu erzwingen (vita 33, p. 65 Götze). Die Kirche beist Sklaven, die Klöster sollen dies nicht. Schon Platon hatte für Sakkudion keine Sklaven geduldet (MSG 99, 825) und Theodor von Studion protestiert in seinem Testament energisch gegen das Sklavenhalten mit dem beachtenswerten Zusatz: den Weltchristen ist es erlaubt wie das Heiraten! (c. 1, MSG 99, 1817). Theodor von Canterbury, poenit. 8, MSL 99, 931 erklärt — übrigens 35 nicht zutreffend — die griechischen Mönche haben keine Sklaven, die römischen haben. Benedikt von Aniane nimmt z. B. die Schenkung von Hörigen mit den Gütern für sein Kloster nicht an (AS Ord. Ben. I, 197). Theodor setzt auf Menschenraub und -handel Kirchenbuße (MSL 99, 962. 966).

3. Die Kirche interessiert sich nicht so sehr für den Sklaven als solchen, sondern nur für 10 das Christentum des Sklaven: daher das seit Konstantin immer erneute Verbot, daß Juden christliche Sklaven besitzen (Cuseb., vita Const. IV, 27; Cod. Theod. XVI, 9 = Just. I, 10; Gregor I., ep. II, 6; III, 37; IV, 21; IX, 104. 213. 215; Orléans 538, c. 11; 541, c. 30 u. f. f.). Auch das Verbot der Sklavenausfuhr aus den verschiedenen christlichen Reichen (Chalons 639 54 c. 9; Gesetze Karls, Thafilos u. a.) hat nicht nur wirtschaftliche Be- 15 deutung, sondern hängt zusammen mit dem Verbot, christliche Sklaven an Heiden zu verkaufen (Leptines 743, c. 3; Anham 1009, c. 77; Nicäa 787, c. 8; L. R. Götze, Alt-russ. Kirchenrecht 152; vgl. Joseph, arch. XVI, 1. 2). Bonifaz klagt, daß den Heiden Sklaven zu ihren Menschenopfern geliefert würden (MSL 89, 578). Zur Zeit Lud- 20 wigs d. Fr. trieben jüdische Händler von Lyon einen schwungvollen Handel mit Christen- 50 sklaven nach Spanien und Afrika (Agobard, de insolentia iudaeorum MSL 104, 72. 76 u. ö.). Daneben waren die Venetianer berüchtigt, denen Papst Zacharias einmal die geraubten Christen abkaufte, um sie freizulassen (lib. pontif. 22, p. 433 Duchesne). Rom war sonst gerade ein Haupthandelsplatz. Über den Sklavenhandel von Nord nach Süd s. Paulus Diac. Gesta Langob. I, 1. Er steigerte sich beträchtlich seit den Slavenkriegen 55 und den Tartareneinfällen. Dies waren meist Heiden. Am strengsten verpönt war die Entmannung, und doch wurde sie z. B. von den Händlern in Verdun eifrig geübt und Lutprand bringt als kaiserliches Geschenk vier ausgezeichnete Eunuchen nach Byzanz (leg. VI, 6, MSL 136, 896).

Erst im 12. und 13. Jahrhundert kommt die eigentliche Sklaverei im nordwestlichen 60

Europa ab — die Erbunterthänigkeit (Leibeigenschaft) bleibt. Man muß dies als Produkt der neuen, von der Antike relativ unabhängigen christlichen Kultur auf nationaler Grundlage bezeichnen, deren wesentlichster Träger damals das Mönchtum war. Das Neue ist, daß jetzt nicht mehr der Verkauf von Christensklaven an Heiden, sondern der Menschenhandel als solcher verboten wird; so in einem Erlass Konrads II. vom Jahre 1031 (MG LL II, 38) und auf einer Synode zu London 1102, c. 27. Die Formel ist *homines sicut bruta animalia venduntur*; ebenso bei Guibert von Nogent, *Gesta dei per Francos* I, 2.

Dagegen erhalt sich die Sklaverei im ganzen Süden Europas, hauptsächlich durch die fortdauernde feindliche Verührung mit den Ländern des Islam. Den Ungläubigen gegenüber gilt beiderseits das alte Kriegsrecht: der Kriegsgefangene wird Sklave. Die Piraten helfen mit Menschenraub nach. Die Gewohnheit läßt dann die Sklaverei auch auf Christen ausdehnen, wegen der Kirche (z. B. Innocenz IV. 1216) vergebens protestiert, zumal sie selbst Sklaverei als ein Strafmittel gegen Ketzer (conc. Later. 1179 c. 21) und Feinde des apostolischen Stuhles (z. B. die Venetianer 1309. 1483, Alexanteriner 1376, England 1535), aber auch für Kinder aus Priesterehen (Toledo 655, c. 10, wiederholt Pavia 1022 und aufgenommen in das Decr. Grat. II, c. 15, q. 8, 3) anerkennt. Die Kreuzfahrer nahmen im Orient alsbald die dortige Sitte an; die Lateiner scheuten sich nicht, griechische Christen zu Sklaven zu machen. Die Nachwirkungen des römischen Rechtes in Byzanz und Spanien, sein Wiederaufleben in Italien erleichterten die Sache; das Ansehen, das Aristoteles bei der Scholastik genoss, veranlaßte diese sogar zu einer theologischen, sich mit Augustin deckenden Rechtfertigung (Aegidius de reg. princ. III, 2, 13-15; Thomas Aquin., *Summa* I, 96, 1; Antonin von Florenz, *Summa* III, 3, 6, nach Guv., *Compend. theol. mor.* 1868, 238). Reiches urkundliches Material ist gesammelt bei T. Vanger. Danach hat nicht nur Byzanz die Sklaverei als ständige Rechtsrichtung getannt — meist Sklaven aus dem Orient und vom schwarzen Meere her, sondern auch Italien. Die Freiheitsproklamationen Friedrichs II. für Sizilien 1231, der Städte Bologna 1256, Florenz 1289 beziehen sich auf hörige Bauern. Grade im 11. und 15. Jahrhundert kam es in Mode Sklaven zu halten, freilich nur als Kuriosität, in geringer Zahl, aber auch bei Geächteten und am päpstlichen Hofe. Noch 1518 beauftragte Paul III. Laien und Mönche das Recht Sklaven zu halten. Venetianer, Pisaner und Genuesen sind mehr Sklavenhändler als Besitzer. Dagegen hat in Spanien bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Sklavenwirtschaft im altrömischen Sinne bestanden, mit Tausenden von Maurenklaven, die bei dem Unterschied der Religion und Rasse auch mit aller Härte behandelt wurden. Neger, die von jeher und überall als Sklaven zu finden waren (sich im alten Ägypten, in Byzanz und Italien) und als zur Sklaverei geschaffen erschienen, werden seit 1441 von den Portugiesen direkt eingeführt.

Umgekehrt gerieten freilich auch Christen in die Sklaverei der Ungläubigen. Dies führte zu der Stiftung zweier Orden, der Trinitarier (1198) und Mercedarier (1230) *pro redemptione captivorum* (s. Bd XIV, 150 ff.). Loslauf von Gefangenen galt von alters als gutes Werk, s. Neh 5, 8; 1 Ma 3, 11; 2 Ma 8, 11; Ambr., ep. 18; Zocr., VII, 21; Gregor I., epist. IV, 31; VI, 32; vita s. Romberti 18. Kirchliche Einkünfte wurden dazu verwendet (Chalons 650, c. 9). Petrus Nelasus nahm mit seinen Mercedariern sogar das Beispiel der Selbstaufopferung (s. oben S. 128, 12) behufs Befreiung der in Gefahr der Abwägung schwebenden Christensklaven wieder auf. Die Orden haben bis in die Neuzeit hinein segensreich gewirkt.

IV. Aus der dargestellten Entwicklung begreift sich nun auch, daß nach Entdeckung und Eroberung der neuen Welt Spanier und Portugiesen kein Bedenken trugen, dort die Sklaverei einzuführen, zunächst durch das an die Heloten erinnernde *repartimento* der Kolonate; ebenso begreift sich das Eintreten des Dominikaners Las Casas. „Er that es aus dem Geiße der Kirche, oder vielmehr ihrer geistlichen Orden heraus“ (Knapp 10), nicht als Christ, auch noch nicht als Weltpriester, sondern erst unter mönchischem Einfluß. Daß auch die Neger, die man seit 1506 als bessere Arbeitskräfte einfuhrte, ein gleiches Mecht auf Arbeit hatten wie die Indianer, der Gedanke scheint Las Casas erst am Ende seines Lebens in der stillen Klosterzelle gekommen zu sein; er blieb unwirksam (D. Walz, *Fra Bart. de las Casas* 1905, 27). Bald weitverbreiteten die europäischen Handelsstaaten in dem entragelichen Geschäft der Sklaveneinfuhr. Das System der Negersklaverei steht in enger Verbindung mit dem agrarisch industriellen Großbetrieb der Plantagenwirtschaft (Anavy), aber die Grausamkeit der Behandlung ist doch nur zum kleinsten Teil dadurch bedingt, zum bei weitem größeren durch den Massegegensatz und

den Religionsunterschied, durch die vorgefaßte Meinung, daß diese Menschen eben keine Menschen seien. Auch für die seit 1727 von den Quäkern Pennsylvaniens ausgehende Reaktion mögen wirtschaftliche Motive, eben der Gegensatz zum Plantagenhystem, mitbestimmend gewesen sein, ausschlaggebend waren sie nicht (s. Bd XVI, 379). Nach langem Kampf brachte 1865 der Sieg der Nordstaaten über die sklavenhaltenden Südstaaten die Emanzipation für fast vier Millionen Sklaven, damit freilich zugleich eine neue Klassenfrage.

Es war die germanisch-protestantische Kultur im Gegensatz zu der romanisch-katholischen, welche diese Entwicklung betrieb. Das zeigt sich auch in der führenden Stellung Englands bei Unterdrückung des Negererklavenhandels. Daß aber christliche Liebesmotive und nicht nur national-ökonomische Interessen dabei ausschlaggebend waren, dafür bürgt der Name Wilberforce (s. d. Art.). 1807 wurde, nachdem Dänemark 1792 mit gutem Beispiel vorangegangen war, im englischen Parlament die Abolition act of slavery durchgesetzt, 1841 kam zu London der sog. Antinipelvertrag der Großmächte zur Bekämpfung des Sklavenhandels zu stande, erweitert und verstärkt 1885 durch die Berliner Kongresse. Durch Lavigerie ist dann auch der Katholicismus in erhöhtem Maße in die Bewegung hineingezogen worden. 1889 fand zu Brüssel ein Antisklavereikongreß statt. Durch Zusammenwirken aller beteiligten Mächte ist die Zurückdrängung des Sklavenhandels auf ein enges Gebiet gelungen. Neben der staatlichen Wirksamkeit ist dabei aber die freie Mitarbeit der christlichen Mission nicht zu übersehen.

von Tobischüb. 20

Skopzen s. d. A. Maskolnifen Bd XVI S. 441, 11 ff.

Skrutnien s. d. A. Katechumenat Bd X S. 177, 12 u. S. 178, 38 ff.

Skulptur. — Literatur: W. Lübke, Geschichte der Plastik, 3. Aufl., Stuttgart 1880. — Die Darstellungen der Geschichte der christlichen Kunst (F. X. Kraus, Freiburg 1896 ff.; E. Gradmann, Stuttgart 1902) und der allgemeinen Kunstgeschichte (M. Svringer, 1. Aufl., 25 Bd 2 ff., Leipzig 1895 ff.; Lübke-Zemrau, 12. Aufl., Bd 2 ff., Stuttgart 1901 ff.; Knackfuss; Zimmermann, Bielefeld 1897 ff., Bd 1—3, u. A. . Eine vorläufige Uebersicht bei Göler von Ravensburg, Grundriß der Kunstgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1903. Weiteres Bd XII, S. 110, 37 ff. Reiches biblisches Material in „Kunstgeschichte in Bildern“, Abt. 2—5, Leipzig, C. A. Seemann, und F. v. Heber u. A. Bayersdorfer, Klassischer Skulpturatlant, München 1896 ff.

Unter den drei großen Gebieten der bildenden Kunst haben Christentum und Kirche der Malerei und der Architektur den Vorzug vor der Plastik gegeben. Im Mittelalter dient die Plastik wesentlich als Ergänzung der Architektur; in den davor liegenden Jahrhunderten ist offenbar unter den Nachwirkungen der Antike, ihre Position zwar eine freiere, aber keineswegs eine selbstständige. Erst die Renaissance, welche eine neue Kunstanschauung durchsetzt, verhalf ihr zu einer den übrigen Künsten ebenbürtigen Wertung. Für die Anfänge und ebenso für das Mittelalter ist zum Verständnis dieser Thatsache ohne Zweifel das künstlerische Unvermögen monumentalen Aufgaben gegenüber innerhalb dieses Rahmens in Betracht zu ziehen, aber die eigentliche Wurzel muß in den Bedenken gesucht werden, welche das enge Verflochtensein der Plastik, insbesondere der Statue, mit dem Götterkult erweckte. So erklärt sich, daß die altchristliche Periode, wo sie plastisch schafft, sich fast ganz auf das Relief beschränkt, und die griechische Kirche heute noch die Statue aus den gottesdienstlichen Räumen ausschließt. Überhaupt aber liegt die Bevorzugung der Malerei vor der Plastik in der auf den Reichthum seelischer Stimmungen angelegten religiösen Eigenart des Christentums (s. d. A. Malerei Bd XII S. 110).

1. Altchristliche Periode. — Literatur: Victor Schulze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895; Carl Maria Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Baderborn 1905; R. Garrucci, Storia della arte cristiana, vol. V. VI (1879. 80); Joh. Fider, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans, Leipzig 1890.

Am umfassendsten und deutlichsten bethätigt sich die frühchristliche Skulptur im Sarkophagrelief und in Elfenbeinwerken. Die unterirdischen Cömeterien sind auf das Erdgrab hin konstruiert; daher beginnt die eigentliche Geschichte des Sarkophags erst im 4. Jahrhundert, wo neue Bestattungsformen gesucht wurden. In den Kirchen und den jetzt immer zahlreicher werdenden coemeteria sub dio (vgl. Bd X S. 813 ff.) findet der Steinsarg seine Verwertung; der in zahlreichen Exemplaren — im Abendlande bilden Rom, Ravenna, Arles die Mittelpunkte — auf uns gekommen ist. An der Front, selten an den Seitenwänden, reihen sich meist in kräftiger Reliefausarbeitung biblische Scenen in freier, meist historischer Folge aneinander. Die Hauptfigur tritt immer deutlich heraus.

Die einzelnen Vorgänge sind dicht aneinander gerückt; nur zuweilen werden Säulen und Bäume und andere Mittel als Scheidung benutzt. Oben wird in antiker Weise das Portrait des Toten eingefügt. Die lateinische Tradition zeigt eine größere Neigung für das Tierliche, die hellenistisch-orientalische für Tier- und Pflanzenornament. Als Quellen dienen die ältere sepulchrale Kunst, von der z. B. der Gute Hirt stammt, und die zeitgenössischen Kirchenmalereien. Innerhalb einer starken Einseitigkeit laufen lokale Strömungen, die sich aus Schulüberlieferung erklären. Neuerdings ist durch glückliche Funde und Entdeckungen das Bild der hellenistisch-orientalischen Plastik deutlicher herausgetreten, deren Eigenart darin besteht, daß in ihr in wechselnder Mischung griechische, irische und auch ägyptische Elemente zusammenfließen. An künstlerischem Wert überholt sie weit die meist handwerksmäßig arbeitende abendländisch-lateinische Sarkophagskulptur. Die Technik ist die antike; dabei auch die Anfärbung.

Die führende Stellung der altbyzantinischen Kunst tritt noch bedeutender hervor in den Elfenbeinschnitzereien (6). Zubehörschmuck, die altchristliche Elfenbeinplastik, Freiburg und Veisig 1896). Wenn auch die darin wirksamen Schulrichtungen noch nicht in volles Licht getreten sind, so stehen doch Byzanz, Antiochien und Alexandria als wichtige Ausgangspunkte fest. An diesen Erzeugnissen läßt sich die Leistungsfähigkeit der Plastik des 1. u. 6. Jahrhunderts am sichersten erkennen. Die Zusammenhänge mit der Antike sind noch unklar; Auffassung und Ausführung, ja auch Teile des Inhalts sind nur von dort her verständlich. Ein höherer Zug geht hindurch. Wenn sich im Nigürlischen die absteigende Entwicklung ausprägt, so lebt das Ornament noch ganz in der reizvollen Natürlichkeit der hellenistischen Kunst. Das Gebiet ist ein reiches: Diptychen (s. d. M. Liber vitae Bd XI S. 116 ff.), Kästchen zu weltlichem oder sakralem Gebrauch (die schöne sog. Virjanotekla in Brescia), Platten zur Verzierung von bischöflichen Kathedren (die Kathedra des Maximilianus, gest. 556 oder 557 in Ravenna), Figuren und andere Erzeugnisse der Kleinplastik. Die Leichtigkeit des Transports regte die Produktion mächtig an. Einen eigentümlichen Ausschmüß bildet die koptische Plastik, in welcher ägyptische Traditionen stark nachwirken (s. Strzykowski, Koptische Kunst. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée de Caïre, vol. XII. Wien 1901).

Nur die Holzplastik bietet die Türreliefs von S. Sabina in Rom ein hervorragendes Beispiel, allerdings nicht in künstlerischer, sondern in archäologischer Beziehung (s. Wiegand, Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina zu Rom, Trier 1900). Auch Terracotta und Edelmetalle sind zur Verwendung gekommen. Das Hausgerät und das kirchliche Inventar gaben reichliche Gelegenheit zur Betätigung. Voran stehen die Lampen, deren Diskus mit Kreuz, Monogramm, Tieren, Pflanzen, weltlichen und biblischen Figuren oder Szenen zu verzieren waren oder die selbst eine künstlerische Formgebung erfuhren (Basilika, Schiff u. s. w.); ferner die lange Reihe von Ton- und Metallgefäßen, welche die religiöse Devotion (Menasfläschchen, Monasampullen) und die liturgische Ordnung forderten, die plastischen Zierstücke an Portalen, Säulen, Schranken, Ambonen, Schmuckgegenstände, darunter vor allem die geschnittenen Steine, die Münzen u. s. w. Das Gebiet ist weit und mannigfaltig.

Von der statuarischen, also eigentlich monumentalen Plastik ist uns nur ein geringfügiger Bestand überliefert. Daß dieser einst reich war, ist selbstverständlich und außerdem durch literarische Zeugnisse gesichert, indes litt dieses Gebiet der Skulptur in erster Linie unter der oben erwähnten Unkunst und muß daher nur mäßig gepflegt worden sein. Unter dem, was uns gekommen ist, nehmen an Zahl die erste Stelle ein die Statuen der Guten Hirten, übrigens handwerksmäßige Leistungen bis auf die bekannte schöne Darstellung im Lateranmuseum, deren christlicher Ursprung indes nicht außer Zweifel steht (s. Schulze, Archäologie der altchristlichen Kunst, S. 285 f.). Die eberne Petrusstatue in St. Peter (Abb. Archäologie S. 287) ist als ein Werk des 13. Jahrhunderts erwiesen, eine zweite, stark ergänzte dagegen aus Marmor in den vatikanischen Grotten (Abb. Kaufmann S. 519) wohl echt, wie auch das Bildnis des sitzenden Hippolytus im Lateran sicherlich ein zeitgenössisches Werk ist, das sich genau an antike Vorbilder anlehnt (Abb. Kaufmann S. 511; der Oberkörper ergänzt).

2. Das Mittelalter. Literatur: P. Clemen, Merovingische und karolingische Plastik, Bonn 1897; W. Boye, Die Anfänge des monumentalen Stiles im Mittelalter, Straßburg 1891; H. Eber, Handbuch der deutschen Kunstgeschichte des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., 2 Bde., Bonn 1884, 85; H. Weigand, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, Leipzig 1905; W. Bode, Geschichte der deutschen Plastik, Berlin 1885; A. Venturi, Storia dell'arte italiana, Mailand 1901 ff.; W. Zimmermann, Oberitalienische

Plastik im frühen und hohen Mittelalter, Leipzig 1897; E. Mâle, L'art religieux du XIII^e siècle en France, Paris 1898; Goussé, La sculpture française depuis le XIV^e siècle, Paris 1895. — Einzelnes am gehörigen Orte.

Wie das ganze Geistesleben der karolingischen Zeit seinen Halt und Inhalt in der klassischen Überlieferung hat, so auch die Kunst. Die germanischen Stämme, welche in den Kreis und Einfluß der römischen Kultur traten, empfanden diese zunächst als eine imponierende Macht, der sie sich beugten, andererseits jedoch war ihre natürliche Eigenart so ausgeprägt und widerstandskräftig, daß sie mit größerem oder geringerem Erfolge sich durchzusetzen verstand. Die Plastik ist vorwiegend Elfenbeinschnitzerei und hat ihr Gepräge von der römischen Kunst, wodurch ihre verhältnismäßig hohe Leistungsfähigkeit verständlich wird. Aber nicht selten ist darin die frische Naivität und das eigene Wesen des germanischen Elementes erfolgreich gewesen. In Ländern wie Irland und England, wohin die antiken Einflüsse nur sporadisch und abgeschwächt gelangten, nimmt natürlich das Volkstümliche noch einen viel breiteren Raum ein. In Frankreich sind mehrere Mittelpunkte der Elfenbeinplastik erkennbar (vgl. Clemens a. a. O.); in Deutschland blüht der Betrieb besonders am Niederrhein, aber auch Oberdeutschland hatte in dem Mönche Tuotilo von St. Gallen (gest. nach 912) einen kunstfertigen Schnitzer (Jos. Mantuani, Tuotilo, Straßburg 1900). Die statuarische Plastik bedeutete wenig, dagegen erstreckte sich die Kleinkunst in Erz und Edelmetall einer eifrigen Pflege.

Im 11. Jahrhundert gewinnt der aus der altchristlich-karolingischen Überlieferung erwachsene romanische Baustil seine charakteristische Ausbildung. Darin liegt beschlossen der plastische Schmuck. Während bisher die Bildnerei sich wesentlich in den Kleinkünften abspielte, gewinnt sie jetzt eine unmittelbare und höhere Beziehung zur Architektur. Von dem Tympanon aus dehnt sich das Bildwerk über das Portal aus und darüber hinaus; im Innern reihen sich heilige Gestalten, am Kapitäl sammeln sich geschichtliche und phantastische Figuren, der Taufstein, der Ambon, die kultischen Geräte nehmen den Bildner lebhaft in Anspruch. Die Plastik wurde neben der Malerei als ein wirksames Mittel erkannt, die großen Flächen zu beleben und zugleich der Neigung für lebhafteste Symbolik zu genügen. Am kräftigsten äußert sich diese Stimmung und Bewegung in Deutschland, das unter den sächsischen Kaisern aufblühte und das Erbe der Vergangenheit mit frischem Sinne erfaßte und wandelte. Wie hoch man schon jetzt die Aufgabe stellte, beweisen die reliefierten Erztüren in Hildesheim (1015) und Augsburg (ca. 1060) und die gleichfalls aus deutscher Hand hervorgegangenen Türen in Nowgorod, Gnesen und an S. Zeno in Verona. In der Bernwardssäule in Hildesheim (1022) wurde in kühnem Griff eine Nachahmung der Trajanssäule versucht. Es ist beachtenswert, daß die neu anhebende Plastik sich mit Vorliebe dem Erzguß zuwendet (Grabplatten). Steinskulpturen sind noch selten (Relief der Externsteine).

Die Auffassung ist gebunden, ohne Individualismus, den Linien der Architektur angelehnt und ganz in der dekorativen Zweckbestimmung gehalten. Man will die antike Formengabe behaupten, die Tendenz geht nicht auf Neues, sondern auf Konservierung, aber die künstlerische Fähigkeit reicht nicht aus, und so ist die Folge ein Heruntergleiten. Indes haben diese äußeren Mängel nicht die Erreichung des Zieles gebindert, die Gewinnung einer, auf den Zweck und die Idee angesehen, wirkungsvollen Plastik. Nur in der lebhaft betriebenen Elfenbeinschnitzerei (Buchdeckel, Diptychen, Kästchen, Bischofsstäbe u. s. w.) wirken karolingische Überlieferungen oft ganz ungebrochen nach, andererseits führen ein selbstständiges Studium der Wirklichkeit und ausdrucksvolle Charakteristik, besonders auf sächsischem Boden, häufig darüber hinaus. Die Kunstübung ist im 11. und 12. Jahrhundert Sache der Mönche und der Geistlichkeit, daher findet ein Überschreiten des traditionellen Bilderkreises nur ausnahmsweise statt.

Nach einer langsamen Vorwärtsbewegung im 12. Jahrhundert erhebt sich im 13. Jahrhundert die deutsche Plastik des Mittelalters unter den Anregungen, welche die heranziehende junge Gotik brachte, zu ihrer klassischen Vollendung und zu eigentlich monumentalen Schöpfungen. Die Nahrung haben, wie in der vorhergehenden Periode die sächsischen Länder. Wechselburg (Kanzel, Altar, Kreuzifix; s. vgl. Monumente des M. u. der Renaissance aus dem sächs. Erzgebirge, Dresden 1875), Freiberg (die Goldene Pforte; s. vgl. A. Goldschmidt, Die Freiburger Goldene Pforte in d. Jahrbuch der kgl. preuss. Kunstsammlung, Berlin 1902), Raumburg (Lettner, Stifterbilder; s. vgl. A. Schmarow und E. v. Flottwell, Meisterwerke deutscher Bildnerei in Raumburg, Magdeburg 1892) bieten uns die herrlichsten und ältesten Ausprägungen der Kraft und Empfindung dieser Periode. Aber auch Süddeutschland tritt mit Meisterwerken hervor, doch sind hier die

französischen Einflüsse starker, indirekt im Dom zu Bamberg (jüngere Gruppe; s. vgl. A. Weese, Die Bamberger Domskulpturen, Straßburg 1897; W. Röge, Die Bamberger Domkanten, ihre Aufstellung und Deutung in Zeitschr. für christl. Kunst 1902), direkt in Straßburg (Tod Maria, Kirche und Synagoge am Münster; C. Meyer, Die Skulpturen des Straßburger Münsters, Straßburg 1891; M. Brand, Der Meister der Caelesia und Synagoge am Straßburger Münster, Düsseldorf 1903). Aber darin besteht Gleichförmigkeit, daß die Feierlichkeit des Kirchenraums zu der Wirklichkeit der Erscheinung in enge Verbindung gesetzt ist. Individuelles Leben durchflutet die Gestalten. Der Ausdruck hebt den Kontakt mit der geschichtlichen Bedeutung der Persönlichkeit und der Handlung. Das Mäßige gerät in Bewegung, das Tote wird lebend, Fleisch und Blut. Die Mittel zu diesem Zweck sind nicht immer glücklich gewählt — das stereotype Lächeln, die harte Einbiegung des schlanken Leibes —, aber darauf kommt es an, daß das plastische Ideal nicht mehr nur in den unsicher gewordenen Überlieferungen einer fernen Vergangenheit gesucht, sondern durch die Beobachtung der Natur revidiert und mit dem Empfindungsleben der Zeit erfüllt wird. In der Harmonie der durch Ort und Zweck des Wertes bedingten Sollenmitat mit dem individuellen Sein und Leben — darin fand diese Kunst ihr hebes Ziel. Wie sie zeitlich dem Übergange von der romanischen zur gotischen Periode angehört, so hat sie ihren festen Standort noch in der ersten Monumentalität des 12. Jahrhunderts und nimmt das neue, subjektivere und künstlerischere Ideal in sich auf, ohne jene Position zu verlassen. Erst eine zweite, mächtigere Welle von Frankreich her riß sie davon los (M. Goldschmidt, Studien zur Geschichte der sächsischen Skulptur in der Übergangszeit vom rom. zum got. Stil, Berlin 1902).

Frankreich war bereits im 12. Jahrhundert in eine lebhafte Bewegung der Plastik eingetreten, in welcher verschiedene Schulen (Provence, Toulouse, Burgund), die auch nach Spanien hinübergriffen, sich anregten und befruchteten. Sie knüpfen zum Teil an romanische Überlieferungen an und pflügten mit Vorliebe den Portalschmuck. Das 13. Jahrhundert, das Jahrhundert des gotischen Kathedraals, brachte einen entscheidenden Umschwung. Die mächtigen Bauten, welche jetzt, vornehmlich in den mittlern Provinzen Frankreichs entstanden, forderten für ihre imposanten Tore und hochstrebende, reichgegliederte Architektur eine Fülle von Statuen und Reliefs. Mit Enthusiasmus ging die Plastik auf die neuen Aufgaben ein, ihre besten Kräfte gab sie in diesen Dienst, und das Ergebnis war die klassische Vollendung der christlichen Bilderei überhaupt. Der Malerei nachstehend, beschränkte sie sich nicht mehr auf Figuren, Szenen, Gruppen, sondern ihren höchsten Triumpfb fand sie darin, das ganze Drama der Heilsgeschichte von den Anfängen der Menschheit bis zum Weltgerichte vor dem Beschauer auszubreiten. Eine unerschöpfliche Phantasie läßt sie nach allen Seiten hin ausgreifen. Bibel, Legende, volkstümliche und gelehrte Vorstellungen, Geschichte und Typologie sammelt sie zu großen, tief sinnigen und anregenden Erzählungen. Es seien nur die Kathedralen von Chartres und Rheims genannt. In den Skulpturen der letztern liegt vielleicht die höchste Leistung der französischen Plastik vor. Auch jetzt noch ist überall das Bemühen deutlich, die Figuren den Gesetzen der Architektur untergeordnet zu halten: gerade und schlank steigen sie auf, die Bewegung ist auf das Notwendigste beschränkt. Indes innerhalb dieser Schranken wirken sich eine Anmut und Hebeit, eine Tiefe der Empfindung und eine Feinheit der Naturbeobachtung aus, welche es gestatten, diese Schöpfungen zu der Antike in Vergleich zu setzen. Viel mehr als in der konservativeren deutschen Kunst ist die erste Stimmung und die beherrschende Haltung einer starken, auf das jugendliche und reizvolle gestimmten Naturgewissen. In der Darstellung der Person Christi überholt die französische Plastik des 13. Jahrhunderts alle frühere Jahrhunderte und findet auch Jahrhunderte nachher nicht Gleichwertiges. Und welche Würde atmen die Apostelgestalten! Ost erheben in diesen Werken die Renaissance vorausgenommen. Die Auffassung ist frei und aus kräftigen Momenten des inneren Empfindens des Künstlers geschaffen.

Wie diese Plastik mit der Blütezeit der französischen Gotik aufs engste verflochten ist, so geht sie mit der Architektur im 11. Jahrhundert den Weg abwärts, nachdem ihr Einfluß nach allen Seiten hin ausgestrahlt war. Auch Deutschland steht im 11. Jahrhundert unter diesem Einflusse und zwar in dem Maße, daß sein originales Anschauen und Kennen dadurch gebrochen wird. Dazu kommt, daß in den Bauhütten die Skulptur mehr und mehr in handwerksmäßigen Betrieb geriet. Der Skulpturenschmuck in der Vorhalle des Treiburger Münsters (ca. 1270; s. vgl. M. Moriz Cichbern, Der Skulpturencollis in der Vorhalle des Treiburger Münsters, Straßburg 1899) steht der frühgotischen Bilderei noch nahe, dagegen treten an dem wirkungsvollen Westportal des Straßburger

Münsters und am Kölner Dom und am Münster zu Ulm, wie groß auch die Unterschiede im einzelnen sein mögen, die französischen Einflüsse stark hervor. In Franken (Kürnberg) und anderwärts mischt sich ein bürgerlicher, profäischer, oft derber Zug ein. Einer besonderen Pflege erfreute sich in Deutschland im 11. Jahrhundert die Grabskulptur.

Mit der Gotik wuchs die Freude an der plastischen Ausgestaltung des kirchlichen Inventars; auch das Unbedeutende z. B. der kirchliche Raum, fand dabei Berücksichtigung (s. die Art. Bd VI S. 412 ff.; X S. 25 ff.; XI S. 155 ff.; 164 ff.). Im reichen, farbigen Aufbau des gotischen Flügelaltars stellte sich diese Betätigung glanzvoll dem Auge dar (s. d. Art. Altar Bd I S. 398 ff.). Denn wie vorher bediente sich die Plastik auch jetzt der Mithilfe der Farbe. Zu steigendem Maße verschaffte sich im 11. Jahrhundert die Holzbildnerei Geltung. Der alte Gebrauch des Stucks dauerte fort. Für die Anwendung von Edelmetall in Verbindung mit Email boten besonders die Reliquienbehälter Gelegenheit.

Noch stärker als Deutschland erlaben die Niederlande die Expansionskraft der französischen Plastik. Der hervorragendste Vertreter in spätgotischer Zeit ist der am Hofe in Burgund thätige Claur Eluter (Claus Elüter) gest. 1411 (Mosesbrunnen und Grabdenkmal Philipps des Kühnen in Dijon). Dagegen mischten sich in England französische und einheimische Einflüsse; hier vorzugsweise Betrieb der Grabplastik. In Italien gehen im 11. und 12. Jahrhundert verschiedene Strömungen byzantinischer, römischer oder lombardischer Art nebeneinander und gelegentlich auch ineinander, in denen die oberitalienische Plastik voransteht (M. G. Zimmermann, Oberitalienische Plastik im frühen und hohen Mittelalter, Leipzig 1897). Der Ausgang einer neuen Entwicklung wurde im 13. Jahrhundert das zu hoher Macht emporgestiegene Pisa. Hier ließ Niccolò Pisano (gest. 1260) in fein durchdachten, von klassischem Schönheitsideal beherrschten Werken die Antike unmittelbar, oft nur in leiser Umdeutung, wirksam werden (Kanzel im Baptisterium zu Pisa und im Dom zu Siena). „Nicht wie die anderen Künstler des romanischen Zeitalters hat er die Formensprache der Antike unverstanden nachgestammelt, sondern ihre Schönheit und Größe ist ihm aufgegangen.“ So weist er, obgleich seine Kunst in der romanischen Zeit wurzelt, doch schon auf die kommende Renaissance. Indes sein weit einflussreicherer Sohn Giovanni Pisano (gest. ca. 1328) verläßt das Ideal abgeklärter, ruhender Schönheit; bei ihm drängt alles auf bewegte Handlung, seine reichen Kompositionen gehen in lebendigem Fluß (Kanzel in Pistoja und im Dom zu Pisa; zu vgl. Max Sauerlandt, Die Bildwerke des Giovanni Pisano, Düsseldorf 1904). Wenn darin das künstlerische Empfinden der Gotik sich ausdrückt, so noch mehr das individuelle Temperament des Mannes selbst. Aber in seinem Schüler Andrea Pisano (geb. 1273) wendet sich unter dem Einflusse Giotto's die toskanische Plastik wieder einer ruhigen und harmonischen Abgestimmtheit zu und wird wieder auf die Erzbildnerei gewiesen (Reliefs der Südtür des Baptisteriums in Florenz).

In der östlichen Christenheit bethätigte sich die Kunst vorwiegend in der Architektur und in der Malerei, während die frühchristliche Stimmung gegen die Plastik fortdauert. Nur die Elfenbeinskulptur blüht weiter und erhebt sich nicht selten zu hervorragenden Leistungen; noch mehr aber wird die Plastik in Anspruch genommen in der luxuriösen kirchlichen Kleinkunst, deren hohe Leistungen zahlreiche auf uns gekommene Erzeugnisse uns verkünden. In der Pala d'oro in S. Marco in Venedig haben wir ein charakteristisches Werk mittelalterlicher byzantinischer Email- und Goldschmiedekunst. Besonders letztere erreichte eine hohe Ausbildung (Übersicht und Litteratur bei Kraus I, S. 538 ff.; dazu „Byzantinische Zeitschrift“ an verschied. Do.).

3. Die Neuzeit. — Litteratur: F. Buchhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 7. Aufl., Leipzig 1899; H. Wölfflin, Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance, 2. Aufl., München 1901; Cornelius Gurlitt, Geschichte des Barock, Hofsto und Klassizismus, Stuttgart, 1887—89; Ad. Rosenburg, Geschichte der modernen Kunst, 2. Ausg., Bd 1—3, Leipzig 1892 ff.; A. Heilmeyer, Die moderne Plastik in Deutschland, Leipzig, 1903 (Künstlermonographien). — Die wichtigere Einzellitteratur im Verlaufe der Darstellung.

Im 15. Jahrhundert löst sich in Italien die Kunst von den Überlieferungen des Mittelalters. Der Individualismus, welchen der siegreiche Humanismus für die Geistesbildung und das Kulturleben als ein Menschenrecht in Anspruch nahm, wurde auch für die Kunst der Weg der Befreiung. Sie wendet sich zu den Quellen zurück, aus denen ihr wahres Leben quillt, zur Natur, und sofort erwächst aus der mannigfaltigen Reflexion der Wirklichkeit in den Seelen der Künstler eine Fülle von Anregungen, und aus diesen ein immer mehr ins Breite strebender Reichthum von Schöpfungen. Aber die Natur

wird in der schönen Form erfasst, doch nicht so, daß nach griechisch-klassischer Weise die Schönheit an sich in vollkommener Erscheinung gesucht würde, sondern so, daß die von einem tiefen Lebensinhalt erfüllte, seelisch gestimmte Schönheit als Ziel gilt. Denn wenn überhaupt darin ein wesentlicher Unterschied zwischen der christlichen und der griechischen Kunst besteht, daß diese vornehmlich die schöne Erscheinungsform, jene das Innenleben sucht, so mußte dieses letzte Moment um so kräftiger sich geltend machen in einer Generation, in welcher die Persönlichkeit in entscheidender Weise in den Vordergrund getreten war, so daß man in der „Entdeckung des Menschen“ eine bedeutende Eigentümlichkeit des 15. Jahrhunderts mit Recht hat finden wollen. Wichtig war ferner, daß die Plastik, in Erkenntnis ihrer eigentlichen Aufgabe, sich von dem Dienste der Architektur löste, aber sie gab dann sofort einen Teil der wiedergewonnenen Freiheit an die Malerei hin, ohne Zweifel unter dem Trude der sie beherrschenden individualistischen Stimmung, für welche sie in der Malerei einen weit vollkommeneren Ausdruck fand. Sie ist wesentlich malerisch und nimmt auch darin eine von der antiken Plastik sich weit entfernende Position ein.

Unter den Künstlern stand der Enthusiasmus des Landes. Geistliche und weltliche Herren weitererten in der Genossenschaft. So stark war die Kraft des neuen Ideals, daß die Kirche widerstandslos die mittelalterliche Kunst fahren ließ und das Innere ihrer Gotteshäuser der jungen Plastik überließ. An den Kanzeln, den Altarshranken, den Altären, dem Chorgestühl, den Grabdenkmälern — wo immer bisher der alte Stil heimisch gewesen war — setzt sich die neue Kunstweise fest. Sie schmückt die Portale, füllt Inneres und Äußeres mit ihren Statuen aus, auch der konservative Klosterbau giebt ihr gegenüber die Jahrhunderte alte Kunstübung auf. Zugleich geht auf allen Gebieten der Kunstbetrieb in Vortrieb über. Allerdings lebt in diesen Künstlern ein hoher Idealismus, der von vornherein ihr Werk sympathisch machen mußte. Das Ringen ihrer Phantasie und die Arbeit ihres Meißels suchten die Ehre Gottes und der Heiligen; künstlerisches Schaffen gilt ihnen als ein heiliger Dienst. Ihre Zahl ist groß, aber das neue Ideal bündet sie fest zusammen, ohne die Individualität auszuschalten. Deutlich treten Schulen hervor und in den Schulen wiederum Sonderarbeiten.

Die Renaissance-Plastik hat von dem verschiedensten Material Gebrauch gemacht; doch galt der Marmor als das edelste Gestein. Eine große Beliebtheit erreichte die polychrome Terracotta, welche durch Glasierung oder Emailierung an Dauerhaftigkeit wesentlich gewann.

Die Meisterhaftigkeit hat Florenz. Die Reihe eröffnet der Erzgießer Lorenzo Ghiberti (gest. 1455), in dem noch die gotische Weise nachklingt (Nordthür und Hauptportal des Baptisteriums); in seinem jüngeren Zeitgenossen Donatello (gest. 1466; zu vgl. Schwarzow, Donatello, Leipzig 1886) entfaltet sich dann sofort die ganze Erfindungs- und Schaffenskraft der neuen Zeit. Volle Hingabe an die Natur und souveräne Beherrschung der Wirklichkeit, Heben bis zur Höhe und Anmut bis zur Weichheit, vornehme Größe und Freude an reizellen Details fließen in diesem schaffensfrohen, vielseitigen Manne zu einzigartiger Harmonie zusammen. Von beiden beeinflusst ist der diese ältere Gruppe abschließende Luca della Robbia (gest. 1482), aber die feine, auf ruhigen, schönen Ausdruck gerichtete und von frommer Stimmung beherrschte (seine Madonnen) Darstellungsart ist sein Eigentum. Er vor allem hat der glasierten bemalten Terracotta Verbreitung verschafft, in der sein Schüler und Neffe Andrea della Robbia (gest. 1528) vorwiegend schaffte. Würdig schließt das Quattrocento in Florenz ab Andrea del Verrocchio (gest. 1488), der die Plastik des Jahrhunderts zu monumentaler Höhe erhob (Christus und Thomas in Florenz, Meierbildnis des Colonna in Venedig). Auch im übrigen Italien (Siena, Padua, Lombardei) treten die Wirkungen des neuen Kunstgeistes hervor. Fast überall steht neben der Marmorbildnerei der Erzguß.

Doch wie Entwicklung war nur die Vorbereitung eines Größeren. Aus der Mannigfaltigkeit und dem freudlichen Schaffen der Rubrenaissance erhebt sich seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts der geschlossene, monumentale Bau der Hochrenaissance. Die beiden Väter, auf denen jene ruht, Natur und Empfinden, bleiben unverrückt, aber die Gedanken mit Kräfte streben über die naive Schönheit und die frei sich ergebende Phantasie hinaus auf ein höheres Ziel. Die Nebendinge bleiben am Wege liegen, alles strebt in kräftiger Zusammenfassung des ganzen Moments einem Großen zu. Mit einem Worte, das Monumentale setzt sich in Geltung. Die unterhaltende, behagliche Schilderung der heiligen Geschichte verwindet hinter der unmittelbaren, wirkungsvollen Erfassung ihres entscheidenden Inhaltes. Die frommen Gestalten der Kirche werden Herren. Als die höchste Aufgabe der Plastik wird der Mensch erkannt. Zudem sich in diesem Ideal

die Künstler des 16. Jahrhunderts mit dem Ideal der Antike begegneten, war Möglichkeit und Wirklichkeit einer Beeinflussung gegeben. Indes hat sich dieser Einfluß nie in der Form der einfachen Nachahmung vollzogen, sondern ist stets durch das individuelle Empfinden des Künstlers hindurchgegangen und assimiliert worden.

Was Florenz für die Frührenaissance war, wurde für die Hochrenaissance Rom, wo nicht nur erhabene Reste des Altertums, sondern auch die Erinnerungen einer großen Geschichte fortlebten.

Die Ideen und Kräfte der Hochrenaissance strömen zusammen und vereinigen sich zu gewaltiger, einzigartiger Wirkung in Michelangelo Buonarroti (1475—1564). Der Sturm und Drang der Zeit erfüllt ganz sein Leben. Als der große Neuerer steht er unter seinen Zeitgenossen. Keiner hat den Marmor in dem Maße dem Eigenwillen zu unterwerfen verstanden wie er. Die Gegenjählichkeit und der scharfe Subjektivismus seiner Persönlichkeit geben seinen Werken ein individuelles Gepräge, und doch wirken sie mit unwiderstehlicher Gewalt. „Was die Kunst des Quattrocento hauptsächlich auszeichnet, die unendliche Freude am Zufälligen und Vielgestaltigen der Natur und des Lebens, das ist ihm in tiefer Seele verhaßt; er schafft sich ein Geschlecht von Gewaltmenschen, in dem alle gewöhnliche Form ins Gigantische gesteigert ist, das einerseits der einfachen Natur näher steht als die zivilisierte Menschheit, andererseits die in ihr wohnenden geistigen Kräfte aufs höchste entwickelt hat“. In der „Pietà“ in St. Peter (1499) klingt der Schmerz der Mutter über den Tod des Sohnes ergreifend aus in der stillen Zügelung in das unbegreifliche Erlebnis. In „David“, dem schönen, kampfesfrohen Jüngling, grüßt das frische Leben selbst. Der „Moses“ am Juliusdenkmal erscheint als der Typus eines von gewaltigem, heiligem Zorne erschütterten herrlichen Mannes, und der „sterbende Sklave“ wiederum desselben Denkmals stellt uns das langsame und müde Erlöschen eines jungen Menschenlebens erschütternd vor die Seele. Der auferstehende Christus in S. Maria sopra Minerva in Rom durchbricht alle jungen und alten Traditionen des Typus: wie ein antiker Gott tritt er in voller Nacktheit mit dem schönsten Menschenleibe siegreich hervor. Und welche Fülle von eigenartigen Gedanken und Empfindungen sammelt sich in den Figuren der Grabkapelle der Medici in Florenz. Alles lag in dem Machtbereich des Empfindens und Könnens dieses von den evangelischen Gedanken der Zeit ergriffenen großen Künstlers; auch die zarten Töne des Seelenlebens mußte er zu finden, so sehr die Richtung seines Geistes auf das Mächtige und Außergewöhnliche gewandt war (Die Litt. i. Bd XII S. 121, 40, dazu jetzt Thode, Michelangelo, 2 Bde, Berlin 1902f.).

Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Mann nicht nur die plastische Kunst seiner Gegenwart bestimmte, sondern noch lange nachher leben große und kleine Geister unter dem Schatten seiner Kunst.

Indem wir die Wirkungen der italienischen Renaissance und der durch sie gegebenen Anregungen auf dem Gebiete der Skulptur in den romanischen Ländern beiseite lassen, wenden wir uns Deutschland zu. Die Geschichte der Plastik in Deutschland verläuft im 15. Jahrh. ohne jegliche Berührung mit der Renaissance. Auf diesem Boden behaupteten nicht nur die Weltanschauung, sondern auch der soziale und überhaupt kulturelle Organismus des Mittelalters fast ungebrochen ihre Geltung, und wo neue Regungen und Bildungen hervortraten, waren sie religiöser Natur. Es fehlten die kühnen Geister, das freigebige Mäcenatentum und die unmittelbaren mächtigen Wirkungen des Altertums. Daher verbleibt die Kunst in bürgerlichem, zumeist handwerksmäßigem Herkommen. Der Zug auf das Große, Monumentale geht ihr ab. Aber sie bildet jetzt sowohl in der Form der Plastik wie der Malerei kräftiger aus, was sie schon vordem als Eigentum besaß, den Sinn für die Wirklichkeit und die Wahrheit der Erscheinung. Allerdings ist der Naturalismus, in dem sie sich bewegt, ein naiver, ohne Reflexion auf das Allgemeine und ohne ernstliches Bemühen um ein Schönheitsideal. Der Darstellung des Nackten geht sie, gebunden durch alte religiöse Bedenken, gern aus dem Wege, ja sie verbüllt den Körper mit schwerer, reichhaltiger Gewandung, für die sie in der zeitgenössischen Mode die Vorlage findet. Immer aber sucht sie mit der äußern Wahrheit die innere Wahrheit; der persönlichen Stimmung, dem seelischen Empfinden strebt sie zu, und in dem hohen Gelingen, mit welchem sie gerade die religiöse Innigkeit auszuprägen versteht, bekundet sie den engen Zusammenhang mit einem religiösen Volkstum. Und darin liegt ein weiterer Vorzug: sie ist Volkskunst, sie redet die Sprache des Volkes, empfindet mit seinen Empfindungen. Sie durchstreift nicht ferne und fremde Regionen, um dort Fremdartiges zu suchen und beizutragen, sondern in den Gedanken und in dem Leben des Volkes sucht und findet sie ihren Inhalt. Vor allem die heilige Geschichte und die Ge-

schichte der Weltlichen schlicht zu erzählen, versteht sie. Lieber denn als Himmelskönigin erfaßt sie Maria als liebliche Jungfrau oder als schmerzreiche Mutter und den Heiland in den ergreifenden Zügen des Dulders. Nicht selten verirrt sich dieses Suchen nach Wahrheit in herben, ja abstoßenden Realismus, aber man darf nicht übersehen, daß die Gemüter der Schaulustigen auf härtere Töne gestimmt waren und durch die geistlichen Schauspiele immer wieder dafür gestimmt wurden.

Mit diesem stark ausgearbeiteten Verständnis für das Innerliche, Subjektive hängt ohne Zweifel zusammen die malerische Abstimmung der Plastik. Außerdem gefellte sich dem Bildbauer in der Ausführung der reichen Bemalung und Vergoldung immer der Maler zu; die Altäre und manches andere Werk sind gemeinsame Arbeit der Plastik und der Malerei. Auch die zunehmende Bevorzugung des Holzes vor dem Stein wirkte hier mit, da die Weichheit dieses Materials zu einer malerischen Behandlung unmittelbar drängt.

Näht man das Ganze ins Auge, so muß die Periode etwa 1150–1530 als die zweite Blütezeit der deutschen Plastik bezeichnet werden. Ein reges Schaffen geht durch alle Gauen Deutschlands. Allerorten erheben große Altarwerke mit reichem malerischen und plastischen Schmuck. Die Kunstregister zeigen zahlreiche Künstlernamen, wie immer auch die Träger einschätzbaren sind. Freilich Mittelpunkte von so bestimmendem Einfluß wie Florenz und Rom in der italienischen Renaissance sind nicht vorhanden, wohl aber Stätten genug, von denen in die Nahe und in die Ferne gewisse Wirkungen ausgehen. Darin nimmt Nürnberg als Ausgangspunkt der fränkischen Schule den ersten Platz ein.

Die Schnitzwerke, die aus der Werkstatt des Malers Michael Woblgemut (vgl. Bd. XII S. 122) hervorgingen, gehören zu den ersten Zeugen dieser gehobenen Bildnerei, aber bereits in seinem jüngeren Zeitgenossen Veit Stof (geb. ca. 1140, längere Zeit in Stradau tätig, gest. 1533) entfaltet sich die neue Richtung voll. Er ist in erster Linie Holzschnitzer. Sein Ziel geht auf scharfe Charakteristik und unmittelbare Erfassung der Wirklichkeit (der ungeredete Richter im Germanischen Museum). Der unruhige Zug in seinem ersten Hauptwerke, dem Marienaltar in Stradau (1177–1181), ist in dem Engelstein (Gruß (1178) in der Lorenzkirche einem vornehmen, aber etwas inhaltlosen Ausdruck gewichen. Seine Tätigkeit greift weit aus (Jakobskirche in Nürnberg; zu vgl. B. Damm, Veit Stof und seine Schule, Leipzig 1903). Neben ihm steht ebenbürtig als Meister der Steinplastik Adam Kraft (geb. ca. 1150, gest. 1509). In sicherem Gange hat er sich vom Steinmetz zum Künstler emporgearbeitet. Aus seiner Vergangenheit geht mit ihm ein arbeitsreicher Zug. Abhold allem Leidenschaftlichen, breitet er über Personen und Handlungen eine fast andachtsvolle Ruhe und läßt aus ihnen seine treuberrige, zuweilen allerdings auch etwas hausbackene Art wiedererkeimen. Seine sieben Stationen vor dem Tiergartentore und die Kreuzigungsgruppe auf dem Johannisfriedhof lassen seine künstlerische Reife ersehen, während in dem berühmten Sakramentshauschen in der Lorenzkirche (1192–1196) sein dekoratives Verständnis und seine technische Meisterschaft glänzend hervortreten (Damm, Adam Kraft, Berlin 1897). Als dritter reiht sich an der Erzgießer Peter Büber (geb. ca. 1155, gest. 1529), aus dessen Gießhütte, unter Mitwirkung der Sohne, zahlreiche Werke hervorgingen. An großer Auffassung und Arbeitsempfinden überragt er seine beiden Zeitgenossen, obwohl zwischen ihm und Adam Kraft deutliche Beziehungen bestehen. In seiner späteren Lebenszeit gewinnt die Renaissance Einfluß auf ihn, ohne ihn von dem mütterlichen Boden zu lösen. Dafür zeugt sein Hauptwerk, das herrliche Sebaldusgrabmal (vollendet 1519) in der Sebalduskirche, in welchem alte und neue Weise in idyllischer Harmonie zusammenklingen. Daß das Schaffen dieser Männer fruchtig und erfolgreiche Anregung gab, bekunden treffliche Werke jener Zeit, deren Schöpfer unbekannt geblieben sind (z. B. Maria mit dem Leichnam Christi in der Jakobskirche, die schmerzreiche Mutter im Germanischen Museum).

In Unterfranken ragt der aus Niederfranken gebürtige und in Würzburg zur höchsten mädlichen Würde aufsteigene Tilmann Kiemen Schneider (gest. 1531) hervor, gleich erhaben in der Steinplastik wie in der Holzbildnerei. Schonheitsgefühl (Eva am Portal der Marienkirche in Würzburg) und Formschönheit verbinden sich in seinen Schöpfungen mit keiner Charakteristik (zahlreiche Altarwerke und Grabdenkmäler, darunter das Kaiser Heinrichs II. und seiner Gemahlin im Dom zu Bamberg). Eine große Jüngerschaft sammelte sich um ihn (C. Dommig, Leben und Werke des Bildschnitzers Tilmann Kiemen Schneider, Straßburg 1909).

Auch Schwaben hat an dieser Entwicklung der deutschen Plastik einen hervorragenden Anteil, obwohl hier die Vorliebe für die Malerei tiefer haftete. In Ulm, dem Mittel-

punkte der schwäbischen Schule, entfalten Jörg Zurlin (gest. 1491) und sein gleichnamiger Sohn eine bedeutsame Thätigkeit. Letzterem wird — ob mit Recht, bleibt dahingestellt — der Hochaltar zu Blaubeuren, eines der Meisterwerke christlicher Plastik, zugeschrieben, neben dem aber auch der Krucifixus in der Hauptkirche zu Nördlingen, ein Werk von hoher Vollendung genannt werden muß.

Tirol hatte um diese Zeit in Michael Pacher (gest. 1498) einen Meister von großen künstlerischen Eigenschaften. Dagegen wurde am Niederrhein und in Norddeutschland das lokale Schaffen durch den massenhaften Import von Schnitzaltären und andern plastischen Erzeugnissen aus den Niederlanden stark beeinträchtigt oder geradezu lahm gelegt. Wo man selbst schuf, lehnte man sich fast immer an diese ausländischen Vorlagen an. Aber die blühende Schule in Kalkar ist andererseits ein Beweis, daß in dieser Abhängigkeit doch auch eine gewisse Selbstständigkeit nicht gefehlt hat. So ist auch der große Meister der Bilderei in Norddeutschland, Hans Brüggemann aus Hulum, zwar durch die Niederländer angeregt, aber seine Eigenart — seine Abtönung des Empfindungslebens und Kraft bis zur Terzheit — gaben seiner Kunst Gepräge und Wirkung. Er ist der Schöpfer des größten und architektonisch am feinsten empfundenen Altarwerks im Norden (im Dom zu Schleswig, urprünglich für die Klosterkirche zu Bardesholm gearbeitet, 1521; zu vgl. A. Sach, Hans Brüggemann, Schleswig 1896).

Im Verlaufe des 16. Jahrhunderts beginnt die italienische Renaissance allmählich über Deutschland sich auszubreiten; die Folge ist die Auslösung der deutschen Plastik, an deren Stelle nun ein manierierter Klassicismus trat, der in der Hand ausländischer eingewanderter Meister noch zunahm. In Italien selbst jetzt dann am Ende dieses Jahrhunderts das Barock ein und gewinnt hier und überall die Herrschaft. Der Bahnbrecher ist, auch in der Plastik, der päpstliche Baumeister Lorenzo Bernini (gest. 1680). Das Bestreben geht auf pathetische Schilderung, affektvolle Darstellung. Das Seelische drängt sich leidenschaftlich vor, alles flutet in unruhiger Bewegung. Da dieses Ziel nur mit den Mitteln der Malerei völlig zu erreichen ist, so unterstellt sich die Plastik den Gesetzen derselben und giebt ihre Eigenart auf. So entstehen die theatralisch komponierten Heiligengeschichten, besonders Märtyrerschilderungen, in welchen die schwärmerisch-jesuitische Frömmigkeit der katholischen Restauration, frivole Sinnlichkeit und abstoßender Realismus sich zusammenfinden. Natur, Wahrheit und Schlichtheit sind ausgeschlossen und dafür regellose Phantasie, Exaltation und Manier als die herrschenden Mächte eingeführt. Die religiöse Kunst erlebt in dieser Entwicklung ihre völlige Auflösung. Deutschland wurde davon um so härter betroffen, da der dreißigjährige Krieg Wohlstand und Volkskraft aufs tiefste erschütterte, und daher fremde Meister herbeigerufen wurden. Aber derjenige Staat, der zuerst kraftvoll und zukunftsfreudig aus den Trümmern sich wieder aufbaute, Preußen, hat auch den ersten hervorragenden heimischen Barockkünstler, Andreas Schlüter (gest. 1714). Was seine Eigenart bildet, Phantasie, Wahrheit, monumentaler Sinn, tritt leuchtend hervor in seinem Reiterhandbilde des Großen Kurfürsten in Berlin. Eine anmutige und bezeichnende dekorative Komposition ist seine Marmoranzel mit den jubelnden Engeln in der Marienkirche zu Berlin (C. Gurlitt, Andreas Schlüter, Berlin 1891).

Das auf französischem Boden entstandene Rokoko, die zierliche, spielende Umbildung des Barock verfolgte dekorative Zwecke und kommt für die Großplastik nicht in Betracht.

Mit dem Ausgange etwa des 18. Jahrhunderts hört die Selbstständigkeit der Kunst auf. „Es beginnt der Hundlauf durch alle Zeiten und Stile, der insbesondere der Architektur und den dekorativen Künsten, dann aber auch der Malerei und Bildbauerei des 19. Jahrhunderts einen fast chaotischen Charakter verleiht“. Der moderne Verkehr, die Ausstellungen, die erleichterte Reproduktion führen Beronen und Schulen aller Länder zusammen und schaffen die große, in fortwährender Bewegung befindliche Stilmißung, die wir Gegenwärtigen erleben. Zunächst fand man in der Antike das Vorbild. Der Italiener Antonio Canova (gest. 1822) und der Däne Bertel Thorvaldsen (gest. 1814) vertraten sie glänzend und einsehend. In der christlichen Kunst lebt dieser heute noch mit einem Werke, welchem sich an Popularität nur wenige an die Seite stellen können: der einladende Christus, begleitet von dem Chor seiner Jünger, in der Frauenkirche zu Kopenhagen. Hebeil und Milde strahlt diese in anist Schönheit gefasste Gestalt aus. Sie leidet erhobenen Arme und das streng ebenmäßig gebildete Antlitz bringen die Worte Mt 11, 28 zu liebevollem Ausdruck. Aber indem dieser weiche Zug und eine mitleidsvolle Hingabe dem Bilde sein eigentliches Gepräge geben, dagegen die gebieterische Größe und die weltüberwindende Macht des Herrn ganz im Hintergrunde

bleiben, muß die Auffassung als eine einseitige bezeichnet werden, die nicht an dem geschichtlichen Christus, sondern an dem leid und demutsvollen Heiland der künstlerischen Romantik der sog. Nazarener orientiert ist. (M. Rosenber, Tberwaldsen 1896 in Künstlermonographien.) Der hervorragendste Vertreter des Klassizismus in Deutschland ist Christian Daniel Rauch (gest. 1857). Das glatte, reflektierte Schönheitsideal eines Canova und Tberwaldsen erhebt in seiner künstlerischen Individualität einen kräftigen, greifbaren Inhalt. Seine Neigung und die an ihn heranretenden Aufträge fesselten ihn fast ausschließlich an die weltliche Plastik. Aber seine Gruppe des betenden Moses in der Friedenskirche zu Potsdam erweist auch sein feines Verständnis für die Aufgaben der religiösen Skulptur, und er hat das Wort gesprochen, daß die Zukunft der deutschen Plastik auf religiösem Gebiete liege, und dabei auf seinen Schüler Rietschel gewiesen (N. und R. Eggers, Chr. D. Rauch, 5 Bde, Berlin 1873 ff.). In Ernst Rietschel (gest. 1861) vollzieht sich eine deutliche Annäherung an den Realismus. Während die empfindungsvolle Pieta in der Friedenskirche zu Potsdam (1817) noch im idealen Klassizismus ruht, ist im Lutherdenkmal zu Worms (vollendet erst nach dem Tode Rietschels 1868) die gewaltige Persönlichkeit des Reformators in der ganzen Wucht ihrer geschichtlichen Erscheinung erfasst, und dieser Eindruck ist stark genug, die unfehlbaren Mängel der Komposition des Ganzen unmerklich zu überdecken. (M. Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867. Eyermann, Ernst Rietschel, 2. Aufl. Leipzig 1873).

Inzwischen hat die Situation sich völlig gewandelt. Der Klassizismus ist in der deutschen Plastik vereinsamt; sein namhaftester Vertreter ist zur Zeit Adolf Hildebrand (geb. 1817), von großer Meisterkraft. Im übrigen erschöpft sich diese Kunst in allen möglichen Stimmungen und Strömungen vom phantastischen Symbolismus an bis zum eckigen Realismus und bizarren Impressionismus. In Frankreich ist sie denselben Weg gegangen. Den schärfsten Bruch mit der klassizistischen Vergangenheit bezeichnet dort nach seinen Vorläufern François Rude und David d'Angers der geniale August Rodin (geb. 1819), welcher, Subjektivist durch und durch und abhold allem Maß und schlicht Natürlichem, seine Gestalten mit der Glut leidenschaftlichen Lebens erfüllt, und diese Glut in vorwiegend die Sinnlichkeit. „Ablosend und unheimlich anziehend zugleich erscheint das Schaffen dieses Mannes.“ Doch mit Recht gilt nicht er, sondern Albert Bartholdes (geb. 1818) als der größte französische Bildhauer der Gegenwart. Große Auffassung, Harmonie und Maß charakterisieren sein Schaffen und vor allem sein Hauptwerk, das Monument aux morts, als Grabdenkmal der Namenlosen 1899 aufgestellt auf dem Friedhofe Père la Chaise in Paris. Die Inschrift (Mt 1, 16) und ein Engel oder Genius, der einen Toten zum Leben ruft, sprechen eine Zukunftsboffnung aus, aber auf den Gestalten, die zur dunkeln Todespferte wanken, liegt der Geist dumpfer Resignation oder trostloser Verweiflung. In Belgien stellte Konstantin Meunier (gest. 1905) sein großes Talent in den Dienst der sozialen Frage, indem er markige Gestalten aus den arbeitenden Klassen in ruckender Lebenswahrheit verfabrt. Die übrigen europäischen Länder

heben zurd. Als Ganzes betrachtet erscheint die Kunst der Gegenwart eklektisch und original zugleich. Indes auch wo sie eklektisch sich verhält, ist sie um den Einsatz eigener Gedanken bemüht. Ein starker Drang beherriht sie, persönlich, individuell zu sein, und ihre Individualität der Vergangenheit gegenüber durchzusetzen. Freilich läuft oft genug Selbstverständigung mit unter. Die angebliche Freiheit ist geschickt oder ungeschickt verdeckte Abhängigkeit. Andererseits lebt der Hellenismus in der Plastik noch fort, auch romantische Umwandlungen und kirchliche Tradition haben, besonders in der katbolischen Kunst, noch Gewicht. Aber die Gesamttrichtung geht in den regellosen Bahnen eines tausendfach skillernden Subjektivismus. Die geistige, ethische und religiöse Zerkfahrenheit der Gegenwart ist, wie in der Literatur so auch in der Kunst ihren unmittelbaren Widerschein. Auf einem so durchwühlten und schwankenden Boden aber kann keine religiöse, am allerwenigsten eine kirchliche Kunst gedeihen, denn jene wie diese wächst nur aus großen, tiefen und ewigen Gedanken, nicht aus dem Spiel der Laune und aus zerrissenen Stimmungen. Diezu Schluß beistanden trotz mancher Ausnahme die Thatfachen. Ubrigens hat die kirchliche Architektur für die statuarische Plastik nur noch geringe Verwendung; der enge Raum zwischen Altar und Bankum, den das Mittelalter zeigt, hat sich längst gelöst. Dagegen bietet die Grabdenkmalkunst der religiösen Plastik neuerdings wichtige Aufgaben, Aufgaben, in denen aber auch große Gefahren beifolien liegen, wie man an den prunkvollen Ausbeuten in romanischen Ländern lernen kann. Die dekorative Plastik endlich erweist sich innerhalb der kirchlichen Kunst zur Zeit einer lebhaften Pflege,

allerdings fast ausschließlich in Anlehnung an die kirchliche Kleinkunst des Mittelalters.
Victor Schultze.

Slaven, Bekehrung zum Christentum, j. d. M. Cyrillus und Methodius Bd IV S. 384 ff., Mieczyslaw Bd XIII S. 60 ff., Rußland Bd XVII S. 247, Tschechen und Wenden.

Slavische Bibelübersetzungen j. d. M. Bibelübersetzungen Bd III S. 151 ff.

Sleidanns, Johann, der Historiograph der deutschen Reformation, gest. 1556.

Die früheren Arbeiten (Tantaleon, Prosopographiae heroum, Basileae 1565/66 III, 392 f.; Michael Beuther, Kurzer Bericht vom Stande und Leben J. S. in seiner Uebersetzung der Commentarii, Straßburg 1568; Schädäus in der Fortsetzung der Commentarii, Straßburg 1625; D. W. Motter, Disputatio circularis de Jo. Sleidano, Altdorf 1697; Ph. Wetj, Etude sur Sleidan, Bischweiler 1862 u. a.) sind antiquiert durch Herrn Baumgartens Schriften: Ueber S. Leben und Briefwechsel, Straßburg 1878; S. Briefwechsel, Straßburg 1881; AdB 34, 354 ff. Dazu seitdem Nachträge: in Straßburgs politische Correspondenz Bd III; von Alkuin Holländer in Korrespondenzblatt d. Westf. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst VII (1888), 150 ff.; ders. in Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins IV, 337 ff.; XIV, 128 ff.; S. Ulmann ebd. X, 547 ff.; D. Windelmann ebd. XIV, 365 ff.; Ad. Holenclaver ebd. XX, 224 ff., bei 247 ff.; ders., Sleidan-Studien, Bonn 1905; Bourillon, Jean Sl. et le Cardinal du Bellay in Bulletin hist. et litt., Paris 1901, 225 ff.; ders., Guillaume du Bellay, Paris 1904; F. C. Müller, Aus den Eifelbergen, Langenberg 1887.

S. Schriften: Die kleineren Schriften gesammelt in den Opuscula. Hanoviae 1608. — Seine Reden neu herausgeg. von Ed. Böhmer, Zwei Reden an Kaiser und Reich, Stuttgartert litt. Verein CXLV, Tübingen 1879. — Zu de quatuor summis imperiis: Geisthirt, Epistola historico-critica ad celeb. Heumannum, Isenaci 1726. Fortsetzungen von Megidäus Strauch (—1668), Frankfurt 1672; von Konrad Sam. Schurzleisch (—1678), Leipzig 1697. — Zu den Commentarii: Beste Ausgabe von Chr. K. am Ende, 3 Bde, Frankfurt a. M. 1785/86; ders. in Schelhorn, Ergänzungen II, 414 ff.; 653 ff.; III, 900 ff.; 1029 ff.; ders., Vermischte Anmerkungen über den berühmten Geschichtschreiber J. S., Nürnberg 1780; Th. Baum, J. S. Commentare über die Regierungszeit Karls V., Leipzig 1843; L. Hanke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber; L. Senden, De J. Sleidano reformationis Coloniensis . . . scriptore, Coloniae 1870; Kampfschulte in Fortsetzungen zur deutschen Geschichte IV (1864), 57 ff.; Maurenbrecher, Studien und Skizzen, S. 212 ff.; D. Windelmann f. o.; G. Voigt, Die Geschichtschreibung über den schmalkalb. Krieg, Leipzig 1874; R. Fejter, Sleidan, Sabinus, Melanchthon in H 3 89 (1902), 1 ff.; Janssen-Pajot, Gesch. d. deutschen Volkes VII, 287 ff.; Katholik 1895, II, 573 j.; M. Lenz, Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung im Clash zur Zeit der Reformation, Halle 1895, S. 13 ff.; Reusch, Die Indices libr. prohib. des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1886, S. 60. — Fortsetzungen der Commentarii: von Justin Gobler, Frankfurt 1568; von Mich. Beuther (8 Bücher Ergänzungen, das 9. Buch Fortsetzung bis 1566; Straßb. 1568; von M. C. Landerop, Frankfurt 1610; von Arthurius, Sleidanns redivivus 1618; von Tstar Schädäus 1625.

Der berühmte Annalist der Reformationsgeschichte Johann Sleidanus wurde wahrscheinlich 1506 zu Schleiden in der Eifel geboren (vgl. Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins XIV, 430; Beuther: 1508), ein Altersgenosse und Landsmann des am 1. Oktober 1507 dort geborenen Johann Sturm. Sein Familienname war Philippi (D. J. Müller, Aus den Eifelbergen, Langenberg 1887, Anhang S. 57 ff.). Er besuchte die heimische Schule und empfing dann weitere Ausbildung in Lüttich. Er scheint in Köln studiert zu haben (die Matrikel hat seinen Namen nicht); denn er ist wohl der Verfasser von Übersetzungen griechischer Epigramme, die in einer bei Johann Soter in Köln erschienenen Sammlung (1528) mit dem Namen Sleidanus gezeichnet sind. Hier wird er Schüler des Cäsarius gewesen sein. Von Köln soll Sturm seinen Landsmann zur Fortsetzung seiner humanistischen Studien nach Löwen mitgenommen haben. Dann finden wir ihn, wahrscheinlich als Hofmeister seines Höglings, des Grafen Franz von Manderscheid, in Lüttich. Das älteste sichere Dokument, das wir von ihm besitzen, ist ein Brief aus dem Sommer 1530, in dem er als erasmianischer Humanist erscheint, der aber auch für Melanchthon warme Verehrung zeigt; mit klarem Blick durchschaut er den scharfen Gegensatz der kaiserlichen Politik zur evangelischen Bewegung Deutschlands. Im Jahre 1533 siedelte er nach Frankreich über und blieb hier längere Jahre instellungen, die ihn mit dem politischen Leben vertraut machten. Wir finden ihn 1534 in Paris bei Johann Sturm, im November 1535 wird er in Orleans instruiert, wohl um dort zum Lie. der Rechte zu promovieren. Bei seinem Fortgang von Paris empfahl ihn Sturm Ende 1536 dem

Marcel Jean du Bellay, Bischof von Paris, als seinen Nachfolger, um dessen Korrespondenz mit den deutschen Protestanten, zuerst mit Straßburg zu beforgen. Fünf Jahre diente er so teils diesem, teils dessen älterem Bruder Guillaume du Bellay, Seigneur de Langey. Beide waren Vertreter einer gegen das Haus Habsburg gerichteten und daher mit dem deutschen Protestantismus Verbindung habenden Politik am Königs Hofe Franz' I., der selber den Auftrag erteilte, Zleidan für politische Dienste in französischem Sold zu nehmen. Diese Besetzung hat Zleidan bis zum Tode Franz' I. bezogen. Er gehörte zu jenen praktischen Politikern, die sich über die Gesinnungen Kaiser Karls gegen den Protestantismus nie hatten täuschen lassen und daher ohne Bedenken mit der durch die Verhältnisse gewickelten Notwendigkeit rechneten, in Frankreichs Antagonismus gegen die spanisch-habsburgische Macht einen Schutz für den Protestantismus zu suchen, insbesondere den Schmalkaldischen Bund mit Frankreich in feste Verbindung zu bringen. Das Studium der Schriften Calvins, dem er zwar in Paris nicht begegnet war, mit dem er aber bald in brieflichen Verkehr trat, wurde für seine ganze Lebensauffassung entscheidend (vgl. Hagenauer, Zleidan. Studien S. 13 ff.). Er wandte jetzt sein Interesse der Geschichtsschreibung zu, welche die Ereignisse der Gegenwart zum Gegenstande nimmt. 1537 gab er in lateinischer Bearbeitung einen Auszug von Froissards Geschichtswerk heraus: *Johannis Frossardi Historiarum Epitome*. In der Vorrede preist er die Bedeutung, welche die Geschichte der Gegenwart für den Staatsmann habe. Er half wohl auch Guillaume du Bellay bei der Drucklegung seiner Streitschrift für Franz gegen Karl V. (*Exemplaria litterarum etc.*, Paris 1537) und bei deren Versendung nach Deutschland. Als die französische Politik 1540 den Anschluß der Schmalkaldener, vor allem Landgraf Philipps an den Kaiser zu hindern suchte und zu diesem Zweck ein Gesandter zum Tage von Hagenau abgefangen wurde, wurde Zleidan in geheimer Mission diesem zur Überwachung beigeordnet. Bei dieser Gelegenheit kam er zuerst in Hagenau wie in Straßburg mit den Männern, welche die evangelische Bewegung leiteten, in persönliche Berührung. Hier reifte wohl in ihm der Entschluß, publizistisch an dem großen Kampfe teilzunehmen und die Materialien zu einer Geschichte der deutschen Reformation zu sammeln. Heimgelehrt schrieb er: „*Beisheidener, historischer, unschmäblicher Bericht an alle Fürsten und Stände des Reichs von des Papsttums Auf und Abnehmen*“, eine mächtige Streitschrift gegen den Papst als das „*Nebenhaupt*“, der „*weder Kaiser noch keinem Potentat auf Erden beid ist, sondern allein und über allen herrschen will*“. Er sei der geberene und gewaltverorene Feind des Kaisertums, der sich dazu als Antichrist offenbare in seiner blutigen Verfolgung des Evangeliums. Hier verbillte Zleidan noch seinen Namen in *Barthia Vandenus*. Bald ließ er eine zweite Traktation an den Kaiser nachsagen, die er diesem französisch übersandte, dann aber auch deutsch (1541), später auch lateinisch drucken ließ. Hier sucht er dem Kaiser Gottes Walten in seinem Leben zu deuten, der ihn, so oft er im Bunde mit dem Papst das Evangelium habe unterdrücken wollen, stets durch Kriege an der Ausübung gebindert habe. Seine Bestimmung sei, den rechten Glauben wiederherzustellen; dazu müsse er sich aber vom Papst lossagen, dessen Ansprüche sich nur auf Betrug, nicht auf gültige Rechtsmittel gründeten.

Seine erste diplomatische Mission blieb erfolglos, Philipp von Hessen näherte sich dem Kaiser. 1541 wurde wieder eine Mission direkt an die Häupter des Schmalkaldischen Bundes unternommen, dem Gesandten Morlet wurde Zleidan als Dolmetscher beigegeben; aber schon unterwegs erfuhren sie, daß ihre Mission gescheitert war. Philipp wie Johann Friedrich lehnten Verhandlungen mit Frankreich ab. Die Gesandten begaben sich zwar nach nach Regensburg, aber ohne besseren Erfolg. Statt eines Bündnisses mit Frankreich erzielten höchstens über die Verordnungen der französischen Protestanten durch König Franz. Dadurch kam Zleidan in Verdacht, als habe er selbst derartige Beschwerden innewort, aber der Straßburger Rat rechtfertigte ihn in ausführlichem Schreiben bei König Franz. Die Protestantenverfolgungen verleideten ihm aber seine Stellung in Frankreich; er lebte sich nach seinem deutschen Vaterlande und protestantischer Umgebung. Im Sommer 1542 begab er sich auf einige Zeit nach Deutschland (wohl in seine Heimat), lebte aber wieder nach Frankreich zurück und begleitete nun wieder 1544 den Kardinal du Bellay auf eine Gesandtschaftsreise zum Zweiter Reichstage. Sie kamen aber nur bis Kanon, da hier Geleit verweigert wurde; und nun scheint Zleidan in geheimer Mission sich nach Deutschland begeben zu haben, um im Interesse eines Anschlusses der Schmalkaldener an Frankreich thätig zu sein. Er redet später von dieser Reise als der „*bei weitem gefährlichsten*“, die er je unternommen habe. Jetzt blieb er in Deutschland, und zwar in Straßburg und unterhielt von hier aus Verbindung mit Frankreich.

Buzer, dessen „fürkern Catechismus“ Seidan 1511 ins Lateinische übertrug (Catechismus ecclesiae et scholae Argentiniensis), wandte sich damals an Landgraf Philipp mit dem Vorschlag, ihn als Geschichtschreiber von „Gottes Wunderwerk und Guttaten“ in den Reformationstagen anzustellen. Er berichtete dabei, Seidan habe schon die „vornehmsten Stücke dieser Historie“ gesammelt, und bat, daß sich der Schmalkaldische Bund dieser Sache annehmen möchte. Schon seit mehreren Jahren trug sich Seidan mit einem solchen Plane. Aber einstweilen drängte der Krieg mit Frankreich den Vorschlag zurück. Inzwischen bearbeitete er die Memoiren des französischen Historikers Ph. Comines über Ludwig XI. und Karl von Burgund in lateinischer Sprache, wobei er sich in einer angefügten Descriptio Galliae als sorgfältiger Beobachter öffentlicher Einrichtungen zeigte. Er widmete die Arbeit den Häufern des Schmalkaldischen Bundes, die jetzt endlich auf Jakob Sturms und Buzers Drängen (vgl. M. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Buzer II, 262 u. ö.; Baumgarten, Briefwechsel S. 12 ff.; Brandenburg, Polit. Korrespondenz; Moritz' v. Sachsen II, 224 ff., 267) sich zu einem Vertrag mit Seidan als Botschafter, Dolmetscher von Aktenstücken und Chronisten des Religionshandels bestimmen ließen. Künftig ging er an die Arbeit, so daß er das erste Buch schon am 11. Juli 1515 an Jakob Sturm senden konnte. Hier hatte ihm der soeben erschiene erste Band der Opp. Luth. Viteb. die nötigsten Urkunden geliefert. Ein Schreiben an Luther selbst um authentisches Material aus den Jahren 1517—21 (Briefwechsel Seidanns S. 60 und 61) scheint erfolglos geblieben zu sein. Aber nun bedurfte er des Zutritts zu den Archiven. Die Arbeit wurde auf kurze Zeit unterbrochen durch eine freilich völlig ergebnislose Gesandtschaftsreise an den englischen Hof, da die Schmalkaldener zwischen England und Frankreich vernünfteln wollten (Spätherbst 1515). Doch sammelte er dort manches Material und knüpfte wertvolle literarische Bekanntschaften an. Zur Berichterstattung über diese Reise besuchte er Februar 1516 den Frankfurt-er Bundestag. Dann folgte seine Ehebesetzung mit der Tochter des Dr. Johann von Niedbruck in Meh, darauf seine Reise zum Wormser Bundestage und ein Besuch in der Heimat. Im Sommer 1516 wollte er die Arbeit fortsetzen (vgl. Zedendorfs, Comment. de Lutheranismus 1692 III, 665). Landgraf Philipp lud ihn auch nach Marburg ein, um dort Archivalien zu benutzen, während Kurfürst ihn beschied, in Torgau oder Wittenberg seien nur wenig für ihn brauchbare Akten vorhanden, von diesem wenigen solle er Abschriften oder Auszüge erhalten. Da brach der Krieg aus, der auch ihn in die übelste Lage brachte. Die Zahlungen des Bundes blieben aus, ebenso die Befehle aus Frankreich; da suchte er neue Subsidien in England, als Buzer und Ragius dorthin wichen. Er dedizierte den dortigen Machthabern verschiedene Schriften: außer der nunmehr vollendeten Übersetzung des Cominaeus eine Summa doctrinae Platonis de republica et legibus (1548), sowie Claudii Sesellii (Claude de Seyssel) et de rep. Gall. et Regum officii libr. duo (1548). Endlich im März 1551 verschaffte ihm Erantmer von Eduard VI. das Versprechen einer jährlichen Pension. Vom Herbst 1551 bis April 1552 weilte er als Gesandter in Trient. Bald darauf nahm er an einer Gesandtschaft zu König Heinrich II. teil. Nunmehr (September 1552) verschafften ihm seine Gönner eine Anstellung als Gesandter Straßburgs mit 150 Gulden auf vier Jahre. (Der Vertrag zurückdatiert auf Johannis 1552.) Mit diesen Mitteln war es ihm aber unmöglich, Reisen für sein Geschichtswerk zu unternehmen. Er blieb auf das beschränkt, was ihm Straßburg, das Archiv des Pfalzgrafen Luthewich, seine persönlichen Erinnerungen und Sammlungen und die Mitteilungen seiner dortigen Freunde boten. Erst später kamen wohl noch Archivalien aus Weimar hinzu. Manches steuerte ihm besonders im Jahre 1554 noch Bergerio bei (Briefwechsel zwischen Herzog Christoph und Bergerius S. 69 ff.; Hubert, Bergerios publizistische Thätigkeit, Göttingen 1892, S. 150 ff.). Während des Krieges war er (also ohne Benutzung von Archivalien) bis zum Ende des vierten Buches gelangt (Oktober 1547). Beim fünften Buche nahm er im September 1552 die Arbeit wieder auf. Am 2. April 1554 meldet er: „Absolvi totum opus“. Im Mai finden wir ihn als Abgesandten Straßburgs auf dem Konvent zu Raumburg (CR VIII, 282 ff.; v. Druffel-Brandt, Briefe und Akten IV, 461; B. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melancthonis 1904, S. 70 f.). Unter schwerem häuslichem Leid — seine Frau war 1553 gestorben — und pekuniären Bedrängnissen machte er im Herbst sein Opus druckfertig. Im Winter 1554/55 ging der Druck bei Wendelin Kibel in Straßburg vor sich — da drohte noch in letzter Stunde der Straßburger Rat (auf Anregen des Kaisers) die Herausgabe zu verbieten; endlich kam die Genehmigung. Aber Herzog Christoph von Württemberg lehnte die Dedicatio ab und riet, das Buch nicht ausgeben

zu lassen, obgleich Zleidan schon aus Rücksicht auf ihn sein Werk überarbeitet hatte. Kuriaur August von Sachsen dagegen nahm die Widmung an (vom 23. März 1555, vgl. v. Trüffel Brandt, Briefe und Alten IV, 675). Aber nun gab es von allen Seiten Rumor. Meinent hatte er es recht gemacht. Am kaiserlichen Hofe zürnte man; Diana von Poitiers fühlte sich beleidigt. Aber auch in den verschiedenen Lagern der Evangelischen fühlte man sich durch seine Erzählung verletzt oder hielt wenigstens das Erscheinen seines Buches für nicht zeitgemäß. „Von protestantischer wie katholischer Seite wurden ihm Lügen, Entstellungen und böswillige Auslassungen vorgeworfen. . . Die Mehrzahl derer, die in den goldbilderten Jahrzehnten politisch thätig gewesen, war eben noch am Leben und nur wenige unter ihnen hatten sich in diesen wechselvollen Zeitläuften stets so benommen, daß sie das Licht in keiner Weise zu scheuen brauchten. Mit diesem Mißbehagen sahen sie durch Zleidan so manches an die breite Öffentlichkeit gezogen, was sie am liebsten für immer mit dem Mantel der Vergessenheit bedeckt hätten“ (Winkelmann in Ztschr. für d. Gesch. des Oberheins, N^o XIV, 569). Charakteristisch ist Melanchthons Seufzer: er könne das Buch nicht loben, denn unschöne Handlungen sollten nicht in schöne Worte gekleidet werden; Zleidan erzähle vieles, was besser mit ewigem Stillschweigen bedeckt wurde. Wenigstens die jungen Leute möchten die Geschichte dieser Verwirrungen nicht lesen, die doch nur unsere Eitelkeit und Erbärmlichkeit zeigten (CR VIII, 483).

Zleidans Dienstreise in Straßburg, wo er seit 1553 auch an der Schulverwaltung eifrig teilgenommen und auch der französischen Gemeinde sich kräftig angenommen hatte, lief im Juni 1556 ab. Bei dem Verdruß, den er mit seinem Buche angerichtet, wollte ihn niemand in seine Dienste nehmen. Doch als in Duisburg eine Universität gegründet werden sollte, gedachte man ihn dorthin als Professor der Geschichte zu berufen. Aber inzwischen hatte ihn im August 1556 eine Krankheit ergriffen, der er am 31. Oktober erlag. Kurz zuvor (Juni 1556) war noch seine Schrift *De quattuor summis imperiis* lib. III erschienen, die alsbald der beliebteste Zeitfaden der Weltgeschichte (bis zum Regierungsantritt Karls V. reichend) wurde und nicht allein in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, Holland und England, ja sogar von bairischen Jesuiten, in Übersetzungen, Bearbeitungen und Fortsetzungen als Schullehrbuch bis ins 18. Jahrhundert viel gebraucht worden ist. Noch Friedrich Wilhelm I. von Preußen hat aus ihr Weltgeschichte gelernt. Sie erzählt mehr Kirchen- als Weltgeschichte, betont die Unrechtmäßigkeit und den Trug des Papsttums, welches im Verein mit dem Türken das Menschengeschlecht bis zur Wiederkunft Christi plagen wird. Die beigelegten Quellennote gehören übrigens erst späteren Herausgebern an.

Sein Hauptwerk *De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare Commentariorum libri XXVI* (das XXVI. Buch, das bis zum September 1556 reicht, fand man in seinem Nachlaß; und fügte es 1558 an) ist das grundlegende Geschichtswerk über die deutsche Reformation geworden. Es ist der Hauptsache nach eine Auseinandersetzung von Urkunden und urkundlichen Relationen, die er in bald längeren, bald kürzeren Exzerpten wiedergibt in einer an Cäsar gebildeten Sprache, die freilich an den Urkunden um des Ebenmaßes willen manches glättet und abschwächt. Die politischen Ereignisse sind anfangs nur wenig, später immer ausführlicher berücksichtigt. Versehen und Mißverständnisse lassen sich nachweisen. Über manches geht er absichtlich mit Stillschweigen hinweg, wobei Rücksichten auf noch Lebende mitspielen, auch, wie beim Schweigen über des Landgrafen Doppelhebe, vielleicht das Interesse, den Makel vergessen zu machen. „Aber schwerlich möchte es jemand gelingen, ihn einer absichtlichen Lüge oder auch nur einer Verdröbung oder unredlichen Benutzung eines Aktenstückes mit Grund zu zeihen.“ Seinen Grundsatz: *Historiam nihil magis docet quam veritas atque candor*, hat er wissenschaftlich nicht verleugnet. Es war ein Akt der Selbstverleugnung, wenn er aus staatsmännischen Gründen über manches schwieg, was ihm wohl bekannt war. Einzelnes übergang er auch, weil er dessen Bedeutung zu gering tarierte, so nach seiner eignen Versicherung den ganzen Schwankeldianismus. Über seine Quellenbenutzung urteilt G. Voigt (a. a. S. 3. 111): „Man erkennt, daß Zleidan die ihm zugestekten Materialien keineswegs mit gutem Glauben hinnahm, sondern nach Authentie und Wert recht wohl zu sichten verstand.“ Man hat neuerdings von katholischer Seite ihn dadurch diskreditieren wollen, daß man zeitgenössische Anklagen wider seine Wahrhaftigkeit hervorzog, hat aber keinen Beweis dafür erbracht, daß diese Anklagen begründet waren. Man hat ferner Vorwürfe gegen ihn erhoben von der unbilligen Forderung aus, daß er mit unserer Kenntnis der Archive und für die Bedürfnisse des Historikers von heute hätte schreiben sollen, anstatt ihn an der Historik seiner Zeit zu messen. Man vermißt ferner bei ihm

die Unmittelbarkeit der Anschauung, sollte aber nicht vergessen, daß er bei langen Abschnitten dieser Geschichte im Ausland gelebt hatte, oder vernimmt die Mitteilung seiner persönlichen Erlebnisse, um die es sich ihm gar nicht handelte; man wirft ihm vor, daß er die große Volksbewegung der ersten Reformationsjahre gar nicht zur Anschauung bringe. Gewiß fällt uns auf, daß z. B. Luthers Schrift „In den christlichen Adel“ in seiner Darstellung fehlt, daß Hutten und sein Eintreten in die Bewegung übergangen wird (aus Rücksicht auf Württemberg oder beeinflusst von dem Andenken an Erasmus?). Aber neben der lehrreichen Erscheinung, daß der Protestantismus schon nach wenigen Jahrzehnten die Kunde von den Stürmen seines ersten Auftretens fast verloren hatte, bezeugt uns seine Geschichtsschreibung doch auch das Erfreuliche, daß es Männer gab, die im Stande waren, jenen als eine einheitliche Erscheinung aufzufassen und in einer Zeit, wo er sich in mancherlei Richtungen zersplitterte und verfeindete, ihn als eine solche einheitliche Größe leidenschaftslos den Glaubensgenossen vor Augen zu stellen. Als Diplomat hatte Eledaun zu schwer die Schwächung des Schmalkald. Bundes durch seine innere Uneinigkeit erfahren, als daß ihm nicht der Zusammenschluß der römischen Macht gegenüber am Herzen gelegen haben sollte. Sein Bekenntnis: „licet hanc Evangelii doctrinam, beneficio dei restitutam, libenter profiteor et ad eum coetum aggregatum esse me vehementer gaudeo, tamen ab omni acerbitate verborum abstineo, remque totam, sic ut est acta, simpliciter expono“ (ed. am Ende I, 15) offenbart eine in seinen Tagen seltene Ruhe und Sachlichkeit. Der Generation, für die Eledaun schrieb, ist seine Darstellung von außerordentlichem Werte gewesen, denn sie bot ein Geschichtsbild, das nicht als Streifschift die Gegensätze verschärfen, sondern in edler Einfachheit „Gottes Wunderwerk und Gutthaten“ aufweisen und damit zur Einigung und Versöhnung verhelfen wollte. — Sein Geschichtswerk wurde alsbald von den verschiedensten ins Deutsche überetzt. Die einzige von Eledaun selbst autorisierte und unterstützte Verdeutschung war die von Markus Stammer. Dann kamen die Übersetzungen in andere Sprachen, ebenso dann die Fortsetzungen. Aber auch die Gegenchriften von katholischer Seite blieben nicht aus (Fontaine 1558, Kaspar Gemey 1559, Laurentius Surius 1564). Man schrieb ihn nach Kräften aus und schmähete ihn zugleich. Schon 1558 kam sein Buch auf den Index. Auch diese Gegnerschaft bezeugt den Eindruck, den seine Arbeit auf die Zeitgenossen gemacht hatte.

G. Kaveran.

Smaragdus. — Mabillon, *Vetera Analecta*. Par. 1723, p. 350sq.; *Histoire litér. de la France* IV, 439—447 und 708; Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris 1861, p. 100sq.; Karl Werner, *Alfün und sein Jahrhundert* (1876), S. 25 u. 317f.; Adolf Ebert, *Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande* II (1880), S. 108—112; 37 Bennett im *DehrB* IV, 705f.; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II, 113f. 303. 536. 592—594; Verminghoff, *Der Fürstenpiegel der Karolingerzeit*: HJ 1902, S. 193—213; Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums* v. (1903), S. 133f.; S. Hurter, *Nomenclator lit. theol. cath.*, 3. ed., I (1903), p. 738 und 762.

Von den verschiedenen mittelalterlichen Mönchsschriftstellern Namens Smaragdus war der bedeutendste

1. Smaragdus, Abt des Klosters St. Mibielle (Diözese Verdun) an der Maas, einer der gelehrtesten Vertreter der fränkischen Theologie im karolingischen Zeitalter. Für das hohe Ansehen, das er unter Karl d. Gr. genoss, zeugt der Umstand, daß er 810 mit den Bischöfen Jesse und Bernarius und dem Abte Adelbald von Corbie als Gesandter des Kaisers die Beschlüsse der Synode zu Aachen v. J. 809, betreffend den Zusatz Filioque im Symbolum, an Papst Leo III. zu überbringen und bei den damals geführten Verhandlungen über den Ausgang des hl. Geistes und den liturgischen Gebrauch des Symbols als Sekretär zu fungieren hatte (s. die von ihm aufzeichneten Acta collationis Romanae bei Baronius Ann. a. 809, num. 54—63, in *Labb. Coll. concil.* Tom. VII, 50 sowie *MSL* Ausg. des Smaragdus, Paris 1852, S. 971 ff.). Auch bei Ludwig dem Frommen muß er viel gegolten haben, wie ihm denn derselbe nicht bloß zahlreiche Ehrenungen und Privilegien für sein Kloster erteilte (s. *Chart. Ludovici Pii et Lotharii filii ejus pro monast. S. Michaelis* bei Baluz. *Miscell.* I. IV, und daraus bei Migne S. 975 ff.), sondern auch ihn nebst dem Bischof Trotharius von Toul (gest. um 837) zum Schiedsrichter in dem Streite des mailändischen Abts Zsmundus mit seinen Mönchen bestellte (vgl. die von ihm und von Trothar gemeinschaftlich verfaßte *Epist. ad Ludovicum Augustum* von 825—830 *MG EE* V S. 290 Nr. 21, auch bei Duchesne *Script. rer. Franc.* Tom. II, p. 713sq.). Sein Todesjahr ist unbekannt. Doch scheint

er Ludwig d. Xr nicht überlebt zu haben. Seine Schriften, die zum größeren Teile, von Migne und Mura in des ersteren Patrologie, T. 102 (1851) gesammelt herausgegeben sind, verraten eine nicht unbedeutende Belesenheit und einen praktisch-fremden Geist, der von der frühen und biblisch-nüchternen Grundrichtung der fränkisch-deutschen Theologie unter Karl d. Gr. nicht unberührt geblieben zu sein scheint. Allein sie entbehren fast aller Originalität der geistigen Konzeption. Der Verfasser gehört zu jenen reproduktiven Naturen, deren Vermögen über eine zwar gewandte, aber durchaus trodene Kompilation der Leistungen früherer nicht hinauslangt. — Er kann deshalb mit manchen anderen theologischen Autoritäten der älteren Karolingerzeit, wie Alkuin, Theodulf und Jonas von Orléans, Agobard von Lyon, Maudius von Turin, die wenigstens auf einzelnen Gebieten produktiv zu sein bestrebt waren, nicht auf eine Linie gestellt werden. Sein erachtetstes Hauptwerk: *Commentarius s. Collectiones in Evangelia et Epistolae, quae per circuitum anni in templis leguntur* (zuerst Straßburg 1536, dann wieder bei Migne a. a. T. Z. 1 591) ist eine Kompilation für den Gebrauch predigender Priester (dabei vom Verfasser als *Liber Comitis* bezeichnet), in welcher die erachteten Bemerkungen zahlreicher älterer kirchlicher Schriftsteller, namentlich des Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., Cassiodor, Eucherius, Isidorus und Beda, kritisch in der sprechsalartigen Weise früherer Catenenschreiber zusammengetragen sind. Mehr Eigenes bietet sein zweites Hauptwerk dar: ein Kommentar zur Mönchsregel des hl. Benedikt von Nursia (*Expositio s. Commentari in reg. S. Bened.*, herausgegeben Meln 1595; dann in Gratianus Maurus Opp. Tom. IV, p. 216 sqq.; bei Migne Z. 690—932), worin Smaragdus sich als Anhänger und Förderer der strengen monastischen Reformgrundzüge seines Zeitgenossen Benedikts von Aniane kundgibt (vgl. Hand, *RG Deutschlands II*, Z. 613 und Zöckler, *Art. und Mönchtum*, Z. 393 ff.). Eine ähnliche Tendenz verfolgt drittens das *Dialetema monachorum*, eine Sammlung asketischer Regeln und Betrachtungen, betreffend die vornehmsten Pflichten und Tugenden des Mönchslebens, aus den M. Vätern, bes. aus Cassian und Gregor d. Gr. zusammengetragen und in 100 Kapiteln angeordnet (nach den früheren Ausgaben, Par. 1532, Antiv. 1510 und Par. 1610, in der B. n. Tom. XVI, und bei Migne Z. 593—690). Ein Auszug daraus ist gewissermaßen die *Via regia*, eine für Kaiser Ludwig d. Xr. bestimmte und demselben durch eine besondere *Epistola muneratoria* gewidmete moralische Hodegetik in 32 Kapiteln, worin die nur für die Mönche geeigneten asketischen Vorschriften weggelassen, die übrigen aber je nach Bedürfnis erweitert oder ins Kurze gezogen sind (zuerst bei Tacetv, *Spicileg. Nova ed.*, Paris 1723, Tom. I, p. 238 sqq.; dann bei Migne Z. 932—970; vgl. Hand II, Z. 1131, sowie besonders Werninghoff a. a. T.). Hierzu kommen noch die eben angegebenen *Acta collationis Romanae* und *Ep. Frotharii et Smaragdi ad Ludov. Aug.*; desgleichen eine *Epistola Caroli M. ad Leonem III. Pontif. de process. Sp. Sancti* (bei Migne Tom. 98, col. 923), welche eigentlich Smaragdus abgefaßt haben soll, sowie einiges Ungedruckte, z. B. ein *Commentarius in Prophetas* und eine *Historia monasterii S. Michaelis*, wüßte über Mabillon *Anall.* 250 sqq. zu vergleichen. Die *Grammatica major s. Comment. in Donatum*, von welcher Mabillon a. a. T. Z. 358 f. Proben aus einer Corbieer Handschrift mitgeteilt hat, scheint die früheste seiner Arbeiten zu sein, verfaßt vor seinem Gelingen zur Abt- wurde, während er noch Magister der Schule seines Klosters war (zwischen 800 u. 805).

Er ist zwar keine hervorragende Leistung, läßt ihn aber doch als einen der strebsameren mittelalterlichen Bearbeiter der latein. Grammatik erdienen (vgl. Meil, *De grammaticis quibusdam latinis infimae aetatis*, Erlangen 1861). Von dem bisher Behandelten sind zu bemerken:

1. Smaragdus oder, wie er mit seinem eigentlichen Namen hieß, Ardo, ein Freund und Schüler Benedikts von Aniane, der als Augenzeuge seines Todes die Abfassung einer Lebensgeschichte dieses Heiligen aufgetragen bekam, sich dieser Aufgabe mit Geschick, in scharfer Darstellung eine reiche Fülle interessanten biographischen Materials verarbeitend, unterzog (gedruckt bei Mabillon, *ASB*, Saec. IV, part. I, p. 191 sqq.; auch bei Migne T. 102, Z. 3519.) und im Jahre 813, 60-jährig, von seinen Klostergenossen als Heiliger verehrt, nach Bal. Eckert, Z. 316 und Hurter, p. 762, n. 2. — Hierzu kommt:

2. Smaragdus, Abt eines Klosters zu Lüneburg in Sachsen, der erst um das Jahr 1000 gekört haben kann, da sein Kloster 972 von Herzog Hermann Billung gegründet wurde. Über seine etwaige schriftstellerische Thätigkeit ist nichts Näheres bekannt. Einer nicht bündelnd sicher begründeten Vermutung zufolge wäre er Verfasser jener *Grammatica major* gewesen (vgl. Tacetv, *Spicileg.* I, p. 238). Zöckler †.

Smith, John Bye (1771—1851), englischer Theolog und Geolog. — Literatur über ihn: Medwan, *Memoirs of the Life and Writings of J. P. S.* London 1853; Lebensabriß in Bohn, *The Relation between Holy Scripture and some parts of Geological Science*; *Congregational Yearbook* 1851. S. 223 ff.; *Gentleman's Magazine* 1801, II, S. 864; 1813, I, S. 312; 1851, I, S. 668; S. Lee, *Dictionary of Nat. Biography* vol. LIII, S. 86. 5

Am 25. Mai 1771 als einziger Sohn des John S., eines kleinen Buchhändlers in Sheffield, geboren, entbehrte S. in seinen jugendlichen Jahren die Wohlthat geordneten Unterrichtes; was er an geistigem Gute gewann, eine nicht sehr tiefgehende Vertrautheit mit der englischen und französischen Litteratur und der klassischen Bildungswelt, verdankte er im wesentlichen seinem Vesehunger, den er durch wahllose Lektüre in einem Winkel des väterlichen Buchladens zu befriedigen suchte. Religiöse Einflüsse scheinen auf ihn irgendwie tief nicht gewirkt zu haben. Seine Eltern gehörten der kongregationalistischen Gemeinschaft an, in die er selbst, gegen die kirchliche Sitte der Zeit, auffällig spät, erst in seinem 19. Jahre, als Mitglied aufgenommen wurde. Inzwischen hatte er den Buchhandel erlernt und versuchte zuerst seine litterarischen Schwingen in der Luft der 15
Öffentlichkeit durch die Uebernahme der Redaction der *Tris*, einer Zeitschrift, deren Herausgeber eben eine Gefängnisstrafe abzuhüßen hatte. Um diese Zeit scheint er, — durch welche Vermittelungen, ist ungewiß, — in die Kreise von Coleridge und Roscoe gekommen zu sein, aus denen er starke Anregungen zu erhöhten Lebenszielen mitnahm. Seit 1796, nachdem er den buchhändlerischen Beruf aufgegeben, studierte er unter der Leitung von 20
Dr. Edward Williams auf der nonkonformistischen Akademie von Rotherham Theologie und erhielt im Jahre 1800 die Stellung eines Internatlehrers (resident tutor) an der Independenten-Akademie in Hemerton-London, deren Aufgehen in das auf wissenschaftlicherem Grunde errichtete independentistische New College in St. John's Wood er nach fast fünfzigjährigem Dienste noch mit erlebte. Nach den klassischen Disziplinen (literae 25
humaniores) der ersten fünf Jahre übernahm er in den folgenden wiederholt die Vorlesungen über das Neue Testament, hebräische Grammatik, Logik, Rhetorik und Mathematik, in seinen späteren Lebensjahren auch naturwissenschaftliche. Seine ganze Lebensarbeit in ihren persönlichen Formen der Erziehung und des Unterrichts der jungen Akademiker hat er, nachdem er 1801 die Ordination empfangen, als theologischer Collegenleiter (seit 30
1806) durch 45 Jahre hindurch bis zu seinem Tode dieser Anstalt gewidmet.

Auf weitere Kreise, auch über die Grenzen Englands hinaus, hat er durch seine schriftstellerischen Arbeiten gewirkt. Durch eisernen Fleiß, bewundernswerte Vielseitigkeit und tiefe Frömmigkeit, aber weder durch philosophische Tiefe noch Glanz der Sprache ausgezeichnet, hat er seine Kraft zwar im wesentlichen in der litterarisch-polemischen Teil- 35
nahme an den Fragen des Tages verbraucht, aber doch auch durch zwei Werke der biblischen Wissenschaft in England Achtungslinien gegeben, die für die Wege der staatskirchlichen und nonkonformistischen Theologie eine Zeit lang maßgebend waren und aus diesem Grunde ihm eine Stelle auf diesen Blättern sichern.

Sein theologisches Hauptwerk, das ihm seiner Zeit einen Ehrenplatz in der kirch- 40
lichen Wissenschaft des protestantischen Englands schuf, trägt den Titel: *The Scripture Testimony to the Messiah: an inquiry with a view to a satisfactory determination of the doctrine taught in the Holy Scriptures concerning the person of Christ* (4 Bücher; 1. Ausgabe 1818 und 1821; 6. Neudruck 1871). Veranlaßt durch die Socinianische Kontroverse, die sein warmes evangelisches Empfinden in jener Zeit der 15
trostlosesten Flachheit einer, und des hochgespannten Formelturns in der Doforder Theologie andererseits gegen die unitarischen „Müchichislosigkeit“ emportrieb, wuchs das Werk sich zu dem Versuche einer wissenschaftlichen Neugestaltung des christologischen Glaubensinhalts aus der hl. Schrift aus. Von bewegenden Einflüssen der zum Evangelium sich eben 50
zurückfindenden deutschen Theologie, als deren dankbaren und überzeugten Schüler er sich später bekannte, kann zu dieser Zeit nicht wohl die Rede sein; vielmehr aus seinem Hunger nach religiöser Vertiefung und seiner Begeisterung für die biblische Theologie heraus, die in Staatskirche wie Sektentum um die Wende des Jahrhunderts ihren Tiefstand erreicht hatte, warf er seine Sätze auf den Tisch der Zeit, um den eben gedruckten Angriffen des zu den Unitariern übergetretenen Rev. Ph. Belsham (in dessen *Calm In- 55
quiry on the Person of Christ*) auf Christus mit dem Zeugnis der Bibel zu begegnen. In engem, je und dann ermüdendem Anschluß an die abweichenden Aufstellungen der englischen Unitarier und der rationalistischen deutschen Theologie (Gesenius, Bretschneider, Semler, Michaelis, Rosenmüller, Wegscheider, Kuinöl und De Wette) gestaltet er, unbedrossen bemüht, mit den gemäßigten Worten allen Seiten des Problems, 60

allen Abtönungen des Gedankens zum Rechte zu verhelfen, in damals vielbewundener Kraft und Schönheit das gesamte Zeugnis der Bibel für das Wunder der Person des Gottmenschen zu einer würdigen Anklage der christuslosen Zeittheologie. — Seine Gedankenführung geht (I. Buch) von methodischen Erörterungen über Wert und Umfang der christocentrischen Schriftauslegung aus, deren Vertreter geschichtlich gewürdigt werden, und führt den Nachweis der Notwendigkeit und Wirklichkeit eines großen Weltbefreiers, nach dem die Menschheit (von ihren Anfängen an in der klassischen Prosaliteratur) durch alle Entwicklungsstufen hindurch bis zur Äule der Zeit ihre Sehnsucht gewendet. — II. Buch: Im Gebet, Opfer und Geheimniskult hat die Seele des Heidentums (der Perser, Ägypter, Änder, Römer und Griechen) atemlos auf den kommenden Helden gelauscht; das Alte Testament führt in den Weissagungen die Frage an die Schwelle der Antwort. Das Ergebnis dieser mit dem Protovangelium Gen 3, 15 einsetzenden Untersuchung ist der Nachweis, daß durch das gesamte alttest. Christtum die Hoffnung auf einen von Gott verheißenen, im eminenten Sinne als Messias bezeichneten Helfer geht, der als Nachkomme Adams, Abrahams, Davids, als „Weibessame“ (wofür auch Jer 31, 22 verwandt wird), als neuer „Mnecht Gottes“, als der alle anderen an Würde überragende „Gesandte Gottes“ wobei S. mit philologischer Akribie den 777; 7877; den Angel of Jehovah als zweite Person der Gottheit nachzuweisen sucht), als Friedensstifter zwischen Gott und der Welt, als Befreier vom Übel (von Weltelend und Sünde), endlich als Sohn Gottes Mt 2, 7 und Joh 9, 6), dem die Anbetung der Engel und Menschen zukommt, festgestellt wird. — Im III. Buche wird der induktive Beweis, daß alle eben festgestellten Wesenszüge in dem Christum des Neuen Testaments sich wiederfinden, durchgeführt: nach Jesu Selbstzeugnis ist er der Gottessohn, der über alles menschliche Erkennen (Mt 11, 27; Joh 10, 15) und gleicher Ehre und Macht mit dem Vater ist (Joh 5, 17—30; 36), und der Menschensohn, der, vom Himmel in der Zeit herniedergekommen, vor der Welt in Herrlichkeit beim Vater war (Joh 17, 5; 8, 58) und ewig gegenwärtig bleibt (Mt 28, 19—20; 18, 20), die Toten auferweckt und die Welt richtet; wobei auch die These, daß Jesus „eine den Anschein von religiöser Verehrung annehmende Huldigung sich gefallen ließ“, auftritt (auf Grund von Mt 2, 2; 11; 5, 8; 8, 2; 9, 18; 11, 33; 15, 25; 20, 20; 28, 9; Joh 20, 28). — Im IV. Buche endlich wird die Lehre der Apostel unter dem christologischen Gesichtswinkel erörtert, in einer ausgedehnten Untersuchung der Aussagen der Apostelgeschichte (über die Anbetung Jesu 2, 21; 1, 21; 20, 32), des Johannesvangeliums und der Offenbarung, der Apostel Petrus, Judas, Jakobus und Paulus über Christus als den Geber geistlichen Lebens, als die Quelle der Autorität und der Wunderkraft der Kirche, als den Herrn eines ewigen Königreiches, endlich als den Gegenstand religiöser Anbetung, dem auch der Name Gott beigelegt werde (die Beziehung des *θεός εὐλογητός* Joh 9, 5 auf Christus wird eingehend untersucht und verteidigt und dazu Joh 1, 8; 3, 1—5; 2 Th 1, 12; Eph 5, 5; Tit 2, 13; 1 Ti 3, 16 herbeigezogen). — Das Endergebnis ist dies: nach ntl. Lehre laufen die beiden Linien der aufgenommener Untersuchung in Christus Jesu, der einerseits mit dem Vater „eins ist in Willen, Absicht, Thätigkeit und Zeitsweise“, dem göttliche Ehre und Anbetung, göttliches Wesen und göttlicher Name zugeschrieben werden und der andererseits in vollem und wahren Menschentum stand, zusammen, d. h. in der Person des Menschensohnes stellt sich nach dem Zeugnis der Schrift A und Ms in einzigartiger Weise die gottmenschliche Einheit dar; er ist „der im NT verkörperte Weltbefreier, der im NT geoffenbarte Christ“. —

Diese Untersuchungen, mit den Mitteln der theologischen Erkenntnis der Zeit geführt, leihen an Schärfe, Tiefe und Reinsinn mit den Arbeiten J. A. Dorners und v. Hofmanns nicht in Vergleich gestellt werden; zu ihrer Zeit haben sie in England als das standard work über die christologische Frage gegolten, nach dem Zeugnis des Oxford-Bischofs Dr. Lloyd als „die beste Schusschrift, die in England gegen die modernen Entstellungen der Unitarier existiert“; auch das Verdienst, der kirchlichen Theologie in England neue Wege gewiesen und die biblische Betrachtungsweise durch Vertiefung, Kraft und Wärme auf gesunde Grundlage gestellt zu haben, verbleibt ihnen; aber sie haben weder den Anreiz auf eine erodemachende Leistung noch auf bleibenden wissenschaftlichen Wert.

In Verfolg dieser biblischen Studien, die in der Haupttache das Erträgnis seiner mittleren Lebensjahre sind, wandte er sich später, aus dem Bedürfnis heraus, die immer erobender an die Herzen der biblischen Erkenntnistheorie pochenden Angriffe der neu erwachenden Naturwissenschaft in ihre Schranken zu weisen, dem geologischen Studium zu. Er veröffentlichte 1839, von den Kongregationalisten zur Übernahme der sog. Congre-

gational Lecture gedrängt, eine apologetische Untersuchung der Beziehungen zwischen der Geologie und dem alttest. Schöpfungsbericht u. d. T. *On the Relation between Holy Scripture and some parts of Geological Science* (5. Aufl. 1852), in der er vorurteilsfrei die von der Naturwissenschaft gewonnenen Thatsachen in den Hauptzügen auf das theologische Gebiet herübernahm und zugleich die Vereinbarkeit der mosaischen 5 Darstellung mit jenen Thesen nachwies. In jener Zeit eine vielbewunderte Leistung, die S. nicht nur in die vordere Reihe der christlichen Apologeten Englands rückte, sondern auch auf der Gegenseite, von Männern wie Herschell, Whewell, Sedgwick und Baden-Powell, warmen Beifall fand. Es wird der Nachweis versucht, daß die Annahme einer wiederholten Schöpfung, eines allgemeinen Chaos, der Freiheit der niederen Tierwelt vom Tode (vor dem Falle des Menschen), die Ableitung der Tier- und Pflanzenwelt aus einem einzigen Schöpfungscentrum, endlich eine geographisch allgemeine Sintflut geologisch nicht haltbar sei, während eine präadamitische Welt, mit Leben und Tod, ein örtlich abgegrenztes Chaos und eine in sechs Stufen (von ungefähr 24 Stunden Zeitdauer) sich vollziehende partielle Neubildung, endlich eine lediglich auf die menschlichen Wesen 15 beschränkte, „anthropologisch, aber nicht geographisch allgemeine“ Flut in „Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Geologie wie der Schriftlehre“ gefordert wird; also Thesen, die von dem Weltbilde der modernen Naturerkenntnis zwar überholt sind, aber seiner Zeit auf ihrem Gebiete bahnbrechend wirkten. —

Endlich hat S. auch in die zwischen Staatskirche und Dissent schwebenden Zeit- 20 und Streitfragen je und dann eingegriffen, immer mit ebenso besonnenem wie entscheidendem Urteil und einem aus seinen freieren Anschauungen heraus sich ergebenden univ. jellen Blick. —

Auf wissenschaftlichem Gebiete auch über die Kreise seiner Denomination hinaus als ein führender Geist anerkannt, von seinen Studenten als the blessed Doctor geliebt 25 und hochverehrt, aber als Prediger wegen seines lehrhaften, die Saiten der Gemüter nicht treffenden Sprache ohne Erfolg geblieben, ging S., ein hochbetagter, taub gewordener Greis, nachdem er eben seine Mutter niedergelegt hatte, am 5. Februar 1851 im Glauben an seinen Erlöser, dessen Sache lebenslang geführt zu haben seine Freude und sein Stolz war, heim; im Abney Park Kirchhof (im Norden Londons) liegt er begraben. 30

Rudolf Buddenstieg.

Smith, William Robertson, gest. 1891. — *Litteratur*: Eine wirkliche Biographie von W. Rob. Smith giebt es nicht. Die äußeren Daten seines Lebens wie manches über seine Persönlichkeit geben folgende Nachrufe: *Athenaeum*, 1891, April 7, S. 445 f.; *Academy*, 1894, Bd 45, S. 289; *Saturday Review*, Bd 77, S. 359 f.; *Nation* (N.Y.) Bd 58, 35 S. 308—10; *Edw. G. Brown: Journ. of the Roy. As. Soc.* 1894, S. 594—603; *J. G. Burkill, Engl. Hist. Rev.* IX, S. 684—89; *J. G. Fraser, Fortnightly Rev.*, N. S. 55, S. 800—807; *J. S. Black, Dictionary of National Biography*, Vol. LIII (1898), S. 160 bis 162 (wertvoller biograph. Artikel nach Mitteilungen der Familie). — Ueber die Stellung Rob. Smiths in der Geschichte der englischen Theologie s. T. Pfeleiderer, *Die Entwicklung* 40 *der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825*, S. 187 f. — Eine bibliographisch vollständige Aufzählung aller Werke, Artikel, Abhandlungen und kürzeren Notizen von Rob. Smith ist bei dem großen Umfang der Liste an dieser Stelle unmöglich. Indes werden in dem folgenden Artikel alle wichtigeren Arbeiten genannt und — soweit 45 möglich — in Kürze charakterisiert. Es sei noch darauf hingewiesen, daß die zahlreichen Besprechungen der Hauptwerke vielfach von großem Werte sind und wichtige Ergänzungen bieten. Es gilt das besonders von den Besprechungen zu „Kinship and marriage in the early Arabia“, unter denen die Arbeiten von Ang. Müller (*GqM* 1886, S. 329—41); P. de Lagarde (*Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wissensch. zu Gött.* 1886, S. 262—277); Jgu. Goldziher (*Litteraturbl. f. orient. Philol.*, Bd III, S. 19—28) und besonders Th. Nöldeke (*ZdmG* 40, S. 148 50 bis 187) hervorzuheben sind.

I. Lebensgang und Persönlichkeit. William Robertson Smith ist geboren am 8. November 1846 zu New Farm bei Keig in Aberdeenshire (Schottland) als Sohn eines Predigers der schottischen Freikirche (William Pirie Smith). Durch den Unterricht seines Vaters vorgebildet, besuchte Rob. Sm. seit November 1861 die Universität Aber 55 deen, an der er 1865 seine Studien mit höchster Auszeichnung abschloß. Für seine wissenschaftliche Entwicklung wurden seine Studien in Deutschland (Sommer 1867 in Bonn, Sommer 1869 in Göttingen) von entscheidender Bedeutung. Hier gewann er die Prinzipien wissenschaftlicher Forschung überhaupt; besonders übernahm er die kritische Methode der alttestamentlichen Forschung, deren Ergebnisse er später erfolgreich vertreten hat. Neben 60 seinen theologischen Studien trieb er in Bonn (unter Plücker) mathematische Studien.

In Göttingen wirkten auf ihn neben Loges philosphischen Vorlesungen aufs nachhaltigste die Vorlesungen Müllers über Ethik. Die Vielseitigkeit seines Wissens und seine geistige Beweglichkeit ermöglichten ihm auf ganz verschiedenen Wissensgebieten thätig zu sein. Ein Zeugnis dafür sind die mathematischen und physikalischen Arbeiten, die er als 5 Assistent am physikalischen Institut zu Edinburgh unter Prof. P. G. Tait (1869—1870) veröffentlichte (Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. Vol. VI und VII und Transactions of the R. Soc. of Edinb. XXV). Im Jahre 1870 wurde er auf den Lehrstuhl für Hebräisch und alttestamentliche Exegese am Free Church 10 College in Aberdeen berufen. Seine Antrittsvorlesung behandelte das Thema „What history teaches us to look for in the Bible“ (erschien November 1870). Noch einmal lehrte er (Sommer 1872) nach Göttingen zurück, wo er unter P. de Lagarde hauptsächlich Arabisch trieb. Inzwischen wurde H. Sm. von Spencer Keynes zur Mit- 15 arbeit an der 9. Auflage der „Encyclopaedia Britannica“ aufgefordert. Seine ersten Artikel „Angel“ (vol. II) und „Bible“ (vol. III) erschienen im Jahre 1875. Sie 15 erregten in den orthodoxen Kreisen der schottischen Freikirche starkes Mißfallen und boten die Grundlage zu einer Auflage wegen Häresie. Der kirchliche Prozeß zog sich mehrere Jahre (von 1876—1880) hin und rief in ganz Schottland die tiefste Erregung hervor. H. Sm. forderte in den Schriften „Answer to the form of libel now before 20 the libel“ (1878) eine Prüfung der „Ketereien und Irrtümer“, deren man ihn beschuldigte. In diesen Jahren des Kampfes erschienen in der Encycl. Brit. seine Artikel: Canticles, Chronicles (vol. V, 1876), David (vol. VI, 1877), Eva (vol. VIII, 1878), Haggai, Hebrew Language and Literature (vol. XI, 1880). Sie sollten nach der 25 offiziellen Auflage von H. Sm. verfaßt sein, um zu zeigen, daß „the Bible does not present a reliable statement of the truth of God and that God is not the author of it.“ Zeit 1878 hatte H. Sm. seine Lehrthätigkeit eingestellt, im Juni 1881 erfolgte seine Entfernung von dem Lehrstuhl zu Aberdeen. H. Sm. konnte selbst diesen äußeren Sieg seiner Gegner als einen vorübergehenden Erfolg bezeichnen. Seine glän- 30 zende Gelehrsamkeit, die Sicherheit und Beredsamkeit seiner Verteidigung, vor allem die unbestreitbare Lauterkeit seiner Persönlichkeit und die Tiefe seiner religiösen Gesinnung hatten ihm zahlreiche Freunde gewonnen.

Während H. Sm. von seinem Lehramte in Aberdeen suspendiert war, traten zahlreiche (etwa 600) angesehenen Mitglieder der schottischen Freikirche an ihn heran mit der 35 Aufforderung, einige Vorlesungen über die alttestamentliche Kritik zu halten. H. Sm. folgte ihrem Wunsche und hielt im Anfang des Jahres 1881 zu Edinburgh und Glasgow die Vorlesungen, die in beiden Städten von etwa 1800 Zuhörern besucht und mit anhaltendem Interesse gehört wurden. Aus diesen Vorlesungen entstand das Buch „The Old Testament in the Jewish Church“, 1881 (2. Aufl. 1892. Deutsch von J. W. 40 Rothstein, 1894). Im Winter 1881/82 stellte H. Sm. in acht Vorlesungen zu Glasgow und Edinburgh den alttestamentlichen Propbetismus dar. Er setzte damit fort, was in dem vorigen Werke begonnen war. Aber durch die gebaltreiche Darstellung ist das Werk „The Prophets of Israel and their place in history to the clothe of the eight 45 century, 1882 (2. Aufl. 1895) weit über seine nächste Tendenz hinausgewachsen. Als Mitberausgeber der „Encyclopaedia Britannica“ (seit 1881) veröffentlichte H. Sm. die 1. Artikel Levites, Messiah, Nalium, Nineveh, Obadiah, Palmyra, Passover, Philistines, Priest, Prophet, Psalms, Ruth, Sabbath, Sacrifice, Samaritans, Tithes (in Vol. XIV XXIII, 1882—1888). Außerdem erschienen in diesen Jahren kleinere 50 exegetische Arbeiten (Old Testament notes. Journ. of philol. vol. 13; On the forms of divination and magic enumerated in Deut. 18, 10. 11 = ib. vol. 13) und der Aufsatz „In den Liedern der Südhaititen“ (ZDMG Bd 39). Inzwischen hatte sich H. Sm. dem Studium des arabischen Altertums zugewandt. Ein längerer 55 Aufenthalt in Ägypten, Palästina, Syrien und Arabien (1879—81) hatte ihm durch unmittelbare Verührung mit dem arabischen Leben einen tieferen Einblick in dessen Eigenart erschlossen. Als Lehrer des Arabischen an Palmers Stelle wurde H. Sm. 1883 nach 60 Cambridge berufen. Bei seinen Untersuchungen über die arabische Stammesverfassung war H. Sm. zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gemeinschaft des gleichen Blutes als Grundlage der Stammesgemeinschaft ursprünglich durch Abstammung von derselben Mutter begründet war. Dieses soziale System findet seinen religiösen Ausdruck im Totemismus. Noch in historischen Zeiten glaubte H. Sm. Spuren des ehemaligen Matriar- 65 chats und Totemismus aufgewiesen zu haben in seiner Abhandlung „Animal worship“

and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament (Cambridge, Journal of Philol. IX, 1880, S. 75—100). In größerem Zusammenhange gab er dann ein Bild der altarabischen Gesellschaft in dem Werke „Kinship and marriage in the early Arabia“ 1885. Nachdem er von 1886—1889 das ihm wenig zuzugende Amt eines Bibliothekars der Universität Cambridge geführt hatte, wurde er nach Will. Wrights Tod 1886 Professor der arabischen Sprache und Literatur am Christs College zu Cambridge. Inzwischen war R. Sm. der alleinige Leiter für die Herausgabe der Encyclopaedia Britannica geworden. Die Vollen dung des großen Werkes im Jahre 1888 ist wesentlich seiner Umsicht und Energie zu danken. Seine umfassenden und tief-eindringende Kenntnis der arabischen Literatur, des AT wie der übrigen semitischen Literaturen führten R. Sm. zu allgemein-semitischen Problemen. Er versuchte, aus den Thatsachen der historisch bekannten Volksreligionen die grundlegenden Gedanken und Formen des religiösen Glaubens der Semiten überhaupt zu erschließen. Bei dem Bestreben, eine innerlich geschlossene Entwicklung festzustellen, war das Hülfsmittel der Analogien nicht zu umgehen. Durch zahlreiche Parallelen aus anderen Gebieten suchte er die bei den Semiten bezeugten Thatsachen zu ergänzen und die religiösen Vorstellungen der Semiten als allen primitiven Religionen gemeinsam zu erweisen. Durch die Burnett-Stiftung in Aberdeen wurde R. Sm. veranlaßt, die Ergebnisse seiner umfassenden religionsgeschichtlichen Forschungen über die semitischen Religionen zusammenfassend darzustellen. Er wurde eingeladen, in drei Wintern Vorlesungen zu halten über „die ursprünglichen Religionen der semitischen Völker in ihrem Verhältnis zu andern Religionen des Altertums und zu der geistigen Religion des AT und des Christentums“.

Die erste Reihe dieser Vorlesungen hielt R. Sm. im Winter 1888/89. Sie umfaßten außer den allgemeinen Voraussetzungen und den Grundgedanken der semitischen Volksreligion das Gebiet der religiösen Institutionen, d. h. in der Hauptsache die Darstellung des Opfers, während die Feste und das Priestertum — bei der übergroßen Fülle des Stoffes und der Schwierigkeit der in ihm liegenden Probleme — in die zweiten Vorlesungsreihe verlegt wurde. Diese, gehalten im März 1890, hatte zum Hauptgegenstand den religiösen Glauben, während die dritte Vorlesungsreihe (Dezember 1891) die geschichtliche Bedeutung und Wirkung der semitischen Religion darstellte. Leider ist nur die erste Vorlesungsreihe erschienen in dem großen Werke „Lectures on the religion of the Semites, First series: The fundamental institutions. Edinburgh 1889, 2. Aufl. 1894. Schweres Leiden hat den Verfasser gehindert, auch die zweite und dritte Reihe zum Druck fertig zu stellen. So dringend zu wünschen wäre, daß auch diese beiden Vorlesungen aus den Notizen und etwa vorhandenen stenographischen Nachschriften hergestellt würden, so scheint dazu doch keine Aussicht mehr zu sein nach den Mitteilungen, die R. Budde (ThLZ 1895, 554) gemacht hat. Bereits im Beginn des Jahres 1890 hatten sich bei R. Sm. Spuren eines organischen Leidens gezeigt, das ihn schon seine Vorlesungen über die Religion der Semiten sehr erschwerte und eine Ausarbeitung der Vorträge verhinderte. Im September 1892 führte er noch den Vorsitz auf dem Internationalen Orientalisten-Kongress zu London und war an dem Plan, eine Encyclopädie der orientalischen Wissenschaften zu schaffen, lebhaft beteiligt. Seine letzte Arbeit galt der alt-semitischen Inschrift auf einem Gewicht aus Samaria; sie erschien am 18. November 1893 in der „Academy“ (S. 443—45). So weit seine Kräfte noch reichten, arbeitete er an der Vollen dung seiner „Religion of the Semites“. Am 17. März 1894 übergab er das durchgearbeitete Handexemplar der 1. Auflage nebst einem Heft mit Nachträgen seinem Freunde Cheyne, der die Sorge für die 2. Auflage übernahm. R. Sm. hat sein Werk nicht vollendet gesehen. Am 31. März 1894 starb er. Seine Bedeutung ging nicht auf in dem, was er als Gelehrter war; er hat auch als eine eigenartige Persönlichkeit von scharfer Prägung einen tiefen Eindruck hinterlassen. Es vereinigte sich in ihm der glänzende Scharfsinn und der unerlöschene Wahrheitsinn des Forschers mit vornehmer Gesinnung und echter Wärme eines tiefen religiösen Gefühls. Und diese Persönlichkeit tritt auch in seinen wissenschaftlichen Werken oft fühlbar lebendig nahe.

II. Die wissenschaftlichen Arbeiten. Eine seltene Heftigkeit und Tiefe des Wissens, eine außerordentliche Beweglichkeit des Geistes verbinden sich bei R. Sm. mit unermüdlicher Sorgfalt in der Detailforschung, der durch eine große Gesamtauffassung stets Zusammenhalt und Ziel gegeben ist. Die Sicherheit, mit der er in der Fülle der Einzeluntersuchungen sogleich einen Gesamteindruck gewann, ermöglichte ihm, bei jeder Untersuchung das Wesentliche mit voller Klarheit und Schärfe zu erfassen und nebensächliche Züge dem unterzuordnen. Daher verhüllt die Fülle des Details niemals den

Sampelarbeiten; sie wirkt kaum jemals bedrückend. Für die wissenschaftliche Entwicklung W. Sm. ist sodann die Steigerung und Erweiterung seiner Arbeiten charakteristisch, die immer umfassender werden. Er geht aus von alttestamentlichen Studien. Diese Stufe ist bezeichnet durch die Werke *The Old Testament in the Jewish Church*, 1881, *The prophets of Israel*, 1882 und durch die Artikel, die er für die *Encyclopaedia Britannica* geliefert hat. In diesen Werken fasste er die Ergebnisse der Forschung zusammen zu einer allgemein verständlichen Darstellung, wie sie durch die Entstehung der Werke bedingt war. Seine wissenschaftliche Bedeutung zeigen erst die Werke der letzten Jahre, mit denen er als bahnbrechender Forscher in der Geschichte der Wissenschaft leben wird. In ihnen erfolgt zugleich jene Erweiterung des Gesichtskreises, in den er die einzelnen Probleme rückt. In „*Kinship and marriage*“ richtet sich die Untersuchung zwar in der Hauptsache auf das arabische Stammesleben; aber es eröffnet sich ihnen der Ausblick auf die älteste Form der semitischen, ja der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Den Semiten in ihrer Gesamtheit gilt dann das Werk „*Religion of the Semites*“; gleichzeitig aber ist wiederum das Bild der ältesten semitischen Zustände in den weitesten Rahmen allgemeiner ethnographischer Verhältnisse hineingestellt. In der Geschichte der theologischen Wissenschaft bezeichnet das Wirken von W. Sm. für die englischen Verhältnisse einen Wendepunkt. Er verhalf hier der geschichtlichen Auffassung des AT zum Siege. W. Sm. selbst bekennet sich als Schüler Wellhausens und Steuernens, denen er sich in allen entscheidenden literarkritischen Anschauungen anschließt.

1. *The Old Testament in the Jewish Church* 1881. Die Verknüpfung dieses Werkes mit W. Sm.s persönlichen Gesicht bedingt den Plan und das Gepräge. W. Sm. wollte der biterischen Auffassung des AT zu ihrem Rechte verhelfen und durch eine zusammenfassende Darstellung der literarischen und religionsgeschichtlichen Hauptprobleme ihre Methode und Ergebnisse als sachlich begründet erweisen. Im Vorwort zur 1. Auflage legt er seinen wesentlichen Standpunkt dar: „Es ist von allergrößter Bedeutung, daß der Leser wirklich einseht, daß die biblische Kritik durchaus nicht eine Erfindung moderner Gelehrten, sondern die berechtigte Erklärung geschichtlicher Thatfachen ist. . . Der hohe Wert der geschichtlichen Kritik besteht darin, daß sie uns das AT lebendiger nahebringt. Das Christentum kann sich nimmermehr von seiner geschichtlichen Begründung auf die Religion Israels loslösen; die Offenbarung Gottes in Christo kann unmöglich von der früheren Offenbarung, auf der unser Herr aufgebaut hat, getrennt werden. In aller wahren Religion beruht das Neue auf dem Alten. Demgemäß kann sich auch niemand, für den das Christentum eine Realität ist, ohne Gefahr bei einer der Wirklichkeit nicht entsprechender Auffassung der Geschichte des alten Bundes beruhigen, und in einem Zeitalter, in dem alle der geschichtlichen Forschung voll Teilnahme gegenüberstehen, ist keine Avelocitil im Stande, nachdenkende Geister davor zu bewahren, sich vom Glauben abwenden zu lassen, falls die geschichtliche Erforschung des ATs von der Kirche verdammt und den Händen Ungläubiger überlassen wird.“ Die 2. Auflage des Werkes (1892) halt an den grundlegenden Anschauungen über die Entstehung der alttest. Schriften durchaus fest, wobei manches Einzelne noch schärfer begründet wird. Die Geschichte des Namens ist (als Beil. VI) ein selbstständiger Abschnitt geworden. Nach seinem Artikel „*Psalms*“ in der 9. Auflage der *Encycl. Britan.* ist das Kapitel über die Psalmen (Beil. VII) neugefaltet, wozu besonders durch Ebeines „*The Origin and Religious Contents of the Psalter*“ 1891 ein Anlaß gegeben war. Vor allem ist ganz neu die Beil. XIII „Die Geschichtserzählung des Heratend“ eingefügt. Auf dieser 2. Auflage beruht die vorliegende deutsche Übersetzung von J. W. Rothstein (1891). W. Sm. knüpft an die Vorstellungen des biblischen Bibelforschers der Gegenwart an, um ihnen gegenüber zunächst die Arbeiten wissenschaftlicher Bibelforschung klar zu machen. Der biblische Text selbst, das zeigt er in den früheren Verlesungen, stellt solche durch seine vorliegende Gestalt und die hinter ihr liegende Geschichte. Auf einem rückwärts führenden Wege durch die Geschichte der Überkramen nähert sich die Forschung dem Problem des Grundtextes. Aber der Thatbestand, der sich aus der Textgeschichte zuletzt ergibt, führt bereits zur litterarkritik und damit zur Untersuchung über die Entstehung der einzelnen Bücher. Diese Fragen darzustellen unternehmen die neben letzten Verlesungen. Die Hauptprobleme in der Entstehungsgeschichte der geschichtlichen und prophetischen Bücher, der Psalmen und den Propheten. Das litterarkritische Problem, das diese Schriften stellen, ist jedoch nicht unmittelbar zu lösen; es evident macht ab eine Aufgabe der litterarkritischen Analyse, die die Komposition der Schriften zu ermitteln hat. Anders liegt es beim Psalmbuch; hier sucht W. Sm. auf einem andern Weg zu volständlichem Verständnis der Psalme zu gelangen. W. Sm. betont,

daß der Ausgangspunkt der Untersuchung die Bestimmung des Alters der einzelnen Lieder-
sammlungen sein muß. Dann erst kann man nach dem Alter der einzelnen Psalme fragen.
Hier ist er nun geneigt, die Bücher I—III so hoch hinauf zu rücken, daß makkabäische Psalme
in ihnen nicht wahrscheinlich sind. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang
die Annahme, daß die Überschriften der Psalme ursprünglich nicht zu dem einzelnen Gedichte
gehören, sondern ganze Sammlungen bezeichnet haben. Als dann die zahlreichen kleinen
Sammlungen einem größeren Corpus eingefügt wurden, verloren sie ihren selbstständigen
Charakter, aber ihre allgemeine Bezeichnung wurde vor jedes einzelne Lied gesetzt (S. 203;
Deutsche Ausg. S. 190). Dafür benutzte N. Sm. die Bezeichnung לְשֵׁנוֹת דָּוִד , die mit
„die Wallfahrtslieder“ übersetzt werden muß (Gesenius-Kautsch, Hebr. Gram. 27. Aufl.,
§ 124^a und 127^a). Dann werden auch Überschriften wie לְשֵׁנוֹת דָּוִד u. a. nicht den Verfasser
bezeichnen wollen, sondern Bezeichnung von Sammlungen sein. In welchem Sinne
dann dieser Titel zu verstehen ist, darüber kann man nichts Sicheres sagen. Wahrschein-
lich soll damit nicht der Text als davidisch bezeichnet werden, sondern eine ältere Ueber-
lieferung mag die Kunstform, vor allem die Musik, auf David zurückgeführt haben. Die
Vorlesungen VIII und IX stellen die Religion der Königszeit dar; daran schließt sich
mit Vorl. X der Prophetismus, der in seinem Verhältnis zur Volksreligion und zum
Ritualgesetz wie in seinen grundlegenden religiösen Gedanken geschildert wird. Die liter-
arischen Probleme, die die prophetische Litteratur stellt, treten dem gegenüber zurück. Die
drei letzten Vorlesungen gelten dem Pentateuch und stellen die Gesetzgebung dar auf den
drei Stufen, die als literarische Corpora im Pentateuch vorliegen (Ex 21—23; Deu-
teronomische Gesetzgebung, Priesterkodex). In der letzten Vorlesung wird das Ganze des
Hexateuch durch eine zusammenfassende Erörterung seiner Geschichtserzählung und seiner
Bestandteile dargestellt.

2. The Prophets of Israel 1882. Eine Fortsetzung zu diesem Werke bildet das
Buch „The Prophets of Israel“ (1882. 2. Aufl. 1895). Hier ist die auf Laien berechnete
Darstellung der Vorlesungen durch umfangreiche Anmerkungen ergänzt, die wissenschaftlich sehr
wertvoll sind. An Schärfe und Klarheit überragt dieses Werk vielleicht noch das Voraus-
gehende. Die beiden ersten Vorlesungen betitelt „Israel and Jehovah“ und „Jehovah
and the Gods of the Nations“ bereiten die Darstellung des Prophetentums vor, das
in seiner Auffassung des Verhältnisses von Jahve zu Israel und zur Völkervelt im
ganzen an einen in der vorprophetischen Volksreligion gegebenen Gedankenkreis anknüpft.
Diese beiden Vorlesungen sind nahezu eine knappe Geschichte der vorprophetischen Religion.
Die sechs folgenden Vorlesungen stellen die prophetische Bewegung dar bis zu ihrer
Überführung in die gesetzliche Form durch das Deuteronomium und bis auf ihre letzte
persönliche Größe, Jeremia. Dabei wird stetig der Zusammenhang mit der Zeitgeschichte
betont, die mehr bedeutet als nur den Hintergrund und Antrieb der prophetischen Be-
wegung. Diese Entwicklung gruppiert N. Sm. in folgende Abschnitte: Amos and the
house of Jehu; Hosea and the fall of Ephraim; The kingdom of Judah and
the beginnings of Isaiah's Work; The earlier prophecies of Isaiah; Isaiah
and Micah in the reign of Hezekiah; The deliverance from Assyria.

3. Kinship and marriage in early Arabia 1885. Die älteste Forschung
stand für N. Sm. bisher im Mittelpunkt; seine Teilnahme hat sie dauernd behalten.
Aber er ist auf diesem Gebiet mehr Darsteller als Forscher. Seine volle wissenschaftliche
Bedeutung liegt erst in den Werken, die den allgemein semitischen Fragen gelten. Hier
entfaltete er sein Entdeckertalent und seine Kombinationsgabe im Auffspüren und Ver-
knüpfen von Thatfachen, die nicht an der Oberfläche lagen. Und aus ihnen suchte er dann
ein Bild ältester semitischer Lebensverhältnisse zu rekonstruieren. Die genaue Kenntnis des
AT verband sich bei ihm mit umfassender Belesenheit in der arabischen Litteratur und
mit lebendiger Anschauung des arabischen Lebens. Vor allem hatte er das große Repertorium
der altarabischen Kultur, das Kitāb el-agāni, genau studiert; aus der alten
Poesie, aus der „Tradition“ und den arabischen Kommentatoren gewann seine Forschung
ein Material an Thatfachen, wie es sich selten in einer Hand vereinigt, und das bis
dahin noch nicht kulturhistorisch verwertet und gestaltet war. N. Sm. wurde auf das
Problem geführt, wie das gesellschaftliche Leben im vorislamischen Arabien aufgebaut
war. Er untersuchte deshalb die sozialen Zustände und die Familienverhältnisse im alten
Arabien. Schon der Aufsatz „Animal worship and animal tribes among the
Arabs and in the old Testament“ (Cambridge Journal of Philology IX,
S. 75—100) kam zu dem Ergebnis, daß sich bei Arabern und Israeliten Spuren des
Matriarchats finden. Inzwischen hat G. A. Wilken in seinem Buche „Het Matriarchat“

by de oude Arabieren" (Amsterdam 1881. Deutsche Übersetzung Leipzig 1881) unter Benützung des von M. Sm. beigebrachten Materials die Annahme des Patriarchats bei den Arabern neu zu begründen versucht vor allem durch Benutzung eines reichen ethnographischen Materials aus der malayischen Welt. Darauf erschien das Werk, in dem M. Sm. seine Ergebnisse in abschließender Form darstellte: „Kinship and Marriage in early Arabia, Cambridge 1885. M. Sm. hat zuerst mit den Mitteln der semitischen Philologie die sozialen Lebensformen der semitischen Stämme zu erforschen gesucht. Die ethnologischen und kulturgeschichtlichen Ergebnisse werden durch eine scharfsinnige Erklärung und Kombination vereinzelter, weit verstreuter und verhältnismäßig später Angaben gewonnen. In ihnen sieht M. Sm. die Nachklänge aus einem älteren sozialen Gefüge des arabischen Lebens. Und was er als Urform arabischen Lebens erwiesen zu haben glaubt, darin sieht er umfaßlich den wesentlichen den semitischen Urzustand. Aus den vorliegenden Mitteilungen läßt sich freilich eine Gesamtanschauung vom altarabischen Leben erst dann gewinnen, wenn man die Einzelheiten nach einer allgemeinen Theorie über die ältesten Zustände der menschlichen Gesellschaft deutet und sie in eine ethnologische Grundanschauung eingliedert. Und eine solche bildet die Voraussetzung für das Werk von M. Sm. Er ist abhängig von dem System der primitiven Gesellschaft, das der Jurist M. N. Me Yeman seinen „Studies in Ancient History“, London 1886 (besonders Teil I: „Ancient Marriage“) entwickelt hat. M. Sm. findet die Aufstellungen dieses Gelehrten durch die Thatsachen, die in der semitischen Überlieferung vorliegen, bis ins einzelne bestätigt. Nach Me Yeman nimmt M. Sm. als ältesten Zustand der arabischen Gesellschaft das Patriarchat mit erogamischer Polyandrie und eine totemistische Clansverfassung an. Derartig wären auch die ältesten Kulturverhältnisse der Semiten überhaupt zu denken. Zu dieser Annahme führen die Parallelen, die die arabischen Verhältnisse bei Hebräern und Aramäern finden. Das ist das Hauptergebnis des Werkes. Das Schwergewicht der Beweisführung liegt darin, daß M. Sm. die innere Zusammengehörigkeit von Patriarchat, Totemismus und Heterogenität der ältesten Stämme erweist. Die Methode ist dabei eine logisch-deduktive; und in der That ergibt sie ein Bild der Entwicklung, das durch seine innere Geschlossenheit unmittelbar überzeugend wirkt. Man wird nicht bezweifeln können, daß es bei einzelnen arabischen Stämmen und unter gewissen Verhältnissen Polyandrie mit Patriarchat gab; ob der Totemismus ebenso sicher anzunehmen ist, kann zweifelhaft erscheinen. Die Art, wie M. Sm. die überlieferten Thatsachen gruppiert und aus ihnen mit eindringendem Scharfsinn Schlüsse zieht, erzeugen zunächst den Eindruck, daß die hier konstruierte Entwicklungsgeschichte der altarabischen Gesellschaft, der Stammesverfassung und der Familie, richtig sein müsse. Aber die ethnologischen Theorien, die die Grundlage des ganzen Baues bilden, bedürfen noch vielfach der Prüfung und sind keineswegs unbestritten. Auch hat die vergleichende, mit Analogien arbeitende Methode einen Mangel: sie erschließt oft eine ursprüngliche und einseitliche Form der Anschauung aus Thatsachen, die erst für weit spätere Zeit bezeugt sind. Das Werk hat ein berechtigtes Aufsehen erregt; mit ihm hat sich zugleich auch der Widerspruch gegen die Hauptgedanken erhoben. Der dogmatische Charakter seiner allgemeinen Voraussetzungen ist nicht zu verkennen und ebensowenig die Kühnheit der Konstruktionen. Sehr viele wertvolle Beiträge für Einzelheiten wie für die Grundfragen haben die Besprechungen von Th. Keldake, R. de Lagarde, Aug. Müller und Jgn. Goldziher gebracht. Auf sie muß vor allem verwiesen werden. Der bleibende Wert des Werkes liegt vor allem darin, daß es eine methodische Ausnutzung der einzelnen Thatsachen für ein kulturgeschichtliches Gesamtbild geleistet hat, wie die semitische Philologie sie bis dahin nicht erreicht hatte.

1. Mit seinem letzten Werke, *Lectures on the religion of the Semites*, 1890 (2. Aufl. 1891, deutsch v. M. Zinke 1899) hat M. Sm. sein reiches Wissen und sein ganzes wissenschaftliches Denken am vollendetsten dargestellt. Leider ist das Werk ein Torso; es fehlen die beiden Bände, mit denen es zum Abschluß gekommen wäre. Das Werk gehört trotz seiner unvollendeten Gestalt in die erste Reihe religionswissenschaftlicher Darstellungen. Für das geschichtliche Verständnis der semitischen Religion ist es ercedemachend geworden. Die 2. Auflage des Werkes hat viel neues Material aufgenommen. Einzelne Abschnitte sind neu hinzugekommen, so die wichtige Darlegung über Heiligkeit und tabu (S. 159—161), über die Übernatürlichkeit der „Heiligkeit“ (herom., Z. 231 f.), über Wasserlibation (Z. 111 ff.). Die Bedeutung des Werkes im ganzen beruht darauf, daß M. Sm. den unumgänglichen Sinn und die Bedeutung der ältesten religiösen Institutionen erschlossen hat. Damit werden allgemeine, fundamentale Probleme der antiken Religionen behandelt. Denn alle religiösen Bezeichnungen sind in den Volkreligionen des Altertums an feste Institu-

tionen gebunden. Die Geschichte der antiken Religionen muß also von den Institutionen, d. h. wesentlich vom Kultus, Opfer und heiligen Recht, ausgehen. Auf diesem Wege versucht N. Sm. die Religion als einheitlichen, gemeinsamen Besitz des vorgeschichtlichen semitischen Volkstums darzustellen. Freilich ist die semitische Volksgemeinschaft nur eine hypothetische Größe; wir kennen die Semiten nur als einzelne, nahe verwandte Völker, 5 die längst in volkstümlicher Eigenart bestehen und die sich in ihrer Kultur schon sehr weit von einem etwa gemeinsamen, ursemitischen Kulturbesitz entfernt haben. Und dem entspricht die Religionsgeschichte. Auch die semitischen Volksreligionen, von denen sich allein eine annähernd zulängliche historische Vorstellung gewinnen läßt, haben ein individuell-nationales Gepräge. Und doch tritt dabei — wie in Sprache und 10 Züge des Gemeinsamen hervor. Liegt darin ein gemeinsame semitische Besitz und läßt sich ein Bild der ursemitischen Religion und mit ihm eine Vorstellung von ursemitischer Kultur und den geistigen Wesenszügen der Masse gewinnen? Wenn man das Problem so stellt — wie es N. Sm. thut — so liegt darin freilich eine Voraussetzung, daß nämlich gleiche Anschauungen und Institutionen als Fortführung einer ursprünglichen Kulturgemeinschaft, 15 der eine Volkseinheit entsprach, zu betrachten sind.

Für die Erforschung der altsemitischen Religionen liegt aber eine besondere Schwierigkeit darin, daß sie uns nur in einzelnen Zügen durch weit verstreute, gelegentliche Angaben entgegenreten. Das ursprünglichste und verhältnismäßig reichste Material bietet die altarabische Litteratur, daneben treten die älteren Stücke des ATs. Aber ein ge- 20 schlossenes Bild von der altsemitischen Religion ist aus ihnen nicht zu gewinnen. Dazu ist eine breitere Grundlage nötig. Nach den Gesetzen primitiven Denkens überhaupt sucht N. Sm. die erhaltenen Reste zu deuten und ein Gesamtbild der gemeinsemitischen Religion zu gewinnen. Dazu hat er in weitem Maße Parallelen aus andern Völkern, die eine primitive Kultur zu vertreten scheinen, herangezogen. Die Vorstellungen und 25 das Denken primitiver Völker scheint sich weit näher zu stehen als das geistige Leben in hoch entwickelten Kulturen; die Differenzierung der Lebensformen ist noch nicht wirksam geworden. Darin liegt eine gewisse Berechtigung für die psychologische Interpretation der Thatfachen einer wenig bekannten Kultur durch Heranziehung von Parallelen aus anderen, ähnlichen Kulturzuständen. Aber so sehr die Verhältnisse auch dazu nötigen, 30 diesen Weg zu beschreiten, so wenig darf man ihn im Gefühl voller Sicherheit gehen. Es liegen diesem Verfahren eine Reihe allgemeiner Voraussetzungen und Analogieschlüsse zu Grunde, durch die man von der geschichtlichen Wirklichkeit sehr weit abgeführt werden kann.

Das Wesen der ursemitischen Religion sucht N. Sm. zu gewinnen aus den Kultur- 35 formen der ursemitischen Gesellschaft und aus der Art, wie der Mensch dieser Stufe die umgebende Natur und sich selbst auffaßt. Der Träger der Religion ist nämlich der durch Blutsverwandtschaft aller seiner Glieder geeinte Stamm; seine wirtschaftliche Kulturform ist ein primitiver Kommunismus. Demgemäß hebt sich die Persönlichkeit überhaupt noch nicht aus der festen Gemeinschaft heraus. In dem Gefühl dieses Zusammenhangs bewegt sich alles 40 primitive Denken. So faßt es nicht nur die menschliche Gemeinschaft auf; die ganze Natur, mit der der Mensch in wirksamer Beziehung steht, wird in den Kreis der menschlichen Gemeinschaft einbezogen. Das ist nicht eine Analogie, sondern für primitives Denken eine volle Realität. Die ganze Natur ist belebt und bildet einen großen Zusammenhang gemeinsamen, wesens- gleichen Lebens. Es giebt kaum scharfe Grenzen zwischen belebten Wesen und Dingen. 45 Der Stammesverband erweitert sich, er umfaßt den Stammesgott, seinen Stamm und alles, was in dessen Bereiche lebt und vorhanden ist. Für die religionsgeschichtliche Forschung richtet sich das Interesse auf die Stellung des Stammesgottes. Er ist durchaus in physischer Weise als der Urheber des Stammes gedacht und damit ein Glied in der naturhaft begründeten Gemeinschaft. Dem alten Matriarchat entspricht eine weibliche, als 50 Mutter gedachte Gottheit. Durch die Entwicklung des Geschlechtes der männlichen Verwandtschaft tritt der Vatergott an die Stelle. In ihm reflektiert sich das altsemitische Familienrecht; damit erhebt sich die Gottesvorstellung als „Vater“ über ihre physische Grundbedeutung zu einem ethisch wertvollen Begriff. N. Sm. geht diesem Gedanken (S. 49 ff. und 59 ff.) mit besonderer Vorliebe nach und will die Furcht als Motiv zur 55 Ausgestaltung der Göttervorstellung abweisen. Mit dem Leben des Stammes geht das seines Gottes zusammen. Gewinnt ein Stamm durch Verbindung mit anderen, durch Unterwerfung, eine größere Macht, so entwickelt sich ein Gefühl für die erweiterte Stellung in der Welt, das Volk entsteht. Ihm entspricht die Vorstellung vom Stammesgott als König. Mit dem Königtum ist überall eine erhöhte Bedeutung des Rechtes verknüpft; 60

das Recht findet im König vielfach seinen Ausdruck; an ihn tritt die Pflicht, Schützer des Rechts zu sein. Der äußeren Machterweiterung des Gottes entspricht damit eine ebensolche Steigerung der Gottesvorstellung. Die Idee der Gerechtigkeit wird in sie aufgenommen.

Diese alte Elans-Religion stellt sich nun dar in festen Institutionen und findet ihren Ausdruck vor allem im Opfer. Der alles erfüllende Begriff in ihr ist „Heiligkeit“. In diesem Begriff liegt zunächst keine ebensolche Qualität, sondern eine Art Rechtsvorstellung, die auf einem Besitzverhältnis beruht. M. Sm. hat den ursprünglichen Begriff „heilig“ durch das Tabu polynesischer und australischer Religionen erläutert. „Heilig“ ist alles, was der Gottheit verfallen oder zugewiesen ist. Mit diesem Heiligsbegriff ist besonders die Entwicklung heiliger Orte und Gebiete verknüpft.

Eine ganz andere Entwicklungslinie, die in der ursemitischen Kultur keine Annahmestrukturen hat, sieht M. Sm. in der Ba'al-Religion. Sie ist die Religion der semitischen Kulturländer; in Ackerbau und Privatbesitz liegen ihre Voraussetzungen. Schon die Bezeichnung des Gottes als Ba'al Herr, Besitzer deutet auf die veränderten wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse hin. Der Ackerbau, der individuell betrieben wird, führt zum Privateigentum. „Herr“ eines Gebietes ist, wer es durch Bewässerung und Bestellung in ein Ertrag lieferndes Ackerland verwandelt. Wo aber die Natur selbst durch Quellen und Flüsse dem Menschen Wasser spendet und Pflanzenwuchs ermöglicht, da ist es der Gott, der den Boden so bestellt hat; er ist damit Besitzer solcher Gebiete von natürlicher Fruchtbarkeit. Natürlich werden diese Gebiete die bevorzugten Stätten menschlicher Siedlung; aber sie bleiben Herrschaftsgebiete des Ba'al, von dem die Bewohner die Gaben des Landes empfangen. So tritt auch der Mensch als Ackerbauer unter die Herrschaft des Herren des Fruchtlandes, dem er im vegetabilischen Opfer seinen Tribut darbringt. Der Ba'al ist der Schöpfer aller Fruchtbarkeit, ursprünglich des Pflanzenwuchses, dann auch der tierischen und menschlichen Fruchtbarkeit. Die Ba'al-Religion ist also aus dem Leben der Ackerbau treibenden Völker erwachsen und reflektiert die Lebensformen einer agrarischen Kulturstufe. Wenn sich freilich der Ba'al-Kultus auch in Arabien findet, so ist er wie M. Sm. annimmt — hierhin erst übertragen. Auch hier sind es vor allem die Oasen, wo er Boden findet. Durch seinen Charakter als Grundherr ist der Ba'al örtlich gebunden. Diese Idee setzt sich bis in die späten Stufen der historischeren Religionen fort in der Vorstellung, daß der Gott einen festen Wohnsitz hat.

M. Sm. hat somit nicht eine gemeinsame semitische Ureligion gewonnen, sondern zwei durchaus verschiedene Formen der Religion, die Vater-Religion der Nomaden und die Ba'al-Religion der Ackerbauer. Beiden Religionen ist das Opfer als Darstellung dieser Beziehungen eigen; aber es hat naturgemäß in beiden Religionen eine ganz verschiedene Bedeutung. In der Ba'al-Religion bedeutet das Opfer die dem Gotte als Grundherrn dargebrachte Huldigung; es ist also ein Tribut, der von den Erträgen des Ackers dem Zünder der Fruchtbarkeit dargebracht wird. Ihre Fortbildung finden diese „Erstlinge“ an vegetabilischen Opfern im Zebuten und in der minha. — Ganz anders sind Herkunft und Sinn beim Opfer der Nomaden. Das Opfer besteht hier in der Schlachtung eines Tieres, dessen Blut dem Gotte als sein Anteil durch Besprengung oder Libation dargebracht wurde, während das Fleisch ursprünglich roh — von den Opfernenden verzehrt wurde. Die Form des Opfers ist also das sakramentale Mahl der Stammesgemeinschaft, das durch Genuß desselben Opfertieres den Gott mit dem Stamme verbindet. Die Idee des Opfers ist hier, die natürliche Blutsgemeinschaft innerhalb des Stammes wie mit dem Vatergott zu erneuen und zu festigen. Diese Gemeinschaft bestimmter Art kann aber nur das Blut eines stammverwandten Tieres haben, d. h. das Tier ist das Totentier des Stammes, das nur für das sakramentale Opferritual getötet werden darf. Bis auf diesen Punkt ergibt sich das Wesen des Opfers aus den religiösen Grundanschauungen. In der geschichtlichen Entwicklung des Opfers aber möchte M. Sm. die Fortbildung des sakramentalen Mahles sehen; danach sucht er abweichende Erklärungen auf Mißverständnissen und falschen Deutungen zu erklären. Die erste Schwermaterie macht das Menschenopfer, über das M. Sm. folgende Theorie entwickelt: Es blieb für die sakramentale Wirkung des Opfers die Forderung der Blutsverwandtschaft des opfernden Wesens bestehen, verloren aber ging die Vorstellung von der Verwandtschaft der Tiere mit dem Menschen. Wenn man trotzdem Tiere opferte, so konnten sie nur Erban für ein wirklich blutsverwandtes Wesen sein, d. h. für einen Menschen, am besten für einen Verwandten. Auf Grund dieser Theorie vom Tieropfer

kam man zu der Anschauung von der höchsten Wirkungskraft des Menschenopfers in besonders schwierigen Lagen. Von der Theorie aus erst kam man zur Praxis. Dann aber war das Opfermahl ausgeschlossen, an seine Stelle trat die Vernichtung des Opfers, meist durch Verbrennen. So wird das Feueropfer die Form für die Übergabe des Opfers an die Gottheit, obwohl das Verbrennen ursprünglich nur den Zweck der Vernichtung hatte und deshalb auch nicht auf dem Altar, sondern an abgelegenen Orten erfolgte. Das Brandopfer aber konnte die Form der Darbringung werden, weil sich die Gottesvorstellung vergeistlicht hatte. Es war der Himmelsgott, zu dem der Opferrauch emporstieg. — Damit ist die Verbindung zwischen dem Opfer als Mahl und dem Opfer als Übergabe an die Gottheit hergestellt. Diese letzte Auffassung tritt durch die Ausbildung des Privateigentums immer mehr in den Vordergrund und wird endlich die beherrschende Idee. Aus seinem Besitz erteilt der Mensch dem Gotte einen Anteil. Um so wohlgefälliger ist aber das Opfer dem Gotte, je reicher sein Anteil ist; das wirksamste Opfer ist also das, welches dem Gotte allein und ganz zufällt. Damit aber gewinnt das Opfer allmählich eine ganz andere Bedeutung; es wird zu einem Mittel auf den Gott einzuwirken. Das Opfer bekommt einen magischen Zug; es rückt in die bedenkliche Nähe der Zaubermittel. Freilich hatte diese Theorie des Opfers nicht auf semitischem Boden ihre letzten Konsequenzen gefunden, sondern in Indien. — So bedeutend diese Ausföhrungen und ihre Ergebnisse im einzelnen sind — bei dem Streben, eine einheitliche, ursemitische Wurzel aller Erscheinungen zu gewinnen hält H. Sm. den prinzipiellen Unterschied zwischen einer Religion, die Gott als Erzeuger, und einer, die ihn als Grundherm denkt, nicht aufrecht. Er will aus einer Form — aus dem sakramentalen Gemeinschaftsmahl — alle Formen des Opfers ableiten. Hierbei geht es — ebenso wie bei der Einföhrung der Dämonen in das System des Totenismus — nicht ohne Gewaltthaten ab. H. Sm. neigt dazu, alle Erscheinungen aus einem Ursprung herzuleiten. Das wird auf dem Boden der semitischen Religionsgeschichte für uns vielleicht niemals möglich sein. Sieht man die Thatfachen unbesangen an, so wird man in ihnen nicht die Fortbildung einer einzigen Grunderscheinung sehen dürfen, sondern wir müssen zwei selbstständig nebeneinander hergehende Reihen annehmen, die aus verschiedenen Kulturverhältnissen erwachsen sind, somit einen selbstständigen Ursprung haben. Beide sind prinzipiell geschieden in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Auch für das Opfer muß man dann eine zweifache Voraussetzung und Grundbedeutung zugeben. Die innere Konsequenz in der Entwicklung ist gewiß mannigfach gebrochen, aber nicht durch allerlei Mißverständnisse und falsche Schlüsse, — wie H. Sm. annimmt — sondern durch geschichtliche Berührungen, gegenseitigen Austausch, Kreuzung und zuletzt auch durch Zusammengehen in einer gemeinsamen Weiterbildung. Vor allem ist die Theorie vom Menschenopfer ganz unhaltbar. Wenn es in den Anschauungskreis gehört, für den das Opfer die Blutsgemeinschaft festigt und deshalb ein blutsverwandtes Wesen fordert, so wird man sich nicht scheuen dürfen, das Menschenopfer für das älteste und eigentliche Opfer zu halten, an dessen Stelle das Tieropfer getreten ist. Indes besteht wohl kein prinzipieller Unterschied zwischen Menschen- und Tieropfer zu einer Zeit, für deren Denken alles Leben Gemeinschaft des gleichen Blutes ist. Auch die Verbrennung des Opfers wird nicht lediglich die Beseitigung des Körpers bezwecken — derartige Interessen liegen Völkern primitiver Kultur ganz fern. Wahrscheinlich ist es doch als eine Form der Übergabe zu fassen. Endlich wird man fragen dürfen, ob überhaupt alle Vorstellungen und Gedanken, die eine primitive Religion erfüllen, zu einem festen Gefüge zusammengeschlossen werden müssen, ob sie in ein System zu ordnen sind, oder ob nicht neben unfraglich vorhandenen Grundgedanken zahlreiche Vorstellungen nebenher gehen, die ihre besonderen Voraussetzungen haben. Die Untersuchung primitiver Religionen, soweit wir solche bisher überhaupt richtig verstehen können, vermag darauf kaum schon eine feste Antwort zu geben.

H. Stäube.

Société évangélique s. d. N. Frankreich Bd VI S. 196, 8 ff.

Socin und der Socinianismus. I. Außere Geschichte des Socinianismus bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts. — Entstehungsgeschichte und Biographisches über die beiden Socine: Sano-Franzowski, Vita Fausti Socini, Aratan 1636; 55 George Azzuelli, De Socino et Socinianismo, Oxford 1680. Abrab. Catov, Scripta Antisociniana, III voll., Almu 1684 (vgl. d. Art. Catov Bd III, 651). Lamm, Histoire du Socinianisme, Paris 1723. Sam. Friedr. Lauterbach, Ariano-Socinianismus olim in Polonia,

1. *Comat. polnisch-arianischer Socinianismus*, Frankfurt und Leipzig 1725. Fr. Z. Hod, *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianorum, Regiomont.* 1771–84, 2 t. Fr. W. Zschack, *Kirchengesch. seit der Reformation*, Bd V (523–631). Allge, *Symbola ad vitam et doctrinam Faustii Socini* 3 Hefen, Lvj. 1826–40. Fr. Drechsel, *Die protestant. Antitrinitarier vor Faust. Socinus*, 2 The., Heidelberg 1839–41 (insbes. Bd II, *Uelios Sozzini*). Fr. Hod, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes*, sein Ueber. Berlin und i. Lehrbegriff, 2 The., Kiel 1847 (insbes. I, 121–263). Wallace, *Antitrinitarian Biography*, Lond. 1850. G. Th. Hente, *Vorlesungen über neuere Kirchengeschichte*, herausg. von Gabl (1871, I, 153 ff.). Joseph Terenez, *Kleiner Unitarierspiegel*, deutsch von H. Lehmann, Wien 1879. S. Montefi, *Geschichte der Reformation in Polen*, 2. A., Bresl. 1901, S. 198–220. G. Ludfiel, *Der Socinianismus und seine Entwicklung in Großpolen*; *Abh. der hist. v. Prov. Polen*, 1892/93. Zembrycki, *Die polnischen Reformierten und Unitarier in Preußen*; *Abwiew. Monatschr.* 1893, S. 1 und 2 (auch sep.). Fr. H. Allen, *Hist. of Unit.* s. unten III, p. 49–120. Burnat, *Uelios Socin*, Vovcy 1894. W. J. van Dorp, *Sociniani en Doopgezinden*; *Th. Tyd-schr.* 1898, I–III. S. Dalton, *Lasciana*, Berlin 1898 bietet wertvolle Mittheilungen Beiträge zur Vorgeschichte des poln. Socinianismus; s. bes. S. 388 ff. G. Krause, *Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen*, Posen 1901.

2. *Speziellere Litteratur*, bes. auch betr. d. heutigen siebenbürgischen Unitarismus s. unten im Texte.]

Die Reformationskirchen des 16. Jahrhunderts haben schon während der ersten Jahrzehnte ihres Bestehens sich zur Abwehr einer doppelten Gegnerschaft von ultra-reformatorischer Tendenz genötigt. Auf der einen Seite wurden sie von der Opposition der Wiedertäufer gegen ihre konservative Taufpraxis bedroht, auf der anderen richteten sich die Angriffe antitrinitarischer Schwärmer und Sekten gegen ihren Gottesbegriff und ihr kirchlich-theologisches System überhaupt. Gegner der letzteren Art traten — von jenen frühesten, zugleich auch anabaptistisch gerichteten Widersachern der Dreieinigkeitslehre wie Tent, Hener, Raub u. an bis zu Zerwei und dessen nächsten Nachfolgern (Gentilis, Mandrata, Meiani u.) in beträchtlicher Zahl hervor; doch fehlte es denselben fürs erste noch an jeder festen einseitigen Organisation. Auch der ältere Socin (*Uelios Sozzini*) — geb. zu Siena 1525, gest. 1562 zu Zürich (nach einem unruhigen Wanderleben, das ihn seit 1517 in wiederholte Berührungen mit den Vorkämpfern der Reformation in Zürich [Bullinger], Genf [Calvin], Wittenberg [Melanchthon] gebracht und ihn u. a. auch zweimal [1556 und 1558] nach Polen geführt hatte), gehörte zu diesen noch isoliert stehenden, auf Sammlung einer Gemeinde ihrer Glaubensgenossen nicht ausgehenden Antitrinitariern. Wird der Name der socinianischen Partei zuweilen mit auch von ihm hergeleitet, so geschieht das, wenn auch nicht ganz mit Unrecht, doch ungenauer Weise. Begründer der großen Antitrinitariersekte, die man als Socinianer oder ältere (polnisch-siebenbürgische) Unitarier vom modernen (englischen und amerikanischen) Unitarierthum zu unterscheiden hat, wurde erst Uelios Neffe Faustus Socinus, über dessen Schicksale und Lebenswägen jetzt vor allem näher zu handeln ist.

Faustus Sozzini, geb. 1539 in Siena, von mütterlicher Seite mit dem Geschlechte der Piccolomini verwandt (vgl. Allen, l. c. p. 50 ff.), wurde frühe zur Waise und genoss eine nachlässige Jugendbildung bei ziemlich mangelhaftem Unterricht, den sein heller Verstand nie ganz zu ersetzen vermochte. Dem Beispiele der Aeltern und insbesondere auch seines Oheims Uelios folgend, wendete er sich anfangs der Rechtswissenschaft, beschäftigte sich aber daneben mit religiösen und theologischen Fragen. Der Unterricht in theologischen Dingen, den er genoss, war antirömisch nach seinem eigenen Geständnis. Es scheint aber dieser Unterricht hauptsächlich oder fast ausschließlich in den Belehrungen bestanden zu haben, die er von seinem Oheim Uelios, sei es durch Briefe, sei es bei persönlicher Anwesenheit, empfing. Denn Uelios erkannte fröhe den Geist, der sich in seinem Neffen reate, und sagte oftmals, dieser werde sein angefangenes Werk zur Vollendung führen. Bei Anlaß der Reise, die 1559 über seine Familie einbrach, begab sich Faustus nach Vron und nach dreijährigem Aufenthalt dalselbst nach Zürich, um die Papiere seines dalselbst verstorbenen Oheims in Zuberbeit zu bringen, sie zu studieren, sich in die darin niedergelegten Anbahnungen hineinzuhaben; es waren wenig zusammenhängende Abhandlungen, viele einzelne Notizen (Hod S. 161). Da aber der Inhalt mit dem, was von Anfang an in des Faustus Geiste sich geregt, übereinstimmte, wurde er so in der eingehendsten Aufmerksamkeit befestigt und seine Überzeugungen rundeten sich zu einem Ganzen ab. Er rubnete daher, außer der Bl. Schrift nur seinen Oheim zum Lehrer gehabt zu haben.

Damals begann er seine litterarische Thätigkeit mit der *Explicatio primae partis*

primi capituli Evang. Joa. 1562, welche anonym erschien und von vielen dem Sello zugeschrieben wurde; schon sie kann als eine Art Programm des Antitrinitarismus gelten. Faustus kehrte hierauf in sein Vaterland zurück und verbrachte zwölf Jahre (1562–1571) am Hofe des Großherzogs Franz von Medici in Florenz, durch Mitter und Ehren ausgezeichnet, dabei freilich verfunken in die Zerstreuungen des Weltlebens, wie er sich selbst 5 dessen anklagt. In dieser langen Zeit verfaßte er nur eine einzige kleinere Abhandlung theologischen Inhalts: *De S. S. Script. autoritate*. Endlich konnte er das Hofleben nebst den vielerlei Hemmungen, die es seinem theologischen Drange auferlegte, nicht mehr ertragen. Ohne seine Entlassung vom Großherzog zu nehmen, wohl aus Besorgnis, sie nicht zu erhalten, verließ er Florenz und Italien und widerstand allen noch so freundlichen 10 Einladungen des freisinnigen Fürsten zur Rückkehr. Die nächsten vier Jahre (1571 bis 1578) verlebte er meist in Basel, beschäftigt mit der Ausbildung seines Systems und mit der praktischen Bewahrung und Ausbreitung desselben in Unterredungen und Disputationen. So entstanden zwei seiner bedeutendsten Schriften: „*De Jesu Christo Salvatore*“ gegen den französischen ref. Geistlichen Covert, und „*De statu primi hominis ante lapsum*“ 15 gegen den Florentiner Pucci. Unter solchen Beschäftigungen traf ihn Blandratas Einladung nach Siebenbürgen zur Bekämpfung des dortigen Konadoranten Franz Davidis. Seine Disputationen mit diesem hartnäckigen Gegner der Anbetungswürdigkeit Jesu blieben ohne Erfolg; an dem grausamen Verfahren gegen ihn hat er keinen Anteil gehabt, obgleich er erklärte, daß diejenigen, welche, wie Davidis, die göttliche Verehrung Christi verwarfen, des christlichen Namens unwürdig seien. Der über diese Sache entstandene Hader, sowie eine damals in Siebenbürgen ausgebrochene Pest bewogen ihn schon 1579, dieses Land zu verlassen (Allen p. 63). Er begab sich sofort nach Polen, wo seit seines Oheims doppelter Anwesenheit der Name Socin einen guten Klang hatte und wo durch namhafte Anhänger der unitarischen Lehren (namentlich durch 25 den bei der Umgestaltung der Landesverfassung im republikanisch-aristokratischen Sinne im Jahre 1573 eine Hauptrolle spielenden Adelsführer Nikolaus Siniecki) die unitarische Richtung auch politisch zu Einfluß gelangt war. Zertan war er bis an sein Ende im Jahre 1604 unablässig bemüht, die verschiedenen auseinanderstrebenden Parteien der dortigen Unitarier in eine Gemeinschaft zu vereinigen. 30

Vorerst freilich schien keine Hoffnung vorhanden, daß seine Bemühungen Erfolg haben würden. In Krakau, wo er vier Jahre verweilte, meldete er sich vergeblich zur Aufnahme in den Verein der Unitarier oder „Polnischen Brüder“ und zur Zulassung zu ihrer Kommunion. Das Haupthindernis bestand darin, daß er sich weigerte, sich einer neuen Taufe zu unterziehen. Die Wiedertaufe wurde nämlich von allen Eintretenden 35 verlangt und niemand ohne dieselbe zum Abendmahl zugelassen. Faustus mißbilligte zwar die Kindertaufe, meinte aber, daß nur die von anderen Religionen zum Christentum Uebertretenden getauft werden sollten; wenigstens solle es jedem, der schon einmal die Taufe empfangen, freistehen, ob er sich wieder taufen lassen wolle oder nicht. Mit jener anabaptistischen Richtung hing der Grundsatz zusammen, daß es dem Christen verboten sei, 40 obrigkeitliche Ämter zu bekleiden, Prozesse zu führen und Kriegsdienste zu leisten, welchen Grundsätzen die unter der theologischen Führung eines gewissen Seniondzki stehenden Unitarier huldigten (vgl. über deren Glaubensbekenntnis *Catechesis et Confessio, Cracoviae 1571, Jock I, 152f.* sowie Allen, l. c. p. 76f.). Andere Differenzen betrafen dogmatische Punkte und traten weniger in den Vordergrund; so der Gegensatz 45 zwischen den eine reale persönliche Präexistenz Christi behauptenden Arianern oder Jarnovianern (Anhänger des Stanislaus Jarnovszki) und den dieselbe leugnenden übrigen Unitariern; nicht minder die Kontroverse wider eine Partei von Chilastaten (Millsnariern) unter Budzinski, Gregor Pauli u., sowie endlich die wider den auch in Polen damals noch stark verbreiteten Konadorantismus unter Christian Franken, Jak. Paläologus, 50 Simon Budney oder Budneus (in Litauen, Führer der dort verbreiteten Partei der Budneisten) u. a.

Leicht hätte ein anderer Charakter durch diese Schwierigkeiten sich von einer solchen Gemeinschaft gänzlich entfremden lassen. Socinus wurde aber um so mehr gereizt, sich der Gemeinschaft, die ihn verstoßen, zu nähern und ihr seine Grundsätze einzulösen. Es 55 erklärt sich das einerseits aus der Festigkeit seines Charakters, andererseits aus seiner Überzeugung, daß die unitarische Gemeinschaft, ungeachtet sie vielerlei ihm unsympathische Elemente in sich schloß, doch die einzige religiöse Gemeinschaft sei, an die er sich anschließen könne. So verwendete er denn alle seine Kraft darauf, den Unitarismus zu heben, nach seinem Sinne zu einigen und zu verteidigen — in Wort und Schrift auf 60

Synoden und in besonderen Unterredungen, sowie in einer Reihe von Schriften. Er wurde die Hauptstütze desselben, und schon dies mußte wesentlich dazu beitragen, daß seine besonderen Ansichten Eingang fanden. Am Abende seines Lebens hatte er die Bemerkung, zu leben, daß in den Hauptpunkten Einigkeit gewonnen war. Seine Ansicht von der Taufe erhielt 1603 auf der Synode von Rakow den Sieg. Damit war die anabaptistische Richtung ausgeremert. Auch in jenen dogmatischen Punkten hatte Socinus die Mehrzahl seiner Gegner zu seiner Ansicht bekehrt oder doch zum Schweigen gebracht.

Aus dem Privatleben des Mannes ist noch anzuführen, daß er 1583 Krakau verließ, aus Furcht vor Verfolgung von Seite des Königs Stephan Bathory. Auf den Rat Dudiths, mit dem er in freundschaftlicher Verbindung stand, siedelte er sich in einem Dorfe nahe bei Krakau, Pawskiewice, an und heiratete daselbst die Tochter des adeligen Dorfbesizers Christoph Morszyn; seine Verbindung mit dieser angesehenen Familie diente dazu, seinen Einfluß auf die polnischen Adligen zu erhöhen. Dazu trug aber auch seine lebenswürdige Persönlichkeit, der seine Ansichten seiner Manieren bei. Er verlor um diese Zeit seine Güter in Italien. Dieser Schlag war für ihn um so empfindlicher, als er den Ertrag derselben auch auf Besoldung von Abschreibern verwendete; fortan mußte er selbst seine Bücher abschreiben, wenn er sie für seine zahlreichen Freunde vervielfältigen wollte, ohne zum Druck zu recurrieren. In den Jahren 1585 und 1587 kam er nach Krakau zurück. 1588 besuchte er die Synode zu Brzesc in Litauen, wo er durch den glänzenden Erfolg seines theologischen Disputierens seinen Einfluß auf die Unitarier dauernd befestigte. An Mißbandlungen fehlte es nicht, zuerst 1591 durch eine Truppe Militär, dann am Himmelfahrtsfeste 1598, wo er, krank und bettlägerig, von Krakauer Studenten, die durch römische Priester fanatisiert waren, aus dem Bette geworfen, halb nackt durch die Stadt geschleppt und blutig geschlagen wurde und nur mit genauer Not durch Vermittelung eines Professors der Universität, Martin Vadovita, der ihn in sein Haus aufnahm, dem Tode der Ertränkung entging. Während des Tumultes waren alle Papiere, Schriften und Bücher Socins, die man in seiner Wohnung gefunden, auf dem Marktplatz verbrannt worden. Bis zu seinem Tode im Jahre 1604 lebte er nun wieder außerhalb Krakaus in einem benachbarten Dorfe Zwolanice, dessen Besitzer ihn beherbergte. Seine Werke erschienen später gesammelt in Bd I und II der von seinem Enkel Wisznowat 1656 ff. herausgegebenen Bibliotheca fratrum Polonorum (vgl. unten II), sowie auch unter dem bei. Titel: *Fausti Senensis opera omnia in duos Tomos distincta*. Es befinden sich darunter Schrifterklärungen, polemische Schriften gegen Katholiken, Protestanten und Unitarier, sowie positiv dogmatische Werke. Von diesen letztgenannten sind die bedeutendsten: 1. *Praelectiones theologicae* (dabei die wegen ihres später erlangten Einflusses auch auf die orthodox-reformierte Lehrbildung wichtig gewordene Vorl. *De J. Christo Salvatore*), 2. *Christianae religionis brevissima Institutio per interrogationes et responsiones, quam Catechismus vulgo vocant*, und 3. *Fragmentum Catechismi prioris F. L. S., qui perit in Cracoviensi rerum ejus direptione*.

Unmittelbar nach seinem Tode erschien der von ihm vorbereitete Rakowsche (Rakauer) Katechismus, das Hauptsymbol der Socinianer. Socin war nebst einem andern Unitarier, Statorius, beauftragt worden, eine neue verbesserte Ausgabe des älteren Katechismus von 1571 zu besorgen (s. Ned a. a. S. 152). Beide Männer wollten aber eine selbstständige Arbeit. Kaunitz schrieb die oben angegebene Institutio, deren Vervollendung durch seinen Tod unterbrochen wurde. Nachdem auch Statorius, der sich nach Socins Tode mit der Sache beschäftigte, gestorben war, wurde die Arbeit von Valentin Schmalz, Hieronymus Moskorowski und Poppel zu Ende geführt, auf Grund der Schriften Socins. So erschien 1605 der genannte Katechismus in polnischer Sprache. Im Jahre 1608 erschien eine deutsche Ausgabe des größeren Katechismus, 1609 eine lateinische, von Moskorowski verfaßte und mit Zusätzen bereicherte, Jakob I. von England gewidmete Ausgabe unter dem charakteristischen Titel: *Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, in ducatu Lithuaniae etc. affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J. Christi esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscent et confitentur* — neuerdings gewöhnlich kurz als *Catech. Racoviensis* citiert (vgl. über ihn: J. M. Schmidt, *De catechesi Racov.*, Helmstad. 1707; Kocher, *Katechet. Gesch. der Waldenser*, böhm. Bruder 26., Jena 1768). Eine zweite lateinische Ausgabe erschien 1665 zu Amsterdam, mit Verbesserungen und Zusätzen von Job. Srell und Job. Schlichting, wahrscheinlich

von Wjzowaty und Stegmann besorgt. Eine 3. und 1. Ausgabe erdienen gleichfalls in Amsterdam 1680 und 1681, wovon besonders die letztere vieles Eigentümliche bietet. Nach der Ausgabe von 1609 besorgte Oeder eine neue, mit lutherisch-orthodoxer Widerlegung begleitete Edition 1793, Frankf. a. M. und Leipzig. Bei der unten zu bietenden Skizze des socinianischen Lehrbegriffs werden wir vorzugsweise die Ausgabe von 1609 zu Grunde legen.

Bis zum Tode Socins hatte der Unitarismus in Polen einen bedeutenden Aufschwung gewonnen (vgl. hierüber sowie für das Folgende bei Ludstiel a. a. S.). Es gab zahlreiche socinianische Gemeinden, die freilich an Mitgliedern nicht stark waren; den fast ausschließlichen Bestandteil bildete der Adel, der sich damals durch humanistische Bildung auszeichnete. Fast alle diese Gemeinden besaßen mehr oder minder bedeutende Schulen. Die bedeutendste Gemeinde und Schule war die von Rakow im Palatinat Sandomir. Die Stadt war ursprünglich von einem Reformierten, Joh. Sieninski, Kastellan von Zarnow, im Jahre 1569 begründet worden. Sie wurde bald, da viele Unitarier sich in ihr ansiedelten, zu einem Hauptort des freisinnigen Geisteslebens, besonders seitdem Jakob Sieninski, der Sohn des Begründers, zum Socinianismus übertrat (1600) und daselbst eine Schule (Gymnasium bonarum artium, nach Sands Ausdruck), gründete. In den höheren Classen dieser rasch aufblühenden Anstalt wurde philosophischer und theologischer Unterricht erteilt, so daß die künftigen Geistlichen darin die Vorbildung zu ihrem Amte erhalten konnten. Mit dieser Hochschule war eine von Krakau dahin verpflanzte Buchdruckerei verbunden, worin fast alle Hauptchriften der polnischen Socinianer gedruckt wurden. Die Anstalt erhielt bald einen außerordentlichen, weit über die Grenzen Polens und der Partei reichenden Ruf. In ihrer Blüthezeit zählte sie an tausend Schüler, unter ihnen fast dreihundert Söhne adeliger Eltern. Evangelische und Katholiken studierten in Rakow neben Anabaptisten und Unitariern. Alle durch strenge Disziplin verbunden. Die Bedeutung Rakows wurde noch gehoben durch die Generalsynode der Socinianer, die sich daselbst alljährlich auf die Dauer von 8 bis 14 Tagen versammelte, zusammengesetzt aus sämtlichen Geistlichen, Ältesten und Diakonen der verschiedenen Gemeinden. Sie beschäftigten sich mit allen Angelegenheiten und Fragen, welche die äußeren und inneren Verhältnisse der Gemeinden betrafen; neben den Generalsynoden und unter ihnen standen die Partikularsynoden, gebildet aus den Geistlichen, Ältesten und Diakonen eines gewissen Distrikts. Diese wohlorganisierte Kirchenverwaltung trug viel zur Hebung und Festigung des Gemeindelebens bei.

Was aber noch wesentlich die Blüte des Socinianismus fördern half, waren die vielen ausgezeichneten Geistlichen, Theologen und Gelehrten, die aus der Rakower Schule hervorgingen oder auf dieselbe einwirkten. — Der schon genannte Valentin Schmalz, geboren in Gotha 1572, 1591 in Straßburg, wo er studierte, durch Woidewski für den Unitarismus gewonnen, dann nach Polen übergesiedelt, wo er die Taufe nochmals empfing und zuerst Rektor der Schule zu Zmigel, dann 1598 Prediger in Lublin, endlich 1605 Prediger und Lehrer in Rakow wurde (gest. 1622), gehört zu den eifrigsten und thätigsten Beförderern des Unitarismus. Im Interesse desselben machte er viele Reisen und schrieb im ganzen 52 Schriften, die eine heftige Polemik atmen und worunter die bedeutendsten eine über die Gottheit Christi sowie die gegen den Wittenberger Professor Krauz gerichteten sind. Der ebenfalls schon genannte Johann Böckel, geb. in Grimma, trat nach Vollendung seiner Studien in Wittenberg zum Socinianismus über 1585, wobei er sich wieder taufen ließ, wurde Rektor der Schule in Wenzgrow, bald darauf Prediger der Gemeinde Philippow in Litauen, später in Zmigel. Er starb, nachdem er wegen Widersetzlichkeit von der allgemeinen Synode für kurze Zeit suspendiert gewesen war, im Jahre 1618. Sein Hauptwerk: „De vera religione“, eine systematische Darstellung des Socinianischen Lehrbegriffs, hat in seiner Partei ein fast symbolisches Ansehen erlangt (nach seinem Tode von Joh. Crell herausgegeben, Rakow 1630, und vervollständigt durch die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften). — Christoph Storodt, geb. in Goslar, studierte in Königsberg, ward darauf Rektor der Schule in Suchow in Pommern an der polnischen Grenze. Hier trat er in Verbindung mit Unitariern und wurde 1585 nach Empfang der Taufe in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Er flüchtete mit Mutter und Bruder, die er für seinen Glauben gewonnen, nach Polen, wo er sich bald große Achtung erwarb. Er war eine Zeit lang Prediger in Rakow und starb 1611 als Prediger der Gemeinde Buskow bei Danzig. In ihm regte sich vorzugsweise stark das anabaptistische Element des Unitarismus: Kriegsführung, Bekleidung öffentlicher Ämter, Medicinischen, Eidesleistung, Reichthum, das alles war ihm ein Greuel. So tritt er auch heftig wider

Valentin Schmalz, der behauptet hatte, daß nicht alle Verchristeten Christi und der Apostel zur Seligkeit nötig seien. Türoder war deshalb im Begriffe, aus dem Verbanne der socinianischen Gemeinden auszutreten, als ein durch Deputirte der Generalsynode veranstaltetes colloquium wenigstens äußerlich den Frieden herstellte, so daß Türoder wegen seiner Härte und Uebersehung um Verzeihung bat. Die bedeutendste und bekannteste Schrift Türoders ist die „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion“, welche in populärer Darstellung und ohne Originalität die Sage Socins reproduziert. Der gleichfalls schon genannte Hieron. Moskorzowski (Moscorovius), seit 1595 zu den Unitariern übergegangen, Begründer und Patron der unitarischen Gemeinde des ihm angehörenden Städtchens Crakow, gestorben 1625, verfaßte verschiedene polemische Schriften, sowie eine „Apologie der Socinianer“, an den polnischen König und Senat gerichtet. Über Adam Goslaw, Andr. Weidowski und einige andere socinianische Theologen derselben Generation vgl. Hof I, 193 f.

In der folgenden Generation der socinianischen Lehrer nimmt durch ausgezeichnete Begabung, tüchtige Bildung und unermüdelichen Fleiß Johann Crell die erste Stelle ein. Geboren in Helmersheim in Francken 1590, erhielt er in Nürnberg seine Vorbildung und studierte seit 1606 auf der Universität Altorf. Hier wurde er durch Professor Zoner und den Socinianer Guttich (Gittichius), der daselbst studierte, für den Unitarismus gewonnen. Schon war er Baccalaureus geworden und stand im Begriffe, mit der Inspektion der studierenden Jugend betraut zu werden, als man Verdacht gegen ihn schöpfte; denn zu jenem Amte war die Verpflichtung auf die Augustana erforderlich, die Crell nicht leisten konnte, und daher jenes Amt von sich wies. Er entfloh 1612 heimlich nach Polen, wo man ihn mit offenen Armen empfing; 1613 erhielt er in Rakow eine Professur der griechischen Sprache, 1616 das Rektorat über die Schule, 1621 vertauschte er diese Stelle mit dem Amte eines Predigers in Rakow, welches er bis an seinen 1631 erfolgten Tod bekleidete. Crell ist ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller gewesen, seine Werke füllen den 3. und einen beträchtlichen Teil des 1. Bandes der Bibliotheca Fr. Polon. Es sind biblische Commentare, zwei Bücher De uno Deo patre (der schärfste socinianische Christoff auf die orthodoxe Trinitätslehre), ferner die Verteidigung der Schrift Socins „de Christo Servatore“ gegen Grotius, sowie mehrere Schriften moraltheologischer Inhalts. — Ihm reiht sich würdig an die Seite Jonas Schlichting von Bukowice (Bauchwitz), dessen Vater schon sich der unitarischen Gemeinde angeschlossen hatte. Er war geboren 1592 und bezog nach Vollendung der Vorbereitungsstudien in Rakow 1616 die Universität Altorf, wo er jedoch nur mit Mühe Aufnahme fand, infolge der bereits begonnenen Unterjochung, betreffend den daselbst grassirenden Kryptosocinianismus. Nach Polen zurückgekehrt, wurde er zuerst Geistlicher in Rakow, unternahm aber bald im Interesse seiner Partei weite Reisen. Im Jahre 1638 reiste er nach Ziechenburgen, um die Streitigkeiten mit den Konadoranten beizulegen, aber ohne Erfolg. Auf Veranlassung eines im Jahre 1642 verfaßten Glaubensbekenntnisses der polnischen Socinianer wurde er 1647 vom Reichstage geädthet und sein Glaubensbekenntnis verbrannt. Im Jahre 1658 verließ er Polen und starb 1661 zu Zeldow in der Mark. Er hinterließ Commentare zur Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften (gesammelt in t. IV der Bibl. Fr. Polon), sowie jene Confession von 1642, welche nach und nach ins Polnische, Deutsche, Französische, Holländische übersetzt wurde. Auch hat er mehrere apologetische Schriften verfaßt. Von besonderer Bedeutung ist sein Werk gegen den Wittenberger Professor Meisner: De trinitate, de moralibus V. et N. Test, itemque de eucharistiae et baptismi ritibus, 1637.

Von den übrigen socinianischen Theologen mögen hier noch folgende erwähnt werden: Martin Kuarus, geboren in Krempe in der Siedermark 1589, in Altorf, wo er studierte, für den Socinianismus durch Zoner gewonnen, darauf in Rakow in die socinianische Gemeinde aufgenommen, nach mehreren Reisen Rektor der Schule in Rakow als Nachfolger von Crell, hater in Danzig angesiedelt (1631), wurde von da nach sieben Jahren verwiesen, durfte aber unter der Bedingung bleiben, daß er seine Ansichten nicht verbreitete. Später mußte er die Stadt wirklich verlassen und lebte fortan in Straszin nahe bei Danzig. Er starb 1657, ein Mann von sehr vielseitiger Bildung, der u. a. wichtige Anmerkungen zum Rakowischen Katechismus sowie einen theologisch und geschichtlich interessanten Briefwechsel hinterließ. Joachim Stegmann, zuerst Pfarrer zu Narland in der Mark, 1626 wegen seiner Hineigung zum Socinianismus abgesetzt, dann als reformirter Geistlicher in Danzig angestellt, aber auch hier wegen seiner Neigung zum Socinianismus abgesetzt, hierauf Rektor der Schule in Rakow bis 1631, von da an Geistlicher in Klausenburg, wo er 1633 starb. Er schrieb eine Schrift gegen Wotjak, Prediger und

Nektor in Danzig, der die Socinianische Lehre angegriffen hatte, sowie eine über das Kriterium und die Norm der Glaubenskontroversen, als welche Norm er die Vernunft darzuthun sucht. — Sein Sohn, Joachim Stegmann jun., gest. 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg, ist nebst Wiszowaty Verfasser der Vorrede zu den späteren Ausgaben des Socinianischen Katechismus; schrieb auch eine „Untersuchung“, welche von den beiden über die Trinität disputierenden Parteien Recht habe, eine kurze Demonstration der Wahrheit der christlichen Religion u. a. — Bedeutender ist Job. Ludw. von Wolzogen, Freiberger von Neubäußel, geb. 1599, ursprünglich reformirt; er wanderte aus Oesterreich nach Polen, trat hier zur unitarischen Gemeinde über, war eine Zeit lang in Basel, starb 1661. Als Ergeet nimmt er durch seine biblischen Commentare seine Stelle neben Crell und Schlichting. Er schrieb außerdem ein *Compendium religionis christianae* und eine scharfe Kritik der Dreieinigkeitslehre. — Samuel Brzypkowski, geb. 1592, studierte in Altorf (1614–1616), wurde (nachdem er durch seine Heirat einer Nachkommnin des J. Socin zum Urenkel des berühmten Theologen geworden war), tgl. polnischer Rat, mußte aber mit den übrigen Socinianern um die Mitte des 17. Jahrhunderts Polen verlassen und starb als kurfürstl. brandenburgischer Rat 1679. Er schrieb ein Leben des J. Socin, eine Vergleichung des apostolischen Symbols mit dem heutigen, einen Traktat über Gewissensfreiheit und eine Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen, die leider verloren gegangen ist (vgl. *Joc I*, 204 f. und *Allen*, p. 66 f. 92 f.). — Andreas Wiszowaty (Wiszowatius), von mütterlicher Seite Enkel des J. Socinis, geb. 1608, studierte in Rakow unter Ruarus und Crell, später in Leiden und Amsterdam, wo er Verbindungen mit Episcopius, Curcelläus (später bei einer Reise nach Frankfurt auch mit Grotius) knüpfte. Nach ausgedehnten Reisen leitete er seit 1643 als Geistlicher verschiedene Gemeinden der Ukraine, Bessyniens und Klein-Polens, bis er 1648 durch den Krieg von dort vertrieben wurde. Nachdem er noch mehrere Gemeinden bedient hatte, wurde er 1657 aus Polen verjagt durch dasselbe Edikt, welches die Socinianischen Gemeinden dieses Landes überhaupt zu Grunde richtete. Er kehrte 1661 nach Polen zurück, um die zurückgebliebenen Religionsgenossen zu trösten. Seitdem lebte er bis 1666 in Mannheim als Geistlicher der aus Polen daselbst angesiedelten Socinianer, später in Amsterdam, wo er 1678 starb. Es werden von ihm 62 Schriften genannt, wovon die bedeutendste den Titel führt: *Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo Tractatus*. Außerdem veranstaltete er mehrere Ausgaben des Rakowischen Katechismus und die der *Biblioth. Fr. Polonorum*. — Stanislaus Lubienik oder Lubienicki (der Jüngere), geboren 1623 zu Rakow, nach unruhigem, an Exilen und Verfolgungen reichem Leben gestorben zu Hamburg 1675, erlangte Ruhm durch seine (unvollendet gebliebene) *Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformationum tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii (= Amsterdam) 1685* — die wichtigste ältere Geschichtsquelle des polnischen Socinianismus (vgl. *Joc I*, 209–212). — Noch nennen wir Peter Morskowski, einen Schüler Crells, Prediger an mehreren Gemeinden, Verfasser der *Politia ecclesiastica* oder Socinianischen Agende, geschrieben im Auftrage eines Konvents von Dazwie 1646; sie blieb Manuskript und wurde erst von Veder 1745 mit Anmerkungen herausgegeben. Sie handelt in 3 Büchern: 1. de membris Ecclesiae, 2. de officiis eorum qui regunt Ecclesiam, 3. de modo et ratione omnis Ecclesiae membra in officio contendi.

Der während der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts so kräftig erblühte Socinianismus erlag der katholischen Reaktion, die unter Sigismund III. ihr Haupt erhoben hatte. Unter seiner Regierung wurde schon 1627 die Gemeinde in Lublin durch den von Jesuiten fanatisirten Böbel vernichtet. Die Jesuiten richteten nun ihr Hauptaugenmerk auf die Rakower Schule. Unter der Regierung Wladislaus IV. (seit 1632), bot sich der Anlaß auch zu ihrer Zerstörung (*Allen*, p. 88 f.). Der König war zwar Religionsverfolgungen abgeneigt, aber in den Händen der Jesuitenfreunde waren alle hohen Aemter, besonders die Gerichtsstellen. Da geschah es, daß einige Zöglinge von Rakow ein vor der Stadt stehendes Kreuz mit Steinen bewarfen. Sie wurden wegen dieser Noththat aus der Schule entlassen. Aber die Katholiken richteten eine Anklage gegen die ganze Gemeinschaft der Socinianer. Ziemiński, der Grundherr von Rakow, wurde des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät angeklagt. Alle möglichen Verleumdungen wurden ausgestreut. Der Warschauer Reichstag von 1638 beschäftigte sich mit der Sache und ordnete die Untersuchung an, sich die Entscheidung vorbehaltend. Sie konnte kaum zweifelhaft sein, da die Rakowische Gemeinde unschuldig war. Aber die jesuitische Partei wußte es

darin zu bringen, daß der Senat, entgegen der Erklärung des Reichstages, und ohne die Anklagen angehört zu haben, ohne Zuziehung der Landbotenkammer das Urtheil fällte (im J. 1638). Es lautete dahin, daß die Schule in Rakow zerstört, die Kirche den Marianern genommen, die Buchdruckerei aufgehoben, die Geistlichen und Lehrer als infam erklärt und geächtet werden sollten. Die Verletzung der staatlich gewährleisteten *pax dissidentium* beidseitig man mit der Erklärung, daß sie sich nur auf die Dissidenten in der Religion, nicht auf die über die Religion erstreckte. Der alte Zieniski starb bald darauf aus Gram. Nach seinem Tode ging Rakow in katholische Hände über, heute ist es ein armlüdiges Dorf. Mit schlauser Politik setzte die jesuitische Partei ihre Angriffe gegen die Socinianer fort, die wegen ihrer Miliertreue um so leichter zu unterdrücken waren. Es war aber auf die Unterdrückung aller Dissidenten abgesehen. Unter Vladislav IV. gelang es jener Partei noch, die Kirche und Schule von Mieslin, die sich aus den Trümmern der Rakowischen gebildet hatte, zu zerstören und die Unitarier von dem Religionsgebäude in Thorn in demselben Jahre (1646) auszuschließen.

Unter Johann Kasimir, der 1648 den Thron Polens bestieg, geschahen im Zusammenhange mit politischen Ereignissen die letzten entscheidenden Schläge wider die unitarischen Gemeinden. Eben im Moskakenkriege, der besonders die südlichen Provinzen verwüstete, wurden die daselbst befindlichen socinianischen Gemeinden von den Kosaken versprengt und vernichtet. Die übrigen Socinianer atmeten wieder auf, als die Schweden in das Land kamen. Viele ergriffen die Partei des Schwedenkönigs, von dem sie Linderung ihrer Leiden hofften. Seitdem wurden sie als Landesverräter angesehen; sie erlitten unfähliche Drangsale. Mit dem Abzuge der Schweden 1658 war das Schicksal der Socinianer entschieden. Auf dem Reichstage in Warschau (1658) kam ihre Ausweisung zur Verhandlung. Der socinianische Landbote Zwanski legte sein Veto ein; dieses Vorrecht, durch eine einzige Stimme den Beschluß des ganzen Reichstags aufzuhalten, war 1652 zum ersten Male in Anwendung gekommen; jetzt setzte man sich darüber hinweg. So kam der Beschluß zu stande, daß das Befehlmiss und die Förderung des „Arianismus“ bei Lebensstrafe verboten und den Beamten die Vollziehung des Beschlusses bei Verlust ihrer Stellen geboten wurde. Der Termin von drei Jahren, den der König anfänglich den Socinianern gewährt hatte, damit sie ihre Güter veräußern könnten, wurde bald auf zwei Jahre beschränkt. Vergeblich blieben die Proteste seitens Kurbrandenburgs und der Schweden. Viele Socinianer wanderten aus nach verschiedenen Gegenden und unter mancherlei Drangsalen, viele wurden katholisch, viele blieben dem Vaterlande und ihrem Glauben getreu, heimlich beizugeht von Katholiken und Protestanten, worauf 1661 ein neues Edikt die Befolgung der gegen jene erlassenen Gesetze einschärfte. Bald kam die Reihe an die übrigen Protestanten; das Blutbad von Thorn im Jahre 1721 war die Folge der Erneuerung des jesuitischen Katholicismus (vgl. Franz Jacobi, Das Thorer Blutgericht von 1721, Halle 1896; auch desselben „Neue Forschungen über d. Thorer Blutgericht: Ztschr. d. Westpreuß. Gesch.-Ver. N. 35, Danzig 1896).

Die weitere Entwicklung des Socinianismus führt uns zunächst nach Deutschland, das demselben in der Person von Prof. Zoner in Altorf einen sehr einflussreichen Beförderer gewährt hatte.

Ernst Zoner hatte in Leiden, wo er 1597 und 1598 studierte, die Bekanntschaft Stercoris und Woidowisli gemacht, war durch sie für den Socinianismus gewonnen worden, hatte seitdem enge Verbindungen mit den Häuptern desselben in Polen angeknüpft und hatte seit seiner Anstellung als Professor der Medicin und Physik heimlich für sein Befehlmiss zu wirken. Der Ruf, den er unter den Socinianern genoß, zog eine große Anzahl derselben aus Siebenburgen, Ungarn und Polen nach Altorf. Er prägte ihnen in philosophischen Privatissima seine Ansichten ein und gewann einige seiner nicht-socinianischen Zuhörer für diese Lehre, so Crell und Kuarus. Er wußte so geschickt zu dissimulieren, daß er bis zu seinem Tode 1612 im unangefochtenen Ruße der Orthodoxie blieb. Unter seinen Schriften ist hauptsächlich zu nennen eine Abhandlung über die Erwigkeit der Sollenstrafen. Erst einige Zeit nach Zoners Tode ward zum großen Erstaunen des deutschen Publikums der Herd des Socinianismus in Altorf entdeckt. Der Rat zu Rürnberg, zu dessen Gebiet die Universität gehörte, inquirierte die Studenten; manche wurden inhaftiert, andere wurden verbannt, die Polen wurden ausgewiesen, die socinianischen Schriften, deren man habhaft werden konnte, verbrannt. Man wurde aufmerksam auf die Verbreitung socinianischer Ansichten; es erschienen mehrere polemische Schriften gegen sie, von Kaldem, Scherzer, Ebomer, Abr. Calov. Unterdessen hatte eine Abteilung der polnischen Emulanten in Schlesien ein Unterkommen gefunden in den pol-

nischen Fürstentümern Tychem und Ratibor und im Gebiete des Herzogs von Brieg, wozu Kreuzburg gehörte. Diese Exulanten hielten in Kreuzburg zwei Synoden 1661 und 1663. Die erste erließ ein Cirkularschreiben, welches die ungerechte Vertreibung schilderte und die gegen die Socinianer erhobenen Beschuldigungen zu widerlegen suchte; die zweite sandte Wiszowaty und den jüngeren Stegmann nach der Pfalz, um den Verbannten dort einen sicheren Aufenthalt auszuwirken. Kurfürst Carl Ludwig gewährte den polnischen Exulanten in der That den Aufenthalt in Mannheim. Wenn sie nicht gesucht hätten, ihre Ansichten zu verbreiten, so würde man sie gewiß in Ruhe gelassen haben. Da sie aber durch Schrift und Wort Proselytismus trieben, so wurde ihnen das Verboten und bald verloren sie auch die Aussicht auf Erlaubnis zu fernerm Aufenthalt. Sie verließen daher 1666 das Land wieder und zerstreuten sich nach verschiedenen Ländern, Holland, Preußen, Schlesien, nach der Mark. Hier bildeten sich einige socinianische Gemeinden; in einer derselben, Königswalde bei Frankfurt a. O., war Samuel Crell, Enkel des Joh. Crell, Geistlicher. Samuel Crell, geb. 1660, wurde zuerst von seinem Vater unterrichtet, studierte darauf im arminianischen Gymnasium von Amsterdam 1680 und wurde später Geistlicher in Königswalde. Er verließ die Gemeinde in der letzten Zeit seines Lebens und starb 1717 in Amsterdam. In der Erlösungslehre neigte er zum arminianischen Lehrbegriffe. In mehreren Schriften suchte er zu beweisen, daß die trinitarische Ansicht der vernicänischen Kirchenlehrer verschieden gewesen sei von der, die nach der Synode von Nicäa gekommen. Unter dem Namen Artemonius schrieb er eine Abhandlung über den Prolog des 4. Evang., worin er unter Vergeudung vielen gelehrten Scharfsinnes das Gefährliche des Textes dieses Abschnittes zu erweisen suchte (s. dagegen d. Schrift von Joh. Phil. Lavater, Anti-Artemonius s. initium evangelii S. Joannis vindicatum, Norimb. 1785). Früher (1716) hatte Crell auch ein Glaubensbekenntnis seiner Sekte in deutscher Sprache herausgegeben, welches damals die preussischen Unitarier dem Kurfürsten überreichten (vgl. unten). Aus seinem dogmatischen Traktat über Rö 5, 12 ff.: Cogitationes novae de primo et secundo Adamo (Amsterdam 1700) hat der Helmstedter (später Berliner) Theologe Abraham Teller manche der heterodoxen Lehren entlehnt, die er zu einem System vereinigt in seinem „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ (1764) veröffentlichte; so die Gleichsetzung des von Gott (Gen 2, 17) dem Adam angedrohten Todes mit „ewiger Zernichtung“, sowie die Auscheidung der Lehrenstücke von Christi beiden Naturen und von der Trinität aus dem dogmatischen System (vgl. d. Artikel „Teller“ sowie den Aufsatz von J. Wolff, „Der Fall Teller“, in Ev. RZ 1905, Nr. 35).

Mit dem Tode Samuel Crells verschwand der Unitarismus in der Mark, aber nicht in den übrigen Gebieten der preussischen Monarchie. Schon in den letzten Dezennien des 16. Jahrhunderts hatte er sich in gewisse Gebiete des brandenburgischen Preußens verbreitet, so daß Markgraf Herzog Georg Friedrich es nötig fand, ein Mandat gegen die Wiedertäufer (solche waren die damaligen Unitarier) und Sakramentierer, zu erlassen. In der Nähe von Danzig, Buskow und Straszin bildeten sich socinianische Gemeinden. In Danzig hielten sich viele und zum Teil sehr bedeutende Socinianer kürzere oder längere Zeit auf. Es wurden zu ihrer Vertreibung vom Stadtmagistrat eigene Edikte erlassen. Um dieselbe Zeit (1610) befahl der Kurfürst Georg Wilhelm auf Anträgen der preussischen Stände aufs schärfste, über die Vertreibung der Antitrinitarier, Socinianer, Pöthinianer zu wachen. Anders gestalteten sich die Verhältnisse unter der Regierung des großen Kurfürsten. Er hatte den Grundsatz der Duldung, womit sich die Absicht verband, sein Land zu bevölkern. Von gleicher Gesinnung war sein Statthalter in Preußen, Fürst Boguslaw Radziwil besetzt. So wurde also jenem Edikte des verstorbenen Kurfürsten weiter keine Folge gegeben und die Socinianer siedelten sich in den Ämtern Pflz, Rhein und Johannsburg an, doch ohne das Recht, Grundbesitz zu erwerben. Im Jahre 1665 hielten die Socinianer sogar eine Synode zu Johannsburg; doch lebten sie in beständiger Unsicherheit. Um deswillen überreichten sie 1666 dem Kurfürsten eine von Samuel Przypkowski verfaßte Apologie, worin sie den Grundsatz aussprachen, daß es der Obrigkeit nicht zukomme, die Gewissensfreiheit zu beeinträchtigen. Später übergaben sie ihm auch das oben erwähnte, von Sam. Crell (1716) deutsch herausgegebene Glaubensbekenntnis, als dessen Verfasser neuerdings des Andreas Wiszowatius Vater Benedikt Wiszowaty erwiesen wurde (s. O. Clemen in der ZRG XVIII [1897], S. 110 ff.). Im Jahre 1670 erwirkten aber die Stände ein Reskript, welches die Vertreibung der Socinianer in nahe Aussicht stellte; sie gaben dem Kurfürsten eine Supplikation ein, dieser ließ sie den Ständen vorhalten, „ob sie etwa auf andere Gedanken kommen

mechten“. Da zugleich der König für sie intercedierte, wurde der Sturm beidwichtig, aber immer aufs neue wiederholten die Stände ihre Anträge auf Ausweisung, so 1679 und 1721, 1729 unter Friedrich Wilhelm I. (Ueber Spencers anti-socinianische Schrift „Verteidigung der ewigen Gottheit Christi“, Berlin 1705, sowie über deren Verläufer, den 1689 von d'Abbadie veröffentlichten Traktat *De la divinité de N. Seigneur J.-Christ* handelt B. Grünberg, *Ab. J. Spener* zc. [1893], 346 f. 491 ff.). Die Socinianer erhielten sich in limmerlichen Verhältnissen und in sehr kleiner Zahl bis ins 19. Jahrhundert. Eigentliche Gemeinden gab es nur in Kutow und Andreaswalde, zwei Orten im Pleschow Kreise. Keine ging nach der Mitte des 18., diese zu Anfang des 19. Jahrhunderts ein. 1833 gab es in Preußen nur noch zwei alte Männer als Socinianer, wovon der eine Sclibtiling hieß (vgl. Zembrzycki a. a. O.).

In den Niederlanden regten sich antitrinitarische Ideen zugleich mit anabaptistischen, wie denn beide anfangs vielfach unter sich verbunden erschienen. Im Jahre 1569 wurde ein Antitrinitarier, Hermann von Medwede, in Brügge verbrannt. In den Jahren 1597 und 1598 gewannen Sterebt und Weidowski in Amsterdam und Leiden vielen Anhang. Die Generalstaaten erließen 1599 ein Edikt, daß die aufgefundenen socinianischen Schriften in Gegenwart jener zwei Männer verbrannt und sie selbst nicht dem Lande verwiesen werden sollten; doch konnte die ganze Richtung dadurch nicht unterdrückt werden. Der Socinianismus breitete sich so sehr aus, daß von 1628 an die Synoden sich mit der Sache ernstlich beschäftigten und zu wiederholten Malen die Generalstaaten um Maßregeln angingen, die neue Lehre zu vertreiben. Allein alle Eingaben der Synoden blieben ohne Wirkung bis 1653. Damals verlangten die Generalstaaten auf eine neue Synodaleingabe hin ein Gutachten von der theologischen Fakultät in Leiden, worauf der Socinianismus durch ein eigenes Edikt verboten wurde. Dieses Edikt wurde aber nicht streng ausgeführt, und die um dieselbe Zeit erfolgte Vertreibung der Socinianer aus Polen führte einen Zuwachs ihrer Partei in Holland herbei.

Unter den Eingewanderten verdienen drei Männer eine besondere Erwähnung. Jeremias Nelbinger, geb. 1616 in Brieg in Schlesien, eine Zeit lang Geistlicher in Straszin, verweilte später in Polen, Preußen, zuletzt in Amsterdam, wo er 1687 in großer Dürftigkeit lebte. Er war nicht ein strenger Socinianer; in der Erlösungslehre dachte er arminianisch und lehrte die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht. Er hat viele Schriften geschrieben. — Chr. Zond, der Jüngere, zum Unterschiebe von seinem Vater, Geistlicher in Königsberg, wegen seiner Hinnäherung zum Socinianismus abgesetzt. Auf der Universität Königsberg gebildet, verließ er im Jahre 1668 Preußen und begab sich nach Amsterdam, wo er 1680 starb. Unter seinen zahlreichen Schriften ist die bedeutendste die *Bibliotheca Antitrinitariorum*, erschienen nach des Verfassers Tode 1681, eine reiche Fundgrube für die literarische Geschichte seiner Partei. — Daniel Zwicker, geb. in Danzig, 1612 durch Merian Crivius für den Socinianismus gewonnen, mußte mit ihm und Hinarus 1643 die Vaterstadt verlassen, lebte seit 1657 in den Niederlanden und starb 1678 in Amsterdam. Sein Werk „*Ironicum Ironieorum*“ machte großes Aufsehen; es ist den Obrigkeiten und geistlichen Häuptern aller Konfessionen gewidmet. Die Vermuth, die richtig ausgelegt bl. Schrift und die wahre Tradition sind als die drei Grundnormen der Religionswahrheit aufgestellt. Ubrigens erlangte der Socinianismus in den Niederlanden niemals freie Religionsübung; er verschmolz sich daher allmählich mit den Remonstranten, oder auch mit den laueren Taufgesinnten oder den Kollegianten.

In Siebenbürgen baute der Unitarismus fast gleichzeitig mit seiner ersten Ausbreitung in Polen, und war durch die Wirksamkeit des abwechselnd in beiden Ländern verweilenden theologisch gebildeten Arztes Georg Blandrata (s. d. Art. *Ab III* S. 250), Eingang gefunden. Theologischer Hauptmann derselben wurde demnächst Franz Davidis (s. d. Art. *Ab IV* S. 517). Nachdem 1568 durch Beschluß des Landtags zu Thorenburg das unitarische Bekenntnis unter die *religiones receptae Transylvaniens* aufgenommen worden war, übten dasselbe gegen Ende der Regierung Zapoljas II. zur herrschenden Landesreligion werden zu sollen. Auch unter Stephan Bathori seit 1571 trat nach nicht feierlicher Aulgang der unitarischen Sache ein, da Blandrata auch bei diesem Anstehen, ebendort derselbe Katholik war, sich in Gunst zu behaupten wußte. Allein schon damals lag des Davidis Übergang zum Konaberrantismus einen inneren Zwiespalt im unitarischen Lager hervor, den die katholischen Gegner am Hofe des Fürsten mit Erfolg zu benutzen verstanden. Bergehens suchte der von Blandrata zu Hilfe gerufene Socin Davidis samt seinem Anhange auf dem Wege des theologischen Disputierens zum Wideranschlusse an die besonnenere Richtung zu bewegen (Nov. 1578 bis Mai 1579).

Trotzdem hielt sich die unitarische Gemeinschaft noch mehrere Jahrzehnte hindurch in ziemlicher Stärke, mußte aber freilich, dem Einflusse des politischen Socinianismus nachgebend, das nonadorantische Element allmählich unterdrücken und letztlich, 1638 — durch die sog. *Complanatio Deesiana* (eine Vereinbarung auf dem Landtage zu Deesch, wonach die unitarischen Kirchen sich zur Anrufung Christi im Gebete sowie zur Anwendung der Taufformel: „Am Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes“ verpflichten mußten) — es vollständig von sich ausschließen. Um eben diese Zeit erfolgte die Unterdrückung des sabbatierischen Zweigs der transylvanischen Unitarier (vgl. d. Art. „Sonntagsfeier“). Allein eine fast ununterbrochene Reihe von Bedrückungen, Beraubungen und Verfolgungen reduzierte die Partei während des 17. und 18. Jahrhunderts und beförderte zugleich ihre zunehmende Magyarisierung. Das anfänglich in ziemlicher Stärke bei ihr vertretene deutsche und polnische Element ist seit Ende des 18. Jahrhunderts vollständig erloschen; schon 1792 wurde zu Klausenburg die letzte deutsche Predigt gehalten. Als einigermaßen hervorragender theologischer Vertreter des transylvanischen Unitarismus während dieser seiner späteren Entwicklung wird der während der Jahre 1737—58 als Bischof wirkende Bischof Szentabrahami (Michael St. Abraham) genannt, Verfasser einer *Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios*, welche freilich erst lange nach seinem Tode, unter Kaiser Joseph II. (Claudiopoli 1787) zum Druck gelangte. Seit 1821 ist der Unitarismus Siebenbürgens mit demjenigen Englands und seit 1831 mit dem Nordamerikas in eine engere Verbindung getreten, welche fördernd auf seine materielle wie geistige Subsistenz einzuwirken bezwecken hat. Die Gesamtzahl der siebenb. Unitarier betrug (nach dem Censur von 1881) 53862 Seelen in 106 Kirchgemeinden, darj also jetzt — die etwa 1000 ungarischen Unitarier mitgerechnet — auf gegen 60000 geschätzt werden. Vgl. überhaupt G. v. Nath, Siebenbürgen; Reisebeobachtungen und Studien, Heidelberg 1880, S. 80—108 (samt der hier S. 149 angegebenen älteren Literatur); Allg. ev. luth. KZ 1882, S. 108 ff.; J. H. Allen, Hist. of the Unitarians, p. 113—120; Franz Kamvaró (Prof. in Klausenburg), Unitarier in Ungarn, mit Berücksichtigung der allg. Gesch. des Unitarismus, Klausenburg 1891 (dazu die Anzeige im *ThZ* 1892, S. 124).

II. Lehrbegriff des Socinianismus oder älteren Unitarismus. Als Sammlung der älteren Quellenschriften ist vor allem wichtig die von Andr. Wisnowatius herausgegebene *Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant*, Irenopoli (d. i. Amsterdam) 1656 ff. Die fünf Bände enthalten: die sämtlichen Werke des Janu. Socinus (t. I. II), die Schriften Joh. Crells samt den exeget. Werken Jonas Schlichtings (t. III. IV), die Werke Wollzogens nebst einigen Schriften von Stegmann jun. u. von Wisnowatius (t. V). Als Bd VI erschienen nachträglich die Werke Brzypowstis (Eleutheropoli, d. i. Amsterdam 1692). Wegen der einzelnen Hauptschriften dogmatischen, exeget. und catechet. Inhalts s. die obigen Angaben im Text.

Darstellungen. Als reichhaltigste und präziseste Gesamtdarstellung hat immer noch die von Fock zu gelten; s. Abt. II, S. 291—722 des oben gen. Werks. Vgl. auch A. Hilgenfeld, Kritische Studien über die Socinianer: Theol. ZBB. v. Bauer u. Zeller 1848, S. 371 ff. W. Schneckenburger, Vorl. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien (herausg. v. Hmdeshagen 1863), S. 27—68. L. Diestel, Die socin. Anschauung vom *ND* (*ZdTh* 1862, IV. A. Ritschl, D. Lehre v. d. Rechtf. u. Veröhnung I², 324—335. A. Harnack, Lehrb. d. *DG* III², S. 702—725.

Für die Lehre des Socinianismus in seiner früheren, durch modern rationalistische Einflüsse noch nicht modifizierten Gestalt, sind Hauptquellen, die Werke des Faustus Socin, der Rakowische Catechismus, sowie die Schriften der bedeutendsten socinianischen Theologen bis um Mitte des 17. Jahrhunderts, namentlich die in t. III—VI der *Bibl. Fratrum Pol.* enthaltenen. Dieser ältere Socinianismus hält durchaus die Autorität des göttlichen Wortes fest; er ist entschieden supranaturalistisch. Aber er hat als Hintergrund einen Komplex von Ideen und Anschauungen, welche außerhalb des Christentums stehen und durch gezwungene Exegese in das Wort Gottes hineingelegt werden, nicht ohne daß sie selbst einige Modifikationen erleiden und einen gewissen biblischen Anstrich annehmen. In den neueren Evolutionen des Socinianismus lösen sich diese außerhalb des Christentums stehenden Ideen und Anschauungen vom Schriftworte ab und treten in bestimmterer Klarheit und Konsequenz hervor.

Es gilt zuerst die grundlegenden allgemeinen Prinzipien des Socinianismus zu skizzieren, also seine Begriffe von Religion, Offenbarung und hl. Schrift.

Den allgemeinen Begriff der Religion läßt der Socinianismus ganz beiseite; er faßt die Religion lediglich als christliche auf. Der *Cat. Racov.* hebt an mit der Definition

(qu. 1). Religio christiana est via patefacta divinitus, vitam aeternam consequendi. Ähnlich Sozin's Brevisissima Institutio zu Anfang (Rel. chr. est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem seu vitam aeternam). Außer der christlichen ist nur noch die jüdische Religion dieses Namens würdig, sofern auch sie auf äußerer positiver Offenbarung beruht. Allein die mosaische Religion, zu der sich die Vroffenbarung und die Religion Abrahams entwickelt hatte, war in sich selbst unfähig, die Macht des Fleisches zu brechen, da sie die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht aussprach und die Erfüllung ihrer Gebote nur auf Verheißungen irdischer Glückseligkeit gründete. Deshalb war eine höhere Stufe der Religion nötig, welche durch Aufstellung einer heberen Belohnung die Menschen zur Gottesliebe entzündete. Im Christentum sind die ceremoniellen und juristischen Gebote der mosaischen Religion abgethan, die sittlichen dagegen beibehalten, veränderlich und ihre Erfüllung durch hebere Verheißungen ermöglicht. So ist das Christentum lediglich ein vervollkommneter Mosaismus, laut Mt 5, 17, vgl. Jo 17, 3. Der Glaube an Christum nihil novi attulit, — — sed novas tantum qualitates religioni addidit, quatenus Christus perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit (Fragm. catech. prior. F. Sozini, Biblioth. frat. Polonor. I, 677). Trotz dieses seines grundlegenden Verhältnisses zur ntl. Religion gilt das NT den Sozinianern faktisch als überflüssig und entbehrlich für den Christen. Es enthält nach ihnen nichts, was nicht auch im AT, und zwar hier viel klarer und besser, gelehrt wäre; es kommt als Offenbarungsquelle fürs Christentum nicht mit in Betracht, bei vielmehr nur noch historische Bedeutung. Übrigens wird trotz dieser Herabsetzung des NTs doch eine Aspiration auch in Bezug auf dieses gelehrt. Die hl. Schriftsteller haben nach Sozin divino spiritu impulsu eoque dictante geschrieben; freilich sei nur das zum religiösen Wahrheitsgehalt Gehörige als inspiriert zu betrachten; in Nebendingen hätten auch die Apostel irren können. Gemäß diesem bedingten und beschränkten Inspirationsbegriff (zu welchem noch die Voraussetzung, daß verschiedenes Unedle, mittelst Kritik zu Beseitigende, sich in den Schrifttext eingeschlichen habe, hinzutritt) lehrt dann der Sozinianismus in seiner Weise gewisse Vorzüge oder Vollkommenheiten der hl. Schrift: ihre Ariopistie, sofern sie die allein wahre und göttliche Religion verkündige; ferner ihre Verspicuität, ihre Suffizienz zc. Liegt hierin eine gewisse Unerwerfung unter die Autorität der Bibel als einer göttlich eingegebenen Urkunde, so stellt andererseits der Sozinianer sich wieder über die hl. Schrift. Er beansprucht für sich die Selbstentscheidung über das, was als echter Schriftinhalt anzuerkennen sei. Hierfür bedient er sich zweier Kriterien: 1. desjenigen der Vernunftgemäßheit: es könne in der Bibel zwar manches supra rationem et humanum captum, aber nichts contra rationem sensumque ipsum communem enthalten sein (vgl. Bibl. frat. Pol. II, 617); 2. des Kriteriums der moralischen Bedeutsamkeit und Nutzbarkeit: zum Offenbarungsgehalt der hl. Schrift könne nichts moralisch Unnützes, nichts multipl. Unverwertbares gehören (vgl. Harnad S. 705 f.). — Dieser halbe Rationalismus des sozinianischen Religionsprimärs entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem immer entscheidenderen Vernunftglauben; vgl. bes. Wiszowatz's Religio rationalis. Trotzdem bleiben zwischen der religiösen Weltansicht der sozinianischen und derjenigen der modernen englischen und neuenglischen Unitarier erhebliche Differenzen zurück. Bei den letzteren erheben alles Supranaturalistische viel vollständiger ausgeschieden; ihr Spiritualismus zeigt einen mehr oder weniger pantheistierenden Charakter.

Wir betrachten hiernach in Kurze die einzelnen charakteristischen Hauptlehren die sozinianischen Glaubenssystems.

1. Lehre von Gott. Sie zerfällt in die Lehre vom Wesen (essentia) Gottes und von seinem Willen. Das Sein Gottes, welches wesentlich mit dem Dasein Gottes zusammenfällt, wird nicht abstrakt metaphysisch, sondern in konkreter Beziehung auf die Welt des endlichen Seins, bestimmter ausgedrückt, in Beziehung auf den Menschen aufgestellt. „Was heißt erkennen, daß Gott sei?“ fragt der Cat. Rac. qu. 51 und antwortet: „Zufallen, oder vor allem fest überzeugt sein, daß er aus sich selbst über uns göttliche Macht habe“. So ist Sein und Herrschaft Gottes als identisch gesetzt; absolute Freiheit der Willensbestimmung kommt Gott über uns zu; absolut auch in dem Sinne, daß er sich aus sich selbst (ex se ipso) hat. Ähnlich wie in der Theologie der seitlichen Zabelastel wird Gott als absolute Willkur gedacht (Harnad S. 707). — Daß aber Gott sei und was er sei, nebst allen dazu gehörigen Bestimmungen, das kann der Mensch nur durch positive Offenbarung wissen. Und so müssen sich die Beweise für das Dasein Gottes in dem Beweise der Autorität der Schrift konzentrieren.

In Bezug auf Gottes Eigenschaften wird als allgemeiner Satzung aufgestellt, „daß die wesentlichen Eigenschaften Gottes (ea quae naturaliter Deo insunt) in Wirklichkeit niemals voneinander getrennt werden können, sodaß, daß wir nicht umhin können, sie als verschieden und unterschieden aufzufassen, so daß, wenn nur die eine erkannt und erläutert ist, damit nicht eo ipso auch die anderen erkannt und erläutert sind.“ Was die einzelnen Eigenschaften betrifft, so hat den Socinianismus insbesondere das Problem der göttlichen Allwissenheit beschäftigt. Diese Eigenschaft, sofern sie ein Vorauswissen auch des Zukünftigen in sich schließt, betrachtet er als eine beschränkte; das notwendige Zukünftige wisse Gott voraus, nicht aber das Mögliche, so weit es von der menschlichen Freiheit abhängt. Nach dieser Seite hin sei Gottes Wissen beschränkt, denn sein vollständiges und genaues Vorauserkennen unserer freien Handlungen würde unsere Freiheit selbst aufheben (vgl. J. Socin, Praell. theoll. c. 8—11; J. Crell, De Deo et eius attributis, c. 21; vgl. Hof Z. 138 ff.). Ein ähnliches antiprædestinarianisches Interesse, wie bei dieser Eigenschaft, bestimmt die Socinianer bei ihrer Erörterung des Woiens der Gerechtigkeit Gottes, wo sie das Moment der Strafgerichtsbarkeit sehr zurücktreten lassen und vielmehr das der Billigkeit (aequitas), Güte und Wahrhaftigkeit vorzugsweise betonen. — Vor allem eingehend verweilt der Socinianismus beim Attribut der göttlichen Einheit. Dasselbe fällt nach ihm mit der göttlichen Missetät, ja mit dem Gottesbegriff selbst zusammen. Die Kenntnis der Einheit Gottes ist zur Seligkeit nötig, weil wir sonst ungewiß wären, wer uns die Seligkeit eröffnet hat (Cat. Rae. qu. 66). Dabei in der 20. Schrift so oft gesagt wird, daß Gott Einer sei (Dt 6, 4; Mc 12, 29; Dt 32, 39; 1 Ti 2, 5; Eph 1, 6; Ga 3, 20). Ferner ist es zur Seligkeit nützlich zu wissen, daß Gott nur Eine Person ist (Cat. qu. 71). So milde hierin der Gegensatz gegen die orthodoxe Dreieinigkeitslehre ausgesprochen ist, so stark und entschieden ist die Polemik dagegen, ja sie bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der socinianischen Opposition gegen die (katholische wie protestantische) orthodoxe Lehre überhaupt. Schon der Katedismus ist sehr empfindlich darüber; dieselbe Opposition bildet das Thema vieler socinianischer Schriften. Es wird dabei so verfahren, daß die Dreieinigkeitslehre zunächst als schriftwidrig dargestellt wird. Keines der bekannten *Dieta probantia* aus dem NT, welche die ältere Orthodoxie aufzuführen liebte, weder Gen 1, 26; 3, 22; 18 u., noch Jes 6, 3. 8 u., wird als beweiskräftig anerkannt. Es wird geäußert, daß in der Schrift der hl. Geist irgendwo Gott genannt werde (Cat. qu. 80); wenn ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt werden, so komme dieses daher, weil er eine Kraft und Wirksamkeit Gottes sei (Le 1, 35; 24, 49); unter dem Namen des hl. Geistes werde oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Wenn von orthodoxer Seite als Beweise der Gotttheit des Sohnes und des 35. Geistes Stellen angeführt wurden, wo Vater, Sohn und Geist auf Eine Linie gestellt werden (Mt 28, 19; 1 Ko 12, 4—6; 1 Jo 5, 7), so werden auch diese Stellen zu entkräften versucht. Hieran schließt sich weiter der Vernunftbeweis gegen die Dreieinigkeitslehre. Es war nicht schwer, manche Schwierigkeiten, welche das kirchlich formulierte Trinitätsdogma der Vernunft darzubieten schien, aufzudecken, und so eine Reihe logischer Scheingründe für die These: *Plures numero personae in una essentia div. esse non possunt* (Cat. qu. 72) ins Feld zu führen. Sowohl das Fehlen der Ausdrücke *persona*, *substantia*, *aeterna generatio Filii*, *praexistentia* u. s. f. in der hl. Schrift, wie die mancherlei angeblichen Widersprüche und Inkonsistenzen in der dogmatischen Formulierung des Verhältnisses der drei Personen zueinander werden angelegentlich betont (vgl. Hof Z. 454 ff.; Harnack 708 f.; auch H. v. Dertingen, Luth. Dogm. II, 1, S. 228 f.).

2. Lehre von der Schöpfung und vom Menschen. Dem Socinianismus fallen bei der Schöpfung Gott und Welt mehr oder weniger auseinander. Dies zeigt sich besonders darin, daß die Schöpfung aus Nichts geäußert und eine präexistente Materie gesetzt wird, woraus Gott die Welt gebildet habe; so zwar nicht der Katedismus oder überhaupt Socin selbst, wohl aber Böckel (*de vera religione*) und die folgenden (Crell, Moscorov, Wjzowaty u., s. Hof Z. 482). Er geht davon aus, daß die Stelle 2 Mak 7, 28, wonach Gott die Welt *ex nihilo* geschaffen, nach Analogie der Stelle Weisheit Salomos 11, 17, daß Gott alles *ex informi materia* gebildet, erklärt werden müsse. Das Nichts der ersten Stelle sei identisch mit der gestaltlosen Materie der zweiten, d. h. einer solchen Materie, die weder in Wirklichkeit, noch nach einer natürlichen Anlage das war, was später aus ihr gebildet ward, so daß, wäre nicht eine unendliche Kraft hinzugekommen, niemals etwas aus ihr geworden wäre. Aus Hbr 11, 3 soll angeblich erbelten, daß das Sichtbare aus etwas schon Vorhandenem, freilich Unsichtbarem hervorgebracht

worden. Von welcher Art dieses vorhandene Etwas gewesen, lehre am besten die mosaische Kosmogonie. Im ersten Satze: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, sei die nachfolgende Erzählung summarisch, gleichsam in eine Überschrift zusammengefaßt. Alles Folgende enthält keine neuen Momente, sondern ist nur der Commentar zu jenem allgemeinen Aushruche. So ist also das Tohu wabohu, welches von der Erde in ihrem ursprünglichem Zustande ausgesagt wird, die gestaltlose Materie, die deswegen in der genannten neutestamentlichen Stelle ein nicht Erscheinendes genannt wird, weil, wie es heißt (Gen 1, 2), Nihilum auf der Tiefe lagerte. Moses und die Schrift überhaupt sagen nicht, daß dieses Tohu wabohu geschaffen worden, daher haben wir vollkommene Freiheit anzunehmen, was der Vernunft gemäß ist. Es tritt hier derselbe Dualismus zu Tage, der das ganze System beherrscht (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturw. I, 716 ff. 766).

Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dieses Bild Gottes im Menschen besteht wesentlich in der Herrschaft über alle ihm untergeordneten, vor ihm geschaffenen Wesen. Geist und Vernunft sind in diese Herrschaft eingeschlossen, da sie die bewirkende Ursache dieser Herrschaft sind; somit ist das Bild Gottes nicht geradezu Geist und Vernunft (*mens et ratio*) des Menschen, sondern daraus ergibt sich erst das Gottebenbildliche. Diese Zeichnung des Bildes Gottes meint Socin Gen 1, 26 deutlich ausgedrückt zu finden. So daß die Worte: „er möge herrschen über die Fische des Meeres“ nur als Exergese der vorigen anzusehen seien; jene Worte müßten so verstanden werden: „als der da herrsche, *qui seilicet dominatur*“ (Socin, *De statu primi hom. ante lapsum adv. Puceum*, in der *Bibl. Fr. Pol. II*, p. 286). Ferner ist der Mensch nach socinianischer Lehre lediglich sterblich geschaffen und hat von Natur mit der Unsterblichkeit nichts gemein. Die natürliche Unsterblichkeit des Menschen folgt nicht daraus, daß er nach Gottes Bilde geschaffen ist, denn auch nach dem Sündenfalle ist Gottes Bild in ihm, wie dies gegenüber der orthodoxen Erbsündelehre auf Grund von Stellen wie Gen 9, 6; Ja 3, 9 feststeht. Auch daß Gen 1, 31 alles von Gott Geschaffene gut genannt wird, spricht nicht für die natürliche Unsterblichkeit; denn gut heißt seinem Zwecke entsprechend. Der ganze mosaische Bericht spricht für die ursprüngliche Sterblichkeit des Menschen. Sofern der Mensch aus einem Erdenkloß gebildet, war er sterblich geschaffen (*Cat. qu. 11*), dies ergibt sich auch daraus, daß er vom Moment seiner Erschaffung an die Bestimmung zum Essen und zur Zeugung hatte; — ferner daraus, daß erst der Baum des Lebens die Unsterblichkeit verleihen sollte. Ueberdies, wäre die Sterblichkeit erst infolge der Sünde entstanden, so konnte sie über diejenigen nicht mehr herrschen, die an Christum glauben, sofern dieser die Strafen der Sünde getilgt hat. Die Stelle Rö 5, 12 aber, wonach durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, will sagen, daß Adam wegen seiner Sünde dem ewigen Tode verfiel (*Cat. qu. 11. 15*).

Gegen die orthodoxen Vorstellungen von der hohen Weisheit und Erkenntnis Adams macht Socin geltend, daß es gar nichts Besonderes war, die Tiere mit Namen zu benennen, da diese sich nur auf das den Sinnen Wahnehmbare, nicht auf das innere Wesen der Tiere beziehen konnten. Auch bezeichne die Benennung des Weibes als Mutter der Lebenden oder als Mämin nur das in die Sinne Fallende; es sei also nur kindliche Unwissenheit gewesen, daß Adam und Eva ursprünglich an der Nacktheit keinen Anstoß nahmen. Besonders eifrig wird ferner vom Socinianismus gegen die anerkannte Gerechtigkeit und Heiligkeit protestiert. Dafür könne die Stelle Gen 1, 31, wo von Gott alles gut genannt wird, ebenso wenig angeführt werden, als für die natürliche Unsterblichkeit; die Worte, daß Gott den Menschen recht erschaffen (*Sap. Sal. 7, 29*), besagen nur je vii., daß von Anfang nichts Verlebrtes im Menschen war. Der Mensch, so wie er aus der Schwerkraft Gottes hervorgegangen war, besaß nur das posse, nicht das velle; ihm eignete nur die Potens des freien Willens, nicht wirkliche Willensfreiheit (*Cat. Rac. qu. 11 sqq.*).

Dem allen entwarf nun die socinianische Erklärung des Sündenfalles. Da die Erkenntnis schwach, der sittliche Wille der ersten Menschen ungeübt war, da die Sinnlichkeit über ihr Vernunft die Oberhand hatte, so mußte der durch das Verbot angeregte sinnliche Reiz sich geltend machen, die schwache Vernunft betören und die Menschen zur Uebertretung des Verbotes fortreißen. Es ist damit im Grunde nur in die äußere Erscheinung getreten, was in ihnen verborgen war. Doch ist der Socinianismus möglichst darauf bedacht, die Sünde als That der Freiheit, die sich zum Guten oder zum Bösen wenden konnte, zu betonen, was ihm freilich unvollkommen genug gelangt.

Durch die Sünde Adams hat weder er, noch haben seine Nachkommen die Freiheit

verloren, d. h. das Vermögen, die rechte Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen (Cat. qu. 122). Sofern die Erbsünde die Zeugung dieser Freiheit ist, bestreitet sie der Socinianer auf das Allerentschiedenste (Cat. qu. 123). Die Stellen Gen 6, 5; 8, 21 bezieht der Katedismus lediglich auf aktuelle Sünden, Hi 51, 7 bloß auf David, und zwar unter nur bildlicher Fassung der Worte; etwas weniger verkehrt, immerhin aber doch auch ohne richtiges Verständnis der paulinischen Heilslehre (vgl. S. 172, 5), wird über He 5, 12 ff. gehandelt (Cat. qu. 121—126). Überhaupt widerspreche die Erbsünde als Negation der Freiheit zum Guten, als über den Menschen verhängte Strafe, durchaus der Schrift, welche in ihren Ermahnungen zur Buße und Umkehr überall die Freiheit des Menschen voraussetze und nicht minder entschieden widerspreche sie der Vernunft. Die Kontroversen 10 und Gerechtigkeit zur Sünde, worin man die Erbsünde setzt, ist, nach Socin, wohl als Möglichkeit in allen vorhanden, aber nicht erwiesenermaßen in allen. Gesezt aber, es bestünde diese Allgemeinheit des Hanges, so wäre sie noch nicht als Folge der adamitischen Sünde anzusehen: und wäre dies der Fall, so würde die Erbsünde damit aufhören, Sünde zu sein. Denn die Sünde ist nur da, wo Schuld ist; nun aber wäre die Sünde in den 15 von Adam abstammenden Menschen ohne ihre Schuld. Demnach giebt es nicht einmal im uneigentlichen Sinne eine Erbsünde, d. h. wegen der Sünde des ersten Menschen ist seinen Nachkommen keine Besiedung und Schlechtigkeit (*labes et pravitas*) auferlegt worden. Die Nachkommen Adams werden in demselben Zustande geboren, in welchem er selbst war; denn es war ihm nichts genommen, was er von Natur hatte oder haben 20 sollte. — Immerhin wird, vermöge einer eigentümlichen Intention, die allgemeine Sterblichkeit des Menschengeschlechts auf die Sünde Adams zurückgeführt, als das einzige aus ihr resultierende Uebel. Vor dem Falle, lehrt Socin, war es natürlich und allen Gesezen der menschlichen Natur angemessen, daß der Mensch starb; nach dem Falle wurde daraus eine Notwendigkeit, der von Natur sterbliche Mensch wurde um jener Sünde willen 25 seiner natürlichen Sterblichkeit überlassen. Mit dieser Abnahme hängt weiter die eines gewissen, durch das fortgesetzte Sündigen aller Generationen erzeugte *habitus peccandi*, einer Art von sündlicher Degeneration der Menschheit zusammen. *Cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo quod humanum genus frequentibus peccatorum 30 actibus habitum peccandi contraxit et se ipsum corruptit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur.* Demgemäß ist die Freiheit des Menschen doch nicht mehr in normalem Zustande; sie ist geschwächt, kann aber mit der Hilfe Gottes das Heil sich aneignen. Dieser göttlichen Kräftigung bedarf er hauptsächlich zur Vermeidung der minder groben, zügellosen und vernunftwidrigen Sünden, der *peccata, 35 quae ipsi rationi per se non omnino adversantur.* Soll der Mensch auch dieser Klasse von Sünden, über die seine natürliche Vernunft ihm keinen bestimmten Ausschluß bietet, Herr werden, so muß Gott ihm durch gewisse besonders kräftige und hebe Verheißungen zu Hilfe kommen und dies sind eben die Gnadenverheißungen in Jesu Christo (Socin, Opp. III, p. 463).

3. Die Christologie bezieht sich auf die besonderen Willensbetätigungen Gottes, welche nicht allen Menschen insgesamt gelten, sondern nur denjenigen, welche das ewige Leben erlangen sollen. Da nun (nach dem Obigen) die außerhalb des Christentums Stehenden dem Untergange, der eigentlichen Vernichtung verfallen, gewinnt das Christentum und die Verheißung des ewigen Lebens eine ganz eigentümliche Bedeutung. Die 40 socinianische Heilslehre bezieht nur einen bevorzugten Teil, eine Elite des Menschengeschlechts; sie trägt einen ethisch-aristokratischen Charakter (vgl. Harnack S. 709 f. und die daselbst mitgeteilte Bemerkung von Tiltze), welche auf den inneren Zusammenhang dieses ethischen Aristokratismus mit der einseitig humanistischen Grundrichtung des Socinianismus hinweist). Es ist eine *plus quam humana vitae ratio*, die Christus vor- 5 schreibt; der Ausdruck „neue Kreatur“ wird zum Ausdruck eines neuen Lebens der ganzen menschlichen Natur. Das Evangelium bewirkt eine totale Veränderung in der geistigen Natur des Menschen, insofern es ihm eine Eigenschaft verleiht, die ihm sonst schlechterdings abgeht, er mag gutlos oder fromm sein. So gewinnt auch der Satz, daß Christus nicht gekommen ist, um uns in den Stand wiederherzustellen, in welchem Adam vor dem 7 Falle sich befand, sondern um uns zu einem weit vorzüglicheren zu erheben, eine ungeahnte Bedeutung: das Christliche ist mehr als das wahrhaft Menschliche. Ist aber derjenige, der die Menschen über ihr Menschsein hinaushebt, mehr als ein Mensch? Auf diese Frage giebt der Socinianismus die Antwort, daß Christus einerseits wahrer, sterblich ge- 90 borener Mensch gewesen, sonst könnte sein Heil nicht dem Menschen zugeeignet werden;

andererseits aber sei er auch mehr als ein bloßer Mensch gewesen, ein Mensch von ungewöhnlichen Eigenschaften, ausgerüstet mit Weisheit ohne Maß und von Gott zu unbedingter Macht erhoben und mit Unsterblichkeit begabt.

Warum mußte Christus wahrhaft und wesentlich Mensch sein? Die Notwendigkeit davon ist gegeben in der für die Erlösung notwendigen Gleichartigkeit mit den Menschen. Das Endziel der christlichen Religion ist nämlich die Unsterblichkeit, welche durch die Auferstehung Christi vermittelt wird. Nun aber wäre diese keine Bürgschaft für unsere Auferstehung, wenn Christus seiner Natur nach wesentlich von uns verschieden, wenn seine Auferstehung ein spezieller Vorzug seiner Natur wäre (vgl. hierfür 1 Ko 15, 13. 16). Hatte andererseits Christi Vorzug vor allen Menschen in seiner Gottheit bestanden, dann konnte er nicht sterben. In beiderlei Hinsicht sieht es also fest, daß Christus wesentlich nichts anderes als ein Mensch war.

Dieser Hauptatz der socinianischen Christologie hat aber den Sinn, daß er nicht auch göttliche Natur hatte; der Cat. Rae. lehrt ausdrücklich, daß die Schrift, sofern sie Christi Menschsein bezeugt, ihm die göttliche Natur abstreite (Qu. 100: . . . Scriptura testatur, J. Christum natura esse hominem; quo ipso naturam illi adimit divinam). Die Polemik gegen die göttliche Natur Christi bildet den anderen Hauptbestandteil der Polemik des Socinianismus wider die orthodoxe Lehre überhaupt.

Ausdrücklich wird auch hier zunächst beim Schriftbeweis verweilt. Die Gottheit Christi selae nicht daraus, daß er Sohn Gottes genannt wird; denn die Schrift nenne auch andere Menschen so, z. B. Jo 1, 10; Rö 9, 26. Wenn Jo 3, 16; Rö 8, 32 gesagt wird, daß Gott seinen Sohn in den Tod dahin gegeben, so folgt daraus, daß dieser Sohn von Natur nicht Gott ist, denn sonst könnte solches von ihm nicht ausgesagt werden. Auch um deswillen kann der Sohn nicht Gott sein, weil sonst Gott sich selbst Sohn wäre. Wenn aber Christus der eingeborene Sohn Gottes heißt, so will das so viel sagen, daß er unter allen Söhnen Gottes der vorzüglichste und Gott liebste sei, sowie Isaac und Salomon um ähnlicher Eigenschaften willen in der Schrift auch eingeborene Söhne genannt werden (Heb 2, 17; Syr. Sal. 1, 3. Cat. qu. 166). Der Name Sohn Gottes bezieht sich lediglich auf den historischen Christus. Für die ewige Zeugung könne Mt 5, 1 nicht angeführt werden, wo der Freybet nur so viel sagen will, daß der Ursprung Christi in das Altertum hinaufreiche, in die Zeiten Davids, des Urahnen des Stammes Christi. In der Stelle 1 Jo 5, 20 seien die Worte: „dieser ist der wahrhaftige Gott“ u. s. w. nicht auf Christum zu beziehen; AGS 20, 28 sei das Blut, womit Gott sich seine Gemeinde erworben, zunächst Christi Blut, das Gottes Blut genannt werde wegen der unigen Verbindung Christi mit dem Vater (Cat. qu. 116—126). Jo 1, 1 und Rö 9, 5 sei das Christo beigelegte Prädikat Gott als appellativische Bezeichnung des Ansehens, der Macht zu fassen, die auch auf Geschöpfe übertragen würden. Was das Prädikat Wort, Logos betrifft, so werde es Christo beigelegt, sofern er der Verkündiger der göttlichen Offenbarung ist, sofern er das zuvor in Gott Verborgene ausspricht; Bild des unsichtbaren Gottes wird er in demselben Sinne genannt (Rel 1, 16). Gott gleich ist er Jo 5, 18; Abi 2, 6 in Hinsicht der Macht und Wirksamkeit. Die Worte: „ich und der Vater sind Eins“, müssen nach Analogie derjenigen Stellen verstanden werden, wo gesagt wird, daß die Gläubigen unter sich eins sein sollen, wie er selbst und der Vater eins sind (Jo 17, 11. 22), d. h. sie beziehen sich auf Einheit des Willens und der Macht. Auf Einheit der Macht beziehen sich auch die Stellen Jo 16, 15: „Alles, was der Vater hat, ist mein“, Jo 17, 10, sowie die Prädikate Herr, König u. s. w.

Über die Schwierigkeiten, welche für den Socinianismus aus den Stellen sich erheben, wo Christus als präexistentes Wesen erseheint und woraus man auf seine Ewigkeit, selbstlich auf seine Gottheit, einen Schluß zog, halt er sich ziemlich leicht hinweg; nirgends heilich zeigt seine künftelnde Ergebe sich in grellerem Lichte als hier. Wenn es heißt: im Anfange war das Wort, so will das sagen, am Anfange des Evangeliums, da eben durch den Ausdruck „Wort“ bezeichnet wird, gemäß der Regel, wonach in der Schrift das Wort „Anfang“ auf die behandelte Materie bezogen wird (Jo 15, 27; 16, 1; AGS 11, 15). Da nun in Jo 1, 1 das Evangelium, dessen Beschreibung Johannes übernehmen, et subjecta materia ist, so hat er ohne Zweifel unter dem Worte „Anfang“ den Anfang des Evangeliums Johannes verstanden (Cat. qu. 101). Wenn ferner gelehrt wird, daß durch das Wort oder durch Christum Alles gemacht, geschaffen worden (Jo 1, 3; Rel 1, 16), so wird das Wort „Alles“ nach derselben Regel wieder auf die subjecta materia bezogen und muß nun alles das bedeuten, was zum Evangelium gehört; demnach werden jene Ausprüche von der sündlichen Menschopfung des Christentums

verstanden. Die Stelle Jo 1, 10, wonach durch das Wort die Welt gemacht ist, kann nach dem Socinianismus auf zweierlei Art ausgelegt werden; entweder so, daß das menschliche Geschlecht durch Christum neu gebildet und gleichsam wieder geschaffen worden (reformatum et quasi denovo factum), oder so, daß jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christum zu stande gebracht sei, — wonach der Ausdruck „Welt“ im Sinne von zukünftiger Welt, futurum seculum, genommen wird (Cat. qu. 127—131). So muß auch die Stelle Hbr 1, 2, Gott habe durch Christum die *αἰῶνας* geschaffen, den Sinn geben, daß Christus durch seine Auferstehung Erbe aller Dinge geworden ist; die *αἰῶνες* beziehen sich nämlich auf die Zukunft, d. h. auf die durch Christum eingeführte höhere Weltordnung (Cat. qu. 131). — Nun aber läßt der Begriff der Menschwerdung selbst auf eine Präexistenz Christi zu führen. Dabei werden alle darauf bezüglichen Stellen anders gedeutet; das *ὁ λόγος αὐτὸς ἐγένετο* (Jo 1, 11) besagt nur, daß derjenige, durch den Gott seinen Willen offenbart hat, und der deshalb von Johannes „Wort“ genannt worden, allem menschlichen Elende und dem Tode unterworfen gewesen; Fleisch bedeutet hier dasselbe wie in Gen 6, 3; 1 Pt 1, 21, und *ἐγένετο* hat nicht die Bedeutung des Werdens, sondern des Seins, wie in Jo 1, 6 und Le 21, 19 (Cat. qu. 144. 145). In der St. Vbi 2, 6 könne göttliche Gestalt nicht so viel sein, als göttliche Natur, da es heißt, daß Christus derselben sich entäußerte, während doch Gott sich seiner Natur nicht entäußern kann. Knechtsgestalt bedeuete auch nicht die menschliche Natur an sich, sondern einen besonderen Zustand des Menschen; demnach sei der Sinn der Stelle dieser, daß Christus, der in der Welt gleichwie Gott die Werke Gottes verrichtete, und dem, gleichwie Gotte, alles unterthan war, und dem göttliche Anbetung dargebracht wurde, als ein Knecht und Sklave geworden ist, als ein ganz vulgärer Mensch, da er freiwillig sich ergreifen, binden, geißeln und töten ließ (Cat. qu. 117—119) u. s. f.

Aus den Stellen Jo 3, 13. 31; 6, 36. 62; 16, 28 folgert der Socinianismus eine zeitweilige Verziehung Christi in den Himmel. Er soll nämlich kurz vor dem Antritte seines Lehramtes auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt worden sein, um hier von Gott in eigener Person in den Wahrheiten des Christentums Unterricht zu empfangen. Der Cat. qu. 191 berührt die Sache sehr kurz und führt nur jene Schriftzeugnisse dafür an. Eingehender handelt Socin in der *Brevissima institutio* p. 675 von diesem *raptus in coelum*. Auch Paulus sei in den dritten Himmel entrückt worden und habe daselbst unaussprechliche Worte gehört, warum nicht auch Christus? Es sei möglich, daß diese Gegenwart im Himmel unkörperlich war; wahrscheinlich jedoch sei Christus nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach daselbst gewesen, — wie denn auch Mose, vor Veröffentlichung des Gesetzes, 40 Tage lang auf dem Berge Sinai mit Gott von Angesicht zu Angesicht verkehrte und von ihm Unterricht über das Gesetz empfing. Wie Moses Antitypus Christi, so ist Sinai Antitypus des Himmels.

Zur Schriftbeweisführung wider die Gottheit Christi gestellt der Socinianismus seine Versuche zur Erweisung ihrer Vernunftwidrigkeit. Als positive Beweise derselben hebt der Cat. Rae. u. a. hervor: 1. Zwei absolut verschiedene Substanzen können unter keiner Bedingung in Einer Person zusammengehen, weil Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit durchaus nicht in derselben Person vereinigt sein können, und weil dann statt einer zwei Personen herauskämen, wir also zwei Christus anzunehmen hätten (qu. 98). 2. Soll die Union der beiden Naturen eine unzertrennliche sein, dann konnte Christus unmöglich sterben, da der Tod eine Trennung voraussetzt; denn wie konnte der Körper Christi tot sein, wenn die Gottheit mit ihm vereinigt blieb? 3. Als Höhepunkt der Vernunftwidrigkeit erschien den Socinianern die *communicatio idiomatum* des lutherischen Lehrbegriffes. Wollzogen meinte mit Bezug auf die Ubiquität des Leibes Christi, daß nach dieser Lehre Christus, nachdem er schon von seiner Mutter geboren worden, sich doch noch in uterus derselben befunden habe (*Declaratio duarum contrariorum sententiar.*, in der Bibl. Fr. Pol. V, e. 17).

Doch begnügt der Socinianismus sich nicht, Christum als bloßen Menschen zu behandeln. Da er denn doch an der Schrift festhält, so kann er nicht umhin, Christum über die Linie der Menschheit zu stellen. Der Nat. verneint es entschieden, daß Jesus ein Mensch gewesen sei wie alle anderen Menschen, ein *purus et vulgaris homo*. Ostorodt drückt das so aus, daß Christus etwas mehr war denn alle andere Menschen. Dieses „mehr“ bezieht sich nicht auf das Wesen, sondern auf die Eigenschaften des Wesens. Christus hat nämlich gewisse Vorzüge vor allen anderen Menschen. Es ist physisch anders erzeugt als alle anderen Menschen, d. h. ohne Zuthun des Mannes, wobei vorausgesetzt wird, daß Gott den befruchtenden männlichen Samen auf wunderbare Weise

goldbaren habe (Cat. Rac. qu. 96; Socin, Breviss. inst. p. 654; Tjerodi, Unterrichts R. G. S. 18 cc.). Außer diesem physischen hat Christus einen moralischen Vorzug vor allen anderen Menschen, nämlich den der vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit und der daraus sich ergebenden Anblidlichkeit mit Gott. Ein dritter Vorzug Christi ist der der Macht. Alle Dinge sind ihm unterworfen; wie die Herrschaft des Menschen über die Erde das Ebenbild Gottes in ihm konstituiert, so die von Gott Christo übertragene Macht dessen Gemüthe. Ansehen heißt er wahrhaftiger Gott I No 5, 20 (Cat. qu. 120). Sozien Christo in diesem Sinne Gottheit zugeschrieben wurde, forderte der Socinianismus für ihn göttliche Verehrung. Es gab eine Partei unter den Unitariern, welche Christo, weil er nicht eigentlich Gott sei, die göttliche Verehrung verweigerten. Wie schon Socin um deswillen den Anhänger dieser Monadorantenpartei als des christlichen Namens unwürdig bezeichnet hatte, so erklärte auch der Rat. diejenigen, qui Christum non invocant nec adorandum censent, für Andreisten, da sie in der That Christum nicht hätten (Prorusus non esse christianos sentio, quia ipsa Christum non habeant, qu. 216). Die Haupter dieser Partei waren Jakob Valaeologus, Joh. Sommer, Matthäus Glinius, Aram; Davidis, Christian Aranten. Socin bekämpfte die beiden letzten in Disputationen, den ersten 1578 und 1579, den zweiten am 11. März 1581, und gab die Verhandlungen im Trude heraus; sie finden sich in der Bibl. Fr. Pol. Vol. II. Gegenüber ihrem Sollegismus: „Die Anbetung gebührt allein Gott, Christus ist nicht Gott, also darf er auch nicht angebetet werden“, werden socinianischerseits die Stellen ins Feld geführt, wo die Gläubigen aufgefordert wurden, den Sohn zu ehren, wie sie den Vater ehren: Jo 5, 22, 32; Rbi 2, 9—11; Jo 14, 13; 15, 16; 16, 23—26; Hbr 1, 11 cc. (Cat. qu. 239—243). Diese göttliche Verehrung Christi sei keine Verletzung des Gebotes, Gott allein anzubeten. Dem alle Christo dargebrachte Verehrung gereiche zur Ehre des Vaters (in Dei Patris gloriam redundat, Cat. qu. 211); das Gebet, keine fremden Götter zu haben, gelte hier nicht, da Christus kein fremder Gott ist, sondern die Verehrung, die wir ihm darbringen, der des Vaters untergeordnet ist. Gott werde verehrt als erste Ursache unseres Heiles, jener als die zweite; dieser als derjenige, aus dem Alles, Christus als derjenige, durch welchen Alles ist (Cat. qu. 215).

1. Der socinianischen Lehre von Christi Werk gebührt ein besonderer Abschnitt. Der Kern dessen, was Christus zum Heile der Menschheit gewirkt, drängt sich für den Socinianismus in sein prophetisches und königliches Amt zusammen. Das hochehrwürdige Amt ist nur ein Accidens des königlichen, und wird nicht wegen seiner eigentlichen Bedeutung, sondern nur der traditionellen Gewohnheit zuliebe mitbehandelt (Cat. qu. 191). Zu seinem prophetischen Amte wurde Christus durch jenen Unterricht, den er im Himmel erhalten, befähigt. Der Inhalt der durch ihn uns mitgetheilten Offenbarung ist wesentlich Gesetz, dessen zwei Bestandteile Gebote und Verheißungen sind (praeccepta et promissiones; vgl. oben). Außer dem neubestätigten und durch viele neue Verordnungen erweiterten Moralgesetze des Alten Bundes hat Christus auch ein eigenenthümliches Ceremonialgebot gegeben, nämlich das hl. Abendmahl. Der Rat. giebt auf die Frage: „welches sind die gemeinbin sog. Ceremonialgebote Christi?“ die Antwort: „es giebt nur eines, nämlich das Mahl des Herrn“. Dabei derselbe Rat. das Abendmahl voranstellt und erst nachher die Taufe vernetzt. Diese Ordnung ist in der Ausgabe von 1681 angelehrt, und statt daß das Abendmahl das einzige Ceremonialgebot genannt wird, findet sich hier die Antwort, daß „in der Kirche Christi immer zwei äußerliche religiöse Akte im Gebrauche gewesen sind, nämlich Taufe und Brechen des Brotes.“ Auf beide Akte, den des Untertauchens in der Taufe und den des Brotbrechens beim Abendmahl wird ihres sinnlichen Sinnes wegen der stärkste Nachdruck gelegt. Was die Lehre vom Abendmahl betrifft, so wird gleichweise die katholische, lutherische und calvinische verworfen. Ähnlich wie bei Zwingli reduziert sich alles auf eine bloße Erinnerung an den Tod Christi (commemoratio mortis Chr.); dabei wird der Name Sakrament für diese Ceremonie als unanständig abgelehnt (Cat. qu. 331—338; vgl. Tjerodi, S. 111 cc.). Dasselbe gilt für die Taufe, von der obendrein behauptet wird, sie sei gar nicht als Ceremonie von bleibender Gültigkeit, sondern nur für die ersten Zeiten des Christenthums angesetzt worden. Sie ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nichts als ein äußerlicher Aktus, wodurch diejenigen, welche vom Judentum oder vom Heidentum zur christlichen Religion sich wendeten, öffentlich bekannnten, daß sie Christum als ihren Herrn anerkannten (Cat. qu. 316); die Deklaration eines inneren Vorganges der Wiedergeburt, die mit dem sinnlichen Elemente in keinem Nappert steht. Dabei bedürfen die im Zwecke der christlichen Kirche Geberenen der Taufe nicht; die Worte: „wer da glaubt

und getauft wird, der wird selig werden“ sind von der Buße zu verstehen, welche die Seele rein wäscht und deswegen die Verbeißung des ewigen Lebens hat. Nur die Kinder ist dieser Mitus auf keine Weise bestimmt, da die Schrift hierfür kein Gebot und kein Beispiel giebt, und da die Kinder, wie sich von selbst versteht, nicht fähig sind, Christum als ihren Herrn anzuerkennen; obendrein seien nach 1 Ko 7, 11 die Kinder christlicher Eltern schon ohnehin heilig. Inessen sei die Kindertaufe, wenn auch ein Irrtum, doch nicht Sünde (Cat. I. c.). Diese Auffassung der Taufe hatte, soweit sie der consequenteren wiedertäuferischen entgegenstand, Mühe, durchzudringen; sie erlangte 1603 den Sieg auf einer Synode von Rakow. In den späteren Ausgaben des Katechismus wurde gelehrt, daß die Taufe auf Kinder angewendet zwar keinen Sinn habe, man aber die Kindertaufe, als uralten Gebrauch der Kirche, nicht absolut verdammen dürfe.

Das Christentum hat aber nicht bloß Gebote, sondern auch Verbeißungen. Diese sind 1. das ewige Leben, eine dem NT eigentümliche, dem AT aber unbekannt Verbeißung; denn nur ein Hoffen auf ewiges Heil ohne göttlichen Verbeißungsgrund fand bei den alttestamentlichen Fremden statt (Cat. qu. 352. 355). 2. Der heilige Geist, der nicht als Person zu denken ist, sondern lediglich als Kraft oder Wirksamkeit Gottes, die von diesem auf die Menschen übergeht. Es giebt eine doppelte Auferung des heiligen Geistes, eine temporäre, in den ersten Zeiten der Kirche, in die Augen fallend, bestehend in den Wundergaben, zum Behufe der Befestigung des Christentums. Als dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf und es trat die zweite Art der Auferung ein, die nicht in die Augen fallende. Diese ist teils objektiv, teils subjektiv, d. h. sie ist teils der Geist der Offenbarung (spiritus revelationis), der mit dem Evangelium zusammenfällt, teils die in den Herzen der Gläubigen gewirkte Gewißheit der ewigen Seligkeit.

In den Bereich des prophetischen Amtes Christi gehört ferner sein Tod, und das ist eben die wesentliche Bedeutung desselben. Der Inhalt der neuen Offenbarung bedurfte einer Besiegelung; diese geschieht auf dreifache Weise, durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder, durch seinen Tod. Darauf wird die Stelle 1 Jo 5, 8 bezogen: drei sind die da zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut; der Geist wirkt Wunder, das Wasser bedeutet die Reinheit des Lebens, das Blut den Tod (Cat. qu. 374); das Hauptgewicht in jenem Geschäfte der Besiegelung wird aber auf den Tod gelegt. Die satisfactorische Geltung desselben als einer Leistung des Hohenpriesteramtes Christi wird, mit vielfachen Anklängen an das Raisonnement der scottischen Scholastiker, nachdrücklich bestritten (Zock II, 615 ff.; Müsch I, 316 ff.; Harnack III, 717 f.). Nur als Bestätigung des durch ihn prophetisch verkündigten Willens Gottes war der Tod des Herrn notwendig zum Heil der Menschen. Bestätigen aber mußte er Gottes Heilswillen in doppelter Weise: zuerst so, daß er uns der großen Liebe Gottes versicherte, vermöge welcher dieser uns schenken will, was er im N. Bund verbeißt (Jo 3, 16; Rö 5, 8 u.); sodann so, daß wir durch die Auferstehung Christi, welche notwendig den Tod voraussetzt, unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert werden, unter der Bedingung, daß wir den Geboten des Herrn Jesu Gehorsam leisten. Denn dadurch wird uns gezeigt, daß diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden, und daß Christus diejenige Macht erlangt hat, vermöge welcher er denen, die ihm Folge leisten, das ewige Leben geben kann. Hieraus folgt, daß unser Heil eigentlich mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tode abhängt; schreibt die Schrift es nichtsdestoweniger dem Tode Christi zu, so kommt dies daher, daß der Tod der Uebergang zur Auferstehung war, und daß vorzüglich der Tod Christi uns die Liebe Gottes vor Augen stellt (Cat. qu. 386. 387). Wie denn Zocin Christi Auferstehung geradezu *caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona* nennt (gemäß 1 Ko 15, 14 ff.). Die Auffassung des Todes als einer Bemüthung für unsere Sünden bestritten der Socinianismus als falsch, irrig und verderblich unter Beibringung zahlreicher Argumente aus Schrift und Vernunft (Cat. qu. 388—414).

Das königliche Amt Christi besteht darin, daß der von den Toten Auferweckte und in den Himmel Aufgenommene zur Rechten Gottes sitzt, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist, daß alle seine Feinde ihm zu Füßen gelegt sind, so daß er die Seinen regieren, schützen und in Ewigkeit bewahren kann. Christus ist nun gewissermaßen Statthalter Gottes. Auf die Frage: was heißt es, zur Rechten Gottes sitzen? giebt der Cat. qu. 472 die Antwort: an seiner Stelle regieren, vires Dei gerere; doch ist dieser Ausdruck in der Ausgabe von 1684 ausgelassen worden. Die königliche Herrschaft Christi ist, wie Storer bemerkt, „die vornehmste Ursache, um welcher willen er unser Heiland, und Gott und Gottes Sohn ist und genennet wird“. Sie voll-

endet sich darin, daß Christus die Seinen wieder in das Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt, daß er überhaupt als Richter über die Lebendigen und die Toten jedem nach seinen Werken vergelten wird. Die Erhöhung Christi und somit auch sein königliches Amt beginnt nicht mit der Auferstehung, sondern erst mit der Auffahrt, da er den verklärten Leib empfing und zur Rechten des Vaters sich setzte. Der Socinianismus nährte anfangs auch chiliastische Ideen; durch den Einfluß Socins, der sie schriftlich bekämpfte, geschah es, daß sie wenigstens von den bedeutenderen socinianischen Theologen nicht vorgebracht wurden, wie denn auch im Kat. keine Spur davon sich findet.

Das hohepriesterliche Amt hängt mit dem königlichen enge zusammen. Vermöge dieses letzteren kann Christus uns in allen Nothen zu Hilfe kommen; vermöge jenes ersteren will er uns zu Hilfe kommen und lennt uns wirklich zu Hilfe, und diese Art seiner Hilfeleistung heißt (figürlich) sein Opfer. Demnach ist das hohepriesterliche Amt nur selbstlich vom königlichen verschieden, nur dessen volle Wirklichkeit. Die Ursache, warum Christi hohepriesterliches Opfer erst im Himmel gebracht wird, ist, daß es ein Tabernakel 15 erforderte angemessen der Beschaffenheit des Hohenpriesters. So lange Christus auf Erden war, war er noch nicht Hohepriester, nach Hebr. 8, 1; 7, 26 u.

5. Das soteriologische Lehrgebiet zeigt, entsprechend den dargelegten anthropologischen und christologischen Prämissen, eine wesentlich pelagianische Gestalt. Dem Menschen wird Gottes Wille kundgethan mit seinen Verheißungen; darauf folgt die Willensbestimmung des Menschen, dem göttlichen Geetze Gehorsam zu leisten; daraus ergibt sich die innere Verriegelung der äußerlich vernommenen Verheißung, worin sich die göttliche Unterstüzung vollendet. In einzelnen besonderen Fällen tritt, nach Socins Ansicht, ein unmittelbares Eingreifen in die Selbstbestimmung des Menschen ein. Das Gewöhnliche aber ist der angegebene, die wesentliche Autonomie des menschlichen Willens voraussetzende Prozeß.

Die Rechtfertigung durch den Glauben wird gelehrt, aber freilich mit starken Abweichungen vom orthodox-evangelischen Lehrbegriffe. Der Glaube enthält in sich drei Momente: 1. den Assensus, wodurch wir Jesu Lehre als wahr bekennen; dieser Glaube bringt nicht notwendig das Heil; 2. das Vertrauen auf Gott durch Christum, was auch 20 das Vertrauen auf Christum in sich enthält; daran reiht sich 3. der Gehorsam gegen Gottes Gebote. Erst sofern der Glaube auch dies letztere leistet, bringt er das Heil und ist rechtfertigend (Cat. qu. 116—121). Der Begriff der Rechtfertigung wird zunächst so gefaßt, wie bei den Reformatoren im Gegensatz zu der katholischen Bestimmung, 25 *Justificatio est, cum nos Deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat* (Cat. qu. 153; vgl. Socins Praelect. c. 15 und Tr. de iustificat., Opp. I, p. 602). Allein das Gerechtighalten oder Gehorenwerden um Christi willen hat bei den Socinianern, weil ihnen der Satisfaktionsbegriff in der Erlösungslehre fehlt, einen wesentlich anderen Sinn als bei den übrigen evangelischen Kirchengemeinschaften. „Gott verzehlet uns auch schon ohne blutigen 30 Opferthod Christi, aus Liebe, und Christus führt uns nur zu ihm hin“ u. Der Glaube wirkt unsere Rechtfertigung wesentlich nur, sofern er Gehorsam gegen Christi Gebote und Vertrauen auf Verheißung des ewigen Lebens ist. Die Werke sind das eigentlich Rechtfertigende; daß sie immer unvollkommen sind, macht die Rechtfertigung nicht unmöglich. Es kommt auf das Bestreben an, Christo gehorsam sein zu wollen, auf das im Geiste 35 Wandeln, nicht nach dem Fleische. Die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit ist nicht biblisch begründet; das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ist ein menschliches Sündeln u.

6. Die Lehre von der Kirche bietet manche Ähnlichkeit mit der evangelischen, besonders in ihrer reformierten Fassung. Der Cat. qu. 188 ff. erörtert in protestantischer 40 Weise den Unterschied der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Als Kennzeichen der wahren Kirche wird die gesunde Lehre angegeben; die sichtbare Kirche ist „*coetus eorum hominum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur*.“ Also ein einseitig deskriptiver Kirchenbegriff! Die Kirche gilt den Socinianern als eins mit der Schule wahrer Gottesknechte. „Der Socinianismus hat in der ganzen Zeit seines Bestehens 45 wesentlich die Form einer theologischen Akademie befehen“ (Harnad 3.722, N. 1). - Betreffs des Kirchenregiments (Cat. qu. 191—508) wird von dem Grundsatz ausgegangen, daß dasselbe vom weltlichen Regimente sorgfältig zu unterscheiden sei. Das Kirchenregiment ist inwiefern monarchisch, als Christus der König, das Haupt der Kirche ist, aber unter ihm sind alle gleich; alle stehen zu ihm in demselben Verhältnisse und haben dieselben 50 Rechte. Das Verbum der Gemeinschaft ruft nur verschiedene kirchliche Ämter hervor, die

aber immer der Gemeinschaft untergeordnet bleiben. Es werden dreierlei Ämter unterschieden: Pastoren, Älteste, Diakonen; die ersten verwalten das Lehramt, die zweiten bejassen sich mit der allgemeinen Leitung der Gemeinde und mit Schlichtung von Streitigkeiten; den Diakonen kommt die Finanzverwaltung, die Armen-, Witwen- und Waisenspflege zu. Die Ältesten und Diakonen werden von der Gemeinde gewählt, die Geistlichen oder Pastoren von der Synode. Die Vertreter der drei genannten Ämter bilden vereinigt den Vorstand jeder Gemeinde, deren Versammlung bisweilen für die Kirchenzucht und den Finanzstand herbeigezogen wird. Die höchste und letzte Instanz für kirchliche Angelegenheiten bildet die allgemeine Synode, bestehend aus den Vorständen der einzelnen Gemeinden. — Der Socinianismus hält streng auf Kirchenzucht (Cat. qu. 509—521). Sie ist ihm eine doppelte, sofern sie theils von allen Christen geübt wird, theils von denjenigen Personen, die der Gemeinde vorstehen; ferner wird sie theils als private, theils als öffentliche ausgeübt, je nachdem die Vergehungen zur öffentlichen Kunde gelangt sind oder nicht. Die öffentliche Kirchenzucht besteht „*verbis, oratione et facto*“, d. h. zunächst aus einer öffentlichen Ermahnung und Zurechtweisung (1 Ti 5, 20; 2 Ti 2, 6), sodann aus Ausschließung von dem Anzuge, endlich aus Exkommunikation (1 Ko 5, 11; 2 Th 3, 6ff.; Mt 18, 17). Zweck ist die Besserung der so Gestrafte; wenn sie sich bessern, werden sie wieder aufgenommen. Die Gewalt zu binden und zu lösen, die der Herr der Kirche gegeben, ist die Erklärung nach dem Worte Gottes, wer würdig sei, wer nicht, Mitglied der Kirche zu sein. — Mit loblicher Sorgfalt wurde der Grundsatz festgehalten, daß sich der Staat in die Kirchenzucht nicht zu mischen habe. Der Staat sollte überhaupt die Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen; die Socinianer hatten ein nahe liegendes Interesse, diesen Grundsatz aufzustellen, der so oft gegen sie verletzt worden war. Damit verband sich andererseits die strengste Untertänigkeit unter die weltliche Obrigkeit. Socin verdamnte schlechtthin allen aktiven Widerstand gegen dieselbe, selbst wo er den Schutz der religiösen Überzeugung betraf; daher erschienen ihm die Kämpfe der Protestanten in Frankreich und in Holland für ihre religiöse Freiheit als frevelhafte Auflehnung. Der Christ ist also verpflichtet, alles zu leiden, was die weltliche Obrigkeit über ihn verhängt; aber thätigen Gehorsam ihr zu leisten ist er nur in den Fällen verpflichtet, wo die Gebote dem Worte Gottes nicht widerstreiten. Der Grundsatz, lieber Unrecht leiden als Unrecht thun, wird auch auf die Privatverhältnisse angewendet; man soll nur in dringenden Fällen ein Gemeindeglied vor der weltlichen Gerichtsbarkeit verfolgen; auch auf den Krieg wird jener Grundsatz angewendet, und der Kriegsdienst verworfen, doch mit einer gewissen Modifikation. So wie es erlaubt ist, Waffen bei sich zu tragen, um die Räuber von sich abzuhalten, so darf man auch dem Feinde in Reibe und Glied entgegengehen, die Waffen gegen ihn schwingen, um ihm Furcht einzujagen, aber niemals die Waffen selbst gebrauchen (Socin. ad Palaeolog. p. 81 sq.; ad Eliam Areissev. etc.; vgl. Jock II, S. 708). — In dieselbe Kategorie gehört auch die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Socin und die Mehrzahl der socinianischen Theologen beantworten sie bejahend, unter der Bedingung, daß dabei die Gebote Christi niemals übertreten werden. Insofern nun die Kriminaljustiz und der Krieg als den Geboten Christi absolut zuwiderlaufend angesehen wurden, war dadurch die Bekleidung eines öffentlichen Amtes zur Unmöglichkeit gemacht (Jock S. 709f.). — Im Hinblick einerseits auf diese gesetzlich engherzige und weltflüchtige Richtung, die sie mit der Sekte Mennos teilten, andererseits auf ihre gelehrten Bestrebungen hat der Philologe J. Lipsius über die Socinianer einst geurteilt: „*Sunt docti Menonistae*“ (vgl. die hierauf bezügliche Anekdote bei Nitsch, Mechf. 2c., I, 323).

7. In der Eschatologie kommen hauptsächlich zwei Punkte in Betracht. 1. Die Auferstehung des Fleisches wird als solche aufgegeben, d. h. als Auferstehung derjenigen Leiber, die wir auf Erden gehabt haben; wir werden wohl wieder Leiber erhalten, aber geistliche, wie Paulus lehrt, 1 Ko 15. Dadurch ist die Identität der Person nicht in Zweifel gestellt; denn dazu bedarf es nur der Erhaltung der eigentlichen Substanz; des Menschen, und diese ist nicht der verwesliche Körper, sondern der Geist. 2. Die Gottlosen nebst dem Teufel und seinen Engeln werden der endlichen Vernichtung preisgegeben und darin besteht ihre Strafe. Die Ausdrücke ewiger Tod, ewige Verdammnis haben diesen Sinn. Schienen Aussprüche Christi und der Apostel dieser Auffassung zu widersprechen, so behalfen sich die socinianischen Theologen mit Annahme von Accommodationen Christi und der Apostel an die Zeitverstellungen (vgl. Jock S. 711—721). So führt uns das Ende des Lehrbegriffes an dessen Anfang zurück, wo als Zweck der christlichen Religion angegeben wurde, dem sterblich erschaffenen Menschen unsterbliches, ewiges Dasein

zu überen. Die Unsterblichkeit der Seele gehört zu den vom Unitarismus bis in das 19. Jahrhundert hinein mit voller Entschiedenheit festgehaltenen Glaubensartikeln. Bekannt ist, was der sterbende Priestley (gest. 1. Februar 1804) zu den sein Lager umstehenden Enteln und übrigen Angehörigen wütend sagte: „Ich schlafe jetzt ein, wie auch ihr ein; aber wir werden alle dereinst zu neuem Leben aufwachen, und ich hoffe auf eine nimmer endende Seligkeit!“ (Herzog †) Zöcker †.

Zodom i. d. N. Palästina Bd XIV S. 580, n.

Zohar i. d. N. Kabbala Bd IX S. 685, 12 ff.

Zohn, Georg, reformierter Theolog, 1551—1589. — Joh. Calvin (Prof. in Heidelberg, Oratio de vita et obitu Georgii Zohni, Heidelberg 1589, abgedruckt als Vorwort in: Opera Georgii Zohni, tom. I, Herborn 1591; sie ist die Grundlage für: Melchioris Adami Vitae eruditorum, Francforti ad Moenum 1706, p. 296—301; Joh. Tilemanni, dicit Schenck, Vitae professorum theologiae qui in academia Marburgensi docuerunt, Marburgi Cattorum 1727, p. 129—149. Verzeichnis seiner Schriften: Fr. W. Strieder, Grundzüge zu einer Geschichte des Lehr- und Schriftstellergeschicht, 15. Bd., Cassel 1806, S. 109 bis 112; G. Hepp, Geschichte der heßischen Generalsynoden von 1568—1582, 2 Bde., Cassel 1847, I, S. 119, 168; II, S. 25, 45f., 62, 107, 159—170, 219—221).

Georg Zohn, einer der angesehensten heßischen Theologen im 16. Jahrhundert, wurde am 31. Dezember 1551 zu Meßbach in Oberheßsen als der Sohn eines landgräflichen Beamten geboren. Auf der lateinischen Schule zu Friedberg für die akademischen Studien vorbereitet, besog er im Jahre 1566 die Universität Marburg, von da ging er 1569 nach Würzburg. Er studierte die Rechtswissenschaft, trat aber, nachdem er daselbst 1571 Magister der freien Künste geworden war, zur Theologie über; seine theologischen Studien begann er in Marburg, wohin er 1572 zurückkehrte. Seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit eröffnete ihm schon im Alter von 23 Jahren 1574 die Aufnahme in den Lehrkörper der Universität. 1575 ward ihm die Professur der hebräischen Sprache mit der Auflage übertragen, daß er nicht bloß „grammaticalia, sondern auch res ipsas theologicas tractieren sollte“. Drei Jahre später, am 9. Januar 1578, erteilte ihm die theologische Fakultät die Würde eines Doktors der Theologie.

In den Jahren 1578—1582 nahm Zohn fast an allen Generalsynoden der heßischen Kirche teil. Allerdings griff er in die Verhandlungen wenig ein, aber sein, namentlich durch den Landgrafen Wilhelm von Niederheßsen, veranlaßtes Erscheinen auf den Synoden trug doch dazu bei, daß er in die konfessionellen Kämpfe jener Zeit mitten hineingestellt ward. Sein theologischer Hauptgegner war sein Kollege Agrius Humnius, der 1576 (vgl. Bd VIII S. 155) aus Württemberg berufen worden war. In demselben Maße, als Landgraf Wilhelm von Kassel Humnius seinen Zorn erfahren ließ, machte Landgraf Ludwig zu Marburg dessen Gegner Zohn für die kirchlichen Wirren verantwortlich, weshalb Ludwig, als Landgraf Wilhelm im Jahre 1580 auf die Dienstentlassung des Humnius drang, diesen nur unter der Bedingung verabschieden wollte, daß zugleich auch Zohn von der Universität entfernt wurde.

Unter solchen Verhältnissen konnte für Zohn das Leben in Marburg nicht allzu viel Anziehendes haben, und er leistete daher einem von Pfalzgraf Johann Kasimir 1581 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg Folge; als Professor der Theologie und Zuhörer des Zaviankollegiums hielt er am 18. Juli seine Inaugurationsrede. Im Jahre 1588 wurde Zohn im Nebenamt auch Mitglied des Kirchenrats. Nur eine kurz dauernde Krankheit war Zohn beschieden, er starb bereits am 23. April 1589 im Alter von 37 Jahren.

Seine Schriften, soweit sie dogmatischen Inhalts sind, behandeln vorwiegend die damals in heßsen Zutheranen und Reformierten erörterten Streitfragen (Abendmahl, Christologie, freier Wille), wenden sich aber auch gegen die römische Kirche (Anti-Christus Romanus seu quod papa romanus sit Anti-Christus). Zu seinen gesammelten Werken (3 Bde., Herborn 1591, 1592; 2. Auflage Ziegen 1598; 3. Auflage Herborn 1609) bringt tomus I die „scripta methodica“: De verbo Dei et eius tractatione libri II; Synopsis sive delineatio methodi theologiae; Methodus theologiae; Idea locorum communium theologiarum; tomus II: Exegesis praecipuorum articulorum Augustanae confessionis; tomus III: Exegesis interpretationis scholasticae et theologicae super selectos aliquot Psalmos Davidis. Außerdem ist noch hervorzuheben seine „Synopsis corporis doctrinae Phil. Melancthonis“, Heidelberg 1588, (G. Hepp †) G. Wirtz.

Socrates. — Ausgaben von N. Stephanus Paris 1544, Christophorion Genf 1612, Valesius Paris 1668, Reading Cambridge 1720 (nachgedruckt in der Oxford Ausgabe von 1844 und bei MS-G LXXVII), Huisen Oxford 1853 (nachgedruckt von Bright 1878). Eine englische Uebersetzung von Zeno und Hartman in den *Nicene and Post-nicene Fathers* edit. by Schaff and Wace, II Series, Vol. II. — Zeno ist neben anderem 5 z. T. im Text benannt zu vergleichen: zum Text: Nolte in der *ThLZ* 1859, 308, 518; zum Leben: die *Testimonia veterum* (am vollständigsten in der Ausgabe von Huisen) und die den Ausgaben vorgelegten Viten, bei. Valesius: *De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni*; ferner: Dupin, *Nouvelle Bibliothèque*, IV, 78; Gefflier, *Histoire générale*, XIII, 669; Cave, *Hist. lit.*, I, 127; Fabricius-Harles, *Bibliotheca*, VII, 423; Bardenheuer, *Patro-* 10 *logie*, 332f. und die üblichen encyclopädischen Werke: zu den Quellen: Zeeb, *Quellen-* *untersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern* (= *Alexeisens Jahrb. für class. Philol.*, Suppl. XIV) 105 ff., Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus* *Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche*, hrsg. von Bonwetsch u. Zeeberg III, 4; zur allgemeinen Charakteristik: Harnack in der 2. Aufl. dieser *Encyclopädie*; zur Erklärung 15 und Kritik: die im 3. Band der Ausgabe Huisens gesammelten *Annotationes* und die geschichtlichen Darstellungen der von Socrates behandelten Zeit.

Von dem Leben des Kirchenhistorikers Socrates scheint schon das Altertum nicht viel mehr gewußt zu haben, als sich aus gelegentlichen Notizen seiner Kirchengeschichte ergibt. Er war nach V, 24, 9 in Konstantinopel geboren und aufgewachsen; als seine Lehrer 20 nennt er V, 16, 9 die Grammatiker Helladius und Ammonius; sie stammten aus Alexandrien, wo sie heidnische Priester gewesen waren; ein Aufstand der alexandrinischen Christen, bei dem die Gözentempel gestürzt wurden, zwang beide zur Flucht; sie wandten sich nach Konstantinopel, wo S. in noch sehr jungen Jahren ihren Unterricht genoß. Der alexandrinische Aufstand ist auf etwa 390 zu datieren. (Vgl. die *Annotationes* Readings und 25 Huisens zu *Sozr.* V, 16, 1 sowie Klauschen: *Jahrbücher der christlichen Kirche*, 534 ff.) Daß S. später, wie Valesius behauptet, den Unterricht des Sophisten Troilus genossen hat, ist nicht zu erweisen. Sind wir doch nicht einmal über den Beruf, den S. schließlich ergriffen hat, völlig sicher unterrichtet. Sein Werk ergibt durch seine Gesamthaltung nur so viel, daß er nicht Aleriker war. In dem Titel des Werkes wird er von unseren Handschriften 30 als Scholasticus d. h. Sachwalter bezeichnet. Das kann richtig sein. Doch wird man, da Photius *Bibl.* 28 die Angabe in der ihm vorliegenden Uebersetzung nicht gefunden zu haben scheint, vorsichtig sein müssen. Zu dem Beruf selbst mag man Valesius zu *Sozr.* VI, 6, 36, Fabricius-Harles VII, 423, Geppert 133 vergleichen. Daß S. in späteren Jahren gereist und u. a. nach Syphagionien und Cypern gekommen ist, ist wahrscheinlich: 35 h. e. I, 12, 8 lesen wir: *ταῦτα δὲ ἐρῶ καὶ ἀροῖ παρὰ πολλῶν Κερκυρίων παρὲς λαβόν* und II 38, 30 heißt es: *ταῦτα ἐρῶ παρὰ ἀροῖζόντων Παγλαγόνων Ἰουδαίων, ὅς ἐλεγε παρῆναι τῇ μάχῃ. λέγονσι δὲ ταῦτα καὶ ἄλλοι Παγλαγόνων πολλοί.*

Die Kirchengeschichte des S. ist griechisch zum erstenmal von N. Stephanus herausgegeben worden; seine Ausgabe benutzt einzig den cod. Regius 1443. Es folgte die 40 lateinische Uebersetzung des Johannes Christophorion, wichtig durch die (in dem mir einzig zugänglichen Genfer Druck von 1612 p. 905 ff.) angehängten *variae lectiones*. Sie gingen, leider weder vollständig noch zuverlässig, in die in demselben Jahre 1612 gleichfalls zu Genf erschienene griechisch-lateinische Ausgabe über. Ihre Herkunft ist trotz der Bemerkungen Noltes *ThLZ* 1861, 422 Ann. noch immer ziemlich dunkel; zu einem 45 Teil ist Rhein. Mus. 59, 165 Ann. zu vergleichen. Neben diesen *lectiones Christophorioni* bucht die Genfer Ausgabe nach *lectiones Scaligeri*; Nolte 308 hat darauf hingewiesen, daß sie von Scaliger fast alle aus des Vulcanius *Castigationes in historiam ecclesiasticam Eusebii Pamphili et aliorum* entnommen sind; die *castigationes* liegen heute noch in Leyden (vgl. auch Huisen *praef.* in *Soz.* VII). Die schließlich 50 noch beigegebenen wenig zahlreichen *lectiones Curterii* sind, wie Huisen *praef.* in *Soz.* VI gezeigt hat, wertlos. — Die grundlegende Ausgabe des S. wurde von Valesius geschaffen; außer dem Regius des Stephanus benutzte er einen cod. Vaticanus und einen cod. Florentinus (bei Huisen F) und zog wenigstens zeitweilig die indirekte Uebersetzung des Theodoros Lector (codex Leonis Allatii) heran. Auch auf die andern Plagiatoren 55 des S., Cassiodor-Epiphanius und Nicephorus Callisti, nahm er gebührende Rücksicht. Reading fügte dann ausgewählte Lesarten eines codex Domini Jones und eines codex Castellani episc. hinzu, und Huisen kollationierte außer einem in dem cod. Baroec. 142 (zu dieser Handschrift vergleiche man die Ausführungen G. de Boors in der *MS-G* VI, 478 ff.) erhaltenen Fragment, einen zweiten codex Florentinus (M). Eine Ausgabe 60 der Berliner Kirchenväterkommission wird vorbereitet. Bis sie vorliegt, wird, wer S. und

Leibnizens Hüssers Ausgabe benutzen will, folgendes zu bedenken haben: 1. die Collationen und besonders auch die des von Hüsser neu herangezogenen eod. Florentinus M sind unzuverlässig (vgl. Nolte 521); 2. die beiden grundlegenden Florentiner Handschriften (saec. X et XI) sind auf das nächste verwandt; unsere direkte griechische Uebersetzung ist also jung. Im allgemeinen ist eod. F dem eod. M vorzuziehen; M hat ganz willkürlich geändert; vgl. vor allem den Schluß von Buch VI, wo M die in F erhaltene Paralleltrecension getilgt hat (daß es sie getilgt hat, beweist XI, 11, wo es die erste Recension nach der zweiten interpoliert hat) und II, 22, 5 bezw. 23, 3 wo M in abulischer Weise den mit Athanasius im Exil weilenden Paulus gestrichen hat; II, 23, 39, 13 hat es ihn verräterischbeweise stehen lassen; 3. die 1897 von Mesrop Dr. Ter Mösselean publizierte armenische Uebersetzung des Z. ist bisher zur Kritik noch gar nicht verwertet worden, da sie aus dem 7. Jahrhundert stammt, wird sie, obwohl das, was Breubien *ibid.* 1902, 209 aus ihr mitteilt, sie nicht sonderlich empfiehlt, vielleicht doch Beachtung verdienen; 1. von der indirekten Uebersetzung ist das Zeugnis des Nicobornus und anderer Z. gelegentlich ausdehnender Kompilatoren (vgl. z. B. das von C. Geeller im *Oriens Christianus* I, 82 ff. publizierte nestorianische Bruchstück zur Kirchengeschichte des 1. und 5. Jahrhunderts) wenig wert, das des Cassiodor-Epiphanius und Theodorus Lecter um so mehr. Für die Rekonstruktion des Textes ist es noch lange nicht genügend verwertet, ja, da Theodorus Lecter gar nicht, Cassiodor ungenügend ediert ist, z. B. noch nicht einmal voll verwertbar. Hüssers Ausgabe ist wie überhaupt so auch in diesem Punkt ganz unzureichend. Eine Reihe von Stellen hat Nolte 521 ff. zu bessern gesucht.

Die Kirchengeschichte des Z. umfaßt die Jahre 305—139, d. h. sie umspannt einen Zeitraum von 135 oder, wie Z. *lib.* VII, 18, 8 abrundend rechnet, 110 Jahren. Sie wird 139 oder bald nachher zum Abschluß gebracht sein, jedenfalls noch zu Lebzeiten des Kaisers Theodosius, also vor 450 (vgl. VII, 22, 1; das Nähere bei Jeep 137, Geppert 7, Gultbenennung: Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos 10). Ihre Absicht ist, eine Fortsetzung zu dem Werk des Euseb zu geben (I, 1); sie will in einfacher Sprache und ohne vanehrwürdig zu werden (I, 1, vgl. prooem. in *lib.* VI) berichten, was die Kirche von den Tagen Konstantins bis zur Gegenwart erlebt hat. Im Vordergrund ihres Interesses stehen dabei die kirchlichen Unruhen. Denn wenn die Kirche Frieden hat, so hat, wie VII, 18, 7 (vgl. auch I, 19, 15) sagt, der Kirchenhistoriker keinen Stoff zu seiner Darstellung; er kann dann nicht viel mehr thun, als die Reihenfolge der Bischöfe konstatieren und Anekdoten erzählen. Daß außer über die Geschichte der Kirche auch über den Arianismus und die politische Geschichte berichtet wird, meint das Verwort zu Buch V entschuldigen zu müssen. Den Anstoß zu seinem Plan verdankt Z. einem z. B. im prooemium zu Buch VI genannten sonst unbekanntem Theodorus. Da er *ἑὸς τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου* angeredet wird, muß er ein Mönch oder höherer Aleriker gewesen sein; eine Vermutung über seine Person z. B. bei Hüsser zu VII, 18, 7.

Die Kirchengeschichte des Z. liegt uns nicht in erster Auflage vor. Das beweist das Verwort zu ihrem zweiten Buch, wo Z. erzählt, wie er das erste und zweite Buch einer durchausfertigen Umarbeitung unterzogen habe. Der Grund sei folgender gewesen: er sei in den beiden ersten Büchern unwillkürlich dem Rufin gefolgt, und habe vom 3. bis 7. einzeln dem Rufin entnommen, anderes aus andern Quellen geschöpft. Da sei er auf die Worte des Athanasius und auf Briefe damals lebender Männer gestoßen und habe aus diesen Urkunden gelernt, daß Rufin ein unzuverlässiger Führer sei. So habe er sich dann zur Umarbeitung entschlossen und der neuen Auflage auch die zahlreichen durch die zwei ersten Bücher zersplitterten Urkunden eingegliedert. Daß die Umarbeitung sich nicht nur auf die zwei ersten Bücher beschränkt hat, sondern sich, wenn auch in geringerem Umfang, auch auf die folgenden Bücher erstreckt hat, zeigt die oben erwähnte in der zweiten Florentiner Handschrift gestrichene Dublette am Ende des 6. Buches. Die zweite Fassung ist ein Rest der ersten Auflage: § 10, 11 der ersten Fassung erscheint § 3 der zweiten Fassung gegenüber schlaraz: das *ἡλικότιον* des Johannes ist im Anhang viel besser motiviert. Die Stelle beweist zugleich, daß die erste Auflage nicht nur vorbereitet, sondern auch publiziert worden ist. Sonst würde sich schwerlich ein Rest von ihr erhalten haben (vgl. Geppert 130; was Hüsser, *annotationes* p. 195 vorbringt, ist nicht beweisend).

Der Bericht, Citirstellen, was Z. für seine Darstellung für Quellen benutzt hat, ist in größerem Maßstab auf von Jeep gemacht worden; ihm folgte bestätigend, zurückweisend, weiter während Gepperts Arbeit, die 113 ff. eine bequeme Analyse des gesamten

Sokratostertes in tabellarischer Form bietet. Das Ergebnis ist, daß S. fast alle seine Quellen ausdrücklich nennt. Im einzelnen benutzt er (Nr. 3 und 4 sind erst in der zweiten Auflage hinzugekommen): 1. Rufin (vgl. Jcey 107, Geppert 19, Swatkin Studies of Arianism 97, Harnack 107); ausdrücklich citiert: I, 12, 15, 19, 21, II, 1, III, 19, IV, 24, 26, viel öfter stillschweigend ausgedrückt; Beispiele bei Jcey und Geppert. Daß dem S. nicht das lateinische Original, sondern die griechische Uebersetzung des Gelasius von Caesarea vorgelegen hat, ist Rhein. Mus. 60, 599 ff. gezeigt. Trotzdem bemerkt Sofr. I, 12, II, 1, III, 19, Rufin habe lateinisch geschrieben. Er brüht mit Gelehrsamkeit, die er nicht besitzt. 2. Eusebius, De vita Constantini (vgl. Jcey 106, Geppert 23). Citate I, 1, 8, 16, 23, II, 21, V, 22, VII, 32. Die Kirchengeschichte und andere Schriften des Euseb sind bekannt, werden für die Geschichtsdarstellung aber nicht eigentlich benutzt. 3. Athanasius (vgl. Jcey 110, Geppert 26) De synodis (citirt II, 37), die Apologia de fuga (II, 28, III, 8) und vor allem die Apologia contra Arianos (vgl. die Vorrede zu Buch II). Genannt wird auch die vita Antonii (IV, 23). Schwierig ist die Frage nach der Benutzung des Synodikon; zu ihr ist zu vergleichen Geppert 82, 15, Batiffel, Byz. Zeitschrift X, 128; XV, 330, Leischke, Rhein. Mus. 59, 451; 60, 613 Anm., C. Schwarz, G. G. M. 1901, 391 ff. 4. Des Macedonianers Sabinos Sammlung von Synodalakten (vgl. Jcey 114, Geppert 89). Citirt: I, 8, 9, II, 15, 17, 20, 39, III, 10, 25, IV, 12, 22. Zur Rekonstruktion vgl. neben Jcey und Geppert auch P. Batiffel in der Byz. Zeitschrift VII, 265 ff. 5. Eutropius (vgl. Jcey 124, 20, Geppert 67). Niemals citirt. Für die Benutzung beweist besonders der Vergleich von Sofr. II, 25 mit Eutrop. X, 9: *ὁρ οἱ στρατιώται ἀνέλιον οὐ κελύροντος Κορσταντίου τῆρ σαργῆν ἀλλὰ τῆ κωλύροντος* ist einfach übersetzt aus *oppressus est factione militari et Constantio patrueli suo sinente potius quam iubente*. Vgl. auch die Fortsetzung (den korrupten Text des S. sieht Jcey 125 herzustellen) und Sofr. III, 22, 6, 25 neben Eutrop. X, 17, 1. 6. Kästen (Jcey 117, Geppert 32, tabellarische Übersicht bei Geppert 40). Aus ihnen pflegt S. die meisten politischen und halbpolitischen Daten zu entnehmen. In der Form seiner Notizen trifft er bald mit Idatius, bald mit dem Chronikon paschale zusammen; zeitweilig ist auch Marcellinus Comes zu vergleichen. Die Annahme Jceys, daß die S. vorliegenden Kästen nur etwa bis zum Jahre 395 reichen, ist, wie Geppert 39 gezeigt hat, unrichtig. Auffallend ist, daß fast sämtliche Thunviadengangaben des S. um zwei Jahre falsch sind. 7. Bischofslisten (Geppert 46) und zwar für Konstantinopel, Alexandria, Antiochia, wohl auch Rom und Jerusalem. Für Konstantinopel sind auch die Bischöfe der arianischen und novatianischen Partei genau verzeichnet. Geppert vermutet, daß die Listen sämtlich in Konstantinopel von Novatianern aufgestellt worden sind. — Als weitere Quellen glaubt Jcey annehmen zu müssen: 1. Die Sofr. I, 6 erwähnten Briefcorpora und die Sofr. I, 9 citierten Briefe Konstantins (Jcey 115); er glaubt, daß „letztere für sich, vermutlich in einer offiziellen Ausgabe, verbreitet waren“. Aber die Konstantinbriefe sind wahrscheinlich ein Bestandteil des Synodikons des Athanasius gewesen, und die Briefcorpora von I, 6 bezw. über sie orientierende Nachrichten können sich sehr wohl in der Synagoge des Sabinos oder dem Synodikon gefunden haben. 2. Philostorgios (Jcey 116). Harnack, TbZ 1884, 631 äußert sich skeptisch, Geppert 104 Anm. lehnt die These (allerdings mit unrichtiger Begründung) ab. Sie ist in der That sehr unwahrscheinlich; wer so oft gegen Sabinos polemisiert, hätte, wenn er ihn benutzt, sich doch wohl auch wenigstens einmal gegen Philostorgios gewandt. 3. Eunapius (Jcey 127 ff.). Mit Recht dagegen Harnack a. a. S. 632 und Geppert 69. 4. Olympiodor (Jcey 130 ff.). Wohlbegründete Bedenken bei Harnack a. a. S. 632. — Geppert 69 vermutet die Benutzung von Kaiserbiographien. Der Beweis dafür ist nicht leicht geführt, und bedenklich macht mich besonders für die Zeit Konstantins die ausdrückliche Erklärung des S. im Vorwort zu Buch V: *... τῆ ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας καὶ σὺν τῶν δημοσίων πραγμάτων ἐπισημειώσεων. τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ Κορσταντίου περὶ τοὺς πολέμους γερόμενα διὰ χρόνον μικρὸν εἶραίν οὐκ ἴσχυσαμεν. τῶν δὲ μετὰ ταῦτα, ὅσα παρὰ τῶν ἐν ζῶντων ἐυέλθουεν, ἐν ἐπιδρομῇ ποιούμεθα μικροῦν.* — Eine Reihe ausdrücklich citierter Nebenquellen führt Geppert 76 ff. auf. 5. Liepmann, Apollinaris von Laodicea 44 hat zu ihnen die apollinaristische Kirchengeschichte des Timotheus von Berytus hinzugefügt. Wichtiger als ihre und der andern Nebenquellen Benutzung ist die Verwertung mündlicher Tradition (Geppert 59). Für die alte Zeit ist Arianon Hauptgewährsmann (citirt I, 10, 13, II, 38), in der späteren Zeit, besonders in den zwei letzten Büchern, steht S. eigene Erinnerung und das Urteil von Zeitgenossen zur Seite. Das Vorwort zu Buch VI sagt ausdrücklich, daß nimmehr Zeitgeschichte

teilen soll sich will schreiben *ἄνε αὐτὸς ἐθεασάμην . . . ἄνε παρὰ τῶν ἐρωταζόμετων ἰδρυμένων παθῶν* und (Sepperts Tabellen zeigen, daß die litterarischen Quellen jetzt wirklich zurücktreten und die mündliche Ueberlieferung die Hauptrolle spielt.

Was die Arbeitsweise des *Σ.* angeht, so ist sie wenigstens zeitweilig ziemlich mechanischer Art. Euseb und Athanasius (II, 37) citirt er z. T. wörtlich; daß er seine Quellen stillschweigend mehr oder minder wörtlich aus schreibt, ist nicht selten; für Eutropius ist oben ein Beispiel gebracht, für Rufin kann Albin. Ruf. 60, 599 verglichen werden, für Athanasius ist z. B. I, 31 lehrreich: das Kapitel ist ein Excerpt aus der Apologia c. Ar. (Jeep 111, Seppert 117). Dabei kann *Σ.* sich manchmal so wenig von seiner Quelle freimachen, daß er auf früher Gesagtes zurückverweist, nur weil seine Quelle das von ihm schon früher Gesagte jetzt erst bringt; vgl. Zehr. II, 25 mit Eutrop. X, 9 (Jeep 124). In andern Fällen ergänzt er die ausgeschriebene Quelle aber auch mit Hilfe anderer Ueberlieferung; so I, 2 Eutrop. aus den Fasten (Seppert 13 vgl. auch Jeep 124), I, 10 Euseb, Rufin u. s. w. aus mündlicher Ueberlieferung. Die Anwendung von Kritik seinen Quellen gegenüber ist nicht selten: an Sabinos hat er viel anzusetzen, besonders auch (II, 17), daß er für seine Partei ungünstige Urkunden unterschlägt, mit Philippus Sidetes geht er (VII, 27) scharf ins Gericht, die Erkenntnis von der Unzuverlässigkeit des Rufin hat ihn zur Neubearbeitung seines Wertes veranlaßt: *ἔγρωμεν δεῖν πιστεῖν μᾶλλον τῶ πεπορθῶτι καὶ τοῖς τροπῶν τῶν πραγμάτων παροῶν, ἢ τοῖς καταστοχασαμένοις αὐτῶν καὶ διὰ τοῦτο πλανηθεῖσιν* (II, 1). I, 11 schreibt *Σ.* sogar unabhängig von jeder zusammenhängenden Quelle, allein auf Grund einer von ihm aus Sabinos oder sonst woher hervorgezogenen Urkunde Geschichte; er bringt den Brief des Eusebius und Theognis an die Bischöfe von Nicäa und fährt dann fort: *καὶ τοῦτο μὲν τῶ τῆς παλινορίας βιβλίου Ἐρσεβίου καὶ Θεόγνητος ἐστιν ἀπὸ δὲ τῶν ἡμῶν αὐτῶν τεκμήριον, ὅτι οὗτοι μὲν τῆ ἐπαγορευθῆσαν πλείε βεσημῆσαντο, τῆ δὲ καθάροισι Ἀρειῶν σήμερον γέρονται ὄχι ἐβουλήθησαν: καὶ ὅτι Ἀρειοὶ πρὸ τούτων γαίρτω ἀνακλήθη. ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο οὕτως ἔχει δοκεῖ, ἅμωσ τῆς Ἀλεξανδορίας ἐπιμύνην περὶ τούτου τοῦτο δὲ δείκνται, ἅγ' ὧν ἕσπερον ἐαντῶ καθάροισι ἐς τῆν ἐκκλήσιον καὶ ἐς τῆν Ἀλεξανδορίαν ἐπερόησεν, ἐπιπλάστω μετανοῶν χορηγῆσεν, ὅς κατὰ γῶσαν ἐροῦμεν.*

Die erste und bis heute vornehmste allgemeine Charakteristik der Persönlichkeit, der Interessen und des Werkes des *Σ.* verdanken wir H. Harnack. — *Σ.* zählt, mag er nun Sabellianus gewesen sein oder nicht, zu den „Gebildeten“ seiner Zeit und weiß die *Ἑλληριστὴ παιδεία* wohl zu schätzen. Na er fühlt sich sogar zu ihrem Anwalt berufen, und verteidigt sie III, 16, 8 ff. bei Gelegenheit des bekannten Ediktes des Kaisers Julian ausdrücklich gegen solche, die von ihr nichts wissen wollen. Er meint, man müsse zweierlei festhalten: zunächst: Christus und seine Apostel haben sie weder als göttlich noch als schädlich betrachtet; daher muß es auch heute noch dem Urteil eines jeden überlassen werden, wie er sich zu ihr stellen will; sodann: die heiligen Schriften offenbaren uns wohl göttliche Dognen und wirken in uns frommigkeit, rechtes Leben und Glauben, aber die *λογιστὴ τέχνη*, mit der wir den Gegnern der Wahrheit begegnen müssen, geben sie uns nicht; und doch ist sie nützlich; denn am besten bekämpft man den Feind mit seinen eigenen Waffen. — Wie viel *Σ.* von heidnischer und christlicher Litteratur gelesen hat, läßt sich trotz der ziemlich zahlreichen Citate (der index auctorum bei Migne 1691 ist unvollständig) schwer feststellen; aber das führt man folgende: eigentliche Gelehrsamkeit besitzt *Σ.* nicht. Er erachtet schlicht, den Namen der Darstellung nur selten durch Reflexionen durchschneidend, wie z. B. III, 7, 16 ff., wo über den Sprachgebrauch von *οὐσία* und *ἐπιποιήσεις* gehandelt wird, V, 22, wo kirchlich liturgische Differenzen und ähnliches behrechen wird, VII, 32, wo die Aereie des Nestorius widerlegt und auf seine Unwissenheit zurückgeföhrt wird, VII, 36, 9 ff., wo kirchenrechtliche Fragen erörtert werden und wir eine Liste der Bischöfe, die ihren Sitz gewechselt haben, erhalten. Daß *Σ.* das Material nur diese Exkurse selbst gesammelt hat, ist unwahrscheinlich; Harnack 112 Anm. wird recht haben, daß V, 22 und VII, 36 „aus kirchenrechtlichen Gutachten stammen.“

Auch das eigentlich theologische Interesse des *Σ.* ist gering. Die Hauptsache am Christentum ist ihm (vgl. Harnack 109) die Trinitatslehre; aber sie verstandesmäßig scharf zu fassen und zu formulieren ist ihm kein Bedürfnis; er billigt im Grunde, was er aus Euaerius monachicum citiert (III, 7, 23): *πῶσα ποιήσας ἡ γένεσ ἔχει καταγοροῦμενον ἢ εἶδος ἢ διαφοράν ἢ ὄμιον ἢ συμβεβηχὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγγείμενον: οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἀγίας τριῶδος τῶν τιστηῶν ἰσὺ καθῆν: σωτηρὴ προσκυνεῖσθαι τὸ ἄσρη-*

207. Diese theologische Indifferenz; und vielleicht auch eine angeborene Milde der Gesinnung bestimmen die Stellung, die S. zu den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit einnimmt: Anwendung von Gewalt gegen Häretiker mißbilligt er durchaus (VII, 11, vgl. 29). Zur Bekämpfung des Origenes hat er sich um so weniger entschließen können, als er ihm in der Trinitätslehre orthodox erscheint; er verehrt ihn fast unbedingt und 5 verteidigt ihn ausdrücklich (VI, 13) gegen seine „Beleumder“; die origenistische Kontroverse in der Formulierung des Theophilus ist ihm ein *σόγιασμα* (VI, 7, 21. 25). An Johannes Chrysostomos hat er mancherlei anzusetzen; aber ob er schließlich mit Recht abgesetzt worden ist, *θεός ἄν εἶδελί, ὁ τῶν ζορπιῶν γυῶσις, ὁ καὶ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ζουτῆς δίκαμος* (VI, 19, 8). Intrigue spielt in den kirchlichen Streitigkeiten des Origenes und des Johannes bedingt hat; vergleicht man beide, so muß man staunen: 10 *πῶς ὁ φρόνος Ὀργέρονος μὲν τελετήσαντος ἤγατο, Ἰωάννου δὲ ἐγείσαντο. Ὁ μὲν γὰρ μετὰ διακόσια ἔτη ποῦ τῆς ἐαυτοῦ τελετῆς ἐπὶ Θεοφύλου ἀκουσθήτος γέγονεν Ἰωάννης δὲ τοιαυτοῦ πέμπτος ἔπει μετὰ τὴν τελετὴν εἰς κοινοῦν ἐπὶ Προδύλον ἐδέρθη. Τοσοῦτον Προδύλον Θεοφύλου τῷ τόπτω διήνεγκεν ἄλλῃ ταῦτα μὲν ἔπῳς γέγονε τε καὶ ἀεὶ γίρεται τοῖς σοφουοῦντας οὐ διαγενέει* (VII, 15, 5ff.). Selbst über die Arianer, die doch auch nach der Meinung des S. notorische Häretiker sind, hat er kaum harte Worte; I, 8, 1. 2 scheint fast zu bedauern, daß der von Konstantin 324 unternommene Einigungsversuch mißlungen, der Streit ausgefochten ist. Denn 20 auch in ihm haben nur allzu viel unedle Motive mitgespielt: *διὰλεξιτικῆ καὶ ζηνή ἀπάτη* (I, 18, 15) sind an vielem schuld.

Besonders freundlich sieht S. den Novatianern gegenüber. Er macht es Cölestin zum Vorwurf, daß er die römischen Novatianer verfolgt hat (VII, 11) und überlegt ernstlich, ob das schwere Schicksal, das Johannes Chrysostomos getroffen hat, nicht etwa 25 die Strafe dafür sei, daß er Kirchengebäude der Novatianer und Theatersäuladekaturen zerstört hat (VI, 19, 7). Er berichtet oft und ausführlich über sie (I, 10. 13. II, 38. III, 11. IV, 9. 28. V, 10. 12. 14. 19—22. VI, 1. 11. 19. 21. 22. VII, 5—7. 9. 11. 12. 17. 25. 29. 39. 46) und ist über ihre Geschichte auffallend gut unterrichtet. Er weiß, wenn wir wie billig von Konstantinovel absehen, von den novatianischen 30 Gemeinden in Rom (V, 14. 21. VII, 9. 11), Alexandrien (VII, 7), Kyzikos (II, 38. III, 11), Nicäa (IV, 28. VII, 12. 25), Nikomedien (IV, 28), Cotpaeus (IV, 28), Phrygien (IV, 28. V, 22), dem Hellespont (V, 22), Asien (VI, 19, vgl. 11), Eprien (VI, 19, vgl. 11), Scythien (VII, 46), Paphlagonien (II, 38. IV, 28). Schließlich unterhält er persönliche Beziehungen zu dem novatianischen Presbyter Muranon (I, 10. 13. II, 38) und ver- 35 dankt ihm, wie es scheint, nicht unwesentliches Material für seine Kirchengeschichte. — Man hat all diese Thatsachen durch die Annahme erklären wollen, daß S. selbst Novatianer gewesen sei und man hat sich dafür auf das Zeugnis des Nicephorus Callisti und des jakobitischen Patriarchen Dionysius berufen; ersterer nennt S. in dem Vorwort zu seiner Kirchengeschichte p. 35 (ed. Fronto-Ducaeus) *τὴν ποσοῦτοῦν οὐ μὴν δέξε καὶ τὴν ποσάτοσαν ζαθαῶς* (vgl. XI, 14), letzterer schreibt in seiner Chronik (vgl. Assemani, Biblioth. Orient. II, 100): *hinc vero usque ad Theodosium iuniorem Socratem Novatianum secuti sumus*. Trotzdem ist die Annahme, wenigstens für die Zeit, in der S. seine Kirchengeschichte schrieb, auf keinen Fall richtig; V, 20, 1 nennt er die Novatianer in einer Reihe mit den Arianern, Macedonianern und Eusebianern. Aber auch 45 die andere Frage, ob S. oder wenigstens seine Verfasser ursprünglich der novatianischen Kirchengemeinschaft angehört haben, wage ich zum mindesten nicht mit der Sicherheit, mit der z. B. Harnack 414f. es gethan hat, zu bejahen. Die persönlichen Beziehungen zu Muranon, der schon auf der nicänischen Synode zugegen gewesen war und bis in die Zeit des jüngeren Theodosius lebte (I, 13, vgl. I, 10), für S. also (mochte er Glaubens- 50 genosse sein oder nicht) der gegebene Berater war, und eventuell noch die Bedeutung der novatianischen Gemeinde von Konstantinovel (nach II, 38, 26 besaß sie 3 Kirchen) erklären das Interesse, das S. an den Novatianern genommen hat, vielleicht doch genügend, und lassen es als nicht unmöglich erscheinen, daß er, wie Geppert 56 z. B. vermutet z. T. novatianische Quellen benutzt hat. Auf jeden Fall kam es in Konstantinovel nicht schwer ge- 55 fallen sein, über die novatianischen Gemeinden von Rom und Alexandrien etwas zu erfahren; und was die andern novatianischen Städte und Landschaften angeht, über die S. mehr oder weniger genau orientiert ist, so liegen sie alle in der paphlagonischen Gegend: falls S. sie nicht selbst, wie nach dem S. 481 Gesagten wahrscheinlich ist, besucht hat, so wird er durch Vermittelung des Muranon leicht Erkundigungen über sie haben können 60

kennen: Numan war einst von den Macedoniern zusammen mit einem Paphlagonier (Alexander) ins Gefängnis geworfen worden; er selbst hat E. von diesem Freund erzählt (II, 38).

Daß von einem Manne von der Art des E. trotz allen guten Willens (und daß es an ihm nicht fehlte, zeigen allein schon die kritischen Versuche, von denen oben die Rede war) nichts Bedeutendes zu erwarten war, ist fast selbstverständlich. Seine Kraft reichte bedehrens dazu, Erlebtes zu erzählen; nach schriftlichen Quellen Geschichte schreiben konnte er nicht. Das hat schon Kalesius, der zum folgenden stets zu vergleichen ist, gesehen, und die Arbeit der Späteren hat es bestätigt. Loofs hat oben in dem Art. Macedonius Bd XII E. 13, 37 über die Nachrichten, die E. und ihm folgend Sozomenos über Macedonius bringt, mit Recht geurteilt: „Vediglich mit den Berichten des Ezrates und Sozomenos ist nichts zu machen, und die von ihnen berichteten Ereignisse, wie es bisher zumeist geschrieben ist, mehr oder weniger sämtlich irgendwie in den nach sichern Quellen berichtigten historischen Rahmen einzufügen, ist unmethodisch. Nur das kann verwendet werden, was sich ungezwungen als ausführlichere Tradition über sonst sicher feststehende Ereignisse auffassen läßt.“ Mit den Nachrichten, die E. über Athanasius und die arianische Bewegung bietet, steht es um nichts besser: II, 11 erzählt, wie Gregor nach der 311 in Antiochien gehaltenen Synode durch Srianos in Alexandria eingeführt wird; in Wirklichkeit zog Gregor nach der antiochenischen Synode von 339 in Alexandria ein und ereigneten sich die von E. im einzelnen geschilderten Szenen 357 bei der Einführung des Georg; dasselbe Kapitel setzt die Gesandtschaft der Eusebier an Julius hinter die Kirchweihsynode; thatsächlich fiel sie davor. II, 11 berichtet dann von der Abiegung des Gregor und der Einsetzung Georgs; in Wirklichkeit hat Gregor den Bischofshj von Alexandria bis zu seinem Tod 315 innegehabt und ist Georg 357 eingesetzt worden; II, 15 erzählt von einer antiochenischen Synode, die Julius geschrieben habe *μη δεῖν zavopζεσθαι παρ' αὐτοῦ εἰ βολευντο ἐξελάνειν τινὰ τῶν ἐκκλησιῶν· μηδὲ γὰρ αὐτοῦ ἀπειπειν ὅτι Ναύτων τῆς ἐκκλησίας ἤσαντον*; thatsächlich ist dieser Brief 311 geschrieben worden. II, 17 weiß gegen alle beglaubigte Geschichte davon, daß Athanasius ein zweitesmal zu Julius von Rom geflohen sei. II, 20 datiert die Synode von Sardica auf 317 statt 312/43 und verwickelt sie, wenn es von den Entschuldigungen der wenig zahlreich erschienenen Orientalen sprich, überdies mit der römischen Synode von 310. II, 29, 30 wirft die verschiedenen römischen Synoden durcheinander u. s. w. — In den folgenden Büchern scheint die Zuverlässigkeit des E. dann langsam zuzunehmen; aber charakteristisch ist es doch, daß, wo wir ihn einmal wieder scharf kontrollieren können, wie in den Berichten über Basilius, Gregor von Nazianz und Gregorios Thaumaturgos (IV, 26, 27), er fast ganz versagt: die beiden Kapitel sind in dem beliebten Anekdotenstil geschrieben und was über die Anekdoten hinausgeht, ist größtenteils falsch. Auch das fünfte Buch des E. ist noch mit großer Vorsicht zu benutzen; Kapiteln: Nabrbücher 2, hat einmal die Fehler zusammengestellt, die E. nur in dem Bericht über die Jahre 381—388 macht; er schreibt: „V, 11 nennt er den Symmachus für das Jahr 389 ἀπὸ πρώτων, obschon er erst 391 das Consulat bekleidete; ebenso hat er daselbst, wie auch Sozomenos VII, 15, einen zum Teil falschen Bericht über die letzten Schicksale des Maximus; V, 15 verwickelt er den Papst Damasus mit seinem Nachfolger; was er V, 18, 10 über die Behandlung der Ehebrecherinnen zu Rom erzählt, ist anekdotenhaft und stimmt nicht dazu, daß diese bei Konstantin mit dem Tode bestraft wurden; VI, 3 berichtet er ganz falsch, Chrysothomos sei von Evagrius, dem Nachfolger des Paulinos, zum Priester geweiht worden; die Charakteristik, die er ebenda von diesem Kirchenvater giebt, ist gehässig und ungerecht.“ Im sechsten und siebenten Buch schreibt E. Zeitgeschichte; er hat festeren Boden unter den Augen und seine Darstellung gewinnt auch für uns an Wert. Gerne hört man ihm zu, wenn er Zeitgenossen charakterisiert und nicht ohne Interesse beobachtet man, wie er es erfaßt hat, daß politische Erwägungen stärker wie dogmatische sind, Politik oft auch das Dogma gemacht hat. Auch im Detail sind seiner Darstellung hier weniger Fehler nachgewiesen worden; immerhin finden sich noch in der Schilderung der Nestorius Cyrill und Memnon verdammenden epheusinischen Synoden nicht unbedeutende Irrtümer (VII, 31).

Mit dem Gesagten ist das Urteil über E. als Kirchenhistoriker gegeben. In den ersten Büchern seines Werkes mag sich manche sehr gute Nachricht verbergen (E. hat z. T. ausgezeichnete Quellen zur Hand gehabt), aber allein auf das Zeugnis des E. hin wird man sie doch nur in Ermangelung eines besseren annehmen; zu den letzten Büchern wird man etwas mehr Zutrauen haben dürfen.

Gerhard Loofsche.

Solitarius, Philippus. — Literatur: Lambecius, Commentar. de Aug. bibl. Caesar. Vinlob. ed. altera. Wien 1778, I, V, 76—84; Ludini, Commentar. II, S. 851; Cave, Scriptores eccles. histor. litt., Oxon. 1743, II, S. 166; Meyer und Welte, Kirchenlexikon, Artikel von A. Ehrhard, Bd 9, S. 2023. Sonjige Literatur bei Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, 1897, namentlich S. 742 ff. 5

Den Namen Philippus Solitarius (*ὁ Μορτοοτοζ*) führte ein griechischer Mönch von unbekannter Herkunft, welcher zu Ende des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Konstantinopel, ein mystisch-asketisches Gedicht unter dem Titel *Ἰορτρον*, Spiegel des christlichen Wesens, verfaßte. Es ist gerichtet an den Mönch Callinicus und in poetischen Versen geschrieben. Die Form ist dialogisch, Leib und Seele werden personifiziert und treten als Potenzen der menschlichen Natur einander gegenüber, um sich über ihre Bestimmung gegenseitig aufzuklären und auf das Ende des Lebens vorzubereiten. Aus dem Schluß geht hervor, daß die Beendigung der Schrift in das Jahr 1093 fällt. Das Werk muß schon unter den Zeitgenossen Aufsehen erregt und Weisfall gefunden haben, da es von der Hand des Michael Psellus mit Verrede und Scholien versehen wurde. Der griechische Text ist bis auf wenige Stellen ungedruckt geblieben. In lateinischer Prosa dagegen wurde diese *Dioptra sive amussis fidei et vitae Christianae* von dem Jesuiten Jakob Pontanus samt der Verrede und den Scholien des Psellus und mit Noten von Gretzer aus einer unvollständigen Augsburger Handschrift (Ingolstadii 1604) in Quart herausgegeben, welche Ausgabe dann in die Biblioth. Patr. Colon. Tom. XII und in 20 die Biblioth. Max. Patr. Lugdun. Tom. XXI überging. Auch bei MSG B. 127, S. 701—902. Inhaltlich verwandt ist mit der *Dioptra* ein kleineres Gedicht des Philippus, die „Klagen“ (*κλαυθροί*) genannt. Wahrscheinlich hat es das achte (bei Pontanus ausgelassene) Buch der *Dioptra* gebildet. Im 12. Jahrhundert veranstaltete Philites auf Veranlassung des Dionysius, Erzbischofs von Mytilene, eine neue Redaktion 25 der beiden Gedichte (bei Pontanus S. 4). In den Wiener Handschriften der *Dioptra* finden sich einige merkwürdige Anhänge, namentlich historische Notizen über Dogma und Religionsgebräuche der Armenier, Jakobiten und Römer oder Franken, sie werden von Lambecius aufgezählt und finden sich griechisch, obwohl mit Weglassung des auf die Römer Bezüglichen, in Combefis. Auctar. nov. II, p. 261. 271. Aus der *Dioptra* selber 30 werden kurze griechische Stellen von Tudin, Lambecius und bei Cotelerius ad Constitt. apost. libr. VIII, cap. 42 mitgeteilt. Was den Inhalt des Werks betrifft, so muß, so lange statt der unzuverlässigen Übersetzung des Pontanus nicht eine Ausgabe des Wertes vorliegt, die Bemerkung genügen, daß es im besseren Sinne des griechischen Mönchtums und nicht ohne religiösen Geist geschrieben ist. Es würde, wenn es griechisch bekannt wäre, in der asketischen Richtung der griechischen Mystik, die wir aus diesem Zeitalter nicht viel belegen können, eine Stelle einnehmen. (Gaff †) Ph. Meyer.

Somasker (Regularkleriker von St. Majolus, auch Majolisten). — Vita Hieronymi Aemiliani auct. Augustino Tortora. in ASB t. II, Febr. p. 217—274. Dieselbe Vita auch ital. durch Riegadi 1865. Vgl. die älteren Biographien des Sitters von 40 Scipio Albani (Mailand 1600) und von Andreas Stella (Venedig 1695); auch W. E. Hubert in d. „Lebensbildern katholischer Erzieher“, Bd IV: „Der hl. Hier. Aemilianus“, Mainz 1895. Von protejt. Seite ist wichtig die Skizze bei Eberh. Gothein, Ignaz v. Loyola und die Gegenreformation (Halle 1895), S. 193—198; vgl. auch Hauke, D. Päpste I, 175f. — Die Konstitutionen des Ordens s. bei Holstenius-Brodie, Codex regul. mon. III, p. 199—202. Zur 45 äußeren Geschichte des Ordens vgl. Guicci, Iconografia storica d. ord. rel. VII, 160 sqq.; M. Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 262—264.

Zu den bedeutendsten Stiftungen, welche die kontrareformatörise Renaissance des Mönchtums im 16. Jahrhundert ins Leben rief, gehört die Kongregation der Somasker (Somascher) oder der regulierten Kleriker des hl. Majolus (Clerici regulares S. Majoli 50 Papiæ congregationis Somasclae). Sie hat ihren Namen von dem Erzbischof Somascho zwischen Mailand und Bergamo, wo ihr Gründer Girolamo Miani (Hieronymus Aemilianus) die definitive Stiftung seiner geistlichen Genossenschaft vornahm und die erste Regel für dieselbe schrieb. Derselbe wurde als Sohn des Senators Angelo Emiliano zu Venedig geboren 1481. Während der Feldzüge gegen Karl VIII. und Ludwig XII. 55 von Frankreich, die er als Offizier seiner Vaterstadt mitmachte, ergab er sich weltlichem Sinn und üppigem Lebenswandel, bis seine Gefangennehmung bei Erstürmung des Schlosses Castelnuovo unweit Treviso seine Bekerung herbeiführte (1508). In dem finstern Kerker, in welchen er geworfen wurde, empfand er ernstliche Reue über seine

Zünden und gelobte Gott gründliche Besserung seines Wandels, wenn er ihn befreien werde. Mag nun auch seine bald darauf erfolgte Befreiung auf anderem Wege, als durch die wunderbare Hilfeleistung der hl. Jungfrau zu stande gekommen sein, jedenfalls war und blieb er von jenem Momente an ein von Grund aus umgewandelter Mensch, der sich strenge Askese, eifriges Gebet und aufopfernde Armen- und Krankenpflege über alles angelegen sein ließ. Die ehrenvolle und einträglichc Stellung eines Podesta von Castelmovo, womit man seine Tapferkeit belohnt hatte, veranschte er alsbald mit einer bescheideneren in Venedig selbst. — Er trat hier in den geistlichen Stand, empfang im Jahre 1518 die Priesterweihe und begann bald eine großartige Liebesthätigkeit an leitenden aller Art, namentlich in der großen Hungersnot und Seuche des Jahres 1528 auszuüben. Die schwere Erkrankung, die er sich selbst bei dieser Gelegenheit durch Anstreuung zuzog, erhob ihn nur auf eine noch höhere Stufe demüthiger Selbstverleugnung. Er begann mit gänzlichcr Tarangabe seiner wohlhabenden Lebensstellung, im dürftigen Aufzuge eines bettelnden Religiosen einberzuziehen und sich ausschließlich mit der Pflege, Erziehung und Bekehrung armer Waisenkinder und gesfallener Frauenpersonen zu beschäftigen. Mit der Gründung eines Waisenhauses bei der St. Markuskirche zu Venedig (1528) machte er den Anfang zu den zahlreichen wohltätigen Stiftungen, die seinen Namen verewigen sollten. Bald folgte die Errichtung ähnlicher Anstalten in Bergamo, Verona, Brescia; dann die eines Hauses zur Aufnahme und Besserung liederlicher Weibspersonen zu Venedig 1532; endlich im Vereine mit mehreren gleichgesinnten Mönchern, die sich inzwischen ihm angeschlossen hatten, die Gründung einer Kongregation zu gemeinsamer Bedienung jener Anstalten und zur Ausbildung jüngerer Jöglinge für den gleichen Zweck. Der Hauptstüz dieses gleich bei seiner Stiftung (1532 oder 1533) von Papst Clemens VII. mit besonderer Freude begrüßten und begünstigten Wohlthätigkeitsordens wurde das Pflege- und Erziehungshaus zu Zomascho, von wo aus Emiliani noch die Häuser zu Pavia und Mailand gründete und wo er am 8. Februar 1537 starb. — Er wurde von Benedikt XIV. selig gesprochen und von Clemens XIII. (1761) kanonisiert, unter Feststellung des 20. Juli zur Feier seines Gedächtnisses. Von den als Vahnbrecher für die Gegenreformation zu Ruhm und Einfluz gelangten Heiligen des neueren Katholicismus ist er — den man wohl auch einen „Aug. Herrn. Francke des 16. Jahrhunderts“ genannt hat — jedenfalls einer der bedeutendsten. Das Marmorstandbild, das ihm in der Reihe der großen Ordensstifter (neben Camillo de Callis, Joseph Calasanze, Vincenz v. Paul u.) in der Peterskirche zu Rom errichtet wurde, ist ein nicht unwerdentes.

Emilianis Nachfolger als Vorsteher der Kongregation, Angelus Markus Gambarana, erlangte nach der vorläufigen päpstlichen Bestätigung von 1510 (durch Paul III.) im Jahre 1568 unter Pius V. die feierliche Erhebung seiner Gemeinschaft zu einem nach der Regel Augustins verfaßten Orden regulierter Mönche mit dem Namen: Mönche von St. Majelus, nach einer in Pavia befindlichen Kirche, die ihnen kurz zuvor Erzbischof Karl Borromeus von Mailand geschenkt hatte. Der Orden — dessen Vereinigung mit dem der Theatiner (1516 1555) und später mit den Vätern der christlichen Lehre in Frankreich (1616 1217) nur von vorübergehendem Bestande war — wuchs sowohl an innerer Bedeutung durch den geistlichen Einfluz, den seine zahlreichen Kollegien, namentlich das 1595 unter Clemens VIII. in Rom gestiftete Clementinum, auf den Jugendunterricht ausübten, als auch an Mitgliederzahl. Der wachsende Umfang der Kongregation nötigte zu einer Teilung in drei Provinzen, eine lombardische, venetianische und römische; wozu später noch eine französische kam. Von diesen Provinzen ist jetzt die römische die herrschende geworden, wie denn zu Rom, in Verbindung mit jenem nach Clemens VIII. benannten und noch gegenwärtig als hohe Adelschule blühenden Kollegium, das Haupthaus des Ordens besteht.

Die auf Grundlage der eigenhändigen Aufzeichnungen des Stifters allmählich entstandenen Konstitutionen der Kongregation, wie sie 1626 vom Generalprokurator Antonius Paulinus gesammelt und von Papst Urban VIII. bestätigt wurden, sind ohne wesentliche Abänderungen oder Reformen bis in die neueste Zeit in Geltung geblieben. Sie schreiben einfache und ärmliche, sich durch nichts von derjenigen der gewöhnlichen regulierten Mönche unterscheidende Kleidung (II, 11; III, 11), strenge Einfachheit der Kost und der Hausgeräte (II, 11. 11), zahlreiche fromme Gebetsübungen bei Tag und bei Nacht in Verbindung mit häufigen gottesdienstlichen Fasten und Selbstgeißelungen (II, 3 7. 11), sowie die Beschäftigung mit Handarbeiten (III, 17), Kranken- und Waisenpflege (III, 13. 20. 21) und gelehrtem Jugendunterricht (III, 10. 19) vor. Vgl. die Statuten bei Heltenius, I. e. Zöfller 7.

Sonner, Ernst i. d. N. Socin oben S. 466, B.

Sonne bei den Hebräern. — Vgl. die Artikel „Sonne“ und „Sonnensühneruß“ von Winter in dessen *WZ* 3 II, 1848, „Sonne, Sonnendienst“ von J. W. Müller in Herzogs *RE* 4, XIV, 1861, „Sonne, Sonnensühneruß“ von Schrader in *Sabentels WZ* V, 1875, „Sonne“ von Riehm in dessen *WZ*, *Vief.* 16, 1882, 2. A. *Wd* II, 1894; Finkbe, *N. Sun* in *Watings' Dictionary of the Bible*, *Wd* IV, 1902; Cheyne, *N. Sun* in der *Encyclopaedia Biblica* von Cheyne und Wlad, *Wd* IV, 1903; E. W. Hirsch und J. D. Eisenstein, *N. Sun* in *The Jewish Encyclopaedia* hsgg. von Singer, *Wd* XI, 1905.

Zu § I und II: Schiaparelli, *Die Astronomie im Alten Testament*, deutsche Übersetzung 1904, besonders S. 35 ff. 101 ff.

Zu § III: Kollers, *Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes*, *Archiv für Religionswissenschaft* IX, 1906, S. 176—181. Unwissenschaftlich und wertlos ist *Schrift von G. Mon, Les adorateurs du soleil; juifs et chrétiens — Etude philosophique populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme*. Paris 1903.

C. R. Conder, *Sun worship in Syria* in: *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement* 1881, S. 80—84 giebt, abgesehen von einer Mitteilung über Tempelorientierung (siehe unten § III, 2, g), über syrischen Sonnendienst lediglich Phantasiën. *Tissand, Notes de mythologie Syrienne*, Paris 1903 und 1905 (vgl. dazu Greshmann, *GgM* 1904, S. 282 bis 293; *ThZ* 1906, Kol. 294 ff.) handelt im ersten Teil ausschließlich von Sonnengöttern und Sonnensymbolen; der Verfasser geht den Kombinationen semitischer Gottheiten mit griechisch-römischen, besonders auf den Monumenten, nach, ohne eingehender die altsemitischen Grundlagen zu ermitteln, während unser Artikel sich auf die früher oder später auf semitischem Boden ausdrücklich als Sonnengottheiten bezeichneten Göttergehalten und die direkte Erwähnung der Sonne auf kanaanischem Gebiet beschränken muß, um eine Anschauung zu gewinnen über das Alter des Sonnendienstes bei den semitischen Völkern und die Wege seiner Verbreitung und damit über die Voraussetzung des Sonnendienstes auch bei den ältesten Hebräern. — Nicht ungenannt mag hier bleiben Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, *Wd* I, 1904, obgleich der Unterzeichnete nicht in der Lage ist, der Methode des Verfassers zu folgen und von seinen Anstellungen an dieser Stelle etwas zu verwerfen. In den wenigstens teilweise nicht unrichtigen Beobachtungen von F. A. Palen, *Gold-worship in its relation to sun-worship* in *The Contemporary Review*, *Wd* XLVI, Juli—Dez. 1884, S. 270—277 findet sich nichts für unser Thema.

Der gewöhnliche Name für die Sonne ist im *AT* שֶׁמֶשׁ (Barth, *Nominalbildung* § 19 c), wie auch im Phönizischen, Aramäischen, Syrischen, Assyrischen und Arabischen die diesem Wort entsprechenden Bezeichnungen die verbreitetsten Sonnennamen sind. Nach Fleischer (bei J. Levy, *Chald. Wörterbuch über die Targumim* 1867 f., *Wd* II, S. 578 f.) wäre die Sonne so benannt worden als die „geschäftige“ (dienende), d. h. die „laufende“, „wandelnde“, also als größter Wandelstern im Unterschied von den Fixsternen, was in der Annahme der Grundbedeutung des Namens unsicher und in der Vorstellung von der Bedeutungswandlung recht unwahrscheinlich ist. Geradezu undenkbar finde ich, daß der Sonnengott „Diener“ oder „Untergebener“ genannt wäre wegen seiner „untergeordneten Stellung“ im babylonischen Pantheon (Zastrow [s. unten § III, 1] S. 66). Die „untergeordnete“ Stellung wird nicht ursprünglich sein. Die im Aramäischen für das Verbum שָׁמַשׁ vorliegende Bedeutung „dienen“ ist vielleicht sekundär oder hat doch andernfalls möglicherweise mit dem Namen der Sonne nichts zu thun (s. Gesenius-Buhl¹¹, S. 848).

Das hebräische שֶׁמֶשׁ ist bald Maskulinum, bald Femininum, während das assyrische šamsu immer Maskulinum, das arabische šams dagegen immer und das syrische šamsā zuweilen Femininum ist (s. Albrecht, *Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter*, *ZatW* XV, 1895, S. 324). Nach Analogie des Arabischen liegt es nahe, anzunehmen (wozu Albrecht geneigt ist), daß der femininische Gebrauch bei den Hebräern der ursprüngliche war (anders Windler in: Schrader, *Die Keilschriften und das AT*³, 1903, S. 139). Aus dem Traume Josephs Gen 37, 9 f. (in der Quellenschrift E) ist das femininische Geschlecht der Sonne nicht zu ersehen, da sie hier gewiß nicht, wie Windler („Sams = Göttin“, *ZdmG* LIV, 1900, S. 417, *Anm.* 2) annimmt, die Mutter sondern den Vater repräsentiert; auf das Geschlecht der Namen für die Himmelskörper ist an dieser Stelle keine Rücksicht genommen, da der Aufzählung: „die Sonne, der Mond und elf Sterne“ die andere entspricht: „ich (der Vater), deine Mutter und deine Brüder“, obgleich שֶׁמֶשׁ, wodurch demnach die Mutter repräsentiert sein wird, Maskulinum ist.

In poetischer Sprache kommt für die Sonne auch die Bezeichnung שֶׁמֶשׁ ver: die „glühende“. Synonym hiermit soll nach Gesenius (*Thesaur.* s. v. שֶׁמֶשׁ) der seltene Sonnenname שֶׁמֶשׁ־הַיּוֹם sein (vgl. שֶׁמֶשׁ „heiß sein“; s. jedoch M. A. Levy, *ZdmG* XIV, 1860, S. 422 f.).

1. Die Wesenheit der Sonne und ihr Einfluß auf das Irdische. Das herrliche unter den Werken des Schöpfers, verkündet die Sonne nach alttestamentlicher Vorstellung neben den übrigen Gestirnen und an ihrer Spitze das Lob Gottes (Ps 118, 2). Ihr Lauf wird gedacht von dem einen Ende der Welt sich erstreckend bis an das entgegengesetzte; dort, wo Erde und Himmel sich berühren, sieht der Dichter Ps 19, 5 ff. das Zelt der Sonne (vgl. Hab 3, 11), woraus der Sonnenball allmorgendlich heraustritt, um mit der Freude des Bräutigams und der Kraft des Helden seinen die Welt umspannenden Weg zurückzulegen. Die Vorstellung von dem Zelte der Sonne liegt den Ausdrücken 827 „herausgebr“ für das Aufgehn und 827; „Einkehr“ für den Untergang der Sonne zu Grunde. Ps 1, 5 findet sich die mehr reflektierende Vorstellung, daß die Sonne nach ihrem Untergang sich an den Ort (im Osten) begiebt, von wo sie aufgeht. Bei den Babyloniern hat der Himmel Thüren „an beiden Seiten“: aus einer tritt die Sonne am Morgen heraus und in eine andere geht sie des Abends hinein (Nöhlen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 9). Eine Abänderung des zu stetiger Regelmäßigkeit von Gott geordneten Sonnenlaufes (vgl. noch Ps 71, 16; 101, 19) dachte man nur als durch außerordentliches Eingreifen der Gottheit bewirkt (Hi 9, 7), wie bei dem Sonnennüllstand unter Josua (Jos 10, 12 f.) und dem Rückgang des Schattens an den „Zwischen des Abas“ (2 Kg 20, 11) oder (im Parallelbericht Jes 38, 8) der Sonne selbst unter Hiskia (s. über die Einrichtung dieser „Sonnenuhr“ Schiaparelli a. a. O., S. 87 ff.; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I, 1901, S. 23 ff. deutet das Wunder Josuas und das Heijas als einen „Sonnenzauber“ — jenes kann man etwa so ansehen, dieses kaum). Verfinstern der Sonne war ein beängstigendes Zeichen und ist deshalb ein stehender Zubeber der Schrecken des Endgerichtes (Jes 13, 10; Jec 2, 10; 3, 1; 1, 15 [vgl. Am 8, 9; anders Mi 3, 6]; Mt 24, 29; Mc 13, 24 [vgl. Lc 21, 25]; Apf 6, 12; 8, 12).

Zwei Seiten des physischen Einflusses der Sonne auf die Erdoberwelt werden im AT besonders hervorgehoben: Erleuchtung und Erwärmung — jene die Bedingung alles irdischen Lebens (Dt 33, 11; 2 Sa 23, 1), deshalb als das Erfreulichste in der Natur dargestellt (2 Sa 23, 1; vgl. Ps 11, 7); diese, den klimatischen Verhältnissen der südlichen Gegenden entsprechend, mehr schädigend als fördernd gedacht. Im Gegensatz zum Monde, dem das Wachstum erzeugenden Gestirn (s. A. Mond Bd XIII S. 311 f.), gilt die Sonne als versengend und todend (Zi 13, 3 f.; Apf 7, 16; 16, 8 f.).

Daß man die Glut der Sonne (Ps 19, 7), nach der sie in der Poesie benannt wurde, von einer feurigen Natur des Gestirns ausgehend dachte, kommt im AT nicht zur Erwähnung. Gewiß aber hat man sich die Sonne feurig vorgestellt, wie bei den Babyloniern der Gott Mergal zugleich Sonne und Feuer repräsentiert (s. Zimmermann in: Schrader, Keilschr. u. d. AT, S. 112, Anm. 3). Auf derselben Kombination beruht es, daß der persische Mithra, der als das Licht der Sonne verehrt und bei den Aramaern mit ihren Sonnengöttern identifiziert wurde (s. unten § III, 3, c, a), bei den 1) Aramiern als Mithr mit Mephaistes gleichgesetzt wird (s. A. Ranaia Bd XIII, S. 612, 1 ff.), also als ein Gott des Feuers gilt. Auch der phönizische Meltart hat, wenn nicht von Hause aus, so doch bei den Spätern eine Beziehung zur Sonne und vielleicht zugleich zum Feuer (s. A. Meloch Bd XIII, S. 291, 1 ff.). Zu vergleichen sind die feurigen Himmelswagen der Elia- und Elisa-Geschichte (s. unten § III, 5, e), deren Feuer schließlich auf den Blitz verweist, sondern eher auf die Gestirne, die als ein sich am Himmel bewegendes Feuer erscheinen.

Die Ps 19, 6 ausgesprochene Vorstellung von der Sonne als einem Helden (723) und von ihrer Freude umgibt in der Poesie auch sonst noch an: Den Zähne Liebenden wird rühmend, daß sie gleichen der Sonne, wenn sie aufgeht in ihrer Kraft (77; 222 Mi 5, 31); ohne Sonnenchein ist keine Freude, der Trauernde ist sonnenlos (Hi 30, 28). Mit der Sonne, wenn sie strahlend und belebend aufgeht am wolkenlosen Himmel nach nachtlidem Regen, wird der gerechte König verglichen, weil sein Regiment Freude und Gedeihen verbreitet (2 Sa 23, 1). In ihrem makellosen Glanz ist die Sonne Bild der Reinheit des Menschen (Ps 6, 10; vgl. Mt 13, 13). Nur einmal wagt es ein später Dichter, auch die Gottheit unter dem Bilde der Sonne darzustellen mit Bezug auf die von ihr ausgehenden weltthätigen Wirkungen: „Sonne und Schild ist Zähne Elohim; Gnade und Herrlichkeit verleiht Zähne“ (Ps 84, 12; vgl. Jes 60, 20: „Zähne wird dir sein zum ewigen Licht“). Ebenso wird die göttliche Gnade mit der Sonne verglichen Mal 3, 20: „Aufgehn wird auch, die ihr meinen Namen fürchtet, die Sonne der Gnade (Gerechtigkeit) und Selbne unter ihren Ästgen“ (vgl. gegenständig Mi 3, 6). — Nicht

minder aber wird die schädigende Wirkung der Sonne, ihr tödender (stehender Jon 1, 8) Strahl in der Bildersprache verwendet (Jes 19, 10; Ps 121, 6; Hes 7, 16, vgl. e. 16, 8). Zum Bilde des Geborgenseins gehört besonders der Schatten vor der Gluthitze (Jes 4, 6; 25, 4).


In den Aussagen von wohlthätigen Wirkungen der Sonne im NT kommt eine Anschauung von ihrem belebenden Einfluß kaum zur Geltung, am wenigsten von einem geradezu lebenerzeugenden. Es ist das nicht befremdlich, da auch das Licht, das die Hebräer nach Gen e. 1 von der Sonne unabhängig dachten, nicht eigentlich als lebenerweckend vorgestellt wird, sondern nur als eine Bedingung des Lebens. Auch der Mond ist im semitischen Altertum kaum als Lichtkörper lebenerzeugend, sondern deshalb weil man von ihm die Fruchtbarkeit ableitete (s. A. Mond S. 311 f.). Überhaupt galt bei den alten Semiten im allgemeinen wohl nur das Wasser als Lebensprinzip, das Licht einerseits als der Erkenntnis dienend und andererseits als erweiternd. Nur im Lichte können wir sehen und erkennen, und speziell die Sonne durchbringt mit ihrer Wärme und ihrer Helligkeit alles, so daß nichts vor ihr verborgen bleibt (Ps 19, 7). Deshalb sind die Sonnengötter der semitischen Völker Förderer der Wahrheit, auch der ethisch aufgefaßten, der Gerechtigkeit (s. unten § III, 1; 3, h). Licht und Sonne, als das Lebendige zugleich erfreuend durch die Heiterkeit ihres Glanzes, sind Bedingung der vollen Lebensentfaltung. Die Bedingung wird leicht mit der Ursache verwechselt, und so hat sich vielleicht auf diesem Weg in den mythologischen Vorstellungen von Sonnengöttern gelegentlich auch die der Lebenserweckung an sie geknüpft, wobei aber wahrscheinlich in erster Linie noch eine andere Gedankenverbindung in Betracht kommt (s. unten § III, 1 u. 3, h). In später Zeit wird der Sonnengott zur Fruchtbarkeit der Erde in eine Beziehung gesetzt, nicht gerade als sie erzeugend, aber doch als sie fördernd (s. unten § III, 2, d u. g; 4, b). Schon der babylonische Sonnengott Samas ist möglicherweise in eine direkte Beziehung zur Fruchtbarkeit gesetzt worden. Darauf könnte verweisen seine in Abbildungen deutlich vorliegende Kombination mit dem Wasser: Wasserströme gehn aus von Gefäßen neben ihm oder von einem Gefäß in seinem Schoße, und horizontale Wellenlinien, die doch wohl Wasser darstellen, finden sich zu seinen Füßen. Das Wasser zu den Füßen könnte den himmlischen Ozean darstellen. Es scheint zunächst, als wären daneben die Wasserströme so zu verstehen, daß man das vom Himmel spendete Wasser, den Regen, mit der Sonne in Verbindung brachte. Diese Anschauung wäre einigermaßen befremdlich, aber doch nicht unmöglich, da auch sonst in volkstümlicher Anschauung der Sonne Einfluß auf den Regenfall zugeschrieben wird. Aber auch innerhalb des Diskus, der den Samas darstellt, finden sich jene wellenförmigen Linien; hier können sie nicht wohl wirkliches Wasser bedeuten, das doch nicht an oder in der Sonne selbst als vorhanden anzunehmen ist. Deshalb ist vielleicht die von Friedr. Delitzsch vorgeschlagene Erklärung der Linien als Wellen des Lichtes vorzuziehen. Auch die Wasserströme würden dann wohl von Strömen des Lichtes gedeutet werden müssen, obgleich in diesem Fall allerdings die symbolische Verwertung des Wassers etwas weit getrieben wäre, da mit oder in jenen Strömen zuweilen auch Fische dargestellt werden; aber auch der Regen bringt keine Fische mit sich (s. darüber W. H. Ward, *The Babylonian representation of the solar disk in the American Journal of Theology*, Bd II, 1898, S. 115—118, der alles auf wirkliches Wasser bezieht). Mit der Kombination von Sonne und Regenspendung ließe sich vielleicht vergleichen die aus den palästinischen Ortsnamen „Sonnenquelle“ (s. unten § III, 2, a) sich möglicherweise ergebende Verehrung der Sonne an Quellen.

II. Die Sonne als Zeitmesser. Wie nach dem Monde, so bestimmten die Hebräer auch nach der Sonne die Zeit. Obgleich sich in der historischen Periode nur die Rechnung nach Mondjahren nachweisen läßt, finden sich doch einige nicht zu verkennende Spuren dafür, daß eine ältere Periode das Sonnenjahr von 365 Tagen kannte und anwandte (s. A. Mond S. 310, 3 ff.). Die Hebräer können die Bekanntschaft mit ihm von den Ägyptern überkommen haben, die ein Jahr von 365 Tagen kannten (über das hohe Alter dieses Jahres bei den Ägyptern s. *Deutsche Literaturzeitung* 1906, Kol. 668). Aber auch die Babylonier kannten ein Jahr von 12 dreißigtägigen Monaten. Die Äthiopier haben wohl ein Sonnenjahr von 365 oder doch 360 Tagen in Gebrauch gehabt. Das ist nicht nur nach Analogie des ägyptischen und babylonischen Jahres wahrscheinlich, sondern es lassen sich vielleicht Anzeichen dafür erkennen, daß die vorerwähnten Israeliten dreißigtägige Monate hatten und zwar nach dem Vorbilde der Äthiopier (vgl. Nowak, *Hebräische Archäologie* 1894, Bd I, S. 215 ff.). Auch bei der Anwendung des Mondjahres haben die Israeliten auf den Sonnenlauf Rücksicht genommen

und nach ihm das Mondjahr modifiziert, damit die von der Sonne abhängenden Jahreszeiten immer wieder auf dieselben Zeiten des Kalenderjahres fielen. Rücksichtnahme auf den Sonnenlauf ersieht man schon für die ältere Zeit deutlich aus den alten Monatsnamen, die auf bestimmte Jahreszeiten verweisen. Erst aus später Zeit des Judentums wissen wir, wie die Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenlauf hergestellt wurde, nämlich durch Anwendung eines Schaltmonates. Meistermann (Ueber die kalendariſche Bedeutung des Jodeljahres, *JbZfA* 1880, S. 720–718) sieht das Jodeljahr (Jodel = „Auswuchs“?) an als ein Schaltjahr, das der Ausgleichung des Mondjahres mit dem Sonnenjahr diene(?). Z. überhaupt N. „Jahr bei den Hebräern“ Bd VIII, S. 524 ff.

III. Kultiſche Verehrung der Sonne bei ſemitiſchen Völkern. Bei ſaſt allen Völkern des Altertums war der Eindruck der Sonne ſo gewaltig, daß ſie in ihr ein göttliches Weſen zu erkennen glaubten oder ſie doch zu einzelnen Göttergeſtalten in irgendwelche Beziehung legten. Die alten Indogermanen benannten ihre Götter wie nach dem Himmel ſo auch nach der Sonne und dem Nichtiglanz, der ſie verkündet und begleitet. Unberechtigt und ergebnislos, wie dem Unterzeichneten ſcheint, hat man darüber verhandelt, ob in der Entwicklung der Religionsgeſchichte überhaupt oder doch in der der ſemitiſchen Völker Sonnen- oder aber Monddienſt als das Primäre anzufehen ſei. Bei einzelnen Völkern oder Stämmen wird es der Monddienſt, bei andern der Sonnendienſt geweſen ſein (vgl. N. Mond S. 311 ff.). Sonnendienſt läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit bei allen, aber doch bei den meiſten ſemitiſchen Völkern als ſeit hohem Altertum beſtehend nachweiſen, bei den Weſtſemiten für die älteſte Zeit nicht mit der ſelben Sicherheit wie namentlich bei Babylonern und Aſſyrenern. Dies könnte indeſſen nur auf der verſchiedenen Beſchaffenheit unſeres Materials für die Geſchichte der weſt- und der öſtlichen Religionen beruhen.

Aus den altteſtl. Ausſagen von der Sonne haben wir geſehen, daß ſie zugleich als erfreuend und lebenfördernd und als verderbend aufgefaßt wurde. Die Vereinigung dieſer Gegenſätze entſpricht durchaus der Vorſtellung von der Gottheit bei den ſemitiſchen Völkern. Es iſt irrig, wenn man ihnen oder ſpeziell den Hebräern früher wohl die Vorſtellung einer lediglih vernichtenden Gottheit zugeſprochen und dies gelegentlich mit einer analogen Aufchauung von der Sonne in Verbindung gebracht hat.

I. Babylonier und Aſſyrer. Bei den Babylonern und Aſſyrenern iſt der Gott Samaſ durch ſeinen Namen =  als ein Sonnengott charakteriſiert. Samaſ iſt einer der wenigen ſemitiſchen Gottesnamen, worin die naturaliſtiſche Bedeutung unverkennbar iſt, inner den nordſemitiſchen Gottesnamen, ſo viel ich weis, wohl der einzige, welcher mit der im Sprachgebrauch fortdauernden Bezeichnung eines Naturgegenſtandes identiſch iſt. Der Gott Samaſ iſt in Perſonenamen ſeit uralten Zeiten bezeugt. Im alten Babylonien waren Larja und Sippar Hauptſitze ſeines Kultus. Daß Samaſ in dem ausgebildeten Götterſyſtem dem Mondgott nachgeordnet iſt, als ſein Sohn erſcheint, iſt noch kein Beweis für das höhere Alter des Monddienſtes, ſondern kann auf lokalen Kultusverhältniſſen beruhen, die für die ſpättere Zeit allgemein maßgebend wurden. — Neben Samaſ ſind auch andere Götter des babylonisch-aſſyriſchen Pantheons entweder urſprünglich Sonnengötter geweſen oder nachmals zu der Sonne in eine Beziehung geſetzt worden, ſo Marduk, Ninib und Nergal (ſ. Zimmern in: Schrader, *Keilſchr. u. d. A.*, S. 367 ff.; Jaſtrow, *The Religion of Babylonia and Aſſyria*, deutſche Ausg. Bd I, 1905, S. 66–71, 131, 220–222; vgl. Knudsen, *Aſſyriſche Gebete an den Sonnen- u. Mondgöttern*, 1893; *The Samas religious texts classified in the Brit. Museum catalogue ... collected by C. D. Gray, Chicago 1901* — mir nicht zugänglich; dazu noch die oben § I angeführten Bemerkungen über den Solar disk von War, *Americ. Journ. of Theology*, Bd II, S. 115–118). In der aſſyriſchen Darſtellung eines vielſchießenden Kriegers über einer geſtülgelten Scheibe, die als heiliges Zeichen dem Kriegerſchier vorangetragen wurde, weiſt die Scheibe doch wohl auf den ſich bewegenden Sonnenkreis. Beziehung und Herkunft dieſer Darſtellung, die an den ägyptiſchen Sonnendiskus erinnert, ſind zweifelhaft. Gewöhnlich ſieht man darin ein Bild des Nationalgottes Ninur, der alſo auch ſeinerſeits zu der Sonne in einer Beziehung geſtanden hatte (vgl. Jaſtrow a. a. O., S. 206 f.).

Samaſ iſt als der alles aus Licht bringende „der oberſte Richter“, der mit gerechtem Gericht dem Guten zum Siege verhilft und das Böſe ſtraft, zugleich ein Beförderer der Wahrheit, der Zweifel löſt und auf Traktfragen Antwort giebt“. Er gilt auch als „Neben und Gemeinſchaft werdend“ (Zimmern a. a. O., S. 368). Ich bezweifle, daß die heilende Wirkung abgeleitet worden iſt von dem Lichte, das die Sonne verbreitet, als

dem wohllebenden (so Zimmern; vgl. dazu oben § I). Diese Vorstellung beruht vielleicht vielmehr darauf, daß die Sonne in ihrem jährlichen Laufe mit dem Wechsel von Winter und Sommer abstirbt und wieder erwacht, also in sich eine den Tod überwindende Macht repräsentiert. Eben diese hätte man dann vom Sonnengott auch außerhalb seiner selbst bekundet gedacht in Krankenheilungen, die als eine Überwindung des Todes aufgefaßt wurden. Bei den Phöniziern wenigstens scheint zum speziellen Heilgott geworden zu sein ein Gott, der mit der Sonne wohl zunächst nichts zu thun hat, sondern das Absterben und Wiederaufleben der Vegetation darstellt (s. Baudouin, Der phönizische Gott Esmun, ZdmG LIX, 1905, S. 459 ff. und „Esmun-Aсклеpios“ in den Orientalischen Studien [Waldke-Festschrift], 1906, S. 729 ff.). Entweder wohl sind später der Sonnen-gott und der Vegetationsgott, den auch die Babylonier kennen (s. A. Tammuz), verschmolzen worden, da das Zunehmen der Sonne mit dem Aufwachen der Vegetation zusammenfällt und es bedingt, oder auch derselbe Prozeß der Auslegung des auferstehenden Gottes als eines Heilgottes hat sich spontan für den Sonnengott einerseits und für den Vegetationsgott andererseits vollzogen.

Unter den andern zu der Sonne in eine Beziehung gesetzten babylonisch-assyrischen Göttern repräsentiert der babylonische Marduk (Zimmern a. a. O., S. 370 ff.) vorzugsweise die wohlthätigen, dagegen Ninib (ebend. S. 408 ff.) und Kergal (ebend. S. 112 ff.) mehr die schädigenden Wirkungen, die von der Sonne ausgehn. Marduk ist ein „Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes“ (Zimmern S. 372 f.); das mag von ihm in seiner Eigenschaft als Sonnengott zu veriehn und in der einen oder andern Weise ebenso zu erklären sein wie die ähnlichen Ausagen von Samas.

Gottesnamen, die dem babylonischen Samas entsprechen, begegnen wir bei den Arabern und auch bei den Westsemiten, bei diesen in deutlichen Belegen erst verhältnismäßig spät. Bei den Westsemiten liegt dabei zum Teil deutlich, vielleicht überall babylonischer Einfluß vor. Aber die weibliche Sonnengotttheit Sams bei den Arabern ist wahrscheinlich weder Vorbild noch Nachbild des männlichen Samas. Das verschiedene Geschlecht entscheidet allerdings nicht unbedingt dagegen, auch nicht gegen einen ungenügenden Zusammenhang (vgl. die weibliche Istar bei den Babyloniern und den männlichen Attar bei den Südarabern), ist aber immerhin der Annahme günstig, daß der Sonnendienst oder doch die Benennung der Sonnengotttheit nach der Sonne auf beiden Seiten spontan entstanden ist. (Winkler [Geschichte Israels, Bd II, 1900, S. 70 f., Anmfg. 4] will Anzeichen einer weiblichen Auffassung der Sonne auf assyrischem Boden gefunden haben und erkennt darin kanaänischen Einfluß, obgleich sich doch auf kanaänischem Boden, abgesehen von den zuletzt eingewanderten Hebräern, eine weibliche Auffassung der Sonne eben nicht nachweisen läßt.) Bei den Hebräern sind Spuren des Sonnendienstes für das höchste Altertum gar nicht und für die Zeit des Aufenthaltes in Kanaan mit Sicherheit erst seit der assyrischen Periode zu erkennen. Dies noch mehr läßt einen bei den Arsemiten allgemeinen Sonnendienst als zweifelhaft erscheinen.

2. Kanaanäer und Phönizier. a) Palästiniische Ortsnamen. Auf westjemitischem Boden begegnen wir im N dem Namen eines Ortes an der Grenze Judas 'En-šemes „Sonnenguelle“ (Jos 15, 7; 18, 17), der möglicherweise von Verehrung der Sonnengotttheit an einer Quelle zu verstehen ist. Vgl. den heutigen Ortsnamen Min-Schems an der Küste nördlich von Sidon (Baedeker, Palästina², Karte zu S. 320). Ebenso ist der im N oft vorkommende Name mehrerer palästiniischer Städte Bêt-šemes (darunter der Ort in Dan wohl identisch mit dem einmal Jos 19, 11 genannten 'Ir šemes „Sonnengstadt“) vielleicht auf Sonnendienst zu beziehen mit der nächstliegenden Auffassung von bêt in dem Sinne „Tempel“. Darauf, daß sich in dem judäischen Bet-schemeš (heut Min-Schems, Baedeker², S. 16) ein Heiligtum befand, mag die Aufzählung des Ortes unter den Levitenstädten (Jos 21, 16) verweisen. Diese Ortsnamen sind gewiß kanaänisch und von den Hebräern vorgefunden worden. Sie könnten möglicherweise auf babylonischem Einfluß in der vorisraelitischen Periode beruhen. Wahrscheinlich ist das aber nicht, da ich sonst nur eine vereinzelte Spur für die Herübernahme babylonischen Sonnendienstes bei den alten Kanaanäern weiß (in den Texten aus Tell Ta'annek, s. unten § III, 2, b), solche Entlehnungen sich auch nicht so leicht gerade in Ortsnamen bekundet haben werden, wenigstens nicht in Namen, die haften blieben, und namentlich nicht in Ortsnamen des platten Landes.

Indeß die Beziehung jener zwei oder drei Ortsnamen auf Sonnendienst ist doch überhaupt nicht sicher; bêt in Ortsnamen ist nicht immer Bezeichnung eines Tempels, und für jene Namen ließen sich noch andere Kombinationen zwischen „Sonne“

einerseits, „Quelle“ und „Haus“ oder „Stadt“ andererseits denken als die auf dem Kultus beruhende.

Noch weniger sicher läßt sich auf altkanaanaïschen Sonnendienst schließen aus dem in Ortsnamen angewandten 𐤍𐤍 , weil dies Wort nicht vorkommt als Name einer Sonnengotttheit, wie es für 𐤍𐤍𐤍 Samaš der Fall ist, und in den Ortsnamen überhaupt eine andere Bedeutung haben könnte als „Sonne“ (vgl. arab. hars = „Bewahrung“). In der ganz späten Stelle Jos 19, 18 ist allerdings höchstwahrscheinlich zu lesen 𐤍𐤍𐤍 𐤍𐤍 und dies von dem ägyptischen Heliopolis zu verstehen. Unter palästinensischen Ortsnamen kommt vor 𐤍𐤍𐤍 (in pansa) für einen Ort bei Zuffot Ri 8, 13, wo aber die Lesung zweifelhaft ist, ferner 𐤍𐤍𐤍𐤍 Ri 1, 35 für einen Ort im Stamme Dan, möglicherweise identisch mit Tr Somès. In dem ebraïmischen Ortsnamen 𐤍𐤍𐤍𐤍𐤍 Ri 2, 9 ist nach Jos 19, 50; 21, 30 die Lesart 𐤍𐤍 nicht ganz sicher, und jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich, daß eine Benennung nach Sonnenkult nur als eine nähere Bestimmung zu dem eigentlichen Ortsnamen (𐤍𐤍𐤍𐤍) hinzugefügt wäre. (Einigermaßen analoge Ortsnamen lauten Maria Einiedeln, Maria Tafel, Mariazell, nicht umgekehrt: Einiedeln der Maria.) Aus diesen Gründen kann ich der Sicherheit nicht zustimmen, womit Edu. Meyer (Die Israeliten 1906, S. 176, Anm. 2; S. 528) aus den Ortsnamen Bêt-Semes, Harheres, Timnat-heres auf Sonnenkult der vorisraelitischen „voritischen“ Bevölkerung schließt. Noch weniger wahrscheinlich ist, daß in dem moabitischen Ortsnamen 𐤍𐤍𐤍𐤍𐤍 das 𐤍𐤍 identisch mit 𐤍𐤍 ist, namentlich da daneben die Form 𐤍𐤍𐤍𐤍𐤍 vorkommt.

b) Samas. Tempelorientierung. Mekkart. In nr. 1 der Keilinschriften aus Tell Ta'annek (Syrozy) bei Sellin, Tell Ta'annek, Denkschr. d. Wien. Akad., philol.-histor. Kl., Bd I, 1901, I, S. 119) wird (ilu) Samšaš genannt. Diese vereinzelte Erwähnung besagt noch nichts für Herübernahme babylonischen Sonnendienstes in weiterem Umfang bei den alten Kanaanäern.

Nur die Salomonische Zeit aber haben wir ein ganz deutliches Zeichen, das auf Sonnendienst bei den Phöniziern oder doch auf Beeinflussung ihrer Tempelbauten durch den Sonnendienst eines andern Volkes hinweist, in der Orientierung des Salomonischen Tempels nach dem Sonnenaufgang. Sie ist nicht zufällig, da sie für die Lokalität des jerusalemischen Tempels durchaus nicht paßt, und ist von dem phönizischen Vorbild des ganzen Baues heruleiten, da weder der Gott Salomos noch der der ältern Hebräer Züge eines Sonnengottes an sich trägt. Das Vorbild des Salomonischen Tempels ist in Tyrus zu suchen, wobei der Baumeister Salomos kam. Höchstwahrscheinlich war dies Vorbild der Tempel des Hauptgottes von Tyrus, des Gottes, für welchen wir aus späterer Zeit den Namen Mekkart kennen. Er mag also schon zu Salomos Zeit als Sonnengott angesehen worden sein.

Nur diese Bedeutung lassen sich auch in den Aussagen über den Gott einzelne Spuren geltend machen. Sie gehören später Zeit an. Eine Angabe, die man zu diesen Spuren rechnen hat, könnte freilich bis in die Zeit Salomos zurückweisen. S. darüber M. Baal Bd II, S. 331 f. Aber es ist doch nicht sicher, daß diese eine angebliche Spur, das bis auf Salomos Zeitgenossen Hiram zurückdatierte Auferstehungsfest des Mekkart, sich auf den Sonnenaufgang bezog; die Angabe des Josephus nach Menander (Antiq. VIII, 5, 3; vgl. C. Ap. I, 18), daß es im Monat Peritios, d. i. im Februar-März, gefeiert werden sei (nach der für Tyrus bezugten Berechnung, an die hier doch wohl zu denken ist, begann der Peritios mit dem 16. Februar und zählte 30 Tage, s. Adeler, Handbuch der Chronologie, Bd I, 1825, S. 135), paßt kaum zu dieser Annahme, da das Wiedererwachen der Sonne mit der Wintersonnenwende beginnt, und scheint sich eher auf das Wiedererwachen der Bilanzwelt zu beziehen. Wenn wirklich unter dem Ζεὺς ἠελίου des Philo Byblius (Fragm. histor. Graec. ed. C. Müller, Bd III, S. 566 fr. 2, 9) Mekkart zu verstehen sein sollte (M. Baal S. 332, 30 ff.; M. Sandhuniathon Bd XVII, S. 163, 31 f.; 168, 21 ff.; vgl. Baudouin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 36; II, 1878, S. 171), was allerdings unsicher bleibt, so bezöge sich die Darstellung des Zeus Meilikios als eines Schiffers bei Philo kaum auf die Fahrten des Isoniongründenden Tyrus, sondern eher auf die des Gottes selbst, der als Sonnengott über das Meer hin nach dem fernem Westen zieht. Aber auch diese Auffassung konnte nach der Art ihrer Bezugung für alte Verstellungsweise nicht in Betracht kommen. Vgl. dazu eine allerdings ebenfalls sehr unsichere Vermutung Zensens von dem babylonischen Sonnengott auf einem Schiffe (bei Zimmern a. a. O., S. 632). — Auf alten kanaanaïschen Sonnendienst und speziell auf die Vorstellung des Mekkart als eines

Sonnengottes könnte ferner etwa die alttestl. Zimienage verweisen. Sicher ist aber auch dieser Hinweis keineswegs (s. unten § III, 5, a).

Daß die Orientierung phönizischer Tempel und besonders die des Haupttempels von Tyrus babylonischem Einfluß aus der Zeit der Amarna-Briefe zuzuschreiben wäre, ist gewiß nicht anzunehmen. Damals sind allerdings babylonische Gottesnamen von den Kanaanäern entlehnt worden, aber wie es scheint nur vorübergehend; schwerlich ist in dieser Periode von der babylonischen Religion ein so tiefgehender Einfluß ausgeübt worden, daß die ganze Tempelanlage dadurch bestimmt werden wäre. Daß Salomo in der Orientierung seines Tempels einen phönizischen nachahmte, ist dagegen wohl zu verstehen, da dies der erste größere Tempel bei den Hebräern war, eine Tradition für die Anlage also noch nicht bestand. Man wird nicht umhin können, hieraus auf kanaanäisch-phönizischen Sonnendienst zu schließen, der unabhängig von Babylonien zu Salomos Zeit bestand. Von da aus gewinnt nun die Beziehung der angeführten palastinischen Ortsnamen auf kanaanäische Sonnendienste allerdings einigermaßen an Wahrscheinlichkeit. Babylonischer Einfluß auf die Orientierung des phönizischen Vorbildes für den Tempel Salomos ist um so weniger anzunehmen, als der Salomonische Tempel und demnach gewiß auch sein Vorbild, der Tempel zu Tyrus, in den Formen nicht babylonischen sondern vielmehr ägyptischen Tempeln ähnlich gewesen zu sein scheint. Weit eher läßt sich deshalb bei jenen Spuren kanaanäisch-phönizischen Sonnendienstes an uralte Einwirkung des ägyptischen Sonnenkultus denken, wie denn die Anzeichen für sehr alten ägyptischen Einfluß auf kanaanäische Kulte neuerdings durch die Funde der Ausgrabungen auf palastinischem Boden gemehrt worden sind.

Schwerlich ist eine Rücksicht auf den Sonnenaufgang und dann etwa eine Spur von Sonnendienst darin zu erkennen, daß auf dem Tell el-Mutejellim in der Ebene Jezreel zwei anscheinend sehr alte, jedenfalls nichtisraelitische Gräber gefunden worden sind, in denen die Leiche so lag, daß der Kopf nach Süden lag (Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutejellim, Mit u. Nachr. d. deutschen Palästina-Vereins 1906, S. 9). Eine Beziehung auf den Sonnenaufgang ist hier um so weniger wahr scheinlich, als in einer andern Totenkammer ebendort von mehreren vorgefundenen Gerippen nur eines dieselbe Lage hatte (a. a. O., S. 20).

e) Diskus und Strahlengestirn. Aus den in Phönizien gefundenen Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe nach ägyptischer Art darf kaum mit Duffaud (a. a. O., S. 5) gefolgert werden, daß schon „unter der Herrschaft der Pharaonen“ die Phönizier ihre Götter mit ägyptischen Sonnengöttern identifiziert haben; die Darstellung des geflügelten Diskus auf der Stele Kamjes' II an der Mündung des Nahr el-Asch zeigt noch nicht, daß dies Gottheitszeichen schon damals von den Phöniziern akzeptiert wurde. Überdies ist nicht von vornherein sicher, daß die ägyptische geflügelte Scheibe von den Phöniziern überall als Sonnenscheibe verstanden worden ist. In einer von Duffaud S. 13 besprochenen Darstellung zu Umm-el-awamid ist dies allerdings nach der auf die Sonne hinweisenden Umgebung des Diskus gewiß der Fall. Daneben aber konnte der Diskus ohne die spezielle Deutung auf die Sonne als bloßes Gottheitszeichen entlehnt werden. Dies kann gelten von einer andern Darstellung zu Umm-el-awamid, einem Diskus mit Kräuselschlangen (Duffaud S. 8); auch der auf demselben Monument darunter dargestellte zweite Kreis im Halbmond ist nicht notwendig die Sonne, sondern könnte der Vollmond, vielleicht auch ein Stern sein. Der Diskus im Halbmond findet sich oft auf punischen Denkmälern. Diese punische Darstellung ihrer ursprünglichen Bedeutung nach von der des phönizischen Mutterlandes zu trennen (Duffaud S. 6), scheint mir keine Veranlassung vorzuliegen. Wie zu Umm-el-awamid ist auch auf punischem Boden in der Regel der Diskus im Verhältnis zum Halbmond sehr klein, so daß man Bedenken haben kann, darunter die Sonne zu verstehen. Die Kleinheit kann aber auf dem technischen Bedürfnis beruhen, den Umfang des Kreises dem des umschließenden Halbmondes anzupassen. Ich muß hier auf einen Versuch verzichten, diese Zusammenstellung zu deuten; von Duffaud, der darin überall eine Bezeichnung des Venusgestirns erkennt in seiner Beziehung zur Sonne (Diskus) und einer andern mir nicht ganz einleuchtenden zum Monde (Halbmond), bin ich einstweilen nicht überzeugt worden; aber die Sonne ist allerdings mit dem Diskus wohl gemeint. Der Kreis im Halbmond findet sich nämlich auch in babylonischen Darstellungen, und hier scheint aus der Bildung des Diskus deutlich zu sein, daß damit die Sonne gemeint ist (s. Ward, Americ. Journ. of Theology, Bd II, S. 116); es muß doch wohl angenommen werden, daß die phönizische Darstellung aus Babylonien entlehnt war und ebenso wie dort zu erklären ist (für die Beziehung des

Diskus im Halbmond auf die Sonne vgl. eine palmyrenische Darstellung der Büste des Sonnengottes im Halbmond unten § III, 3, e (Mordtmann n. 80).

Ich muß mich darauf beschränken, weitere Bilder zu nennen, worin man Darstellungen der Sonne in Verbindung mit dem Mond oder der Sonne für sich allein und möglicherweise eine Beziehung auf Sonnendienst erkennen könnte. Dem Diskus im Halbmond entspricht auf phönizischen Münzen die, so viel ich sehe, nur selten vorkommende Darstellung eines Strahlengestirns (der Sonne?) im Halbmond (Münze von Sidon 11–117 n. Chr. bei Rouvier, *Journal International d'archéologie numismatique*, Bd V, 1902, S. 238 n. 1351; Münze von Belomais mit Kopf des Nero ebend. Bd IV, 1901, S. 215 n. 996). Sofern Gabala noch hierher gezogen werden darf, seien erwähnt auf dessen Münzen Sonne und Halbmond nebeneinander (Wroth, *Catalogue of the Greek coins of Galatia, Cappadocia, and Syria*, London 1899, S. 215 n. 11, 12 mit Büste des Caracalla), auf andern Münzen von Gabala Stern oder Sonne allein (ebend. S. 211 n. 1, 5 mit Kopf des Trajan). Mehr als diese späten Typen hätte zu bedeuten die weit ältere und häufige Darstellung eines „Sonnenglobus“ und Halbmondes am Hinterteil einer Galere auf Münzen von Sidon aus persischer Zeit, wenn sich der Sonnenglobus wirklich als solcher erkennen läßt (160–150 v. Chr. und später, bei Rouvier a. a. O., Bd V, S. 100 ff. n. 1082, 1083 und, wie es scheint, auf allen folgenden Nummern bis n. 1170). Ein Strahlengestirn, das ein Stern oder wohl auch die Sonne sein kann, kommt noch sonst auf phönizischen Münzen vor (ich habe dafür bemerkt bei Rouvier a. a. O., Bd III, 1900, S. 307 f. n. 603, 604, 604 bis; Bd IV, S. 62 n. 735; Bd V, S. 130 n. 1271; S. 267 n. 1527; Bd VI, 1903, S. 22 n. 1647; S. 24 n. 1651; Bd VII, 1904, S. 80 r. 2387; S. 87 n. 2434; S. 100 n. 2507; S. 100 f. n. 2511). Bei allen diesen Darstellungen bleibt, auch wenn sie richtig als Sonnenkreis oder Strahlen Sonne aufgefaßt sind, zweifelhaft, inwieweit sie einen Kult der Sonne voraussetzen. Auch das Bild von Sonne und Mond an der Galere könnte sich lediglich darauf beziehen, daß die Fahrt des Schiffes vom Sonnen- und Mondschein abhängig ist und begünstigt werden soll. — Jedenfalls läßt sich aus allem bisher von uns Angegebenen nicht mit Sicherheit ersehen, daß Sonnendienst den Kanaanäern von Hause aus eignete.

a) Baal Chamman und Chammanim. Möglicherweise könnten ein weiteres Argument für kanaanäischen Sonnendienst die im NT unter dem Namen Chammanim erwähnten heiligen Säulen sein, denen in punischen Inschriften eine Gottheit שֶׁן שֶׁן entspricht. Aber es ist doch fraglich, ob dieser Name mit שֶׁן „Sonne“ in Verbindung zu bringen ist. Er wäre dann als Adjektivum mit der Bedeutung „heiß“ zunächst eine Bezeichnung des Sonnengottes selbst, erst sekundär seiner Säule. Vgl. A. Baal S. 330 f. Zu der andern Möglichkeit, שֶׁן als einen Ortsnamen („Baal von שֶׁן“) zu verstehen, ist jetzt noch in Betracht zu ziehen die dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehörende Inschrift: *Μεγορζιόσ Αοριόρω ζούμης Νάμων* [os] aus dem Orte Ham in der Nähe von Baalbet (zuerst bekannt gemacht von Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Bd I, Paris 1888, S. 22), worin Sid. Lévy (Cultes et rites syriens dans le Talmud in der *Revue des études juives* XLIII, 1901, S. 188 f.) den Gottesnamen שֶׁן שֶׁן zu erkennen glaubt. Ob dann hier das Vorbild des karthagischen Gottes zu finden wäre, wird man jedenfalls besser mit J. Lévy dahingestellt sein lassen, namentlich da die Inschrift durch das zwischen die Gottesnamen gestellte ζούμης die Vermutung erweckt, daß höchstens ein Wortspiel mit dem zufällig an den Gottesnamen שֶׁן anklingenden Ortsnamen vorliegt (so Lagrange, *Études sur les religions Sémitiques*?, Paris 1905, S. 87 f.). Wenn שֶׁן in שֶׁן שֶׁן Ortsbezeichnung sein sollte, so wären die Chammanim schwerlich damit in Verbindung zu bringen. Sie könnten dann aber ihrerseits kaum aus dem Namen der Sonne erklärt werden, da שֶׁן sich nicht von שֶׁן sondern nur etwa direkt vom Stamme שֶׁן ableiten läßt. Für sehr alten Sonnendienst sind die Chammanim jedenfalls geltend zu machen, da eine Erwähnung vor Eschiel nicht nachzuweisen ist; die in Jes 17, 8 ist schwerlich Jesajanisch. — Zuletzt allerdings ist Baal Chamman ein Sonnengott gewesen; er ist abgebildet als strahlenumkränzttes Haupt auf einem bei Ibugaa gefundenen Denkmal mit neupunischer Inschrift (Gesenius, *Script. linguaeque Phoen. monumenta* 1837, Taf. 21). Aber das beweist nichts für seine ursprüngliche Auffassung, da in der Zeit der neupunischen Inschriften die phönizischen Götter fast allgemein zu Sonnengöttern geworden waren. Da Motivsteine für Baal Chamman mit Delphinen, Blumen und Trauben, den Zeichen der Fruchtbarkeit, geschmückt sind (i. A. Baal S. 328, 31 ff.), so dachte man dabei wenigstens in späterer Zeit die Sonne als die Fruchtbarkeit fördernd (s. darüber oben § I).

e) Herkunft des spätern Sonnendienstes. Es ist doch möglicherweise nicht zufällig, daß wir weder für altkanaanäischen Sonnen- noch für altkanaanäischen Monddienst (s. A. Mond S. 348, 7 ff.) ganz sichere Belege haben. Vielleicht ist daraus zu folgen, daß die Verehrung dieser Himmelskörper oder doch die der Sonne - da wir für Monddienst bei den Phöniziern sichere Spuren überhaupt nicht haben - erst durch Entlehnung zu den spätern Phöniziern gekommen ist. Für alten Kult der fünf andern Planeten bei den Kanaanäern haben wir gar keine Spuren (vgl. A. Memphis Bd XVI, S. 641, 23 ff.). Allerdings die Hörner am Haupte, die uns für die „Astarte“ jetzt aus den Funden von Tell Ta'annek und Gezer als sehr alt bekannt sind, werden vielleicht am einfachsten auf die Mondhörner gedeutet. Eine Nachbildung des anders geformten Hörnerschmuckes der ägyptischen Hathor sind sie schwerlich. Für die Aphrodite des Erv, d. i. Astarte, läßt sich alte Bedeutung als Mondgöttin annehmen, s. A. Astarte Bd II, S. 155, 28 ff. Auch durch die Bemerkungen von Dussaud S. 81 gegen diese Annahme bin ich nicht überzeugt worden, da sich Verehrung des Venusplaneten, den er als Grundlage der thauspendenden Aphrodite des Erv ansieht, für höheres phönizisches Altertum nicht nachweisen läßt, überhaupt der Venusplanet keine Bedeutung als Prinzip der befruchtenden Feuchtigkeit gewiß nicht aus der Beobachtung der Einwirkungen des Gestirns hat, wie das beim Mond allerdings der Fall ist (s. A. Mond S. 341 f.), sondern erst sekundärer Weise aus seiner Kombination mit der Göttin der Fruchtbarkeit. Aber diese war vielleicht ursprünglich weder Mond noch Venusplanet sondern Repräsentantin der Fruchtbarkeit der Erde, die von Thau und Quellen erzeugt wird, oder vielmehr der befruchtenden Feuchtigkeit überhaupt, wie noch die Caelestis bei Tertullian als pluviarum pollicitatrix erscheint. Sollte aber doch die große Göttin der Phönizier seit alter Zeit wirklich eine Mondgöttheit gewesen sein, dann wäre es allerdings sehr wahrscheinlich, daß neben ihr der Kult eines Sonnengottes bestand.

Aus später Zeit besitzen wir deutliche Nachrichten über Sonnendienst bei den Phöniziern. Er kann von den Aramäern oder Assyriern oder Babyloniern herübergenommen sein. Auf aramäischem Boden ist der Dienst des Gottes 𐤍𐤍 seit dem 8. Jahrhundert bezeugt, der des Samaš vereinzelt schon um 1400; bei den Judäern wissen wir von Verehrung der Sonne seit den Ausgängen der Königszeit. Dieser Kult war damals in Juda offenbar etwas Neues, zugleich mit dem Dienste des Mondes und der Sterne auf assyrisch-babylonischen Einflüssen beruhend. Auch zu den Aramäern mag der Dienst des Gottes Sms aus Babylonien und Assyrien gekommen sein. Teilweise stammt ihr Sonnendienst vielleicht aus Ägypten (s. unten § III, 3, a). Durch die Aramäer hat sich mit der Verbreitung ihrer Sprache bei den semitischen Völkerstämmen Vorderasiens der Dienst ihrer Gottheiten ausgebreitet, so allem Anschein nach der des Sonnengottes (vgl. Lagrange, Religions Sémitiques², S. 451 f.). Übrigens ist bei dem spätphönizischen Sonnendienst sicher auch ägyptischer Einfluß mitwirkend gewesen.

Natürlich aber schließt das ziemlich deutlich erst der spätern Zeit angehörende Aufkommen des direkten und bewußten Sonnendienstes die Möglichkeit nicht aus, daß für die Vorstellung altphönizischer Gottheiten die Beobachtung der Sonne eine Grundlage gebildet hat.

f) Personennamen und punischer Ortsname mit smš. Direkt als Gottesname kommt 𐤍𐤍 — auch das phönizische Wort für „Sonne“ — in später Zeit ebenso wenig vor als in älterer, wohl aber inschriftlich in einigen wenigen zusammengesetzten Personennamen, die anscheinend alle verhältnismäßig später Zeit angehören. Es ist danach nicht deutlich, ob die spätern Phönizier einen bestimmten Gott 𐤍𐤍 nannten oder nur das Gestirn der Sonne am Himmel verehrten; letzteres wird für die Judäer anzunehmen sein (s. unten § III, 5d). In phönizischen Personennamen, die mit 𐤍𐤍 zusammengesetzt sind, kommen folgende vor: 𐤍𐤍𐤌𐤍 „Herr ist Sms“ auf Cypern (Clermont-Ganneau, Recueil, Bd III, 50 1900, S. 75 und 𐤍𐤍𐤌𐤍 Corp. Inscript. Semit. I, n. 88, 4. 6 — aus dem 4. Jahrh. v. Chr.); 𐤍𐤍𐤌𐤍 „Diener des Sms“ in einer Bilinguis aus Athen (CIS n. 116, 2) als Name eines Sidoniers, entsprechend dem griechischen *Ἡλιόδοκος*, und ebenfalls in Athen (CIS n. 117, 2) als Name des Großvaters eines Citieners, ferner in Memphis (Livbarski, Ephemeris f. semitische Epigraphik I, 1902, S. 158, 3. 3), in Abydos (S. und H. Derembourg, Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos in der Revue d'assyriol. I, 1885, S. 81 ff. n. 12; vgl. n. 4, 4: ... 𐤍𐤍) und vielleicht auf Cypern, wenn nämlich CIS n. 57, 3 𐤍𐤍 ... so zu ergänzen ist; 𐤍𐤍𐤌𐤍 in Karthago (CIS n. 1273). Nach jener Wiedergabe von 𐤍𐤍𐤌𐤍 durch *Ἡλιόδοκος* wird der Name *Ἡλ[ιόδ]οκος*, den Menan (Mission de Phénicie, 60

1861, S. 172) in einer Inschrift zu Byblos fand, phönizischem 𐤁𐤓𐤏𐤓 entsprechen, ferner ebenso, wie Clermont (Ganneau (Recueil, Bd III, S. 115 ff.) gesehen hat, *Héliodromos* als Name eines aus Byblos gebürtigen Eideniers in einer Inschrift zu Selebi (*Hiao domos*), Bulletin de correspondance hellénique 1898, S. 109) und eines Eideniers in einem Dekret der Böotier von Krepos (die beiden letztgenannten Inschriften 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr.).

Auf Sonnenkult verweist vielleicht auch der Ortsname 𐤁𐤓𐤏𐤓 auf mauretanischen Münzen (s. Müller, Numismatique de l'ancienne Afrique, Kopenhagen, Bd III, 1892, S. 111, 121, 161 ff.). Wenn der Name bedeutet „Sonnenort“, ist aber doch die Beziehung auf den Sonnengott zweifelhaft, und jene Bedeutung ist unsicher, da für den Ort auch der Name 𐤁𐤓𐤏𐤓 ohne 𐤏𐤓 vorkommt (a. a. O., S. 98–100, 165 n. 217).

g) Helios. Eine Inschrift zu Beirut aus der Kaiserzeit lautet: *Κορόρον Ἥλιον* *ἱερούς* (Colonna Ceccaldi, Stèle inédite de Beyrouth in der Revue archéologique, Nouv. Série, Bd XXIII, 1872, S. 253–256); welcher phönizische Gott hier mit *Κορόρον* gemeint ist, muß dahingestellt bleiben.

Manan hat zu Maidnata in der Umgegend von Byblos einen kleinen Altar gefunden mit der Heliosdarstellung des strahlenumgebenen Kopfes eines jugendlichen Sonnengottes (Mission de Phénicie, Taf. XXXII, 2), vielleicht ein Bild des zu Byblos verehrten Adonis, der allerdings ursprünglich kein Sonnengott war (s. A. Tammuz). Darauf, daß man ihn in später Zeit als Sonnengott dachte, mag Martianus Capella II, 192 verdeutlichen: unter vielen Gottesnamen, die er in einer Reihe mit Sol als derselben Gottheit geltend aufzählt, nennt er Byblinus Adon. Macrobius, der überall Sonnengötter sieht, sagt (Saturn. I, 21, 1) ausdrücklich: Adonin . . . solem esse non dubitabitur. Er giebt (I, 21, 1 ff.) eine ausübliche Deutung des Adonis als der im Winter sinkenden, mit dem Frühjahre wieder steigenden Sonne und will diese Deutung bereits vorgefunden haben.

Clermont-Ganneau (Rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881, Cinquième rapport, in den Archives des missions scientifiques et littéraires, Série III, Bd XI, 1885, S. 172 n. 23) hat den abgebrochenen Kopf einer Bronzestatue aus dem syrischen Tripolis bekannt gemacht: ein jugendlicher Sonnengott mit sieben Strahlen, Dussaud (S. 62) eine ähnliche kleine Bronzebüste des Sonnengottes, ebenfalls aus Tripolis. Zu Minat bei Sidon ist in einem Sacellum die Bronzestatue eines einen Widder tragenden Jünglings gefunden worden, umgeben von zwei Büsten des Sonnengottes (Dussaud S. 60f.). Dem Orte Schalabum bei ed-Duwer in der Umgegend von Tyros gehört an ein mit griechischer Inschrift versehenes Relief aus sehr früher Zeit, das in barbarischen Formen Apollon und Artemis als Sonnengott und Mondgottin darstellt mit teils griechischen, teils syro-phönizischen Attributen (Manan, Mission, S. 677 und Taf. LVII, 3; Dussaud S. 88 ff.).

Auf phönizischen Münzen habe ich nur für Arabos die deutliche Darstellung eines Sonnengottes bemerkt, in dem dort mehrfach aus den Jahren 101–116 n. Chr. vorkommenden Tyros der strahlenumkränzten Büste des jugendlichen Gottes (Kowicz a. a. O., Bd III, S. 251 f. n. 378–382). Der Revers dieser Münzen zeigt einen Korb mit zwei Ähren und eine Nebenranke mit einer Traube, doch wohl ein Hinweis auf den Sonnengott als Förderer des Ernteseigens (vgl. dazu oben § III, 2, d über Baal Chamman und 1). Sonst kenne ich nur noch auf einer Münze der Stadt Gabala, die aber doch wohl über dem aramaischen Bereich anzusatzbar ist, einen strahlenumkränzten jugendlichen Kopf, vielleicht ein Sonnengott (Wroth, Coins of Galatia etc., S. 113 n. 1, nach Wroth 2. Jahrhundert v. Chr.), und auf einer Münze von Laodicea ad mare, das ebenfalls eher als aramaisch anzusehen sein wird, einen strahlenumkränzten jugendlichen Manneskopf (ebend. S. 218 n. 12, nach Wroth 1. Jahrhundert v. Chr.).

Ein Eckstein zu Joppeben v. E300 (ed. Bachmann S. 263): *𐤁𐤓𐤏𐤓* *𐤏𐤓𐤏𐤓* *𐤁𐤓𐤏𐤓* hat mit Helios nichts zu thun, wie man es allerdings verstanden hat; *𐤁𐤓𐤏𐤓* vielmehr = *𐤁𐤓𐤏𐤓* 1 Kg 17, 9.

Nicht nur auf jenen griechisch-romischen Abbildungen des Sonnengottes auf phönizischem Boden sondern bestimmt noch aus der Gleichsetzung des 𐤁𐤓𐤏𐤓 mit Helios in der Identifizierung der Personennamen 𐤁𐤓𐤏𐤓 und *Héliodromos* und ferner aus den Personennamen 𐤁𐤓𐤏𐤓 und 𐤁𐤓𐤏𐤓 ergibt sich zweifellos, daß die Sonnengotttheit der spätern Phönizier als männlich gedacht wurde.

Trotz, daß der Kult eines bestimmten Sonnengottes bei den Phöniziern auch in der spätern Zeit nicht stark hervortretend gewesen ist, spricht der Umstand, daß Philo Byblius einen besondern Sonnengott nicht nennt. Er berichtet allerdings, daß die Phönizier als

θεοὶ ἡρώων die Sonne, den Mond, die übrigen Planeten und die Elemente (στοιχεῖα) verehrten (ed. C. Müller, Z. 561 fr. 1, 8) und daß die ersten Menschen ihre Hände erhoben hätten gen Himmel πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦτον γὰρ . . . θεὸν ἠρόωνος μόνον οὐρανοῦ χροῖον, Βεελσίμην καλοῦντες (Z. 565 f. fr. 2, 5). In der ersten Aussage repräsentiert die Planetenverehrung zweifellos ein babylonisches, der phönizischen Religion ursprünglich fremdes Element, und Baalschamem, den wir jetzt aus einer assyrischen Inschrift als einen altphönizischen Gott kennen, ist, wie sein auch dem Philo verständlicher Name und seine Identifizierung mit Zeus bei Philo besagt, nicht ein Sonnen- sondern allgemein ein Himmelsgott.

Dazu stimmt der schon erwähnte Sachverhalt, daß bisher keine phönizische Inschrift gefunden worden ist, worin ☉ für sich allein als Gottesname vorkäme. In Personennamen freilich nahm man das Wort als den Namen des Gegenstandes der Verehrung auf; aber für die Götter selbst, die man in der Sonne zu finden glaubte, scheint man die alten Bezeichnungen beibehalten zu haben. Auffallend ist ferner namentlich, wie sehr wenigen Spuren für Sonnendienst wir auch in später Zeit begegnen in solchen phönizischen Gebieten, die von babylonischem oder aramäischem Einfluß verhältnismäßig unberührt geblieben sind, so in Karthago. Das spricht beides dafür, daß der Sonnendienst, wenigstens in der Form, wie er uns im phönizischen Mutterland später begegnet, von außen importiert war.

Über noch erhaltene „Sonnentempel“, die, wie es scheint, im Libanon- und Hermon- gebiet zu suchen sind, redet Curtiss, Urfemische Religion, deutsche Ausg. 1903, S. 143 (s. aber dazu die Vorrede S. X); es sind wohl die selben „zahlreichen Tempel“ auf dem Hermon aus dem „zweiten nachchristlichen Jahrhundert“ mit dem Eingang nach Sonnen- ausgang, von welchen Conder a. a. D., S. 82 nach Warren berichtet. Inwieweit es sich hier wirklich um Sonnentempel handelt, muß zunächst noch dahingestellt bleiben, und inwieweit sie ein Rest von altphönizischem Kultus sind, wird sich überhaupt schwerlich entscheiden lassen.

h) Nosairier. An der Grenze des altphönizischen Gebietes findet sich Sonnenverehrung in der Religion der Nosairier, die ihren Sitz auf dem Gebirgszug nördlich vom Libanon haben. Bei der Nosairiersekte der Schamalijje wird der Sonne Anbetung beigeigt (Dussaud, Histoire et religion des Nosairis in der Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, fasc. 129, Paris 1900, S. 79 ff.), und die Sekte trägt davon ihren andern Namen der Schamalijje (a. a. D., S. 86). In der Trinität der Nosairier gilt neben Ali als dem Himmel Muhammed als die Sonne und Salman-al-Narisi als der Mond (a. a. D., S. 77 f.). Ali, der Himmel, könnte wohl dem pro-phönizischen Gott Baalschamem, dem Himmelsheirn, entsprechen; aber den Sonnendienst der Nosairier dürfen wir doch nicht ohne weiteres als einen Rest phönizischer Religion ansehen, da bei der Sekte der Schamalijje neben jener Trinität fünf „Unvergleichliche“ mit den fünf Planeten identifiziert werden (a. a. D., S. 95); das verweist eher als auf phönizischen auf babylonischen Ursprung dieser Vorstellungen.

3. Aramäer. Weit früher und reichlicher als bei den Phöniziern ist Sonnendienst bei den Aramäern bezeugt. Die Sonnengotttheit selbst trug bei ihnen in alter und in später Zeit den Namen ☉ wie bei den Babyloniern.

a) Amarna-Briefe. Was in den Amarna-Briefen von Kult des Gottes Šamaš vorkommt, scheint alles aramäischen Gebieten anzugehören. Dusratta von Mitanni, der Gebiete Mesopotamiens und Nordsyriens, redet nicht nur von den „Menschen, die die Sonne (šamaš) lieben“ (18 M. 36, S. 47 ed. Winckler, Keilschriftl. Bibliothek, Bd V), was auf den Pharaon als die „Sonne“ anspielt, sondern auch von den Göttern Šamaš und Istar (19, 15, 18, S. 47). Nach der Zusammenstellung mit Istar liegt hier wohl babylonischer Einfluß vor. Auf ägyptischen Sonnendienst bezieht sich was Akizzi von Katna (in der Gegend von Emesa nach Winckler in: Schrader, Keilschr. u. d. M., S. 163) an den König von Ägypten berichtet über den Sonnengott (Šamaš), den Gott seines Vaters, den die Väter des Pharaon gemacht und der König von Hatti ihm weggenommen hat (138 M. 18 ff., S. 257). Aus dieser Aussage gewinnt man den Eindruck, als ob der Dienst der Sonne in dieser Gegend überhaupt zuerst aus Ägypten importiert gewesen wäre (zu Emesa bestand in später Zeit Dienst des Sonnengottes, s. unten § III, 3, c, β).

Was wir aus späterer Zeit von Sonnenkult auf aramäischem Boden erfahren, geht möglicherweise auf diese alten Zusammenhänge mit Babylonien und Ägypten zurück.

b) Sendschirli und Nerab. Unter dem Namen ☉ kommt die Sonnengotttheit

vor in der Hadad- (3, 2, 3, 11, 18) und der Panammu-Inchrift (3, 22) aus Zendschirli, die dem achten Jahrhundert angehören, und in einer der Inchriften aus Kerab bei Merve (1, 9) ungefähr aus dem siebenten Jahrhundert. Der Gott שׁשׁ wird hier überall neben andern Gottheiten genannt und niemals an erster Stelle. In den Inchriften aus Zendschirli in die Reihenfolge der Götter: Hadad, *El, Rekub'el, Semoš, (Rošeph) und: Hadad, *El, Rošeph, Rekub'el, Semoš, in der Inchrift aus Kerab: Sahar, Semoš, Nikal (שׁשׁ), Nušk (שׁשׁ); die hier der Deutlichkeit wegen gegebenen Transkriptionen können auf Korrektheit keinen Anspruch machen. Hier steht der Sonnengott hinter dem Mondgott שׁשׁ. Dabei kommt aber in Betracht, daß diese Inchrift der Grabstele eines Priesters des Mondgottes zu Kerab angehört, daß hier also eine besondere Veranlassung vorlag, den Mondgott voranzustellen. In einer zweiten Inchrift aus Kerab, aus derselben Zeit und ebenfalls auf der Grabstele eines Priesters des Mondgottes, ist der Sonnengott überhaupt nicht genannt (s. die Inchriften bei Lidbarski, Nordsemit. Epigraphik 1898, S. 119 ff.). Auf höheres Alter des Monddienstes vor dem Sonnendienst bei den Westaramäern ist aus dieser Stellung des Mondgottes keinesfalls zu schließen; vielmehr scheint der Mondgott, der in jenen beiden Inchriften aus Zendschirli nicht vorkommt, zur Zeit der um einiges jüngern Inchriften von Kerab erst kürzlich aus Haran importiert worden zu sein (vgl. A. Mend S. 317, 12 ff.). Argendwelche Spuren, die direkt darauf hinweisen, daß auch der Zennenkult aus dem Osten in diese Gegenden eingeführt worden wäre, wüßte ich nicht geltend zu machen. Aber soviel wir von den aramäischen Kulte wissen, zeigen sie überhaupt wenig ausgeprägte Eigenart und bekunden von Anfang an Abhängigkeit von babylonischen Einflüssen. Danach ist auch für den Sonnendienst eine Entleerung keineswegs ausgeschlossen. In der Kerab-Inchrift folgen auf den Namen des Sonnengottes unverkennbar babylonisch-assyrische Gottesnamen (vgl. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd II, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 113, 1897, S. 215 ff.).

In שׁשׁ der Inchrift 2 von Kerab 3, 1 ist שׁשׁ, das sich in palmyrenischen Inchriften am Ende von Personennamen deutlich als Abkürzung für שׁשׁשׁ findet (s. unten § III, 3, e), gewiß nicht ebenfalls eine Abkürzung für den Namen des Sonnengottes, die sich am Anfang eines komponierten Personennamens nicht rechtsfertigen ließe. Es scheint sich vielmehr nach Lidbarskis Annahme (Epimeris s. semitische Epigraphik I, S. 318 f.) um die Form des phönizischen oder des assyrischen Relativums שׁ zu handeln und der Personname שׁשׁ zu lauten.

e) Odesa, Emesa, Heliopolis, Hierapolis, Rizib. Außer in Zendschirli und Kerab begegnet wir dem Gottesnamen שׁשׁ auf aramäischem Boden inschriftlich und direkt nur noch in Palmira (s. unten § III, 3, e). Wohl aber ist durch Personennamen, die mit שׁשׁ zusammengesetzt sind, dieser Gottesname auch noch für andere aramäische Gegenden bezeugt, ebenso durch Angaben der Schriftsteller Sonnendienst.

Diese Belege und Nachrichten stammen aus später Zeit, so daß sich dabei wie für den phönizischen Zennenkult an fremden Einfluß, babylonischen und vielleicht auch ägyptischen, denken läßt. Den Sonnengott des syrischen Heliopolis, d. i. Baalbek (s. über ihn unten § III, 3, e, 7), bringt Macrobius ausdrücklich mit dem Gott des ägyptischen Heliopolis En, dem Sonnengott Ra, in Verbindung, was auf willkürlicher Kombination der Trisnamen beruhen mag (s. Dussaud, Notes, S. 19 ff.). Übrigens könnte doch sehr alter ägyptischer Einfluß auf den Kult von Heliopolis anzunehmen sein, wenn wirklich das Dunip der Amarna Briefe für Heliopolis-Baalbek anzusehen sein sollte (s. in: Schrader, Mittheil. u. d. A. S., S. 11 Anm. 2; S. 172 Anm. 2), da in einem der Briefe von den Göttern des Königs von Ägypten, die „in Dunip sitzen“, die Rede ist (II, 9, S. 163 ed. Wiedler).

a) Odesa. Mit dem Gottesnamen שׁשׁ zusammengesetzte Personennamen kommen in Odesa vor: שׁשׁשׁשׁ, שׁשׁשׁשׁשׁ, *Αμασσηνοϋ* „Wag des Smš“ in einer bilinguen Inchrift, die dem 2. oder 3. nachchristlichen Jahrhundert zuzuweisen ist (Sachau, ZDMG XXXVI, 1882, S. 115 ff. n. 1); שׁשׁשׁשׁ „Zohn des Smš“ inschriftlich (Sachau a. a. S., S. 163 n. 6), ferner als Name eines Odesseiners in der Doctrina Addai (ed. Phillips, London 1876, S. 39) und ebenfalls für Odesa in der Odesseischen Chronik (ed. Ahemanns, Bibliotheca Orientalis I, S. 393) für das Jahr 201 n. Chr. (s. Duval, Histoire d'Edesse in Journ. Asiatique, Série VIII, Bd XVIII, 1891, S. 217 f.), wo indessen in dem Namen des Schreibers von Odesa: Marjabb Bar-Schmeisch שׁשׁ der Name des Vaters ist, sich also nicht notwendig auf den Sonnengott (als Hypothetikon) bezieht; שׁשׁשׁשׁ „Diener des Smš“ in der Doctrina Addai (S. 16); שׁשׁשׁשׁ, ein

auch anderwärts auf aramäischen Boden oft vorkommender Name, in einer Inschrift, die anscheinend älter ist als 111 n. Chr. (Zachau a. a. O., S. 158), derselbe Name ferner in der Doctrina Addai öfters (S. 17. 16 f. 18. 31) als edessenischer Name, wie es scheint von ein und derselben Person. Auch der ܨܘܠܝܢ (falsch punctiert ܨܘܠܝܢܐ), der in dem dem Bardejanus zugeschriebenen Buche der „Gefetze der Länder“ (Curetton, Spicilegium Syriacum, London 1855, S. 1. 77) als ein Zeitgenosse des Bardejanus erwähnt wird, ist gewiß ein Edessener (anderweitige Belege dieses Namens s. unten § III, 3, c, β ; d und e; III, 1, b; über Bedeutung und Herkunft § III, 1, b).

In der Doctrina Addai (S. 24) wird von den Edessenern gesagt, daß sie Lehrer der Sonne (ܨܘܠܝܢܐ) und des Mondes seien „as the rest of the inhabitants of Harran“ (so Phillips, mit einer Korrektur) oder „comme d'autres“ (s. zu der Lesang Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd II, S. 219). Kaiser Julian (Orat. IV, S. 150 CD ed. Spanheim) nennt Edessa $\text{ἑσόδος ἑξ αἰθῶρος Ἥλιου ζωοφόρος}$. Er fügt hinzu, daß die Edessener den Menimos und Hizes dem Helios συνεραδιδόφοροι und bezeichnet beide als Ἥλιου πάροδοι . Nach der Edessenischen Chronik gab es in Edessa im 6. Jahrhundert ein Thor, das den Namen „Thor des Bêt-Smes“, d. h. des Sonnentempels, trug (ed. Mšman. a. a. O., S. 105).

Cumont (Le culte de Mithra à Edesse in der Revue archéologique, Série III, Bd XII, 1888, S. 95–98) hat in den πάροδοι des Helios zu Edessa die beiden Jünglingsgestalten erkennen wollen, die auf den Reliefs der Mithräen neben Mithra zu sehen pflegen. Mir scheint die Kombination sehr naheliegend zu sein trotz der Zurückhaltung, mit der Cumont selbst neuerdings sie behandelt (Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bd I, Brüssel 1899, S. 207, Anmfg. 3; vgl. jedoch S. 231, Anmfg. 8 und den Hízis neben Mithra S. 269, Anmfg. 2). Daraus würde sich Mithradienst zu Edessa ergeben, aber keineswegs die Herkunft des Sonnendienstes aus dem Mithrakult und somit sein persischer Ursprung. Auch Cumont (Rev. arch. a. a. O., S. 98) ist der Meinung, daß der spätere Mithra unter semitischem Einfluß „ce caractère astronomique“ erhalten habe, den er im Avesta nicht in demselben Grade zeige. Wahrscheinlich wäre der Mithra von Edessa, wenn er wirklich anzunehmen ist, mit einem Sonnengott semitischer Herkunft identifiziert werden. Dafür spricht, daß der edessenische Sonnengott in den Personennamen die semitische Bezeichnung ܨܘܠܝܢܐ trägt und daß wir neben dem Kultus der babylonischen Gottheiten Nebo und Babilal zu Edessa speziell von dem Kultus des Bel wissen (Duval a. a. O., S. 228 f. 232 f.), worin nach jenen Analogien fraglos der babylonische Sonnengott Bel Marduk zu erkennen ist. Die beiden Gestalten des Hízis und Menimos sind keinesfalls aus dem Parsismus entlehnt, sondern semitischer Ursprungs, am unverkennbarsten Hízis (ܨܘܠܝܢܐ). Sie sind wahrscheinlich beide arabischer Herkunft (Dunau, Notes, S. 10). Daraus ist aber nicht zu entnehmen, daß auch der edessenische Helios dies war, dem sie beigelegt erscheinen; denn die Araber kannten nur eine weibliche Sonnengottheit (s. unten § III, 1, a und c). Allem Anschein nach steht vielmehr der edessenische Sonnendienst in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem babylonischen. Eine Beziehung des Mithra zu aramäischem Sonnenkult ist doch wohl ferner in seiner Vorstellung als „felsgebereiter“ zu erkennen. Man wird dabei, nicht allein, aber doch auch, gedacht haben an den heiligen Stein, der in aramäischen Tempeln als das Zeichen des Sonnengottes galt, wie wir es ausdrücklich von Emesa wissen.

β) Emesa. Zu Emesa (für dessen Gegend vielleicht schon in den Amarna-Briefen aus Ägypten importierter Sonnendienst nachweisbar ist, s. oben § III, 3, a) kommt der Name Samšigeram in griechischer und lateinischer Umschreibung mehrfach vor. Einen Σαμσιγεραμος nennt eine Inschrift vom Jahr 789 n. Chr. (Kalmita, Inschriften aus Syrien, in den Jahresheften des Österr. archäologischen Institutes III, 1900, Beiblatt, Kol. 26 n. 13 = Waddington n. 2567 = CIG 4511). Strabo (l. XVI, 2, 10 f. C. 753) nennt einen Σαμσιγεραμος als Phylarchen der Emesener und seine ἡγεμονία als zu Apamea gehörend; nach dem Zusammenhang denkt er an die Jahre 46–12 v. Chr. (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd I, 1881, S. 103, Anmfg. 9). Eben diesen Phylarchen wird Diodor (Diod. Sic. Excerpta bei C. Müller, Fragm. histor. Graec., Bd II, S. XXIV f.) meinen mit dem von ihm erwähnten irischen Herrscher Σαμσιγεραμος (in der Handschrift Σαμσιρζεραμος). Mit Bezug auf ihn nennt Cicero ad Attic. II, 14. 16. 17. 23 den Pompejus wegen seiner Beziehungen zu Syrien Sampsiceramus. Josephus (Antiq. XVIII, 5, 1; XIX, 8, 1) erwähnt einen andern

Stema *Σαμψιζομοζ* von Emesa um 11 n. Chr. Eben diesen spätern meint eine lateinische Inschrift zu Baalbet mit „... regis magni Samsigerami“ (CIL III, 11387a) und wohl auch eine in der Nähe von Rom gefundene Inschrift eines Freigelassenen: C. Julio regis Samsicerami Libertol Glago (M. Cagnat und M. Besnier, *Revue archéol.*, Série III, Bd XXXVII, 1900, S. 191 n. 131). Bei Malalas (*Chronogr.* I. XII, 3910) wird ein *Σαμψιζομοζ* als Priester der „Aphrodite“ zu Emesa unter Kaiser Valerianus genannt. Auf den Sonnengott verweist ferner der für Emesa inschriftlich erhaltene Name *Ἀψιδασυμοζ* (Genet, Waddington n. 2569).

Der Gott von Emesa Elagabal, d. i. $\ddot{z}\ddot{z}$, dessen Kult Kaiser Heliogabal nach Rom brachte, wurde von den Abendländern als ein Sonnengott angesehen, worauf schon die Umformung seines Namens verweist (s. über den Gott und seinen Kult J. H. Mordtmann jr., *Annudates Elagabalus*, *ZdmG* XXXI, 1877, S. 91–99; Fr. Lenormant, *Sol Elagabalus* in der *Revue de l'histoire des religions*, Bd III, 1881, S. 310 bis 322 mit recht unwahrscheinlicher Namensklärung und mehrfach willkürlichen Kombinationen; Ed. Meyer, *Elagabal* in Hofschers *Lexikon der griech. u. römischen Mythologie*, Bd I, Liefer. 7, 1885). Die Darstellung des Gottes in einem kornischen Steine (G. M. Malsteine Bd XII S. 135, 23 ff.) und sein aramäischer (schwerlich arabischer) Name deuten in keiner Weise auf die Sonne (über den Namen „Gott von $\ddot{z}\ddot{z}$ “ s. *ZdmG* LVII, S. 817; übrigens ist $\ddot{z}\ddot{z}$ hier doch wohl = Gabala und nicht = Byblos, da dessen alter Name kaum Gabal ausgesprochen wurde: neben assyrischem Gubal und *Βίβλος* findet sich noch *Ποπίλ* bei Eusebius, *Onomast.* ed. Mojsersmann S. 58 f., Hieronymus *Gobel*; dagegen Theodotion *Ex* 27, 9 *Πεβαλ*; über die Annahme Ed. Meyers, daß Elagabal ein arabischer Gott war, s. unten § III, 4, b). Die Vita Heliogabali (*Script. hist. Augustae* ed. Peter 1, 5) nennt mit unbestimmter Deutung den Kaiser Heliogabali vel Iovis vel Solis sacerdos (vgl. e. 17, 8); ebenso sagt die Vita Caracalli (II, 7 ed. Peter) von Heliogabal: sibi vel Iovi Syrio vel Soli — incertum id est — templum fecit. Dagegen wird in Inschriften und auf Münzen Elagabalus oder Alagabalus direct als deus Sol bezeichnet (Mordtmann S. 95 f.). Auch Herodian (ed. Besser V, 3, 1 f.) erklärt den *Ἐλαγαβάλοζ* von Emesa bestimmt als Helios und sagt von dem heiligen Steine seines Tempels, daß man ihn als *εἰδώρα ἡλίου ἀντογραστορ* anfaß; vgl. Vita Macrini 9, 2 ed. Peter: Heliogabulum Foenices vocant solem und Dio Cassius 78, 31: *ἐπὶ τοῦ ἡλίου, ὃν Ἐλαγαβαλον ἐπικαλοῦσι* (weitere Identifizierungen von Elagabalus und Sol bei Mordtmann a. a. O., S. 93). Auf den Münzen von Emesa, auch denen des Gegenkaisers Uranius, und auf den römischen des Kaisers Heliogabal kommt das Bild eines Adlers, des Vogels des Zeus oder des Sonnengottes, vor, in Verbindung mit dem heiligen Stein oder auch für sich allein (Mordtmann a. a. O., S. 95 f.; Lenormant a. a. O., S. 311 f.; Wroth, *Coins of Galatia etc.*, S. 237 ff. n. 1 ff.), ebenfalls auf Münzen von Emesa der Kopf des Sonnengottes mit dem Sphakelkranz (Lenormant S. 311; Wroth S. 238 n. 8) oder der heilige Stein, dem das Bild eines Gestirns aufgezichnet ist, jedenfalls die Sonne (Wroth S. 237 n. 6). Das verweist darauf, daß schon in Emesa Elagabal als Sonnengott galt; diese Deutung bei den Abendländern beruht also nicht nur darauf, daß das *El* oder *Elu* des Gottesnamens an *Ἥλιος* erinnerte. Auch die Legende *Ἥλιου* (neben *Ἄβρου*) auf einer Münze von Emesa mit dem Kopf des Kaisers Heliogabal (Wroth S. 219 n. 21) verweist auf die Vorstellung des Gottes Elagabal als Sonne (nach Wroth S. LXV insbes. auf Spiele, die ihm zu Ehren gefeiert wurden). Wenn der Gott wirklich aus dem Orte Gabala stammte, so paßt zu seiner solaren Bedeutung die Darstellung der Sonne und des Sonnengottes, die wir auf Münzen von Gabala zu erkennen glaubten (s. oben § III, 2, c und g). Es kann kaum einen Zweifel unterliegen, daß die Könige von Emesa mit dem Namen Samsigeram nach dem Hauptgott der Stadt, Elagabal, benannt waren, dieser also mit $\ddot{z}\ddot{z}$ bezeichnet wurde.

2) Heliopolis und Chalcis. In später Zeit ist auch der Gott von Baalbet in Chelobrien als ein Sonnengott angegeben worden, was der griechische Name des Ortes, Heliopolis, zweifellos macht und andere Aussagen bestätigen (s. M. Baal S. 331, 15 ff.; Dussaud, *Notes*, S. 29–31: Jupiter Héliopolitain). Ein Relief aus Baalbet stellt den Kopf des Sonnengottes dar über zwei Adlern (Dussaud S. 20). Eine jetzt im Berliner Museum (Berderasatische Abteilung) befindliche Bronzestatue des Jupiter Heliopolitanus, die aus Meer Tschezin südlich von Byblos stammen soll, zeigt einen Adler auf der Brust des Panzers (zuerst darüber Clermont-Ganneau, *Comptes rend. de l'Acad. des Inscr.* 1903, S. 385, vgl. S. 89 ff.; Dussaud S. 125f.

Fig. 31), ebenso eine ähnliche Bronzeplastik der Sammlung de Clercq (Dussaud S. 126 f. Fig. 32). Dussaud (S. 33. 38) hat an dem Halsband des Jupiter Heliopolitanus auf zwei Reliefdarstellungen einen Diskus erkannt mit den Kräuselschlangen, das Sonnenzeichen. Unter den Büsten, die den Panzer des Gottes schmückten, findet sich auf dem einen Relief (S. 35) und ebenso auf vier Bronzefiguren Helios neben Selene oder für sich allein (Dussaud S. 41. 125 f. 127. 128; auf der einen dieser vier Bronzen, der Berliner, sind die Strahlen des Sonnengottes ganz deutlich, weniger dagegen, auch weniger als in der Abbildung bei Dussaud, ein Halbmond auf dem Kopfe der „Selene“; die Statuette zeigt Reste von Vergoldung, die für den Sonnengott passen würde). Auf Münzen von Heliopolis kommt vor die strahlenumkränzte Büste des Sonnengottes unter einem Adler (Wroth, Coins of Galatia etc., S. 291 n. 5 mit Bild der Julia Douma, n. 7. 10 mit Kopf des Caracalla). Eine der Kaiserzeit angehörende Weibinschrift für I. O. M. Heliopolitanus) aus Baalbek (CIL III, 11386 d), die von der Errichtung von Statuen für Sol und Luna redet, scheidet Heliopolitanus und Sol zu unterscheiden.

Der Hauptgott von Heliopolis wird *Balárior* oder doch sein Bild *Balárior* genannt, worin zweifellos der allgemeine Gottesname $\Sigma\rho\epsilon\iota\kappa\alpha$ steckt (obgleich ich die Endung *arior* nicht zu erklären weiß, da in dieser Verbindung das Zusätze der 1. Plur. wenig wahrscheinlich ist und ebensowenig die Adjektivendung an: *Balárior* = „das dem Baal Gehörende“). Wenn dieser Baal der aramäische Hadad war, wie mit einiger Sicherheit anzunehmen ist (s. A. Hadad-Kimonen Bd VII, S. 289, 33 ff.), so hat er von Hause aus $\Sigma\rho\epsilon\iota\kappa\alpha$ mit der Sonne nichts zu thun; denn Hadad ist deutlich ein Gewittergott (ebend. S. 291, 48 ff.; 292, 34 ff.). Dieser Fall zeigt dann, daß die solare Bedeutung auch den aramäischen Göttern zum Teil erst in späterer Zeit beigelegt worden ist. Ebenso wie mit dem Baal von Heliopolis erscheint in einer bildlichen Darstellung des Jupiter Dolichenus, einer Form des aramäischen Hadad, mit diesem Gott unter andern Göttergestalten auch $\Sigma\rho\epsilon\iota\kappa\alpha$ verbunden (Dussaud, Notes, S. 41, Num. 1).

In einer Inschrift aus Maghula östlich von Baalbek vom Jahr 1823 n. Chr. kommt der Name *Σαισιγροαίμω* vor (Waddington n. 2561), der hierher eher unter dem Einfluß von Emesa gelangt sein wird als unter dem des allerdings nicht um vieles weiter entfernten Palmyra, wo wir denselben Namen begegnen werden (unten § III, 3, e). — Ein Relief von rohen Formen zu Herzul im Libanon südwestlich von Baalbek stellt in seiner einen Figur einen Reiter zu Pferde dar, ohne Zweifel den Sonnengott, da das Haupt des Reiters von einem Strahlenreiß umgeben ist. Er trägt orientalisches Kostüm mit weiten Beinleidern (Dussaud, Notes, S. 53 ff.).

Auf einer Münze von Chalcis findet sich die Legende *Ηλιοειρος* (doch wohl — Helios + Ψιρις) mit der Darstellung eines stehenden Helios. Vielleicht ist wegen des damit bezeugten Sonnendienstes an Chalcis im Libanon in der Nähe von Heliopolis zu denken und nicht an Chalcis bei Aleppo, wo Sonnendienst aber ebenfalls denkbar wäre (vgl. unten § III, 3, e, d; im übrigen s. Drexler, A. Helioeiros in Hoehers Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd I, Liefer. 12, 1887; Wroth, Coins of Galatia etc., S. LV).

d) Hierapolis und Rizib. Von Sonnenverehrung zu Hierapolis am Euphrat, dessen Kulte zu denen von Heliopolis in Beziehung gestanden zu haben scheinen, ist mir inschriftlich nichts bekannt. Lucian (Syria dea § 31) redet von einer bildlosen Verehrung des Helios, dessen Thron im dertigen Tempel stehe, ohne daß Bilder des Helios oder der Selene gezeigt würden, weil Sonne und Mond an sich völlig offenbar seien und von allen erblickt würden.

Aus Rizib bei Antab nördlich von Hierapolis stammt eine kleine Darstellung eines Adlers in Bronze mit der Inschrift *Ηλιος* (Dussaud, Notes, S. 22 f.). Sonnendienst fanden wir in diesen Gegenden, im Bereich des Amanus und in der Nähe von Aleppo, schon in alter Zeit bezeugt durch die Inschriften von Zendschürli und Kerab (s. oben § III, 2, b). Der Bronzeadler ist nach seiner Inschrift geradezu Vertreter des Sonnengottes. Wir fanden den Adler in Verbindung mit dem Sonnengott zu Baalbek und vielleicht zu Emesa, und er wird uns, ebenfalls als Attribut von Sonnengöttern, noch in Palmyra begegnen (s. unten § III, 3, e). Es ist daraus nicht unbedingt zu schließen, daß er auf ursprünglichem Boden überall, wie Dussaud annimmt, den Sonnengott bezeichnet; diese Annahme hat aber doch viele Wahrscheinlichkeit. Daß der Adler in Syrien zu dem Vogel des mit Zeus identifizierten Sonnengottes geworden ist, nachdem er ursprünglich der des Zeus gewesen wäre (Dussaud S. 16), scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein (trotz der Gegenbemerkungen von Greshmann a. a. O., S. 285 ff.). Aber allerdings ist der Adler bei den Westsemiten wohl nicht erst unter griechischem Ein-

fluß zum heiligen Tiere geworden, sondern scheint das schon früher gewesen zu sein, entsprechend dem arabischen Geiergott Nasr (s. A. Nisroch Bd XIV, S. 122 ff.). Daß im Arabischen *nasr* den Geier bezeichnet, der Vogel der syrischen Sonnengötter aber deutlich ein Adler ist, entscheidet nicht gegen diesen Zusammenhang; denn da im Hebräischen נָסֵר sowohl den Geier als auch den Adler zu bezeichnen scheint, konnte unabhängig von griechischem Einfluß eine Wandlung in der Vorstellung des heiligen Vogels vor sich gegangen sein. Wenn nun bei den Sudarabern „der östliche Nasr“ und „der westliche Nasr“ mit *Ed. Merer* zu verwechseln sein sollten von der aufgehenden und der untergehenden Sonne (vgl. unten § III, 1, c), so wäre es allerdings wahrscheinlich, daß der Geier oder Adler auch bei den Westemiten von Hause aus selbste Bedeutung hatte.

d) Aramäisches unbestimmter Herkunft. Bei Photius (Biblioth. Cod. 181, S. 126 a H) wird ein *Σαυρηφόμος* genannt als Verfasser des Jamblich, womit wohl Jamblich aus Chalcis in Cölefyrien gemeint ist. Auch sein Ahn *Sampsigeram* war sicher ein Syrer.

1.) Aus dem Perionnamen ܫܫܘܪܫܘܢܐ in aramäischer Schrift auf einem Siegelzylinder unbekannter Herkunft aus persischer Zeit (CIS II, n. 97) ist, da der Name wahrscheinlich assyrisch ist, für aramäischen Kult nichts zu entnehmen. Die Figuren des Siegels zeigen einen persisch gekleideten Priester in anbetender Stellung vor einem Feueraltar, über seinem Haupte der zunehmende Mond und die Sonne. — Ebenso ist nichts Sicheres zu entnehmen aus dem Namen ܫܫܘܪܫܘܢܐ „Sms ist meine Hilfe“ (CIS II, n. 87; ܫܫ nicht ganz sicher) auf einem Siegelzylinder, da wir dessen Herkunft ebenfalls nicht kennen, also auch hier trotz der aramäischen Namensform an babylonische Herkunft und den babylonischen *Samas* denken können.

Aus Syrien stammt ein bei Dussaud, Notes, S. 8 nach de Vogüé abgebildeter 2.) Antaglio mit aramäischer Schrift: über dem Halbmond ein großer Diskus, worin eine männliche Gottheit steht, und wieder darüber ein geflügelter Kreis; in der Verbindung mit dem Monde dachte man zweifellos bei diesem geflügelten Diskus und vielleicht auch bei dem in der Mitte an die Sonne.

e) Palmyra. Eine Sonderstellung nimmt auf aramäischem Boden auch in kultureller Beziehung Palmyra ein. Wie überall im Palmyrenischen, zeigt sich in den Namen und Epitheten der Götter eine Mischung von Aramäisch, Arabisch und Babylonisch.

Alle unsere Nachrichten aus palmyrenischen Inschriften beginnen erst in den letzten Jahren vor unserer Ara. Eine unter dem Namen ܫܫܘܪܫܘܢܐ verehrte Gottheit wird inschriftlich mit *Helios* identifiziert, ist also ein männlicher Gott und deshalb entweder aramäischer oder babylonischer Herkunft, da die Araber nur eine Sonnengötin kennen (s. unten § III, 1, a und c). Mit dem Gott *Sms* wechselt als Repräsentant der Sonne der in männlicher Gestalt abgebildete *Malakbel*. Daneben werden noch andere Götter zu der Sonne in eine Beziehung gesetzt.

Auf palmyrenischen Münzen findet sich häufig die Büste des Sonnengottes nach 1.) Merdtmann, Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's, ZMN, philos.-philol. und hist. Cl. 1875, Supplement-Heft III, S. 71 ff.; vgl. den strahlenumkränzten bärtigen Manneskopf auf palmyrenischen Münzen bei Wroth, Coins of Galatia etc., S. 119, n. 3. 4. Auch auf den Tesserä begegnen wir in Palmyra wiederholt den Bilde der Sonne. Ich nenne zunächst solche Fälle, wo inschriftlich auf den Sonnengott nicht verwiesen wird: 1.) Darstellung eines Strahlengestirns, doch wohl der Sonne, und des Halbmondes (ohne Gottesnamen) bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868 bis 1877 n. 136, 117, Büste des Sonnengottes ebend. n. 139, 157 (n. 157 mit unverständlichen Schriftzeichen auf der andern Seite), Darstellung des Sonnengottes bei Merdtmann a. a. D. n. 67 (zur Inschrift vgl. Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphie, S. 489), 2.) Büste des Sonnengottes in einem großen Halbmond ebend. n. 80 (zur Inschrift vgl. Lidzbarski a. a. D., S. 199). Ein Sonnensymbol ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der oft vorkommende Kreis mit drei Anhängseln, den Lidzbarski und nach ihm Dussaud so gedeutet haben.

Der Name des palmyrenischen Gottes ܫܫܘܪܫܘܢܐ kommt vor in den Inschriften bei de 3.) Vogüé a. a. D. n. 8, 5; 108; 123a, 6 (Oxon. 1); 135; 137 (mit Strahlengestirn und zwei Halbmonden); 138 (mit Büste des Sonnengottes); Merdtmann a. a. D. n. 69 (vgl. Lidzbarski S. 199). Auch auf der Ibentafel bei Merdtmann n. 51 (vgl. Lidzbarski S. 189) wird ܫܫܘܪܫܘܢܐ Name der Sonne oder des Sonnengottes sein. Von dem ܫܫܘܪܫܘܢܐ , welches Merdtmann auf der Ibentafeln n. 80–85 lesen wollte, bleibt nach Lidzbarski 4.) S. 199 mit Sicherheit nur n. 82 übrig, vielleicht n. 83 und ferner n. 85 ܫܫܘܪܫܘܢܐ . . .

wo die Darstellung der Büste des Sonnengottes doch wohl Veranlassung giebt, unter 𐤇𐤃 den Gott zu verstehen. Nur n. 82 und 83 könnte man an einen Personnamen denken (vgl. das Patronymikon Bar-Smes in Odeffa oben § III, 3, c, a und Sams, Sumeis als arabische Personennamen). Darüber, was diese Hinweise auf die Sonne besagen wollen, sind wir nicht unterrichtet. Bestimmung der Ikonastelben für Zeichenfeiern scheint mir einstweilen noch zu unsicher zu sein, um daraus mit Dussaud (Notes, S. 63 ff.) weitgehende Schlüsse zu ziehen auf das Verhältnis des Sonnengottes zu den Verstorbeneu.

Der Gott Sms hat im palmyrenischen Pantheon eine hohe Stellung eingenommen und galt als alleinheimischer Gott. Die Bilinguis Vog. n. 108 lautet im griechischen Texte: $\text{Ἰλιὸν παροῦσόν τῶν ἐπιζούσων θεῶν}$ (vgl. Merdmann a. a. O., S. 33). In der 10 Jnschrift Vog. n. 123a heist es: $\text{𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃}$ „dem Sms, dem Gott ihres Vaterhauses“. Ob das auf einer runden Teftera Vog. n. 135 dem Sms beigelegte Prädikat 𐤇𐤃 𐤇𐤃 bedeutet „notre seigneur suprême“ (de Vogüé), ist wohl zweifelhaft; die andere Seite der Teftera zeigt einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln.

Der Gottesname ist enthalten in mehreren palmyrenischen Personennamen. Wiederholt kommt vor 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , einmal 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , einmal 𐤇𐤃 𐤇𐤃 „Anect des Sms“, öfters 𐤇𐤃 , transskribiert Αουσαου Genet., „dem Sms“ und 𐤇𐤃 (s. Belege bei Lidzbarski, Epigr. S. 379. 246. 304; Coof, Glossary of the Aramaic inscriptions, Cambridge 1898, S. 116. 34. 68; 𐤇𐤃 𐤇𐤃 ferner Lidzbarski, Ephem. I, S. 340; 𐤇𐤃 𐤇𐤃 Αουσαου ferner ebend. II, 2, 1906, S. 291. 302 f. und 𐤇𐤃 𐤇𐤃 Αουσαου σαου (Genet.) ebend. S. 282. 296; 𐤇𐤃 𐤇𐤃 ebend. S. 281; zu 𐤇𐤃 vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums?, 1897, S. 7; über die Form 𐤇𐤃 𐤇𐤃 s. unten § III, 3, g). Auch in der Jnschrift Merdmann n. 5, 1 ist 𐤇𐤃 Personname, sei es in dieser Form sei es nach Lidzbarski, Epigr., S. 379 als ein Rest von 𐤇𐤃 𐤇𐤃 oder . . . 𐤇𐤃 .

Als Abkürzung von 𐤇𐤃 𐤇𐤃 hat man zweifellos richtig (so viel ich sehe, zuerst Pratorius, ZdmG XXVIII, 1874, S. 512) in zusammengefügten palmyrenischen Personennamen die Form 𐤇𐤃 erkannt. Es sind die Namen 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , transskribiert Elassou , „Gott ist Sms“, 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , transskribiert Αουσαου Genet., „Mann des Sms“ (?), 𐤇𐤃 𐤇𐤃 ; vielleicht gehören hierher noch 𐤇𐤃 𐤇𐤃 und 𐤇𐤃 𐤇𐤃 (s. die Belege bei Lidzbarski, Epigr., S. 217. 221. 500. 385. 369. 318; vgl. Coof, Glossary, S. 110). Die Transskription Αουσαου erbeht die Abkürzung über allen Zweifel. Nöldeke (ZdmG XLI, 1887, S. 712, Anmkt. 3) denkt den Gottesnamen 𐤇𐤃 ferner abgekürzt enthalten in dem palmyrenischen Personnamen 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , was mir doch einigermaßen unsicher erscheint. Die Zusammenziehung von 𐤃 und 𐤃 in dem Namen 𐤇𐤃 𐤇𐤃 aus 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 ist leichter verständlich als die von 𐤃 und 𐤃 . Gewiß aber ist 𐤇𐤃 in jenem Namen Abkürzung eines Gottesnamens.

Neben dem Namen Sms kommt in Palmyra am deutlichsten noch 𐤇𐤃 𐤇𐤃 𐤇𐤃 Μαλακβηλος nach Abbildungen und lateinischen Erklärungen als Name eines Sonnengottes vor. Er wird in den schon lange bekannten Jnschriften eines auf dem Kapitol in Rom befindlichen Altars mit Sol sanctissimus gleichgesetzt, und die Abbildungen des Altars bezeichnen ihn deutlich als Sonnengott. Der Adler, dem wir in Verbindung mit dem palmyrenischen Sms begegneten, findet sich auch hier (s. A. Baal S. 339, 12 ff.). Eine palmyrenisch-lateinische Soldnerinschrift aus Rom setzt für „dem Malakbel und den Göttern von Tadmor“ des palmyrenischen Textes im lateinischen Soli sanctissimo sacrum (Lidzbarski, Epigr., S. 477 n. 2). Eine Jnschrift aus Rom lautet: [Deo soli inv[ic]to] Malachibe[lo] (s. Cumont, Textes et monum., Bd II, 1896, S. 114 n. 123). Eine Teftera bei de Vogüé n. 126a zeigt eine Göttertrias, worin die beiden Götter zu den Seiten der mittlern Figur deutlich charakterisiert sind als Gott der Sonne und Gott des Mondes. Obgleich Namen nicht beigelegt sind, kann es nach analogen Zusammenstellungen palmyrenischer Gottheiten kaum zweifelhaft erscheinen, daß wir in ihnen Malakbel als den Sonnen- und Aghibel als den Mondgott zu erkennen haben.

Wie sehr der Sonnenkult den Palmyrenern als Mittelpunkt der Gottesverehrung galt, zeigt sich in dem Umstand, daß wunderlicherweise auch der Gott 𐤇𐤃 𐤇𐤃 , Ιασιβηλος , in dessen Namen doch 𐤇𐤃 𐤇𐤃 deutlich genug den Mond bezeichuet (vgl. über Aghibel und Jarchibel A. Mond S. 347 f.), als eine Sonnengottheit angesehen worden ist. In einer lateinischen Jnschrift aus Dacien findet sich Deo Soli Hierobolo (CIL III, 1108), wo in Hierobolus zweifellos Jarchibel zu erkennen ist. Auf einer palmyrenischen Teftera trägt die als 𐤇𐤃 𐤇𐤃 bezeichnete Gottheit den Strahlenkranz des Sonnengottes, und auf einem Relief aus Omeja scheint die mit dem Strahlenkranz versehene Gottheit nach

der zugehörigen Inschrift als *ἡλιόπολις* zu verstehen zu sein (s. Konzevalle, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1903, S. 276 ff.; vgl. Lagrange, *Relig. Sémit.*, S. 151, Anm. 8; Dussaud, *Notes*, S. 73f.). Ebenso findet sich ein Münztypus mit der Büste des jugendlichen Sonnengottes und der Legende *ἡλιόπολις* (Merdtmann, *Neue Beiträge a. a. S.*, S. 71), während sonst Aglibel deutlich als Mondgott dargestellt wird.

Auch der palmyrenische Bel (𐤁𐤎) scheint als Sonnengott angesehen worden zu sein, obgleich er gelegentlich als Zeus bezeichnet wird (Vidzbarski, *Ephem.* I, S. 255). Was Baethgen (*Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* 1888, S. 86f.) für die solare Bedeutung angeführt hat, ist allerdings nicht beweisend, eher der Umstand, daß eine Tessera (Bogué, *Syr. Centr.* n. 137) auf der einen Seite den Namen 𐤁𐤎, auf der andern eine Anrufung an Bel darbietet. Weiter verweist Vidzbarski (*Ephem.* I, S. 255f.) auf jenes anscheinend die Sonne darstellende Zeichen, das den Namen 𐤁𐤎 auf den kleinen Tessera begleitet. Nicht unbedingt darf dagegen für solare Bedeutung des Bel geltend gemacht werden eine Tessera bei de Vogüé n. 156, deren Inschrift eine Aussage über Bel darbietet, während auf der andern Seite ein Diskus im Halbmond abgebildet ist; dies Bild läßt sich hier als ein allgemeines Gottheitszeichen verstehen, und der Diskus im Mond ist nicht notwendig die Sonne (vgl. oben § III, 2, c). Wohl aber scheint die Verbindung der Götter Bel und Zaribolus zu einem Paar als *θεοὶ παρῶν* in einer griechisch-palmyrenischen Bilinguis zu Rom (de Vogüé, *Syr. Centr.*, *Inscr. Sémit.*, S. 61) dem sonst vorkommenden Paar Aglibel und Malakbel zu entsprechen, Bel hier also neben dem Mondgott Zaribolus der Sonnengott zu sein, ebenso wie Malakbel. Dieser ist demnach wohl nur eine besondere Form des schlechtbin Bel genannten Gottes. Allerdings werden auf der Tontafel Merdtm. n. 69 nach Vidzbarski, *Epigr.*, S. 190 𐤁𐤎 und 𐤁𐤎 nebeneinander genannt, und von Kaiser Aurelian erfahren wir, daß er in seinem Sonnentempel aus den Beustücken von Palmyra die Bilder des Helios und des Belos aufstellte (Zosimus bei Lagrange, *Religions*, S. 168), also beide unterschiedl. Hier wird für *Ἥλιος* an *Sm̄s* oder auch an Malakbel zu denken sein.

Unsere Kenntnis der Bedeutung der palmyrenischen Gottheiten beruht noch immer als auf einer Grundlage auf der Darstellung de Vogüés, *Syr. Centr.*, *Inscr. Sémit.*, besonders S. 62ff. Für das Verhältnis der Götter zueinander lassen sich seitdem vielleicht doch einige nähere Bestimmungen und Modifikationen geltend machen. Über die Sonnengötter handelt Dussaud, *Notes*, S. 58-65: *Les dieux solaires de Palmyre* und ebend. S. 73ff. Die Gottheiten *Sm̄s*, Bel und Malakbel sind gewiß, weil sie alle Sonnengötter waren, nicht oder doch nicht immer genau auseinandergehalten worden; es scheint mir aber nach dem vorliegenden Material nicht anzunehmen zu sein, daß, wie Dussaud (S. 73) meint, die Namen *Sm̄s* und Bel nur Epitheta des einen Sonnengottes Malakbel gewesen seien. Das ist um so weniger wahrscheinlich, als bei den Babyloniern Bel und Samas, die allem Anschein nach in den palmyrenischen Göttern 𐤁𐤎 und 𐤁𐤎 leviert sind, unterschiedliche Gottheiten waren. Freilich fließen sie auch bei den Babyloniern ineinander über. Vidzbarski (*Ephem.* I, S. 256f.) bringt die verschiedenen Sonnengötter in der Weise in einen Zusammenhang, daß er Malakbel für eine andere Bezeichnung des *Sm̄s* halt und seinen Namen als 𐤁𐤎 𐤇𐤍𐤌𐤃 deutet, als Bote, „sichtbare Offenbarung“, des Bel. Bel also wäre ein besonderer Gott neben Malakbel = *Sm̄s*. Ob 𐤁𐤎 in 𐤁𐤎𐤁𐤎 als 𐤇𐤍𐤌𐤃 aufzufassen ist, ist allerdings immerhin zweifelhaft (vgl. A. Melch. S. 276, 17ff., wozu noch zu berücksichtigen punisches 𐤇𐤍𐤌𐤃 CIS I, n. 1373, 1; vgl. n. 182, 2f.).

Das Verhältnis des Bel zu *Sm̄s* und zu Malakbel scheint mir nicht deutlich zu sein. Wohl aber möchte ich annehmen, daß der nur in zusammengesetzten Gottes- und Beinamen vorkommende spezifisch palmyrenische Gottesname 𐤁𐤎𐤁𐤎 hol eine Nebenform für 𐤁𐤎 bel ist und wie dieses einen Sonnengott bezeichnet. Der babylonische Bel-Marek, doch wohl das Verbild des palmyrenischen Bel, ist, wie auch Samas, ein Heilgott (s. v. § III, 1); in Palmyra aber kommen vor die Personennamen 𐤁𐤎𐤁𐤎 *Belakabōlos* und 𐤁𐤎𐤁𐤎 (aus 𐤁𐤎𐤁𐤎) „Bel hat geheilt“, hier scheint also 𐤁𐤎 die Stelle des babylonischen Bel einzunehmen. Die Umdeutung des Mondgottes Zaribolus und, wie es scheint, auch des Aglibel zum Sonnengott mag darauf beruhen, daß 𐤁𐤎, ursprünglich eine allgemeine Gottesbezeichnung, später für einen Namen des Sonnengottes galt. Vielleicht auch war bei der Umdeutung der Mondgötter in Sonnengötter von Einfluß die wenigstens in der ibraten Zeit bei den Semiten der Mittelmeerküste verbreitete Anschauung von dem Mond als dem Gestirn einer weiblichen Gottheit, obgleich ich Spuren dieser Auffassung in Palmyra nicht nachzuweisen vermag.

Keine dieser verschiedenen Formen des Sonnengottes zu Palmyra scheint den dem Range nach höchsten unter den dort verehrten Göttern zu repräsentieren. Das war vielmehr, wie de Vogüé doch wohl mit Recht angenommen hat, anscheinend Baalschamen. Es ist kaum anders denkbar, als daß der Himmelsgott, wo dessen Vorstellung bestimmt ausgeprägt war, im System den Vorrang hatte vor dem Sonnengott. Daß nicht Baalschamen sondern vielmehr Malakbel „an der Spitze der einheimischen Götter stand“ (Lidzbarski, Ephem. I, S. 255), scheint mir aus der oben angeführten römischen Soldnerinschrift noch nicht hervorzugehn sondern nur, daß im Kultus Malakbel entweder überhaupt oder in dem speziellen Falle bevorzugt wurde. Das mag darauf beruhen, daß man Baalschamen gelegentlich mit dem Sonnengott Malakbel identifizierte, wozu stimmen würde, daß Baalschamen bei Philo Byblius als Nepräsentant der Sonne erscheint (s. oben S III, 2, g). Ob Baalschamen gemeint ist in wiederholt vorkommenden Anrufungen eines ungenannten, allgemein als 𐤍𐤃𐤃 bezeichneten Gottes, ist zweifelhaft, da dieser ungenannte Gott Prädikate des babylonischen Bel-Marduk zu tragen scheint (s. N. Baal S. 339, 21 ff.) und diesem dem Namen nach der palmyrenische Bel entspricht. Da Bel in den offiziellen Inschriften zu Palmyra nicht genannt wird, so mag er unter jenem namenlosen 𐤍𐤃𐤃 zu verstehen sein (so Lidzbarski, Ephem. I, S. 255 ff.) und hätte also wohl in der religiösen Praxis in der Regel die erste Stelle eingenommen.

Im Göttersystem, soweit davon für Palmyra die Rede sein kann, scheint, um unsere recht unbestimmten und unsichern Kombinationen zusammenzufassen, neben einem mehr in 20 der Theorie höchsten Gott Baalschamen, als erster der Götter zu gelten Bel (oder Bel), mit dem babylonischen Marduk identisch und wie dieser Züge eines Sonnengottes tragend. Unter ihm scheinen zu stehn die speziellen Sonnengötter Malakbel, als mit diesem vielleicht identisch 𐤍𐤃𐤃 und gelegentlich als zweiter oder dritter Sonnengott Jarhibol (statt seiner einmal auch Aglibol). Wie immer man die verschiedenen Namen zueinander in 25 Beziehung setzen will, so viel ist deutlich: der Kultus von Palmyra geht fast ganz in Sonnendienst auf, und zwar ist die Vorstellung des Sonnengottes unverkennbar wachsend in ihrer Ausdehnung; er ist auf dem Wege, andere Gottesvorstellungen zu absorbieren. Ebenso deutlich ist der Zusammenhang der palmyrenischen Sonnengötter mit babylonischen Vorstellungen. Es ist danach nicht unmöglich, daß der palmyrenische Sonnenkult über- 30 haupt aus Babylonien stammt. — Den Sonnengott hat man in Palmyra nach babylonischem Vorbild als eine wohlthätige Gottheit gedacht, da der ungenannte Gott, worin wir den Sonnengott Bel zu erkennen glaubten, als „gütig“ und „barmherzig“ bezeichnet wird (s. N. Baal S. 339, 21 ff.; Lidzbarski, Ephem. I, S. 80 ist geneigt, 𐤍𐤃𐤃 statt 𐤍𐤃𐤃 zu lesen) und der, wie wir glaubten annehmen zu müssen, mit ihm identische Bel 35 als Heilgott gilt.

f) 𐤍𐤃 in Personennamen. Die Form 𐤍𐤃 , die wir in Palmyra in Personennamen als Abkürzung des Namens 𐤍𐤃𐤃 fanden, kommt auch außerhalb Palmyras am Ende von Personennamen vor, vielleicht im Wert eines Gottesnamens. Ich zweifle aber, ob wir sie in diesen Fällen ebenso zu erklären haben. Wellhausen (Meste arabischen 40 Heidentumes¹, 1887, S. 62; in Aufl. 2, so viel ich sehe, nicht wiederholt) hat vermutet, das palmyrenische 𐤍𐤃 , über dessen Identität mit 𐤍𐤃𐤃 er sich nicht ausspricht, möchte zu erkennen sein in dem Namen des israelitischen Königs 𐤍𐤃𐤃 (𐤍𐤃𐤃𐤃 oder 𐤍𐤃𐤃𐤃) als entstanden aus 𐤍𐤃𐤃𐤃 . Diesem Namen entspricht gewiß der keilschriftlich erhaltene eines ammonitischen Königs Ba'sa unter Salmanassar II im 9. Jahrhundert (Winkler in: 45 Schrader, Keilschr. u. d. Alt², S. 42) und wohl auch der neupunische Personname 𐤍𐤃𐤃 (Lidzbarski, Epigr., S. 242). Es ist wenig wahrscheinlich, daß die nur aus dem Aramäischen verständliche Abkürzung aus 𐤍𐤃𐤃 in einem so alten Namen bei den Israheliten vorkommen sollte. Baesa von Israel war aus dem Stamme Jisachar. Der ammonitische König dieses Namens scheint allerdings ein Aramäer gewesen zu sein. Das 𐤍𐤃 50 am Ende von Personennamen ließe sich auch aus der babylonischen hypokoristischen Endung sha (s. Lidzbarski, Ephem. II, S. 314, Anmfg. 2) erklären. In 𐤍𐤃𐤃𐤃 wäre aber 𐤍𐤃 wahrscheinlich gar nicht Gottesname, da für so alte Zeit die Zusammen- setzung von 𐤍𐤃 mit einem zweiten Gottesnamen nicht wahrscheinlich ist (wir haben analoge Doppelnamen nur aus viel späterer Zeit) und aus zwei Gottesnamen komponierte Per- 55 sonennamen sich bei den Westsemiten überhaupt kaum nachweisen lassen. Der phönizische Personname 𐤍𐤃𐤃𐤃 gehört nicht hierher; er wird bedeuten „Baal ist König“ (vgl. JdmG LIX, 1905, S. 517 ff.; N. Molech S. 283, 27 ff.). Vielleicht ist in 𐤍𐤃𐤃 das 𐤍 Präposition und 𐤍𐤃𐤃 Gottesname, aber schwerlich die Göttin Asit (so Hommel, Altisraelitische Überlieferung 1897, S. 274 Anmfg.) sondern eher ein männ- 60

überall an den Sonnengott zu denken sein. Aber auch bei der Erklärung von 𐤇𐤃𐤃 als Nisbe-Bildung kann man schließlich hier ebenso wie für 𐤇𐤃𐤃 , 𐤇𐤃𐤃 an den Sonnengott denken; denn da 𐤇𐤃𐤃 den Sonnengott und zugleich die Sonne bezeichnet, so läßt sich zwischen „der Sonnige“ und „der dem Sonnengott Gehörende“ wohl nicht bestimmt unterscheiden.

Ein aramäischer Name mag auch zu erkennen sein in dem gewiß korrumpierten 𐤇𐤃𐤃 , wie 1 Chr 8, 26 ein Benjaminit genannt wird; anscheinend ist darin eine Ableitung von 𐤇𐤃𐤃 zu erkennen; vgl. aber LXX B Ἰσμασσαίου neben Σιμασσαία , Σιμασσαία L.

h) Verbreitung und Charakter des Sonnengottes der Aramäer. Ich habe im Vorstehenden mitgeteilt was mir an direkten Hinweisungen auf aramäischen Sonnendienst zur Zeit bekannt ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dies Material sich bei weiterem Nachforschen erheblich vermehren ließe. Dazu kommen noch indirekte Zeugnisse, die ich mit Benützung unberücksichtigt gelassen habe. Sehr wahrscheinlich ist, daß überall, wo bei den Westsemiten der Gott Bel vorkommt, darunter nach dem in Palmyra Beobachteten ein Sonnengott zu verstehen ist (s. Dussaud, Notes, S. 72-80: Le nom divin Bel en Syrie), wie das der babylonische Bel-Marduk war. Die Angabe über die „Assyrer“ bei Servius (ad Aen. 1, 729): . . . quos (die Assyrer) constat Saturnum quem [eundem] et Solem dicunt . . . coluisse . . . Apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol bezieht sich gewiß auf die Syrer, zeigt also, wie die oben angeführte Inschrift aus Beirut (s. § III, 2, g), daß man auch die mit Kronos-Saturn identifizierten Götter für Sonnengötter erklärte (vgl. noch Ed. Meyer, A. Cl. in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie, Bd I, Liefer. 7, 1885, Kol. 1226 zu Diod. 2, 30). Zuletzt sind eben auf diesem Boden alle Götter zu Sonnengöttern geworden. Schon nach dem hier Mitgeteilten ist die Menge der Belege für Sonnendienst bei den Aramäern auffallend gegenüber der Spärlichkeit der Belege auf spezifisch phönizischem Gebiet. Inwieweit wir es dabei mit altaramäischem Kultus zu thun haben, ist kaum zu bestimmen. Manche unserer Nachrichten über Sonnendienst in aramäischen oder aramäisch beeinflussten Landschaften zeigen mit Deutlichkeit seinen babylonischen Ursprung an.

Daß der aramäische Sonnendienst sich in späterer Zeit über Phönizien ausbreitete, hängt mit einer allgemeinen Aramaisierung Phöniziens zusammen; daß, wie wir weiter sehen werden, die Nabatäer diesen Sonnendienst sich aneigneten (s. unten § III, 1, b), noch deutlicher mit dem Eintritt der Nabatäer in die ganze aramäische Kultur. Darüber hinaus hat der babylonisch-aramäische Sonnendienst in der Verbindung mit dem Mithraismus, den erst er zum Sonnendienst machte, und wohl auch ohne diese Verbindung eine erobernde Macht befundet der Anschauungsweise des Oxydens gegenüber, die — man denke z. B. an Macrobios — immer mehr in der Sonne die Gottheit zu erkennen glaubte. Einfluß ägyptischen Sonnendienstes hat dabei mitgewirkt, ist aber nicht der alleinige Ausgangspunkt der Umwandlung. Sie läßt sich, woher immer man sie ableiten möge, nur begreifen aus einer gewinnenden Kraft, die der Vorstellung vom Sonnengott eignete.

Von dieser Vorstellung erfahren wir aus den meist dürren Belegen an Namen und Bildern für den aramäischen Sonnendienst fast gar nichts. Nur in Palmyra ist der Charakter des Sonnengottes als dem wohlthätigen des babylonischen Bel-Marduk entsprechend zu erkennen. Einige weitere Auskunft giebt eine griechische Inschrift ohne irgendwelche Zeitangabe aus Abire in Trachonitis (Waddington n. 2112), die Anrufung eines nicht mit Namen genannten Gottes. Mit ihrer Anrede Βασιλεῖ δέσποτα ist aber gewiß, wie Dussaud (Notes, S. 110) gesehen hat, der Sonnengott gemeint. Dussaud stellt daneben eine Inschrift aus der Nähe von Tyrus, deren Anfang er restituirt $\text{Βασιλεῖ|μεγίστωι Ἡλίου}$. Kaiser Julian nennt den Sonnengott in der Überschrift einer ihm gewidmeten Abhandlung Oratio IV $\text{βασιλεῖς (Ἐξ τοῦ βασιλείου Ἡλίου)}$ und vollständiger $\text{ὁ βασιλεῖς τῶν ὀλων Ἡλίου}$ (Orat. IV, S. 156 C ed. Spanheim). Die Bezeichnung als „Herr des Alls“ (= 𐤇𐤃𐤃) wird in Palmyra dem großen ungenannten Gott beigelegt (Lidzbarski, Ephem. II, S. 297); auch hier wird man dabei an den Sonnengott gedacht haben, da der unbekannte Gott der Sonnengott Bel zu sein scheint. Nach Lidzbarski wäre damit gleichbedeutend die dem wohl nicht immer bestimmt von Bel unterschiedenen Baalschamen (vgl. oben § III, 3, e) einige Male beigelegte Benennung 𐤇𐤃𐤃 𐤇𐤃𐤃 (Ephem. I, S. 257 f.; II, S. 297 f.); vielleicht aber versteht man sie besser „Herr der Ewigkeit“. — Die Auffassung des Sonnengottes als Herr oder König entspricht der spätern Verschmelzung des babylonischen Sonnengottes mit dem Gott, der

den Namen Bel „Herr“ trägt, und steht in Zusammenhang mit der aus dem NT bekannten Vorstellung der Sonne als eines Helden Ps 19, 6; Mt 5, 31. Damit stimmt überein die Bezeichnung des nabatäischen *Ἥλιος θεός Αβελος* als *θεοτότης* (s. unten § III, 4, b), des Helios als *θεός μέγιστος* in der bauramäischen Inschrift Wadd. n. 2107 (s. oben § III, 3, g) und des palmyrenischen Sonnengottes Bel mit *μεγίστου θεού ἡλίου Βήζλου* (Vid. Barsli, Ephem. II, 3. 304). Die in der Inschrift von Abire auf die Anrede folgenden Bitten: *Ἰαθὴ καὶ ἰδὼν πᾶσαν ἑμὴν ἑμὴν καὶ ἀγαθόν, ποῆσις ἀγαθῶν καὶ ἴστω ἕλκος ἑσθλόν* erinnern sehr bestimmt an das bei den Babyloniern von Samas und Marduk Ausgesagte (vgl. oben § III, 1). Wir werden hier den Einfluß babylonischer Ideen zu erkennen haben. Wie in diesen entbehrte nach jenen Bitten auch auf aramäischen Gebiet der Sonnendienst nicht eines ethischen Charakters. Der babylonisch-aramäische Sonnendienst wird seine in der Religionsgeschichte befruchtete gewinnende Kraft dadurch erlangt haben, daß die Ideen des Reinen, Guten und Ebeln ihm die Herzen der Menschen erschlossen. An die in der Inschrift von Abire dem Gott ebenso wie dem palmyrenischen Bel (s. oben § III, 3, e) zugesprochene Gabe der Gesundheitverleibung klingt an Ma 3, 20, wo bildlich von Heilung (שׁוֹמֵר) unter den Tittigen der (hier allerdings femininischen) Sonne die Rede ist und diese als „Sonne der Gnade“ (שׁוֹמֵר) bezeichnet wird. Gesundheitverleibende Kraft wird auch von andern semitischen Göttern ausgesagt, die zunächst mit der Sonne nichts zu thun haben (vgl. „Esmun-Abklepius“ in den Orientalischen Studien [Wieders-Heftinschrift], S. 729 ff.; auch für Marduk [s. o. § III, 1] laßt sich vielleicht bezweifeln, daß er von Hause aus ein Sonnengott war). Diese Vorstellung hat in mancherlei Gestalten von Gottheiten mit dem Prädikat *Σοτήρ* die Sehnsucht der Menschheit des zu Ende gehenden Heidentums nach Erlösung von Krankheit und Not zu wecken und durch Hoffnung zu beschwichtigen vermocht. Die Bezeichnung der Gesundheit als *καθάρσις* in der Inschrift von Abire zeigt, daß man sie als dem „guten Thun“ verwandt ansah. — Wie viel von diesen Vorstellungen etwa schon dem höhern Altertum der Aramäer angehört, sind wir zu erkennen leider nicht in der Lage; aber die babylonischen Aussagen gestatten, als nicht unwahrscheinlich anzusehen, daß diese Vorstellungsreihen auch bei den Aramäern alt waren. Spät dagegen ist die mit keiner Begrenzung vererbene Bitte der Inschrift von Abire für „uns alle“, die lauter, als ob ein universalistischer Gottesbegriff zu Grunde liege. Aus dem babylonisch-aramäischen und dem ägyptischen Sonnendienst hat sich in der That eine Art monotheistischer Universalreligion entwickelt. Die Sonne war, weil sie mehr als irgendein anderer Naturgegenstand ununterbrochen die ganze Erdwelt gleichmäßig beherrscht, vor andern Erscheinungen geeignet, einem universalistischen Gottesglauben als Grundlage zu dienen.

1) Esabier und Mandäer. Auf altaramäischen Kultus wird zurückgehn, was von Sonnendienst der bauramäischen Esabier berichtet wird. Inwieweit wir es hier aber mit einem Kultus, der von Hause aus aramäisch war, zu thun oder vielmehr an babylonischen Einfluß zu denken haben, läßt sich noch weniger entscheiden als überall sonst auf aramäischem Gebiet. Auch ist schwer zu sagen, wie viel von dem, was von islamischen Autoren den „Esabiern“ oder „Haraniern“ zugeschrieben wird, den Bewohnern von Haran gilt, da beide Bezeichnungen vielfach in einem weitern Sinne von den Heiden überhaupt gebraucht werden. Nach En-Nedim (197 n. Chr.) feierten die „chaldäischen Haranier“ oder „Esabier“ an einem bestimmt genannten Montag die Begrüßung der Sonne, des Saturns und der Venus und fasteten einmal im Jahre sieben Tage lang zu Ehren der Sonne, „des großen Herrn, des Herrn des Guten“ (Schwolheim, Die Esabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 30, 35f.). Ebensolche auch En-Nedim die Bezeichnung „Esabier“ in jener allgemeinen Bedeutung zu gebrauchen scheint, lauten doch seine Nachrichten über die „bauramäischen“ Esabier nicht nur sehr bestimmt und detailliert (hier die Angaben über Monatstage), sondern tragen vielfach so unverkennbare lokale Färbung, daß sich nicht an der Berechtigung zweifeln läßt, sie auf die wirklichen Haranier zu beziehen. Die Benennung der Sonne als des „großen Herrn“ und des „Herrn des Guten“ erinnert deutlich an das uns aus Babyloniern, Palmyra und der griechischen Inschrift von Abire (s. oben § III, 1; 3, e und b) über den Sonnengott Bekannte. Der Sonnendienst der „Esabier“ darf demnach von den wirklichen Haraniern verstanden werden. Aus der Bezeichnung der Sonne als des „Herrn“ ist doch wohl zu entnehmen, daß bei En-Nedim die Anschauung von einem männlichen Sonnengott wie bei Babyloniern und allen Heidentümern zum Ausdruck gebracht werden soll.

Sehr zweifelhaft ist, inwieweit anderweitige Angaben über Sonnendienst der Esabier auf wirkliche Haranier zu beziehen sind. Nach Dineschli haben sie einen goldfarbigen

Tempel der Sonne, den sie besuchten an einem Sonntag, wenn die Sonne mit dem Eintritt in das Zeichen des Widders ihren Kulminationspunkt erreicht hat (Chwolson a. a. O., S. 390 ff.). Da Dimechki ausdrücklich von einem andern Sonnentempel der Sabier angiebt, daß er in Ägypten gelegen habe, ist bei dem ersten nach seiner Meinung an Ägypten keimenfalls zu denken. Den Festtag der Sabier beim Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders erwähnen auch Abulfeda (Chwolson S. 500) und Kallafschendi (ebend. S. 525; vgl. El-Rischi, ebend. S. 530). Einen Sonnentempel der „baranischen“ Sabier nennt schon Masudi (943 n. Chr.), ferner einen Sonnentempel der Sabier Schahraštani und El-Makrisi (ebend. S. 367. 116. 609). Gar nicht ist zu sagen, auf welcherlei Heidentum sich die Angabe des Maimonides bezieht, der die Sabier sagen läßt, „die Sterne seien Gottheiten, und die Sonne sei der höchste Gott“ (ebend. S. 152).

Bei den Mandäern ist Sameš, die Sonne, ein böser Dämon, wie auch die andern Planeten; sein Kult wird verboten. Die Vorstellung der Planetengeister ist hier deutlich aus der alten aramäischen-babylonischen Religion entlehnt, da sie alle babylonische Namen tragen (Sin, Rewan, Bel, Dlibat oder Zitra, Abu, Nireg). Der Dämon der Sonne ist aber mit Adonaj, dem Gott der Juden, verschmolzen worden (s. Brandt, Mandäische Schriften 1893, S. 39f. 45f. 85f. 189f.; vgl. A. Mandäer Bd XII, S. 170f.). Auch hier gilt Sameš als „König“ (Brandt S. 190) wie noch sonst der Sonnengott auf semitischem Boden (s. oben § III, 3, h).

4. Südjemiten. a) Araber. Bei den Arabern ist Sams als Gottheitsname bezeugt und zwar als Name einer weiblichen Gottheit. Auf Sonnendienst verweist vielleicht ferner als Hypokoristikon der männliche Personname Sams, schwerlich aber das Diminutivum Sumeis als Mannesname. Deutlich dagegen reden von Sonnendienst die Personennamen Abd-sams und Abd-es-sarik „Diener der aufgehenden Sonne“ (vgl. Diander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 166 ff.; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 60f.). Wenigstens die Möglichkeit des Sonnendienstes wird vorausgesetzt in der Koranstelle Sure XLI, 37: „Zeichen von ihm (Allah) sind auch Nacht und Tag, Sonne und Mond; aber betet weder Sonne noch Mond an, sondern Allah, der sie geschaffen hat“. Für den religiösen Eindruck der Sonne auf den Beduinen vergleiche man die von Palmer aufgezeichneten Gebete von Beduinen bei Sonnenaufgang und Untergang, die Curtiss, Urjem. Relig., S. 75f. wiedergegeben hat.

b) Nabatäer. Bei den Nabatäern, die Araber waren, sich aber in ihren Inschriften aramäischer Sprache und Schrift bedienen, kommt in einer Inschrift aus der Umgegend von Hedschra der Name 𐤀𐤍𐤍𐤌 vor (CIS II, n. 331), der uns mehrfach auf aramäischem Boden begegnet ist und wohl von dorther stammt. D. h. Müller allerdings (Palmyrenica aus dem British Museum, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. VI, 1892, S. 319) hält den Namen für arabischen Ursprungs auf Grund einer Vergleichung der analogen arabisch gebildeten Eigennamen 𐤀𐤍𐤍𐤌 und 𐤀𐤍𐤍𐤌 in den semitischen Inschriften und mit Verweisung auf arabisch Personennamen, die vom Stamme 𐤍𐤍 gebildet sind. Aber gerade die arabischen Analogien sprechen in ihrer andersartigen Bildung (Vorausstellung des 𐤍𐤍 als Nomen) gegen arabische Herkunft des Namens 𐤀𐤍𐤍𐤌. Das Vorkommen von 𐤀𐤍𐤍𐤌 in Odesa (s. oben § III, 3, e, a) wäre allerdings mit arabischem Ursprung des Namens vereinbar; denn zu Odesa herrschte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine Dynastie, die allem Anschein nach arabischer Herkunft war (Duval, Histoire d'Edesse im Journ. Asiatique, Série VIII, Bd XVIII, S. 112f. 125 ff.); danach wird für die Bevölkerung von Odesa eine Vermischung mit Arabern anzunehmen sein. Auch die Könige von Omeja, von denen zwei den Namen Samfigeram trugen (s. oben § III, 3, e, β), scheinen Araber gewesen zu sein, wie die Dynastien noch anderer in den letzten Jahrhunderten vor dem Beginn unserer Ara auf syrischem Boden gegründeter kleiner Königreiche aus den damals nordwärts vordringenden Arabern hervorgegangen waren. Jedenfalls war ein Teil der Bevölkerung von Omeja arabisch (Blau, ZdmG XXV, 1871, S. 531f.); einzelne Namen seiner Dynasten scheinen dafür zu sprechen, daß auch sie es waren (Alezos und namentlich Σόεμος bei Josephus, Antiq. XX, 7, 1; 8, 1). Für 𐤀𐤍𐤍𐤌 als aramäisch ist aber geltend zu machen, daß 𐤍𐤍 darin als Masculinum behandelt wird, denn 𐤍𐤍 ist hier zweifellos Verbum. Dafür spricht die Stellung und die Umschreibung mit 𐤍𐤍𐤌 = aramäisch 𐤍𐤍. Das i in Σαυονέομαι bleibt freilich dunkel. Pronominalsuffix kann es nicht wohl sein; es läßt sich auch nicht, wenn 𐤍𐤍 Verbum ist, dem i in palmyrenischem 𐤀𐤍𐤍𐤌 und punischem Hannibal an die Seite stellen. Vielleicht beruht die

Ausdrücke mit *i* auf einer falschen Analogiebildung nach andern als ein Genetivverhältnis gebildeten Eigennamen, wie das auch für die Gottesnamen *Ιουφοροζ* und *Αγλιφοροζ* anzunehmen sein mag, die ebenfalls kaum als Genetivverhältnis zu verstehen sind (*Αγλιφοροζ* „Jarehji, der Bol“; anders verhält es sich vielleicht mit dem *i* der vereinzelt vorkommenden Form *Μαλαχίβελιου* bei Cumont, *Textes et mon.* II, S. 114 n. 123). Unbedingt entscheidend ist die maskulinische Verbalform wohl nicht; das Verbum konnte etwa auch beim femininischen Nomen in der Grundform stehen (in dem palmyrenischen Mamesnamen $\text{ܡܡܝܢܝܘܢ} = \text{ܡܡܝܢܝܘܢ}$ ist *ܝܢ* allerdings kaum 3. Pers. des Verbums, eher „Bewahrter der Matri“). Der Stamm *grm* ist arabisch und aramäisch und kommt wie im Arabischen ebenso auch im Aramäischen und Syrischen in Bedeutungen vor, die sich auf eine Gottheit beziehen lassen (vgl. *Ιουφοροζ* = ܝܘܦܘܪܘܙ zu *Emefa* bei Malinka, Jahreshefte d. Österr. arch. Inst. III, Beibl., Kol 27 n. 15, das Hypothetischen ܡܡܝܢܝܘܢ Garmai in Cesña, *Doctr. Addai*, S. 31 und sonst, s. Payne Smith, *Thesaur.* s. v.; ܡܡܝܢܝܘܢ Chr I, 19 ist wohl von einem Ortsnamen abzuleiten). Es ist aber doch auffallend, daß der Name *Sm-grm* nur da vorkommt, wo sich arabischer Einfluß annehmen läßt, in Hedschra, Palmyra, Edessa, *Emefa*. Wir werden weiterhin sehen (s. unten über *Αγλιφοζ*) und *Dufares*), daß die Nabatäer den männlichen Sonnengott in verschiedenen Formen von den Aramäern entlehnten. Vielleicht wurde der Name ܡܡܝܢܝܘܢ nach aramäischer Art gebildet von Arabern, die unter aramäischem Einfluß standen und den aramäischen Sonnengott akzeptierten; den Namen bildeten sie mit dem Stamme *grm*, weil er ihnen in arabischen Namen geläufig war. Die Bedeutung des Namens läßt sich verschieden bestimmen, mag man nun an das Arabische oder Aramäische denken. Nach de Vogüé, *Syr. Centr.*, *Inscr. Sémit.*, S. 51 bedeutet er: *Sol confortavit* (seine andere Auffassung ebend.: *Solis robur* ist unmöglich), nach E. A. Coof (*Glossary*, S. 116): „*z* has caused“; besser de Vogüé zu CIS II, n. 355: *radix z* = chald., syr. et arab. „abscheid“ significat, *propice vero „deerevit, statuit“*. Für unmöglich halte ich die Erklärung von Renan (*Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscript.*, Bd XXIII, 2, 1878, S. 331): „*cultor solis*“, nicht nur wegen der Übersetzung von *grm* sondern namentlich wegen der Ignorierung der Wortstellung.

Auch den Gottesnamen *Elagabal*, der neben dem Personnamen *Samsigeram* zu *Emefa* vorkommt, hat man für arabisch gehalten (s. oben § III, 3, c, β). Schwierig ist er es wirklich, weil er die Sonnengottheit mit einem männlichen Nomen bezeichnet. Man müßte denn annehmen, erst auf aramäischem Boden habe der Gott die solare Bedeutung erhalten. Aber „Gott des Berges“, wie der Name als arabisch verstanden werden mußte, wäre eine zu allgemeine Bezeichnung statt der Benennung nach einem bestimmten Berge.

Der Name des Sonnengottes ist wohl noch zu finden in einem unvollständig erhaltenen nabatäischen Personnamen . . . ܡܡܝܢܝܘܢ CIS II, n. 260.

Als *Helios* wird bezeichnet ein im Tsjordanland vorkommender Gott *Αγλιφοζ* (Waddington n. 2392, 2394, 2395: *Ηλιος θεος Αγιου*; 2393: *Ηλιος θεος Αγιου*; 2411: *Θεο Αγιου*); 2455, 2456: *θεο Αγιου*. Auch der in n. 2398 mit *Ηλιε* angeredete Gott ist *Amnos*, da die Inschrift ebenso wie n. 2392–2395 dem Orte *Der-el* zugehört; *Helios-Amnos* besaß dort nach n. 2393 einen Tempel. Man beachte in der Inschr. n. 2398: *Επιληθε ζαφοορ Ηλιε τοῦ ζαφοορ* den Anklang an die Auffassung B 19, 6 (ܙܘܦܘܪ). Vgl. auch *Αγιος* als männlichen Personnamen n. 2393 und noch häufiger (s. Baethgen, *Beiträge*, S. 101, *Numf.* 5 und dazu ferner *Zusatz*, *Erhem.* I, S. 329). Der Gottesname wird arabisch sein und der Kult den Nabatäern angehören, da der Name auch bei den Südarabern vorkommt (s. unten § III, 1, c) und in Wadd. n. 2455 und 2456 (aus *Agrana* oder *Dschura* in *Trachonitis*) *θεο Αγιου* die arabische Endung zeigt (so Baethgen S. 101, schwerlich Genetiv: „Gott des Amnos“; sjo *Yazranga*, *Relig. Sémit.*, S. 162, *Numf.* 2; vgl. bei Schürer, *Geschichte*, Bd II, S. 34, *Numf.* 56), was durch das öftere Vorkommen dieser Gottesbezeichnung und auch durch den judarabischen Gottesnamen ܙܘܦܘܪ unwahrscheinlich gemacht wird, auch munde dann in Wadd. n. 2393 *θεο Αγιου Αγιου* als verstanden angesehen werden; das überall vor *Αγιου* stehende *θεος* ist freilich einigermaßen auffallend und scheint für die Auffassung als genetivische Verbindung zu sprechen, vgl. aber z. B. *Deo Soli Hierobolo* und *deo Apollini Dys(ari)*. Indessen wenn der Name ein arabischer Gottesname ist, so wird doch die Vorstellung des so benannten Gottes als Sonnengott von den Aramäern her entlehnt sein, da die Araber nur eine weibliche Sonnengottheit gekannt zu haben scheinen.

Ἥλιος θεός Ἀγυρ . . trägt wie auch sonst die Sonnengötter und besonders Mithra das Prädikat *ἀνίκητος*: Wadd. n. 2392, 2391, 2395 *ἡὸς ἀνίκητον (ἀνεζήτητον) Ἥλιον θεὸν Ἀγυρ*, n. 2393 *ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Ἀγυρ*. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß diese Bezeichnung erst auf Grund von Verührung mit dem Mithradienst den semitischen Sonnengöttern beigelegt worden ist, da sie der anscheinend altsemitischen Vorstellung der Sonne als eines Helden entspricht. Auch das Prädikat *δεσπότης* für den *Ἥλιος θεός Ἀγυρ* . . in Wadd. n. 2393 (*τὸν δεσπότην [καὶ] ἀνίκητον Ἥλιον θεὸν Ἀγυρ*) stimmt überein mit semitischer Auffassung der Sonne (s. oben § III, 3, h).

Strabo (I. XVI, 3, 26 C. 781) berichtet von den Nabatäern, daß sie für die Sonne oben auf den Häusern Altäre erbauten und Opfer darbrachten, wie das NT von den 10 Judäern die Verehrung des Himmelsheeres auf den Dächern erwähnt (Je 1, 5; Jer 19, 13; vgl. 2 Kg 23, 12; Jer 32, 29). Wellhausen (Meist², S. 61) zweifelt an der Korrektheit der Beziehung dieser Opfer auf den Helios, da sich Spuren eines Sonnengottes in den nabatäischen Inschriften bis jetzt nicht gefunden hätten. Nur doch etwa in dem einmal darin vorkommenden Namen *𐤎𐤃𐤍𐤃*. Auch der *θεός Ἀγυρ* als Helios 15 ist doch wohl sicher ein nabatäischer Gott.

In dem nabatäischen Gott Dufares wollten Kiehl (Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 18 ff.), J. N. Mordtmann (Dufares bei Epiphanius, ZdmG XXIX, 1875, S. 99—106), Baethgen (Beiträge, S. 92 ff.) und neuerdings wieder v. Domaszewski (Brünnow und v. T., Die Provincia Arabia, Bd I, 1904, S. 189), einen 20 Sonnengott erkennen. Aus dem Namen des Gottes ist diese Bedeutung nicht zu ersehen (Baudissin, Studien II, S. 250 f.; Wellhausen a. a. O., S. 18 ff.; vgl. noch Kösch, Das synkretistische Weibnachtsfest zu Petra, ZdmG XXXVIII, 1884, S. 644 f., mit dessen Deutung vom „Blitzfunkeln“ Vollers a. a. O., S. 419 übereinstimmt). Daß, wie v. Domaszewski annimmt, der Kult auf den Dächern bei Strabo dem Dufares gegolten 25 habe, ist nicht ersichtlich. Eher mit Recht macht er für solare Bedeutung geltend die „Isole des Dufares an den Gräbern und Steinbrüchen, die doch mit Absicht die Form der ägyptischen Obeliskten haben“. Noch deutlicher ist Dufares als Sonnengott charakterisiert in einer Inschrift von es-Suweda in Batanäa (Waddington n. 2312), 30 worin trotz ihrer Verstümmelung das Prädikat *ἀνίκητος* zu *ἡὸς πάροδος* feststeht; dies Prädikat bezeichnet überall Sonnengötter. Der Ursprung der solaren Bedeutung ist für Dufares zweifellos auf aramäischen Boden zu suchen, aus dem selben Grunde wie bei dem Gott Numos. Da der arabisch gebildete Name nach der Art seiner Bezeugung in der arabischen Litteratur nicht erst unter aramäischem Einfluß bei den Nabatäern aufgefunden sein kann, hatte der Gott ursprünglich eine andere Bedeutung. Bei den Nabatäern galt 35 Dufares als ein die Fruchtbarkeit fördernder Gott, da er mit Dionysos identifiziert wird und die Traube sein Symbol ist (s. Baethgen a. a. O.; altarabisch ist die Auffassung als dionysischer Gott des Weinbaus nicht, s. Wellhausen a. a. O., S. 50 f.; übrigens würde auf den Spender der Fruchtbarkeit auch das als anderer Name des Dufares vorkommende *𐤎𐤃𐤍𐤃* verweisen [𐤎𐤃𐤍𐤃 𐤎𐤃𐤍𐤃], wenn Lidzbarski, Ephem. II, S. 262 es richtig 40 deuten sollte). Wir haben in der spätern Auffassung des Dufares als Sonnengott die selbe Vorstellung von der Sonne als der die Fruchtbarkeit fördernden, welcher wir in der Auffassung des Baal Chamman, wenigstens der spätern, und auf Münzen von Arados zu begegnen glaubten (s. oben § III, 2, d und g und dazu § I).

c) Südaraber. Von Sonnenkult der Himjaren weiß Abulfaradisch in der Historia 45 dynastiarum (ed. Pocock S. 160). In den südarabischen, himjarischen oder sabäischen, Inschriften ist der Kult einer Sonnengotttheit Sams vielfach bezeugt, auch hier wie sonst bei den Arabern weiblichen Geschlechtes (sie wird bezeichnet mit dem Epitheton *𐤍𐤃𐤍𐤃*). Ich gebe die Belege, die sich im Corp. Inscript. Semit. finden für den Gottesnamen 50 *𐤍𐤃𐤍𐤃* ohne Suffix oder mit einem auf die Verehrer verweisenden Pronominalsuffix: IV, n. 11, 1; 41, 4; 43, 2; 74, 12 f.; 106, 5; 132, 3; 143, 5; 119, 2; 172, 2 f.; 180, 2; 241, 3; 288; 293, 2; 294, 2; unvollständig n. 223; 261. Der Plural *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* „ihre Sonnengöttinnen“ n. 46, 5 und in der Bauinschrift von Hafir, s. Lidzbarski, Ephem. II, 1, 1903, S. 98. In einer Reihe komponierter Personennamen ist der Gottheitsname 55 enthalten: *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* CIS IV, n. 31, 4; 67, 8; 104, 6. 8 f.; 153, 1; 164, 6; 55 276, 1; 287, 7. 12; 300, 1; 306, 2; vgl. 145, 1; *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* n. 13, 1; *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* „Gefid der Schams“ n. 3, 1 f., 9; 102, 2; 154, 1; 224, 1; 285, 2; *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* „Diener der Schams“ n. 81, 1 und zu n. 10, 1; *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* n. 40, 1; *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* „Gabe der Schams“ n. 226, 1. In *𐤍𐤃𐤍𐤃𐤍𐤃* „Mann der Schams“ n. 287, 1 f. ist vielleicht nicht ein Name sondern ein ehrendes Epitheton zu erkennen. (S. weiteres über den Sonnenkult der 60

Zudaraber bei Tjander, *ZdmG* VII, 1853, S. 168 und ebend. XX, 1866 („Zur himjaritischen Sprache und Alterthumskunde“), S. 283–286; „Sams (𐤑𐤍𐤔), die Sonne“; A. H. Merdmann und D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler* 1883, S. 55 ff.) Aus der Verbindung des Gottesnamens 𐤑𐤍𐤔 mit Suffixen folgert Windler (zuletzt *ZdmG* LIV, 1900, S. 108–120; „Sams = Götter“), daß hier Sams in dem appellativen Sinne „Götter“ gebraucht werde wie Istar im Assyrischen (s. die Literatur über diese Frage bei Lidzbarski, *Epheu.* I, S. 222 f.).

Die beiden Götterbilder, den „Nasr des Ostens“ und den „Nasr des Westens“ in einer sudarabischen Inschrift hat Ed. Meyer (*ZdmG* XXXI, 1877, S. 711) erklärt als den Sonnengott des Aufgangs und des Untergangs. Absolut sicher scheint mir diese freilich sehr nahe liegende Erklärung noch nicht zu sein (vgl. A. Nöschke S. 123, 20 ff. und über den Adler als Vogel des Sonnengottes bei den Aramäern oben § III, 3, c, d).

In sudarabischen Inschriften des Reiches Aribi, d. i. der Araber, mit Namen Samsō (Samsije) genannt (Windler in: Schrader, *Keilschr. u. d. Alt.*, S. 150; D. H. Müller, *Epigraph. Denkmäler aus Arabien*, *Denkschrift. d. Wien. Akad., philol.-histor. Cl.*, Bd XXXVII, 2, 1889, S. 151) glaubt, ihren Namen in einer sudarabischen Inschrift gefunden zu haben: 𐤑𐤍𐤔. Der Name konnte auf Sonnendienst verweisen und wäre dann der älteste Beleg für Sonnenkult bei den Arabern.

Bei den Sudarabern kommt ein dem nabatäischen *lyq[os]* (s. oben § III, 4, b) doch wohl entsprechender Gott 𐤑𐤍 (Aum) vor in den Personennamen 𐤑𐤍𐤔𐤕 und 𐤑𐤍𐤔𐤕𐤕 (*ZdmG* XXX, 1876, S. 116; Merdmann und Müller a. a. O., S. 10, 12; Hemmel, *Aussage u. Abhandl.* II, 1900, S. 184; 𐤑𐤍𐤔𐤕 CIS IV, n. 103; 153, 1; 226, 2; 278; 𐤑𐤍𐤔𐤕 n 1, 2; 4, 1; 21, 1). Auch als Ortsname kommt 𐤑𐤍 vor; der Ort scheint also „als Gott personifiziert“ zu sein (so D. H. Müller, *ZdmG* XXX, S. 116), oder wohl besser: die Schutzgöttheit des Ortes trägt dessen Namen, weil es ein alter Stammesname war und der Gott ein Stammesgott. Mit dem Sonnengott hat also der Name als solcher nichts zu thun, und daß der sudarabische 𐤑𐤍 ein Sonnengott ware, ist auch sonst in keiner Weise ersichtlich. Der nabatäische *lyq[os]* scheint diese Bedeutung später erlangt zu haben.

4) Äthiopien. Von Sonnendienst bei den alten Äthiopen ist, so viel ich sehe, bis jetzt nichts bekannt. Halévy (*Journ. Asiatique, Série VIII, Bd II, 1883, S. 466*) hat allerdings in einer aramitischen Inschrift durch Ergänzung nach un sichern Inhalts- umfritten den Namen der Sonnengöttheit Sams lesen wollen; s. aber dagegen Wöldeke, *ZdmG* XLII, 1888, S. 175 f.

5. Hebraer. Daß die Hebräer oder einer ihrer Stämme in ältesten Zeiten der Sonne gedient hätten, ist nicht erweisbar und bei dem Fehlen irgendwelcher auch nur indirekter Spuren nicht einmal wahrscheinlich.

a) Ortsnamen. Simson. Über die palästiniischen Ortsnamen „Sonnentempel“ und „Sonnquelle“ s. oben § III, 2, a. Für die Hebräer jedenfalls besagen sie nichts.

Der Name des Helden Simson ist gewiß von Semeš abzuleiten (vgl. zu arab. Sams: LXX *Samsar*; in babylonischen „contract tablets“ aus der Zeit Artaxerxes' I Samsan als zweifellos nichtbabylonischer und höchstwahrscheinlich jüdischer Name, s. Hilprecht, *Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Bd IX, Philadelphia 1898, S. 27, 70*; in einer christlichen Inschrift aus Kalabsche in Arabien *CIJ* 9115, 3, 9 *Samsar*). Allerdings wäre die von Moskoff (*Die Simsonsage*, 1860, S. 119) und Renan (*Histoire du peuple d'Israël, Bd I, Paris 1887, S. 318*) nach dem Vergang anderer daneben vorgelegene Erklärung als Reduplikationsform vom Stamme 𐤑𐤍𐤔 „stark, stark sein“ (Josephus, *Antiq.* V, 8, 1 *ἰσχυρός*) nicht gerade unmöglich; für jene Ableitung aber spricht die Analogie anderer von Semeš abgeleiteter Personennamen. Simson erinnert in seinen Thaten an den griechischen Herakles. Das konnte auf einem Zusammenhang mit dem phönizischen Melkart (vgl. oben § III, 2, b) beruhen, der mit Herakles identifiziert worden ist (s. A. Naal S. 331 f.), beweist aber auch dann nichts für einen Sonnengott der Hebräer. Verührung der Erzählung und des Namens mit einem phönizischen Sonnengott, wenn Melkart überhaupt ein Sonnengott war, ließe sich ausreichend erklären aus einer Vermengung der hebräischen Helden sage mit phönizischem Mythos. Aber solche Verührungen sind mit irgendwelcher Sicherheit nicht nachzuweisen. Da Simson ein Scherker von der Art der andern Helden des Richterbuches nicht ist, so laßt sich bezweifeln, ob den Erzählungen von ihm wie andern Richtergeschichten die Gestalt eines hiesigen Helden zu Grunde liegt. Ist es der Fall,

so hat die Erinnerung ihn ausgeschmückt mit sagenhaften Zügen und wohl auch frei erfundenen Schwänken. Unter dem Sagenhaften ist vielleicht solches enthalten, das von einer mythologischen Heldengzeit entlehnt war; ob gerade von einem Sonnenhelden, bleibt die Frage. (Als einen Sonnengott oder Helden nach dem Vorbild des Melkart, Herakles haben den Simson gedacht Rastke, Die Religionen des Alten Testaments I, 1835, S. 369f.; Steinthal, Die Sage von Simson, in der Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss., Bd II, 1862, S. 129—178; H. Nijssen, La légende de Samson et les mythes solaires in der Revue archéologique, Nouv. Série, Bd XX, 1869, S. 333—346; als einen kanaanäischen, „horitischen“, Sonnengott und dann „solaren Heros“ Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 529; für die Möglichkeit des „Hineinragens“ einer „siderischen Beziehung“ in die Simsonagen auch Moskoff a. a. O., S. 109f. und Menan a. a. O., S. 317ff., der noch darauf aufmerksam macht, daß die Simsonagen in der Umgegend des Ortes Bet-Schemesch „Sonnentempel“, des heutigen Min-Schems, spielen.) Der Name שִׁמְשׁוֹן oder besser Samson macht in seiner Form die Bedeutung des so Benannten als Sonnengott nicht unbedingt wahrscheinlich. Die Endung on bezeichnet (ebenso wie die Endung aj oder i in שִׁמְשׁוֹן, s. oben § III, 3, g) eine abgeleitete Form; was sie bedeutet, wissen wir nicht sicher. Sie könnte den „Sonnigen“ bezeichnen (so Nöldke, ZdmG XV, 1861, S. 806f.) oder auch Diminutivum sein: „die kleine Sonne“ (vgl. Nöldke, A. Names in der Encyclopaedia Biblica § 77). Die zweite unter diesen möglichen Bedeutungen würde auf den Sonnengott keinesfalls passen, die 20 erste etwa auf ihn im Unterschied von dem Gestirn. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß man schon in hohem Altertum diese Unterscheidung machte; sie kommt überhaupt sonst nicht vor. Die Babylonier jedenfalls nannten den Sonnengott einfach Samas, und auch auf aramäischem Boden scheint man ihn überall שִׁמְשׁוֹן oder שִׁמְשׁוֹן genannt zu haben. Der Name Samson könnte aber etwa in der Weise mit Sonnemythos in 25 Verbindung stehn, daß aus dem ursprünglichen Sonnengott mit Anklang an seinen Namen Smś ein Mensch des Namens Samson geworden war. Neuerdings ist eine Beziehung des Simson zur Sonne gefunden worden nicht in Zusammenhang mit alt-hebräischem oder phönizischem Sonnendienst sondern als Nachbildung ägyptischer Vorstellungen (das Vorbild soll sein der Sonnengott Ra, so mit ganz unhaltbaren Begrün- 30 dungen Wiezke, Der biblische Simson der ägyptische Horus-Ra 1888, oder der zu der Sonne in einer Beziehung stehende Gott Schu, mit dem auch Jahve als verwandt angesehen wird, so Böler, Aegypten und die Bibel, Leiden 1903, S. 103—112, vgl. S. 75 ff., und in Teyler's Theol. Tijdschr. 1906, S. 78—89; Opmerkingen over de Simson- 35 sage). Wie mir scheint, operieren auch die meisten dafür geltend gemachten Argumente mit zerstreuten Analogien, die in keinen Zusammenhang zu bringen sind.

b) Urväter- und Prophetensage. Auch die Namen der alttest. Urväter Henoch und Mahalalel, worin man Namen von Sonnengöttern hat erkennen wollen (s. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 68, Anmfg. 2), können für althebräischen Sonnendienst nicht entscheiden. Der Name Mahalalel ist ganz dunkel. Henoch mit seinen 365 Jahren nach 40 der Tagezahl des Sonnenjahres (vgl. oben § II) ist allerdings wohl ein zum Menschen umgewandelter Gott des Sonnenlaufs, möglicherweise des Jahresanfangs, wenn man seinen Namen von חַוְו „einweihen“ ableiten darf; aber die Gestalten der vorabrahamischen Urväter sind offenbar sehr verschiedenen, durchaus nicht rein hebräischen Ursprungs. Vielleicht entspricht, wie Zimmern (in: Schrader, Keilschr. u. d. AT³, S. 540) vermutet, 45 Henoch dem babylonischen Urkönig Enmeduranki, König der Sonnenstadt Sippar, der in die Gemeinschaft der Götter Samas und Namman aufgenommen und in die Geheimnisse des Himmels und der Erde eingeführt wird (vgl. zu Henoch Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 318).

In willkürlicher und gesuchter Weise sind eine große Zahl von Gestalten der hebräischen 50 Vorgegeschichte und auch noch der wirklichen Geschichte als Sonnengötter erklärt worden von Goldziher in seinem Jugendwerk „Der Mythos bei den Hebräern“ 1876, auf andern Wegen neuerdings einzelne Gestalten der Vätergeschichte von Winkler (Geschichte Israels, Bd II, 1900, S. 70 ff. 78 ff.), aus ägyptischem Sonnendienst von Böler (Aegypten u. die Bibel 1903). Sollte, wie Gunkel (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments 55 1903, S. 80) voraussetzt, der Prophet Jona im Fischbauch einem Sonnengott entsprechen, was ich noch nicht einsehe (trotz Frobenius), so würde anzunehmen sein, daß diese Vorstellung vom Sonnengott von auswärts entlehnt war, wie das Ketos von Joppe es unzweifelhaft ist. In den Erzählungen von Elia und Elisa scheinen sich Anklänge zu finden an die entlehnte Vorstellung von Sonnenwagen und -Pferden (s. unten § III, 5, e); 60

aber deshalb sind Elia und Eliza noch nicht als Sonnengötter oder auch nur als mit Sonnengöttern kombinierte Gestalten anzusehen, wie N. Kerk in seinem disziplinlosen und wüsten Buche „Der Prophet Elias ein Sonnen-Mythos“ (Leipzig 1837) wollte.

- c) Vermeyntliche kultische und sprachliche Reste von Sonnendienst. Symbole des Salomonischen Tempels, worin man mit zweifelhaftem Rechte Hinweissungen auf die Sonne hat finden wollen, können nichts für alt-hebräisches Glauben beweisen, ebensowenig die Anlage des Tempels mit dem Eingang nach Osten (s. oben § III, 2, b), da Salomos Tempel eine Nachahmung phönizischer Muster war. Die Orientierung der pentateuchischen Stiftsbütte von Osten nach Westen ist Imitation des Salomonischen Tempels. Wenn man das alt-hebräische oder auch in sehr alter Zeit von den Kanaanäern entlehnte Gottesbild des Stieres (s. A. „Kalt, goldenes“ Bd IX, S. 704 ff.) mit Goldblech überzieht, so geschab das nicht notwendig „wegen seines dem Sonnenlicht und dem Feuer vergleichbaren Glanzes“ (Dubin, Theologie der Propheten 1875, S. 51) sondern vielleicht nur zum Schmuck; auch jene Deutung aber würde nicht gerade auf einen Sonnengott verweisen, nur auf einen Himmelsgott. Nicht ganz ernsthaft kann man es nehmen, wenn aus Nu 25, 1 gefolgert worden ist, daß Jahwe geradezu die Sonne sei (Dunder, Gesch. d. Alterthums, Bd I, S. 321 f.; anders A. 5). Wenn hier zu Mose gesagt wird: „Nimm alle Häupter des Volkes und hänge sie auf für Jahwe vor der Sonne, damit ablasse der Zorn Jahwes von Israel“, so bedeutet hier offenbar „vor der Sonne“ nichts anderes als „öffentlich“, wie 2 Sa 12, 12. — Alle Bilder des ATs von der Gottheit, welche sich als Reste einer vormosaïschen Naturreligion erhalten haben, verweisen für die Periode des Naturdienstes auf eine andersartige Vorstellung des Hauptgottes der hebräischen Stamme. Er wohnt im Dunkel der Gewitterwolke. Im Feuer, das aus der Wolfenbulle auf die Erde herabfährt, offenbart er sich, und der Donner ist seine Stimme. Wohl erst aus späterer Zeit stammen Darstellungen, die Jahwe sich in den Erscheinungen des Himmelslichtes offenbaren lassen, und ganz vereinzelt steht im 81. Psalm die Vergleichung Gottes mit der Sonne. Vgl. A. Meloch S. 302 f. In dem doch wohl wätern Psalm 19 (v. 1–7) ist die v. 6 anscheinend zu Grunde liegende mythologische Vorstellung schwerlich alt-hebräisch, eher von den Aramäern her (vgl. oben § III, 3, h) entlehnt.

- Bei der großen Zähigkeit, mit der sich in den alttest. Ausagen von der Gottheit Hinweissungen auf das Gewitter erhalten haben, wäre es in hohem Grad auffallend, wenn alter Sonnendienst der Hebräer im Sprachgebrauch so ganz verwißt worden sein sollte. Vollers allerdings (a. a. T.) will in der Anwendung des Verbums נִצַּח auf die Gottesoffenbarung und in deren Bezeichnung mit נִצַּח Reste eines vergessenen Sonnendienstes erkennen, indem er als eine der ursprünglichsten Verwendungen des Stammes galah nach dem Arabischen annimmt seine Anwendung auf die Befreiung der Sonne von Gewölk oder anderer Verfinsternung. Es ist aber nicht nachweisbar, daß der Stamm neben dieser einen besondern Beziehung in ältester Zeit andere ausschloß, und da außer der Sonne noch vieles andere „entbüllt“ werden kann, so ist nicht einzusehen, weshalb dieser Ausdruck für die Gottesoffenbarung gerade von der Beobachtung der Sonne entlehnt sein soll. Noch weniger kann der Unterzeichnete es wahrscheinlich finden, daß für נִצַּח , arab. kabid, die Bedeutungswandlungen anzunehmen seien: Leber, Leib, Mitte, speziell Mitte des Bogens, von da aus Scheitelpunkt des Himmelsbogens und endlich „die Sonne am Höhepunkt des Firmamentes“. Von der letzten in dieser Reihe wirklich nachweisbaren Bedeutung „Scheitelpunkt des Himmels“ (im Arabischen) kann man schwerlich weiter bis zu einer Bezeichnung der Sonne schreiten, da die Sonne eben nicht immer am Scheitelpunkt des Himmels steht. Die aufgehende Sonne kann man wohl die östliche nennen, aber doch nicht ein Wort für „Östen“ statt „Sonne“ gebrauchen.

- d) Fremdländische Gestirnanbetung. Ezechiel. Inwieweit es sich in den Kulturen, welche die Israeliten seit der Zeit ihrer Zerstreuung von den Kanaanäern kennen lernten und vielfach annahmten, um Sonnendienst handelt, ist fraglich (vgl. oben über die Phönizier § III, 2). Speziell dafür, die Feuer des Molochdienstes, woher er denn stammen mag, als Sonnenwendfeuer anzusehen (so Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Teil II, 1877, S. 302 ff.), haben wir keinerlei Veranlassung; weder in einem bestimmten Zeitpunkt, an dem jene Feuerbräuche stattgefunden hätten, noch in einem mit den Sonnenwendfeuern indogermanischer Völker übereinstimmenden Brauche des Hindurchgehens durch das Feuer (s. A. Meloch S. 279, 6 ff.). Eigentlicher Gestirndienst jedenfalls, d. h. direkte Anbetung der Gestirne, kommt erst gegen das Ende der Königszeit in Juda auf

und ist zweifellos assyrischen Einflüssen zuzuschreiben (vgl. A. Mond S. 343, 15 ff.). Das Deuteronomium verbietet, zu Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Himmelsbeer, aufzublicken und sie zu verehren, indem man sich vor ihnen niederwerfe und verbeuge (Dt 1, 19; 17, 3). Ohne daß speziell der Sonne gedacht wird, berichtet 2 Kg 21, 3 von Manasse, daß er dem ganzen Himmelsbeer gedient habe, und denselben Dienst erwähnt Zephanja (e. 1, 5). Dem Dienste der Sonne, des Mondes, des Tierkreises und des ganzen Himmelsbeeres that König Josia Einhalt (2 Kg 23, 5). Jeremia rügt Verehrung der Sonne wie der übrigen Gestirne (e. 8, 2; vgl. e. 19, 13).

Ezechiel schildert e. 8, 16 unter andern Abgottereien Dienst der Sonne, vor der sich die Abgöttischen im innern Tempelvorhof, gen Osten sich wendend, verneigten. Er redet zweifellos von Abgottereien zu seiner eigenen Zeit, nicht etwa von frühern; es ist also aus seiner Darstellung zu ersehen, daß nach der Kultusreinigung Josias eine starke Reaktion des fremdländischen Kultuswesens sich geltend gemacht hatte.

Eine verbreitete Erklärung versteht von Sonnenverehrung auch noch den Ez 8, 17 unmittelbar nach der Erwähnung des Kultus der Sonne geringten Dienst, indem man hier ein an die Nase gehaltenes Reis (𐤀𐤍𐤏𐤍) erwähnt findet und darin eine Nachahmung der persischen Sitte erkennen will, bei Anbetung der Sonne einen Büschel von Baumzweigen, den Baregma, in der linken Hand zu halten (s. Ewald z. d. St. nach dem Vorgang von de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 159, der 𐤀𐤍𐤏𐤍 in 𐤀𐤍𐤏𐤍 = kassitisch baregma ändern oder für „eine semitische Form dieses Wortes“ ansehen wollte; vgl. Ewald, Die Propheten, Bd II, 1868, S. 383; K. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 62; an den Baregma denkt auch Trelli z. d. St.). Dieser Kultusbrauch könnte ja etwa nach Babylonien und von da nach Palästina vorgedrungen sein; die Voraussetzung ist aber doch nicht gerade wahrscheinlich. Auch hielten die Perser den Büschel nicht an die Nase, was man willkürlich substituiert hat für ihre Sitte, bei der Anbetung den Mund zu verhüllen. Daß 𐤀𐤍𐤏𐤍 sich noch auf den bei Ezechiel kurz vorher (v. 11) erwähnten Tammuzdienst beziehe (so Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale, Bd I, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 14, 1880—1895, S. 28), ist nicht anzunehmen, da dazwischen (v. 15) der Sonnendienst dargestellt worden war, der vom Tammuzdienst zu unterscheiden ist. Überdies ist 𐤀𐤍𐤏𐤍, wovon Jes 17, 10, wie es scheint, mit Bezug auf Adonisdienst die Rede ist, ein zu schwacher Anhalt, um Ez 8, 17 an den Tammuz zu denken, der zudem nicht unbedingt mit Adonis identifiziert werden darf; nach Jes 17, 10, wird eine 𐤀𐤍𐤏𐤍 gepflanzt, aber nicht an die Nase gehalten (vgl. A. Tammuz). — Weil in Ez 8, 17 mit der Bedeutung „Nase, Reis“ kaum auszukommen ist, vermutet Gunkel (Schöpfung und Chaos 1895, S. 111 f. Anm. 3.) dafür eine andere Bedeutung und in der geschilderten Handlung einen Gestus des Hohnes gegen Jahwe, wofür aber eine entsprechende Bedeutung oder befriedigende Textemendation nicht nachgewiesen wird. An eine Äußerung des Hohnes dachte schon Symmachus: *καὶ ὡς ἀγέροντες εἶπεν ἡζορ ὡς ἄqua διὰ τῶν μυχθιστοῦν ἀντῶν* nach der Deutung von Hieronymus (Explanatio in Ezechielem zu e. 8, 17): Symmachi . . . interpretatio foedum raucumque sonitum de naribus procedentem in Dei contemptum significat; aber die Auffassung mindestens von 𐤀𐤍𐤏𐤍 ist unmöglich. Auch sonst ist aus den alten Übersetzungen nichts zu entnehmen. Der Verschlag von Top (in Haupts Sacr. books of the O. T. z. d. St.), 𐤀𐤍𐤏𐤍: nach rabbinischem Vorgang als *erepitis ventris* aufzufassen (von Krachschmar z. d. St. akzeptiert) oder dafür zu lesen 𐤀𐤍𐤏𐤍 = 𐤀𐤍𐤏𐤍 Nu 11, 20, so daß die Verächtlichkeit des Kultus der Abgöttischen zum Ausdruck käme (I. 𐤀𐤍𐤏𐤍), beruht auf willkürlicher Worterklärung oder Änderung (jedenfalls könnten die Opfer nur als Gestank, aber doch nicht als *erepitis* bezeichnet werden). Besser vielleicht denkt Bertholet z. d. St. (ebenfalls 𐤀𐤍𐤏𐤍 lesend) an eine (nicht zum Sonnendienst gehörende) unzüchtige Kultusitte nach der von Gracy (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Bd XXV, 1876, S. 507 f.: „Die euphemistische Bedeutung des Wortes 𐤀𐤍𐤏𐤍 im Hebräischen“) als Euphemismus angenommen, aber allerdings sonst nicht nachweisbaren Bedeutung *membrum virile* für 𐤀𐤍𐤏𐤍. Wenigstens das ist wohl richtig, daß hier nicht mehr von Sonnendienst sondern von einem andern Greuel die Rede ist und zwar von einem Ritualgreuel, der nicht im Tempel betrieben wurde sondern im Lande.

Von Rußhänden für Sonne und Mond ist die Rede Hi 31, 26 f. (s. über diesen Gestus der Verehrung A. Mond S. 343, 41 ff.). Welche Zeit und welches Land der Verfasser des Buches Hiob dabei im Auge hat, läßt sich nicht bestimmt sagen, nicht notwendig 60

seine eigene Zeit und Israel, da er seinen Helden in hohem Altertum im unbekanntem Land Uz lebend denkt und den Versuch macht, religiöse und kultische Verhältnisse der Welt zu schildern.

- e) Sonnenpferde und Wagen. Eine eigentümliche Einrichtung des Sonnendienstes wird 2 Kg 23, 11 als von Josia abgeschafft erwähnt. Danach hatten „die Könige Judas“ an einem der Tempelzugänge im Vorhof Pferde aufgestellt, die der Sonne geweiht waren, nebst Sonnenwagen. Josia ließ die Pferde entfernen, die Wagen verbrennen. Für Sonnenpferde und Wagen war bis vor kurzem eine Analogie aus dem Bereich der semitischen Völker nicht beizubringen (vgl. die gelehrte Dissertation von Christ. Wilelm. Bofius, *De Josia quadrigas solis remouente ad II. Reg. XXIII, 11*, Leipzig 1711). Jetzt wissen wir aber, daß die Babylonier von einem mit Rossen bespannten Wagen des Sonnengottes redeten (Nesien, Kosmologie, S. 198 ff.; Zimmern, in: Schrader, *Monatsh. u. d. M.*, S. 368). Allerdings ist von Wagen und Pferden, die in den babylonischen Tempeln gehalten werden wären wie im jerusalemischen, bisher, so viel ich weiß, nichts bekannt. Bei indogermanischen Völkern, namentlich bei den Persern, war das Pferd das die Sonne in ihrem Laufe darstellende Tier. Wie ein altindisches Lied die Sonne aufsaßt als ein den Himmel durchweilendes Ross (Moth, *ZdmG II*, 1818, S. 223), so redet auch das Zendavesta häufig von der Sonne als der „mit schnellen Pferden begabten“ (Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, Bd II, 1873, S. 66 ff.). Von Abendländern wird berichtet, daß die Perier heilige Wagen und Pferde hielten. Sie werden von Herodot (*I*, 189; *VII*, 55; *VIII*, 115), Xenophon (*Cyrop.* *VIII*, 3, 12) und Curtius (*III*, 3 [7], 11) als dem Zeus oder Jupiter heilig bezeichnet; daneben ist bei Xenophon auch von Opferpferden und einem Wagen, bei Curtius von einem einzelnen Pferde des persischen Helios oder Sol die Rede, und Justin (*I*, 10) berichtet von heiligen Pferden der Sonne, wie diese Xenophon (*Anab.* *IV*, 5, 35) auch bei den Armeniern erwähnt (vgl. dazu Tübelius, *Die Rede Javves* 1906, S. 60 ff. und daselbst S. 63 eine Reminiscenz bei Dio Chrysostomus). Was Heliodor (*Aethiop.* *X*, 6 S. 278 ed. Bekker) von den Aethiopen zu Meroe berichtet: *Ἦλιος γὰρ ἱερότατον ζευγὸν ἔσθ' ἔσθ' ὄν*, nämlich auf einen Altar als Opfer, ist wohl entstanden aus einer Erinnerung an das Viergespann des griechischen Helios, vielleicht auch, da Heliodor (um 100 n. Chr.) aus Emesa, der Stadt des Sonnendienstes (s. oben § III, 3, e, β), stammte, daran, daß auf lateinischen Münzen des Helieagabal und des Uranius der heilige Stein des Sonnengottes von Emesa auf einem Wagen mit vier Pferden gefahren wird (Mordtmann, *ZdmG XXXI*, S. 95 f.), wohl mit Bezug auf den römischen Kult des Gottes. Was Heliodor hinzufügt, daß die Aethiopen die Pferde geopfert hatten, *τὸ τὰ ζευγάρια τῶν θεῶν, ὡς ποιεῖ, τὸ ἱερότατον ζευγὸς ὄντως*, ist weitere Auslegung. Aus Cran und den benachbarten Landschaften bezogen wahrscheinlich die semitischen Völker ihre Pferde (Wein, Kulturpflanzen und Haustiere, 1877, S. 33). Nach Orzechel (e. 27, 11) erbaute Tyrus seine Pferde aus dem Lande Togarma, womit vielleicht Armenien gemeint ist. Mit den Pferden als Handelsgegenstand wird sich ihre kultische Bedeutung verbreitet haben, und die Hölle des Samas wie die des jerusalemischen Tempels hängen gewiß zuletzt irgendwie mit der persischen Vorstellung und Kultstätte zusammen.

- An dem feurigen Wagen und den feurigen Pferden bei der Himmelfahrt des Elia 2 Kg 2, 11 erkennen Mittel (s. d. Zt.) u. a. den Sonnenwagen. Auch wenn die Erzählung aus Mißverständnis der auf die Person des Elia zu beziehenden bildlichen Redewendung v. 12 entstanden sein sollte, muß doch die Vorstellung von himmlischen Wagen und Pferden dem Erzähler irgendwie geläufig gewesen sein. Sie ist ferner bezeugt in den Pferden und Wagen von Feuer rings um Elia 2 Kg 6, 17, die ebenfalls als himmlische zu verstehen sind. Dabei ist aber allerdings nicht notwendig gerade an den Sonnenwagen zu denken, sondern zunächst nur an ein himmlisches Heer wie Jos 5, 11; Gen 32, 3. Die himmlischen Heerscharen und ihre Ausrüstung sind natürlich feurig, weil was man am Himmel erblickt, nämlich die Gestirne, die mit den Engeln identifiziert wurden, feurig erscheint (vgl. oben § I).

- Im Buche Henoch hat nicht nur die Sonne (e. 72, 5, 37; 75, 1) einen Wagen sondern auch Mond und Sterne (e. 75, 3, 81). Der Sonnenwagen kommt auch vor in der griechischen Apokalypse Baruch 6 (vgl. Beer zu Hen. 72, 5, Nyssel zu Bar. 6 in Rautschs *Apokryphen*) und Wagen der 7 Planeten bei den Mandäern (Brandt, *Mandäische Schriften*, S. 189 f.). Ich sehe an, darüber zu urteilen, ob der Wagen, der auf Münzen von Siden die Maria darstellen scheint, zusammenhängt mit ihrer Bedeutung als Gestirngöttin, sei es als Mond sei es als Venusplanet. Wahrscheinlich ist das nicht nach der

Art, wie dieser Wagen dargestellt wird, ohne Geßpann und ohne Hinweisung auf ein Gestirn (die Darstellung dieses Wagens auf einer Münze mit dem Bilde Kaiser Clagabals zwischen Halbmond und Stern Meuvier, Journ. internat. d'archéol. numismatique V, S. 267 n. 1527) kommt, abgesehen von der Zeit, nach der Art der Kombination von Wagen und Gestirnen hier nicht in Betracht. Ich halte den Wagen der Astarte eher für ein Kultusgerät, das der Herumsführung des Gottesbildes in Prozessionen diene.

Alt-hebräisch ist die Vorstellung von den Feuerwagen Elias und Elisas natürlich nicht, da Kriegswagen und Pferde nicht alt-hebräisch sind. Wenigstens indirekt hängen also diese Wagen gewiß mit dem babylonischen Sonnenwagen zusammen. Die Vorstellung muß aber, da die Erzähler der Elia- und Elisa-Geschichten sie als einen feststehenden Bestandteil überkommen haben, verhältnismäßig frühzeitig zu den Israeliten gekommen sein; es kam fraglich erscheinen, ob erst durch Vermittelung der Assyrer oder schon durch frühere Zusammenhänge, dann wahrscheinlich babylonisch-palästinäische. Über Spuren für Heiligkeit des Pferdes bei den Phöniziern s. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 36 f. (𐤀𐤍𐤍 und 𐤀𐤍𐤍𐤍 beweisen nichts für Israel); W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausg. 1899, S. 223; über das Pferd auf damaszenischen Münzen Dussaud, Notes, S. 96; über den Sonnenwagen auf syrischem Boden in römischer Zeit ebend., S. 51 f. (Quadrigae et char solaires). Über drei syrische Darstellungen eines Reiters handelt Dussaud, der darin den Sonnengott zu erkennen glaubt, ebend. S. 52—58 (Le dieu solaire cavalier). In der einen dieser Darstellungen, dem oben § III, 3, e, 7 erwähnten Relief von Jerzul, ist die solare Bedeutung zweifellos. Eine zweite Darstellung bietet ein Relief nicht näher bekannter Herkunft aus später Zeit: ein Reiter in persischer Tracht, dem die Inschrift: *Θεῶν Ἡλίου παροχῆ* . . . gilt, hält eine Geißel in der Hand wie der Jupiter Heliopolitanus (s. die Abbildung bei Heuzey, Un dieu cavalier in den Comptes rend. de l'Acad. des Inscriptions 1902, S. 190 ff.), ist also wohl wie dieser ein Sonnengott. Die dritte Darstellung ist nur indirekt die eines Sonnengottes: auf einem Relief von es-Suweida im Hauran sitzt Kaiser Maximianus zu Pferde; eine Sonne ist hinter ihm, während Diocletian eine Sonne in den Armen hält.

Somit kennt das AT am Himmel als Wagen nur die Wolken, auf denen Jahwe einherfährt (Ps 104, 3; vgl. Jes 19, 1; Ps 18, 11 und auch Da 7, 13; vielleicht sind ferner die Wagen mit Pferden Sach 6, 1 ff. als himmlische zu denken, aber hier wird babylonischer oder persischer Einfluß vorliegen). Die Wolken in ihrem raschen Zug als ein Gefährt vorzustellen, liegt nahe, auch mit Rücksicht auf Formen der Wolken. Vielleicht ist erst von da aus die Auffassung der Gestirne als mittelst eines Wagens sich bewegend entstanden. Auf irgendwelcher Vorstellung von einem Gotteswagen beruht doch wohl auch der seltene Gottesname 𐤀𐤍𐤍𐤍 Rekub-El oder Rakkab-El in den Inschriften von Sendschirli (vgl. dazu G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriologie, Bd XI, 1896, S. 252) und dann vielleicht auch der ebendort vorkommende Personname 𐤀𐤍𐤍𐤍, 𐤀𐤍𐤍. Vgl. noch die Näher der Ezechielischen Theophanie Ez 1, 15 ff.

f) Nachexilische Reminiszenzen und neutestamentliche Anklänge. An die verschiedenen Formen des Sonnendienstes bei den Heiden und auch den Judäern denkt ein Apokalyptiker der spätpersischen oder griechischen Periode Jes 24, 23, der von Mond und Sonne jagt, daß sie im Endgericht erröten und sich schämen werden, nämlich um der von den Abgöttischen ihnen erwiesenen Ehre willen, die allein Jahwe der Heerführern zukommt. Die beiden Gestirne werden dabei als reale dämonische Mächte vorgestellt (vgl. Baudissin, Studien I, S. 118 ff.). Die Art, wie hier von Sonne und Mond als belebten und verantwortlichen Wesen die Rede ist, zeigt deutlich, wie sehr noch im Bewußtsein später Zeiten die Gottheiten von Sonne und Mond als mit den Gestirnen identisch erschienen und wie direkt sich der Kultus an die Gestirne selbst gewendet haben wird.

Keinerlei Hinweis auf jüdischen Sonnendienst läßt sich erkennen in dem Namen des Statthalters der Juden in der ersten nachexilischen Zeit Seßbassar Esr 1, 8 u. s. w., obgleich darin der Name des Sonnengottes enthalten wäre nach der nicht unwahrscheinlichen Erklärung des Namens = Samaš-abal-usur „Samaš schütze den Sohn“ (so Zimmern in: Schrader, Keilschr. u. d. AT³, S. 370). War der Träger des Namens ein Jude, was zweifelhaft ist (s. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT 1901, S. 280 ff.), so war der Name ihm gewiß beigelegt als ein in Babylonien üblicher, ohne daß sich daraus irgendetwas für Sonnenverehrung bei den babylonischen Juden ergabe (vgl. den jüdischen Personnamen 𐤀𐤍𐤍𐤍 = 𐤀𐤍𐤍𐤍, Baudissin, Studien I, S. 311).

Von jüdischem Sonnenkult in der nachexilischen Zeit wissen wir nichts. Wohl aber kommt in der spätern jüdischen Angelologie, die eine naturalistische Seite an den Engeln betont, eine nach Genes 8, 3 kaum nur bildlich zu verstehende Beziehung eines Engels zur Sonne vor in dem Engelnamen Samsaveel, Simapisiel = שָׁמַשׁ אֵלֶּיךָ Gen. 6, 7; 8, 3; 9, 2 (vgl. die Beziehung eines Engels zum Mond M. Mond S. 317, 33 ff.).

Daß nach Josephus die jüdische Sekte der Essener ihre Gebete verrichtete, der aufgehenden Sonne zugewendet (Bell. Jud. II, 8, 5), im Unterschied von der Gebetsrichtung der orthodoxen Juden nach Jerusalem, ist wohl von Josephus irrtümlich verstanden worden als eine „Bitte an die Sonne, sie moge aufgeben“, jedenfalls nicht beweisend für göttliche Verehrung der Sonne (Lucius, Der Essenismus 1881, S. 61 f.). Wohl aber wird die Zelte der Sampfäer bei Erbybanitus nach ihrem Namen mit dem Sonnendienst in Verbindung stehn. Man vergleiche zu der Bezeichnung Christi bei den mit den Sampfäern verwandten Elkesaiten als *יְהוֹשֻׁעַ סַבְבַּיִר* (s. A. Elkesaiten Bd V, S. 315, 59) die semitischen Epitheta des Sonnengottes (s. oben § III, 3, h). Hier wird wie bei den Mandäern Entleerung aus aramäisch-babylonischem Heidentum vorliegen. Dafür aber, daß schon vor der christlichen Ära Einfluß des Sonnenkultus auf das spätere Judentum sich geltend gemacht habe, finde ich keine Anzeichen. Die in Weish. Sal. 16, 28 vorausgesetzte Sitte des Gebetes vor Sonnenaufgang braucht keinerlei Beziehung zu Sonnendienst und speziell zu der im ausgehenden Heidentum weit verbreiteten Sitte der Anbetung der aufgehenden Sonne (s. Hierüber Cumont, Textes et monuments, Bd I, S. 128 f.) zu haben. So gewiß es ist, daß in der Kaiserzeit und vielleicht schon früher, namentlich in Kleinasien, jüdische Gemeinschaften stark von heidnischen Vorstellungen und Bräuchen beeinflusst worden sind, wofür Cumont (Les mystères de Sabazius et le Judaïsme in den Compt. rend. de l'Acad. des Inscriptions. 1906, S. 63 ff.) frappante Belege geliefert hat, erscheint es mir doch zweifelhaft, ob das palästinische Judentum und überhaupt das Judentum, aus welchem die ersten christlichen Gemeinden hervorgingen, solchen Einflüssen zugänglich gewesen ist (Ma 3, 20 und Ps 19, 6 handelt es sich höchstens um die Ausdrucksweise).

Die christliche Feier des Sonntags hat gewiß in ihrer Entstehung mit Sonnendienst nichts zu thun (was Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis, S. 73 ff. annimmt), da sie sich ausreichend aus den von ihr vorausgesetzten Vorzeichen von der Auferstehung Jesu erklärt; aber daß der Sonntag in den Mithramysterien gefeiert wurde (aus semitischem Heidentum ist darüber bis jetzt nichts bekannt), mag der Verbreitung der Sonntagsfeier günstig gewesen sein. Für den Auferstehungstag erscheint der Sonntag als solcher in keiner Relation bedeutsam, sondern nur als dritter Tag. Auch in dem Datum des Auferstehungstages vermag ich einen Zusammenhang mit Sonnendienst (Gunkel a. a. D., S. 79 ff.) nicht zu erkennen. Das Zusammenfallen mit einem altsemitischen Frühlingssfest (s. oben § III, 2, h) beruht darauf, daß der Tod Jesu in die Zeit des Passahfestes fiel und daß das althebräische Passah aus jenem Frühlingssfest hervorgegangen ist. Bei dem altsemitischen Frühlingssfest ist allem Anschein nach nicht eigentlich an ein Sonnenfest zu denken sondern eher an ein Fest der wiedererwachenden Vegetation.

g) Rückblick. Wo immer wir bei den Hebräern und Judäern deutliche Spuren des Sonnendienstes beobachten, ist er entweder bestimmt oder doch allem Anschein nach aus der Aramäer entlehnt. Nur althebräischer Sonnendienst haben wir keinerlei sichere Anzeichen. Auch bei den nächsten Nachbarn und Verwandten der Hebräer, den Manaänern, läßt sich altsemitischer Sonnendienst mit Bestimmtheit nicht konstatieren. Allerdings kommt schon verhältnismäßig frühzeitig eine vereinzelte Spur für ein solares Element in der phönizischen Religion vor, das aber entlehnt sein kann. Der Sonnendienst der spätern Phönizier, der allem Anschein nach auch bei ihnen nicht gerade eine zentrale Stellung eingenommen hat, ist offenbar unter aramäischem Einfluß aufgekommen. Bei den Aramäern finden wir seit unsern ältesten Nachrichten die Verehrung des Gottes Sims bestehend und haben aus spätern Zeiten sehr reichhaltiges Material für ihren Sonnenkult. Er mag zum babylonischen Kultus in einem Abhängigkeitsverhältnis stehn, wie es auch sonst für Formen der aramäischen Religion der Fall ist. Bei den Babyloniern ist der Gott Samaš von uralter her bezeugt. Er ist vielleicht das Urbild aller Sonnengötter bei den Nord- und Westsemiten. Als eine anscheinend selbständige geschichtliche Erscheinung findet sich daneben bei Arabern und Sudarabern der Dienst einer Sonnengöttin. — Soweit uns die wenigen erhaltenen Andeutungen über die Vorstellungen von dem nordsemitischen Sonnengott führen, ist es vorzugsweise das Moment der Erleuchtung gewesen, das in der Sonne verehrt wurde und schon frühzeitig den Sonnengott als Förderer der Wahr-

heit und Gerechtigkeit erscheinen ließ; zugleich stand im Vordergrund der Beobachtung die überwältigende Macht der Sonne, um derenwillen der Gott gedacht wird als ein Held, ein Herr und König.
Wolf Bondifijn.

Sonntagsfeier. — I. In der alten Kirche und im Mittelalter. S. Variet, De stato die veterum Christianorum, Vitob. 1727. J. G. Abicht, De sabbato Christianorum, ib. 1731. D. H. Arnoldt, De antiquitate diei dominici, Regionont. 1751; J. B. Albert, De celebratione sabbati et diei dom. inter veteres et recentiores, Vitob. 1772. C. G. L. Krante, De diei dominici apud vet. Christi. celebratione, Hal. Sax. 1826 [die drei letztgen. Schriften abgedruckt in Volbedings Thesaur. commentationum I, 1826]; G. B. Eifenhardt, Geich. der chr. Sonn- und Feiertage, 1793. Winterin, Deutwürdigkeiten der christl. Kirche (1825 ff.) V, 1. N. Frobit, 19 Kirchl. Disziplin der drei ersten Jahrhunderte III, 1. C. W. Hengstenberg, Der Tag des Herrn, Berlin 1852 (aus „Ev. M.“ 1851). Heffen, Sunday, The Bampton Lectures for 1860 (5. ed. 1889). J. R. Andrews, Hist. of the Sabbath, Lond. 1861 auch französisch, 2^e édit. Bale 1886). C. Wegel, Ueber den Ursprung der christl. Sonntagsfeier, Stuttgart 1871. M. Barru, Art. „Lords Day“ in Dehra II (1880). Theod. Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich 15 in der alten Kirche, Hannover 1878 (auch in Zahn's „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche“, 1893; 2. A. 1898). W. J. Craigs, The Sabbath for Man. A study of the origin, obligation, history and present state of the Sabbath Observance, New York 1885. T. Hente, Zur Geschichte der Lehre v. d. Sonntagsfeier, ThZs 1886, IV. U. Grimelund, Die Gesch. des Sonntags. Aus d. Normegischen von N. Hansen, Gütersloh 1889. L. Thomas, Le jour du Seigneur, 2 vols, Genève 1892. Bei t. II: Le Sabbat mosaïque et le dimanche). Schif, Die histor. Voraussetzungen der Sonntagsfeier: MZ 1894, S. 748 ff. (berl.: „Etwas über die Entstehung und Begründung der Sonntagsf.“, ebd. 1903 ff., S. 883 ff.; S. Thurston, The mediaeval Sunday: The XIXth Cent. Jul. 1889; J. R. Milne, Primitive Christianity and Sunday Observance, London 1900. S. R. Gamble, Sunday and the Sabbath (The Golden 25 Lectures for 1900), New York 1901. R. J. D. White, Art. „Lords Day“ in Hastings und Selbie, Dict. of the Bible III, 338—350.

Die frühesten Spuren einer festlichen Auszeichnung des ersten Wochentags als des Auferstehungstages Christi begegnen uns in der paulinischen Epoche des apostolischen Zeitalters. Während der (etwa von 30—50 nach Chr. zu erstreckenden) petrinischen 30 Epoche hatte die apostolische Christenheit, in Befolgung des vom Herrn selbst gegebenen Beispiels, einerseits noch am Festerkreis der alttestamentlichen Kultusordnung festgehalten (vgl. AG 2, 1; 3, 1 u.), andererseits sich schon eine freiere Stellung zur herkömmlichen jüdischen Sabbathsbeobachtung — entsprechend dem Grundsatz, den der Herr bei seinen Sabbathsheilungen befolgte [Jo 5, 17] — zu geben begonnen. Sie hatte angefangen, ihrem 35 spezifisch christlichen (oder neutestamentlich, d. h. nicht mehr durch den Hinblick auf Gottes Schöpfungsordnung, sondern durch dankbare Verberrlichung seines Erlösungswerks motivierten) Andachtsbedürfnisse durch tägliche gottesdienstliche Zusammenkünfte Genüge zu leisten (AG 2, 42—46). Eine besondere kultische Auszeichnung wurde und zwar zuerst wohl in paulinisch-heidenchristlichen Kreisen (vgl. 1 Ko 16, 2 mit AG 20, 7), dem ersten Wochen- 40 tage dadurch zu teil, daß verlängerte (vgl. AG 1. e.) und durch das Sammeln von Liebesgaben (1 Ko 1. e.) besonders ernst und feierlich gestaltete Vereinigungen zu gemeinsamer Andacht an ihm gehalten wurden. Die *μία τῶν σαββάτων* wurde so zur *zo-quaxi) ημερα* — ein Name, der zuerst Apf 1, 10, sowie dann bei Ignatius ad Magn. e. 9 begegnet. Auch die Didache (e. 14) kennt den Sonntag als christlichen Feiertag, 45 und zwar unter den Namen *zo-quaxi) zoqor*. Dagegen bezeichnet der Heide Plinius in seinem Berichte an Trajan ihn nur als einen „bestimmten Tag“ (Ep. X, 96). Der Verfasser des Barnabasbriefs aber nennt ihn den „achten Tag“ und hebt als Grund für seine festliche Begehung Christi Auferstehen an diesem Tage hervor, unter Mit- 50 erwähnung seines erstmaligen Erscheinens bei den Jüngern (vgl. Jo 20, 26), sowie seiner Himmelfahrt; vgl. Le 24, 51; Mc 16, 14 (Barnab. Ep. e. 15). Unter dem Namen „Sonntag“ begegnet uns der Tag des Herrn zuerst bei Justinus Martyr, der diese Bezeichnung „Tag des Helios“ mit dem doppelten Hinweis einerseits auf die Erichaffung des Lichts am ersten Schöpfungsstage Gen 1, andererseits auf das Hervorgehen Christi („der Sonne der Gerechtigkeit“ Ma 3, 20; vgl. Le 1, 78) aus der dunklen Grabesnacht rechtfertigt 55 (Apol. I, 67). Seit Justin häufen sich die Erwähnungen des Herrntages als des Wochenfestes der Christen immer mehr; vgl. noch Justin Dial. e. Tryph. e. 138; Theophil. Ant. ad Autol. II, 17; Dionysius von Korinth bei Euf. h. e. IV, 22, sowie Eusebs Notiz über die Ebioniten, welche den Sabbat neben dem Sonntag gefeiert hätten (h. e. III, 27, 5). Zu erinnern ist auch an die besondere Schrift Melitos von Sardes über 60 den Gegenstand (erwähnt von Euf. h. e. IV, 26 als *ὁ περὶ zo-quaxi)ς λόγος*), sowie

an Tertullians Abwehr der heidnischen Beuldigung, als huldigten die Christen, wenn sie den Sonntag als *Neuentag* begingen, einer *religio Solis* (Apologet. c. 16). — Gegenüber der Behauptung Gunkels (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NTs 1903, S. 711): die christliche Gemeinde habe, indem sie den Sonntag feierte, „indirekt die Feier eines alten Gottertags übernommen“, ist zu bedenken, daß der naturgemäße Abdruck der alten Christen vor allem götzendienlichen Wesen (1 Ko 10, 22) eine derartige Beziehung ihres wochentlichen Feiertags jedenfalls ausschloß und daß Justin und Pseudo-barnabas l. c. die Sonntagsfeier ganz und gar anders motivieren (vgl. auch v. Dobsch, Probl. d. westl. Zeitalters, 1903, S. 18f.).

Über die Art der festlichen Begehung des Sonntags im nachapostolischen Zeitalter erfahren wir durch Tertullian, daß man das Fasten sowie das knieende Beten an ihm, als einem *Neuentage*, vermied (Tert. de cor. mil. 3). Die erste dieser beiderlei Äußerungen sonntägl. Freude (*αἰὴν ποσέρη*, Barnab. l. c.) erwähnen auch Can. apost. 67, Epiphanius (Expos. fidel. c. 22), sowie verschiedene Konzilienbeschlüsse des 1. Jahrhunderts (Cone. Gangr. c. 370, can. 18; Cone. Carth. 398, c. 61). Des Ziebens beim sonntägl. Gebete gedenkt auch schon Irenäus (Fragm. de Paschate), sowie weiterhin Cone. Nicaen. can. 20; Constitt. app. II, 59 u. f. f. — Wenn Tertullian einmal auch Vermeidung werktägl. Arbeiten als zur Sonntagsfeier der Christen geherig hervorhebt, so motiviert er das, entsprechend dem Freudecharakter des Tages, nicht etwa alttestamentlich gesetzlich (unter Verweisung auf Sabbathgebote wie Ex 20, 8f.; 31, 13ff.), sondern freisinnig neutestamentlich, mit Gründen christlicher Zweckmäßigkeit und Wohlstandigkeit (De orat. c. 23). Diese Auffassung des Sonntags als um seiner selbst willen und nicht etwa wegen der alttestamentlichen Sabbathordnung mit Arbeitslosigkeit zu begehenden Tags (gemäß dem Grundsatz und den bekannten Aussprüchen des Herrn wie Jo 5, 17; Mt 12, 3–8 u. Par., zc.) bleibt noch mehrere Jahrhunderte hindurch in Geltung. Noch ein Konzil zu Laodicea von 363 bleibt bei der milden Forderung, daß man sich „möglichst der Arbeit enthalten“ solle, stehen. Ja noch bis ins 6. Jahrhundert hinein behält diese gelindere, von der Idee einer „Substitution“ des Sonntags für den Sabbath des A. Bundes gänzlich unberührte Auffassung des Tags des Herrn angelehnte und einflußreiche kirchliche Vertreter: vgl. das Concil. Aurelian. von 533, wo es als judaisierend verurteilt wird, wenn man meine, man dürfe Sonntags weder reiten noch fahren, weder Mahlzeiten bereiten, noch sich selbst oder das Haus schmücken u. f. f.

Die erste gesetzliche Verordnung zur Beförderung der Sonntagsruhe und Sonntagsfeier erließ, wie es scheint, der alexandrinische Märtyrerbischof Petrus während der Maximinischen Christenverfolgung c. 310 (s. das von G. Schmidt verzeichnete koptische Fragment: III XX, 1, b, S. 39). Den Charakter staatlicher Schutzmaßregeln tragen die bekannten Erlasse Konstantins, über welche Euseb (V. C. IV) berichtet. Das erste polizeiliche Sonntagsgesetz vom Jahre 321 stützt sich nicht etwa auf alttestamentliche Sabbathgebote, sondern darauf, daß der *dies Solis* geheiligt und festlich ausgezeichnet werden müsse; der Zusammenhang der Verordnung mit des Kaisers hinfretterischem Helioskultus ist da unvollständig etwas Thomas, *Le jour du Seigneur* l. c. [t. II, App. p. 23] vergebens zu betonen sucht; i. ihm gegenüber bei Zahn a. a. O.). Wie dieses erste konstantinische Sonntagsgesetz zunächst nur den Gerichten und den städtischen Gewerben Stillstand am ersten Wochentage gebietet, so fügen zwei spätere Verordnungen auch das Verbot aller die Andacht störenden militärischen Übungen hinzu (V. C. IV, 18–20). Strengere Satzungen ließen die späteren christlichen Kaiser folgen. Valentinian untersagte gerichtliche Betreibung von Schulden an Sonntagen (368). Theodosius d. Gr. wiederholte dieses Amnuitatsgesetz zu Gunsten des christlichen Feiertags, dieses „*dies Solis, quem dominicum rite dicere maiores*“, und brandmarkte jeden Übertreter desselben als einen *non modo notabilis, verum etiam sacrilegus* (Cod. Theodos. VIII, tit. XII, 2). Auch die Einführung von Schauwiel an Sonntage der Christen untersagte bereits der alte Theodosius im Jahre 386 (Cod. Th. XV, tit. V, 2), und der Jüngere fügte dem 125 ein gänzlich. Verbot irgendwelcher Teilnahme an sonntägl. Zirkus- oder Theaterveranstaltungen hinzu; selbst die Feier des kaiserlichen Geburtstages müsse vom Sonntag hinweg verbannt werden, damit dessen anachtige Ruhe nicht gestört werde (ib. XV, tit. V, 5). Ein abermaliges Schauwielverbot im Interesse der Sonntagsheiligung ließen 469 die Kaiser Leo I. und Anthemius ausgeben; mit strengen Strafen werden darin alle Teilnehmer an „ebionischen“ Theater, Zirkus- oder Amphitheatervorstellungen bedroht (Cod. Just. I III, tit. XII, 11). Ein Gesetz zur Sicherstellung der Ge-

fängenen wider allzu harte Behandlung und insbesondere zur Gewahrung gewisser sonntäglicher Erleichterungen und Erquidungen (beidezeit in besserer Nahrung, in einem Bad etc.) an dieselben hatte schon Honorius 109 erlassen (Cod. Just. I, tit. IV, 9). Ähnliche Verordnungen brachte die Kirchengesetzgebung des Abendlandes; ein Konzil zu Orléans 549 befaß allsonntägliche Visitation der Gefängnisse durch einen Archidiacon oder Presbit, um nach den Bedürfnissen der Gefangenen zu sehen und gegen inhumane Behandlung derselben einzuschreiten (Labbe Concill. Coll. IX, p. 134). Von Wichtigkeit ist noch ein dem Sonntagsheiligung betreffendes besonders strenges Synodaldekret von Mâcon aus dem Jahre 585. Dasselbe bedroht Bauern und Sklaven, welche am Sonntage Feldarbeiten thun würden, mit Prügelstrafen, Gerichtsbeamte, welche die Sonntagsruhe verletzen würden, mit Verlust ihrer Stellen, sowie Alexiter im gleichen Falle mit sechsmonatlicher Einperrung und Degradation. Der gesetzlich herbe und scharfe Charakter dieser Zwangsmaßregeln der alten fränkischen Kirche spiegelt sich auf lehrreiche Art in den Legenden von allerlei Strafwundern für Übertreter des Sonntagsgebots worüber Gregor von Tours in *De glor. martyrum etc.* mehrfach berichtet (vgl. Bernoulli, *Die Heiligen* 1. d. der Merovinger, 1900, S. 330f.). Allein trotz dieser gesetzlichen Schroffheit findet sich auch hier noch keine direkte Übertragung alttestamentlicher Sabbathgebote auf das christliche Gebiet. Der Sonntag soll in der bezeichneten strengen Weise gefeiert werden als Auferstehungstag, der uns Wiedergeburt und Sündenfreiheit gebracht hat; nur nebensächlichweise wird berührt, daß er als ein Gegenbild des Ruhetages des N. Bundes zu betrachten und demgemäß ähnlich wie dieser von Arbeit frei zu erhalten sei (Cone. Matiscon., bei Labbe I. c., IX, 947). — Auch sämtliche Kirchenväter bis um eben diese Zeit, Gregor d. Gr. noch mit eingeschlossen, motivieren ihre Mahnungen zur Heilighaltung des Sonntags nicht alttestamentlich-sabbatharisch, mittelst Zurückgehens aufs dritte moaische Gebot, sondern neutestamentlich. „Der Sabbath bedeutet Ruhe, der Sonntag aber Auferstehung“, lehrt Augustin (in Ps. CL), und: „Unser wahrer Sabbath ist der Herr Jesus Christus selbst“, schreibt Gregor d. Gr. den Römern (Ep. XIII, 1). So auch Hesychius von Jerusalem (gest. 433) in einer die Unverbindlichkeit des moaischen Sabbathgebots für Christen hervorhebenden Homilie über eine Cyodusstelle; desgleichen der merkwürdige apokryphe „Brief Christi vom Himmel“, der, wie es scheint, zunächst im Orient (schon im 6. Jahrh. ?) auftauchte, dann e. 740 durch Aldebert in Westfrankreich verbreitet, und daher durch ein römisches Konzildekret 745 als gefälschte Urkunde verdammt wurde (vgl. Hauck, *RG Deutschlands* I, 510), später aber bei den Flagellanten des 11. und 15. Jahrhunderts aufs neue zu Ansehen gelangte, ja noch jetzt katholischen Jerusalem-pilgern als ein wirksames Amulet zum Kaufe angeboten wird (s. Hippolyte Delabare S. J., *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel*, Brüssel 1899 [aus d. *Bullet. der Ae. R. de Belgique*, Nr. 2] und vgl. dazu W. Köhler in *VLZ* 1899, Nr. 39, der die Delabarsche Annahme eines abendländischen Ursprungs des Apokryphens bestreitet; — auch G. Morin in d. *Rev. bénéd.* 1899, p. 210—219 und v. Debidy: *VLZ* 1899, Nr. 25).

Erst seit der Karolingerzeit (nicht schon früher wie L. Thomas I. c. will) dringt die Idee einer Substitution des Sonntags für den alttestamentlichen Sabbath im christlichen Abendlande zur Herrschaft durch und wird demgemäß die Begründung aller die Sonntagsfeier betreffenden Vorschriften mit dem Sabbathgebote des Dekalogs allgemein üblich. Alkuin (Homil. XVIII post. Pentecost.) bemerkt über den Sabbath der Juden ausdrücklich: *cuius observationem mos Christianus ad diem Dominicum competentius transtulit*. Und Karl d. Gr. (787) leitet eine Reihe strenger Verordnungen zu Gunsten der Sonntagsheiligung mit der charakteristischen Formel ein: *Statuimus secundum quod et in lege Dominus praecepit* (Cap. Car. M. c. 80; Cone. Mogunt. 813, c. 37). Von da an beherrschen sabbatharische Grundsätze die Sonntagsgesetzgebung durchs ganze Mittelalter hindurch (vgl. Thurnton I. c.).

Ähnlich auch im Morgenlande, wo schon Leo d. Maurier mit besonders scharfen Arbeitsverboten für den Sonntag vorgegangen war, und wo Leo VI. d. Philosoph (881) die älteren, von Konstantin d. Gr. herrührenden Sonntagsgesetze als zu lax außer Kraft setzte, ihnen strengere „gemäß dem, was der hl. Geist und die von ihm geleiteten Apostel bestimmt hätten“, substituierend (Constit. 51, bei Heslin I. c.). — Über später in der orthodoxen Kirche in dieser Hinsicht hervorgetretene freiere Regungen bietet P. Merer in s. Geschichte der theologischen Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrh. (Leipzig 1899) interessante Mitteilungen, so über ein fast ganz lutherisch klingendes Wortm des Pachomios Rhufanos zur Sonntagsfrage (S. 52, — vgl. Krumbacher, *Byz. Litt.* 137. 503). Wegen 69

aus neueren Sonntagsfeierstreits, welcher e. 1751 zwischen der rigoristischen Kolowadenpartei der Altschwärmer und ihren Gegnern (über die Frage, ob Darbringung der sog. *zokorju* für Verstorbene am Sonntage zulässig sei oder nicht) entbrannte (s. Ph. Meyer, Die Altschwärmer: ZMG XI, 1890, S. 500 ff.; Mattenbuch, Konfessionskunde I, 512 ff.; v. Veit, Echos d'Orient 1899, Nr. 8).

11. In der nachreformatorischen Zeit (bis gegen Ende des 19. Jahrh.). Ueber die konfessionelle Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten in der Sonntagsfeiertheorie und -praxis handeln außer den bisher angeführten Schriften (bei Bengtzenberg, Heffen, Schid, Th. Zahn) u. reformierterseits: Nicolas Bowerd (Korton), The doctrine of the Sabbath. 1595. Inäter lat. u. d. L.: Sabbatum Veteris et Novi Testament. London 1606), von den älteren Schrifftstücken für die strengere protestantische Sabbathpraxis eine der wichtigsten: W. Douglas Campbell, The Puritan in Holland, England and America [London 1892], H. 157 f. Nathan. Eaton, Amesi sententia de origine sabbati et de die dominica, quam ex ipsius mente concepit. Amstelod. 1658 (vgl. Wissner, Guil. Amesius, Haarlem 1891, p. 187; auch Müllers Art. „Amesius“: Bd I 118, 50 ff.). Sam. Pniendorf, De habitu religionis, § 18. Verteidigung der strengeren resp. Sonntagslehre gegenüber den Lutheranern wie Calov, Recht etc.: vgl. N. Levinus, Der Toleranzbegriff Todes und Pniendorfs, Berlin 1900, S. 95. N. D. Wolfe, History of the Sabbath, London 1857. Rob. Cox, Literature of Sabbath question, Edinb. 1867. James O'Hiffillan, The Sabbath, 2. ed., New York 1865. A. S. Lewis, A critical history of the Sabbath and the Sunday, Alfred Centre 1886 (in jabbatharischer Monatshefte Tendenzschrift). Vgl. Andrews Grafs u. Thomas I. c. (s. o. I). Utterburn, Art. „Sunday Legislation“ in Schaffs Relig. Encyclop. III, 2260 f. G. Godet, Le bon droit du dimanche. Neuchät. 1891. C. A. K. Müller, Sonntag und Sabbath: Vortr. VII in der Sammelchrift „Zur dreif. Eternität“, Leipzig 1898.
12. In Lutherischerseits: Gottlieb Hillner, Luthers Stellung in der Sonntagsfrage: Mt u. Nachr. aus d. ev. Kirche Russlands 1888, Sept. u. Okt. Gerh. Uthhorn, D. Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung, Vps. 1870. Tenj., Art. „Sonntag; Sonntagsruhe“ in Th. Schöfers Ev. Volkslexikon, S. 688–694. C. Haupt, Der Sonntag u. die Bibel (aus Schöfers Monatschr. f. Diakone u. innere Mission), Hamburg 1878. H. Kauer, Die Bedeutung des Sonntags nach der Schrift: Kirchl. Monatschrift 1887. Gg. Arndt, Der Sonntag u. d. Reformation: ebd. 1898. Mart. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 2. Aufl., Leipzig 1897, S. 377–395. „Der Sabbath und der Sonntag“, in Jägers Zeitschrift „Die Seelbörge“, 1902, S. 279 ff. 297 ff.

Wegen der betreffenden ziemlich streng antireformierten Lehrweise der Lutheraner Nordamerikas s. bei Ferd. Walter (St. Louis) in der Ztschr. „Lehre u. Wehre“ 1861 u. 1865. S. Wittichel: Theol. Monatshefte (Allentown) 1872. H. C. Jacobs, Art. „Sunday, Lutheran view of“, in The Lutheran Cyclopaedia, New-York 1899.

- Von der judaisierenden Sonntagslehre und -praxis des Mittelalters wandte im Reformationszeitalter die deutliche evangelische Christenheit sich wieder ab, um zur Auffassungsweise des christlichen Altertums zurückzukehren. Luthers gr. Rat. (S. 101 Müller) erklärt in Bezug auf die Ruhe und gottesdienstliche Auszeichnung des Feiertags der Christen: Selds aber ist nicht also an die Zeit gebunden, wie bei den Juden, daß es mußte eben dieser oder jener Tag sein, denn es ist keiner an ihm selbst besser denn der ander; sondern soll wohl täglich geschehen, aber weil es der Hause nicht warten kann, muß man je zum wenigsten einen Tag in der Woche ausdiesigen. Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellt ist, soll mans auch dabei bleiben lassen, auf daß es in untrachtiger Trennung gebe und niemand durch unnothige Unordnung ein Heuerung mache“. Und Art. 28 der Augsb. Konfession (S. 67 M.) protestiert ausdrücklich wider die sabbatharische Substitutionslehre: Scriptura abrogavit sabbatum, quae docet omnes ceremonias Moysaicas post revelatum evangelium omitti posse. Ähnliche zum Teil noch scharfer gefaßte Beta liest man sowohl bei Luther (s. Hillner a. a. O., auch Heffen, p. 166 etc.) wie bei Melanchthon (in der Loci th. von 1539), bei Brenz (Catechism. pia et utili explicat. ill., 1561, p. 175; auch Comm. in Lev. 23), bei Chemnitz (Exam. Conc. Trid. IV, 211 sq.) u. f. f.; vgl. Nathusius u. Arndt a. a. O.
13. In praxi wurde dabei doch zum Teil recht streng verfahren; beispielsweise hielt der Straßburger Superintendent Joh. Areder (gest. 1562) eifrig darauf, daß am Sonntage keine Predigten gehalten wurden und griff er 1549 seinen Kollegen Alexander Dume (gest. 1554) beistig an, als derselbe auf Grund der freieren Sonntagslehre die Erlaubtheit sonntaglicher Heiligsfeiern zu verteidigen wagte (Mosegarten, Gesch. d. Univ. Greifswald I, 195). Wie hier und wie bei einem ähnlichen Sonntagsstreit zu Rostock im Jahre 1557, über welchen Wiggers, ZB. d. Ver. f. Medlenb. Gesch. XIX, 65 ff. berichtet, traten auch sonst noch in lutherischen Kirchengebiete des Reformationsjahrhunderts extreme Ansichten und Grundtatsachen in Betreff der Sonntagsfeierfrage einander gegenüber. Wider eine

in Böhmen, Mähren und Ungarn hervorgetretene Sabbatarierpartei, deren Rückkehr zu buchstäblicher Befolgung des alttest. Gebots der Sabbatfeier auch Luther mehrfach gerügt hat (z. B. Enarr. in Gen. IV, 46; X, 31; Brief wider die Sabbatier, Bl. 31, 416; vgl. Hillner, S. 17), erhob sich Casp. Schwenkfeldt 1532 mit einer Schrift: „Vom christl. Sabbath und Unterschied des A u. Ns“, worin er eine ziemlich extrem mystische Feiertagstheorie entwickelte. Nur der „geistliche Sabbath, so man mit dem Herzen von Sünden feiert“, sei ein rechter Sabbath; den Sabbath heiligen heiße nicht „von der Arbeit leiblich still stehen und müßig gehen, sondern kein Böses thun, von Sünden abstehen und den alten Menschen feiern lassen von allen seinen Werken“. Lediglich als Symbol von Christi Auferstehung sei der Sonntag bedeutungsvoll, er verpflichte zu keiner bestimmten äußeren Art von Feier; „Christus hat den Samstag den Juden aussabbathisiert und mit seiner Auferstehung einen neuen Feiertag herfürer bracht, des Symbolum ist der Sonntag etc.“. Zu ähnlicher spiritualistischer Verflüchtigung jeder äußeren Sonntagsfeierpflicht neigte Valent. Weigel („Der Christ machet ihm kein Gewissen, er läset sich nicht dringen; nach dem inneren Menschen ist er frei und ungefangen etc.“; Pred. am 17. p. 15 Trin., in d. Kirchen- und Hauspostille, Neustadt 1618, S. 275), während Joh. Arndt mehr mit der kirchlich traditionellen Auffassung harmonisierte und zwischen dem alttest. Sabbath als „jüdischem Kirchengesetz“ und dem Feiertage der Christen als einer von Gottes Weisheit gegebenen heiligen und unverletzlichen Ordnung unterschied (Ratichismus-predigten, zum 3. Gebot [1779], S. 96). Ähnlich wie Arndt dann auch Baltasar Schuppis, Joachim Lütke mann u. a. Verläufer Spencers (vgl. H. Lütke mann, D. Joachim Lütke mann, sein Leben u. sein Wirken, 2. A. 1902, S. 42).

Im reformierten Kirchengebiete herrschte ursprünglich die nämliche evangelisch-freie und doch maßvolle, das antinomistische Extrem vermeidende Auffassung der Sonntagsfeier, welcher die luth. Symbole Ausdruck geben. Bucer erklärt in s. Matthäusevangeliumkommentar von 1530 (zu Mt 12) es für „einen Aberglauben und Angriff auf die Gnade Christi“, wenn man sonntägliches Arbeiten an sich und unbedingt als Sünde verurteile. Selbst Calvins strengen Strafgesetze wider die Sonntagschänder in den *Ordonnances ecclésiastiques* lag nicht etwa die sabbatarische Substitutionstheorie zu Grunde. Die Conf. Helv. II, 24 erklärt ausdrücklich: *Observationi Judaicae et superstitionibus nihil hic permittimus; neque enim alteram diem altera die sanctorum esse credimus, neque otium Deo per se probari existimamus; sed et dominicam, non sabbatum, libera observatione celebramus*. Derselbe mild evangelische Geist spricht aus den einschlägigen Ausführungen der übrigen reformierten Bekenntnisse aus dem 16. Jahrhundert, z. B. auch aus Heidelb. Kat. Jr. 103. Erst im Schoße des schottischen und englischen Presbyterianismus bildete sich jene gesetzestrengere Feiertagstheorie und -praxis aus, welche, von der Voraussetzung einer Substitution des Sonntags für den alttest. Sabbath aus, absolute Enthaltung von aller Arbeit und anhaltendes gottesdienstliches Feiern während der ganzen Dauer des Tages fordert. So schon jener Nic. Boverd (s. o. d. Litt.), dessen „Sabbatum V. et N. Testamenti“ zur Ausbildung und Verbreitung der puritanischen Sonntagsdeffinition in besonders wichtiger Weise beigetragen hat (vgl. D. Campbell l. c., auch Ph. Schaff, *The Creeds of Christendom I*, 777 f.). Ganz im Sinne dieser alttest. strengen Theorie erklärt die Westminsterkonfession, a. 21, 7: *Dies dominicus est perpetuo ad finem mundi tamquam sabbatum Christianorum celebrandum etc.*; ib. 8: *Tunc autem hoc sabbatum Deo sancte celebratur, quum post corda rite praeparata et compositas res suas mundanas, homines non solum a suis operibus, dietis, cogitatis, a recreationibus quoque ludicris quietem sanctam toto observant die, verum etiam in exercitiis divini cultus publicis privatisque ac in officiis necessitatis et misericordiae toto illo tempore occupantur*. Ähnlich der Cat. maior der Westminster synode bei Erklärung des 4. Gebots: „Sanctificandum est sabbatum s. dies Dominicus sancta per totum diem quiete etc. (bei Niemeyer, App. p. 73 sq.), sowie viele strengcalvinische Theologen Englands und der Niederlande bis ins 18. Jahrhundert hinein (wegen Ameius s. d. oben cit. Schrift von Eaton, sowie Bissler l. c.). Für diese Lehrweise traten auch Anglikaner ein wie Erzbischof Sharp v. Canterbury (um 1700); desgleichen in Holland und Deutschland die Anhänger der Schule des Coecejus, wie H. Wülfius, welcher die Feiertagsheiligung als zu den sacramenta Paradisi gehörig, schon von den ersten Menschen geübt werden ließ (vgl. Rijsch, Gesch. d. Piet. I, 276 f.). — An Widerspruch gegen den puritanischen Feiertagsrigorismus fehlte es nicht, weder in anglikanischen, noch in presbyterianischen Kreisen. Während des ganzen 17. Jahrhunderts nehmen die Sonntags-

zweifelentwerfen in Englands Theologie und Kirche kein Ende. Wegen ein Edikt Jakobs I., wodurch dem Volk gewisse Sonntagsvergünigen gestattet wurden, das sog. Book of Sports vom Jahre 1616, erhoben sich die presbyterianischen Theologen in heiligem Eifer, während Anglikaner wie Bischof White von Ely, Peter Heylin (Kaplan des Erzbischofs Laud und Verfasser einer History of the Sabbath [2. ed. 1636]), John Bodington (Verf. von Sunday, not Sabbath, London 1636) u. a. für den leniglichen Erlaß eintraten (vgl. überhaupt Schwäff I. c.). — Unter den späteren Stuarts rief das Auftreten der Bampfiele-Mumfordschen Sabbatarierfekte (seit 1671) eine neue Kontroverſe dieser Art hervor, wobei u. a. John Bunyan sehr milde, evangelisch freie Ansichten entwickelte. Eben damals war es, wo John Milton das erst nach seinem Tode bekannt gewordene Werk On Christian doctrine verfaßte (herausgeg. durch Sumner, Camb. 1825), worin er den in der Westminsterkonfession aufgestellten Grundsätzen ziemlich liberale Ansichten gegenüberstellte, insbesondere es bestritt, daß die Sabbathsfeier bereits im Paradiese Gesetz für die Menschen gewesen sei. Unter den Anglikanern derselben Zeit war es besonders John Spencer, der in seinem großen Werke De legibus Hebraeorum ritualibus (1685) für die freiere Ansicht eintrat (vgl. überhaupt John Hunt, History of Relig. Thought in England etc. I, 131. 191; II, 116. 310 u., sowie T. Campbell I. c.).

Verhandlungen ähnlicher Art beschäftigten teilweise auch die holländisch- und schweizisch-theologischen Kreise jener Zeit; wie denn jene Witsius'sche sabbatharische Paradieses-theorie u. a. durch J. H. Heidegger in Zürich (gest. 1698), sowie durch verschiedene andere Coccejaner von der minder strengen Richtung (bes. Lampe u.) bestritten wurde. Ein damals hervorgerichtetes antisabbatharisches Extrem bezeichnet die Sonntags-theorie Jean de Labadies und der Schürmann: den Christen sei keinerlei Feier eines besonderen Tages vorgeschrieben, alle Werke eines Jüngers Christi seien Akte der Gottesverehrung; man brauche deshalb die alltägliche Arbeit am Sonntage nicht zu unterbrechen oder auszuweichen, vorausgesetzt, daß die rechte feiertägliche Gesinnung im Herzen vorhanden sei (Mitschl a. a. O. I, 229. 253. 269). Bis in Deutschlands lutherisch-theologische Kreise hinein läßt sich der Wellenschlag der durch den puritanischen und coccejanischen Sabbaths-rigorisimus erzeugten Streitverhandlungen verfolgen. Zucht (1688), Stryp (oder vielmehr der unter dessen Aufsicht promovierende Rechtskandidat Wagener (in der Hallenser Dissertation De jure sabbati, 1702); auch Dürr in f. Compendium theol. mor. (ed. 3, 1698), Balduin in f. Jurisprud. (Cas. Conse. I, II, 6), desgleichen Graf Zinzendorf u. a. traten für die freiere luth. Auffassung ein. Dagegen verteidigten Pufendorf in der oben cit. Abhdlg., Zener (der u. a. an Sonntagen keine andere als erbauliche Lektüre gehalten wollte (vgl. Nathusius S. 383), auch Behmer: MZ 1895, 681), Buddeus, Wald u. die strengere Sonntagsfeiertheorie (vgl. Tb. Harnad, Prakt. Theologie II, 361 f.). Und auf englisch-theologischem Boden lebte der eine Zeit lang gleichsam schlafend gegangene Streit in der Epoche des Methodismus wieder auf, hier und da extrem radikale Erscheinungen und Bestrebungen hervorruhend (Hunt I. c. III, 267).

Noch immer erscheinen die drei Hauptrichtungen, welche diese geschichtliche Übersicht uns vergeubet hat, die sabbatharisch-rigorisistische, die extrem antisabbatharische, welche den Sonntag wie jeden andern Tag der Woche behandelt wissen will, und die im Geiste evangelischer Milde vermittelnde, nebeneinander vertreten und gelegentlich auch in theoretische Streitverhandlungen ein tretend. Durch vorzugsweise strenge Handhabung der Sonntags-gesetze auf Grund presbyterianischer Theorie geben Schottland und die neunglischen Staaten Nordamerikas allen übrigen Ländern voran. Sorgfältige Wahrung der sonntäglichen Ruhe gilt hier als zu den Grundrechten des Volks gehörig, die der Staat auf alle Weise zu schützen habe. An theologischen Gegnern jener überall auf das mosaische Gebot zurückgehenden Substitutionstheorie der Conf. Westm. fehlt es immerhin auch hier nicht. Der berühmte Glasgower Pastor Herman Macleod (Gründer der einflußreichen relig. Zeitschrift Good Words gest. 1872 als fgl. Kaplan) erregte 1865 durch einen gegen die engherzigeren Grundfats vieler seiner Landsleute sich erklärenden Vortrag einen Sturm der Entrüstung und veranlaßte das Erscheinen zahlreicher Schriften teils gegen teils für seine freiere Auffassung (vgl. die unter d. Titel „Ein sozialer Pfarrer“ Stuttgart 1902 erschienene Darstellung seines Wirkens, S. 111 ff.). Ein ähnlicher Streit wurde später durch das Auftreten des Londoner presbyterianischen Geistlichen Donald Fraser erregt (Neue ev. R. 1889, Nr. 18, und 1888, Nr. 2). Übrigens hat das Sonntags-schulwesen, besonders in Nordamerika, teilweise einen mildernden Einfluß auf den Rigorisimus der Sitten zu üben und einer allzu abstrakten Geltendmachung des Gebots der

Arbeitsenthaltung woblthätig entgegenzuwirken begonnen (vgl. Ab. Schaff, Bericht über das ev.-rel. Leben in Nordamerika, in den Verhandlungen der Ev. Allianzvers. zu Basel 1879, S. 146, 177 ff.). In England ist der positiv-religiösen Gegenwirkung gegen allzu mechanisch äußerliche Handhabung der Sonntagsgesetze seit dem letzten Vierteljahrhundert eine antisabbatharische Strömung von mehr weltlicher, ja teilweise irreligiös utilitaristischer Art zur Seite getreten. Die am 2. Juli 1875 durch ein Meeting im Westminster-Palace zur Insel ins Leben getretene „allgemeine Sonntags-Gesellschaft“ (Sunday-League) trachtet danach, die Gestattung gewisser barmherziger Sonntagsvergünstigungen für die Bevölkerung insbesondere größerer Städte zu erlangen; Museen, Aquarien, öffentliche Gärten, Bibliotheken zc. sollen gemäß den die und da bereits erfolgreich durchgeführten Tendenzen dieses Vereins auch sonntäglich dem Publikum geöffnet werden zc. Radikalere tritt diese „Sunday-Sport“-Agitation (wie man sie orthodoxerseits anknüpfend an das oben erwähnte Gesetz Jakobs I., wohl zu nennen pflegt) da auf, wo im Dienste secularistischer Tendenzen und darwinistischer Aufklärungsbestrebungen öffentliche Vorträge an Sonntags-Nachmittagen durch Gelehrte wie Huxley, Tyndall, Carpenter zc. gehalten werden (vgl. Davies, Unorthod. London, p. 51 sq., desselben Heterodox London, vol. I, passim).

III. Zur Sonntagsfrage der Gegenwart, insbesondere nach ihrer sozialen und hygienischen Bedeutung. Pierre Jos. Brousson, De la célébration du dimanche, Paris 1848; auch deutsch: Die Sonntagsfeier betrachtet in Hinsicht auf öffentl. Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben, Ratisbr 1850. Liebetrau, Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im Neuen Bunde, Hamburg 1851. C. W. Hengstenberg, Der Tag des Herrn: Ev. K. Z. 1851; auch sep. (vgl. u.). Die Perle der Tage (preisgekrönter Traktat, aus dem Engl.), Stettin 1850; Hamburg 1856 u. ö. W. v. Kröcher, Vier Vorträge über Sonntagsheiligung, Berlin 1864. J. Hayem, Le repos hebdomadaire, Paris 1873; 25 J. Lesort, Du report hebdomadaire au point de vue de la morale, de la culture intellectuelle et du progrès de l'industrie, ib. 1873. A. Eschenauer, Le repos du dimanche au point de vue hygiénique, ib. 1876. E. Raville, La loi du dimanche au point de vue social et religieux, Genève 1876. A. Binet, Le sabbat juif et le dimanche chrétien; nouvelle édit., Lausanne 1877. Max Rieger, Staat u. Sonntag, Frankfurt 1877. A. Daegler, Le dimanche au point de vue hyg. et social, Bâle 1879. K. Rohr, Der Sonntag; sein göttl. u. menschl. Recht, Schaffhausen 1878. Wilh. Baur, Der Sonntag und das Familienleben, Berlin 1879. Lauterburg, Die Sonntagsarbeit in den großen Industrien, Bern u. Genf 1880. Joh. Plath, Der Sonntag, das Geschenk Gottes an die Welt, Berlin 1885. J. Büttner, Die Sonntagsruhe im Gewerbebetrieb u. Handlungsgewerbe, 1895. M. Werner, Die Sonntagsruhe in Industrie u. Handwerk, 1895. J. Denis, Conséquences sociales de l'abus des boissons alcooliques au jour de repos, Genève 1898. Hylkron, Art. „Sonntag“ in Schäfers Ev. Volkstex. n. a. D. Stieba, Art. „Sonntagsarbeit“ in Conrads Handwörterb. d. Staatswissensch. VI, 778f.

Wegen der Sonntagsfeiergebung für England vgl. James Williams, Art. „Sunday“ in d. Enc. Britannica vol. XXII. Wegen der f. Deutschland: C. Zülberichlag, Deutschlands 40 Gesetze über Sonntagsfeier: J. f. Staatswissensch., Bd 36, S. 125 f., Art. „Sonntagsarbeit“, in Brockhaus Konvers.-Lex., 14. Ausg. 1900, Bd XV (hier n. a. eine genaue Uebersicht über die Ausnahmen vom Sonntagsarbeits-Verbot für Deutschland). Vgl. den Aussag „Sonntagsruhe und Gesetz“ im Reichsboten 1904, 6. Sept.

In Deutschland, wo die allgemeine Volkssitte statt an einem Zuviel, allenthalben an einem bedauerlichen Zuwenig der Sonntagsstrenge leidet, und wo gar manche seitens der Staats- und Militärbehörden während der letzten hundert Jahre allgemach eingeführte Bräuche und Einrichtungen diesem praktischen Antinomismus direkten wie indirekten Vorschub leisten, ist neuerdings von christlicher Seite vieles geschehen, um teils theoretisch die Notwendigkeit eines ernsteren Verhaltens auf diesem Gebiete darzutun, teils praktisch auf Schutz und Förderung der Sonntagsruhe durch die Staatsbehörden zc. hinzuwirken. Besonders seit 1848, wo Wichern die Sonntagsfrage als primär wichtigen Faktor in sein Programm mit aufnahm und die Bildung einer der Angelegenheit speziell sich widmenden Kommission beim ersten „Kongress für innere Mission“ (zu Wittenberg, Sept. 1849) veranlaßte, ist diese Bewegung auf erfreuliche Weise und nicht ohne manche praktisch wertvolle Ergebnisse zu liefern, in Gang gekommen. Eine Reihe von Verhandlungen größerer und kleinerer kirchlicher Versammlungen, sowie von Druckschriften hat seitdem teils der Aufdeckung der einschlägigen Notstände, teils dem Nachweise geeigneter Mittel zur Abhilfe obgelegen. Eine 1850 den Regierungsbehörden überreichte Denkschrift des preussischen Ev. Oberkirchenrats legte die religiöse, politische und soziale Bedeutung der christlichen Sonntagsfeier auf eindringliche Weise dar und forderte strengere Handhabung der bestehenden Sonntagspolizeigesetze, Beschützung der arbeitenden Klassen in ihrem Anrecht

auf sonntägliche Ruhe und Sammlung, sowie vor allem Vorrang des Staates selbst mit dem Beispiel einer christlichen Sonntagsfeier in allen Zweigen des öffentlichen Dienstes. Ähnliche Forderungen gelangten bei den Verhandlungen des deutschen Ev. Kirchentags zu Stuttgart in demselben Jahre zum Ausdruck; desgleichen in einer von den Ausschüssen dieses Kongresses zu Anfang 1851 erlassenen Antrags an das deutsche Volk. Zu ähnlichem Sinne begannen die Lokalmissionsvereine zahlreicher Provinzen und Städte, Jünglings- und Gesellenvereine, Sonntagschulvereine u. a. auf Förderung der Feiertagsheiligung hinzuwirken. Ein Verein von 52 Großgrundbesitzern der preussischen Provinzen Sachsen, Brandenburg und Pommern erließ einen Aufruf an die Mittergutsbesitzer und größeren Landwirte, um auf Abstellung der sonntäglichen Feldarbeit, auf Freigebung hinreichender Zeit an die Tagelöhner zur Bestellung ihrer eigenen Ländereien u. dgl. m. zu dringen. Ein zur Förderung eben dieser Bestrebungen dienendes „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmisionen u.“ von Mann und Walthar, begründet 1850, ging allerdings schon 1853 wieder ein; doch geschah auch von Seiten der christlichen Presse während der fünfziger und sechziger Jahre ungemein viel, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf den Gegenstand zu lenken und die Wichtigkeit kräftiger Unterstützung der ihm geltenden Bemühungen darzutun. Die betreffende Literatur ist eine fast unübersehbare. Zu den hauptsächlich einflussreich gewordenen Arbeiten deutscher Autoren gehört diejenige Hengstenbergs von 1851 (vgl. wegen der sich an sie anschließenden literarischen Diskussion die Hengstenberg-Biographie von Bachmann-Schmalenbach, Bd III (Güterzl. 1892), S. 231 ff.); auch die im Verlag des Naubens Hauses erschienene von Biernagki, Was ist seit dem Jahre 1818 zur Wiederherstellung der Sonntagsfeier in Deutschland geschehen? Hamburg 1856. Dankenswerte Anregung gewährten auch mehrere der ins Deutsche überfetzten einschlägigen Erzeugnisse der Literatur Englands und Frankreichs. So von den ersteren außer dem Traktat „Die Perle der Tage“ (s. o., Litt.) das Schriftchen von J. Wilson, Der Tag des Herrn (Gotha 1861), von den letzteren die wegen ihrer Hervorhebung der soziologisch-utilitären Gesichtspunkte interessante Arbeit des Pariser Kommunisten Proudhon (s. o.).

Nachdem während der sechziger Jahre ein gewisses Ermatten der die Sonntagsheiligung fördernden Bestrebungen sich bemerklich gemacht hatte, nahmen dieselben seit etwa 1871, im Zusammenhang mit verschiedenen sonstigen Maßregeln kirchlicher Gegenwirkung gegen den sog. Kulturkampf, einen neuen Aufschwung. Der 1875 zu Dresden gehaltene Kongress für innere Mission handelte eingehend über das Thema (Referate von Mögel und Niehammer). In Deutschland wie in der Schweiz bildeten sich zahlreiche Vereine zu kräftiger Förderung der Sache, die sich seit 1876 zu einem „Internationalen Kongress für Beobachtung der Sonntagsruhe“ zusammenschlossen. An der Spitze des schweizerischen Zweigs dieser Gesellschaft wirkte mit besonderem Eifer und Erfolg Alex. Lombard (gest. 1887), an der des deutschen mehrere bekannte Vorkämpfer der inneren Missionsfrage, namentlich Hofprediger (später Generalsuperintendent) W. Baur (gest. 1897). Als periodisches Organ dient dem ersteren Zweige ein in Genf (mal jährlich) erscheinendes Bulletin dominical, samt den jeweilig nach Abhaltung der internationalen Kongresse publizierten „Acten“ (vgl. die des zweiten Kongresses zu Bern und Genf, 1880). Für Deutschland dienen die beiden Journale für das innere Missionsgebiet: die Hamburger „Liegenden Blätter aus dem Naubens Hause“ als älteres Blatt (seit 1845), sowie Th. Schäfers „Monatschrift für innere Mission, Diakonie, Diaporphysoge u.“ (seit 1877 ff.) gleich den Sonntagsbestrebungen als Organe. Eine zwischen reformierter Strenge und altlutherischer Weibersigkeit besonnen vermittelnde Richtung (entsprechend im Ganzen den Grundtönen der gemäßigten Vertreter des älteren Pietismus) hat bei den einflussreicheren Führern der betreffenden Bewegung nach und nach fast überall die Vorherrschaft erlangt. Noch um die Mitte des verfloffenen Jahrhunderts waren zwischen dem auf die altreformierte Tradition zurückgehenden Rigorismus mancher Vorkämpfer der Sonntagsfrage (z. B. Liebetritt, v. Ardenne) und den Vertretern der evangelisch-freieren Grundtöne, wie sie die Augustana und Luthers Katechismus entwickelten, hier und da auch im deutsch-evangelischen Kirchengebiet manche Konflikte entbrannt; doch ist die vermittelnde Ausbaumungsweise sowohl im lutherischen wie im reformierten Lager mehr und mehr zu maßgebender Geltung gelangt (vgl. auf der ersten Seite besonders Uhlhorn und Nathusius, auf der letzteren C. F. M. Müller (oben II, a)). Auf Begründung ensterner Traditionen in der die Feiertagsheiligung betreffenden Volksfrömmigkeit, auf Verminderung sonntäglicher Feld- und Handarbeit, auf Einbränkung des Handelsverkehrs an Sonn- und Festtagen, auf Ausdehnung der Sonntagsruhe von Post-, Eisenbahn- und Telegraphenbeamten u. dgl. zeigt, ungeachtet mancher theoretischer Differenzen, das gemeinsame Bestreben

aller sich gerichtet. — Auch die deutsche Staatsgesetzgebung hat seit den 90er Jahren für den Schutz der Sonntagsruhe manches Erfreuliche getan, namentlich durch das Reichsgesetz vom 1. Juni 1891 betreffend Abänderung, der Gewerbeordnung, sowie durch das preuß. Staatsgesetz vom 9. Mai 1892 (welches die Oberpräsidenten zum Erlaß von Polizeiverordnungen zu Gunsten der äußeren Heilighaltung der Sonn- und Feiertage ermächtigt (s. die eben angez. Artikel in der Zeitschr. für Staatswissensch. und im Brockhaus'schen Konverf.-Lex.).

Sonntagschulen s. d. N. Kindergottesdienst Bd X S. 287.

Sophronius. — 1. S., Zeitgenosse des Hieronymus. Vgl. G. Wenig, Die griech. Uebersetzung der *viri illustres* des Hieronymus (III 13. Bd, 3. H.), Leipzig 1895; 10 D. v. Gebhardt, Hieronymus de *viris illustribus* in griech. Uebersetzung. Der sogen. Sophronius (III 14. Bd, 1. H.), Leipzig 1896; M. Schanz, Geschichte der röm. Litteratur, 4. Teil, Münch. 1904, S. 407 f., 448, 449 u. 1.

Unter seine *virii illustres* (cp. 134) hat Hieronymus einen nicht weiter bekannten Sophronius aufgenommen, den er als einen *vir adprime eruditus* charakterisiert und 15 dem er, abgesehen von einer „laudes Bethlehem“ betitelten Jugendschrift, eine Abhandlung „de subversione Serapis“ (d. h. über die Zerstörung des alexandrinischen Serapistempels im Jahre 392) zuschreibt. Den Haupttitel des Mannes sieht Hieronymus aber offenbar darin, daß er einige seiner Schriften ins Griechische übertragen habe, nämlich de *virginitate ad Eustochium*, die *vita Hilarionis* und das „*psalterium et prophetas, quos nos de hebraeo vertimus in latinum*“. Die Uebersetzung der *vita Hilarionis* hat N. Papadopoulos-Kerameus im 5. Band der *Ἀνάλεκτα ἱεροσολωνιτικῆς σταυρολογίας*, Petersb. 1898, S. 82—136 veröffentlicht. Unser S. galt bis die jüngste Zeit auch als Verfasser der griechischen Uebersetzung der *virii illustres* des Hieronymus (s. Bd VIII, 49, 7 ff., und dagegen Bd XV, 1, 51 ff.). Diese Annahme ruhte lediglich 25 darauf, daß Erasmus die von ihm erstmalig herausgegebene Uebersetzung dem S. zugeschrieben hat. Die Auffindung der von Erasmus benutzten Handschrift (Cod. C. 11 der Züricher Stadtbibliothek; vgl. v. Gebhardt S. III ff.) hat den Beweis erbracht, daß dieser Annahme die handschriftliche, damit aber überhaupt jede Grundlage fehlt. Aus inneren Gründen ist die Uebersetzung in die Zeit zwischen dem 6. oder 7. und dem 9. Jahr- 30 hundert zu setzen.

2. S., der Sophist, und S., der Patriarch von Jerusalem (gest. 638). Der nachstehende Artikel ist unter der Voraussetzung geschrieben, daß S. der Sophist und S. der Patriarch identische Persönlichkeiten sind. Diese Voraussetzung, die gelegentlich bestritten worden ist (so von Gelzer, Ein griechischer Volkschriftsteller des 7. Jahrh. [Leontios von Nea- 35 polis] in HZ 61, 28 25, 1889, S. 4; doch hat Gelzer in seiner Ausgabe von Leontios' Leben des hl. Johannes des Barmherzigen in Krügers Sammlung kirchen- und dogmen-geschichtl. Quellschriften, Heft 5, Freiburg 1893, S. 117—120 seine Anweisung juridis- genommen), kann auch heute und trotz der sorgfältigen und unparteiischen Erwägungen von S. Bailhé in dem unten 3. 55 zu nennenden Aufsatz nicht als erwiesen gelten. Sie löst aber die Schwierigkeiten besser als die Annahme zweier Persönlichkeiten. Eine verwollte Stütze findet die Annahme der Identität an der Tradition, sofern zwar nicht Ebotius (Cod. 199 MSG 103, 668), wohl aber Johannes von Damaskus (Imag. oratt. MSG 94, 1280, 1316, 1336), Eustathius Monachus (Mansi 13, 69) und Johannes Zonaras (12. Jahrh. in seiner Vita des S. (hrsg. von Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα* [s. o. 3. 22 5, 137—151] den Sophisten 45 S. mit dem Patriarchen identifizieren. Ueber das aus der schriftstellerischen Eigentümlichkeit des S. zu entnehmende Argument s. u. S. 531, 14. Eine Entscheidung ist nur von einer ge- nauen, kritisch vergleichenden, Form und Inhalt gleichmäßig berücksichtigenden Durcharbeitung der literarischen Hinterlassenschaft des oder der beiden Sophronius zu erwarten, und diese wieder kann nicht ange stellt werden, ehe das Material in einer kritisch brauchbaren Ausgabe 50 vorgelegt ist, die zu unternehmen sich aus antiquarischen wie literarischen Gründen sehr lohnen würde. Bisher ist man auf die dankenswerte Zusammenfassung des bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts Bekannten in MSG 87, 3. Teil, 3115—4014 und auf Sonderausgaben einzelner Schriften (vgl. Text des Artikels) angewiesen. Aus der Litteratur ist für die allgemeinen Fragen die ausgezeichnete Abhandlung von Siméon Bailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone 55 le patriarche* in Rev. de l'Orient Chrétien 7, 1902, 360—385 u. 8, 1903, 32—69; 356—387 hervorzuhellen (hier S. 362 ein Verzeichnis der älteren Litteratur) Ueber den Dichter und Stilisten S. vgl. E. Bonny, *Poètes et mélodes*, Nîmes 1886, 169—182 und 195 ff., sowie W. Meyer, *Der altorientalische Sprachschluß* in der griech. Prosa vom 4. bis zum 16. Jahrhundert, Göt. 1891 (wieder abgedruckt in: Gesammelte Abhandlungen zur mittellatein. Mythmit, 2. Bd, 60 Berl. 1905, 202—235).

Leben. In den Verien, die Zophronius unter den Schluß seines Panegyrikus auf die Heiligen Cyrus und Johannes (s. u. Z. 531, 29) gesetzt hat (MSG 3121), berichtet er, daß er aus Damaskus stamme und seine Eltern Rhinthus und Myre genannt seien; er selbst habe nicht Frau und nicht Kinder, sondern lebe als Mönch. Das Geburtsjahr ist unbekannt. Wenn Bailbé es neuerdings auf ca. 550 zurückfchieben will (s. seine Erörterungen a. a. O. 7, 361 f.), so ist zu bedenken, daß des Z. Verhältnis zu dem um eben diese Zeit geherrschenden Johannes Moschus (s. u. Z. 22 ff. und vgl. den Art. Bd XIII, 483 ff., auch Bailbé, Jean Mosch, in *Échos d'Orient* 5, 1901, 107—116) ihn als den Jüngeren erscheinen läßt; auch ist nicht, wenigstens bei Annahme der Identität (s. o. S. 529, 31), zu verassen, daß Z. bei seiner Erhebung zum Patriarchen mindestens 80, vielleicht 85 Jahre gezählt haben mußte, was zumal angesichts der von ihm kurz vorher (s. u. Z. 54 ff.) entfalteten anstrengenden Tätigkeit nicht als wahrscheinlich, wenn auch gewiß nicht als unmöglich gelten kann. Die große formale Bildung, die ihn auszeichnet, läßt auf eine gute Erziehung schließen. Der ihm in den Quellen beigelegte Titel „Zephist“ weist auf seinen Beruf als Lehrer der Mhetetik, den er mit freiem Willen aufgab, um sich im Theodosiuskloster zu Jerusalem dem bishaulichen Leben zu widmen. Beeinflusst wurde er bei diesem Entschluß nach eigener Angabe (MSG 3816) durch das Beispiel eines jüngeren Verwandten, ebenfalls Z. geheißenen (auf diese Namensgleichheit ist zu achten, sofern bei Zweiflung der Identität die Frage aufgeworfen werden kann, ob etwa in dem jüngeren Z. der Patriarch zu finden ist), der in demselben Kloster die Ruhe gefunden hatte. Aber der Entschluß wurde nicht plötzlich gefaßt. Als Z. im Jahre 579 (s. Bailbé 7, 361) mit Johannes Moschus in Unterägypten weilte und die dortigen Mönchsgrößen aufsuchte, war er noch nicht durch Gelübde gebunden (Joh. Mosch. Prat. spir. ep. 69). Aber nach der Rückkehr, wohl 580, trat er ins Kloster (l. e. ep. 102). Hier hat er über 30 Jahre gewohnt, nicht ohne von Zeit zu Zeit Wanderungen durch das heilige Land zu unternehmen, immer in der Gesellschaft des Moschus, der 590 seine Zelle auf dem Sinai verlassen hatte. Noch zu Lebzeiten des Patriarchen Eulogius (gest. 607; s. d. N. Bd V, 591) haben sich die Freunde wieder nach Alexandrien begeben und sowohl zu Eulogius wie zu seinem Nachfolger, Johann dem Barmherzigen (s. d. N. Bd IX, 300 f.), in engen Beziehungen gestanden. In Alexandrien wurde Z. von einer quälenden Augenentzündung befallen, deren Heilung er den Heiligen Cyrus und Johannes zu verdanken glaubte (s. u. Z. 531, 2 ff.). Der Aufenthalt wird etwa 10 Jahre gedauert haben. Die Beischaft von der Eroberung Jerusalems durch die Perser im Mai 614 traf ihn noch in Ägypten; seiner Trauer über das die Christenheit tief erschütternde Ereignis gab er in einer erst kürzlich (s. u. Z. 532, 10) wieder aufgefundenen Ode stimmungsvollen Ausdruck. Kurze Zeit darauf mußten die beiden Freunde Ägypten verlassen und sich nach Rom begeben haben. Hier schrieb Moschus (vgl. zum folgenden die anonyme Vita des Moschus in *Fronto le Ducs Auctarium bibliothecae patrum* 2, Paris 1624, p. 1055), das *Pratum spirituale*, das seinen Namen berühmt gemacht hat, und eignete es dem getreuen Genossen seiner Wanderjahre zu. Nach Moschus' Tode überführte Z. die Leiche nach Palästina, wo sie auf dem Friedhof des Theodosiusklosters beigelegt wurde. Das geschah nach der Angabe des ungenannten Biographen des Moschus zu Anfang der 8. Indiktion, d. h. höchst wahrscheinlich im Herbst 619, nicht 631, welches Jahr bei Annahme der Identität von Zephist und Patriarch sogar ausgeschlossen ist. Der Biograph fügt hinzu, daß Z. sich nun wieder in die Zelle des Klosters begeben habe, *τὸν ἐπιτόμοιτον χοῦρον ἐν αὐτῇ τῇ μονῇ διαμένων*. Wäre mit Sicherheit anzunehmen, daß der Anonymus nach dem Tode des Z. schreibt, so würde aus diesen Worten folgen, daß Z. nicht wieder aus dem Kloster herausgekommen ist, und eben damit wäre die Annahme seiner Identität mit dem Patriarchen hinfällig. Der Wortlaut läßt aber ebenso gut den Schluß zu, daß Z. zur Zeit der Abfassung jener Biographie noch im Kloster lebte, und dafür steht ein Zeitraum von 11 bis 15 Jahren offen. Ende 633 nämlich (vgl. zum folgenden die auf dem Brief des Sergius, Patriarchen von Konstantinopel, an Honorius von Rom ruhende ausführliche Darstellung im Art. Monotheliten Bd XIII, 104 f.) erschien in Alexandrien der palastinensische Mönch Z., um dem seit Juni 631 antirendenden Patriarchen Cyrus Verwurte über die Union mit den „Apollinaristen“ zu machen, die als Monenergismus und hater Monothelismus der Schrecken der Orthodoxie werden sollte. Da er nicht zum Ziel kam, fuhr er nach Konstantinopel. Hier mußte er erleben, daß der Patriarch Sergius auf dem, was er als Kränke empfand, trotz aller Gegenstellungen beharrte und dabei sogar vom Rathe unterstützt wurde. Dafür hatte sein rubriges Eintreten für den Dyenergismus zur Folge, daß er im Laufe des Jahres 631 auf den Patriarchenstuhl

von Jerusalem erhoben wurde. In seinem umfangreichen Antrittsschreiben (sog. Synodikon; MSG 3147—3200) gab er eine genaue Darlegung seiner Auffassung der kritischen Frage (s. Bd XIII, 105, 8 ff.) und wies am Schlusse mit eindringlichen Worten auf die große Gefahr hin, die Palästina von den Einfällen der Sarazenen drohte. Er mußte es erleben, daß die Heinde die Hochburg der Christenheit belagerten; er selbst, der rubrig für die Verteidigung gesorgt hatte, mußte sie in die Hände Smars geben. Das geschah wahrscheinlich Anfang 638 (ann. Hagirae 17, d. h. nach dem 23. Januar 638). Bald darauf ist S. gestorben, ein alter, vielleicht uralter Mann. Da sein Gedächtnis in der griechischen Kirche am 11. März gefeiert wird, so ist man berechtigt, diesen Tag und zwar des Jahres 638 als seinen Todestag anzunehmen.

Schriften. Die Unsicherheit, ob wir es bei S. dem Sophisten und S. dem Patriarchen mit ein und derselben Persönlichkeit zu thun haben, verläßt uns nicht, wenn wir uns der Betrachtung der auf den Namen S. lautenden Schriftwerke zuwenden. Immerhin begegnet uns hier die stärkste Instanz, die sich für die Identität geltend machen läßt. Die Prosa-
 schriftstellerei sowohl des Sophisten wie des Patriarchen ist nämlich in einer sich der Be-
 trachtung aufdringenden Weise von der von Bouvy und W. Meyer (s. o. S. 529, 59) beobachteten und besonders von Meyer als weitverbreitetes rhythmisches Gesetz der byzantinischen Prosa nachgewiesenen Gewohnheit des doppelaktijlichen Schlusses beherrscht. Sowohl der Panegyrikus auf die ägyptischen Heiligen wie das Synodikon wie die Hymnen, und zwar die altbekannteren wie die neuaufgefundenen, stehen unter dem Zwange dieser Kadenz. Gegenüber dem Eindruck, den diese Beobachtung macht, muß man sich freilich gegenwärtig halten, daß diese Gewohnheit, eben weil sie vielverbreitet war, recht wohl die zweier S., z. B. des Sophisten und seines jüngeren Verwandten (s. o. S. 530, 17), gewesen sein kann. Auch darf nicht unterdrückt werden, daß die anafreontischen Versen sich bisher nur als Eigentum des Sophisten S. erweisen lassen und eine unzweifelhaft in der Patriarchenzeit gedichtete Ode noch nicht bekannt geworden ist; die poetische Ader kann freilich in der Greisenzeit verlegt sein.

Die S.-Schriften lassen sich am besten in folgender Weise gruppieren (s. Bailbé 8, 370 ff.) I. Prosaerwerke, und zwar a) hagiographische Schriften: 1. die Laudes in SS. Cyrum et Johannem (erstmalig bresg. von A. Mai, Spicil. Rom. 3, 1840, 1—669; danach MSG 3379—3676), die beiden ägyptischen Heiligen, die den Sophiten S., dem kein Arzt helfen konnte, im Schlafe kurierten, was der Verf., im Eingang nicht ohne Humor erzählt. Sie zerfallen in 2 Abteilungen, das eigentliche *εὐχολογία* (pp. 3379 bis 3421) und die *δοξολογία*, d. h. die Erzählung von 70 Wunderthaten der Heiligen (pp. 3423 bis 3676). Das Buch wurde in Alexandria zur Zeit des Patriarchen Johannes (p. 3437 B), also vor 615 (s. o. S. 530, 35) verfaßt. Die beiden Hiten des Cyrus und Johannes, die Mai l. c. 230—248 (MSG 3677—3696) veröffentlichte, stammen aus späterer Zeit. 2. Die mit Johannes Meschus gemeinschaftlich, wohl in Rom verfaßte, möglicherweise aber erst nach des Freundes Tode in Palästina vollendete und herausgegebene (s. Bailbé 8, 362 ff.) Lebensbeschreibung Johannes des Barmherzigen, Patriarchen von Alexandria. Diese Schrift ist verloren gegangen; nach Geklers (s. o. S. 529, 33) Nachweisen (p. XV f.) hat Symeon Metapraistes sie in den ersten Kapiteln seiner Vita, die im übrigen dem Leontius folgt, ausgeschrieben; 3. die Vita Mariae Aegyptiae ist von den Holländisten (AS April, Tom. I, app., p. XVII—XXI; danach MSG 3697—3726) auf Grund eines Vermerks in der von ihnen benutzten Münchener Handschrift dem Patriarchen S. zugeteilt worden; aber weder der anonyme Biograph des hl. David von Thessalonich (ed. Heise S. 15, 5 ff.) noch Johannes von Damaskus (Orat. de imag. MSG 94, 1280; 1213; 1416), die die Vita zitieren, nennen den Autor, und aus inneren Gründen, auch stilistischen, wird die Schrift dem S. eher abzusprechen sein (trotz J. Delmas, Remarques sur la vie de sainte Marie l'Égyptienne, in Échos d'Orient 1, 1900, 35—42 und Encore sainte Marie l'Égyptienne, ebd. 5, 1901, 15 ff., dem Bailbé 8, 372 f. Folge leistet); 4. die Acta Mart. Anastasii Persae, die in einer florentinischen Handschrift (Cod. Laur. plut. IX, 13) dem Georgius Vüides zugeschrieben wurden und unter dessen Werken gedruckt sind (MSG 92, 1680—1829), hat Wiener in seiner Neuauflage (Bonner Univ.-Programm von 1894) auf Grund der Auterität der Berliner Handschrift Phill. 1458 und weil „nulla est eius laudationis sententia, nulla verborum comprehensio quin Sophronium esse scriptorem esse clamat“ (p. IV), als ein Werk des S. in Anspruch genommen. Aber das Bouvy-Meyersche Gesetz, auf das Wiener gerade in diesem Zusammenhang hinweist, ist — und zwar durchweg — nicht befolgt, was nach dem oben Gesagten zum mindesten nicht für die

- Auterichkeit des Σ . spricht; 5. in Cod. 190 des Zabasklosters (nach Papadopoulos-Kerameus, *Τροπικαὶ κληρικαὶ Βιβλιοθήκαι* 1, Petersb. 1899, 162 f.), ebenso wie in Cod. Ath. Dion. 314 werden dem Σ . Lebensbeschreibungen der 4 Evangelisten zugeschrieben (s. Bailbé 8, 374); 6. das Pratum spirituale des Johannes Meschus hat Σ . möglicherweise redigiert, jedenfalls der Öffentlichkeit übergeben, daher er in der Tradition z. B. für Johannes von Damaskus und Euthalios Monachus (s. v. Σ . 529, 41) geradezu als Verfasser galt.
- b) Hymnien: in MSG sind 8 (9) Oraciones abgedruckt, nämlich 1. in Christi natalitia (p. 3201—12, nur lateinisch), griechisch bsg. von Wiener, Weihnachtspredigt des Σ ., im Abbein. Mus. II, 1886, 500—516 (vgl. Religionsgesch. Untersuchungen 1, Bonn 1889, 326—330), vom Patriarchen Σ . am 25. Dezember 631 in der Marienkirche zu Jerusalem gehalten; 2. in SS. Deiparae annuntiationem (3217—88), anscheinend zu der menschliden Genossenschaft im Kloster gesprochen; 3. de hypapante (3287—3307, nur lat.), griech. bsg. von Wiener, Sophronii de praesentatione domini sermo, Wiener Univ.-Programm von 1889; 4. in exaltationem s. crucis (3301—10), vom Patriarchen Σ . (vgl. 3301C) an einem 13. (vgl. 3301D) Sept. gehalten; 5. de festo s. crucis (3309—16), von Σ . als Mönch gesprochen (vgl. die Überschrift und 3312B); 6. de ss. angelis et archangelis (3315—22, nur lat.); 7. encomium in S. Joannem baptistam (3321—54); 8. in ss. apostolos Petrum et Paulum (3355—64), und 9. ein Bruchstück aus einem encomium in s. Joannem theologum (3363—64). Dazu kommt 10. ein von Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάκτα* (s. v. Σ . 529, 22) 5, 151—168 herausgegebener *λόγος εἰς τὸ ἄγιον πνεῦμα*, vom Patriarchen Σ . am Tauffest Christi (6. Januar) angelehnt der Zarasengefahr (ep. 10 p. 166, 13 ff.) gesprochen. c) Dogmatische Schriften: 1. die oben Σ . 531, 1) erwähnte und Bd XIII, 405, 8 ff. inhaltlich beschriebene Epistula Synodica des Patriarchen (3147—3200); 2. drei Bruchstücke undeutlicher Herkunft: de peccatorum confessione (3365—72), de baptisate apostolorum (3371—72) und ein Scholion über einen Ausspruch des Basilius von Cäsarea (4011—12); 3. in der dogmatischen Ratene, die Pbetius Cod. 231 (MSG 103, 1089) in Verbindung mit dem Synodalschreiben des Σ . citiert, ohne sie ihm ausdrücklich zuzuschreiben, möchte Bailbé 8, 378 ff. gegen Ehrhard bei Krumbacher, *Gesch. der byz. Litt.*, 209, die etwa 600 Vätersprüche enthaltende Schrift erkennen, die Σ . dem Bischof Stephan von Der (s. Bd XIII, 405, 27) nach Rom mitgab; 4. nach Papadopoulos-Kerameus, *Τροπ. Βιβλ.* 2, 103 ist in Cod. Hieros. 281 ein *λόγος δογματικός περὶ πίστεως* unter dem Namen des Σ . erhalten. d) Liturgisches: Das noch heute in der griechischen Kirche am Ervhanientage rezitierte Gebet (MSG 1001—04) wird auf Σ . zurückgeführt; dagegen gebort der Commentarius liturgicus (Wais, Spic. Rom. 1, 31—48; MSG 3981 bis 4002) in weit spätere Zeit (Bailbé 8, 386). II. Dichtungen: a) In der Geschichte der rbytmischen Kirchendichtung griechischer Sprache haben die dem Σ . zugeschriebenen anafreontischen Lden eine nicht geringe Bedeutung erlangt. Überschwängliche Beurteiler (vgl. Matranga, MSG 87, 3728) wagten sogar, diese Poesien mit denen des goldenen Zeitalters der griechischen Didikunst zu vergleichen. Wenn derartige Überreibungen sich von selbst richten, so wäre es doch ebenso Unrecht, die Dichtungen an den klaffenden Ereignissen zu ihrem Nachteil zu messen. Das harte Urteil Krumbachers (*Byz. Litt.*, 672), der den Dichter empfindungslos und trocken nennt, dürfte kaum begründet sein. Im Gegenteil geht durch manche dieser Gesänge ein warmer, herzlicher, mit der Heimat und ihren Bestumern empfindender, sozusagen persönlicher Zug hindurch, und eine gewisse Selbstständigkeit in der Wahl poetischer Bilder würd sich auch nicht leugnen lassen. Die 22 Lden wurden von Petr. Matranga in Wais Spicil. Rom. 4, 1840, 10—125 (MSG 3725—3838) herausgegeben, Nr. 16 als Bruchstück, von Nr. 15 nur der Titel, von Nr. 17 Titel und Eingangsvers. Nr. 14 (in excidium sanetae urbis a Persis captis) ist aus Cod. Bibl. Nat. Par. 3282 von L. Ehrhard im Programm des Zierbansgymnasiums in Straßburg 1887 und vom Grafen Couret in *Rev. de l'Orient Chrétien* 2, 1897 (Z. 133 ff. der Abhandlung *La prise de Jérusalem par les Perses*, en 614) herausgegeben werden. Nr. 9 (in s. Paulum apostolum) 13 (in s. protomartyrem Theclam) und 20 (de desiderio suo sanetae urbis et sanctorum locorum) finden sich auch in der Anthologia graeca carminum christianorum, Geogr. 1874, 130f., von Christ und Poranilas. Die ersten 13 Lden stammen aus der Zeit des ersten Aufenthalts im Theodosiuskloster, die folgenden teils aus der Wanderzeit, teils (Nr. 18 Hymnus auf die Wiederaufrichtung des Kreuzes 628) aus der zweiten Klosterzeit. b) Daß Σ . auch der Gelegenheitsdichtung huldigte, zeigen die Distichen (MSG 1009) auf das Eulegiusbespital in Alexandria und auf Johann den Barmherzigen;

auch die dichterische Selbstanzeige, deren wir oben (S. 530, 1) gedachten, gehört hierher. Nicht S., sondern Joseph dem Homnographen (9. Jahrhundert) gehört nach Paravitas in *EMM* 1870, 2. Bd., 53–71, das von Mai (*Spic. Rom.* 1, 126–225; *MSG* 38:39 bis 3982) veröffentlichte Triodion. (G. Striiger.

Sorbonne, die. — Litteratur: A. Handſchriften: Cl. Gemere, *Sorbonne origines, discipline, viri illustres* ca. 1610, Rationalbibl. Paris, latein. Hſchr. Nr. 5193; Ladvocat, *Bibliotheca Sorbonica seu libri de scriptoribus Sorbonicis* Arzenalbibliothek, Paris Nr. 1020 bis 1022.

B. Gedrucktes: Du Boulay (Buläus), *Historia Universitatis Parisensis*, Paris 1665—73, 6 fol.; Ladvocat, *Art. Sorbonne* im *Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris 1752; Bergier, *Art. Sorbonne* im *Dictionnaire Théologique*, Paris 1790, 3 Bde in 1^o; de Noucault, *Notice sur la Sorbonne*, Paris 1818; Morellet, *Mémoires*, 2^{me} Edit., Paris 1822; G. Jourdain, *Index chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisensis*, Paris 1862 fol.; derj., *Continuation de l'Histoire de l'Université par Du Boulay*, Paris 1862 64. — *Le petit Châtelet et l'Université de Paris*, Paris 1882, im *Serte: „Paris à travers les âges“*, Bd II fol.; Alfred Trautlin, *La Sorbonne, ses origines et sa bibliothèque*, Paris 1875 in 8^o; W. Zadart, *Robert de Sorbon*, Reims 1880 (in den *Travaux de l'Académie de Reims*, Bd LX, LXXX u. LXXXIII); S. Denisse, *Documents relatifs à la fondation et aux premiers temps de l'Université — Paris 1883* (in den *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris*); G. Bonet-Maurin, *Les Facultés de théologie en France*, in der *Vie Chrétienne*, Nîmes 1884; D. Gréard, *Nos aïeux à la vieille Sorbonne*, Paris 1893 in 8^o; Néret, *La Faculté de théologie de Paris au moyen-âge*, Paris 1895; Léopold Delisle, *Un des fondateurs de la Sorbonne* im *Journal des Savants*, Paris 1898; P. Marq, *L'imprimerie au XVI^e siècle*. Etienne Dolet et ses luttes contre la Sorbonne, Paris 1898; Claudin, *Origines de l'imprimerie à Paris. La première presse de la Sorbonne* im *Bulletin des Bibliothécaires* 1898; Lanzaç de Laborie, *La Sorbonne et le Clergé de province à la veille de la Révolution*, im *„Correspondant“* von 1898.

Man hat die Sorbonne oft mit der Universität von Paris, besonders aber mit der Fakultät der katholischen Theologie verwechselt. Es ist also nötig, sie zu unterscheiden. Die Sorbonne war weder eine Fakultät noch eine Mönchsgenossenschaft, sondern ein Institut, in dem unbemittelte Studierende der Theologie wohnten und unterrichtet wurden. Sie hat bis zur Revolution diesen Charakter bewahrt und ist unabhängig von der Universität geblieben. Erst nach der Revolution, zur Zeit Napoleons I. (1808), ist dieser Name irrtümlicherweise den Fakultäten der Wissenschaften und Litteratur zugeschrieben worden, obgleich sie nichts weiter mit der ursprünglichen Einrichtung zu thun hatten, als daß sie in den Räumen der ehemaligen Sorbonne untergebracht waren.

Die Universität Paris entstand, im 12. Jahrhundert, aus der Vereinigung der Domschulen und der Privatschulen, deren Lehrer sich verbanden, um ihre Rechte gegen den Kanzler zu behaupten, der Kanonikus von Notre-Dame war. Sie hatte als Anhang eine gewisse Anzahl von Alumnaten [Collèges], die nach dem Muster der Fremdenherbergen in den Klöstern eingerichtet waren, in denen auch Unterricht erteilt wurde, und die unter der Aufsicht eines Geistlichen standen. Die Sorbonne war das erste und berühmteste dieser Alumnate.

Das Bindeglied zwischen der Sorbonne und der Universität war die theologische Fakultät. Diese hatte ihre besonderen Vorlesungen, Disputationen und Zusammenkünfte der Professoren; aber sie unterhielt bald immer enger werdende Beziehungen zu der Sorbonne. So wurde im Anfang des 14. Jahrhunderts ein drittes theologisches Examen, die Licentiatenprüfung, vorgeschrieben, welche in der Sorbonne stattfand; daher der Name „Sorbonique“. Was nun die Sitzungen anbetrifft, in denen die allgemeinen Beschlüsse gefaßt wurden, so verlegte sie die theologische Fakultät, die sie erst im Kapitelsaal von Notre-Dame, dann in der Kirche des Mathurins abgehalten hatte, im Jahre 1551 in die Sorbonne. So kommt es, daß seit Franz I. die Namen „Sorbonne“ und „theologische Fakultät“ sehr oft miteinander verwechselt wurden.

Der Gründer und die Gründung. Robert de Sorbon wurde im Jahre 1201 zu Reims in der Champagne geboren und starb zu Paris im Jahre 1270. Er kam ohne einen Helfer nach Paris und wurde später Kanonikus von Notre-Dame, Eigentümer mehrerer Häuser, Beichtvater und Rat des Königs Ludwigs IX. Diese brillante Karriere verdankte er ohne Zweifel seiner glänzenden Rednergabe. Er war viel mehr Moralist als Theologe. Schlichtern und gutberzig im Privatleben, besaß er ein unerchütterliches Selbstvertrauen, sobald er die Kanzel bestieg. Er scheute sich nicht, die Laster der Geistlichkeit sowohl wie die der Laien zu geißeln: die Habgucht, die Anhäufung der Freuden,

die Pracht der Kleidung, den Tafelluxus. Dabei entfaltete er eine Phantasie, einen Schwung der Rede und eine Mannheit der Sprache, die sich nicht scheuten, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Hinter dieser Mannheit des Sittenrichters verbarg sich eine wahrhaftige Güte. Er war es, der an Stelle Ludwigs des Heiligen am Charndonnerstag den Armen die Füße wusch und ihnen mit dem königlichen Almosen den Friedensfuß gab. Ist es da nicht klar, daß ihm sein gutes Herz den Gedanken eingab, ein Heim für un-
5 bemittelte Studierende der Theologie zu gründen?

Da die Zahl der Lehrer und der Studierenden derartig gewachsen war, daß sie nicht mehr im Verhältnis zu der Zahl der vorhandenen Wohnungen stand, so waren die
10 Mieten sehr gestiegen. Es gab freilich viele Klöster, die sich auf und um den Hügel St. Geneviève angesiedelt hatten, aber die Stiftsherren von St. Victor, die Prémonstratenser und sogar die Johanniter, waren fast ebenso gewinnlüchtig wie die weltlichen Hauswirte. Außerdem war bei ihnen die theologische Wissenschaft in scholastische Disser-
15 tationen und in Diskussionen über kleinliche Fragen ausgeartet.

Dieser beiden Ubeln, an denen die Universität litt, wollte der gute, beredte Mönch abhelfen. Sein Biograph Hémeré sagt darüber folgendes: „Das einzige und heilsamste Mittel schien ihm zu sein, der theologischen Wissenschaft in Paris zweierlei zu bieten: einen festen und wohlgegründeten Zufluchtsort, wo sie gelehrt werden könne, und sodann
20 diese Wissenschaft strebhamen Hörern auf uneigennütige und aufrichtige Weise übermitteln.“ Dies war der Hauptzweck, den Robert verfolgte, aber außerdem erscheint es unzweifelhaft, daß er die Theologie von der Klosterherrschaft freimachen wollte, denn die Klöster hatten keinen thatkräftigeren Gegner als ihn und seinen Freund, Guillaume de St. Amour.

Dieser kluge Sittenrichter war außerdem ein kluger Geschäftsmann. Zwischen 1245 und 1271 unterzeichnete er nicht weniger als 111 Kontrakte betreffend Kauf oder Tausch von Häusern, Scheunen oder Gärten. Ludwig IX. hatte in der sog. „Rue des Maçons“ zwei oder drei Häuserkomplexe, die er ihm abtrat. Der bedeutendste lag an der Straße Coupe
30 Gorge, den Ruinen der Bäder des Kaisers Julian gegenüber. Robert setzte es durch, daß diese Straße, die sehr berüchtigt war, des Abends durch zwei Thore geschlossen wurde; und dort gründete er seine „Brüderchaft (1251) der armen Kleriker“ („Communauté des pauvres cleres“). Er überwies ihnen ein kleines Kapital, das durch eine Schenkung der Königin von Navarra vergrößert wurde. Da er aber wußte, welche Mißbräuche die Anbauung der Güter in den Klöstern erzeugt hatte, so wollte er nicht, daß seine
35 Brüderchaft zu reich würde. „Durch Arme gebildet, soll sie auch arm bleiben“, sagte er; und am stolzeſten war er auf den Titel: „Das arme Haus der Sorbonne.“

Die Statuten. Die Mitglieder sollten durch kein Gelübde gebunden sein. Das Reglement, das aus 38 Artikeln besteht, deren jeder mit dem Ausdruck „Volo“ beginnt, wurde erst nach 18jähriger Erfahrung von ihm aufgestellt. Es nimmt vielmehr Bezug
40 auf die Disziplin und die gute Lebensart als auf die Glaubenslehre. Es war das Ergebnis einer durch die Zeit gereinigten Erfahrung und nicht der Ausfluß einer augenblicklichen Eingebung. In diesem Reglement sagt Robert: „Ich will, daß dieses, aus der Weisheit der Besten hervorgegangene Statut unverändert bestehe; daß man sich niemals das Recht zu einer Änderung nehme, um später mehrere vorzunehmen“. Und in der
45 That blieb es so mit einigen Zufügen bis zur französischen Revolution. Im Jahre 1740 wurde das Ganze unter dem Titel *Disciplina Sorbonac domus* gesammelt.

Organisation. Danach war die Organisation folgende: Das Haus hatte drei Kategorien von Mitgliedern: I. die *Socii* (die Affiliierten) die nicht verpflichtet waren, im Hause zu leben, sondern die in der Nähe, selbst in den Vorstädten wohnen konnten;
50 II. die *Hospites*, die größtenteils Priester waren und III. die *Benefizianten*. Diese letzteren behandelten aus französischen unbemittelten Studenten, die sich auf die geistliche Laufbahn vorbereiteten, und die unentgeltlich Wohnung, Kost und Unterricht erhielten, und aus Ausländern, die gegen eine Entschädigung, dort einen mehrmonatlichen Studienaufenthalt nahmen.

Hospites und *Socii* bildeten die leitende Klasse der Sorbonne. Die *Hospites* wurden erst aufgenommen, nachdem sie sich einer doppelten Prüfung unterzogen hatten: nämlich einer Prüfung ihres sittlichen Charakters, der überdies durch die zuvor auferlegte Ver-
60 pflichtung verbürgt war, sich ordnen zu lassen, und sodann ein theologisches Examen zu bestehen. Um zu demselben zugelassen zu werden, mußte man *Baccalaureus* der Theologie und *Mandidat* der *Vicentiat*ur sein. Das Examen bestand in der Verteidigung einer

bestimmten These, die „Robertine“ genannt. Danach wurde der Examinand einer dreimaligen geheimen Wahl der Bruderschaft unterworfen, die einige Tage dauerte. Man wurde erst „Socius“, nachdem man der Bruderschaft einige Zeit als Hospes angehört hatte. War man aufgenommen, so leistete man in der Kapelle den Eid, allen Ver-
 schriften des Hauses zu gehorchen; man verpflichtete sich nämlich, niemals in eine Kloster-
 gemeinschaft einzutreten. Die Socii zerfielen in zahlende und nichtzahlende. Auf
 einem jünreichen, vom Gründer selbst erfundenen Verfahren, wurde für die Freistellen der
 letzteren derselbe Beitrag geleistet, den die zahlenden Mitglieder gaben; außerdem bestanden
 Freistellen, die von Privatpersonen gegründet waren. Die wöchentlich zu zahlende Ab-
 gabe betrug ursprünglich 2—3 Sous, stieg aber niemals über 6 Sous. Die Geldbußen 10
 bestanden in der Zahlung einer Portion Fleisch oder Wein. Hospites und Socii, zahlende
 sowohl als nichtzahlende, aßen an demselben Tische. Jeder kaufte seine Speisen selbst
 (Brot und Fleisch lieferte das Haus), war zu den gleichen Übungen verpflichtet und
 genoß die gleichen Rechte. War der Hospes Licentiat der Theologie geworden, so trat
 er einem anderen seinen Platz ab, wofern er nicht Socius wurde. Man konnte nicht 15
 länger als 10 Jahre im Hause verweilen, aber der Titel „Socius Sorbonae“ war un-
 veräußerlich.

Die Verwaltungsbehörde bestand aus den Inhabern der Ämter, den Räten und den
 Mitgliedern der Versammlungen. Die Inhaber der Ämter wurden, mit Ausnahme des
 Vorstehers, nur auf ein Jahr gewählt. 1. Der Vorsteher (Provost) hielt die Disziplinär- 20
 gewalt, nahm den Socii den Eid ab und vertrat die äußeren Angelegenheiten des
 Hauses. 2. Der Prior bewahrte die Schlüssel des Hauses und kontrollierte das Studium
 und die Examina. 3. Der Bibliothekar. 4. Der Cenfor, der die Protokolle der Räte
 abfaßte. Außerdem gab es einen ständigen Rat, der sich aus je einem Mitgliede der
 verschiedenen Landsmannschaften zusammensetzte, die aus den ältesten im Hause wohnen- 25
 den Socii gewählt wurden. Er versammelte sich (viermal) im Jahre, um den sittlichen
 Standpunkt der Bruderschaft zu prüfen. Außerdem gab es ein Finanzkomitee und ein
 Komitee, das die Kleriker überwachte. Die Generalversammlungen bestanden aus den in
 und außer dem Hause wohnenden Socii; sie fanden viermal im Jahre statt, und zwar
 am Tage vor Maria Verkündigung, vor Pfingsten, vor Maria Himmelfahrt und vor 30
 Allerheiligen. Man sieht also, daß die Hospites gar keinen Anteil an der Verwaltung des
 Hauses hatten. Ursprünglich waren die 16 Zimmer unter die Vertreter der „Nationen“
 der Pariser Universität, Frankreich, England, die Normandie und die Picardie, verteilt
 gewesen. Bald aber waren dort mehr Ausländer als Franzosen, was der Sorbonne den
 Beinamen „verkleinertes Weltall“ verdiente. Aber trotz der pekuniären Einkünfte, die 35
 die fremden Gäste boten, war das Haus vom 15. Jahrhundert ab den Franzosen allein
 zugänglich. Allmählich wurde die Zahl der Zimmer vermehrt. Sie betrug zu Michelieus
 Zeit 36.

Der Unterricht. Aber Robert de Sorbon war nicht nur bemüht, armen Magistern
 und Studenten der Theologie ein Obdach zu bieten, sondern er wollte ihnen auch reich- 40
 liche religiöse Unterweisung erteilen. Daher errichtete er die äußere und die innere Schule,
 von denen die letztere für die Alummate vorbehalten war.

Die ersten Lehrer, die er als Mitarbeiter brauchte und die unentgeltlich unterrichteten,
 gingen aus den Socii und Hospites hervor. Der erste Lehrstuhl wurde im Jahr 1532
 durch die Freigebigkeit des Buchdruckers Ulrich Gering gestiftet, der in seinem Testament 45
 (1504) der Sorbonne 8500 Livres vermacht hatte. Man trieb morgens Gregese des Alten,
 und nachmittags des Neuen Testaments. Nicht weniger als sechs andere Lehrstühle wurden
 auf diese Weise 1577—1625 gegründet, u. a. auch ein Lehrstuhl für griechische Philosophie.
 Robert hatte richtig erkannt, daß das Studium der Theologie eine tüchtige literarische
 und philosophische Bildung zur Grundlage verlangt. Daher gliederte er auch, im Jahre 50
 1270, seinem Hause das „Collège de Calvi“ an (die sog. „kleine Sorbonne“, unter
 Michelieu zerstört, um der Kapelle Raum zu schaffen), wo die jungen Magistri artium
 studierten, die sich auf das theologische Baccalaureat und das Examen de la Robertine
 vorbereiteten. Außerdem mußte jeder Hospes, der den Titel eines Socius erlangen
 wollte, nachweisen, daß er Philosophie in dem Hause oder in einem andern Kollegium 55
 gelehrt hatte.

Die Unterweisung im Alummate, d. h. die Vorbereitung zum Kirchendienst, bestand
 in drei Hauptgegenständen:

Lektüre und Auslegung der Bibel und der Maximen der Kirchenväter, Disputation
 und Predigt. Erstere wurde täglich ein- bis zweimal abgehalten; danach sollten, nach 60

Robert de Sorbens Empfehlung, die Studenten den Hauptgedanken schriftlich zusammenzufassen, hierauf über ihn nachzudenken und im Gebet Erleuchtung zu suchen, um das Schwert des Wortes Gottes zu schärfen, ohne es durch Sittsündigkeiten abzustumpfen. Die Disputation fand jede Woche Samstags statt; sie wurde zwischen zwei Studenten über ein vorher bezeichnetes Thema geführt und von einem Socius geleitet, der als Magister Scolarium fungierte. Die Studenten sollten sich auch in der Predigt üben, aber über diesen Punkt berichten unsere Urkunden nichts, was die Vermutung erweckt, daß derselben wenig Zeit gewidmet wurde.

Die ersten Lehrer. Die ersten Lehrer, die zwei Jahrhunderte lang (1257—1457) aus den Hospites und Socii hervorgingen, waren Freunde des Stifters: Guillaume de St. Amour, Odon de Douai, Gerard de Meims, Guiard d'Abbeville, Laurent l'Anglais. Später nahm man auch Lehrer aus andern Kollegien der Universität.

Die Bibliothek und die Druckerei. Die Bibliothek spielte in dem Hause eine wichtige Rolle; auch galt die erste Versammlung des Schuljahres der Wahl des Bibliothekars. Der erste Grundstock von Handschriften wurde von Robert von Sorbon angelegt und durch freiwillige Spenden vermehrt; Guiard d'Abbeville schenkte nicht weniger als 118 Handschriften. Die Bibliothek wuchs bald an durch die Einführung der Buchdruckerkunst in Paris, an der das Kollegium thätigen Anteil nahm. Im Jahr 1469 ließ nämlich Johann Heymlin (M. Lapide, von Stein bei Konstanz), Prior der Sorbonne, einstimmig mit Guillaume Niche, dem damaligen Rektor der Universität, den Magister Artium Michael Friburger (aus Kolmar), mit zwei Arbeitern Ulrich Gering aus Konstanz und Martin Cranz nach Paris kommen. Diese drei Männer richteten im Erdgeschloß eines der Häuser der Sorbonne die erste Buchdruckerpresse ein. Die ersten Werke, die daraus hervorgingen, waren die Episteln des Gasparino da Bergamo und ein Sallustius (1470). Fünf Jahre später verlegte Ulrich Gering die Druckerei in ein anderes der Sorbonne gehöriges Haus, in den „Soleil d'Or“ rue St. Jacques, wo man die Biblia Sacra in zwei Folianten druckte (1478).

Dieser Gering war ein frommer und uneigennütziger Mann, dem es Vergnügen machte, sich mit „Messieurs de Sorbonne“ zu unterhalten. Er schenkte der Bibliothek manche Bücher. Als in einem der Säle die Decke einstürzte, gab er der Gesellschaft Livres für die Reparatur und versprach die Summe zu verdoppeln, wenn die Arbeit fertig wäre. Zur Belohnung für dieses edelmütige Geschenk und in Betracht seiner Tugend wurde er, obwohl ein Laie, als Gast an die Tafel der Hospites des gelehrten Hauses zugelassen. Da er unverheiratet war, teilte er bei seinem Tode sein Vermögen zwischen der Sorbonne und dem Colloge von Montaigu.

Geschichte ihres Einflusses. Aus der Sorbonne gingen im 15. Jahrhundert die Häupter der Pariser Universität hervor, welche die Reformation der Kirche in capite et in membris, auf dem Wege eines allgemeinen Konzils forderten: Pierre d'illy, Nicolas de Clamengis, Charlier de Gerson.

Aber im 16. Jahrhundert änderte sich dieser Geist; die Sorbonne wurde jedem Fortschritt der Theologie, insbes. dem Studium der hebräischen und griechischen Sprache, und der wissenschaftlichen Auslegung der hl. Schrift feindlich gesinnt. Die Doktoren der Sorbonne verurteilten, von 1517—1531, mehrere Schriften des Erasmus und des Lesèvre d'Etaples, verdamnten die Bücher Luthers und verlangten die Vernichtung der gedruckten Werke von Etienne Dolet. Die Gründung des Colloge Royal durch Franz I. für das Studium der klassischen Sprachen und der neuen Wissenschaften wurde zu stande gebracht, um die Reizung der Sorbonne zu bekämpfen, die neue Lehre nicht unter die Bürgerlichen dringen zu lassen. Im 17. Jahrhundert nahm sie die Führung des Katholicismus in Frankreich wieder auf. Die berühmtesten Prälaten hielten es für eine Ehre „Provisoren“ der Sorbonne zu sein, z. B. die Cardinäle Coudé, Michelieu, Mazarin, Neg, Roailles und Neum.

Aber Michelieu war es, der unter allen die größte Aufmerksamkeit gegen die Sorbonne zeigte. Der Regierer Frankreichs wählte als Reichswater einen der „Messieurs de Sorbonne“. Mehrere der alten Gebäude stürzten ein, er ließ sie niederreißen, um das Colloge nach den Plänen von Lemercier bauen zu lassen (1626). Die Arbeiten fingen 1627 an und Michelieu scheute kein Geldopfer, um sie schnell zu Ende zu bringen. Man sieht aus seinem Tagebuch, daß er nicht weniger eifrig die Errichtung der neuen Sorbonne als die Zerstorung von La Rochelle beförderte. Dort, in der Kapelle, wählte er den Platz für seine Grabstätte. Was die Gebräude betrifft, so änderte er nichts und beschränkte sich darauf, eine zweite These (Robertine) dem Zulassungsexamen beizufügen.

Im 17. Jahrhundert bestanden Bossuet, Condé, der große Arnauld die Ibsen auf der Sorbonne, wo der Jansenistische Streit begann.

Im 18. Jahrhundert öffnete sich endlich das alte Collège dem Geiste der Toleranz und Humanität, welcher Frankreich durchwehte. Infolge des Besuchs von Peter dem Großen (von Rußland) versuchten die Doktoren der Sorbonne die Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche herbeizuführen. Im Jahre 1730 hielt Turgot als Prier der Sorbonne seine berühmte Rede über die „Fortdritte des menschlichen Geistes“, welche ein Zeichen der neuen Zeiten war. Soviel glorreiche Erinnerungen aber retteten das Haus Roberts de Sorbon nicht vor der Wut der Männer der Revolution, als ob es die absolute Bedingung jedes Fortschrittes wäre, alle Anstalten des „Ancien Régime“ zu zerstören. Im J. 1791 dekretierte die „Konvention“ die Gesellschaft der „Priester der Sorbonne“ als aufgelöst. Dennoch wurden die 160 Mitglieder, die sie damals zählte, nicht beunruhigt. Die Handschriften und Bücher der Bibliothek wurden in die Nationalbibliothek geschafft, wo sie noch heute liegen. Was die Gebäude betrifft, so drohten sie, da man sie nicht im Stande erhielt, nach wenigen Jahren einzustürzen.

Als im J. 1801 der Premierkonsul der französischen Republik, Bonaparte, die Vollendung des Louvres beschloß, besserte man dieselben ein wenig aus, um darin die Künstler unterzubringen, die bis dahin in jenem Palast gewohnt hatten. Als Kaiser Napoleon I., eine einzige Universität für ganz Frankreich (1808) schuf, errichtete er zu Paris eine Fakultät der Theologie. Die Regierung der Restauration machte aus dem Hause von Richelieu den Sitz von drei Fakultäten: Theologie, Wissenschaften und Litteratur; denen man seither den ruhmvollen Namen Sorbonne beilegte. Um diese Zeit gaben Moyer Collard, Guizot, Villemain und Cousin dieser Sorbonne von neuer Art einen neuen Glanz durch ihre ausgezeichneten Vorlesungen. Die Julirevolution 1830 brachte die Aufhebung der theologischen Fakultät mit sich, aber sie wurde, im J. 1841, wieder hergestellt und ihre Lehrstühle wurden berührt durch die Kollegien der Professoren, die zu den gelehrtesten und beredtesten Vertretern der franz. Geistlichkeit gehörten, z. B. der Abbés Duvalouy, Bautain, Perreyve, Perraud, Freppel u. Ihr letzter Defau, Mr. Maret konstatierte in seinem im J. 1883 dem Präsidenten der Republik überreichten Bericht, daß seit weniger als einem halben Jahrhunderte aus ihren Professoren mehr als 20 Erzbischöfe oder Bischöfe, 1 Kardinal, 3 Mitglieder der „Académie française“ u. hervorgegangen wären.

Unglücklicherweise fehlte ihren Ehrentiteln die „Institutio Canonica“, welche die Päpste, sogar Leo XIII., ihr bis zuletzt verweigerten. Von da an war sie nicht mehr unentbehrlich für die Bildung der höheren Geistlichkeit und die Kammer der Abgeordneten hob sie 1885 auf, ebenso wie die vier andern theologischen Fakultäten in den Departements, indem sie die Kredite für ihre Unterhaltung verweigerte.

Im J. 1889, als Octave Gréard, damals Rektor der Universität von Paris, die Wiedererbaung der Sorbonne wieder aufgenommen hatte, nach dem Plan des Architekten Ménot, umfaßte sie 112 Professoren, 13 Privatdozenten, ungefähr 11 000 Studenten. Seitdem sind die Gebäude vollendet und eingerichtet worden. Von der Sorbonne Richelieus ist nur die Kapelle übrig, wo sein Herz, ruht und von dem „armen Hause von Robert de Sorbon“ nur noch der Name. Dieser Name aber wird ewig leben, als Denkmal einer durch einen edlen Priester gegründeten Lehranstalt, welche außerordentlich viel zur religiösen und sittlichen Bildung des mittelalterlichen Frankreichs beigetragen hat.

Gaston Bonet-Maury. 45

Sortes Apostolorum oder Sanctorum. — Litteratur: A. van Dale, De oraculis ethnicorum diss. II, 1683, 341—78, 21700, 288—324; J. Casaubonus zu Hist. Aug., Paris 1620, App. 5; J. Gretser zu Anast. Sin. MSG 89, 761; Du Cange s. v. sortes, gr. s. v. *οικτολογία*; Hercher, Astrampsychus (Progr.) 1863; Hartel-Loewe, ZBZ 113, 1886, 235 f.; H. Winnefeld, Sortes Sangall. (Dij. Bonn) 1887; Heim, Incantamenta, Fleckenens Jahrb. 59 Suppl. XIX, 1893, 502, 19; Teuffel-Schwabe, Röm. Litt. 506; B. Cassel, Weihnachten 274 f.; J. Rocquain, Les sorts des saints ou des apôtres (Bibl. de l'école des chartes 41) 1880, 457 ff.; J. H. Harris, The sortes sanctorum in the S. Germain codex. Amer. Journ. of Phil. IX, 58; Study of Codex Bezae. Tst. II, 1, 7 f.; The annotators of the Codex Bezae 1901, 45 ff. — Vgl. d. A. Los, bei den Hebräern Bd XI, 642.

Der wohl von AG 1, 26 genommene Ausdruck bezeichnet eine Art den Willen Gottes, die Zukunft zu erfahren. Unter den mancherlei Mitteln hierfür ist in fast allen Religionen eins der verbreitetsten das Aufschlagen eines heiligen Buches; worauf der Blick gerade fällt, darin soll eine göttliche Himmlische auf das Bevorstehende, eine Anweisung für den Menschen gegeben sein. Im heidnischen Rom konsultierte man so Vergil (Spartian 60

v. Madr. 2, 8; Mel. Zamyridius v. Mer. Sev. 11, 5). Aufgeklärte Heiden nannten das freilich ein Spiel mit dem Zufall (Aug. conf. IV, 3, 5). Die Christen verwarfen das Tratseln mit heidnischen Büchern, machten es aber mit ihren heiligen Schriften nicht anders (vgl. Augustinus Belehrung conf. VIII, 12, 29f.), trotz mißbilligender Äußerungen der kirchlichen Autoritäten, z. B. Aug. ep. 55, 37 (CSEL 31, 2, 212): qui de paginis evangelicis sortes legunt; Hier. zu Jen. 1 MSL 25, 1180. Ein charakteristisches Beispiel in der Legende der Kl. Theodora p. 27, Weisheit: sie läßt sich das Evangelienbuch ($\tau\acute{o}$ βιβλίον τοῦ ἁγίου περὶ αὐτῆς) geben $\kappa\alpha\iota$ ἀνατιθέσθαι εἶσορ ἐν τῇ προγορευτῇ ἢ γέγραφα γέγραφα (No 19, 22). Eine Rechtfertigung dafür bietet Anaft. Sin. qu. 108
 10 MSG 89, 761: es kommt auf das voranzuschickende Gebet an! Kaiser Heraklios bestimmt so die Winterquartiere für sein Heer im Perserkrieg 611 (Theoph. 308, 15); Andronikos suchte im Psalter die Lösung für alle Schwierigkeiten (Gregoras VIII, 11, 8). Besonders eifrig wurde dies Däumeln zur Zeit Gregors von Tours gepflegt (Hist. Franc. IV, 16, V, 11, 19 p. 151, 203, 210 Mordt), obwohl die Synodus von Vannes 465 e. 16 und
 15 Agde 506 e. 12 (Mansi VII, 955, VIII, 332), Orleans 511 e. 30 und Angere 573 603 e. 1 (MG LL III, 1, 9. 180), Gregor I., ep. IX, 201, XI, 33 (MG 192, 20. 302, 21) u. a. (s. Corp. iur. can. P. II, e. 26, qu. 5, e. 7—11) es verboten. Vgl. Jsidor, orig. VIII, 9, 28, MSL 82, 313: sortilegi sunt, qui sub nomine fictae religionis per quasdam quas sanctorum sortes vocant [in Ablehnung an Kl. 1, 12?] divinationis scientiam profitentur aut quarumcunque scripturarum inspectione futura promittunt (vgl. Job. Zarisch. polier. I, 12, MSL 199, 409). Die kirchlichen Verbote (schon deor. Gelas. VI, 36 bei Credner 220 [Niphus apoc. Apostelgesch. I, 31 denkt hier zu Unrecht an die Verlesung der Länder]; Theodor Cantuar. poenit. 358, MSL 99, 973 — Burdard X, 9; cod. Sang. 193 fol. 196) erneuert, z. T. unter Berufung
 25 auf das biblische Zaubererverbot Le 19, 26 die Karolingische Reichsgesetzgebung; vgl. Capit. v. 789, 20: ut nullus in psalterio vel in evangelio vel in aliis rebus sortire presumat (MG LL II, 1, 64, 1, vgl. 25, 33. 15, 25. 58. 69. 15. 96. 15. 104, 5. 223, 10; 2, 41, 35. 315, 10). Die häufige Wiederholung des Verbots zeigt die Beliebtheit dieser Wahrsagererei im Volk. Auch Agobard von Lyon de imag. I, 25f. MSL 101, 220 kämpft dagegen an. Trotzdem wurde es weiterhin ganz offiziell bei Bischofsweihen geübt, um den Charakter des betreffenden zu erfahren (Bachym. VIII (II), 15, [II, 146, 12] Wilh. v. Malinesb. de pontif. Angl. I, p. 211. 219 u. a.). Die Bedeutung des Bibelerakels für Franz von Assisi ist bekannt (Hepler, 3TbR VI, 113; Zakariä 57; A. Müller, TbZ 1895, 182; Noretto, deutsch von O. v. Taube 166). Wie griechische
 30 Mönchsstreife neben der Bibel das Vaterlein benutzten (Moschos, prat. spir. 55, MSG 86, 2909), so griffen die Humanisten zu Vergil zurück (N. Burdhardt, Kultur der Renaissance 528). Der Islam treibt das gleiche mit dem Koran, der Chinesen mit den Sprüchen des Confucius.

Daneben gibt es andere Systeme: Man schrieb einzelne Stellen auf lose Blätter
 10 und zog dann das Los (sortes sumere Cic. de div. I, 58, 132, II, 11, 86, Tibull. I, 3, 11) oder man baute ganze Tratselsysteme in Frage und Antwort auf (darüber s. Hercher und Harris). So erklären sich wohl gewisse Beischriften am Rande des Codex Bezae (D) und des Sangermanensis (g¹). Hierbei diente nicht der (immerhin oft vieldeutige) Bibeltext, sondern nur das Bibellbuch als Tratselquelle. Daneben schrieb man solche Sprüche
 1 auf einzelne Zettel, die man mit blauen und gelben Fäden zog; so in der nach Pithouens von Moacanin lateinisch und provenzalisch veröffentlichten Sammlung aus Albi. Die Griechen hatten eine Anweisung, aus Evang. und Psalter die Zukunft zu erforschen, unter dem Namen Kaiser Xeos des Weisen (Berol. Billius 1179); vgl. das $\zeta\omega\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\omicron\nu\omicron$ ἐκ τῶν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου $\kappa\alpha\iota$ ψαλμῶν in Par. gr. 2149, 2213, 2510 (Du Cange),
 20 das $\lambda\omicron\gamma\omega\mu\eta\tau\iota\omicron\nu\omicron$ τῶν ἁγίων ἀποστόλων in Matrit. 105 (Nriarte I, 424). Losbücher (sorti) waren auch im spätem Mittelalter, bei den Italienern aus, in der ganzen Christenheit verbreitet.

Zur die neuere Zeit hat Kitzsch (Gesch. des Pietismus II, 160ff. u. ö.) das Däumeln in der Bibel als eine Eigentümlichkeit pietistischer Kreise erwiesen. Es geschah zu mancherlei
 35 Zwecken, selbst zur Erwerbung der Heilsgewißheit (III, 155); am meisten da, wo der Mensch, selbst unklug, ein Zeichen begehrte, was Gottes Wille sei. So hat es Spener bei der Berufung nach Dresden zwar nicht selbst geübt, aber doch zugelassen und sich danach gerichtet (Grünberg I, 211). Jung Stilling verwarf es als Mittel zur Erforschung der Zukunft, ließ es aber gelten zur Erlangung von Trostsprüchen (Kitzsch I, 179). So ist
 40 es noch jetzt manchen Orts üblich, in der Neujahrsnacht sich und andern Bibelsprüche zu

ziehen. Die abgeklärteste Form bietet die Sitte der Brüdergemeinde, jedem Tag des kommenden Jahres eine biblische Lesung zu geben.
von Dobshütz.

Soter, römischer Bischof, c. 166—171. — Jaffé I. S. 9; Sipius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 186; Langen, Gesch. der römischen Kirche 1881, S. 152 ff.; Zahn, Forsch. V, S. 51 ff.; Harnack, III XIII, S. 481.; ders., Gesch. der altchristl. Literatur I, 5 S. 589; II, 1, S. 410 ff.

Soter war nach Hegeßipp (bei Eusebius h. e. IV, 22) und Irenäus (adv. om. haer. III, 3, 3) Nachfolger des römischen Bischofs Anicet, nach den Papstkalogern Nachfolger des Pius. Sein Episkopat begann nach Eusebius (h. e. IV, 19) im achten Jahre der Regierung des Marcus Aurelius und erstreckte sich (nach V, 1) bis in das sechzehnte Jahr desselben. Der Katalogus Liberianus giebt die Dauer auf neun Jahre, drei Monate und zwei Tage an. Sipius berechnet unter Bezweifelung der Angabe des Eus., daß sein Episkopat 166 oder 167 begonnen und 174 oder 175 geendet habe. Von Soter erfahren wir aus dem Bruchstücke des Briefes des korinthischen Dionysius nach Rom (bei Eusebius h. e. IV, 23), daß er eine altüberkommene Sitte der römischen Gemeinde befolgend, der Gemeinde in Korinth eine Unterstützung sandte und diese Gabe mit einem Gemeindebrief erbaulichen Inhalts begleitete. Der Brief des Dionysius ist das Antwortschreiben. Harnack hat in scharfsinniger Weise die Annahme begründet, jenes Schreiben sei identisch mit dem sog. zweiten Clemensbrief. Trotz der von ihm selbst nicht verkannten Schwierigkeiten scheint mir seine Annahme sehr viele Wahrscheinlichkeit zu haben. Endlich war Soter nach einer wichtigen, wenn auch späten Nachricht einer der frühesten literarischen Gegner des Montanismus (Praedest. 26: Seripsit contra eos librum s. Soter, papa urbis et Apollonius, Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus, presbyter Carthaginensis).
Haut.

Soto, Dominikus de (vorher Franziskus), gest. 1560. — Ritol. Autrains, Bibl. Hisp. 25 (Rom 1672) I, 255—258; Quétif Echard, Scriptt. O. Praed. II, 171 ss.; H. Hurter, Nomencl. th. cath. IV, 1162 s.; R. Paulus, Dom. Soto und die Beichte in Nürnberg: Katholik 1899, I, 282—288; G. Hoffmann, Die Lehre von der Fides implicita innerhalb der lathol. Kirche, Leipzig 1903, S. 227—230.

Dominikus de Soto, geboren als Sohn armer Eltern 1491 in Segovia und in der Taufe Franziskus genannt, erhielt seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt. Da sein Vater nicht im stande war, den Unterhalt des Sohnes zu bestreiten, mußte dieser in dem Dorfe Ochando als Sakristan eintreten. Nach längerer Dienstzeit, während welcher er immer wissenschaftliche Beschäftigung suchte und sich fortbildete, gelang es ihm endlich, die Universität Alcalá zu beziehen, wo er besonders unter der Leitung des Thomas von Villanova studierte. Dann besuchte er die Universität zu Paris, wo er sich mit Philosophie und Theologie beschäftigte und promovierte. Im Jahre 1520 kehrte er nach Spanien zurück und trat in Alcalá als Lehrer der Philosophie, zugleich auch als siegreicher Gegner des dort geltenden Nominalismus auf. Schon in dieser Zeit begann er sich mit der Abfassung seiner später erschienenen Commentarii in Aristotelis Dialecticam zu beschäftigen (Salman. 1541 u. ö.), sowie der in Categorias (Venet. 1583) und in Libros VIII physicorum (Salman. 1545), desgleichen mit Herausgabe seiner Summulae, wovon 1529 zuerst eine umfanglichere, später (seit 1539) mehrere kürzer gefaßte Ausgaben erschienen. Er hatte inzwischen den Entschluß gefaßt, dem Klosterleben sich zu widmen; zunächst wollte er in Montserrat Mönch werden, dann aber begab er sich nach Burgos, wurde Dominikaner (1521), legte Profess ab (1525) und nahm nun statt seines Taufnamens Franziskus den Namen Dominikus an. In Burgos lehrte er Philosophie und Theologie, bis er seit 1532 als theologischer Lehrer in Salamanca auftrat, wo er neben Johannes Victoria und Melchior Canus die scholastische Theologie vertrat. Im Jahre 1545 wurde er von Karl V. zum Teilnehmer am Konzil zu Trident ernannt. Hier übte er einen bedeutenden Einfluß, fungierte in den vier ersten Sitzungen zugleich als Vertreter seines Ordens, in den beiden folgenden als Stellvertreter des neu erwählten Dominikanergenerals, Franziskus Romeo; auch trug er wesentlich zur Abfassung der Bestimmungen bei, welche in der 5. und 6. Sitzung aufgestellt wurden. Als Wortführer der thomistischen Schule fand er in Ambrosius Catharinus, dem Vorkämpfer des Scotismus, einen eifrigen Gegner. Der Streit der beiden drehte sich namentlich um die Frage, ob die römische Kirche eine UngeWißheit der Gnade lehre (wie Soto dies behauptete), oder ob die certitudo gratiae gemäß ihrem Lehrbegriffe anzunehmen sei (so

Mattharimus s. Haberes bei Hoffmann a. a. O., vgl. auch Benrath, Art. „Mattharimus“ X, 191; ferner um die Lehren von der Erbünde, von der Kraft des Willens nach dem Falle, von der Rechtfertigung, Prædestination, den Werken der Ungläubigen, der Residenzpflicht der Bischöfe *iure divino*. Diese Streitfragen führten den Dominikus zur Abfassung der wider Mattharimus gerichteten Schriften: *De natura et gratia* Lib. III. ad synodum Tridentinam, Ven. 1517, ed. 2, Antw. 1550 (vgl. Hoffmann l. c.), und *Apologia, qua episcopo Minorensi de certitudine gratiae respondet* D. S. Ven. 1517; während jener ihm seine leidenschaftlich gereizten *Disceptationes super quinque articulis* (Rom. 1552) entgegensetzte. Bei der Verlegung des Konzils von Trident nach Bologna (1517) kehrte Zoto an den Hof Karls V. zurück. Der Kaiser ernannte ihn jetzt zu seinem Beichtvater sowie 1519 zum Erzbischof von Segovia; doch lehnte Dominikus diese Auszeichnung ab, ja er legte selbst sein Amt als Beichtvater nieder, ging (1550) in das Kloster zu Salamanca zurück und wurde hier Prior. Um diese Zeit verfaßte er, im Gegensatz zum Protestantismus, *Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos* (Antw. 1550, Salm. 1552). Auch griff er damals im Auftrage Karls V. schlichtend in den Streit zwischen Sepulveda und Las Casas (s. den Art. XI, 290, 37 ff.) über die Behandlung der Indianer ein. Nachdem er jenes Priorat zwei Jahre lang verwaltet hatte, übernahm er wieder ein theologisches Lehramt zu Salamanca. Als weitere Schriften erdienen hier von ihm *De ratione tegendi et detegendi secretum prælectio theologica* (1551); *Annotationes in Joh. Feri Franciscani Moguntinensis commentarios super evangelium Johannis* (1551). Nach vier Jahren ging er wieder ins Kloster zurück, übernahm nochmals das Priorat und starb am 15. Nov. 1560. Außer verschiedenen minder Wichtigen verfaßte er noch die Schriften: *De iustitia et iure*, I. VII, ad Carolum Hispaniae principem, Salm. 1556; *In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis*. T. I, Salm. 1557; T. II, 1560. Auch hinterließ er einen ungedruckten Kommentar über das Evangelium Matthäi, eine Abhandlung *De ratione promulgandi Evangelium* und *In primam partem S. Thomae et in utramque secundam Commentarii*. (Knechtler †) Zöfker †.

Zoto, Petrus de, gest. 1563. — Lucii Ehard, *Scr. O. Praed.* II, 183 ss.; Hergenrother, *MGH* II, 117; Weinbart, *MGH* XI, 531; Suter, *Nomencl. th. cath.* IV, 1245.

Petrus de Zoto ist ebenio bekannt, wie Dominikus Zoto durch seinen Ruf theologischer Gelehrsamkeit, ferner durch seine schriftstellerischen Arbeiten und durch seine Feindschaft gegen den Protestantismus und die Reformation, der er in Deutschland und England mit Eifer entgegentrat. Geboren zu Cordova als Sohn vornehmer Eltern, trat er 1518 zu Salamanca in den Orden der Dominikaner. Allmählich verbreitete sich von ihm der Ruf ungewöhnlicher Gelehrsamkeit, namentlich in der scholastischen Theologie, in der er sich zum strengen Thomismus bekannte. Kaiser Karl V. erhob ihn zum geheimen Räte und zu seinem Beichtvater, sein Orden aber wählte ihn zum Viskar der niederdeutschen Provinz. In dieser Stellung gelangte er zu trauriger Berühmtheit dadurch, daß er (1513) den ersten spanischen Bibelübersetzer Franz Enzinas der Brüsseler Zunftmänner auslieferte (vgl. Boehmer, *Franz Enzinas*; *Denkwürdigkeiten*, Leipzig 1897, S. 1 und 77 ff.; auch Wilkens, *Gesch. des span. Protestantismus* [1888], S. 57 ff.). Später verließ er die Dienste des Kaisers und übernahm die Stelle eines Lehrers der Theologie an dem von Kardinal Otto Truchses von Walsburg, Bischof von Augsburg, in Tillingen neu errichteten Seminar. Hier schrieb er im Sinne seiner Kirche und gegen die Reformation sein lateinisches Lehrbuch *Institutiones christianae* (Aug. Vind. 1518); später eine *Methodus confessionis s. doctrinae pietatisque Christianae epitome*, Dill. 1553. Ferner ein *Compendium doctrinae catholicae*, Antw. 1556, und einen *Tractatus de institutione Sacerdotum, qui sub episcopis animarum curam gerunt*, s. *Manuale clericorum*, Dill. 1558, letzteres, eine Art Pastoraltheologie, das Hauptwerk Zotos, welches noch geraume Zeit nach seinem Tode in Ansehen blieb. Wegen seiner *Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis nomini illust. ducis Wurtembergensis oblatae per ejus legatos concilio Tridentino*, Antw. 1552, geriet er mit Brenz (s. d. Art. III, 385, 386) in einen Streit, der ihn noch zu der Schrift: *Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem ducis Wurtemb. nomine editam adversus prolegomena Joanni Brentii*, Antw. 1557, veranlaßte. In Tillingen kam er auch mit dem Kardinal Polus in Berührung. Später ging er mit Philipp II. von Spanien nach England, wo ihn die Königin Maria zur Wiedereinführung des Katholicismus verwendete und als Lehrer der

Theologie nach Tyford berief. Der Tod Marias führte ihn 1558 nach Dillingen zurück; drei Jahre später berief ihn Pius IV. nach Trident, um an dem wieder zu eröffnenden Konzile teilzunehmen. Es folgte dem Rufe und wirkte bei dem Konzil mit besonderem Eifer für die Einsetzung der Hierarchie und die Residenz der Bischöfe *jure divino* (für welches wichtige Anliegen der spanischen Konzilsmitglieder er noch drei Tage vor seinem Tode ein dringendes Bittschreiben an den Papst richtete), für den sakramentalen Charakter der Priesterweihe, sowie für die Notwendigkeit des durch den Bischof zu vollziehenden Weibeaktes. Er starb noch während der Dauer des Konzils am 20. April 1563.

(Knechtler †) Härtler †.

Southcote, J. J. d. A. Sabbatharier Bd XVII S. 291, 10.

10

Sozomenos. — Ausgaben wie bei Sokrates (s. oben S. 481). — Sonst ist neben andern z. T. im Text Genannten zu vergleichen: zum Leben: die *Testimonia veterum* (am vollständigsten in der Sokratesausgabe von Hübner) und die den Ausgaben vorgelegten Bitten, bei. Valesius: *De vita et scriptis Socratis atque Sozomeni*; ferner: Dupin, *Nouvelle Bibliothèque IV.* 80 ff., Ceillier, *Histoire générale XIII.* 689 ff., Cave, *Hist. lit.* I. 427 i., Fabricius-Harles, *Bibliotheca VII.* 427 ff., Bardenheuer, *Patrologie* 333 und die üblichen encyclopädischen Werke; zu Text u. Uebersetzung: Nolte in der *ThLZ* 1861, 417 ff., C. de Boor, *Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker* = *MGH VI.* 478 ff., J. B. Sarrazin: *De Sozomeni historia nun integra sit* = *Commentationes philologicae Jenenses I.* 165 ff., A. Güldenpenning, *Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos* 12 ff. — Zu den Quellen: Jeep, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern* (= *Alexandrisches Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. XIV.*) 137 ff.; Dr. A. Holzhausen, *Commentatio de fontibus quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus . . . usi sunt*, Göttingen 1825, Kaufmann, *Kritische Untersuchungen der Quellen zur Geschichte Iulianus* (= *3dM XXVII [Nö XV]*), 222 ff., Güldenpenning und Hland, *Der Kaiser Theodosius der Große* 21 ff., 25 J. Rosenstein, *Kritische Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Olympiodor, Sozimos und Sozomenus* = *ThG I.* 165 ff., P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos* = *Bnj. Zeitschr.* VII, 265 ff. ders., *Le Synodikon de S. Athanase* = *Bnj. Zeitschr.* X, 128 ff. — Zur Erklärung und Kritik wie bei Sokrates.

Der Name des Sozomenos ist nicht sicher überliefert: Photius, *Bibl.* 30 spricht von der Kirchengeschichte *Σαλαμάνορ Ημερίορ Σοζομένορ*, unsere Handschriften schreiben *Ημερίορ Σοζομένορ Σαλαμάνορ* (bzw. *Σαλαμάνορ*) *λόγορ ποδὸρ τὸν ἀποζωότογορ Θεοδοσίορ κτλ.*, und entsprechend sagt Nicephorus Callisti h. e. I, 1 *Ημερίασ μέτορ Σοζόμερορ δὲ καὶ Σαλαμάνορ κτλ.*; bei Theodorus Victor lesen wir *Σαλαμάνορ Ημερίορ Σοζομεροῦ*, der Autor des von Leunclaw 1596 zu Frankfurt herausgegebenen *35 ius Graeco-Romanum* citiert p. 293 *ὁ Σοζομεροῦ Ημερίασ γράφει* und p. 295 *ὁ Σοζομεροῦ λέγει Ημερίασ*. Die richtige Namensform wird die des Photius sein: Salamaneas Hermeias Sozomenos (vgl. Valesius in den *annotationes* zu dem prooemium bei Hübner p. 1 u. 4f.).

S. ist in einem christlichen Hause geboren. Sein Urgroßvater war noch Heide, aber schon sein Großvater bekehrte sich zum Christentum zusammen mit seinem ganzen Hause und mit dem Geschlecht des Maphion, die ersten Christen in dem damals noch ganz heidnischen Dorfe Bethelia bei Gaza. Der Grund zu der Bekehrung war eine wunderbare Heilung: der Mönch Hilarion hatte aus dem Maphion einen Dämon, der keinem andern weichen wollte, ausgetrieben. Die Erstbekennten wußten in der sich anschließenden jungen Christengemeinde von Bethelia sich eine angelebene Stellung zu schaffen; Maphion baute als erster Kirchen und Klöster, des S. Großvater war als Ereget hochgeschätzt; war er doch, wie sein Enkel sagt, *κατὰ λόγον μετόιορ ἡμέρορ ὡς καὶ ἀποδημιτικῆρ ἦν εἶναι ἄποτοορ*. Unter Julian war er gezwungen, um seines Glaubens willen zu fliehen (h. e. V, 15). — Der junge S. scheint in den Kreisen des Maphion erzogen worden zu sein. Wenigstens hat er in seiner Jugend mit Nachkommen des Maphion verkehrt (V, 15, 17) und weiß sich Mönchskreisen zu besonderem Dank verpflichtet (I, 1, 19). Über Gaza und Umgegend ist er gut unterrichtet: das nördlich von Gaza gelegene Dorf Thabata (war. Thanaitha) kennt er wie es scheint aus Autopsie (III, 11, 21), den Bischof Zeno von Maiuma, der Hafenstadt von Gaza, hat er gesehen (VII, 28, 6), einen Presbyter in Tarsus in Kilikien hat er gesprochen (VII, 19, 11), auch in Jerusalem (II, 26, 3 und Hübner z. d. St.) scheint er gewesen zu sein; Spuren von mündlicher Tradition von Gaza (V, 9, 10) und Palästina (V, 21, 11; 22, 14, vgl. VI, 38, 4) zeigen sich in seinem Werk deutlich; der syrischen Sprache scheint er mächtig gewesen zu sein (V, 15, 14, vgl. III, 16). Später hat er studiert und den Beruf eines Sachwalters,

99

scholastieus, ergriffen. Zur Zeit seines literarischen Auftretens wirkte er in Konstantinopel (II, 3, 10).

5 E. hat zwei kirchengeschichtliche Werke geschrieben; das erste (vgl. h. e. I, 1, 12) umfaßte in zwei Büchern die Geschichte der Kirche von der Himmelfahrt Christi bis zu Vicinius; es scheint außer Euseb die elementinischen Homilien, Hegesipp und Sertus Julius Africanus benutzt zu haben und ist, soweit wir z. B. urteilen können, spurlos zu Grunde gegangen.

Das zweite, dem Kaiser Theodosius d. J. gewidmete und die Folgezeit behandelnde, größere Werk ist griechisch zum erstenmal von H. Stephanus zu Paris 1544 heraus-
 10 gegeben worden; Stephanus benutzte zu dieser Ausgabe einzig den eod. Regius 1444; zeitweilig ferrigierte er ihn nach Guldünken (vgl. Nolte 419 ff.). *Variae lectiones* Christophoroni, Curterii et Scaligeri (zu ihnen ist das im Art. Sokrates (Sage zu vergleichen) notierten dann im Anhang oder am Rand die lateinische und griechisch-lateinische Genfer Ausgabe. Auf sicherere Grundlage stellte die Tertgestaltlung aber erst Valesius; er zog neben der
 15 Handschrift des Stephanus noch einen von ihm hoch geschätzten eod. Fucetianus (jetzt Paris. 1445) heran; er war nicht alt, mußte aber, wie allein schon das Fehlen einer Kapiteleinteilung bewies, aus alter und guter Vorlage stammen. Daneben wurden *lectiones Savilli* und vor allem die indirekte Überlieferung des Theodoros Lector und Cassiodor-Epiphanius ausgebeutet. Reading druckte dann des Valesius Ausgabe ab, von
 20 Mericns Casaubenus herstammende Kollationen eines eod. Castellani epise. und eines eod. domini Jones gar; wie in seiner Sokratesausgabe nachtragend; der codex des Jones scheint mit dem codex, aus dem die *lectiones Scaligeri* geflossen sind, identisch oder wenigstens nächst verwandt zu sein (vgl. die praefatio zu Husses Sozomenos VIII). Husses Ausgabe ist posthum und zum größten Teil von (Joannes) Barrow durch die
 25 Preße geführt worden; von Barrow stammt auch die praefatio. Wichtig ist die Ausgabe besonders dadurch, daß in ihr zum erstenmal der Archetypus von des Stephanus Regius, der eod. Baroec. 112 kollationiert ist (vgl. die praef. zu Husses Sozomenos IX). Ausführlicher und z. T. Barrow ferrigierend hat dann C. de Boer diese Handschrift beschrieben. Er betont mit Recht, daß die Handschrift von verschiedenen Händen zu ver-
 30 schiedenen Zeiten geschrieben worden ist, und daher „unmöglich bei der Textesrezension als eine einheitliche, in allen Teilen gleichwertige Handschrift betrachtet werden“ kann (de Boer 182). Trotdem wird von dem bisher bekannten Material neben ihr höchstens noch der eod. Fucetianus ernstlich in Betracht kommen: Nolte 125 urteilt, daß er fast alle besseren Lesarten des Bodleianus, des eod. Castellani und des eod. Jones enthält.
 35 Leider ist Valesius Kollation nicht zuverlässig (Nolte 124 und 126 ff., wo gelegentliche Nachträge). Daß sich auch durch eine ernstliche Ausbeute des Theodoros Lector und des Cassiodor über Hussy herauskommen läßt, hat Nolte 126 ff. gezeigt. 129 ff. findet man Nachträge zu Husses Kollationen und Versuche, seinen Text zu bessern. Alles zusammen beweist die völlige Unbrauchbarkeit der englischen Ausgabe. Die Berliner Ausgabe befindet sich
 40 in Vorbereitung.

Die Kirchengeschichte des E. ist uns, wie besonders Sarrazin 166 ff. gezeigt hat, nur verümmelt erhalten; der Schluß fehlt: IX, 16, 1 kündigt an, daß von der Auf-
 45 findung der Reliquien des Propheten Zacharias und des Diakonen Stephanus berichtet werden soll, cap. 17 beginnt *ἀπολογία δι τῶν πτοογιστῶν* und erzählt, wie der Leib des Zacharias gefunden wurde; dann bricht der Text ab, ohne daß Stephanus auch nur er-
 50 wähnt wird. Wie viel von der Darstellung des E. fehlt, läßt sich aus dem Vorwort zu der Kirchengeschichte ungefähr ermaßen; nach ihm bestand das ganze Werk aus neun Büchern und reichte bis zum 17. Konsulat Theodosius d. J., d. h. bis zum Jahre 439 n. Chr. Der uns erhaltene Text geht bis etwa 125 (vgl. Jeep 140); es mag ein halbes Buch verloren
 55 gegangen sein. Guldpenning, Theodoret 13 ff. hat allerdings die These versucht, E. habe den Schluß seines Werkes selbst noch unterdrückt; das sei nötig geworden, da in ihm die um ihres vermeintlichen Ebebruchs willen später in Ungnade gefallene Kaiserin Eudokia genannt worden sei; „unmöglich durfte ein Kirchenhistoriker, welcher sein Werk dem Theodosius wie dem e. c., durch Nennung des Namens Eudocia die Wunde berühren, welche ihm durch
 60 seine eigene Eiferucht so tief geschlagen war.“ Die Annahme ist, von allem andern abgesehen, schon darum mehr wie unwahrscheinlich, weil, worauf schon Sarrazin aufmerksam gemacht hat, noch Nicephorus den Schluß des Werkes des E. gelesen hat; nachdem er XIV, 8 im Anschluß an E. über die Auffindung der Leiche des Zacharias gehandelt hat, erzählt er XIV, 9 von der der Leiche des Stephanus. Auch die von Theophanes benutzten ex-
 65cerpta Baroeciana wissen von Stephanus zu berichten (Sarrazin 166 f.); da sie aus

Theodoros Lector schöpfen, so muß auch er in den uns verlorenen Büchern den verlorenen Schluß des S. gekannt und benutzt haben (vgl. de Boor 187 f., Theophanes I, p. VIII, Historische Untersuchungen N. Schäfer gewidmet 282). Daß ihn auch Gregor d. Gr. gekannt hat, läßt sich nicht recht beweisen; zwar steht das Lob des Theodor von Mopsuestia, das er nach ep. VII, 34 bei S. gelesen haben will, in unserm S. nicht; aber es ist sehr leicht möglich, daß Gregor S. mit Theodoret (V, 10) verwechselt hat (vgl. Valesius zu den testimonia veterum in Hufsey's Sokrates I, p. XIX).

Aus dem Gesagten folgt, daß die Kirchengeschichte des S. nicht vor 439 und nicht nach 450, dem Todesjahr des Theodosius, geschrieben sein kann. Sie genauer zu datieren hat besonders Gildpenning, Theodoret 12 versucht. Er glaubt den terminus post quem auf 443, den terminus ante quem auf 447 festsetzen und als wahrscheinliche Abfassungszeit das Jahr 443/44 bestimmen zu können. Aber nur der Beweis für die Abfassung nach 443 ist voll gelungen (das prooemium des S. erwähnt den mit Hilfe der Novell. Theod. XXIII eben auf 443 zu datierenden Zug des Theodosius nach Kleinasien), die Abfassung vor 447 bleibt unsicher. Hingegen läßt sich schon hier mit größerer Bestimmtheit sagen, daß S. nach Sokrates geschrieben hat. Beweisend ist allein schon folgendes: Sofr. I, 38, 9 weiß zu erzählen, daß der *ἀγροδοῦν* auf dem Arius gestorben ist, in Konstantinopel gezeigt werde, ein dauerndes Erinnerungszeichen an die Todesart des Arius; Soz. II, 30, 6. 7 berichtet, daß, nachdem lange niemand den Ort zu betreten gewagt, schließlich ein Arianer das Grundstück gekauft und ein Haus darauf gebaut habe. Da beide Auctoren in Konstantinopel schreiben, wird man keinen eines Irrtums zeihen mögen. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß das Grundstück nach dem Sokrates und bevor S. geschrieben hat, verkauft und bebaut worden ist.

Daß beide Schriftsteller literarisch nahe verwandt sind, zeigt sich auf Schritt und Tritt, daß S. den Sokrates benutzt hat, hat schon Valesius behauptet, Hufsey in seinen annotationes zu S. und Gildpenning in dem von ihm und Island herausgegebenen Buch über Theodosius d. Gr. bewiesen. Holzhausens Theil, daß die Verwandtschaft nur in der gemeinsamen Benutzung derselben Quellen ihren Grund habe, kann, obwohl Nolte ThZ 1859, 522 und Kaufmann 223 ihr zugestimmt haben, als endgiltig widerlegt gelten. Denn die bei Gildpenning 26 ff. in tabellarischer Form gegebene Übersicht über den Inhalt von Sofr. V, 1—26 und Soz. VII, 1—29 zeigt, daß beide Schriftsteller nicht nur denselben Stoff verarbeiten, sondern auch „der Gang der Darstellung bei beiden ein wunderbar gleicher ist“. Sogar ein Exkurs über liturgische Differenzen zwischen den verschiedenen Provinzialkirchen findet sich bei beiden an genau entsprechender Stelle (Sofr. V, 21. 22 = Soz. VII, 18. 19). Einzelnes kommt hinzu. So erzählt z. B. Sofr. I, 10 eine ihm auf dem Wege mündlicher Tradition überkommene Anekdote; er bemerkt ausdrücklich, daß weder Euseb noch sonst jemand sie kennt; bei Soz. I, 22 finden wir dieselbe Anekdote; der wörtliche Anklang an Sofr. beweist, daß S. seinerseits nicht auch aus mündlicher Tradition, sondern eben aus Sokrates schöpft (Gildpenning a. a. O. 24, Jeep 139). Oder: Sofr. I, 14, 1 ff. bringt den bekannten Brief des Eusebius und Theognis an die nicänischen Bischöfe und sagt § 7, die vorliegende Urkunde beweise, daß Arius vor Euseb und Theognis zurückberufen worden sei, der Fortgang der Geschichte beweise aber, daß Arius die Stadt Alexandrien nicht habe betreten dürfen: τῆς Ἀλεξανδροῦσας ἐπισύβειν κερκόλυτρο. Was Sokrates aus Urkunden beweist, bietet Soz. II, 16 (und zwar mit wörtlichem Anklang an den Text des Sokrates) einfach als Thatsache: Ἀόσιος μὲρ ἐπὶ τῆρ ἔξογίαν ἀπαγόμειρος ἀνεκλήθη. Ἀλεξανδροῦσας δὲ ἐπὶ ἐπισύβειν κερκόλυτρο. Die Benutzung des Sokrates durch S. liegt wieder auf der Hand.

Ältere Forscher und auch noch H. Harnack in der 2. Aufl. dieser Encyclopädie (anders, wie es scheint, ThZ 1884, 632) haben auf Grund dieses Sachverhaltes die Wichtigkeit der von S. in der Vorrede zu seinem Werk gemachten Angaben bezweifelt; denn dort führt S. aus, daß er für seine Geschichtsdarstellung Synodalschreiben, kaiserliche Briefe, Gesetze und andere Urkunden eingesehen habe. — Eine genauere Betrachtung der Kirchengeschichte des S. beweist, daß die Angaben ihres Verfassers ganz und gar zu Recht bestehen. Daß man das nicht sofort gesehen hat, liegt hauptsächlich daran, daß es dem Stilgefühl des S. widerstrebt, den Zusammenhang seiner Darstellung irgendwie zu durchbrechen, und er daher, wie er I, 1, 14 ausdrücklich sagt, auf Mitteilung der ihm vorliegenden Urkunden im allgemeinen verzichtet. Wo er diesem Grundsatz untreu wird, hat er gewöhnlich seinen guten Grund: er braucht die Urkunde zu einer Beweisführung wie z. B. den IV, 18 ausgeschriebenen Brief der Synode von Ariminum (vgl. IV, 19, 1 und Hufsey z. d. St.), oder er bringt sie, weil Sokrates sie übergangen hat und er seinen Vorgänger ergänzen will; so z. B. 60

von politischen Urkunden IV, 11 einen Brief des Konstantin an die Gemeinde von Antiochien und V, 16, 5 ff. einen Brief des Julian an den galatischen Bischof Mesitios, von kirchlichen Urkunden III, 22 einen Brief der Jerusalemer Synode über Athanasius, III, 23 einen Brief des Mesitios und Valens an Julius, III, 21 einen Brief derselben Bischöfe an Athanasius, IV, 13 einen Brief des Georgios von Laodicea, VI, 23 einen Brief der römischen Synode von 369. Daß *S.* auch Gesetze eingesehen hat, zeigt sich des öfteren; Beispiele für die Zeit des Theodosius bringt Maschke, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Großen, I: nach ihm erwähnt *Soz.* VII, 5 (vgl. *Sokr.* V, 7) „ein Gesetz, dessen Inhalt er zu Ende des vorigen Kapitels mitgeteilt hat (Cod. Theod. XVI 1, 2), von dem aber bei Sokrates nichts zu finden ist“, teilt er VII, 9 (vgl. *Sokr.* V, 8) „das Gesetz Cod. Theodos. XVI 1, 3 richtig mit und fällt nicht in den Fehler des Sokrates, der in dem Gesetze die Einsetzung von Patriarchen über die fünf Diöcesen des Ostreiches findet.“ Ferner fügt er VII, 12 „den Auszug eines Gesetzes bei, welches Sokrates nicht erwähnt“, benutzt VII, 15 das Gesetz Cod. Theodos. XVI 10, 11 und erweitert VII 16 den Bericht des *Sokr.* V, 19 u. a. „durch Mitteilung des Gesetzes Cod. Theod. XVI 2, 27 über die Dialektisten.“ Ähnlich ist es außerhalb der Regierungszeit des Theodosius. *Soz.* z. B. gleich I, 5, 2. 3 oder I, 8, 11, wo Gesetze als Zeugen angeführt werden.

Das von ihm verwertete kirchliche Aktienmaterial wird *S.* zum großen Teil den Sammlungen entnommen haben, die er I, 1, 15 (wohl im Anschluß an *Sokr.* II, 15, 8. 9 und II, 17, 10) charakterisiert. Die größte unter ihnen wird die des Sabinos gewesen sein. *S.* hat sie, wie P. Batiffol in der Byz. Zeitschrift VII, 265 ff. gezeigt hat, beständig zur Hand gehabt und gründlich benutzt. Die ersten Spuren scheinen sich bei Beginn der Darstellung des arianischen Zweites zu zeigen (Batiffol 269 ff.), die letzten bei dem Bericht über die 367 zu Antiochien in Karien tagende makedonianiſche Synode (Batiffol 283). Dazwischen giebt es kaum ein „arianisches“ Konzil, zu dem *S.* nicht Sabinos eingesehen hätte; er kennt und benutzt Urkunden zu den Synoden von Tyrus (335), Jerusalem (335), Konstantinopel (336), Antiochien (341), Philippopolis (343), Antiochien (356), Sirmium (358), Antiochien (358), Nicäa (358), Rimini-Zeleucia (359), Konstantinopel (360), Antiochien (363), Lampsakus (364), Tyana (366), Antiochien in Karien (367). Zum Beweise nur wenige aus Batiffols Darstellung entnommene Beispiele: II, 25, 11 verweist auf die Akten der Synode von Tyrus und behauptet, die Arianer hätten sich Unzumutbares nicht in sie aufgenommen: *οὐκ ἐμψόρεται τοῖς πεποιημένοις* heißt es von der überdichten, wirklich oder angeblich gegen Athanasius erhobenen Anklage. — II, 27, 11 berichtet über die Synode von Jerusalem und bemerkt *καὶ ὅτι τοῦτο ἐποίησαν, αὐτῷ τε τῷ βασιλεῖ ἔγραψαν, καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας καὶ τοῖς ἀπὸ τῆν Ἀγρίπτιον καὶ Θηβαίων καὶ Ἀρβήνῃν ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς*. Sokrates erwähnt I, 33 die Briefe an den Kaiser und die Alexandriner auch, den an die Bischöfe Ägyptens, der Thebais und Libyens kennt er nicht; *S.* hat ihn nachgetragen. — II, 33, 1 berichtet die Synode von Konstantinopel habe an die Gemeinden Galatiens geschrieben, sie sollten *ἀναζητήσαι τὴν Μωυζικὴν βίβλον καὶ ἐξαγαγεῖν καὶ τοὺς τὰ αὐτὰ φρονούντας σὺν αὐτῷ εὐνοῦν μεταβάλλειν*. Sokrates (I, 36) weiß nichts von diesem Schreiben. — IV, 22 erzählt über die Synode von Seleucia mit mehr Details wie Sokrates und referiert besonders § 22 über eine Rede des Cleusius von Ozykien, die *Sokr.* II, 40, 35 nicht erwähnt. Weber *S.* seine Kenntnisse hat, zeigt § 28: *ὁ δὲ γῆλον* (Kaleſius vermutet wohl richtig *ὃ δὲ γῆλον*) *ἀναγνῶν τὸ κατ' ἐξουσίαν αἰδέσθαι, ἐκ τῶν ἐπὶ τοῖς παραθρήτων ἐπονηγμάτων ἴσθαι, ἃ ταχρυσάου παρόντες ἀνέγραψαν*.

Neben Sabinos benutzt *S.*, wie wiederum Batiffol (Byz. Zschr. X, 130) bewiesen hat, die Darstellung und Urkundensammlung der *historia Athanasii*: IV, 9 und IV, 10 gehen z. T. auf die §§ 3 ff. der *historia* zurück. Da ein Vergleich des *S.* mit der *historia* für die Art seiner Quellenbenutzung lehrreich ist, setze ich den Anfang der parallelen Texte nebeneinander; der Vergleich zeigt, wie *S.* fast alle Daten und Namen herausstreicht; dasselbe umständlich, das ihm vorher, das ihm weiter in extenso mitzuteilen, verbietet ihm auch dieses unfindliche Material zu übernehmen.

Post hoc tempus Athanasius audiens adversum se turbam futuram, imperatore Constante in Mediolano constituto, direxit ad comitatum navigium cum episcopis quinque, Scrapionem Tuitanum, Triadelphum Niciotanum, Athanasios δὲ πενθόμενος ἐπιβουλεύσθαι ἐν τοῖς βασιλείοις αὐτὸς μὲν πρὸς βασιλῆα ἔλθειν οὕτε ἐθάροσεν οὕτε λυσιτελεῖν ἔδοξασεν. Ἐπιτεξάμενος δὲ τῶν ἐν Ἀγρίπτιον ἐπισκόπων πέντε, ὧν ἦν Σιγαπίων ὁ Θιμοναῖος, ἀνήγῃ ἐς τὰ

Apollonem Cynopolitanum superioris Ammonium Pachemonensem et presbyteros Alexandriae tres Petrum medicum, Asterium et Phileam. Post nicorum navigationem de Alexandria consolato Constanti VI Aug. et Constante Caesare II, Pachom XXIV die: mox post IV dies Montanus Palatinus ingreseat Alexandriam Pachom XXVIII, eiusdem Augusti littera Constantis dedit episcopo Athanasio, per quas vocabat eos occurre ad commitatum, ex qua re nimis vastatus est episcopus, et omnis populos fatigatus est valde: ita Montanus nihil agens profectus est, relinquens episcopum Alexandriae.

(Nach einer Photographie, die ich der Güte von H. Liezmann verkaufe. Eine kritische Ausgabe bereitet E. Schwarz vor.

μάλιστα τὸν βίον θεσπέσιος καὶ λέγειν
δεινός, πέμπει ὡς βουσίλια, πρὸς δέσπον
τότε τῆς ἀρχιεπίσκοπικῆς διαίοντα. Συνέπι-
πει δὲ αὐτοῖς καὶ τῆς ἐπ' αὐτὸν ἐκκλη-
σίας ποροβητέουτος τοῖς καταλλάσσοντας 5
αὐτῶ τὸν κοιτοῦντα, καὶ ἦν δέοι, πρὸς
τὰς διαφορὰς τῶν ἐναντίων ἀπολογησο-
μένων, καὶ τὰ ἄλλα πρᾶξοντας ὅπῃ ἦν
τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ αὐτῶ ἄριστα γινώσκον-
των. Ἀποπλευρώτων δὲ αὐτῶν μετ' οὐ
πολὴν γοῦμματα τοῦ βασιλέως ἐδέξαστο
καλοῦντα αὐτὸν εἰς τὸ βουσίλια (hier
scheint Soz. vocabat gelejen zu haben).
Ἐπὶ δὲ τούτῳ αὐτὸς Ἀθανάσιος καὶ ὁ
λαὸς τῆς ἐκκλησίας ἐταράχθησαν καὶ 15
ἐναγώνιοι ἦσαν ὅτε πεῖθεισθαι τῷ βα-
σιλεῖ ἐτεροδόξῳ ὄντι ἀσφαλὲς νομίζον-
τες, ὅτε ἀπειθεῖν ἀξίονονον. Ἐξοῦται
δὲ ὅμως μένειν' καὶ ὁ τὰ γοῦμματα
κοιῶσας ἄποστατος ἀνέστορε. 20

Neben der historia Athanasii benutzt S. auch die Werke des Athanasius; so ergänzt er II, 22 den Bericht des Sokrates (I, 27) aus der Apologia c. Ar. 59 ff. (vgl. Jzey 144) oder schreibt II, 30 Athan. ad. episc. Aegypt. 18 f. aus (Jzey 145). — Von Darstellungen der Geschichte der christlichen Kirche hat er neben Sokrates sicher noch Euseb und Rufin eingesehen. Das haben schon Valerius und Hussy in den Anmerkungen 25 zu Sozomenos erkannt; Jzey 141 ff. hat es im Zusammenhang dargestellt. Von Euseb kommt, wie es scheint, nur die Vita Constantini in Betracht. Nach ihr wird z. B. I, 3 und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebians die Vision des Konstantin geschildert, und II, 2 der Bericht des Sokrates (I, 17) über Helens Frömmigkeit und Wallfahrt nach Jerusalem ergänzt (vgl. Soz. II, 2, 3 mit Euf. III, 44 und Soz. I, 17, 13). — Eifer 30 wird Rufin benutzt, so z. B. I, 18, wo die von Sokrates übergangene Geschichte der Bekehrung eines arianischen Philosophen nach Rufin X, 3 nachgetragen wird. Interessant ist der Vergleich von Soz. II, 17, 6 ff. mit Soz. I, 15 und Rufin X, 11; alle drei erzählen dieselbe Anekdote aus der Kindheit des Athanasius; Rufin ist Original, Sokrates schreibt, wie er ausbrüchlich jagt, Rufin aus. S. kennt Sokrates, aber er hat sich nicht mit seinem 35 Bericht begnügt, sondern sich durch ihn auf Rufin führen lassen und diesen nachgelesen; in der Form der Darstellung steht er dem Rufin näher wie dem Sokrates. Ob S. das lateinische Original des Rufin oder wie Sokrates die griechische Überlegung benutzt hat, ist meines Wissens noch nicht untersucht worden. Im übrigen vergleiche man neben Jzey auch die annotationes zu Soz. II, 7, 2; II, 7, 8; II, 25, 9; III, 2, 10; V, 20, 3; VI, 18, 5; VI, 20, 5; VII, 13, 5; VII, 15, 7; VII, 15, 10; VII, 22, 5 und auch wohl sonst. — Daß S. neben den orthodoxen Darstellungen des Euseb und Rufin die heterodoxe des Philo- 40 storgios eingesehen habe, hat Jzey 147 f. zu beweisen versucht. Jzey kann Recht haben, doch würde man in der Sache gern noch later sehen. — Daß II, 17, V, 18 und vielleicht auch VI, 22 die apollinaristische Kirchengeschichte des Timotheus von Veyrus benutzt 45 wird, vermutet H. Liezmann, Apollinaris von Laodicea 13 f.

Von Profanhistorikern hat S. vor allem und vielleicht einzig den Olympiodor benutzt. Den Beweis dafür hat J. Rosenstein erbracht (vgl. auch Jzey 151). Durchschlagend ist die z. T. wörtliche Übereinstimmung, die sich zwischen dem Olympiodorfragment Corp. scriptt. hist. Byzant. I, 451 und Soz. IX, 11 findet (vgl. Rosenstein 171 ff.). Die 50 Benutzung geht sehr weit; denn ein Vergleich mit dem gleichfalls Olympiodor benutzenden Sozimus scheint zu zeigen, daß das ganze neunte Buch des S., soweit es nicht Reflexionen des Schriftstellers enthält oder von Sokrates abhängig ist, „ein gedrängter Auszug aus Olympiodor“ ist (Rosenstein 201, vgl. 178). — Hatte er S. nicht eingesehen, ja er übergeht sogar das von Sokrates aus ihnen herausgezogene Material fast durchgängig. 55 Wieder wird es das Streben nach einer eleganten Darstellung sein, daß ihn diese chronologischen Notizen aufzunehmen hinderte.

Gelegentlich benutzt S. auch mündlicher Tradition besonders solcher Palä- 60 stinas und Konstantinopels (vgl. z. B. II, 1, 12; II, 3, 10; IV, 16, 11, 13; VI, 2, 8, 10, 14; VII, 15, 9; VII, 17, 8; VII, 19, 11; VII, 26, 5; VIII, 5, 6) des Athanasius Vita

Antonii (I, 13 und Reading s. d. Zt.), Västen verküper Märtyrer (II, 11, 5 und Susey s. d. Zt.; vgl. auch I, 1, 18), *λόγος* des Eutabius von Antiochien (II, 19, 7), Euseb. c. Marie. (II, 33, 2 und Palestin s. d. Zt.), der Brief des Cyrill von Jerusalem an Genimianus über die wunderbare Kreuzerscheinung (IV, 5, 1), Briefe Julians (V, 3, 4) Johannes Chrysostomos de S. Babyl. contra Julian. et Gentil. t. II p. 564 bew. dessen Quelle (V, 8, 3 und Susey s. d. Zt.), Gregor von Nazianz (VI, 27, 2; V, 2, 3; V, 17, 10; VI, 16, 7 und die annotationes zu den Stellen), Libanius (VI, 1, 15). Daß die griechische Uebersetzung der Vita Hilarionis bekannt sei, suchte, van den Ven: Jérôme et la vie du moine Malchus le captif 108 ff. zu zeigen. Über das Ver-
 10 baltnis des Sozomenos zu der historia Lausiaca und der historia monachorum handelten n. a. Lucius, *3RG VII, 177 ff.*, Freuden, Palladius und Rufinus 180 ff. 226 ff., Butler, Texts and Studies VI, 51 ff., C. Schmidt, *GdM 1899, 7 ff.* Ein vollständiger Ueberblick über die Quellen des *Σ.* ist zur Zeit nicht möglich. Erst die schon lange in Vorbereitung befindliche und hoffentlich bald erscheinende Analyse Geyper's wird
 15 ihn bringen.

Zunächst genügt das Gesagte, um zu zeigen, in welchem Geiste und mit welchen Absichten *Σ.* seine Kirchengeschichte geschrieben hat. Er hat den Haften seiner Darstellung aus Sokrates entnommen, aber er sucht diesen zu verbessern und zu überbieten, nicht nur durch Eleganz der Darstellung, sondern auch durch Heranziehung *z. T.* ausgezeichneter
 20 Quellen. Vor allem hat er sich bemüht, das ihm zur Verfügung stehende Altenmaterial vielfältig zu verwerten. Der Anschluß an seine Quellen ist gewöhnlich eng, wörtliche Anklänge sind nicht selten. Wo die Quellen auseinandergehen, werden zeitweilig die verschiedenen Versionen nebeneinander vorgelegt, so *z. B.* II, 1, 1: *ἐγένετό γε μὴρ δῆλος ὁ τόπος, καὶ ἐγνοώθη ἢ ἀπορραχθεῖσα πρὸς αὐτὸν πλάνη· ὡς μὲν ἴτες λέγουσιν ἀρθός· Ἐβραῖοι τῶν ἀπὸ τῆρ' αὐτοῦ οὐχοῦντων ἐκ παλαιῶν χρόνης καταμνησάσασθαι· ὡς δὲ ἀληθέστερον εἰρησὶν τοῦ θεοῦ ἐπιδειξάσασθαι διὰ σημείων καὶ ὀνειράτων.* (Vgl. I, 3; IV, 19, 5. 9. 12; VI, 12, 12; VI, 26; VI, 37, 3. 4; VII, 5, 3. 4; VIII, 7, 2.) Ein schönes Beispiel von Zusammenarbeitung verschiedener Quellen bietet
 30 Mänschen, Jahrbücher 1: „Soz. VII, 15 über die Wirren in Ägypten vor der Zerstörung des Serapistempels benutzt offenbar den *Apf. II, 22*, daneben den *Sokr. V, 16* und 17, außerdem das Gesetz *Cod. Theod. XVI, 10, 11* und beruft sich noch zweimal auf mündliche Mitteilung.“

Die Persönlichkeit des *Σ.* tritt hinter seiner Darstellung ganz zurück; dogmatische Urteile abzugeben ist, so lesen wir III 15, nicht die Aufgabe der Geschichte ἢ *ἔπος*
 5 *μῦθα τὰ ὄντα ἀγχιπῶσθαι μηδὲν ὀξύτερον ἐπισταυρόσθαι.* Wenn *Σ.* trotzdem ab und zu Urteil ubt, so wagt er das Urteil seiner Quellen ziemlich gedankenlos zu übernehmen: so lobt er *z. B.* V, 18 den Apollinaris mit seiner Quelle (vgl. Liezmann, Apollinaris 41), und urteilt VIII, 11, 1 über das Verhalten des Theophilus gegen Johannes Chrysostomos
 10 so wie *Sokr. VI, 9, 13* es ihm gelehrt hat. Auch auf seine Darstellung des arianischen Streites hat die Haltung der ihm verfügbaren *z. T.* arianischen Quellen so stark eingewirkt, daß Susey glauben konnte, er sei selbst im Grunde Semiarianer. (Vgl. die annotationes zu IV, 19, 12; IV, 22, 22; VI, 1, 5; VI, 11, 1 und andererseits Batiffel, *Byz. Zeitschrift VII, 269, 276* und sonst.) Sogar dem Verdachte des Novatianismus ist *Σ.* nicht entgangen. In
 15 Wahrheit befißt er seinem juristischen Stande entsprechend in theologischen Fragen überhaupt kein Urteil: III, 15, 10 und VI, 27, 7 macht daraus auch gar kein Hehl. Trotzdem ist er ein frommer Mann: die Anforderungen der Alanddisziplin hält er strenge inne (sie verbieten ihm I, 20, 3 das meänische Zymbel zu citieren und zwingen ihn VIII, 5, 4 sowie VIII, 21, 2 von der eucharistischen Feier nur andeutungsweise zu sprechen), das
 20 Mönchtum schätzt er hoch; in dem zwölften Kapitel des ersten Buches singt er sein Lob und in seiner Wunderwelt hat er zeitlichens gestanden; an Drogen und ähnliches zu glauben hat ihm nie Schwierigkeiten gemacht. Auch die Geschichte des Mönchtums hat er ausführlich erzählt; war gehört sie nach I, 1, 18 eigentlich nicht in die Kirchengeschichte, aber allein schon die Dankbarkeit gegen mendiische Freunde und Erzieher fordert, daß auch
 über sie berichtet wird.

Der Versuch des *Σ.* in seiner Kirchengeschichte Vollkommeneres als Sokrates zu liefern ist nur *z. T.* geglückt. Die Ergänzungen zu der Darstellung des Sokrates sind zahlreich und oft wertvoll, die Besserungen selten. Die großen Irrtümer des Sokrates in der
 25 Schilderung der Kirchengeschichte des Morgenlandes und besonders der ersten Hälfte des arianischen Streites hat *Σ.* (*z. B.* III, 6 ff.) ruhig übernommen; über die Geschichte des Abendlandes scheint er besser orientiert zu sein: so setzt *z. B.* *Sokr. II, 37, 91* die Ver-

bannung des Liberius hinter die Synode von Ariminum, Soz. IV, 11, 3 dariert sie richtig hinter die Synode von Mailand; oder Sozr. VI, 1, 2 behauptet im Todesjahr des Kaisers Theodosius sei Damasus Bischof von Rom gewesen, Soz. VIII, 1, 1 nennt, und zwar obwohl er an dieser Stelle sonst offenbar den Sokrates ausschreibt, richtig den Siricius. Daß auch ganz geringfügiges zeitweilig geändert ist, beweist der Vergleich von Sozr. III, 26, 5 mit Soz. VI, 6, 1: nach Sokrates hat Jovian 7 nach *Σ. Αυγὸς ἔστρω* Monate geherrscht; letzteres ist richtig; Jovian hat 7 Monate 20 Tage auf dem Thron gesessen.

In gutem Willen hat es nach alledem *Σ.* nicht gefehlt; aber die Kräfte haben nicht recht gereicht. Wer *Σ.* benutzen will, muß seine einzelnen Nachrichten aus ihrem Zusammenhang herauslösen, d. h. die von *Σ.* benutzten und uns verlorenen Urkunden wieder zu gewinnen versuchen.

Gerhard Voetschke.

Spalatin, Georg, gest. 1515. — Chr. Schlegel, *Historia vitae Georgii Spalatin* etc., Jena 1693; J. Wagner, *G. Spalatin und die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg*, Altenb. 1830; E. Engelhardt, *G. Spalatin* Leben in M. Meyers *Leben der Altväter der lutherischen Kirche*, 3. Bd., Leipzig u. Dresden 1863; M. Zeelheim, *G. Spalatin als sächsischer Historiograph*, Halle 1876; G. Müller in *ADB*: Verbig, Georg Spalatin Verhältnis zu Dr. Martin Luther bis zum Jahre 1518, *N. M. Ztschr.* 1905, Heft 10 und 11.

Georg Spalatin, eigentlich Burkhart, war eigener Angabe zufolge geboren am 17. Januar 1484 zu Spalt (daher Spalatinus), unweit Nürnberg, im heutigen Bezirk Mittelfranken, wo sein Vater das Handwerk eines Notgerbers betrieb und ein kleines Haus besaß. Mit 13 Jahren gaben ihn die Eltern nach Nürnberg, wo er die Schule zu St. Sebald besuchte. Aber schon im *S. S.* 1498 (*Acten der Univ. Erf.* II, 204; Georius Borgardi de Spaltz), also erst 14 Jahre alt, bezog er die Universität Erfurt und wurde bereits im Jahre 1499 daselbst Baccalaureus. Daß er damals schon mit den gleichzeitig daselbst studierenden Humanisten Verkehr hatte, zeigt, daß er 1501 eine kleine, dem Petrus Eberbach aus Notenburg gewidmete Sammlung teils älterer Gedichte, teils solcher seines hauptsächlichsten Lehrers Nikolaus Marschalk herausgab, denen er in einem Appendix eine Erläuterung schwieriger Stellen beifügte (vgl. *H. A. Erhard*, Überlieferungen zur vaterländischen Geschichte, Magdeburg 1825, S. 81). Mit Nikolaus Marschalk, dessen Amanuensis er wurde, zog er 1502 nach der neugegründeten Universität Wittenberg. Sogleich bei der ersten Wittenberger Promotion am 2. Februar 1503 erhielt er die Würde eines Magisters, scheint aber wie sein Lehrer, mit dem er in Briefwechsel blieb, sehr bald Wittenberg wieder verlassen zu haben. Jedenfalls studierte er im Jahre 1505 wieder in Erfurt und zwar hauptsächlich Jurisprudenz, indem er zugleich in einer dortigen Patrizierfamilie als Hauslehrer fungierte. Schon 1502 war er von seinem Lehrer an Mutian empfohlen worden, und so finden wir ihn denn im engsten Verkehr mit diesem und mit der ganzen Voetenschar, einem Cohanus Hesus, Crotus etc., die in dem Kanonikus von Gotha ihr Haupt sah. Mutian, der sich des jungen Mannes väterlich annahm (ego sum illi [Spalatinus] quasi pater), gab ihm als Wappen den Storch, das Sinnbild der Liebe und Freundschaft (Krause, *Cob. Hesus* I, 41). Das lärmende Treiben der Genossen scheint aber dem jungen, auf das Beschauliche gerichteten Gelehrten — priusquam ex seducto et philosopho aulicus fierem, jagt er einmal im Hinblick auf die Erfurter Zeit (*H. Hering*, *Epistolae Langianae*, Halis 1886, Progr. S. 2) — nicht sonderlich zugefugt zu haben, auch Mutian erkannte, daß das selbst nicht sein Platz sei. Er verschaffte ihm, der zu gleicher Zeit einen Antrag erhalten, Stadtschreiber in Zwickau zu werden (Gillert, *Briefwechsel Mutians* S. 10 ff.), 1505 eine Stelle in dem nahe gelegenen Kloster Georgenthal als Lehrer der jüngeren Mönche. Im Jahre 1508 wurde er von demselben Weihbischof, Joh. von Laasphe, der Luther ordinierte, zum Priester geweiht. Damals las er auch, wie er in seiner Selbstbiographie erzählt, die Bibel zum ersten Male durch, die er sich in Erfurt für einen (?) Goldgulden gekauft hatte (empta aureo). Nur widerstrebend, im Gefühle, der Aufgabe nicht gewachsen zu sein, hatte er die Stelle in Georgenthal angenommen, und das Gefürchtete trat ein: man schrie im Kloster über den „Voeten“, in dessen, gestützt auf Heinrich Urbanus, einen In-
sassen des Klosters, der gleichfalls zu dem Erfurter Kreise gehörte, bald auch vom Abte
gern gesehen, hielt er aus. Eine Hoffnung, an eine Nürnberger Schule berufen zu werden, die er in einem Briefe an Virkheimer ausspricht (26. Sept. 1508 bei Heumann, *Doc. litt.* 234), zerschlug sich. Bald darauf, nachdem die Verhandlungen schon 1508 begonnen hatten, im Jahre 1509, führte ihn eine Empfehlung Mutians an den kurfürstlichen Hof,

wo er die ehrenvolle Aufgabe erhielt, die erste Erziehung des nachmaligen Kurfürsten Joh. Friedrich, der mit fünf Altersgenossen von Adel unterrichtet wurde, zu übernehmen (Tenzel, Suppl. hist. Gothanae, Jena 1701 sqq. I, 101. 120). Der Umstand, daß er neben einem alten, in alter Methode befangenen Manne, zu wirken hatte, während er mit dem Eifer der Jugend, der selbst einem Mutian zu weit ging (Nosti mores Spalatini: siquis uno dieterio laedat eius studia, hunc statim ipsum gravissimis verbis accusat et suam quasi iniuriam deplorat. Mutian. ad Urbanum bei Tenzel, Suppl. I, 109), für die neue Wissenschaft und ihre Weise, wohl auch mit allzugroßer Strenge eintrat, brachte ihm manche Verdrießlichkeiten, so daß die Freunde

10 Mühe hatten, den fortwährend über die Intriquen am Hofe Mägenden festzuhalten und ihn oftmals zur Geduld mahnen mußten. Der Kurfürst bezeugte ihm indessen seine Zufriedenheit, und schon damals ließ er sich von Spalatin Übersetzungen aus lateinischen

15 Schriftstudien anfertigen, wodurch dieser später so großen Einfluß erlangen sollte. Im Herbst 1511 siedelte er nach Wittenberg über, um neben dem Magister Egbert Nidhart bei den Prinzen Tito und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, Neffen des Kurfürsten, welche die dortige Universität bezogen, als Mentor zu fungieren. Zu gleicher Zeit erhielt er ein Kanonikat in Altenburg. Sein Verhältnis zum kurfürstlichen Hofe wurde dadurch nicht gelöst, auch war sein ständiger Aufenthalt in Wittenberg nur von kurzer

20 Dauer.

Der Kurfürst konnte den vielseitig gebildeten, auch für die damalige Zeit mit den griechischen Klassikern ungewöhnlich vertrauten (vgl. Epistolae Langianae ed. S. Hering, Halis 1896, S. 1 ff.) Gelehrten, von dessen Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und tiefer Bildung selbst Hofleute wie der Kanzler Degenhard Pfessinger (Tenzel, Suppl. I, 265) entzückt waren, kaum noch entbehren. Im Herbst 1512 ernannte er ihn zu seinem Bibliothekar (praefectus bibliothecae ducalis, vgl. Scheurls Briefbuch, ed. v. Eoden und

25 Knaake, Potsdam 1867 I, 105), eine Stellung, die ganz seinen Neigungen entsprach und zu der er um seiner schon damals sehr ausgebreiteten Korrespondenz willen wie wenige andere geeignet war. Den Liebhabereien seines Kurfürsten entsprechend (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881, S. 19) waren es zuerst die Schriften des Joh. Regiomontanus,

30 des „Kürsten unter den Astronomen“, die er zu erwerben suchte (Scheurls Briefb. I, 105 ff.). Aber alsbald entfaltete er in seinem Amte eine große Thätigkeit, er knüpfte im Auftrage seines Herrn nach allen Seiten hin literarische Verbindungen an, so u. a. mit Aldus Manutius in Venedig, und verfolgte mit besonderem, wohl von seinem Verkehre mit Marschall herrührenden Interesse das Aufkommen einer neu entstehenden historischen

35 Litteratur, sammelte auch in jenen Jahren schon das Material zu seinen zahlreichen chronikalischen Werken, mit deren Ausarbeitung er schon 1511 beschäftigt war (vgl. ZMG XIX, 70). Je mehr und mehr gewann er das Vertrauen seines Fürsten. Außerlich in der Stellung eines Hofkaplans, Hofpredigers und Sekretärs, als welcher er u. a. im Jahre 1521 im Auftrage seines Herrn einen eifrigen Briefwechsel mit dem Astrologen Joh.

40 Bostmar unterhielt (Arch. zu Weimar Reg. T. p. 881, 1 b), ward er bald der vertrauteste Rat Friedrichs des Weisen. Er besorgte seine Korrespondenzen, übersetzte die lateinisch einlaufenden Schreiben ins Deutsche, las ihm die „neuen Zeitungen“ vor, d. h. das, was die Freunde und Bekannten aus aller Welt über die Zeitläufte, Großes und Kleines, in

45 bunter Mischung ihm schrieben. Da war nichts, was der Kurfürst nicht mit ihm besprach, sei es, daß es die inneren Angelegenheiten des Landes, den Dienst am Hofe, die Besetzung der Pfründen, die Reuenerwerbung lothbarer Reliquien, die Bittschreiben der Bedrängten betraf, seien es die Verhältnisse im Reiche und in Rom. Vor allem aber waren es die Universitätsangelegenheiten, die alle durch seine Hand gingen. In Kurzem war der kleine

50 Mann mit dem hellblonden Haar, dem freundlichen, feinen, leicht errotenden Gesichte (Scheurls Briefb. I, 85), ohne es zu wollen, eine der einflußreichsten Personen bei Hofe geworden. Das wußte man bald in Rom ebenso gut als in Wittenberg. Wer etwas erreichen wollte, wandte sich an Spalatin. Und es begreift sich bei dem oben geschilderten Verlahren, wenn es des Sekretärs Aufgabe war, dem Kurfürsten Auszüge zu machen

55 u. s. w., wie viel auf diese Persönlichkeit ankam.

Eben dadurch in seine Thätigkeit von kaum übersehbarer Wichtigkeit für die Sache

60 Luthers geworden. Daß die beiden schon in Erfurt als Studenten miteinander näher bekannt geworden waren, beruht lediglich auf einer unermessenen Voraussetzung und ist um so weniger anzunehmen, als Luther jedenfalls nicht zum Mutianischen Kreise gehört hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben sie sich erst während Spalatin's Aufenthalt

65 in Wittenberg kennen gelernt, und des letzteren für Freundschaft so sehr empfängliche

Natur muß zugleich in einzigartiger Weise von Luthers Persönlichkeit hingenommen werden sein. Denn bei aller peinlichen Bedenklichkeit des Gelehrten, des Theologen, des Hofmannes, die er auch Luther gegenüber, zumal wo es sich um Außerliches und Formelles handelte, hervorzufehren verstand, wurde er doch je mehr und mehr in seine Bahnen gezogen, beugte er sich in ehrerbietiger Scheu vor dem gewaltigen Geiste, ohne seinem Auge folgen zu können.

Er war Priester, aber es ist charakteristisch, daß wir von seinen theologischen Studien nirgends etwas erfahren, und es steht dahin, ob die früher erwähnte Lektüre der hl. Schrift nicht bloß einem humanistischen Interesse entsprang. Das Priestertum war sicher zunächst nur die Versorgung für den brotlosen Humanisten und Poeten. Von theologischen Neigungen wußte man nichts; was die Freunde an ihm rühmten, war die seltene Harmonie von reichem Wissen und großen Tugenden (*huic homineioni concentus multarum literarum et magnarum virtutum contigit. Mutian. ad Herebordum. Tenzel, Suppl. I, 205*). Man lobte seine leidlichen Verse, das Interesse für Meudlin, den Zorn gegen die Kölner Barbaren und freute sich seiner steten Bereitschaft, für die gute Sache einzutreten und seinen Fürsten dafür zu gewinnen: kurz nach allem, was wir hören, war Spalatin in jener ersten Zeit lediglich humanist, dabei ein Messpriester wie andere auch, der weithersig genug mit einem Mutian, einem Heinrich Urbanus, Crotus Rubianus und den anderen Spöttern des Erfurter Kreises auf dem besten Fuße stand, die dafür seine incomparabilis gravitas und sanctimonia vitae ehrten. Erst durch den engen Verkehr mit Luther wurde das anders. Jetzt wurde auch Spalatin auf ein wirkliches Studium der heiligen Schrift geführt, in die er sich mit emsigem Fleiße vertiefte. Seine Briefe an Luther sind uns fast sämtlich verloren, aber aus Luthers Antworten können wir noch entnehmen, wie er die Bibel studierte, wie er bald an diesem, bald an jenem Punkte haften blieb und nicht ruhte, bis er durch die Gelehrsamkeit des Wittenberger Freundes, dessen Worte er bald als Evangelium hinnahm, zur Klarheit gekommen war. Noch ehe der große Kampf begann, hatte er sich daran gewöhnt, in Luther seinen Gewissensrat, den Berater in allen Dingen zu sehen. Dadurch bestimmte sich sein Verhalten in der Folgezeit. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, was hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann, bei seiner einzigartigen Vertrauensstellung am kurfürstlichen Hofe das persönliche Verhältnis Spalatins zu Luther von großer Tragweite für die ersten Jahre der beginnenden Reformation war. Er war es, der den Kurfürsten dafür interessierte, der ihn über die Wittenberger Verhältnisse unterrichtete, Luthers Bücher vorlas, übersetzte, auf das Christliche in ihnen hinwies, die Andristlichkeit der Feinde Luthers wie das Lob aller Gebildeten ins rechte Licht setzte; er ist es sicherlich, der freilich unter stetem Einflusse Luthers den Kurfürsten nach und nach in jene Stellungnahme hinüberleitete, die es ihm möglich machte, bei aller Betonung der Unverletzlichkeit der kirchlichen Autorität doch seinen hochverehrten Professor als einen unredtmäßig Verurteilten in seinen Schutz zu nehmen u. s. w. Die Aufgabe, vor der sich der friebfertige Beamte des friedliebendsten, bedächtigen Fürsten gestellt sah, war riesengroß. Und das Ungeßüm des Freundes, dem das Leistetren, das höfische Abwägen jedes Wortes, die so wohl gemeinten Warnungen, die ihm Spalatin zukommen lassen mußte, zuweilen unerträglich waren, machte ihm die Sache nicht leichter. Er war doch schon zu lange am Hofe, um sich nicht immer wieder die Frage vorzulegen, die für Luther gar nicht existierte: was soll daraus werden? Er that sein Möglichstes, den Freund zu besänftigen, zurückzuhalten, ihn immer wieder durch praktische Aufgaben, zu denen er die Anregung gab, vom Kampfe abzulenken. Dabei überschaute er doch, worüber Luther klagte, nur immer das Nächstliegende. Der innere Zusammenhang der von ihm über alles geschätzten Predigt des Evangeliums mit den Kämpfen, die Luther erwuchsen, war ihm noch im Jahre 1520 nicht völlig aufgegangen. Die fromme, schüchterne Gelehrtennatur schreckte vor jeder ernstern Verwicklung zurück, wie sein Kurfürst. (Vgl. Th. Kolde, Martin Luther, Gotha 1881, I, 243 ff.). Auf seinen Einfluß sind die kleinen Inkonsequenzen Luthers in den ersten Jahren, seine Erbietungen zum Frieden, wo kein Friede mehr möglich war und er selbst an keinen mehr glaubte, zurückzuführen. Fast jedesmal, wenn eine neue Streitschrift Luthers erscheinen sollte, geriet er in Sorge und warnte vor ihrer Herausgabe; hinterdrein, nachdem er sie gelesen, war er oft der erste, der, hingerissen von Luthers geistesmächtigem Worte, ihren Ruhm nach außen verkündigte oder sie gar durch Überzeugungen weiteren Kreisen zugänglich machte.

Fast mit allen wichtigeren Ereignissen der Reformationszeit ist Spalatins Name verbunden. Im Jahre 1518 begleitete er den Kurfürsten auf den Reichstag nach Augsburg 60

und leitete dort die Verhandlungen mit Cajetan ein, wie er die Unterhandlungen mit Müllig vermittelte. Ebenso finden wir ihn in des Kurfürsten Begleitung auf der Reise zur Kaiserwahl und zur Krönung Karls V., wie auf dem Reichstage zu Worms. Während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg besorgte er dessen Korrespondenz und Verkehr mit den Wittenbergern. War seine Stellung zwischen Luther und dem Kurfürsten schon während der Jahre 1517 bis 1521 eine schwierige gewesen, so noch mehr, als man in Wittenberg wirklich mit Reformen anfang, und Luther, während Spalatin noch immer für seinen Kurfürsten nach neuen Reliquien suchen lassen mußte, stürmisch die Aufhebung des Wittenberger Stifts mit seinem Reliquien- und Ceremoniendienste zu fordern anfang und die Stiftsberrn schließlich anging, selbst gegen den Willen des Fürsten das öffentliche Argernis aus dem Wege zu räumen (vgl. Th. Kolde, Friedrich der Weise, Erlangen 1881, S. 33 ff.). Indessen gelang es ihm wohl, nach und nach den Fürsten zu evangelischer Anschauung und Lebensführung auch in dieser Beziehung herüberzuführen, und wie sehr Spalatin selbst endlich im Jahre 1525 überzeugt war, daß nunmehr mit der Reformation Ernst gemacht werden mußte, ergibt sein letztes Schreiben an Friedrich den Weisen vom 1. Mai 1525, in dem er den Kurfürsten unter Verweisung auf die Schrift, die dies der Obrigkeit zur Pflicht mache, auffordert, allenthalben in seinen Landen die abgottischen und gotteslästerlichen Gonedienste abzuthun (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 69), und wenige Monate später übermittelte er in einem Schreiben an Kurfürst Johann vom 1. Oktober 1525 den seigenschweren Wunsch Luthers: „das E. C. G. aller Pfarren güter in Xren fürstentumben zu sich nemen vnd die pfarrer prediger Caplan und dergleichen Kirchen diener douen bestellen.“ (Ebend S. 70 f.)

Auch nach dem Tode des von ihm sein Leben lang betrauten (vgl. Spalatin an Jonas 13. Februar 1513 bei Mauerau, Briefwechsel des Justus Jonas, Halle 1881, II, 95) Friedrichs des Weisen, dem er bis in die letzten Stunden tröstend zur Seite stand, und der seinem treuen Diener in seinem Testamente ein sehr bedeutendes Legat verdrrieben hatte, blieb Spalatin im Hofdienste, doch trat insofern eine große Veränderung in seinem Leben ein, als er fortan seinen ständigen Wohnsitz in Altenburg nehmen durfte, was ihm um so lieber sein mochte, als er schon das Jahr vorher um mancherlei Mißbilligkeiten willen, die vielleicht mit den Wittenberger Vorkommnissen zusammenhingen, den Hofdienst verlassen wollte, so daß Luther ihn nur schwer unter Hinweis auf den kranken Kurfürsten darin zu halten vermochte. In Altenburg sollte er nicht nur sein Manenikat wirklich ausüben, sondern auch die durch den Weggang des Wenceslaus Lufk (s. d. Art. Bd. XI S. 511) erledigte Pfarrei bekleiden. Am 13. August 1525 hielt er daselbst seine Antrittspredigt. Da er schon früher, wenn auch vergeblich, seine Mitkämpfer mit ernstlichen Worten zur Reformation des Altenburger Stifts aufgefordert hatte und damit natürlich als erster Prediger der Stadt nicht aufhörte, so begreift es sich, daß es jetzt zu schweren Konflikten kommen mußte, die dadurch verschärft wurden, daß er am 19. November desselben Jahres in die Ehe trat, und das Stift ihn darauf hin seiner Stelle und Gründe für verlustig erklärte. Nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt konnte er sich darin behaupten und nach und nach die Reformation in Stadt und Stift durchführen.

Abgesehen mußte er jeden Augenblick eines fürstlichen Rufes gewärtig sein. Schon 1526 hatte er den Kurfürsten Johann auf den Reichstag nach Speier zu begleiten und zu beraten. Namentlich war er da thätig bei der Feststellung der Instruktion für die vom Reichstage beschlossene ständische Gesandtschaft an den Kaiser. Seine uns noch erhaltenen Verbesserungsverschlüsse (vgl. Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 1526, Berlin 1887, S. 101 f. und S. 558 ff.) zeigen die Schärfe seines Blickes und die Entschiedenheit seiner evangelischen Stellung. Vielfach nahmen ihn in der Folge die Visitationen in Anspruch, so zuerst im Januar 1526 im Amte Borna (vgl. Burkhart, Gesch. der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen, Leipzig 1879, S. 10), dann im Frühjahr 1527 im Kurkreise, wo er nach Angabe seiner Selbstbiographie an Stelle des ursprünglich zum Visitator ausersehenen Hieronymus Schurff trat. Und gerade als Visitator bewahrte sich sein durch den Hofdienst geschulter praktischer Sinn, so daß er immer wieder dazu berufen wurde, so 1528 mit Wulfa und Starzbedel für Meissen und Voigtland (vgl. Wagner, Georg Spalatin S. 110 ff.), 1529 im Sommer für den thüringischen Saalkreis (Burkhart 82 ff.) und so öftmals. Und so weit wir sehen, sind seine Berichte die ausführlichsten und eingehendsten. Und war die Mehrzahl der Visitatoren geneigt, nur die rein kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, so gebührt Spalatin das Verdienst, insonderheit auch für die Neugestaltung der äußeren, durch den Fortfall

so vieler stiftungsmäßigen Einkommen überaus zerrütteten Parochialverhältnisse, in die seine Briefe einen reichen Einblick gewähren, mit großer Unermüdlichkeit gewirkt zu haben, wobei er, zumal als die Stellung der Visitatoren in der Form von Superintendenten nach und nach eine ständige geworden war, mit vielen Widerwärtigkeiten zu kämpfen hatte.

Im Jahre 1530 finden wir ihn auf dem Reichstage zu Augsburg thätig (ubi Spalatinus quamvis uxori abiens pollicitus non plus VII hebdomades abfuturum ad XVIII hebdomades abfuit, so schreibt er in seiner Autob.), war auch Mitglied des Ausschusses für die Ausgleichsverhandlungen, später begleitete er den Kurprinzen auf der Reise zur Wahl König Ferdinands nach Köln, 1532 finden wir ihn auf dem Tage zu Schweinfurt, wo er eine große Predigtthätigkeit entfaltete und das besondere Vertrauen der dortigen Gemeinde gewann, der er auf ihre Bitte bald darauf eine Schrift widmete: „Ein getrew Vnterricht, aus Gottes Wort, von allem dem, das ein Christenmensch wissen sol. An den Rath und gemeine Stadt zum Schweinfert, im Clandt genant 1533 (vgl. ZKG XIX, 502). Ebenso wurde er von Kurfürst Johann Friedrich zu allen wichtigen Staatsaktionen zugezogen, so zu den Verhandlungen, die zu dem Frieden von Caban im Jahre 1534 führten. Im Jahre 1535 reiste er mit ihm zur Beilehnung nach Wien, 1538 wurde er zu den Verhandlungen mit dem Kardinal Albrecht von Brandenburg über das Burggrafentum Magdeburg berufen u. s. w., ganz abgesehen davon, daß er bei so wichtigen Beratungen wie über die Stellung der später sog. Schmalkaldischen Artikel (vgl. Bd XVII S. 611, 40ff.) und den Verhandlungen über die Konzilsfrage auf dem Tage in Schmalkalden im Februar 1537 nicht fehlen durfte. Nachdem er schon im Jahre 1537 das kleine Gebiet des Herzogs Heinrich von Freiburg visitiert und reformiert hatte, ward ihm im Jahre 1539 nach dem Tode des Herzogs Georg mit anderen der Auftrag zu teil, nimmehr in den albertinischen Ländern zu visitieren.

Auch mit der Universität Wittenberg hatte er sein Leben lang die engsten Beziehungen und widmete ihr seine Fürsorge (vgl. darüber das Urteil von J. Jonas bei Ratverau Jonasbriefe I, 239). Schon frühe, 1518, gehörte er zu den für die Universität angestellten Reformatoren und Visitatoren, in späteren Jahren scheint er allein die Aufgabe gehabt zu haben, jährlich drei- bis viermal nach Wittenberg zu reisen und über die in Erfüllung ihrer Amtspflichten häufig sehr lässigen Wittenberger Herren an den Kurfürsten Bericht zu erstatten. Seine darauf bezüglichen Gutachten und Berichte mit ihren Angaben über die gehaltenen Vorlesungen, Gehaltsverhältnisse u., sowie Vorschlägen über Neubefetzung von Professuren bieten das reichste Material für die leider noch immer nicht geschriebene Geschichte der Universität Wittenberg. Die Sorge für die Wittenberger Universitätsbibliothek (die vielfach identisch mit der kurfürstlichen erscheint), hat er wohl niemals, trotz der vielen Geschäfte, die zeitweilig auf ihm lasteten, ganz außer acht gelassen, und im Jahre 1533 wurde ihm die spezielle Ueberaufsicht über sie von neuem übertragen (MD. XXXIII Princeps illustrissimus Elector Saxoniae Dux Johannes Fridericus me denuo praefecit Bibliothecae in arce sua Wittenbergensi locupletandae. Eo enim anno coepit augere bibliothecam libris ut aliis et alibi, ita graecis et hebraeis apud Venetos emptis [Autobiographie]), und seiner Thätigkeit ist es zu danken, daß so mancher Schatz aus den Klosterbibliotheken erhalten blieb. (Ueber seine Ankäufe von Büchern vgl. Buchwald, Stadtschreiber M. Steph. Noth in Zivildau, Arch. f. Geschichte d. deutschen Buchhandels, N^o XVI und derj., Archiv. Mitteil. über Bücherbezüge der kurfürstl. Bibl. Georgs und Spalatin's, ebenda XVIII. Ferner Chr. Wylsius, Memorabilia bibl. Acad. Jenensis, 1736 n. 3ff.) Mit den Wittenberger Fremden, speziell mit Luther, blieb er so in stetem Verkehr, und Luther blieb seine Zuflucht in allen schwierigen Gewissensfragen, die den im Alter immer ängstlicher werdenden Mann nur zu häufig quälten.

Seine Ehe mit Katharina Heidenreich oder Streubel, von der er noch in späteren Jahren mit Dank gegen Gott schreibt: unicam, talem eiusmodi, quam diceres ad ingenium Spalatinum natam, factam, war eine sehr glückliche. Ihr entstammten zwei Töchter, um deren wie um seiner Frau Zukunft er sich in den letzten Jahren seines Lebens freilich allzusehr abgab, was um so unverständlicher ist, als seine eigenen Aufzeichnungen ihn als einen für damalige Verhältnisse recht wohlhabenden Mann erscheinen lassen. Es gab manches in seinem Amte als Pfarrer und Superintendent, was den alternden Mann, über dessen Neizbarkeit es zu mancherlei Streitigkeiten mit dem Altenburger Käte kam, den Lebensabend verbitterte, so daß Luther mehrfach schlichtend und versöhnend eintreten mußte. Schon im Jahre 1536 wollte er in den Ruhestand treten. (Jonasbriefe ed. Ratverau I, 234). Seine Stimmung wurde immer düsterer, schließlich

(1511) verfiel er in Schwermut, wobei die Sorge über einen schweren Obfall, den er nach der Meinung der Wittenberger nicht richtig entschieden hatte, mitgewirkt haben mochte. Mündlich und schriftlich suchte Luthers zu trösten (vgl. de Wette IV, 639), ebenso Melandiblen (CR V, 181. 187). Der Kurfürst sandte ihm wohlwollend seinen Leibarzt Hageberger. Aber die Kraft war gebrochen. Während er noch bis zuletzt thätig zu sein verfuhrte, besonders auch im Interesse der Gesandtschaftsangelegenheiten Luthers Werken (vgl. Th. Koldz, *Analecta Lutherana*, p. 397 sqq.), stürzte er dahin. Am 16. Januar 1515 ist er im Glauben an seinen Erlöser gestorben. In der Barthelomäikirche in Altenburg hat man ihn beigesetzt.

Seine Schriftstellerei war eine quantitativ sehr bedeutende, ein beinahe vollständiges Verzeichnis seiner gedruckten Werke und Manuskripte nicht Weniges befindet sich noch ungedruckt auf der Bibliothek zu Gotha und im Archiv zu Weimar — bei Schlegel S. 191 ff.

Mit Vorliebe hat er sich in Übersetzungen auch von Schriften Luthers und Erasmus' verübt und hat so zu deren Verbreitung beigetragen. Originell ist er doch nur in seinen zahlreichen historischen Schriften, die sich mit Vorliebe mit der Geschichte des sächsischen Hauses beschäftigen, wozu schon Friedrich der Weise die Anregung gegeben hatte; eine Beschreibung derselben, die nicht hierher gehören würde, bei Ad. Seelheim a. a. O. Sehr wertvoll sind darunter seine die Zeitgeschichte betreffenden Arbeiten, von denen manches, aber längst nicht alles für die Geschichtsforschung nutzbar gemacht worden ist, so sein *Chronicon et Annales bei Mendon, Scriptorum rerum germanicarum*, tom. II, 590 (Verbesserungen des Textes bei Reesemann, der das von Mendon benutzte Werk besaß, in *Ständlins Kirchenhist. Arch.* 1825, S. 72), seine leider verstümmelt abgedruckten deutschen Annalen herausgeg. von Cyprian 1718, dann sein Leben Friedrichs des Weisen in *Georg Spalatin's hist. Nachlass und Briefen aus den Originalhandschriften*, herausgegeben von Neudecker und Bressler, Jena 1851, 8^o (einziger Band) und manche einzelne Schriftstücke, die Ereignisse, bei denen Spalatin selbst zugegen gewesen, behandeln, die man hier und da in Sammelwerken abgedruckt findet oder die noch des Abdruckes harren. Eine sehr wichtige Geschichtsquelle für die Gelehrten- und Lokalgeschichte der Reformationszeit bietet aber sein außerordentlich großer Briefwechsel (vgl. über seine Schreibseligkeit schon das Urteil Mutians: *Non tam crebras frequens pluvia guttas habet quam multivagas ad amicos litteras missittat Spalatinus. Nullus dies est, imo ne hora quidem, qua non sexcentas nunc Lipsiam nunc Witteburgam nunc extrorsum nunc laevorsum mittat* (bei Tenzel, *Suppl.* I, 84), von dem nur ein kleiner Teil hier und da gedruckt ist (außer bei Tenzel s. B. bei K. Krause, *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus*, Rastl. 1885; K. Gyllert, *Der Briefwechsel des Conrad Mutianus*, Halle 1890; *Epistolae Langianae* ed. S. Hering, Halle 1896, *Brev. Spalatiniana* 3RG Bd. XIX, XX; Clemen, ebenda XXIII, etc.). Fast auf allen Archiven Deutschlands finden sich Briefe von ihm oder an ihn, die meisten auf dem Archiv zu Weimar (eine leider nicht sehr genaue Abschrift von vielen derselben von Neudecker auf der Bibliothek zu Gotha). Daß sie in so großer Zahl vorhanden sind, verdanken wir wohl der Fürsorge des Kurfürsten Johann Friedrich, der Spalatin's literarischen Nachlass sogleich nach seinem Tode an sich nahm; aber auf Rechnung derselben Fürsorge werden wir auch die Vernichtung der Briefe Spalatin's an Luthers zu schreiben haben, die bis auf ganz wenige unbedeutende sämtlich verloren sind.

Nedoch nicht in seinen Schriften oder in großen Thaten ist Spalatin's Bedeutung zu suchen, sondern darin, daß er in großer Zeit auf einen verantwortungsvollen Platz berufen, nicht ohne manche Selbsterleugnung sich Größerem dienlich gemacht hat, und es liegt etwas Wahres darin, wenn ein römischer Schwaber Spalatin's, Wolfgang Agrikola, ihm hater (in der Schrift „Ein Christenliche Predig von dem bestigen Ebestand“, Ingolstadt 1580) die Behauptung unterstob: „Wenn ich nicht genesen wäre, nimmermehr wäre es mit Luthers und seiner Lehre so weit gekommen“, eine Ausrufung, die freilich bei einem Manne von der Böscheidenheit Spalatin's undenkbar ist. Derselbe Agrikola weiß auch in der angeführten Schrift zu berichten, daß Spalatin nach dem Tode Johann's des Beständigen auf die Kunde von dem Ableben seiner Mutter nach Spalt gekommen wäre und dort unter tiefer Reue über seinen Abfall von der Kirche und mit der Ermahnung an die Zwölfer Geächteten, beim alten Glauben und Gottesdienst zu verharren, eine Muttergottesstatue, die im Innern kostbare Reliquien barg, gestiftet habe. Daß diese immer wieder aufgewarmte Geschichte (vgl. *Franconia*, Ansbach 1813, I. Bd., S. 195; *Paßerbaltblatt des Bistums Eichstätt* 1880, Nr. 27 ff.) beswellige Erfindung ist, ergibt

sehen allein der Umstand, daß nach Spalatin's eigener Angabe (bei Mendon, *Scriptores* II, 621) seine Mutter bereits am 11. April 1523 starb und er in seiner Autobiographie gerade zu diesem Jahre schreibt: *Georgius Spalatinus divinis scripturis praesertim illis]a] magno nostro Reverendo Doctore Martino Luthero editis melius hinc etiam ingenue professus se esse hominem i. e. peccatorem et idololatria et nullis non vitiis, sceleribus, flagitiis obnoxium et tantum fide et fiducia in filium Dei, Jesum Christum salvandum, hic hic resiliit Spalatinus ab Asino Papa.*

Eine Biographie Spalatin's giebt es noch nicht; da er überall hinter anderen zurücktritt, fragt es sich, ob sie, aus dem Rahmen der Reformationsgeschichte losgelöst, überhaupt möglich wäre. Die Durchforschung seines Briefwechsels wäre dazu erste Bedingung. Die mehrfach herangezogene (s. oben von Hertfelder, *Von den Ursachen des deutschen Krieges* 1645, p. 1479 f.) benutzte kurze Autobiographie, eine chronikalische Zusammenstellung der wichtigsten Vorkommnisse seines Lebens, in der kleine, durch gleichzeitige Briefe zu verbessernde Irrtümer mit unterlaufen, findet sich abschriftlich in der *Neueckerden Sammlung* auf der Bibliothek zu Gotha. Ein schöner Holzschnitt von 1515, Spalatin darstellend, wie er vor dem Kreuztische betet, mit der Unterschrift *Christo Salvatori Deo Opt. Max. Georgius Spalatinus Peccator*, worauf einige lateinische Verse folgen, ist uns von der Hand des Lukas Kranach erhalten und wiedergegeben von N. Lippmann, *Lukas Kranach, Sammlung von Nachbildungen seiner vorzüglichsten Holzschnitte und seiner* 20 *Stiche.* Berlin 1895, Bl. 48. Theodor Kolde.

Spalding. Johann Joachim, geistl. 1804. — Quellen und Litteratur: Selbstbiographie, herausgegeben von G. L. Spalding, 1804; *Schlichtegroll, Retrospekt* 1806; *Schröckh, AG seit der Reformation*, VIII, 138 ff.; *Hirching, histor.-lit. Handbuch* XII, 1, S. 298 ff.; *N. G. Zach, Spalding als Schriftsteller in den* *Jahrb.* 1804, IV; ders., *Geich. d.* 25 *Predigt* 1806, S. 73 ff.; *Hagenbach, Vorlesungen über Kirchengeschichte*, VI, 312 ff.; *Frauk, Gesch. der prot. Theologie*, III, 93 ff.; *Törner, Gesch. der prot. Theologie*, S. 699 f.; *Petrich, Pommerische Lebensbilder*, Hamburg 1880, I; v. *Reichowig, Praktische Theologie in* *Böcklers Handbuch*, III, 369 ff.; *Kothe, Gesch. d. Predigt* S. 431 ff.

J. J. Spalding ist geb. 1. November 1711 zu Tribbes in Pommern; seine 30 Familie stammte aus Schottland, von wo sein Urgroßvater 1625 nach Mecklenburg emigriert war. Sein Vater, Johann Georg S., war Rektor an der Schule, später Prediger in Tribbes. Den ersten Unterricht empfing er von seinem Vater. Mit einem älteren Bruder besuchte er sodann die Schule zu Stralsund, seit 1731 die Universität 35 Moskau. Hier war es damals mit dem theologischen wie philosophischen Studium mangelhaft bestellt: die Philosophie wurde aristotelisch-scholastisch, die Theologie gedächtnismäßig nach J. Fr. Königs *theologia positiva aëroamatica*, das homiletische Studium in unfruchtbarer Weise betrieben; Wolf'sche Philosophie, Unionismus und Pietismus waren die Richtungen, gegen welche gekämpft und vor denen gewarnt wurde. Dennoch regten sich in Spalding schon jetzt Zweifel gegen die herrschende Orthodoxie: „der jecinianische Lehr- 40 begriff dünkte ihm nicht unwahrscheinlich“. Noch nicht 19 Jahre alt, mußte er eine Informatorstelle bei einem Landadelmann annehmen, die er aber bald wieder verließ. Er zog sich in das väterliche Haus zurück und machte mit den Schriften von Chr. Wolf, Bilsinger, Ganz nähere Bekanntschaft: hier fand er so viel Licht und Überzeugung, wie fast nirgends. Eine zweite Informatorstelle, die er 1734 in Greifswald annahm, brachte 45 ihn in Verbindung mit dortigen Professoren, besonders mit P. Abshwardt (gest. 1791), der eben seine philosophischen Vorlesungen eröffnet hatte. Er fing an, am Wolfianismus ire zu werden; da ihm aber die Müdigerschen Grundsätze, nach denen A. dezierte, zu künstlich und verwickelt schienen, kehrte er doch bald wieder zur alten Fabel zurück. Die folgenden Jahre (1735 ff.) verbrachte er teils zu Hause als Hilfsprediger seines Vaters, 50 teils auf dem Lande als Hauslehrer in mehreren adeligen Familien, beschäftigte sich auch nebenher mit literarischen Arbeiten (*bigae quaestionum metaphysicarum* 1736), mit Journallektüre, Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen, Beiträgen für verschiedene Zeitschriften u. In Halle, wohin er sich 1745 als Begleiter eines jungen Herrn von Wolfradt begab, schloß er sich besonders an den Wolfianer J. S. Baumgarten 55 an; in Berlin, wo er 1745—46 eine Zeit lang die Geisbarte eines Gelehrtensekretärs bei dem schwedischen Gesandten Herrn von Rudenischöld verließ und nabe daran war, die Theologie mit einer diplomatischen Karriere zu vertauschen, lernte er den Hof- und Domprediger A. F. W. Zach kennen, der ihm sein Vertrauen schenkte und durch seinen Ernst und Milde einen wohlthätigen Einfluß auf ihn übte. Auch zu den Dichtern Gleim 60

und Obr. C. v. Kleist trat er um jene Zeit in freundschaftliche Beziehungen (vgl. Spaldings Briefe an Klein, Frankfurt und Leipzig 1771). Nachdem er 1717 in seine Heimat zurückgekehrt war, um seinen kranken Vater zu pflegen und im Predigtamt zu unterstützen, faßte er in den Nächten, die er an dessen Krankenbette zubrachte, den Entschluß, im Gegensatz gegen den damals von Berlin aus sich verbreitenden Materialismus, insbesondere gegen La Mettries Schrift *L'homme machine* (1748), seine „Gedanken über die Bestimmung des Menschen“ aufzusetzen. Die Schrift erschien zu Greifswalde 1748, erlebte rasch hintereinander neue Auflagen (1749, 1751, 1751 u.; 13. Aufl. mit Zusätzen vermehrt 1794), wurde 1750 von Hervey, 1752 von Bessel, 1776 von der Königin Elisabeth Christine von Preußen, der Gemahlin Friedrichs II., ins Französische, 1765 von A. M. Heinze (u. d. T. *Soliloquium h. e. quo consilio genitus sit homo deliberatio*, mit einer lat. Dedikation Spaldings an die Königin von Schweden) ins Lateinische übersetzt. Die kleine Schrift hat Spaldings schriftstellerischen Ruhm begründet. Er selbst will in dem Beifall, den sie in Deutschland wie im Auslande fand, nur einen Beweis davon erkennen, „wieviel Gewalt eine gewisse Einfalt und Wahrheit der Gesinnungen und des Ausdrucks noch immer auf die Gemüther der Menschen hat; denn ohne Zweifel wurden Unzählige ebenso gut schreiben und noch mehr Lob verdienen können, wenn sie nicht mit Aufopferung dieser ihnen vielleicht zu geringen Eigenschaft gekünstelt und scharfsinnig sein wollten“. Damit hat Spalding selbst das richtige Wort über sein schriftstellerisches Verdienst gesprochen. Es bestand darin, in einer Zeit, die mit der kirchlichen Orthodoxie bereits gebrochen hatte, die allgemeinen sittlichen Wahrheiten dem Verständnis der Gebildeten nahe gelegt zu haben, unter Verzicht auf tiefere philosophische oder theologische Begründung. In dieser Popularisierung der Philosophie waren die Engländer vorangegangen, nach deren Muster Spalding sich bildete und von denen er einige Schriften übersetzte (z. B. Shaftesburys *Sittenlehre* 1715, desselben *Untersuchung über die Tugend* 1717, *Koesters Betrachtungen über die natürliche Religion* 1751–53). — Nachdem sein Vater gestorben, erhielt Spalding 1749 das Pastorat zu Lassahn in Pommern, das er „mit aller Treue seines Herzens zu führen“ bemüht war. Freilich gelang es ihm nicht, „in dem Maße, wie er es wünschte, der Gemeinde zu Erlangung christlicher Erkenntnisse und Gesinnungen nützlich zu sein“; die Verschiedenheit seines neologistischen Standpunktes von dem noch ganz orthodoxen seiner Zuhörer, die an die alte „Kanzelsprache“ gewöhnt waren, machte ihn anfangs befangen und hinderte ihn, „in dem vertrauten Ton des Umganges“ zu reden, den er für den zuträglichsten hielt. Sein Amt gewährte ihm Muße zu literarischen Arbeiten und zu einer regen Korrespondenz mit seinen Berliner Freunden. Er wandte sich auch jetzt besonders der englischen, deutschen und antideistischen Literatur zu. So überlegte er eine anonyme Schrift aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: *The principles of Deism fairly states* 1754–55, mit einem Anhang von „drei Briefen, den Streit über Religion betreffend“, die später auch in französischer Übersetzung in Braunschweig erschienen; 1756 folgte eine Übersetzung von Butleis *Analogy* unter dem Titel „Bestätigung der natürlichen und gewissenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem Laufe der Natur“. — Von Lassahn wurde Spalding 1757 als erster Prediger und Präpositus nach Barth berufen. Die besonders von Mecklenburg aus sich verbreitende pietistische Richtung veranlaßte ihn, seine „Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum“ zu Papier zu bringen. Diese Schrift, die 1761 erschien und mehrere beträchtlich erweiterte Auflagen erlebte (1761, 1769, 1775, 1784), hatte die Absicht, die wahren religiösen Gefühle von den falschen und erkünstelten zu scheiden; der Maßstab, den er dabei anlegte, ist wesentlich der moralische; nicht Gefühlsregungen verlangt das Christentum, sondern nur „das Bewußtsein richtiger Gesinnungen, die sich in einem guten Verhalten gegen Gott und Menschen thätig beweisen“. Der Religionsbegriff Spaldings ist der einseitig moralische der Aufklärungszeit: „Religion haben“, sagt er in einer späteren Schrift, heißt: „in dem geglaubten Weltberricher die höchste Tugend verüben, ihr nachstreben und sich zuversichtlich ihres Urbildes freuen“. — In welcher hoher Achtung Spalding schon damals auch im Auslande stand, zeigt der Besuch, den er im Mai 1763 von drei Schweizer Junglingen, Johann Kaspar Lavater, Heinrich Füßli und Felix Heß, erhielt, welche auf A. G. Zuckers Rat die Reise zu ihm unternahmen, um drei Vierteljahre seines näheren Umganges zu genießen (über die Merkmale der Reise s. die Lebensbeschreibungen Lavaters und *AbB Bd XVIII, S. 784*). So verschieden auch Lavater und Spalding ihrem ganzen Wesen nach waren, so blieben sie doch von dieser Zeit an Freunde, die einander beobachteten, da sie sich Eins wußten in dem Streben, ihr Zeitalter durch Hinwendung auf die höchsten Güter vor dem Versinken in Gemeinheit zu be-

wahren. Im Jahre 1761 verließ Spalding seine vommersche Heimat, um einem Rufe nach Berlin zu folgen als Propst, erster Pastor an der Nikolai- und Marienkirche und Oberkonsistorialrat. Seine Predigten fanden bald vielen Beifall, besonders bei Gebildeten, auch bei Hofe, insbesondere der Königin, deren Beichtwater er war, während freilich der König den „Paffen“ Spalding ebensowenig als den „Juden“ Mendelssohn in die Berliner Akademie aufnehmen wollte. Mehr als zwanzig Jahre lang war sein Ruhm als Kanzlerrechner ein ungeteilter. Gedruckt sind viele einzelne Predigten und Gelegenheitsreden, sowie mehrere Predigtsammlungen, z. B. Berlin 1763; 2. A. 1768; 3. A. 1775; Neue Predigten, 2 The., Berlin 1768. 1784; Festpredigten 1792; Predigten bei außerordentlichen Fällen gehalten, Frankfurt 1775; vgl. die Charakteristik derselben nebst Auszügen bei Sack, Geschichte der Predigt S. 73 ff. Unter den Arbeiten des Oberkonsistoriums, bei denen sich Spalding betheiligte, sind zu nennen der 1765 herausgekommene neue Anhang zu dem Porstjahn Gesangbuch: Lieder für den öffentlichen Gottesdienst, an dessen Redaction jedoch sein Kollege Dieterich den meisten Anteil hatte; ferner die Visitation und Neuorganisation des Berliner und Rheinischen Gymnasiums; Beratungen über nützliche Einrichtung der theologischen Kollegien auf den Universitäten, wobei Spalding besonders auf Vorlesungen über Apologetik und theologische Encyclopädie drang; 1769 nahm er in speziellem Auftrag des Königs teil an den Verhandlungen über die Eheheiratsache des damaligen Prinzen von Preußen, 1770 ff. an Beratungen über Aenderungen des Gottesdienstes, die aber nur teilweise zur Ausführung kamen. Seit 1766 standen ihm Büsching, seit 1768 W. A. Teller, dessen Berufung aus Helmstedt Spalding besonders betrieben hatte, als Kollegen im Oberkonsistorium zur Seite. Im Jahre 1770 lernte Spalding auf einer amtlichen Reise nach Magdeburg den Abt Jerusalem, J. S. Ziemler und einige andere gleichgesinnte Männer kennen — bei einer Zusammenkunft, die man im Publikum als eine formliche Verschwörung der Aufklärungstheologen zur Abschaffung des kirchlichen Lehrbegriffs auffaßte. — Auf seine bisherigen Schriften ließ er 1772 diejenige folgen, die ihm die meisten Anfechtungen zugezogen hat: „Über die Nützbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung“, zuerst anonym erschienen, dann mit des Verfassers Namen 1773, zuletzt in erweiterter Gestalt 1791. Weit entfernt, das christliche Predigtamt herabsetzen zu wollen, zeigt er vielmehr, wie wichtig und notwendig dasselbe sei, und daß es darum mit der äußersten Sorgfalt verwaltet werden müsse; das eigentliche Geschäft des Predigers aber setzt er darein, daß durch den Unterricht in der Religion die Menschen teils beruhigt, teils gebeßert und so in die Verfassung gesetzt werden, die zum Glückseligwerden nötig ist; daher verwirft er alle dogmatischen und verlangt ausschließlich moralische Predigten zc. Diese Schrift, besonders die darin geforderte „gänzliche Weglassung theoretischer Religionslehren, d. h. insbesondere der Trinitäts-, Veröhnungs-, Rechtfertigungslehre aus der Predigt“ rief scharfe Entgegnungen von verschiedenen Seiten hervor, z. B. von Demler in Jena, Döderlein in Altorf, Ernst in Leipzig, besonders aber von Herder, damals in Bückeburg, in seinen 1774 zu Leipzig erschienenen „funfzehn Provinzialblättern“ (der Abdruck in Herders Sämtlichen Werken, Tübingen 1808, Bd X, 293 ff., giebt die Schrift nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt und hat gerade die polemischen Stellen, wodurch sich verschiedene Gelehrte beleidigt glaubten, weggelassen, s. die Vorrede des Herausgebers J. G. Müller S. VI ff.). Der satirische Ton, dessen sich Herder bediente, befremdete und schmerzte Spalding um so mehr, als sich Herder 1767 in den Fragmenten über die deutsche Literatur sehr anerkennend über Spaldings Predigtweise ausgesprochen, auch ihm seine Schrift selbst mit einem überaus höflichen Brief übersandt hatte. Der Konflikt wurde verschärft durch die unberufene Einnischung eines Dritten (wahrscheinlich Tellers). Später haben beide Männer sich miteinander zu verständigen gesucht: Herder milderte das Scharfe seiner Urteile in einem Briefwechsel mit Spalding (s. Sack in den ThStW 1843, S. 90 ff.), und mit Recht macht Spaldings Sohn (Lebensbesch. S. 94 ff.) darauf aufmerksam, wie sehr beide bei aller Verschiedenheit ihrer Organisation und Denkart doch in vielen Punkten sich berührten, daher sie auch viele gemeinsame Verehrer hatten.

Das Streben Spaldings und anderer seiner Zeitgenossen, das Christentum der Zeitbildung möglichst gerecht zu machen, hatte seinen Grund in dem aufrichtigen Verlangen, es zu schützen gegen die Angriffe des frivolen Unglaubens, der von England und Frankreich her auch über Deutschland sich verbreitet hatte. Man wollte das Wesentliche retten indem man das vermeintlich Unwesentliche preisgab; man glaubte „das Christentum mit dem Zeitgeist zu versöhnen, indem man die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben hervorhob, ohne seine positiven Lehren ausdrücklich zu bestreiten“. Um so

der abspredhenden Freigeisterei und der von dieser zu befürchtenden Verderbung der Moralität entgegen zu treten, schien es vor allem nötig, über das Wesen der Religion sich zu verständigigen und zwar mit Vermeidung aller theologischen Schulpolemik. Dies führte Spalding zur Abfassung seiner „Vertrauten Briefe, die Religion betreffend“, welche 1781 anonym in Breslau erschienen; eine zweite, von fünf auf neun Briefe vermehrte Auflage folgte 1785, eine dritte mit dem Namen des Verfassers und mit einer Zugabe an Abt Jerusalem 1788; sie enthalten „eine schön geschriebene Unterhaltung mit einem Freunde über und wider die damalige Freigeisterei“ und sind auch kulturhistorisch interessant als ein anschauliches Bild von der damals in den höheren Ständen herrschenden 10 Triveltät und religiösen Gleichgültigkeit. — Unterdessen war Friedrich II. 1786 gestorben. Bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. trat in den kirchlichen Verhältnissen Preussens eine verhängnisvolle Wendung ein durch das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788 (s. hierüber Zsch, Verhandlungen über das Religionsedikt in der ZhdZ 1859, S. 17 ff.; und ebenda 1862, S. 412 ff.). Auch Spaldings Wirksamkeit wurde 15 davon aufs nächste berührt. Er beteiligte sich mit seinen Kollegen Büsching, Teller, Dieterich, Zsch bei einer Eingabe an den König, in welcher sie diesem ihre Bedenken und Besehrnisse wegen des Edikts anzeigten und Vorschläge zu einer beruhigenden Deklaration machten u., wurden aber mit allen ihren Anträgen scharf zurückgewiesen. Spalding selbst befürchtete nach dem strengen Ton des Edikts eine verfehrungsstüchtige Beobachtung 20 seiner Predigten; er suchte um seine Entlassung vom Predigtamt nach und erhielt sie: am 25. September 1788 hielt er seine bewegliche Abschiedspredigt, die gedruckt ist. Er zog sich von nun an ganz in das Leben der Familie zurück, dankte für das, was er in seinem langen Leben Gutes aus Gottes Hand empfangen hatte und in seinem ungewöhnlich hohen und glücklichen Alter noch immer empfing. Davon legt seine in Form 25 eines Tagebuchs geführte Selbstbiographie das schönste Zeugnis ab; sie bildet die Hauptquelle für seine Lebensgeschichte. Spaldings letzte Schrift, die er im Drucke herausgab, ist: Religion, eine Angelegenheit des Menschen (erst anonym 1797, dann 1798 und mit 30 Zusätzen vermehrt 1799) — gleichsam ein Testament des 82jährigen Greises, für ein solches Alter merkwürdig klar und kräftig gehalten, aber an sich schwächer und den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr genügend, wie sich besonders zeigt bei Vergleichung dieser letzten Schrift Spaldings mit den fast gleichzeitig erschienenen, eine neue Geistesperiode ankündigenden Meden über die Religion seines jungen Berliner Kollegen und Hausfreundes 30 Schleiermachers (vgl. über dessen Verhältnis zu dem Zsch-Spaldingschen Kreis Schleiermachers Briefe I, 166; Dittbey, Leben Schleiermachers, I, 197 f.). Der von den angehebensten Männern seiner Zeit hochverehrte Greis, der sich zwar längst von aller Geselligkeit zurückgezogen hatte, zu dem aber ein zahlreicher Familien- und Freundeskreis als zu seinem geistigen Mittelpunkt in patriarchalischer Pietät und Eintracht ausblühte, starb in einem Alter von fast 90 Jahren den 22. Mai 1801. Eine wohlwollende Weisheit und aufrichtige Frömmigkeit, verbunden mit dem Bestreben, derselben einen möglichst klaren, 40 einfachen, auch andere überzeugenden Ausdruck zu geben, und ein hoher, aber milder sittlicher Ernst, fern von künstlicher Feierlichkeit und gezierter geistlicher Würde war die Seele seines Lebens. „Wir wollen gut sein, dann werden wir es gewiß unter Gottes Zugunzen gut haben“ — das war die Losung seines Lebens. „Auch seine Abweichungen von herkömmlichen Lehrmeinungen“ sagt sein Sohn in den Anmerkungen zu seines Vaters 1. Lebensbeschreibung S. 172 — „weeshalb er bald mit Beifall, bald in Verdammungsform zu den Aufklärern ist gezählt worden, war nichts anderes als ein Zug seiner aufrichtigen Frömmigkeit, jener sein ganzes Wesen durchdringenden Hebllichkeit, die durchaus Ernst 50 macht aus dem, was sie unternimmt. Die Periode, in der Spalding öffentlich lehrte, bedauerte gerade eines Mannes in diesem Geist und Herzen. Um ihn zu hören, drängte sich jedesmal eine große Anzahl aus allen Ständen, von der verschiedensten Denk- und Gemütsart herzu; nicht durch die Gewalt hinreißender Hebelkunst, sondern durch die ruhig wirkende Kraft der Wahrheit zog er jedes nicht verwilderte Gemüt an. So war er durch Lehre und Leben ein fester Damm gegen die gewaltig strömende Flut eines irreligiösen, egoistischen Geistes, und gewiß war eine Wohlthat der Vorsehung darin zu erkennen, daß Spalding gerade in dieser Zeit und in Berlin eine so lange Reihe von 60 Jahren hindurch gelehrt und gelebt hat.“

Spalding war kein großer Theolog oder Philosoph, kein schaffender Geist, keine poetische oder spekulative Natur, aber auch kein Aufklärer, kein Rationalist oder Deist; aber er war ein Popularphilosoph und Populartheolog, der die göttliche Lehre des Christentums zum Zweck der Herzenserfahrung und Willensbewegung dem gesunden Verstand, dem

Gefühl und Willen nahe zu bringen wußte, und so, wie man ihn genannt hat, der „Erbauer seiner Zeitgenossen“ geworden ist. „Seine Einwirkungen auf das Zeitalter sind“ — wie Schleiermacher treffend bemerkt — „eigentlich Rückwirkungen: Selbstbildung war immer sein nächster Zweck; was das Zeitalter anregte, prüfte er nach seinen Grundsätzen, um zur Klarheit darüber zu gelangen, und das war die Veranlassung seiner 5
Schriften. Eben daraus erklärt sich auch der ungemessene Beifall, den seine Schriften sich erwarben durch die gefällige und reine Darstellung, und sein unleugbar sehr vorteilhafter Einfluß auf die Bildung unserer Sprache, besonders zur populären, sittlichen und religiösen 10
Mittelung. Ohne sich einen Zweig der Gelehrsamkeit zu seinem Eigentum gewählet zu haben und ohne als Künstler vor seinen Zeitgenossen aufzutreten zu wollen, wurde er einer 10
der gebildetsten und gerne gelestenen Schriftsteller durch seinen Charakter, indem der rege Sinn für Harmonie und die innere Klarheit seines Wesens auch in seine Sprache sich ergoß.“
(Hagenbach †) Wagenmann †.

Spangenberg, August Gottlieb, gest. 1792. — Quellen: Sein handschriftlicher Nachlaß im Unitätsarchiv in Herrnhut, darunter drei eigenhändige Lebensbeschreibungen, die 15
erste vom Jahr 1751, in der dritten Person erzählend, die zweite 1789 verfaßt, wesentlich Jugengeschichte bis zum Anschluss an die Brüdergemeine, für die öffentliche Verteilung beim Begräbniß bestimmt, abgedr. N. Ph. C. Meute: Archiv für die neueste Kirchengeschichte I, 49, die dritte, bei weitem ausführlichere, 1784 aufgesetzt, mit starken Verkürzungen abgedr. Hente 20
a. a. O. II, 429—487, Weimar 1796 und Nachrichten aus der Brüdergemeine 1872, S. 135—180. Von der umfangreichen Korrespondenz Zw.s findet sich abgedr.: Briefe an seinen ältesten 25
Bruder Jakob Georg Freiherr von Spangenberg aus den Jahren 1770—1779, Patriotisches Archiv f. Deutschland VII, 302—372. Vereinzelt Briefe in der Zeitschrift „Der Brüderbote“: an Frz. Volk. Reinhard, den Buchhändler Tammann in Brieg, an Wasedow, 1872, S. 9 ff., 241 ff. Den Briefwechsel mit seinem dritten Bruder Georg Philipp, Arzt in Walkenried, beißt 25
die Göttinger Universitätsbibliothek, die Akten über seine Verreibung aus Halle in dem dortigen Fakultätsarchiv und Archiv des Waisenhauses, spezialisiert bei Knapp: Beiträge (s. u.). Schilderungen von Zeitgenossen: Chr. G. Salzmann, Reisen der Salzmannischen Zöglinge, 2. Bd., Leipzig 1786; Brüderbote 1874, S. 10 ff.; Nid. Zach. Beder, Deutsche Zeitung, 19 Stück, 1792; Brüderbote 1876, S. 309 ff.; Jänichen, Joh. Bernoullis Sammlung kurzer Reise 30
beschreibungen und anderer zur Erweiterung der Länder- und Menschenkenntnis dienenden Nachrichten, Jahrg. 1784, Bd. XVI, 195 ff.

Litteratur: Ein Abriss seines Leben von [Joh. Lorey]; Laußitzische Monatschrift 1793, I, 336—358, II, 13—31, 75—89; Jeremis Kizler, Leben A. G. Spangenberg's, Nischofs, der ev. Brüderkirche, Barby 1794. Lediglich auf ihn fußend die kürzeren Lebensbilder, A. Z. 35
Leiderhose, Das Leben Aug. Gottl. Spangenberg's, Nischofs der Brüdergemeine, Heidelberg 1846; C. F. Rißsch, A. G. Spangenberg (Pipers evang. Jahrbuch f. 1855, S. 197). Eine wissenschaftliche, aus den Quellen heraus gearbeitete Biographie: Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg, Bischof der Brüderkirche, Tübingen 1906. — Eine atmenmäßige Darstellung des Konflikts in Halle: G. Chr. Knapp, Beiträge zur Lebensgeschichte August Gottlieb Spangen- 40
bergs (1792). Zum erstenmal herausgegeben von Dr. C. Fried, Halle 1884; G. Landau, Geschichte der Familie von Tresurt mit ihren Verzweigungen etc., sowie Geschichte der noch blühenden Familie von Spangenberg, Kassel 1862. Kleinere Aufsätze und Zeitschriften findet man bei Reichel verzeichnet. Vgl. auch die allgemeinen Werke über Brüdergeschichte (s. Ari. 45
Zinzendorf).

August Gottlieb Spangenberg, der hochverdiente Bischof der Brüderkirche, ist am 15. Juli 1704 in Klettenberg am Harz geboren. Der Vater Georg Spangenberg, der seit 1697 hier Pfarrer war, muß der pietistischen Richtung nahe gestanden haben; er dachte daran, seine vier Söhne dereinst alle nach Halle zu schicken. Aber sein früher Tod (15. Oktober 1713) zerstörte diese Pläne. Die Mutter Dorothea Katharina geb. Rose 50
war den Kindern schon früher (10. April 1708) genommen worden, und eine zweite, Christine Charlotte Böhmer, die der Vater ihnen 1709 zugeführt, scheint wenig Herz für ihre Stiefinder gehabt zu haben. So wurden die Kinder zerstreut, die älteren Jakob Georg und Johann Friedrich bezogen schon jetzt die Klosterschule in Jlsfeld, die jüngeren Georg Philipp und August Gottlieb fanden zunächst wohl Aufnahme bei armen Ver- 55
wandten in dem Dörfchen Branderode bei Klettenberg. 1717 (10. Februar) traten dann auch sie in Jlsfeld ein. Aber nirgends begegnet man einer Spur, daß diese Schuljahre einen nachhaltigen Einfluß auf unsern Sp. hinterlassen hätten. Es besteht alle Wahrscheinlichkeit, daß er neben Jlsfeld noch andere Gymnasien besucht hat, bis er 1722 die Universität Jena beziehen konnte (30. Juni immatrikuliert). Hier fand er Aufnahme im 60
Haus des Prof. J. Frz. Buddeus; er rückte offenbar einfach in die Stelle seines ältesten Bruders, der die Universität bereits wieder verlassen hatte, wenn er amanuensis bei

Buddeus wurde. Zeit ihnen eine Feuersbrunst das väterliche Erbeil zerstört, waren sie vollständig mittellos geworden. Wir kennen das Haus des Buddeus als einen Stützpunkt des Pietismus in Jena. Auch für Sp. wurde der Eintritt in diese Hausgemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Noch in das erste Jahr seines Jener Aufenthaltes fällt, nachdem auch er anfangs in Gefahr geschweht, in den Strudel studentischen Lebens hineingezogen zu werden, die grundlegende Erfahrung seines inneren Lebens, die er mit den Worten beschreibt: „Da kriegte ich einen neuen Sinn“, „der Heiland kriegte sein Herz“. Begreiflicherweise beurteilt Sp. von diesem Wendepunkt aus seine bisherige Entwicklung sehr negativ, aber nach allem, was wir hören, hat durchaus das Kind schon sich für die frommen Eintrüde des Elternhauses empfänglich gezeigt, und der Knabe sich in erstem süsslichem Kampf gemüht. „Es ging aber immer durch Fallen und Aufstehen und war ein Nimmerleben“. Was ihn jetzt für sein Bewußtsein auf eine ganz neue Stufe hob, das war die überwältigende Erkenntnis der „göttlichen Quelle seiner Sünden“ auf der einen und der „Gnaden Gottes“ auf der andern Seite. Im Gefolge dieses inneren Erlebnisses stand nun auch der Entschluß, Theologie zu studieren, anstatt, wie ursprünglich beabsichtigt, Jura. Gerade die Bemerkung des Buddeus, die er gelegentlich als Hofprediger in einer seiner Predigten hörte, „wer theologiam studieren und ein Diener Jesu werden wollte, der müsse sich zum voraus dazu resolvieren, um seines Namens und um seines Werths willen alle Leiden und Trübsale über sich ergehen zu lassen“ hatte es ihm angethan und den Entschluß unmittelbar zur Folge gehabt. Er hat dann im Laufe der Zeit alle Teile der Theologie bei Buddeus gehört. Während Sp. uns in diesen ersten zwei bis drei Jahren den Eindruck eines still zurückgezogenen, fleißigen, in den beglückenden Erfahrungen seines Gefühls lebenden Studenten hinterläßt, bringt das Jahr 1725 seiner Entwicklung eine neue Wendung. Er kommt in Berührung mit mystisch-separatistischen Kreisen in Jena und wird von ihnen nun rasch emporgetragen; sie „machten etwas aus ihm“, „admirierten den Zegen, den sie von seinem Gebet und Nöthen hatten“. Sp. gerät darüber in Gefahr, seine Gefühle noch künstlich zu steigern und „in Heubelei und Selbstgefälligkeit“ zu verfallen. Eine harte Ermüchterung folgte. „Da ertappte mich der Herr und verkaufte mich wieder unter die Sünde.“ Seine Aufrichtigkeit wenigstens zu retten, zieht er sich nun, allem Drängen seiner bisherigen Freunde zum Trotz, wieder völlig auf sich zurück. Doch nur, um alsbald wieder einem neuen Falschführer in die Arme zu geraten: dem Gichtelianismus (VI, 657 ff.). Das Haupt der Gichtelianer in Hamburg und Altona, Joh. Otto Glüsing, weilte eben damals (1725) in Jena. Gerade wenn Sp.s Verführung dem süsslichen Gebiet angehörte, versteht man, daß diese Sekte mit ihrer streng asketischen Forderung jetzt über ihn Gewalt gewinnen konnte. Dabei emsrand er die Gesellschaft, die er ihr leistete, doch nicht als Befreiung, sondern wie eine schwere Gefangenschaft. Eine Zeit äußerster Verwirrung ist über sein inneres Leben hereingebrochen; über den mystisch-theosophischen Gedankengängen seiner Sekte droht er seinen einfältigen Bibel- und Kirchenglauben vollständig zu verlieren. Seine besten Freunde ziehen sich schon von ihm zurück. Da bringt das Jahr 1727 ihm Erlösung. In ihm trifft der Tod jenes unbeimlichen Glüsing und die erste Berührung mit Herrnbutern zusammen. Durch die Buddeus, dem Herausgeber der Brüdergeschichte des Comenius, von zwei Herrnbutern überbrachte (8.—10. Oktober) „Historie vom Ausgang der mährischen Brüder“ erhält er die erste Kenntnis von Herrnbut. Bald darauf folgt die erste persönliche Bekanntschaft; einer jener Boten kehrt auf dem Rückweg bei ihm ein. Die schlichte Einfachheit des Mannes, die Harmlosigkeit, mit der er sich ihm als Bruder begegnet, macht auf ihn den tiefsten Eindruck. Und nun erfolgt Schritt für Schritt die weitere Gehörnung seiner religiös kirchlichen Haltung und damit die lebendige Eingliederung des Isolierten in die Gemeinschaft erweckter Studenten in Jena, beides ihm vermittelt durch die Brüder in Herrnbut. Besonders bedeutsam in dieser Richtung wird ein längerer Aufenthalt, den Zinzendorf im Sommer 1728 (22. Juli bis 19. August) in Jena macht, nachdem er bereits 1727 (18. 19. November) ein erstesmal hier geweilt und seitdem immer erneute Gesandtschaften den Verkehr zwischen dem Kreis pietistischer Studenten und der Gemeinde mährischer Auswanderer unterhalten hatten. Jetzt unternimmt es Zinzendorf, da er sich bei näherer Betrachtung in diesem Kreis ähnlichen Gegenständen von Gelehrlichen und Freien, Kirchlichen und Unkirchlichen wie seinerzeit in Herrnbut gegenübersteht, auch hier einen lebensvollen Zusammenschluß zu versuchen. Dazu empfiehlt sich ihm dasselbe Mittel, das sich dort bewährt: Verstillung der verschiedenen Landsmannschaften auf Stammten als den Grundfäden der brüderlichen Vereinigung (s. die Herrnbuter: Joh. Tb. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig

1900, S. 110 ff.) und Verteilung der apostolischen Aemter unter sich als den Organen, die diese Grundsätze christlicher Nächstenliebe in Kraft erhalten sollten. Sp. ist unter den „Ältesten der neuen Gemeinde“. Lediglich Bedeutung nach außen hat es, wenn er dem Ganzen „die Form eines gelehrten Instituts“, eines collegium pastorale practicum gibt; es ist der Versuch, seine Gründung dem akademischen Organismus einzugliedern und sie dadurch sicher zu stellen; Buddens sollte den Vorsitz übernehmen. Aber gerade das sollte für die junge Schöpfung verhängnisvoll werden, die akademischen Behörden waren genötigt Stellung zu nehmen, und Auflösung des Instituts war die Folge. Aber einst ist nicht wieder in Frage gestellt worden: Sp.s führende Stellung im Kreis dieser studentischen Ekklésiola, die ihm im Zusammenhang mit diesen Ereignissen zugefallen war. Es folgen Jahre angepaunterer Thätigkeit in ihrem Dienst. 1729 (2. April) erwirbt er sich „aus Liebe zum Heiland“ den Magistergrad. Er hält philologische und philosophische Vorlesungen; sein ganzes Herz gehört aber seinem collegio asecetico, in dem er über 100 Zuhörer zählt. Nebenher geht eine rege Beteiligung an den Arminenschulen in den Vorstädten Jenas. Nach vereinzelt Anjagen hatte sich 1728 ein förmlicher Studentenverein gebildet, dessen Mitglieder sich zu unentgeltlichem, regelmäßigem Unterricht armer Kinder verpflichteten. Sp. ist sehr bald die Seele des Unternehmens. Man hat Statuten, regelmäßige Konferenzen, eine Vereinskasse in diesem Seminarium catecheticum, und dabei wird ganz deutlich, daß das Aufblühen dieses Seminars (1729: 36 Mitglieder, 180 Schulkinder) in innerem Zusammenhang mit dem Zusammenbruch der Zinzendorfschen Organisation steht. Zinzendorfs Idee, eine lebensvolle Gemeinschaft zu schaffen, stürzt sich, körperlos geworden, in das Seminarium catecheticum und findet in ihm einen lebensfähigen Organismus. — An einem Punkt scheidet sich aber je länger je mehr die Entwicklung Sp.s von der jenes Seminars. Während das Verhältnis des letzteren zu Zinzendorf starken Schwankungen unterworfen ist, gestaltet sich das Sp.s immer unlöslicher. Besonders seit einem Besuch in Herrnbut (21. bis 28. April 1730) gehört er im Grunde schon ganz dorthin. Er nimmt fortgesetzt an den intimsten Gemeinangelegenheiten teil und wird verschiedentlich von Zinzendorf als Mitarbeiter in Anspruch genommen. Es wäre das Naturgemäße gewesen, wenn dieses Verhältnis nun auch äußerlich sichtbar in die Erscheinung getreten wäre.

Statt dessen nahm Sp. im Frühjahr 1732 einen Ruf nach Halle als Adjunkt der theologischen Fakultät und Gehilfe am Waisenhaus an. Zinzendorf selbst hatte ein Jahr früher dem jüngeren Francke diesen Vorschlag gemacht und Sp. unbedingt zur Annahme eines etwaigen Rufes zugeredet. Aber inzwischen hatte sich die Situation vollständig geändert. Die damals gehegte Hoffnung, ein Bündnis zwischen Halle und Herrnbut zu stande zu bringen, hatte sich betrügerisch erwiesen und bei den Vergleichsverhandlungen sich die ganze kirchliche Erstarrtheit der Hallenser erwiesen. Sp. konnte jetzt, vollends bei seiner ganzen Vergangenheit und seinem Verhältnis zu Herrnbut, einem Ruf hierher nur äußerst bedenklich gegenübersehen. Wenn er ihn trotzdem annahm, so hat das vor allem seinen Grund in der quietistischen Haltung dem so dringlichen Ruf gegenüber. Daß er sich aber von Herrnbut nicht abdrängen zu lassen gedachte, dokumentierte er gewissermaßen durch einen mehrwöchigen Aufenthalt daselbst unmittelbar vor seiner Übersiedelung nach Halle (28. August bis 18. September 1732). Es mußte sich zeigen, ob seines Bleibens in Halle war, auch wenn er diese Verbindung aufrecht erhielt. Zunächst sucht man sie zu ignorieren. Seine Anfänge stehen hier scheinbar unter dem glücklichsten Stern. In seinen Predigten und Vorlesungen findet er „ungemeinen Beifall“. Aber seiner selbst bemächtigt sich eine wachsende Mißstimmung. Zinzendorf findet ihn schon bei einem Besuch im November „an der causa Hallensi ziemlich irre“. Die Veräufserlichung, der er sich allenthalben gegenübersehen, ruft seinen Widerspruch wach und droht seine Stimmung aufs neue zu verschärfen. Er sucht Anschluß an einen Kreis erweckter Bürger, dem separatistische Elemente angehören, und ist bestrebt, sich hier eine eigene, ihm zuzugende Thätigkeit zu schaffen. Aber dieser Versuch sollte alsbald zum Konflikt mit seinen Vorgesetzten führen. Eine gemeinschaftliche Abendmahlzeit am 2. Weihnachtstag, die Sp. nach herrnbutischem Muster zu einem „Liebesmahl“ auszugestalten versucht hatte, ruft in der Stadt das Gerücht hervor, Sp. habe mit den Bürgern Abendmahl gehalten. Das giebt ihm Anlaß, sich am nächsten Tag in demselben Kreis über den Unterschied von Agape und Abendmahl zu verbreiten, zugleich aber mit seinen Anschauungen vom Abendmahl hervorzutreten. Er hatte die Bedenken gegen das kirchliche Abendmahl in „vermischttem Haufen“, die aus seiner separatistischen Periode stammen mochten, nie wirklich überwunden und sich in den letzten Jahren in Jena nur dem „gemeinen Brauch“ anbequemt. Von seinen Zu-

berem dazu ermuntert, macht er den Versuch, bei dem Pastor von Glauda, Martini, eine private Abendmahlsfeier für ihren Kreis zu erwirken. Martini erstattet den beiden Direktoren des Waisenhauses, Franke und Krewlinghausen, Anzeige von diesem Begehr, und nun wird besonders auf Verreiben des letzteren sofort ein offizielles Verfahren gegen 5 Sp. eingeleitet. Er wird gleich nach Neujahr 1733 vor eine Konferenz von Angestellten am Waisenhaus vorgeladet und ihm eröffnet, daß man, wäre er eine Privatperson, wohl mit seinem Skrupeln Geduld haben würde, aber als Lehrer müsse er mit den Grund- sätzen und der Praxis der Kirche übereinstimmen. Einem Sp. gegenüber war aber die 10 versteckte Drehung der Amtsentsetzung, die für den Weigerungsfall darin lag, das beste Mittel, ihn in seinem Widerstand zu verfestigen. Eine zweite und dritte Konferenz (8., 20. Januar) verläuft ebenso resultatlos. Da scheint noch einmal die Aussicht auf 15 friedliche Lösung aufzutreten. Sp. schreibt, veranlaßt durch die herzlichen Vorstellungen des Abtes Steinmetz, einen überaus beweglichen Brief an die Teilnehmer jener Konferenzen. Aber sofort stellt sich durch einen andern Schritt die Lage aufs neue ver- 20 schärfen; er besucht Zinzendorf auf seiner Durchreise in Ebersdorf. Bei seiner Rückkehr (6. Februar) findet er die ihm zukommende Predigt einem andern übertragen, und die Frage, ob ihm überhaupt noch Predigtbücherei zu gestatten, wird Anlaß, die Sache vor die Fakultät zu bringen. Es tritt hier deutlich zu Tage, daß der tiefste Grund für die Nervosität der Hallenser in der begreiflichen, obgleich ungerechtfertigten Befürchtung lag, 25 daß hinter allem der gefürchtete Graf steckte. Es kam nach Sp.s Aussage im Lauf der Verhandlungen bis zu der Erklärung, es sollte alles gut sein, wenn er nur versprechen wollte, diese Verbindung vollständig aufzugeben. In den offiziellen Akten tritt das freilich nicht hervor; hier haufen sich die Mlagepunkte je länger je mehr. Nach drei Fakul- tätskonventionen (8., 19., 21. Februar) ist man soweit, beim König seine Entlassung nach- 30 zusuchen. Am Gründonnerstag (2. April) ist der Befehl da, Sp. habe noch vor Ostern die Stadt zu verlassen. Er leistet ihm unmittelbar Folge (1. April). Dieser Ausgang von Sp.s Aufenthalt in Halle wäre aufs tiefste zu beklagen, wenn er nicht bis zu einem gewissen Grad eine geschichtliche Notwendigkeit darstellte. Der innerlich lang vorbereitete 35 Bruch Zinzendorfs mit Halle mußte sich an einem Punkt vollenden. Dieser Punkt war jetzt erreicht; über Sp.s persönlichem Geschick schieben sich die beiden Kreise. Aber auch auf Sp.s Person gesehen, hatte die kurze Zeit seines Aufenthalts in Halle genügt, um die ganze Unmatur und Unkunst dieser Verbindung aufzuzeigen. Das Unbefriedigende der Verhältnisse, in die er sich hier gestellt sah, hätte ihn mit der Zeit unfehlbar auf 40 separatistische Bahnen zurückgedrängt. Es war hervorgetreten, daß sich bei ihm trotz der formellen Überwindung des Separatismus noch genug von der alten Stimmung hielt. Wenn man bedenkt, daß gerade Sp. es einst beschieden sein sollte, den kirchlichen Charakter der Brüdergemeine nach außen hin sicher zu stellen und im Innern der Not einer alt- 45 wendenden Zeit gegenüber, wie sie Halle jetzt erlebte, geduldig auszuhalten, so ist deutlich, daß es noch einer entschiedenen Weiterentwicklung bedurfte.

10 Sie vollzieht sich im Anschluß an die Entwicklung der Brüdergemeine, der er nun formlich beitrifft. Zinzendorf hatte ihn unmittelbar nach der Entlassung von Halle (19. April) zu seinem Adjunkt berufen, und wir finden ihn in den nächsten Jahren als 50 seinen Geistessträger mit den verschiedensten diplomatischen Missionen betraut. Aber von vornherein war durch den Zeitpunkt seines Beitritts gegeben, daß sie vor allem in einer Richtung lagen. Das Jahr 1733 hatte den Schwentfeldern, die Zinzendorf bei sich auf- genommen, einen Ausweisungsbefehl gebracht und damit die Unsicherheit der heimatischen 15 Cristen; auch seiner Wäbren offenbart. Dies in Verbindung mit dem kommenden Mißensseuer brachte rasch den Gedanken an überseeische Kolonien zur Ausführung. In der Notigung, den Schwentfeldern neue Wohnsitzge zu verschaffen, war ein unmittelbarer 20 Anlaß gegeben. Bei St. Cruz und Georgien, den ersten brüderischen Kolonien in Amerika, war in erster Linie an die Schwentfelder gedacht, aber als diese vorzogen, nach Pennsylvanien zu gehen, sandte man Wäbren hinaus. In abulicher Weise wie hier die Anfänge des Kolonisationswerks der Bruder in Amerika mit der Fürsorge für die Schwentfelder ver- 25 knüpft sind, ist nun auch Sp.s Name von Anfang an mit beidem verflochten. Er bringt die Crurer Kolonien nach Skovengen und schließt hier die entscheidenden Verträge ab (1733), er leitet die Anlage der Kolonie am Savannahfluß (1735) und wendet sich endlich nach 30 Pennsylvanien, um hier sich für die Schwentfelder herzugeben (1736-1739). Aber da dieser nachte Zweck einer innern Beeinflussung dieser Sekte völlig fehlt, so ist die tatsächliche Bedeutung auch dieser Jahre, daß die Schule, in der der künftige Kolonisations- 35 der Bruder gebildet wird, sich vollendet. Nachdem er manchen Handgriff gelernt und

sich an ersten Versuchen erprobt, erlangt er jetzt noch genauere Kenntnis von dem Gebiet, auf dem er dann endgiltig den Bau aufzuführen sollte. Während St. Cruz und Georgien aufgegeben werden mußten, sollte Pennsylvanien zur Basis des späteren Kolonisationswerkes der Brüder werden. Und Sp.'s Leistung sollte es sein, in ihm den Grund zur heutigen amerikanischen Provinz der Brüderunität zu legen. Damit ist die Aufgabe bezeichnet, die ihn bis über Zinzendorfs Tod hinaus festgehalten hat. Es erscheint von höchster Providenz, daß die Verhältnisse ihm dies verhältnismäßig selbstständige Arbeitsgebiet zugewiesen haben. Ein engeres Zusammenarbeiten der beiden grundverschiedenen Männer wäre nicht möglich gewesen.

Aber ehe er an sein Werk gehen konnte, bedurfte es noch einer Schule dabei. Der Aufenthalt draußen hatte gezeigt, daß der separatistische Gedanke bei Sp. nur geschlummert hatte, in der lebendigen Gemeinschaft der Brüder zur Ruhe gekommen. Die Gegenlage Pennsylvaniens mit seinem bunten Gemisch von Gesinntheiten schreckten ihn wieder auf. Es war Gefahr, daß Sp.'s separatistische Kritik sich nun auch gegen das heimische Brüderthum wandte. Das konnte um so leichter geschehen, als auch dieses inzwischen eine Weiterentwicklung erlebt hatte. Das Hervortreten der Versöhnungslehre (1734) hatte Zinzendorfs natürliches Heimatgefühl der lutherischen Kirche gegenüber bedeutend verstärkt und seinen innerkirchlichen Klänen eine neue Stütze gegeben. Hand in Hand damit war eine entschiedene Umstimmung der brüderlichen Frömmigkeit gegangen. Die Strenge der Zucht und die ängstliche Selbstüberwachung hatte sich ermäßigt unter dem frohen Feierklang und dem Bemühen, ihn immer vollklingender und reicher zu gestalten. Ein breiter, sicherer Ton der Heilsgewißheit durchdrang das Gemeinleben. Umgekehrt drohte bei Sp. im Verkehr mit den Frommen Pennsylvaniens die rubelose, unevangelische, von asketischen und quietistischen Motiven bestimmte Frömmigkeit jener separatistischen Kreise wieder stärker durchzuschlagen. Aber der Gefahr, die in dieser gegensätzlichen Entwicklung lag, wurde durch Sp.'s Rückkehr in die Heimat begegnet. Während eines längeren Aufenthaltes hier (1739—1744) gelang der völlige, innere Anschluß an das neue Brüderthum. Auch für ihn rückt die Verkündigung der freien Gnade unbedingt in den Mittelpunkt. Damit ist aber das gesegnete Moment in seiner Frömmigkeit endgiltig zurückgedrängt. Die Gefahr, daß eine Forderung wie die asketische oder, welcher Art sie auch sei, eine Forderung überhaupt, je wieder das Übergewicht erhält, ist beseitigt. Zugleich aber auch die Gefahr, daß, wo er ihre Erfüllung sieht, er über die nur peripherische Übereinstimmung in der religiösen Frage hinwegsieht, er über die nur peripherische Übereinstimmung in der religiösen Frage hinwegsieht. Die Bahn ist für diejenige Betrachtungsweise freier, die das konstitutive Element einer Kirche in ihrer lauterer Verkündigung statt in der aktiven Heiligkeit ihrer Glieder sucht. Die Möglichkeit einer positiven Beurteilung der Volkskirchen ist gegeben. Sp. langt bei Zinzendorfschen Grundsätzen an. Es wird auch für ihn geradezu ein Stück der brüderlichen Aufgabe: „Die Seelen vor dem Separatismus zu verwahren und ihnen den Genuß des Wortes Gottes und der heiligen Sakramente in der öffentlichen Kirche ihres Orts recht schätzbar zu machen und zu erhalten, damit sie sich von Herzen als treue Religionsleute beweisen.“

Bereits dieser Aufenthalt in der Heimat hatte Sp. Gelegenheit gegeben, sein Organisations-talent zu bewähren; er hatte in England (1741—1743) Entscheidendes für die Grundlegung und Organisation dieser Unitätsprovinz gethan (cf. G. A. Wauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England. J. D., Leipzig 1900). Auch hatte er durch Begründung einer Hilfs-gesellschaft für die Brüdermissionen in London, der society for the furtherance of the Gospel among the Heathen (S.F.G.) 1741 erwiesen, welche Beachtung gerade die finanzielle Sicherung der brüderlichen Unternehmungen bei ihm fand. Aber sein eigentliches Meisterstück hat er in Amerika geleistet. Die Marienborner Frühjahrs-synode 1744 hatte ihn zum Bischof ernannt und mit der Oberleitung des dortigen Werks betraut. Hier war inzwischen an den verschiedensten Ecken der Bau begonnen. Reicher Landbesitz war erworben, zwei Brüder-niederlassungen, Bethlehem und Nazareth, entstanden, in New York und Philadelphia hatte man kleine Stadtgemeinen, rings im Land Predigstationen und Schulhäuser für die kirchlich schlecht versorgten Ansiedler errichtet, große Erziehungsanstalten waren geplant und schon in Ansätzen vorhanden, in Chesham (Connecticut) hatte sich bereits ein Indianergemeinlein gesammelt, dies alles Anfänge, in ein, zwei Jahren emporgeschossen. Die schwerere Aufgabe war, alles, was hier zugleich begonnen, nun auch gleichmäßig fortzuführen und zu dauerndem Bestand und ruhigem Wachstum zu bringen. Dabei war die größte Schwierigkeit, daß, wie Sp. sich bei seinem Aufenthalt daheim fattsam überzeugt hatte, der heimischen Klasse keine weiteren Lasten erwachsen durften. Die Lösung des Problems fand Sp. in der eigenartigen Organisation

Bethlehems. Sie stellt eine sog. „gemeinschaftliche Ökonomie“ dar; die ganze Landwirtschaft, jedes Handwerk, kurz alle Arbeit wird zum Besten der Gesamtheit betrieben, dafür übernimmt diese die Sorge für Unterkunft, Beköstigung und Kleidung aller einzelnen; dabei gilt der Grundsatz durchgängiger Eigenproduktion. Diese Organisation Bethlehems im einzelnen bietet die schönste Veranschaulichung der Geistesart ihres Schöpfers. Sie hinterläßt vor allem den Eindruck eines wundervollen Gleichgewichts, das Enthusiasmus und Nüchternheit, Glaubensmut und Rechtsinn, Innerlichstes und Äußerlichstes, aber auch wieder Strenge und Weiberzigkeit, Unbeugbarkeit und Friedfertigkeit, Ordnung und Beweglichkeit sich hier halten. Und das ist Sp. auf der Höhe seiner Entwicklung! Aber gerade damals war nicht die Zeit, die Verständnis für seine eigenartige Leistung gezeigt hätte. Zur die heimatliche Gemeinde waren Jahre schwärmerischer Entartung heraufgekommener; ihr Leben drohte sich, in ein arbeitsloses, dem unbefangenen religiösen Genuß dienendes Festspiel zu verwandeln. Sp. sah diese Entwicklung mit steigender Besorgnis. Eine Möglichkeit, sich mit Zinzendorf zu verständigen, bestand nicht; das Verhältnis der beiden hatte sich bald am Anfang infolge kleiner Mißverständnisse getrübt, und Zinzendorf hatte die Korrespondenz so gut wie abgebrochen. Sp. sah sich immer deutlicher Anzeichen von weitgehendem Mißtrauen gegenüber, mit dem man seiner Person und Arbeit begegnete, bis 1718 Joh. v. Wattenwille, einer der Hauptträger jener schwärmerischen Entwicklung, selbst erschien und ihn zur Niederlegung seines Amtes veranlasste. Sp. kehrte 1719 nach Europa zurück, mit dem Wunsch, auf einem einsamen Missionsposten den Rest seines Lebens zu verbringen. Aber die Verhältnisse selbst haben, Schritt für Schritt, seine Anerkennung wieder erzwungen und ihn wieder an die ihm zukommende Stelle gehoben. Eben jetzt brach bei Zinzendorf die Erkenntnis durch, daß man sich auf einem gefährlichen Abweg befunden, und damit auch neue Wertschätzung der Eigenart gerade dieses Mitarbeiters. Bei Gelegenheit der eingehenden synodalen Beratungen 1750 äußerte er: „Sp. sollte wohl Theologus Unitatis sein; er selbst könnte es nicht sein.“ Damit war Sp. eine ganz neue Berufsaufgabe angedeutet. Ein Anlauf zu ihrer Erfüllung war es auch bereits, wenn er jetzt als theologischer Apologet die Vertretung des Brüderturns nach außen übernahm. Es erschienen in rascher Aufeinanderfolge: M. A. G. Sp.s Deklaration über die zeitlich gegen uns ausgegangenen Beschuldigungen zc., Leipzig und Görlitz 1751; M. A. G. Sp.s Darlegung richtiger Antworten auf mehr als 300 Beschuldigungen gegen den Ordinarium fratrum zc., Leipzig und Görlitz 1751; M. A. G. Sp.s apologetische Schlusschrift zc., 2 Teile, Leipzig und Görlitz 1752. Aber diese Schriften sind tatsächlich vielmehr für die Kenntnis Zinzendorfscher Theologie von Wert; denn von der ersten, kürzesten abgesehen, beschränkt sich Sp.s Anteil im wesentlichen auf die Zusammenstellung von Fragen aus den Schriften der Gegner, die er Zinzendorf zur Beantwortung vorlegte. Es war auch gar nicht denkbar, daß sich Sp.s theologische Eigenart durchsetzte, solange Zinzendorf noch neben ihm stand. Darum war es ein Glück, daß noch einmal die alte Aufgabe sich vorschob; zugleich bedeutete das Nachsichtigung und Anerkennung an einem zweiten Punkt. In Amerika drohte man innerlich und äußerlich abzuwirtschäften; es war hohe Zeit, daß „der amerikanische Originalmann“, wie Zinzendorf ihn nannte, wieder hinüberging (Sept. 1751). Es gelang Sp. auch rasch, den inneren Unfrieden zu überwinden und in rastloser Arbeit die ökonomische Lage wieder zu bessern. Als 1753 über die heimatlichen Gemeinden als empfindlichste Nachwirkung der schwärmerischen Periode eine finanzielle Krisis hereinbrach, die sie nicht vor den Bankrott brachte, stand die amerikanische Provinz wieder in kräftiger Selbstständigkeit da. Ja, Sp. hatte noch eben (1752 53) auf einer außerst beschwerlichen und gefährlichen Reise, die ihn monatelang von Bethlehem fern hielt, die ersten Schritte zu einer bedeutenden Erweiterung des Werks thun können. In North Carolina entstand ein weiter, großer Komplex brüderlicher Kolonien, die sog. „Wachau“ oder die heutige jüdische Provinz der amerikanischen Brüderunität. Und als 1755 der englisch-französische Krieg ausbrach und den Niederlassungen der Brüder neue Gefahr und neue Lasten brachte, da haben sie auch diesen Stoß unter Sp.s unsichtiger Leitung meisterhaft ausgehalten. Als letztes konnte er noch die Auflösung der „gemeinschaftlichen Ökonomie“ in die Wege leiten; es bedurfte dieses Baugerüstes man nicht mehr.

1762 kehrt er endgültig nach Deutschland zurück. Er wird Mitglied der Interimsdirektion, die sich nach Zinzendorfs Tod (1760) gebildet hat, und gehört nun bis zu seinem Tode der leitenden Behörde an. Sp. war wie geschaffen für die Aufgabe, die sich gerade jetzt gebieterisch stellte. Es galt, die Konsolidierung auf allen Gebieten herbeizuführen. Alles, seine Begabung, seine Gemütsart, sein Charakter, kam dem vorhandenen Bedürfnis

nach Ruhe und Festigkeit entgegen. Nur tritt das Eigentümliche ein, daß die Richtung, in der sich seine Kraft bisher hauptsächlich bewährt hatte, zurücktritt. Jetzt, wo die äußeren Gesichtspunkte sich mit aller Macht geltend machen, ist er unausgesetzt bemüht, die entgegengegesetzten nicht untergehen zu lassen. So hat er die eigentliche Arbeit auf dem Gebiet der Verfassungsgründung und ökonomischen Auseinandersetzung den Juristen und Finanzmännern überlassen und ist ihnen hauptsächlich zur Hand gegangen, wo es galt, Widerstände persönlicher Natur zu überwinden. In dieser Richtung hat auch er sich als Leiter auf Synoden, als Kollege in der Behörde, als Visitator in den Gemeinden entscheidende Verdienste um die Herstellung dauernder Verfassungsverhältnisse erworben. Aber seine eigentlichen Leistungen liegen auf dem Gebiet der Normierung der Lehre. Jetzt hat er die Aufgabe des Unitäts-theologen mit vollem Bewußtsein ergriffen. Seine Schriften begannen die Zinzendorfs zu verdrängen. Aber er hat diese Ersetzung des Zinzendorfschen Lehrtypus' durch den eigenen so vietätvoll wie möglich vorgenommen. Die erste Schrift, deren Abfassung er bei der Behörde anregte, war eine Lebensbeschreibung des Grafen. Von der Synode 1764 damit beauftragt, kamen ihm selbst über dem Schreiben die schwersten Bedenken vor der Veröffentlichung. Erst ein zweiter, stark verkürzter Entwurf gelangte zum Druck und erschien in den Jahren 1772—1775: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn v. Zinzendorf etc., 8 Teile. Die Darstellung leidet unter der ursprünglich auch nicht beabsichtigten chronikartigen Einteilung nach einzelnen Jahren. Überdies liegt sein Streben nach geschichtlicher Wahrhaftigkeit mit seiner apologetischen Zurückhaltung beständig im Kampfe. Damit ist der offiziellen Geschichtsschreibung der Brüdergemeine auf Jahrzehnte hinaus ihr Stempel aufgedrückt. Auch auf dem Gebiet der eigentlichen Lehrdarstellung ist die vorsichtige Zurückhaltung das charakteristische Merkmal. Als unbedingter Grundsatz gilt ihm, an keinem Punkt über die Aussagen der heiligen Schrift hinauszugehen. In ihm hatte er gewissermaßen die mittlere Linie gefunden, deren genaues Innehalten die Lösung aller Schwierigkeiten bedeuten sollte. Allen Vorwürfen auf Abweichung von der bisherigen Zinzendorfschen Lehrweise oder auf Unbequemung an die der kirchlichen Theologen ließ sich entgegen, daß weder das eine noch das andere beabsichtigt sei, vielmehr ein durchaus „biblischer Typus doctrinae“. Das klassische Dokument dieses Spangenberg'schen Lehrtypus' ist seine: *Idea fidei fratrum* oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen vorgelegt von A. G. Sp., Barb. 1779. Der dogmatische Aufriß des Ganzen, der manche Eigentümlichkeit aufweist, stammt übrigens nicht von ihm, sondern ist einem Leitfaden für den Religionsunterricht von Sam. Lieberkühn entlehnt. Sp. eigentümlich im Verhältnis zu Lieberkühn ist das deutlichere Bestreben, zwischen der jetzt bevorzugten kirchlichen Lehrweise und der Zinzendorfs zu vermitteln. Trotz dessen ist nicht zu leugnen, daß manche wertvolle Ansätze Zinzendorfscher Theologie unter seiner Hand verflümmert sind. Aber es ist die Frage, ob die damalige Zeit überhaupt im Stande war, sie ihres zufälligen Gewandes zu entkleiden und sachgemäß fortzubilden. Jedenfalls verfügte Sp. nicht über die theologische Kraft und Selbstständigkeit, die das erfordert hätte. Und dann war es besser, daß sie zunächst unberücksichtigt blieben, als wenn sie sich in der Form befähigt hätten, die Zinzendorfs der theologischen Schulung entbehrender, impulsiver Geist ihnen gegeben hatte. Es ist Sp.'s bleibendes Verdienst, daß er die Brüdergemeine vor einer Entwicklung ins Sektenhafte gesichert und ein freundschaftliches Verhältnis der Kirche ihr gegenüber herbeigeführt hat. Neben seinen Schriften war es vor allem seine ausgereifte christliche Persönlichkeit, die so vertrauenerweckend wirkte. Er war unermüdet in der Pflege persönlicher Beziehungen zu Vertretern der evangelischen Kirche, und niemals verfehlte seine bischöfliche Erscheinung von wahrhaft klassischem Gepräge ihres Eindrucks.

Gerhard Reichel.

Spangenberg, Vater und Sohn, evangelische Theologen. 1. Johann Spangenberg, gest. 1550. — Aus seinem Briefwechsel ist einiges erhalten geblieben in de Wette V u. VI; CR VII u. X; Briefwechsel d. Jonas II: H. Eobani Hessi Epistolatum familiarium Libri XII, Marpurgi 1543. p. 12. 102. 292; Tschadert, UB zur Reformationsgeschichte d. Herzogt. Preußens III, 47—51; ders., Ungedruckte Briefe 1894, S. 24; besonders aber in Jo. Manlii Epistolatum Ph. Mel. Farrago, Basil. 1565, wo p. 422 ff. zahlreiche Briefe an ihn gesammelt sind. — Biographie: Hieron. Wenzel, Epicædion in memoriam Jo. S. Wittenberg 1551, auch Basel 1561, wieder abgedruckt in Rindervater, Nordhusa illustr., Wolfenbüttel 1715, S. 266; ders., Narratio historica de statu ecclesiae in comitatu Mansfeldensi 1584, in Zeitschr. d. Harzvereins XVI (1883), 86 ff.; M. Adami Vitae theol. Germ. p. 98; J. G. Leutjeld, Verbesserter historische Nachricht von dem Leben u. Schriften M. J. Sp.'s 1720 (1. Aufl. 1891).

1713). Mündervater a. a. O.; C. G. Jörstemann, Mitteilungen zu einer Gesch. der Schulen in Nordhausen 1821, S. 22 ff.; ders. in Neue Mitteilungen aus dem Gebiet hist. antiqu. Nordhausen II, 543; ders., Kleine Schriften, Nordhausen 1855, S. 24 ff.; G. H. Klippel, Deutsche Lebens- und Charakterbilder I, 1853, S. 1 ff.; Vaterländisches Archiv d. hist. Vereins im Niedersachsen 1849, S. 101 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenlieds I³, 372 ff. (unzuverlässig); Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1881, Nr. 13; Wagemann in RG² XIV, 468 ff.; Tschadert in AbB 35, 43 ff.; Th. Ferichmann, Reformation in Nordhausen, Halle 1881, S. 19 ff.; Krumpholtz, Die Grafschaft Mansfeld, 1855, S. 315 ff.

Johann Sp. ist erst, schon im 16. Jahrhundert (vgl. Cyr. Spangenberg's Vorrede zu seiner 11. Predigt von Luther) mit dem gleichnamigen Augustinier Johann [Bethel aus] Spangenberg verwechselt worden, der aus dem hessischen Städtchen Spangenberg stammte, 1504 in Wittenberg immatrikuliert wurde und dort 1508 ff. die theol. Grade sich erwarb (Lib. Decanorum p. 1 ff.). Er war aus dem Schwegener Konvent ins Wittenberger Studium gehendert worden; er reierte 1516 das Dortrechter Augustinerkloster (Enders I, 69), wurde 1518 Prior in Eichwege, gehörte aber dann zu der altgläubigen Partei innerhalb der deutschen Kongregation, beteiligte sich 22. Juni 1523 an der Protokollversammlung dieser Augustinier gegen die lutherische Lehre in Leipzig, wurde im September 1523 von der Heinen katholischen Minorität in Mühlheim zum Vikar gewählt. Etwa 1529 trat er von diesem Amte zurück; seine ferneren Schicksale sind unbekannt. Nur daß Cyr. Sp. von ihm berichtet: „dessen lateinisch schreiben auch noch vorhanden, warum er das Müncheleben verlassen“, nämlich in der Schrift: *Epistola consolatoria super recessu suo ad reliquias ordinis Eremitarum S. Augustini*. Wenn Emen, Gesch. d. Stadt Köln IV, 315 ihn noch evangelisch und Pfarrer in Nordhausen werden läßt, so beruht das offenbar auf Verwechslung mit unserm J. Sp. (vgl. Koldo, Augustinerkongregation). Dieser J. Sp. ist auch der Verfasser einer 1525 in Leipzig gedruckten geschichtlichen Verteidigungsschrift für das Kegfeuer ob das sey oder ob es die paffen und Mönch erdicht“ (Weller, Repert. Nr. 3611).

Unsers Sp.'s Familie stammt aus Niedersachsen; sie hat freilich auch ihren Namen von jenem hessischen Spangenberg erhalten, denn vor der Mitte des 15. Jahrhunderts hatte ein Verfabr Konrad Espen, seines Zeichens ein Schlosser, in Spangenberg gearbeitet, war dann nach seiner Vaterstadt Hardegen (unweit Göttingen im Calenbergischen) zurückgekehrt und hier fertan Konrad Sp. genannt worden. In Hardegen wurde Joh. Sp. am 29. März 1481 geboren (nach dem Zeugnis seines Sohnes Cyriacus vom 29. März 1572). Sein Vater, Tilemann Sp., ein Handwerker, ließ den begabten Sohn die Schule in Göttingen besuchen, wo er sich 1501, um sein Gedächtnis zu üben, eifrig mit Mnemonik beschäftigte, über die er später (1539) den *Artificioasae memoriae libellus, in usum studiosorum collectus*, edierte, eine Schrift, die noch im 17. Jahrhundert in Werken über Mnemonik oft als das Werk eines „Joh. Sp. Herd.“ abgedruckt wurde. Im folgenden Jahre besuchte er noch die Einbecker Schule, wo er bei einem Meßner Unterweisung in der Sangeskunst erhielt und durch einen Kürschner in den Meistergejang eingeweiht wurde (vgl. Leudfeld § 9). Einige Zeit lang unterrichtete er darauf an der Stiftsschule in Gandersheim. Sollte er identisch sein mit dem Joh. Sp. de Stolberg, der 1506 an der eben eröffneten Frankfurter Universität, und zwar als Jurist, immatrikuliert wurde, dann müßte er schon vor diesem Jahre auch in Stolberg als Lehrer thätig gewesen sein. Jedenfalls wurde er im W. Z. 1508/9 in Erfurt als Johannes Spangenberg de Herdeghessen (Cf. Album II, 259) immatrikuliert, wurde 1511 Baccalaureus, erwarb auch hier den Magistergrad; er gehörte hier dem um Coban Hessus sich sammelnden Freundeskreise an. Dann wurde er vom Grafen Botho von Stolberg als Rektor an die Lateinschule in Stolberg berufen. Er habe, schreibt er später (Vorrede zur Erstauslegung 1515), daselbst „viel Jahre Gottlob zugebracht, beide in der Schule die edle Jugend mit guten Künsten, und die erbliche Gemeinde daselbst auf der Kanzel mit Gottes Wort nach meinem Vermögen versorget und viel Gutes von Geißeilichen und Weltlichen, Kat und gemeiner Bürgerchaft empfangen“. Er war dort ca. 1520 auch Mittagsprediger an der Martinikirche an der Seite Tilemann Plainers geworden. Er erhielt die Vikarie des Altars St. Eustachii in dieser Kirche, deren Einkünfte er zeitweilig beziehen durfte, auch als er langh Stolberg verlassen hatte (Zeitschr. d. Harzvereins II, 2, 206 f.; über sein Vile daselbst i. XXIII, 332). Luthers Lehre nahm er fröhdig an, und bald war er am Sudbar; als ein hervorragender Prediger des Evangeliums bekannt und geachtet. Dabei berief ihn der Rat von Nordhausen 1524, als er den vom Domkapitel zum Pfarrer an St. Mariä bestellten freitbaren Gegner der Reformation Georg Kederkoltz zum Rück-

tritt veranlaßt hatte, als Pfarrer an diese Kirche, und in den 22 Jahren seiner maßvollen, aber festen und erfolgreichen Thätigkeit in diesem Pfarramt gelang ihm die Befestigung der evangelischen Lehre und, nach Ueberwindung der Unruhen des Bauernkrieges, auch die Durchführung einer neuen kirchlichen Ordnung in dem konservativem Geist der Reformation Luthers, unterstützt besonders durch den Freund Melancthonens, den einflussreichen Syndikus und späteren Bürgermeister Michael Meienburg. Einblick in seine Stellung zu diesem und in seine Auffassung der Aufgabe des Nordhäuser Rates, die reine Lehre zu befördern, gewährt seine Schrift „Von den Worten Christi Matth. XIII: Lasset beides miteinander aufwachsen bis zu der Ernte“, Wittenberg 1511. Besondere Verdienste erwarb sich der frühere Schulmann um das höhere Schulwesen der Stadt. Die Stiftsschule und die städtische Jakobsschule waren im Sturm des Bauernkrieges zu Grunde gegangen. J. Sp. eröffnete zunächst in seinem Hause eine Privatschule, bis der Rat auf seine Bitte 1525 im Dominikanerkloster eine neue Lateinschule errichtete; für tüchtige Lehrer sorgte die nahe Beziehung zu den Wittenberger Reformatoren (Wassilius Faber, Johann Gigas, Mich. Neander u. a.). Unermüdetlich schrieb Sp. Lehrbücher für die Zwecke der Schule. Außer der bereits erwähnten Mnemonik sind zu nennen: eine Prosodia in usum juventutis Northusanae 1535; Grammaticae latinae partes . . . in pueriles quaestiones versae, 1511 erweitert zu Trivii erotemata, hoc est, Grammaticae, Dialecticae, Rhetoricae, in beiden Gestalten wiederholt aufgelegt. Daneben gab er die antunmige Scherzschrift Andreas Guarnas Bellum grammaticale neu heraus (1531 u. ö.), in der Nomen und Verbum in Streit geraden und ihre Unterthanen zum Kriegszuge aufboten, bis schließlich Priscian, Servius und Donat Frieden zwischen ihnen stifteten; in dieser scherzhaften Einleitung wird aber mit der Jugend ein gutes Stück Grammatik repetiert (1. Ausg. Cremonae 1511; über spätere s. Panzer, Annales X, 388). Der Ausgabe Sp.s hat dieser allerlei Beigaben hinzugefügt, die offenbar aus früheren Jahren stammen, z. B. 25 einen Dialogus, in quo colloquuntur Huttenus et Febris in Hexametris, im Anschluß an Hutten's Dialog Febris von 1519). Ferner schrieb er Quaestiones musicae in usum scholae Northusanae 1536 und 42. Den Lateinschülern widmet er auch sein Psalterium carmine Elegiaco redditum 1514; ebenso die oft aufgelegten Evangelia dominicalia in versiculos versa (Widmung von 1538). Der religiösen Unterweisung der Jugend dient er vor allem mit seiner „Postille . . . für die jungen Christen, Knaben und Weidlein, zum Fragestücke verfaßt“, in Anschluß an die Postillen von Luther, Corvin und Brenz, zu der ihm Luther selbst ein Vorwort schrieb (CA 63, 368; vgl. Zedendorff, Comm. de Lutheranismus III, 414); er begann sie 1542 und vollendete sie 1544. Sie wurde oft, auch noch im 17. und 18. Jahrhundert aufgelegt, von Reinhard Loridius ins Lateinische übersetzt, auch ins Niederdeutsche und ins Böhmisches (1557) übertragen (vgl. Leufffeld § 24—30; Neu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts II [1906], CIV ff. 601 ff.). Während er hier wie auch in anderen seiner Schriften das dem Lutherischen kleinen Katechismus entlehnte Verfahren in Fragen und Antworten anwendete, so bearbeitete er daneben noch dieselben Perikopentexte für die Prediger in „Tafeln“, deren jede eine genaue Zergliederung und Disposition derselben bietet; sein Sohn Cyriacus gab diese Arbeit, vermehrt durch seine eigene gleichartige Behandlung des Katechismus heraus unter dem Titel: Explicationes evangeliorum et epistolarum, quae dominicis diebus more usitato proponi in ecclesia populo solent, in Tabulas . . . redactae, Basileae 1564, fol. Ein Mönch, Fr. Laurentius a Villavicentio, veranstaltete von 15 ihr Venedig 1566 eine ab innumeris haereseon erroribus gereinigte katholische Ausgabe. Der Schule gilt ferner sein „Groß Katechismus . . . Lutheri . . . in Fragestücke verfaßt“ 1541 und 1551 mit Vorwort von Jonas, niederdeutsch 1558, lateinisch 1544 und 1546, von dem Kölner Jaspur v. Gemey in einen katholischen Katechismus unter Mißbrauch des Namens Sp.s umgearbeitet, Köln 1561 (vgl. N. Paulus in Katholik 1895, I, 419 ff.). Seine Bearbeitung der Loci Melancthonens in Frageform in der oft aufgelegten Margarita theologica 1549, zunächst für die Landgeistlichen in Braunschweig-Grubenhagen bestimmt, hat weiteste Verbreitung gefunden (vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 47 f.). In Frageform, in usum studiosorum, ist auch sein Computus ecclesiasticus 1539 gehalten, durch den er ein exercitium olim in scholis frequens, nunc fere sepultum neu beleben möchte, eine Schrift, die noch oft aufgelegt worden ist; auch z. B. Kratau 1546 u. 1568. Das Frageverfahren, das er in seinen Schulbüchern erfolgreich im Interesse der Deutlichkeit und Lehrhaftigkeit anwendete und nach welchem er auch einen vollständigen Kommentar zur Apostelgeschichte (Frankfurt 1546) bearbeitete, versucht er auch zur erbaulichen Unterweisung der

Christengemeinde nutzbar zu machen. Er schreibt in dieser Form sein „New Trostbuchlin
 für die Kranken, Und vom christlichen Kitter“ (1511 2, 1559) und „Des ebelichen Ordens
 Zwiigel und Regel“ (entstanden aus Predigten über die Haustafel im Kolosserbrief) 1515.
 Ferner übersetzt er Savonarolas Betrachtungen über Ps 51 und 80 1511 ins Deutsche
 (das Datum Nordhausen, 1. Juli MDXXI in der Ausgabe Leipzig 1551 ist ein Druck-
 fehler), desgleichen „Die Epistel Sanct Bernhards von der Hausferge“, Wittenb. 1541,
 ebenso Luthers Enarratio Psalmi XC, 1516 (vgl. opp. exeg. lat. 18, 261, Seden-
 dorf III, 374). Er beginnt noch in Nordhausen mit der Herausgabe von Leichenpredigten
 über alttestamentliche Texte (1515); sein Sohn Eriasmus hat später aus des Vaters
 10 Papieren, aber auch unter Beifügung eigener Predigten, in gleicher Weise Leichenpredigten
 über Texte aus Mt, Mc und Lc herausgegeben 1553 und 1551. Auch die evangelische
 Synneclogie dankt ihm mehrfache Förderung. 1513 erschien die auch zunächst auf die
 Schulpfugend berechnete Sammlung „Alt und neue geistliche Lieder und Lob-Geseng von der
 Geburt Christi . . . für die junge Christen“ (Wadernagel, Bibliographie Nr. CDLVI;
 15 Ausg. 1511 ebd. Nr. CDLXXII; J. Müggel, Geistl. Lieder aus dem 16. Jahrh. I, 339);
 dann 1515 seine große Liedersammlung, die ihren beiden Teilen, einer lateinischen und
 einer deutschen Abtheilung, entsprechend den Titel trägt: *Cantiones ecclesiasticae latinae
 simul ac syncerioriores quaedam praeculae . . . per totius anni circulum can-
 tandae ac praeculae . . . Kirchengesänge deutsch durchs ganze Jar . . .* (Magdeb.
 20 fol. i. Wadernagel, Bibliographie Nr. CDLXXVII). Die Idee des Kirchenjahrs, genauer
 die Auswahl der Lieder für die einzelnen Sonn- und Festtage nach Maßgabe der Kirchen-
 zeit und der Festtagen ist für die Anlage des Buches bestimmend. Auch die Sing-
 weisen sind beigefügt. Beide Sammlungen enthalten auch eine Anzahl seiner eigenen
 Dichtungen, s. Müggel Nr. 207 ff.; Wadernagel, Kirchenlied III, Nr. 1103—1125; Koch
 25 I, 375; es sind zum guten Teil Übertragungen lateinischer Gesänge; doch ist fast nichts
 davon ins ev. Gesangbuch der Gegenwart gekommen. Seine Schrift „Zwölff Christliche
 Lobgesenge und Leysen . . . auffz fürzte ausgelegt“ 1515 (Wadernagel, Bibliographie
 Nr. CDLXXVI), die durch Reinhard Vorichius 1550 auch ins Lateinische übersetzt wurde
 und noch im Anfang des 18. Jahrhunderts einen neuen Abdruck erlebte, bezeichnet den
 30 Anfang einer neuen Literaturgattung, der erbaulichen Auslegung des Kirchenliedes.

Berufungen nach außerhalb konnten dem hervorragenden Theologen nicht fehlen.
 Magdeburg berief ihn 1512 als Amstdorfs Nachfolger an St. Ulrich; aber er meinte,
 grundsätzlich ablehnen zu müssen (Vorrede zum 3. Teil der Postille, 1513; Mansus,
 Farrago 113f.). Herzog Albrecht bemühte sich 1513 für sein Königsberger „Partikular“
 35 Sp. als Rektor zu gewinnen, aber er lehnte am 22. November wegen Altersschwäche ab
 (Tschadert, UB I, 217; III, 46—51, 58). Da geschah es 1516, daß Luther bei seiner
 letzten Anwesenheit in Eisleben den Mansfelder Grafen riet, zur Befestigung von Zwistig-
 keiten allen Kirchen und Schulen der Grafschaft einen gemeinsamen Generalsinspektor zu
 geben; dafür schlug er ihnen Sp. vor. Einmütig beriefen ihn die Grafen, und diesem
 40 letzten Willen Luthers glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen. So siedelte er noch im
 Juni nach Eisleben über als der *vir pacificus et eruditus*, als den man ihn ins
 Auge gefaßt hatte, nachdem er noch im März bei der Reformation des Klosters Walken-
 ried mitgewirkt hatte. In welchem Ansehen er bei den Grafen stand, zeigte sich im
 Schmalkald. Kriege, indem Graf Albrecht das Städtchen Hardegesen als „seines lieben
 45 Pfarrherrn Geburtsort“ vor der Brandschatzung verzeibente (Zeitschr. d. Harzvereins XVIII,
 300). Aber nur wenig konnte er hier noch leisten, da ihn Leibeschwachheit in der Aus-
 übung seines Amtes mannigfach behinderte. Dem Theologenkonvent am 23. August 1548,
 auf welchem Melchior Müllers Bemühungen, die Grafschaft zur Annahme des Interims
 zu bewegen, abgewiesen wurden, mußte er krankheitsbalber fernbleiben und Michael Coelius
 50 die Substanz überlassen (Zeitschr. d. Harzvereins XVI, 88f. vgl. Krumbhaar S. 365 ff.). Ans
 Haus geschied, mußte er noch mit der Feder seines Amtes zu walten (Auslegung des
 73. Psalms 1550). Am 13. Juni 1550 entschied er, allseitig betrauert. Sein Epitaphium
 i. bei Grefler, Inscriptiones Islebenses 1883, S. 7 ff. Melandthon ehrte sein An-
 denken durch ein Schreiben an die Mansfelder Geistlichkeit (CR 7, 696 ff.), in dem er
 55 ihm nachrühmt: *Spangenbergii modestia multum ad concordiam proderat. Hic
 cum eruditione et multis virtutibus excelleret, tamen ab ambitione alienissimus
 erat. Et candor in eo erat eximius.* Melandthon selbst hatte den Eislebener Schul-
 mann Hieron. Menzel veranlaßt, das Epitaphium zu verfassen, das er dann mit seinem
 Beigleitwort in Wittenberg zum Druck beförderte, vgl. CR 7, 611f. Sp. hinterließ seine
 60 Ehefrau, Katharina Grau, die er 1527 geheiratet hatte (gest. 1576), und vier Söhne, von

denen Jonas seit 1511 in Wittenberg die freien Künste und Medizin studierte, aber schon 1553 in Eisleben, Konrad 1560 als Hofprediger des Grafen Hans von Mansfeld starb, Verfasser der Schrift „Der heylige Walter . . . Davids, in gewisse und ordentliche Hauptartikel verfasst“, Strassburg 1560. Michael war 1569 Kantor an der Nikolaikirche in Eisleben und lebte noch 1591 als Superintendent der Grafschaft Henigstein; der bekannteste aber ist Cyriacus, von dem der nachfolgende Artikel handelt. (Über die Brüder s. Rembe, Briefwechsel des Cyr. Sp. S. 3. 1. 65 und 138; Zeitschr. des Harzvereins XV, 215).

Nach seinem Tode gab sein Sohn Cyriacus noch, außer den bereits erwähnten Leichenpredigten und den Perikopentafeln, der Mutter zu Troste des Vaters „Schöne nützliche Trostpredigt vom Witwenstande“ 1552 heraus, ebenso desselben erbauliche Allegorie „Ein geistlich Bad der Seelen, angezeigt im leiblichen Bade“ 1552. Seine langjährigen Vorarbeiten für eine große Weltchronik, für die Cyriacus für den Vater seit 1513 Excerpte gesammelt hatte, überließ dieser 1517 dem Sohne zu eigener Benutzung und Verarbeitung (vgl. Cyr. Sp. Adelspiegel 1591, Vorwort).

2. Cyriacus Spangenberg, gest. 1601. — Quellen: S. Rembe, Der Briefwechsel des M. Cyriac. Sp., 2 Teile, Dresden 1887, 88 [= Mansfelder Blätter I u. II enthält die Briefe bis 1591, aber es fehlen außer den Widmungsbriefen die in Conr. Schlüsselburgii Epistolarum Volumen enthaltenen: auch einige, die schon bei Necht, Historiae ecclesiasticae saec. XVI. Supplementum 1684 gedruckt sind; eine kleine Nachlese in „Mansfelder Blätter“ VII [1893], 150 ff.). Noch ungedruckte Briefe in Wolfenbüttel und München. Griechische Rede auf seine Hochzeit in Mich. Neander, Orationes duae, Basil. 1553, p. 9 ff. Zur Biographie: außer Adami Vitae theolog. Germ. 1653, S. 731 ff.; Necht a. a. O. Apparatus p. 107 ff.; Kündervater, Nordhusa illustris p. 279 ff., vor allem J. G. Lenzfeld, Historia Spangenbergensis, Quedlinburg 1712; S. Rembe im Neudruck von Sp.s Formularbüchlein der alten Adamsprache, Dresden 1887; Töllinger, Reformation II (1848), 270 ff.; Preger, Flacius II; Krumhaar, Grafschaft Mansfeld 1855, bes. 357 ff.; A. G. Meyer, Der Flacianismus in der Grafschaft Mansfeld, Halle 1873; E. Schmidt, Des Flacius Erbsündenreue in ZfTh 1849 I und II; H. Menzel, Narratio historica. Zeitschr. d. Harzvereins XVI, 99 ff.; Wönnede in Mansf. Blätter XIV, 42 ff.; G. Müller, Eine Episode aus dem Flacianischen Streite in ZfTh 1888, 622 ff.; Wagenmann in RG² XIV, 469 ff.; Edw. Schröder in AdB 35, 37 ff.; Koch, Gesch. des Kirchenliedes II², 258 ff. Verzeichnisse seiner Schriften: Lenzfeld a. a. O. S. 81–87; Rembe, Formularbüchlein S. LV–LXVI; Goedeke, Grundriß II, 171 ff.; M. Osborn, Die Tenfelsliteratur des 16. Jahrhunderts, Berlin 1893.

Cyriacus S. wurde am 7. Juni 1528 in Nordhausen geboren. Da sein Vater 1527 geheiratet hatte, und sein ältester Bruder Jonas 1530 geboren wurde, so ist er der erstegeborene, nicht, wie oft angegeben wird, der jüngste Sohn Joh. Sp.s. Der begabte und lerneifrige Knabe entwickelte sich unter des Vaters Leitung und dem Unterricht des vortrefflichen Lehrers Basilius Faber so rasch und glänzend, daß er zugleich mit zwei Söhnen des Bürgermeisters Meienburg schon am 2. Febr. 1542 in Wittenberg immatrikuliert wurde, noch nicht 14jährig. Der Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges unterbrach seine Studien; er war aber schon so gefördert, daß ihn der eben nach Eisleben übergesiedelte Vater dort im Schuldienst an der Lateinschule beschäftigen konnte. Am 11. Februar 1550 bestand er mit Auszeichnung als erster unter 42 Bewerbern in Wittenberg das Magisterexamen, zugleich mit seinem Bruder Jonas, der 12. in der Reihe wurde. Durch den Vater zunächst angeregt, dann durch Melanchthons Vorlesungen genährt, wandte sich sein Interesse neben der Theologie, für die ihm Luther der maßgebende Lehrmeister wurde, — noster a Deo nobis missus Doctor, omnibus Patribus meo quidem iudicio longe praeferendus, Briefwechsel S. 147 —, dem Studium der Geschichte, besonders der vaterländischen, mit brennendem Sammeleifer zu. Nach dem Tode des Vaters (13. Juni 1550) übertrug ihm die Grafen eine Predigerstelle an der Andreaskirche in Eisleben; als er aber hier, ein eifriger Gegner des Interims und der Adiaphoristen, während der Belagerung Magdeburgs „für die hochbedrängten Christen zu Magdeburg, wie auch für Graf Albrecht zu Mansfeld [den vom Kaiser von der Annetie ausgeschlossenen, aus seinem Besitze vertriebenen] allzeit das gemeine Gebet gethan“, wurde er von den regierenden Grafen Luis entlassen, aber nach einem Aufenthalt in Seeburg und Schleusingen, „da es mit dem Magdeburgischen Krieg viel einen anderen Ausgang, denn die Mißgünstigen gemeint, gewonnen“, wieder aufgenommen (vgl. Hennebergische Chronica S. 260) und an Stelle des nach Magdeburg berufenen Joh. Wigand nach Mansfeld als Stadt- und Schloßprediger gesetzt, wo er sich an den alten, milden Michael Coelius angeschlossen, der ihn „den Stab seines Alters“ nannte, dessen „christliche und nützliche Auslegungen“ er auch noch 1565 edierte. Nach dessen Tode (1559) wurde er Generaldekan der Grafschaft und Besitzer des

Eislebener Konfistoriums. Seit dem Fortgang des Erasmus Sarcerius (s. Bd XVII, 486) war Sp. entschieden der kenntnisreichste und bekennniseifrigste Verfechter des reinen Luthertums in der Grafschaft, anfangs auch mit dem Dichter des Epiicedions auf seinen Vater, Hieronymus Menzel, der 1560 Generalsuperintendent der Grafschaft geworden war, fest verbunden im Kampf gegen die Schule Melancthons, so daß die Mansfeldische Geistlichkeit unter ihrer Führung in den einfallenden Lehrstreitigkeiten fest geschlossen blieb. Hatte man unter Sarcerius noch 1551 verhältnismäßig maßvoll den Majorismus bekämpft, 1556 auf der gegen J. Menius veranstalteten Eisenacher Synode den dort von Strigel aufgestellten Sätzen sich angeschlossen und 1559 auf einer neuen Synode in Eisleben gegen alle Abweichungen vom Luthertum entschieden, aber ohne Verletzung der Personen protestiert, so wurde jetzt unter Menzel und Sp. der Ton schärfer; die Mansfelder waren die entschiedensten Parteigänger des Flacius. War man auch im römischen Lager Sp. feind wegen seiner derben Polemik gegen die „Papisten“, zürnte man ihm zeitweise in Jena und am Hofe Johann Friedrichs, viel nachhaltiger aber am Hofe des Kurfürsten August und an den Universitäten Wittenberg und Leipzig, so hatte er doch im engeren Kreise der Grafschaft gutes Einvernehmen und friedliches Zusammenwirken mit seinen Amtsgenossen, genoß die Liebe und Achtung seiner Gemeinde und arbeitete mit unermüdlischem Fleiß an theologischen wie historischen Schriften. Die drei Grafen Volrad, Karl und Hans Ernst ließen sich völlig von ihm in ihrer kirchlichen Stellung leiten. Sein Ansehen wuchs überall da, wo man es mit dem antiphilippistischen Luthertum hielt, so daß es ihm nicht an Berufungen (nach Nordhausen, Magdeburg, Lübeck) fehlte; er fühlte sich aber an seinem Plage wohl und wollte seine Stellung nicht verlassen. Freilich, als zu Ende des Jahres 1566 auch an ihn der Ruf erging, die in Antwerpen für eine kurze Zeit zu freier Religionsübung gelangende lutherische Gemeinde ordnen zu helfen, folgte er demselben und traf Ende November dort ein, half mit bei der Abfassung der Agenda für die Gemeinde und veranstaltete von dieser wie von der Confessio der Antwerpener Gemeinde eine deutsche Ausgabe. Ende Februar 1567 erfolgte die Rückreise. Das Wertvollste – freilich auch Verbängnisvollste für sein ferneres Leben war die hier erfolgte, nun auch persönliche Bekanntschaft mit Flacius, die ihn bald in dessen trübe Schicksale verwickeln sollte (vgl. Preger II, 285 ff.). Hier in Antwerpen vollendete Flacius seine Clavis Scripturae, mit der zugleich sein Traktat De peccati originalis essentia 1567 ausging, der den Anlaß zum Erbsündenstreit bot. Aber auch Sp.s „Notwendige Warnung an alle . . . deutsche Kriegsleute“ 1568 verdankt seinem Aufenthalt in den Niederlanden ihre Entstehung. Er warnt hier vor Kriegsdiensten in der spanischen Armee und berichtet über Abbas „Blurvat“.

Eine Welle zog für Sp. bald nach seiner Heimkehr auf, als Kurfürst August 1567 sich sehr energisch über Menzel und Sp. bei dem in Dresden weilenden Grafen Hans Georg, nämlich über die „Schmähbücher“ der Mansfelder beschwerte und beide auf den 7. Januar 1568 nach Dresden zur Verantwortung wegen ihrer Predigten und Schriften vor seine Theologen citierte. Anlaß hatte der Kampf der Mansfelder gegen die Philippisten gegeben, bei dem es an scharfen Anschuldigungen gegen die Theologen in Wittenberg und Leipzig nicht gefehlt hatte. Hans Georg forderte, daß sie in Dresden erscheinen sollten; da aber die Grafen Volrad und Christoph gegen diese Citation als eine Verkürzung ihrer Rechte protestierten, weigerten sich beide Geistlichen nach Dresden zu gehen, worüber der Kurfürst wie Graf Hans Georg heftig zürnten. Da um dieselbe Zeit ein neuer Ruf aus Lübeck bei Sp. eintraf, machte er sich schon auf den Weg nach Braunschweig, wo er etliche Lübecker zu treffen hoffte, bereit, die Berufung anzunehmen. Aber auf der Fahrt wurde er andern Sinnes und kehrte wieder nach Mansfeld zurück. Es lastete aber seitdem der Groll eines Teils der Mansfelder Grafen auf ihm. Sp. selbst hatte den immergißlich gemühten lursächsischen Theologen besonders Anstoß gegeben durch sieben Predigten de praedestinatione (Erfurt 1567), in denen er vom servum arbitrium im Sinne der altreformatorischen Theologie lehrte. Er sah sich genötigt, schon 1568 für diese Predigten eine besondere „Apologia“ ausgeben zu lassen und nochmals 1570 der „Antwort und Gegenbericht“ der Mansfelder Prediger auf der Leipziger und Wittenberger Theologen „Bericht und Erklärung“ eine „sonderliche Antwort“ beizufügen, in der er sich vor allem durch Berufung auf Luthers De servo arbitrio verteidigte (vgl. dazu Döllinger II, 277). Wie schmerzlich wäre es ihm gewesen, wenn er hätte ahnen können, daß später Johann Sigismund von Brandenburg diese seine sieben Predigten in Frankfurt a. O. 1615 wurde neu drucken lassen als Mittel zur Empfehlung des Calvinismus!

Hier in Mansfeld entwickelte sich nun aber auch die Tragödie des Erbsündenstreites,

die für sein ferneres Leben verhängnisvoll entscheidend wurde. Flacius hatte schon 1560 (vgl. Bd VI, 88) gegen Strigel den Ausdruck gebraucht, die Erbsünde sei die Substanz, das verderbte Wesen, die verkehrte Natur des Menschen. Seine Freunde in Jena hatten schon damals ihn vor den *novae loquendi formulae* gewarnt; man werde ihm manichäische Keterei vorwerfen. Als er den Ausdruck 1567 wiederholte und gegen die Bedenken der Fremde verteidigte, hatten diese zunächst auch nur den Wunsch, er möge den Ausdruck „Substanz“ vermeiden, um sich vor „Verleumdern“ zu schützen; aber die Braunschweiger Mörkin und Chemnitz sendeten eine scharfe Zensur, die nun auch Hefbusen scharf machte, und bald war es fast auf der ganzen Linie der antiphilippinischen Lutheraner eine ausgemachte Thatsache, daß Flacius den Teufel zum Schöpfer der Substanz des Menschen mache und damit in manichäische Keterei gefallen sei. Da versuchte Sp. als Vermittler einzutreten und Flacius gegen Mißdeutungen in Schutz zu nehmen. Seiner Cithara Lutheri 1570 fügte er eine Abhandlung über Spenglers Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt“ bei und hielt am 6. Februar 1570 in Eisleben eine Rede über die Erbsünde, wobei er die Meinung des Flacius so vortrug, daß die Eislebener Geistlichkeit keinen Anstoß daran nahm. Er nahm an einer Besprechung in Weimar teil, die Herzog Johann Wilhelm veranlaßt hatte, wo beschlossen wurde, im Namen der Mansfelder und Eislebener Geistlichen eine Unterredung Hefbusens und Wigands mit Flacius herbeizuführen. Aber Sp.s alter Freund Hieron. Menzel in Eisleben versagte die Mitwirkung und schloß sich den Gegnern des Flacius an; die Unterredung kam nicht zu stande. Einen Bericht, den jetzt Sp. über die Streitfrage an Herzog Joh. Wilhelm sandte, griff Hefbusen heftig an und beschuldigte nun auch ihn des Manichäismus. Die Mansfelder Grafen Volrad, Karl und Hans Ernst versuchten noch durch eine Verhandlung auf Schloß Mansfeld am 15. Mai 1571 Einigkeit unter den Predigern der Grafschaft herbeizuführen. Noch gelang es Sp., für seine „Apologia“ wider Hefbusen im wesentlichen die Zustimmung Menzels zu erhalten, wie Sp. umgekehrt sich mit einer Schrift der Eislebener sachlich einverstanden erklären konnte; nur der Unterschied blieb, daß Sp. daran festhielt, man lege Flacius Gedanken unter, die dieser gar nicht habe vertreten wollen. Er erreichte auch wirklich, daß Menzel noch am 26. Juli 1571 in Weimar die Erklärung abgab, Flacius habe mit seiner Rede *Peccatum est Substantia* nur die rechte Lehre ausdrücken wollen und sei daher nicht als Manichäer zu verdammen. Noch war der Bruch unter den Geistlichen der Grafschaft vermieden. Da erschien Joh. Wigands Schrift „Von der Erbsünde“ mit ihrer schroffen Verurteilung des Flacius. Die Geistlichkeit der Grafschaft sollte ihr Urteil darüber abgeben (Dezember 1571). Sp. und sein Anhang (bes. M. Christoph Frenäus und Wilb. Carcerius) erklärten sich gegen Wigands Beurteilung des Flacius, Menzel und die Seinen traten ihm bei (Leudfeld S. 33). Damit war der Kampf unter ihnen entbrannt (vgl. Menzels Brief bei Necht p. 433). Es fanden 1572 zahlreiche Unterredungen statt, in denen man um die Formeln „die Erbsünde ist die Verderbung der Natur“ oder sie ist „die verderbte Natur“ stritt, ohne sich zu einigen; auch das persönliche Erscheinen des Flacius und eine zweitägige Disputation mit ihm auf Schloß Mansfeld (3. u. 4. Sept. 1572) führte zu keiner Verständigung, nur daß Sp. und mit ihm Graf Volrad noch entschlossener fortan zu Flacius hielten. Jetzt flogen Streitschriften zwischen beiden Parteien hin und her, aller freundschaftliche Verkehr hörte auf. Graf Volrad setzte in seinem Machtbereich Gegner Sp.s ab, Graf Hans Georg und seine Brüder standen auf der Gegenpartei und hinter ihnen der Administrator von Magdeburg Joachim Friedrich. Nun ließen die Zensuren ein, die man von auswärtigen Theologen eingeholt hatte. Hans Georg verlangte von Sp. den Widerruf seiner Lehrweise, dieser aber ließ auf der jetzt in Mansfeld von Graf Volrad für ihn errichteten Druckerei Schrift um Schrift ausgehen, und die Gegner antworteten mit Hilfe der Eislebener Presse. Natürlich wogte auch auf den Kanzeln der Kampf hin und her, und auch das Volk ergriff lebhaft Partei für „Accidenz“ oder „Substanz“. Die Grafen beider Parteien fuhren mit der Absetzung von Predigern fort, die nicht zu ihnen hielten. Da Hans Georg und Genossen die Prediger in Mansfeld nicht absetzen konnten, ließen sie sie wenigstens durch die Sperrung der Einkünfte aus ihrem Gebiet (Weidewerbot) ihren Fohn fühlen. In dieser Situation schritt Joachim Friedrich, seit 1570 Sequester eines Teiles der Grafschaft, auf Ansuchen Hans Georgs mit einem Gewaltstreich ein. Am 7. Sept. 1571 rückte ein Trupp bewaffneter Bürger von Halle nach Mansfeld und besetzte in der Nacht Stadt und Schloß. Sp. wurde von ihnen ausgewiesen. Als aber jene wieder abzogen, kehrte er nach Mansfeld zurück (Rembe, Formularbüchlein S. VL). Aber zu Neujahr 1573 rückten abermals Landsknechte von Halle her in Stadt und Schloß Mansfeld ein. Mit knapper Not entflo

Sp. noch in Verkleidung, doch wurde seine hochschwangere Frau arg mißhandelt und wertvolle Manuskripte ihm fortgenommen. Der Rat und zahlreiche Bürger wurden als Gefangene nach Siebichenstein gebracht, auch Anhänger Sp.s unter den Lehrern Landes verwiesen (vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes IV, 317 ff.; G. Müller a. a. D.).

5 So hatte die Lehre der Gegner des Flacius den Sieg erlangt, und die Sieger hatten noch die Gemüthung, Sp.s Mutter, die hochbetagt als Witwe in Eisleben lebte, durch Verweigerung der Absolution und des Abendmahls vor ihrem Tode, und dann durch Verfügung der Begräbnisceremonien für ihres Sohnes Lehrweise büßen zu lassen. Freilich war dieser noch längere Zeit mit seinem Anhange in der Grafschaft in brieflichem Verkehr
10 geblieben und hatte auch in der Ferne die Verteidigung seiner Lehre durch neue Schriften tapfer und unermüdet fortgesetzt. Erst zehn Jahre später war die Partei der „Substanzianer“ ziemlich verschwunden (vgl. Döllinger II, 285 ff.).

Sp. war ins Amt Zangerhausen geschickt, wo er, von Graf Rokrad mit einem Jahresgehalt von 208 Thalern unterstützt, bis 1577 verweilte, beschäftigt mit historischen
15 Arbeiten und neuen Schriften zum Erbsündenireit. Nach seines Freundes Flacius Tode 1575 widmete er dessen Witwe eine Uebersetzung des 88. Psalm. Mit Jakob Andrea, der 1577 auch nach Zangerhausen kam, hielt er auf Veranlassung und in Gegenwart des Grafen Rokrad ein Colloquium, das aber bei der Art, wie Andrea ihm dabei eine ruhige
20 Entwicklung seiner Anschauungen unmöglich machte, nur mit lebhaftem Protest Sp.s schloß. Als er dann 1578 seinen Bericht vom Colloquium veröffentlichte, vertrieb man ihn wie seinen Patron, den Grafen Rokrad, aus Zangerhausen. Jetzt gingen beide nach

Strasburg, aber am 30. Dezember starb sein Beschützer, dem er noch die Leichenrede halten konnte. Vergeblich petitionierte er jetzt wiederholt um die Erlaubnis, sich in Thüringen,
25 etwa in Saalfeld, Jena oder Zangerhausen niederlassen zu dürfen, um von dort aus den je nötigen Kampf gegen die „subtilen Sakramentschwärmer“, die Calvinisten führen zu können (Briefwechsel S. 117. 121 ff.); aber die Hoftheologen widerrieten dem Kurfürsten August energisch die Aufnahme des Mannes, der sich von seinen „gottlosen manichäischen
Aerzten“ noch nicht gereinigt habe. Erst 1581 bot sich dem Exul Christ durch Einwirkung zweier Edelente auf den Landgrafen Wilhelm von Hessen die Oberpfarre zu Schlitzsee

30 (Schlitz) a. d. Fulda (in Oberhessen), wo er bis 1590 antieren konnte. Dieser ruhigeren Zeit gehört der Abschluß seiner großen Geschichtswerke an (s. u.). Aber 1591 finden wir ihn wieder in Exilio. Er war in Schlitzsee Amtsentsetzt, aber das damals besessene Rada a. d. Werra ihm als Wohnsitz gestattet worden, wo er nun „ohne Dienst“, vom
35 Abendmahl ausgeschlossen und noch dazu als „Winkelprediger“ argwöhnisch von der calvinisch gesinnten Geistlichkeit beobachtet (vgl. Briefwechsel S. 136 ff.), ein einsames Leben führte, aber ungebeugten Sinnes in dem getrosten Glauben, daß „Gott die Seinen nicht verläßt, die treif über seiner Wahrheit halten“. Hier trat er als ein selbstständig ur-
teilender Mann in seiner Schrift „Vom neuen corrigierten Calendar“ 1592 der Kirche der evangelischen Prediger entgegen, als wenn man durch Annahme des gregorianischen
40 Kalenders den Glauben verleugnen und sich wieder unter das päpstliche Joch begeben würde. Graf Rokrads Neffe, Graf Ernst von Mansfeld, der gelehrte Kanonikus von Keln und Strasburg, ermöglichte ihm ca. 1595 die Rückkehr nach Strasburg, wo er den Rest seines Lebens friedlich mit seinen geliebten historischen Forschungen verbringen konnte. Eine Preßion der Frankfurter Geistlichen auf die Strasburger, ihm das Heimatrecht zu
45 verjagen und ihn vom Abendmahl auszuschließen, wies Job. Pappus (25. März 1596) würdig zurück. So konnte er dort bleiben, bis er am 10. Februar 1601 aus dem Leben schied. Auch sein Sohn Wolfhart, in Tübingen 1591 Magister geworden, fand dort Bürgerrecht. Er ist in der Litteraturgeschichte bekannt als Bearbeiter griechischer Dramen
u. deutscher Sprache (Alceis 1601, Hecuba 1605, Ikar 1608, f. Bibl. d. Stuttg. litter. Vereins Bd 211 u. 212, Tübingen 1896; anderes in C. Martin, Klassische Litteratur-
50 denkmale IV, Strasburg 1887; vgl. auch M. Esborn, S. 203 f.; S. Holslein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur 1886, S. 51 u. ö.; Briefw. des Cerial. Sp. S. 139, vor allem aber G. Vossert in AbB 35, 16 ff.). Über seine übrigen Kinder,
noch fünf Söhne und drei Töchter, vgl. Briefwechsel S. 138 f.

55 Der Schriften Cerial. Sp.s ist eine fast unübersehbare Fülle. Auch das mit großer Mühe aufgestellte Verzeichnis von Kembe ist noch nicht ganz vollständig. Sp. ging in vielen Beziehungen getreulich in den Spuren der schriftstellerischen Thätigkeit seines Vaters einher. So vor allem in zahlreichen praktisch erbauenden Schriften. Den Leichenpredigten seines Vaters schloßen sich seine eigenen an (oben S. 566, 9); es folgt aber auch eine große
60 Sammlung von 79 Brautpredigten unter dem Titel „Ehepiegel“ (1561 u. ö.). Er giebt

praktische Auslegungen der Ibsalonikerbriefe (1557), der Pastoralbriefe (1559 ff.), der Korintherbriefe (1559 ff.) heraus. Er bearbeitet in tabulae nach väterlichem Vorbilde den Pentateuch (1563) und andere alttestamentliche hiesische Bücher (1567). Er bearbeitet den Katechismus in Predigten (1564 u. ö.). Er setzt des Vaters hmnologische Arbeiten fort: „Christliches Gesangbüchlein, Von den fürnehmsten Festen“ (137 Lieder, darunter etliche eigene, 1568, vgl. Wadernagel, Bibliogr. Nr. DCCCXCVI), Cithara Lutheri (Predigten über Luthers Lieder) 1569 u. 70 (Neudruck von W. Thilo, Berlin 1855); Aber „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ (1574); „Der ganze Psalter . . . gesangsweise und 111 schöne geistreiche Lieder . . . der lieben Patriarchen“ (1582, zumeist eigene Umbichtungen, vgl. Wadernagel Nr. CMLXXII). Besondere Hervorhebung unter seinen Predigten verdient sein Zklus von 21 Predigten über M. Luther, die er am 11. November 1562 in Mansfeld begann und 1571 beendete; eine 22. ging bei seiner Flucht von Mansfeld verloren. Auf die Veröffentlichung in Einzeldrucken folgte 1589 eine Sammelausgabe unter dem Titel Theander Lutherus. Sie haben bei weitem nicht die Verbreitung gefunden wie die gleichfalls 1562 bezogenen berühmten, gleichfalls vor Vergleuten gehaltenen des Joh. Mathesius; sie behandeln freilich auch nicht gleich diesen das Leben Luthers in fortlaufender Erzählung, sondern handeln von seiner Art und Bedeutung, seinen Gaben und seiner göttlichen Mission unter verschiedenen Gesichtspunkten und Vergleichen (Propheet, Apostel, Lehrer, Priester; als Tredelunge, Häuer und Steiger in Gottes Bergwerk u. dgl.). Außer dem, daß sie einzelne wertvolle Nachrichten bringen, sind sie ausgezeichnet durch volkstümliche Frische und Wirklichkeit und verdienen die Vergessenheit nicht, der sie verfallen sind (Neudruck der 15. Predigt durch H. Kembe, Eisleben 1887; darin S. I—XXIII Überblick über sämtliche 21 Predigten; vgl. auch Völsche, J. Mathesius I, 548). — Einen besonderen Anteil hat Sp. an der volkstümlichen Teufelslitteratur, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen ist. Er läßt 1560 den „Nagteufel“ ausgeben und liefert zu Joachim Westphals „Hoffahrtsteufel“ die ausführliche Abhandlung „Von Frau Hoffahrt und ihren Töchtern“; Kembe verzeichnet auch zum Jahre 1561 eine Schrift „Von Sauf-, Fluch-, Spiel- und Tanzteufel“. Auf Sp.s Anregung wird es aber auch zurückzuführen sein, daß wir auch noch anderen Mansfelder Geistlichen in dieser Litteraturgattung begegnen: Konrad Porta mit einem „Lügen- und Lästerteufel“ 1581, Andreas Heppenrodt mit einem „Hurenteufel“ 1558, zu dem Sp. das Verwort schrieb, Andr. Fabricius mit seinem „Heiligen, klugen und gelehrten Teufel“ 1567, den gleichfalls Sp. einleitete (Näheres darüber in Osborns Schrift). Waren es doch vor allem die Gesellschaftleraner, die diesen Zweig der Volkslitteratur anbauen, der Predigt und Anekdote, Warnung und Unterhaltung wirkungsvoll zu mischen verstand. — Sp.s Begabung für volkstümliche Mahreude erweist sich glänzend in seinem kulturgeschichtlich wertvollen „Formularbüchlein der alten Adamsprache“ 1562 u. ö., von dem Kembe 1887 einen Neudruck besorgte. Es gewährt lehrreichen Einblick in gewisse weltlich geünnte Kreise der Gemeinde und geht ihren Neben und Ausflüchten energisch zu Leibe.

Von seinen Streitschriften ist außer den zahlreichen Schriften im Erbsündenstreit, einer Schrift im synergistischen Streit, mehreren Schriften zu Gunsten der lutherischen Abendmahlslehre und in einer Kontroverse, ob die Leiber verstorbener Christen heilig zu nennen seien (1583), besonders seine wichtige Schrift „Wider die böse Sieben in Teufels Karnöffelspiel“ 1562 hervorzuheben, in der er „in wildem Zorn und mit einer Kraft der Sprache, die Luthers Schüler alle Ehre macht“, Paps Pius IV., den Umlüger Mönch Limpinus, die Konvertiten Friedrich Staphylus und Stephan Agricola, Contarini, Jaspas von Gennep und Stanislaus Hofius wegen verschiedener damals aktueller Publikationen kritisiert und abfertigt (vgl. Osborn S. 131 ff.). — Zu Gunsten des Evangeliums in Böhmen veröffentlichte er 1565 eine Reihe von Trostbriefen Verschiedener an einen in Prag ins Gefängnis gelegten evangelischen Prediger, und widmete diese Epistolae aliquot consolatoriae kühnlich Kaiser Maximilian II.

In der deutschen Litteratur hat er einen Platz auch als Dichter geistlicher Komödien, die der Zeit seines Pfarramtes in Schlagssee angehören: auf die Evangelien von Reminiscere, Oculi, Laetae und Judica (1589 u. 1590, vgl. Holstein a. a. O. S. 133). — Seine Schrift „Von der Musica und den Meistersängern“ wurde aus der Straßburger Handschrift 1861 von Adalbert v. Keller als Bd 62 der Bibliothek des litter. Vereins zum ersten Male vollständig herausgegeben. — Unvergessen bleiben seine Verdienste auf dem Gebiete der Geschichte. Wie Cyr. Sp. selbst in der Vorrede zu seinem „Adels Spiegel“ erzählt, hatte sein Vater einst zu Nordhausen für eine große Weltchronik zu sammeln begonnen und schon 1513 den Sohn angehalten, täglich etliche Stunden in alten Historien

zu lesen und Excerpte zu machen. Das hatte dieser konsequent fortgesetzt, dann auch mit Vorliebe im Mansfeldischen und Umgegend nach Urkunden und Antiquitäten gesorcht und Archive durchstöbert und so allmählich reichhaltige Sammlungen gewonnen. Mit einer Darstellung der Schlacht am Welfesholz 1115 begann er 1556 die Veröffentlichungen aus diesen Studien. Es folgte ein „Verzeichnis, wie oft, wann und warum Rom von den Deutschen gewonnen“ 1558. Seiner Auslegung der Korintherbriefe fügte er ein Chronicon Corinthiaenum bei, 1562. Dann gab er 1572 seine „Mansfeldische Chronica“ in Druck. Der Erbthronstreit veranlaßte ihn zu einer Historia Manicheorum 1578. In Schließee erweiterte er die „Mansfeldische“ zur „Sächsischen Chronica“ 1585, gab die „Tuerfurtische Chronica“ 1590 heraus, auch eine Geschichte des Geschlechts derer von Wolsdorf, die Weller genannt, 1590; in Wada veröffentlichte er die zwei Folianten seines „Adels Spiegels“ 1591 und 91. In Straßburg edierte er dann noch die „Heimbergische Chronica“ 1599, seinen „Bonifacius oder deutsche Kirchen-Historie von 711—755“, 1603. Nach seinem Tode erschien noch die „Chronica der Grafen zu Holstein“ 1614, sowie 100 Jahre später (ca. 1720) die „Chronica aller Bischöfe zu Werden“. Anderes blieb ungedruckt. Was für ein Calendarium historicum für jeden Tag des Jahres er sich zusammengetragen, zeigen viele seiner Briefe, in denen er zum Datum eine Fülle historischer Reminiscenzen auszuschütten liebt. „Wenn seine historischen Schriften auch über die ältere Geschichte nach damaliger Sitte viel Aabelhaftes enthalten, so liefern sie doch, wo der Verf. sichere und altemäßige Quellen benutzen konnte, manche schätzbare Nachrichten“ (Wagenmann).

Cyr. Sp. ist einer der charaktervollsten Männer der zweiten Generation der Reformationszeit; eiserner Fleiß des Gelehrten verbindet sich mit praktisch erbaulicher Begabung, eine starre und durch keine Not zu beugende Festigkeit im Lehrbekenntnis mit unerschütterlichem, kindlichem Gottvertrauen, verlegende Schroffheit und Derbheit der Polemik mit echt lutherischer humorgewürzter Volkstümlichkeit der Rede; ein Glacianer in seiner Bekenntniskläre und seiner ausgetreteten Gelehrsamkeit, aber zugleich ein echt deutscher Mann mit einem reichen Teil lutherischen Erbes. „Ein demüthiger Schüler Luthers zu bleiben“ war seines Lebens Losung gewesen (vgl. Vorrede zu seinem „Katechismus“).

G. Kawerau.

Spanheim, Friedrich (der ältere), geb. 1600, gest. 1619. — Abr. Heidani, Oratio tumebis in obitum . . . Frider. Spanheimii . . . Lugd. Bat. MDCXIX; P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, 5. ed. Amst.-Leide 1740; Bulletin du Protestantisme Franc. tom. XII, p. 96sq. Ueber Spanheims Beteiligung am amiraldinischen Streit s. Alex. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 2. Band, Zürich 1856.

Friedrich Spanheim wurde geboren zu Amberg in der Oberpfalz am 1. Januar 1600 als Sohn des frommen und gelehrten Wigand Spanheim, Dr. theol. und Mitglied des kurpfälzischen Kirchenrats unter Friedrich IV. und V. Seine Mutter Renée Tessan oder Teussaint war eine Tochter des bekannten Heidelberger Professors der Theologie Daniel Tessanus. Unter der sorgfältigen Erziehung des Vaters entwickelten sich früh seine bedeutenden Anlagen, und nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt besucht hatte, bezog er 1611 die Universität Heidelberg, wo er zuerst Philologie und Philosophie studierte und solche Fortschritte machte, daß man bald große Erwartungen von ihm hegte. Nach einem kurzen Aufenthalt im elterlichen Hause ging er 1619 nach Genf, um Theologie zu studieren. Das Unglück, welches mit dem Beginn des 30jährigen Krieges über die Pfalz hereinbrach, machte es dem Vater schwer, den Sohn auf der Universität zu unterhalten; aber aus der Korrespondenz mit dem treulichen Sohn erwuchs ihm manche Kreude, welche ihn auch in seiner Sterbestunde erquickte; er verschied (1620), während er einen Brief seines Sohnes las, der ihn zu Thränen bewegte. Da Spanheim nach dem Tode seines Vaters die Geldmittel zur Fortsetzung seiner Studien fehlten, nahm er 1621 bei dem Gouverneur von Embrun im Dauphiné, Jean de Bonne, Varen de Britolle, eine Hauslehrerstelle an. Hier blieb er drei Jahre und hatte er zweimal Gelegenheit, einmal mit einem Jesuiten und ein anderesmal mit einem Franziskaner, Disputationen zu halten, in welchen er sich seinen Gegnern gewachsen zeigte. Er kehrte hierauf nach Genf zurück und ging von da nach Paris, wo er Bekanntschaft machte mit seinem Blutsverwandten Samuel Durant, dem Pfarrer der reformierten Gemeinde in Charenton, der ihm den Rat gab, eine ihm angebotene Professur der Philosophie in Lausanne abzuweisen, und ihm später seine ganze Bucherei vermachte. Nach einer Reise von vier Monaten nach England lebte er über Paris wieder nach Genf zurück, wo er 1626 ankam, und

in demselben Jahre eine Professur der Philosophie erhielt. 1627 heiratete er Charlotte du Bert, gebürtig aus Poitou. Im Jahre 1631 ging er zur theologischen Fakultät über und wurde der Nachfolger des verstorbenen Turceni. Er war schon Ehrenbürger der Stadt Genf und bekleidete 1633—37 das Rektorat der Akademie, in welche Zeit (1635) die erste Jubelfeier der Genfer Reformation fiel, die er durch eine glänzende Rede („Geneva restituta“) verherrlichte. Verschiedene Universitäten suchten Spanheim, dessen gelehrter Ruf damals schon allgemein war, für sich zu gewinnen. Endlich ließ er sich 1611 bewegen, unter sehr ehrenvollen Bedingungen eine Berufung nach Leiden als Nachfolger des schon im Jahre 1639 verstorbenen Ant. Walaci anzunehmen. Mit vieler Mühe wurde es dahin gebracht, daß der Rat von Genf, der ihn gern behalten wollte, ihm die geforderte Entlassung gewährte. Da es in Holland Sitte war (auf den reformierten Akademien in Frankreich und Genf war es nicht der Fall), daß ein theologischer Professor auch den theologischen Doktorgrad besitzen mußte, so promovierte er noch in Basel vor den Eintritt seiner neuen Stelle. Er kam nach Leiden am 3. Oktober 1612 und hielt bald darauf seine Antrittsrede „de officio theologi“. In Holland war Spanheim einer der entschiedensten Verteidiger der calvinischen Prädestinationslehre gegen Ambrant (s. d. N. Bd I, 477). Seine Freundschaft mit Rivet (s. d. N.) hat vielleicht dazu nicht wenig beigetragen. Außerdem fand alles, was keizerlich war oder es zu werden drohte, in Spanheim einen entschiedenen Gegner. Spanheim war unermüdetlich in der Arbeit und ein gerader Charakter, gegen Freund und Feind gleich ehrlich, und von beiden geachtet. Nach seinem Tode sagte Crusius: „Majorem certe orbitatem pati non potuit academia“; und Sorbière: „qu'il avoit la teste forte et bien remplie d'érudition, qu'il estoit propre aux affaires, ferme et adroit, ardent et laborieux“ (Bayle IV, 219). Er stand im Verkehr mit dem Prinzen von Oranien, nach dessen Tode er eine Trauerpredigt (Laudationem funebrem Frid. Henr. Arausionum Principis. 1617) hielt, wofür er 25 500 Dukaten geschenkt bekam, und mit den Königinen Elisabeth von Böhmen und Christine von Schweden. Die Kuratoren der Universität in Leiden bezogen große Achtung vor Spanheim und gebrauchten ihn mehrmals, um Streitigkeiten zwischen Professoren oder Studenten zu beseitigen. Spanheim starb am 14. Mai (nicht am 30. April, wie Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon in voce sagt) 1649, überarbeitet und gedrückt von häuslichen Sorgen. Er hinterließ eine Witwe mit 7 Kindern. Der bekannte Joh. Coccejus (s. d. N. Bd IV S. 186) war sein Nachfolger.

Spanheim hat einige Werke anonym und andere unter seinem Namen herausgegeben. Anonym sind 1. Le Soldat Suedois (1633), eine Geschichte des 30jährigen Krieges bis 1631, geschrieben auf Ansuchen des schwedischen Königs (Gustav II. Adolf); 2. Le Mer- 35 cure Suisse (1634); 3. Commentaire historique de la vie et de la mort de Messire Christofle Vicomte de Dohna, geschrieben auf Ansuchen der Witwe (1639). Im Jahre 1645 publizierte er, auch ohne Namen, auf Ansuchen der Königin von Böhmen die Gedächtnisreden ihrer Schwiegermutter Luise Juliana, einer Tochter Wilhelms von Oranien. — Seine theologischen Schriften sind: 1. Dubia evangelica (3 tom. in 1^o. Gen. 40 1631—39), wodurch seine Orthodoxie, seine große Beseßtheit und seine polemische Gewandtheit über alle Zweifel erheben wurden; 2. Chamierus contractus, geschrieben in Genf, mir aber nicht bekannt, wovon Bayle (l. c.) sagt, daß er „fut entrepris en fa- 45 veur du Proposans, qui ne pouvoient par se servir commodément de la vaste Panstratie de Chamier“; 3. Exercitationes de gratia universali (3 vol. in 8^o), gegen Ambrant und für Beurteilung des Lehrzerrwürfnisses sehr wichtig; 4. Epistola ad Cottierium de conciliatione gratiae universalis; 5. Epistola ad Buchananum de controversiis Anglicanis et vindiciae de gratia universali, über welchem Werke der Tod ihn befiel. Gegen die Taufgesinnten sind gerichtet Variæ disputationes anti-Anabaptisticae (Lugd. Bat. 1613) und Diatribe historica de origine, progressu, 50 sectis et nominibus anabaptistarum (bei Cloppenburg, Gangraena Theologiae anabaptisticae, Fran. 1645, p. 386 sq.). Beide Schriften sind aber sehr einseitig und geben Beweise seiner unvollständigen Kenntnis der Taufgesinnten.

(D. Thelemann †) S. T. van Veen.

Spanheim, Ezechiel, Freiherr von, geb. 1629, gest. 1710. — Eine Lebensbeschreibung durch Jhaac Verburg vor der Amsterdamer Ausgabe von Spanheims Dissertationes de usu et praestantia numismatum antiquorum (1717): Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, in voce; Chauvigné, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1750—1756.

Ezechiel Spanheim, der älteste Sohn des vorigen, ist geboren in Genf 7. Dezember 1629 und wurde bereits als 13jähriger Knabe bei der Übersiedelung seines Vaters nach 60

Leiden von den dortigen Professoren wegen seiner Kenntnisse mit Achtung behandelt. Er studierte Philologie und Theologie und verteidigte in seinem 16. Lebensjahre (1645) Thesen über das Alter der hebräischen Buchstaben, worin er für Buxtorf gegen Capell eintrat. 1649 gab er des Vaters unvollendetes Werk „Vindiciae“ mit einem von ihm verfaßten Anhang heraus. Im Jahre darauf kehrte er nach Genf zurück, wo ihm der Titel eines Professors der Eloquenz verliehen wurde, obgleich diese Stelle nicht erledigt war, daher er auch keine Vorlesungen an der Akademie hielt. Bald trat das theologische Interesse bei ihm ganz zurück und seine Stellung als Erzieher des pfälzischen Kurprinzen und nachmaligen Kurfürsten Karl (seit 1656), wobei er sich staatswissenschaftlichen Studien hingab, leitete ihn in die diplomatische Karriere über, für welche er, wie die Folge zeigte, eine große Begabung hatte. Im Auftrage des Kurfürsten Karl Ludwig reiste er 1661 nach Rom, um die gegen denselben angelegenen Intriguen der katholischen Kurfürsten zu erforschen. Er benutzte die Gelegenheit, um Italien kennen zu lernen und römische Antiquitäten, besonders Numismatik, zu studieren. Dort trat er auch mit der Erbkönigin Christine von Schweden, bei der er in besondere Gnade kam, und mit der Prinzessin Sophie, der Mutter des späteren Königs Georg von England, in Beziehung. Nach seiner Rückkehr 1665 gebrauchte ihn der Kurfürst als Gesandten an verschiedenen Höfen, zuletzt in England, wo ihm 1679 der Kurfürst von Brandenburg zugleich die Besorgung seiner Affären auftrug. Mit Bewilligung des Kurfürsten von der Pfalz trat er im Jahre 1680 mit dem Rang eines Staatsministers in kurbrandenburgische Dienste über. Als Gesandter des großen Kurfürsten am Hofe in Paris, wo er sich neun Jahre aufgehalten, nahm er sich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes vieler Reformierten an, denen er in seiner Wohnung Zuflucht gewährte und zur Auswanderung verhalf. Darauf brachte er einige Jahre in Berlin mit Studiren zu, ging aber nach dem russischen Frieden 1697 wieder als Ambassadeur nach Frankreich, wo er bis 1702 verblieb. In dieser Zeit wurde Spanheim bei der Krönung des Königs Friedrich I. (1701) in Anerkennung seiner Verdienste in den Freiherrnstand erhoben und zum Staatsminister ernannt. Im Jahr 1702 ging er als erster preussischer Gesandter nach England, wo er am 7. November 1710 in London starb.

Zur Schriftstellerei fehlte ihm bei seinen häufigen Reisen als Gesandter die Muße. Neben einigen philologischen Schriften schrieb er in seiner Jugend die schon oben genannten Theses contra Ludovicum Capellum pro antiquitate literarum hebraicarum, eine Disquisitio critica contra Amyraldum, darin er seinen Vater wegen der allgemeinen Gnade verteidigte, und Discours sur la Crèche et sur la Croix de notre Seigneur Jesus-Christ, welches zwei Neben sind, die er als Professor der Eloquenz lateinisch zu Genf gehalten. In seinem Alter gab er heraus Cyrilli Alexandrini et Juliani Opera omnia, gr. et lat. cum notis D. Petavii et E. Spanhemii, Lips. 1696. Seine Hauptwerke sind: Disputationes de usu et praestantia numismatum antiquorum (Rom. 1661; beste Ausg., 2 Bde, Lond. und Amsterdam 1706—17) und Orbis Romanus (Lond. 1701; Halle 1728). In seinem Nachlasse fand man „Christliche Betrachtungen“ und Gebete, welche er bei den wichtigsten Ereignissen seines Lebens niedergeschrieben hatte, ein Zeichen, daß er, wenn auch nicht mehr Theologe, doch ein frommer Diplomat war. — Spanheim besaß eine vortreffliche Bibliothek, welche der König von Preußen noch bei dessen Leben erwarb. (D. Thelemann †) S. D. van Veen.

Spanheim, Friedrich (der jüngere), geb. 1632, gest. 1701. — J. Triglandii laudatio tumebis F. Spanhemii filii. Lugd. Bat. 1701 (auch abgedruckt im 2. Band von Spanheims Opera; Nicéron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, Paris 1734; Chamfleur, Nouveau dictionnaire historique et critique, Amsterdam 1750—56; Zöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, in voce; Godgeleerde Bijdragen, 1862 blz. 289 vv. (wo das vollständige Verzeichnis seiner Schriften zu finden ist).

Friedrich Spanheim der jüngere ist geboren am 1. Mai 1632 in Genf, wo sein Vater, Friedrich Spanheim der ältere, damals Professor der Theologie war. Er verlebte da seine erste Jugend, bis sein Vater 1642 nach Leiden berufen wurde. Dort studierte er erst Philosophie und erwarb sich am 17. October 1648 den Magistergrad unter Vorsth des Abr. Heidanii (f. J. A. Cramer, Abr. Heidanus en zijn Cartesianisme, Utr. 1889, blz. 12). Als seine Mutter nach dem Tode des Vaters (gest. 1649) nach Genf zurückkehrte, blieb Spanheim in Leiden, wo er nach dem Wunsch, den der Vater auf dem Sterbebette geäußert, und nach eigener Neigung, Theologie studierte. Seine Lehrer waren Jac. Trigland sen., Claud. Salmasius, Abr. Heidanus und Joh. Coccejus. Nach rühmlich

bestandenem theologischen Examen fungierte er als Proponent an verschiedenen Orten Zeelands und ein Jahr lang in Utrecht, bis er 1655, nachdem er eine Berufung als Professor der Theologie an der Hochschule zu Wymwegen abgelehnt hat, einem Rufe des Kurfürsten Carl Ludwig bei der Reorganisation der Universität Heidelberg als Professor der Theologie dorthin folgte. Zuvor promovierte der 23jährige Kandidat noch in Leiden zum Dr. theol., wobei er in seiner Dissertation die fünf Hauptpunkte der Dordrechter Beschlüsse gegen die Arminianer verteidigte (*Dissertatio theologica de quinquarticularianis controversiis pridem in Belgio agitata*; aufs neue gedruckt in *Opera III*, p. 1167 sqq.). Der Kurfürst bewies ihm auf mancherlei Weise sein Wohlwollen; dies konnte ihn jedoch nicht abhalten, demselben das Vorhaben, von seiner Gemahlin Charlotte von Hessen sich zu scheiden und deren Hofdame Luise von Degenfeld zu heiraten, furchtlos und aufs eindringlichste, wenn auch vergeblich, zu widerraten. Es ergingen verschiedene Berufungen an ihn, u. a. nach Lyon als Pastor, nach Lausanne, Frankfurt a. d. S., Harderwijk und Franeker als Professor, und nach Berlin als Hofprediger, die er aber alle ablehnte. Im Jahre 1670 nahm er den Ruf als Professor der Theologie in Leiden an, 15 an der Stelle des verstorbenen Joh. Coccejus, der der Nachfolger seines Vaters gewesen. Dort trat er sein Amt an mit einer Rede „*de prudentia theologi*“ und entfaltete eine große Arbeitsamkeit. 1671 wurde ihm der Unterricht in der Kirchengeschichte übertragen und im folgenden Jahre trugen die Kuratoren ihm die Aufsicht über die akademische Bibliothek auf. Als Bibliothekar ließ er 1674 einen neuen Katalog anfertigen und 20 hielt, als dieser fertig war, am 29. Oktober eine Rede „*Bibliothecae Lugduno-Batavae nova auspicia*“. Die Bibliothek hatte damals 3725 Bücher und 1702 Manuskripte. Viermal hat er das Rektorat bekleidet und die Kuratoren der Universität schenkten ihm, gleichwie früher seinem Vater, das größte Vertrauen. Bei dem Tode der Gemahlin Wilhelms III., der Königin Maria von England (gest. 1695) beauftragten sie ihn, eine 25 Leichenrede zu halten (*Oratio in obitum Mariae, M. Britanniae Reginae*). Wurde sein Vater seiner Zeit gedrückt von häuslichen Sorgen, mit dem Sohne war es nicht so. Er hatte einen sehr großen Gehalt: „*quadruplex accipit stipendium, quorum primum ei confertur pro theologiae, secundum pro S. historiae professoratu; tertium pro munere bibliothecarii, quartum pro concionibus Gallicis singulis mensibus 10 habendis*“ (*Desid. Pacius, Stricturae breves*, p. 34). Neben seinen Vorlesungen war er auch literarisch sehr thätig. Im Jahre 1684 wurde ihm der Titel Professor primarius verliehen und er vom Halten von Vorlesungen entbunden, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können, welche nur im Jahre 1695 durch eine schwere Krankheit unterbrochen wurden. Er starb am 18. Mai 1701. 35

Spanheims zahlreiche Schriften (über 50 ohne seine gedruckten Predigten) sind in drei Bänden gesammelt, deren erster noch zu seinen Lebzeiten erschien: *Opera quatenus complectantur geographiam, chronologiam et historiam sacram atque ecclesiasticam*, Lugd. Bat. 1701—1703. Dieselben sind historischen, exegetischen und dogmatischen Inhalts. Auch auf dem polemischen Gebiete war Spanheim sehr rübrig nach 10 allen Seiten hin; er bekämpfte die Arminianer, Cartesianer, Coccejaner und Jesuiten. Einer seiner Gegner schrieb darum, daß er war „*dictator academiarum et ecclesiarum totius Belgii, alter Papa, ex cathedra pronuncians et docens infallibiliter*.“ Darin ist jedoch große Übertreibung. Doch war er ein bestiger Anti-Cartesianer. Wichtig für die Kenntnis der damaligen Streitigkeiten ist sein „*De novissimis circa res 45 sacras in Belgio dissidiis, epistola ad amicum responsoria*“ (Lugd. Bat. 1677). Als Dogmatiker zeigte er sich sehr konservativ, seine Theologie war die *Theologia traditiva*. Er hatte einen starken Widerwillen gegen die sogen. *Novatores*. Die Namen Arminii, Vorstii und Episcopii galten ihm als „*infausta huic Reipublicae nomina*“. Sein *Commentarius in Jobum* ist durch Gelehrte, wie Vitjusz und A. Schulz 50 tens, sehr gepriesen und stellte seinen Verdienst als Exeget ins Licht. Besonders aber als Kirchenhistoriker hat er sich um die Wissenschaft verdient gemacht. Seine Vorlesungen über Kirchengeschichte fing er 1672 an mit einer „*Oratio paranaetica pro commendando studio ecclesiasticae antiquitatis*“, welche später als Vorrede gedruckt ist vor seiner „*Brevis Introductio ad Historiam sacram utriusque Testamenti, ac 55 praecipue Christianam, ad A. 1598 inchoata jam Reformat.*“ (Lugd. Bat. 1694, in 4°). Dieses Werk, kurz gefaßt aber vollständig, ist eine Frucht genauer und umfangreicher Untersuchung und beweist, daß der Verfasser ein sehr gelehrter Mann ist, der seinen eigenen Weg geht. Diese *Brevis Introductio* wurde nicht allein in Leiden aber auch anderswo, als Handbuch bei dem akademischen Unterricht gebraucht und ist viel gepriesen 60

u. a. von Morhof („optime ad instituendam juventutem comparatus, nam per secula historiam deducit, sub certis ejus capitibus, adeo ut statim pateat, quidnam singulis seculis contigerit“, Polyhistor. II, 518) und Schröck („laudatum merito hodieque“, Hist. Rel. et Eccl. Chr. 1828, p. 19).

(D. Thelemann †) E. D. van Veen.

Spanien, kirchl. Statistik. — Literatur: Gujov Tierds, Geschichte Spaniens; Kathol. Kirchenlexikon von Weyer und Wette; Jahresberichte der ev. Gemeinden zu Madrid und zu Barcelona; „Blätter aus Spanien“ (Miedner) von 1895–1905; Mitteilungen der Pastoren Th. Miedner, W. Albrecht (Madrid) und Branned (Barcelona); C. Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus.

Dieses Königreich umfaßt ein Gebiet von 497210 qkm, bewohnt von 17540000 Seelen (Zählung von 1901). Das Land ist in 48 Provinzen eingeteilt, von Gouverneuren verwaltet, welche aber zumal bei Änderung des Ministeriums nicht selten wechseln. Die Staatsregierung beruht auf der Verfassung von 1875, durch welche die konstitutionelle Monarchie geordnet ist, zugleich auch die katholische Religionsausübung als die allein vollberechtigte anerkannt wurde.

Die Kirche hat ohne Zweifel sehr frühe in Spanien Bestand erhalten, wenn es auch ganz unverbürgt ist, daß der Apostel Jakobus hierher gekommen sei und bezüglich des Apostels Paulus nur sein Verjaß feststeht, in diesem Lande zu wirken (Aö 15, 24). Jedenfalls gab es bereits um 200 überall im Lande zahlreiche Christengemeinden und in hervorragenden Römerstädten angelegene Bistümer, wie in Tarragona, Saragossa, Leon, Merida. Eine frühzeitige Ausbildung kanonischer Bestimmung römisch-katholischer Richtung zeigte sich in den Beschlüssen der vielgenannten Synode von Elvira (Aliberis) 306, an welcher 19 Bischöfe Spaniens persönlich teilnahmen. Bald nachher konnte das Land in Metropolitanzirkel eingeteilt werden mit den Hauptorten Tarragona, Toledo, Sevilla, Braga (in Gallizien); im 6. Jahrhundert ward Lugo (Gallizien) dazu erhoben, weiterhin noch Merida. Ohne empfindliche Benachteiligung der katholischen Ordnungen verschaffte sich der Arianismus der Vandalen und der Westgoten Raum im Lande (von 410 an), bis letztere seit 589 nach dem Beispiel ihres Königs Rekkared dem katholischen Bekenntnisse beitraten. Die arabisch-maurische Eroberung des Landes führte erst im 9. und 10. Jahrhundert zu zeitweise schweren Verfolgungen der Christen und Beraubungen der Kirche, welche letztere aber immerhin 29 Bistümer unter muhammedanischer Herrschaft aufrecht zu erhalten vermochte, sogar das Fortwirken von drei Metropolen. Die christliche Wiedereroberung ward von der Mitte des 11. Jahrhunderts an immer erfolgreicher, so daß schon 1085 die einstige westgotische Hauptstadt Toledo dem Kreuze wiedergewonnen und 1139 das Königreich Portugal aufgerichtet wurde, bis im Jahre 1212 durch eine mehrtägige Schlacht die Macht des Islam auf die Dauer gebrochen und auf die südlichen Gebiete beschränkt ward. Während der steten erbitterten Kämpfe bildete sich naturgemäß ein kraftvoller Glaubenseifer für das bestehende kirchliche Christentum aus, welcher aber allmählich die Züge der Härte und unduldigen Eifers bezüglich religiöser Fragen in die spanische Volksseele brachte. Durch die Entwicklung christkatholischer Mitterorden (von Alcantara, von San Jago de Compostela, von Calatrava), dazu von Mönchsorden wie seit 1215 desjenigen des heiligen Dominikus mußte jene Richtung verstärkt werden, die zu Gunsten des alleinigen Bestandes der aufs neue ausgebreiteten Kirche als einer gleichsam nationalspanischen Institution eintrat. Die unter Papst Innocenz III. zu einem bleibenden Institut gemachte Inquisition (s. dies) ward bereits 1233 dem Dominikanerorden übertragen, durch welchen ihr Verfahren seine wichtigste Ausbildung erhielt. Für die vereinigten Königreiche Spaniens wurde sie 1483 organisiert und zunächst der Großinquisitor Thomas de Torquemada zu ihrer Handhabung aufgestellt, wie seine Nachfolger vom Könige vrasentiert und vom Papste ernannt. Durch die oberste Instanz der Inquisition, den Consejo de la Suprema am Hofe, behielt der König dauernden Einfluß auf dieseurchtbare Einrichtung, welche zunächst gegen das Judentum, auch die mit Gewalt bekehrten Mauren, dann aber gegen den Protestantismus sich wendete.

Und doch bewies die spanische Kirche auch ohne diese Einrichtung viele Festigkeit. So war ohne Nachteil für sie das päpstliche Edikta von 1378–1417. Auch führten die besonders durch den spanischen Kardinal und Staatsmann Jimenes (1492 Beichtwater der Königin, 1495 Erzbischof von Toledo, gest. 1517) bewirkten Reformen des Klerus sowie des äußeren Kirchenwesens Pfarrgeistliche und das Volk weniger bereit für protestantische Reformationsbewegungen in das 16. Jahrhundert hinein, als dies in den

meisten römisch-katholischen Ländern der Fall war. Zudem trug die im Jahre 1492 erfolgte Austreibung von über 800000 Juden zur kirchlichen Geschlossenheit des Volkes zweifellos bei.

Gleichwohl fanden infolge der lebhaften Beziehungen zwischen den Niederlanden und dem Hofe Karls V. lutherische und calvinistische Gedanken, dazu reformatorische Schriften Eingang in Spanien und 1513 wurde das NT in die Landessprache überetzt. Da und dort kam es zur Entstehung evangelischer Gemeinden, welche zwar nicht in die Öffentlichkeit traten, aber die Anhängerzahl der evangelischen Glaubensrichtung war nicht gering, s. u. den folgenden Art. S. 580 ff. Im Jahre 1512 begann daher die Inquisition ihr schauerliches Werk, zunächst mit der Verbrennung eines evangelischen Bürgers (Franz San Romano) in Valladolid und nach etwa 25 Jahren war durch viele Hunderte von Autodafés, bei welchen zunächst Gruppen von „Kettern“ den Flammen übergeben wurden, die reformatorische Strömung im ganzen zum Versiegen gebracht, obgleich noch so mancher krasse Akt dieser Verfolgung in nachfolgender Zeit stattfand. Ungehindert konnte der Jesuitenorden, durch seine überseeische Thätigkeit in spanischen Kolonialländern noch gestärkt, im öffentlichen Leben und im amtlichen Kirchentum seine Macht entfalten, soweit nicht der Absolutismus spanischer Könige Schranken zog. Letzteres geschah auch zeitweise gegenüber den von Rom her erfolgenden Ansprüchen auf eine unabhängige Selbstverwaltung der Kirche und Exemption des apostolischen Nuntius von den Willensmeinungen der spanischen Monarchen. So kam es, daß durch das Konfordat von 1753, welches nach manchem Zwist geschlossen wurde, der König das Recht der Nomination der Bischöfe zugesprochen erhielt, wie es noch jetzt besteht. Nur für 52 Bränden wurde dem Papste das Besetzungsrecht gewährt.

Von der Vertreibung des Jesuitenordens an, welche 1767 stattfand, kam es wiederholt zu Maßregeln, die das Übergewicht der Kirche gegenüber der Staatsverwaltung zu beseitigen suchten. Zu denselben gehören jene zu Gunsten politischer Überaufsicht unter Karl IV., d. h. seinem Kanzler Manuel Godoy, welcher von 1789 an auch dem Anwachsen des Kirchengutes Abbruch that. Weiterhin ließ der 1808 über das Land gesetzte König Joseph Bonaparte die Klöster einschleichen. Die Erhebung gegen die napoleonische Herrschaft im Jahre 1812 erklärte war in der neuen Verfassung von Cadix die katholische Religion für die einzig wahre und für die Religion der spanischen Nation, worauf rasch zahlreiche Klöster neu entstanden; aber 1835 wurden alle kleineren Klöster für aufgehoben und 1837 das gesamte Kirchengut als Nationaleigentum erklärt. Durch das Konfordat von 1851 und dessen Zusatzvertrag von 1859 verzichtete die Kirche zu Gunsten der Gemeinden auf den Güterbesitz; dagegen ward der Unterhalt des Kultus und des Klerus von Seiten des Staates zugesichert; hinsichtlich der Besetzung der geistlichen Stellen erhielt der Papst das Recht, in allen bischöflichen Kapiteln einen geistlichen Würdenträger zu ernennen; auch wurden die Grenzen der Diöcesen und Erzdiocesen festgestellt. An letzteren besitzt das Land 9, welchen 46 Suffragansitze unterstellt sind. Es gehören zum Erzbistum Burgos: Calahorra, Leon, Lisma (am Duero), Valencia, Santander, Vittoria. Zu San Jago de Compostela: Lugo, Mondoñedo, Lrense, Oviedo, Tuy. Zu Granada: Guadix, Almeria, Jaen, Cartagena (Sitz zu Murcia), Malaga. Zu Saragozza: Darazona, Jaga, Huesca, Barbastro, Pamplona, Tudela, Teruel. Zu Sevilla: Badajoz, Cadix, Ceuta (Marokko), Cordova, die Canarischen Inseln, Teneriffa. Zu Tarragona: Tortosa, Barcelona, Vic, Solsona, Lerida, Urgel, Gerona. Zu Toledo: Coria, Madrid, Cuenca, Sigüenza. Zu Valencia: Dribuela (in Alicante), Segorbe, Mallorca, Ibiza, Menorca. Zu Valladolid: Astorga, Avila, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Segovia, Zamora. Dazu kommt noch der über die Gebiete der vormaligen Mitterorden (einschließlich jener der Malteser) gesetzte Prior mit Bischofsrang (seit 1876) zu Ciudad Real. Diese Diöcesen umschließen rund 22000 Pfarreien, zunächst eingeteilt in solche erster und zweiter Klasse, sodann noch in fünf Arten nach kleineren dienstlichen Aufgaben unterschieden und unter Erzpriesterchaften zusammengefaßt.

Aus dem Innern des kirchlichen und geistigen Lebens des Landes konnte es kaum zu irgend einem Wandel der sog. Glaubenseinheit kommen. Aber nach der Mitte des 19. Jahrhunderts begann das evangelische Christentum aufs neue zu keimen und dann sich mannigfaltig zu entwickeln. Der Spanier Francisco de Paula Muet war in Florenz von der Predigt und dem religiösen Leben der Waldenser ergriffen worden (1853) und verkündigte seit 1855 in Barcelona und in Gibraltar den evangelischen Glauben. Dies regte andere zu gleichem Zeugnisse an, unter welchen besonders Matamoros hervortrat. Wegen seine und seiner nächsten Gesinnungsgenossen Entfernung wendete sich eine Depu-

ation, welche die internationale „Evangelische Allianz“ nach Madrid entsandte, worauf die Strafe in Verbannung verwandelt wurde (1861). Die Vertreibung der extrem katholischen Königin Isabella führte zur Verkündigung der Religionsfreiheit 1868 durch die provisorische Regierung; dieselbe ward dann am 5. Mai 1869 als staatsgesetzliches Recht genauer festgesetzt. Die Rückkehr der Verbannten (Muet, Pastor in Madrid) und eine lebhafte Anteilnahme englischer kirchlicher Kreise zum besten der Evangelisation Spaniens führte dazu, daß bald an vielen Orten Stationen evangelischer Predigt entstanden und die Beteiligung an evangelischen Gottesdiensten sich sehr verbreitete. Doch bereits 1871 änderte sich die Haltung der Staatsgewalt empfindlich: die Bourbonen gewannen das Königtum zurück und mit ihnen kam der Einfluß der Jesuiten wieder zur Geltung. 1875 wurde dem Staate eine neue Verfassung gegeben, dessen Artikel 11 die Religionsfreiheit der Evangelischen in wichtigen Dingen dem Gutdünken der Verwaltungsbehörden überantwortet. Er lautet: „§ 1. Die katbolische, apostolische, römische Religion ist Staatsreligion. Die Nation verpflichtet sich, den Kultus und dessen Diener zu unterhalten. § 2. Niemand soll auf spanischem Gebiet wegen seiner religiösen Meinung oder wegen Ausübung seines betreffenden Kultus belästigt werden, unter Voraussetzung der der christlichen Moral schuldigen Achtung. § 3. Andere Cerimonien und öffentliche Kundgebungen als die der Staatsreligion sind nicht gestattet.“ Der Begriff „öffentliche Kundgebungen“ wurde aber ungemein verschieden je nach der kirchlichen Stellung der Provinzgewermeure, Ministerien und Stadtoberhäupter gefaßt. Obwohl keine nachträgliche Verordnung Turm, Glocken, Kirchenbaustil und Herstellung eines Kircheneingangs von der Strafe her verbot, wurde doch selbst in den beiden größten Städten des Landes bald das eine bald das andere kirchliche Kennzeichen den Evangelischen thatsächlich unterzagt. Es wurde bald durch Hinweis auf gefährliche Folgen zur Unterlassung aufgefordert, oder man fertigte eine Baukonzession nicht aus u. dgl. (So wurde es z. B. unternommen, den Choralgesang in gottesdienstlichen Räumen zu verbieten, weil er auf die Strafe hinaus wirke, und in Madrid selbst mußte noch im Jahre 1891 die spanisch-evangelische Gemeinde von ihrer Kirche die Aufschrift „Jesuskirche“ wieder entfernen.) Immerhin kamen einige Kirchen oder Kapellen mit kirchlichem Aeußeren zu stande, in Jerez, Sevilla, Madrid (spanisch-anglikanisch), Barcelona (anglikanisch); aber auch die Kirche der deutschen Evangelischen in letzterer Stadt mußte auf Anbringen eines Türmbchens (1903) verzichten.

So konnte es nur durch nachhaltige Förderung auswärtiger evangelischer Kreise, in Großbritannien und Irland, in Holland, Norddeutschland und der Schweiz, ermöglicht werden, daß doch eine Verbreitung evangelischen Glaubens immerzu erreicht wurde. Daher entstanden in allen Landesteilen Predigtstationen und Gemeinden, deren Zahl im Jahre 1905 auf 180 sich erhob (darunter etwa 10 organisierte Gemeinden). Jedoch die so verschiedenartige Einwirkung von seitens auswärtiger Gesellschaften, welche unter sich keine Verbindung herstellten, führte dazu, daß auch die Gemeinden der evangelisch gewordenen Spanier in verschiedene Gruppen sich teilen und manche Gemeinde völlig vereinzelt sich erhält. (Zu letzteren gehört u. a. Figueras.) Zur Zeit sind vier Gemeinschaften spanischer Nationalität hervorzuheben.

1. Die Iglesia Española Reformada, welche von der Spanish & Portuguese Church Aid Society der englischen Hofkirche gegründet wurde; sie hat anglikanisches Glaubensbekenntnis und dergl. Ceremonien. Ihr gehören zehn Gemeinden an, deren Bischof von einem irischen Erzbischof geweiht ist. Allerdings erklärte sich die Kirche Englands mit der Excommunication eines spanischen Bischofs nicht einverstanden, da sie englische Staatskirche sei. 2. Die Methodisten haben hauptsächlich im Osten, in Barcelona und auf den Balearen, eine Anzahl kleiner Gemeinden. — 3. Den Baptisten gehören Gemeinden in einigen großen Städten an (besonders in Madrid und Valencia). Die Gemeinschaft der ihnen so nahestehenden Plymouthbrüder hat namentlich im Nordwesten zahlreiche Stationen.

4. Die bedeutendste und die einzige selbstständig organisierte Körperschaft ist die Iglesia Evangelica Española, jetzt mit 20 selbstständigen Gemeinden in den größeren Städten und mit 30 Predigtstationen. Letztere werden zumeist von ansässigen „Evangelisten“ (verschiedenen Berufsständen angehörig) bedient, während die Geistlichen der Gemeinden ihre wissenschaftlich theologische Bildung bisher in der Schweiz, in dem von britischen Presbyterianern unterhaltenen theologischen Institut von Puerto Sta. Maria (in Andalusien) und in Deutschland erwerben. Der Zusammenschluß der Gemeinden, welche durch Unterstützung aus den erwähnten verschiedenen Ländern entstanden sind, ist wesentlich das Werk

des um Spaniens gesamte Evangelisation einzigartig verdienten Faktors Fritz Zliedner (gest. 25. April 1901), so daß er naturgemäß auch die nach je zwei Jahren in Madrid zusammen tretende Generalionode zu leiten hatte. Vielfeitig bemüht sich diese Kirchengemeinschaft um Jugendunterricht und Verbreitung evangelischen Christtums. Zliedners werbender Arbeit verdanken das meiste die Anstalten in und nahe Madrid: die beiden 5 Elementarschulen, das Waisenhaus, das Gymnasium mit Internat (acht Lehrer) in Madrid und das Waisenhaus und Erholungsheim in Escorial; zwei Zehne führen in der Kirche und den Jugendanhalten von Madrid das Werk des Vaters fort. Zwei evangelische Krankenhäuser und eine höhere Töchterchule dienen gleichfalls den Glaubensgenossen. 10

Bemerkenswert sind die zehn evangelischen Zeitschriften Spaniens. Wochenchriften: Kinderfreund (Zliedner); Sonntagsschulblatt (Baptisten); Esfuerzo Cristiano (des amerikanischen Christian Endeavor, eines Jugendbundes); Herald (in Figueras); Evangelist (in Barcelona); Wahrheitsbote (Madrid, Plymouthbrüder); Echo der Wahrheit (Baptisten); el Cristiano (Religious Tract Society, London); la Luz (Anglikaner). Zweimal 15 im Monate: Die christliche Mundschau (Zliedner). Alle diese Mätter bedürfen allerdings eines Zuschusses; aber sie dienen in reichem Maße der Verbreitung und Befestigung der evangelischen Wahrheit. — Dies geschieht aber auch durch die Thätigkeit der britischen und ausländischen Bibelgesellschaft, welche durch 18 Kolporture im Lande die biblischen Schriften verbreitet. Auch die schottische Bibelgesellschaft beschäftigt mehrere Kolporture. 20 Spanische neue Erzeugnisse in großer Zahl wurden von der Religious Tract Society in London und von der Buchhandlung der Iglesia Evang. Españ. in Madrid und Barcelona hervorgerufen und unter das Volk gebracht. Doch sind natürlich die mittelbaren Einflüsse dieser Litteratur auf das spanische Volksleben von größerer Bedeutung als die unmittelbaren. Dieses Christtum findet wie die Schulen, ja Kirchengesang und 25 Predigt neuestens auf katholischer Seite Nachahmung. Ohne daselbe wäre z. B. sicherlich das Gesetz, den Nichtkatholiken auf Verlangen in den Gemeinden einen Friedhof zu erstellen, ebenso eingeschlafen als das Recht der Civiltraumung.

So geschieht sowohl von den opferwilligen evangelischen Spaniern als durch die Ausdauer warmer glaubensgenössischer Kreise des Auslands das Mögliche, um der 30 religiös zugänglichen Volksnatur Spaniens überall im Lande das evangelische Christentum nahe zu bringen, besonders auch den Taufenden, welche sich selbst hervorzureiten. Bis jetzt werden die Evangelischen des Landes gegen 12000 Seelen zählen. Durch die von Katholiken gerne besuchten evangelischen Schulen ist ein weiteres, vorbereitendes Mittel gegeben, ein nachfolgendes literarisches Überzeugen zu erreichen. 35

Den beiden deutschen Gemeinden liegt naturgemäß diese Aufgabe nicht ob. Die 35 ältere davon ist jene von Barcelona, welche immerhin schon 1885 sich konstituierte, jetzt in der Stadt allein über 500 Seelen, sicher weit über 1000 mit der gesamten Diaspora des Nordostens. Seinerzeit wesentlich durch die Verbürgung materiellen Bestands von Seiten Zliedners zu Stande gekommen, konnte die Gemeinde erst 1903 ihre eigene Kirche 40 erbauen. Der Pastorierung von hier aus ist die ganze deutsche Diaspora von Katalonien, Aragon und Valencia unterstellt, für welche eine regelmäßige kirchliche Pflege in Durchführung begriffen ist. Diese wurde bereits geordnet in der Jüliatgemeinde Valencia (1905 für 50 Erwachsene entstanden), wobei jedoch die Gottesdienste noch in deutschen Klubhause 45 stattfanden), sowie in San Jeliu de Guirels, einem Seestädtchen im Nordosten des Landes. 45 Eine deutsche Schule ging in Barcelona aus der Kirchengemeinde hervor, seit 1901 unter einem Schulausschusse selbstständig gedeihend (80 Schüler und Schülerinnen). Für die im Hafen anlegenden deutschen Schiffe besteht eine „Seemannsmission“, durch Gaben eines Berliner Komitees unterstützt; dieselbe wirkt besonders durch geregelte 50 Schriftenverteilung an die Schiffsbesatzungen. Auch eine geordnete Armenpflege und die 50 Thätigkeit an der Enfermeria Evangelica (Krankenhaus) im naben Garcia gehört zu den Lebensäußerungen des Seelsorgedienstes von Barcelona. — Die Gemeinde in Madrid wurde erst 1901 gegründet, da die Zliednersche Schöpfung längere Zeit auch für die evangelischen Deutschen das Notwendige bot. Im dritten Jahre ihres Bestehens zählte die Gemeinde 186 Seelen, für welche natürlich die Gottesdienste noch in einem gemieteten 55 Kapellenraume abgehalten werden. Unter einem Schulausschusse besteht eine deutsche „Realschule“, welche aber nur zu einem Drittel evangelische Schüler besitzt. (Eine zweiklassige deutsche Volksschule befindet sich in Malaga.) Die beiden deutschen Kirchengemeinden unterstehen dem Berliner Oberkirchenrat und führen die preußische Landesagenda, jedam 60 das rheinisch-westfälische Gesangbuch; ein Kirchenrat vertritt die Gemeinde. Die Pastoren 60

zahlen mit denen von Portugal nach je zwei Jahren die „deutschesiberische Pastoralconferenzen“ ab.

Das öffentliche Schulwesen des Staates wurde zwar seit 1868 mandsach gefördert; aber das Gesetz der allgemeinen Schulpflicht konnte noch nicht durchgeführt werden, da es an Lehrern und Bauflichkeiten mangelt, so daß noch viele Kloster- und Privatschulen bestehen und die Beteiligung an den evangelischen Schulen erklärlich ist. Doch bestehen 55 Seminarien für Lehrer und 32 für Lehrerinnen. Zur Mittelschulbildung sorgen 70 Anstalten. Sodann wird der Clerus in 68 Diöcesaneminarien erzogen und durch 19 Universitäten werden die Hochschulfstudien gepflegt. W. Göß.

- 10 **Spanien.** Reformatorische Bewegungen im 16. Jahrhundert. — Mémoires de Francisco de Enzinas. publ. p. Compan. T. 1. 2. Bruxelles 1862—63. Der in dieser Ausgabe fehlende Anfang des lat. Originals ist veröffentlicht in JRG XIII, 1892. Im Anhang der deutschen Uebers. der Tentwürdigkeiten 1892 viele Berichtigungen zum lat. Text und Nachträge zu dem Artikel Enzinas in Bibl. Wilt., beides und ein paar Textkapitel weggelassen in 15 der 2. Aufl. 1897, wo dagegen Uebers. eines Briefes an Melancthon (scripsorim bezieht sich nach lat. Briefstil auf eben diesen Brief). Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot doctores. Roginaldo Gonsalvio Montano auctore. Heydelbergae 1567. Matrini 1857; Lorenzo: Historia crítica de la Inquisición de España. T. 1—10. Madrid [Paris]. Histoire critique de l'Inq. d'Espagne. Traduite. T. 1—4. Paris 1817. 18, 2^e éd. T. 1—4. Paris 20 1818; M' Crie: History of the progress and suppression of the reformation in Spain in the 16. century. Edinburgh and London 1829. Ebenda 1856; Ad. de Castro: Historia de los Protestantes Españoles y de su persecucion. Cadix 1851, deutsch bearbeitet, doch mit bedenklichen Fehlern, Frankfurt a. M. 1866; Boehmer, Bibliotheca Willemiana. Spanish Reformers of two centuries. Vol. 1—3, Straßburg 1871—1901; Menendez y Pelayo: 25 Historia de los heterodoxos españoles. Madrid T. 2 1880, T. 3 1882; Wiltens, Gesch. des spanischen Protestantismus im 16. Jahrh., Gütersloh 1888, 2. Ausg. 1897; Von Zemmer, Die Hervorming in Spanje in de zestiende eeuw. Haarlem 1901; Schäfer, Beiträge zur Gesch. des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh., 3 Bde, Gütersloh 30 zeitlicher, Halle a. S. 1903.

Papst Leo X. nannte in einer Unterredung mit dem Botschafter Karls V. den Bischof Acuña den spanischen Luther. Der Vergleich ist gänzlich unzutreffend. Acuña schwang sich zum Zeiter der Revolution der Comuneros auf und ließ sich in Toledo von seinen Anhängern zum Primas von Spanien ernennen; nach der Niederlage der Comuneros 1521 kam er in Gefangenschaft, bis er in Zimaneas, weil er bei einem Mordversuch den Kommandanten getötet hatte, hingerichtet wurde, 1526. Eine Kirchenreformation, die sich der lutherischen hatte an die Seite stellen können, lag ihm völlig fern. Es ist charakteristisch, daß in dem Konstitutionsprojekt der *funta de las comunidades* bestimmt wurde, daß zu den Cortes jedesmal auch ein Vertreter der Franziskaner und einer der Dominikaner gehören sollte; allerdings hatten manche Mitglieder dieser Orden besonders kräftig für die Sache der Comuneros gewühlt.

Eben während des Reichstages zu Worms forderten die Gobernadores, Granden und Pralaten Castiliens ihren König auf, Luther zu bestrafen und spanische Übersetzungen seiner Schriften unter den schwersten Strafen zu verbieten.

- 12 Der evangelischen Bewegung gingen in Spanien zwei andere voraus und teilweise zeitlich parallel, die bei größerer Verbreitung jener wohl hätten fördernd wirken können: die mystische und die humanistische. Die Mystiker, *alumbrados*, geleuchtete genannt, suchten vorläufige Bestimmtheit und standen den äußerlichen Vorschriften ihrer Kirche mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber. Francisco de Xuma ging 1527 in Teil 3 seines 20 *Abondario* so weit, daß er die Verdienstlosigkeit aller guten Werke und die *sola fides* hervorhebt; im letzten Teil 1551 ist er aber schon so eingezeichnet, daß er sagt: Nicht zwei Junge trat ich vom Schismatiker entfernt, wer seine Meinung verteidigt gegen die Schule von Paris und die andern Universitäten und die römische Weisheit, doch unterläßt er nicht darauf hinzuweisen, daß der hl. Paulus mit gesunder Lehre und süßen Ermahnungen und brünstigen Gebeten zum Glauben zurückzuführen bestrebt sei und nicht „Reuer!“ vor uns mit dem Feuer drohte. Den Tumult der spanischen Mönche gegen Erasmus dampfte der Generalinquisitor und sogar der Papst, und am Hofe des Kaisers hatte der große Spanier einen begeisterten Vertreter an dem kaiserlichen Sekretär Alfonso 25 de Valdés. Tessen willkommener Juan wirkte, vornehmlich in Italien, für den reformatorischen Redewortungsalanben erobermachend noch innerhalb der römischen Kirche, da Verbindungen zur Verständigung mit den Protestanten nicht aufgegeben waren; er starb 1541.

Ausführlicheres über diese neucastilischen Brüder Valdés s. in dem besondern Artikel über sie.

Wehr hatten die alcañalischen Brüder Enzinas, Jaime und Francisco, zu leiden von der inzwischen arg ergrimmten und zu Gewaltthaten erharteten römischen Curie. Francisco de Enzinas (er hellenisierte seinen Familiennamen zu Trvander), geboren in Burgos etwa 1520, wurde jung zu Verwandten in die Niederlande geschickt, aber schon 1537 zurückgerufen, weil seine Eltern befürchteten, er werde dort durch seine Studien sich in Unglauben verirren. Ein Angehöriger der Familie, Pedro de Verma, der im Auftrag des Generalinquisitors die Werke von Erasmus zu beurtheilen hatte, war durch sie für eine fruchtbarere Predigtweise gewonnen worden, aber von der Inquisition nach längerer Gefangenschaft zum öffentlichen Widerruf verurtheilt worden. Der 70jährige unterwarf sich, ging dann aber nach Paris, wo er lange als Mitglied der Sorbonne gelebt hatte. Als Francisco in die Niederlande zurückkehren durfte, besog er 1539 die Universität Löwen.

Hier besuchte ihn 1541 Francisco de San Roman, der gleichfalls aus Burgos gebürtig war, wo Enzinas den ein paar Jahre älteren schon gekannt hatte, mit dem er dann auch in Antwerpen verkehrt hatte. 1541 war San Roman mit einem andern Angestellten eines Antwerpener Kaufhauses nach Bremen geschickt, um Zahlungen einzufassieren. Dort ging er in den evangelischen Gottesdienst und horte eine Predigt von Jacobus Probit, der Prior der Augustiner in Antwerpen gewesen war. Auf's tiefe ergriffen eilte San Roman zu dem Prediger. Dieser beehlt ihn drei Tage in seinem Hause, um den heißen Wissensdurst des plötzlich Befebrten mehr zu befriedigen. San Roman blieb dann noch einige Wochen in Bremen, auch von einem Schotten unterrichtet, las evangelische Schriften und entwarf selber einen spanischen Katechismus; mehrere Mahnbriefe schrieb er an den Kaiser und meldete seinen Antwerpener Bekannten, er werde ihnen nächstens von seiner neuen Erkenntnis reden, dann aber seiner Vaterstadt die Wahrheit verkünden. Diese Bekannten verständigten die Dominikaner, und kaum hatte San Roman Antwerpen erreicht, als er vom Pferde gerissen und in ein Haus geschleppert wurde, wo man ihm Hände und Füße zusammenband und ihn dann verhörte. In einem dunkeln Gefängnis mußte er acht Monate verbringen; als er verhört, sich beklagen zu verhalten, wurde er freigelassen. Nun kam er nach Löwen zu Enzinas. Dieser mißbilligte es, daß er ohne ordnungsmäßige Berufung das Predigtamt ausübe, zumal bei seinen mangelhaften Kenntnissen und seiner geringen Erfahrung; er solle sich zunächst in den Grenzen seines Kaufmannshandes halten. San Roman sagte, er wolle nun ein wohlgeheutes Leben führen, aber seine ungestüme Begeisterung ließ es nicht dazu kommen. Er machte sich alsbald auf den Weg nach Regensburg, wo der Kaiser Reichstag hielt. Er suchte dreimal den Kaiser auf und dieser zeigte sich jedesmal wohlwollend. Aber da San Roman nicht abließ und noch wiederkam, wurde er verhaftet, und als der Kaiser am 29. Juli 1541 von Regensburg abreiste, nahm er ihn gefesselt mit nach Italien und Spanien. In Malloreca am 13. Oktober angekommen, wird er ihn dort der spanischen Inquisition übergeben haben, da er selbst nach Algier weiter fuhr. San Roman wurde nach Valladolid gebracht, der Hauptstadt seiner Heimat Alcañal, und dort, da sich alle Befehrungsversuche als fruchtlos erwiesen, zum Feuertode verurtheilt, den er mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit erduldet. Als das Feuer angezündet war, machte er eine Bewegung, die man dahin deutete, daß er reuig sei und zog ihn heraus. Aber er rief: Was reizt ihr mich aus meiner Glorie? Bald war er hingerafft. Mitglieder der kaiserlichen Leibwache sammelten sich Aiche und der gleichfalls in Valladolid anwesende englische Gesandte zahlte für einen halbverkohlten Schädelknochen, wie man sagte, mehrere hundert Gulden. Der Kaiser ließ jene Leibwächter in Haft nehmen und der Gesandte erschien mehrere Monate nicht bei Hofe. Es scheint, die Hinrichtung fand statt während der Kaiser in Valladolid weilte, was vom 26. Januar bis 22. Mai 1542 der Fall war.

Bald nach der letzten Unterredung mit San Roman ging Enzinas auf Wunsch seiner Eltern nach Paris, wo Verma sterbenskrank war; im August 1541 geleitete er ihn zum Grabe. Nunmehr eilte er nach Wittenberg. Im Oktober wurde er inmaritulliert und Melanchthon nahm ihn in sein Haus auf. Dort übersetzte er das NT aus dem Griechischen ins Spanische. Um es drucken zu lassen, reiste er mitten im Winter 1542 nach den Niederlanden. Die Hinrichtung Evangelischer, die er in Löwen miterlebte, bestärkte ihn nur in der Ueberszeugung von der Wichtigkeit seines Unternehmens. Am 25. November 1543 händigte er persönlich dem Kaiser ein Exemplar des spanischen NT ein. Auf Veranlassung des Reichswaters des Kaisers wurde Enzinas am 13. December verhaftet. Zwei Glaubensgenossen sah er zur Hinrichtung hinausführen. Besonders der

eine von ihnen, der schlichte Agidius, war ihm Tröster und bewunderter Freund geworden. Erst fast ein Jahr nach der Gefangennahme erhielt Erasmus die Anklageschrift. Am 1. Februar 1515 fand er die Kerkerthüren offen und entfloh. Im März war er wieder bei Melancthon. Auf dessen Wunsch schrieb er seine Denkwürdigkeiten nieder, eine Schrift, die mit Meisterhaftigkeit ein Bild von bedeutenden Personen und wichtigen Ereignissen auf dem Hintergrund anschaulich gezeichneter Zustände giebt. Seine Eltern ließen ihm sagen, viel lieber würden sie ihm Gift schicken als Geld zum Studieren.

Zu derselben Zeit erregte das Schicksal eines anderen Spaniers in Deutschland lebhaftes Aufsehen. Juan Diaz aus Cuenca, der Vaterstadt der Brüder Valdés, hatte 10 13 Jahre lang Theologie in Paris studiert, wo Jaime Erasmus ihn ganz für den evangelischen Glauben gewann. 1515 ging er nach Genf, wo er einige Monate blieb und Calvins Hochschätzung erntete. Als am Ende des Jahres die Stadt Straßburg zum beabsichtigten Religionsgespräch in Regensburg Buzer sandte, erbat sich dieser und erhielt als Gehilfen Juan Diaz. Von Regensburg ging Diaz nach Neuburg a. D., wo er seine 15 kurze evangelische Summa drucken ließ. Inzwischen hatte sein Bruder Alfons, der an einem päpstlichen Gerichtshof in Rom angestellt war, von Juans Abfall gehört und machte sich auf die Reise mit einem Büttel, durch den er Juan meuchlings mit einem 15 Beil erschlagen ließ, 27. März 1516. Den Prozeß gegen Alfons ließen Papst und Kaiser schließlich fallen: Juan hatte die Todesstrafe verwirkt und sein Bruder hatte eine großartige Glaubensstreue bewiesen. Er lebte unbehelligt in Spanien, doch soll er sich endlich gekennt haben. Francisco Erasmus, der gehofft hatte, nach einem Vorschlag von 20 Diaz mit diesen in Nürnberg zusammen zu treffen, ging nun im Juni aus Wittenberg nach Straßburg, wo er bei Buzer wohnte, dann besuchte er in Zürich Bullinger und andere, Radian in St. Gallen, Zailer in Lindau, Blaurer in Konstanz. In Basel ließ 25 er sich immatrikulieren und ließ noch in demselben Jahr 1516 den von ihm bearbeiteten Bericht über den Diazmord und eine Schrift gegen das Trienter Konzil drucken.

Im Januar und Februar 1517 besuchte er noch einmal die Freunde in Zürich und St. Gallen. Bald kam erschütternde Kunde von seinem Bruder Jaime. Sie hatten 30 einander zuletzt in den Niederlanden gesehen. Dort hatte Jaime einen Katechismus ins Spanische übersetzt und herausgegeben, später war er nach Rom gegangen. Am den Jahresidluß 1515 wurde er daselbst verhaftet und um Mitte März 1517 verbrannt.

Im Mai 1517 machte Francisco einen Auszug nach Straßburg, im November war er in Menningen. 1518 verheiratete er sich mit einer Straßburgerin und siedelte nach 35 Cambridge über, wo er eine Professur für das Griechische erhielt. Aber schon im November 1519 ging er wieder nach Deutschland. Eine spanische Übersetzung von ihm aus Plutarch wurde in Basel gedruckt, in Straßburg ließ er Übersetzungen aus Plutarch, Lucian, Livius, Florus drucken. Von dem Bibelwerk, an dem er viele Jahre gearbeitet hatte, ist nichts zum Vorschein gekommen. Im Sommer 1552 reiste er nach Genf zu Calvin, dann nach Augsburg. Am 30. Dezember starb er zu Straßburg an der Pest, 40 und einige Wochen nach ihm seine Frau. Melancthon wünschte eine der beiden Töchter zu sich zu nehmen, aber die Straßburger gaben sie nicht her.

Zuerst bildeten sich in Sevilla evangelische Gruppen und Kreise, die zu einer Gemeinde zusammenzufließen begannen.

Juan Perez de Vinceda, Prior der Kirche von Osma, war 1527 kaiserlicher Gesandtschaftssekretar in Rom, als die Stadt durch Bourbons Heer erobert wurde. Er konnte sich 45 glücklich retten, daß er in einem der zwei einzigen Häuser wohnte, die nach Zahlung einer hohen Summe ungeplündert blieben. Er berichtet, daß, um den Abmarsch des Heeres zu erleichtern, Seine Heiligkeit sechs Kardinalsbühne verkaufen mußte. Perez hatte die römische Kirche zu genau kennen gelernt, als daß sein hoher Sinn sich hätte in ihr 50 befriedigt finden können. In seine andalusische Heimat zurückgekehrt, übernahm er in Sevilla die Direction der südlichen Erziehungsanstalt, genannt Colegio de doctrina, und suchte, ohne angriffsweise vorzugehen, wahre Frömmigkeit zu fördern.

1533 wurde Constantino Ponce de la Fuente, gebürtig aus der Diöcese Cuenca, als Prediger an die Sevilleaner Kathedrale berufen, ein gemüthlicher großer Redner, der 55 die Herzen zu rühren verstand. Wenige Jahre später rief man den Aragonesen Juan Galdio in ein Predigeramt in Sevilla. Seine scholastischen Vorträge ließen kalt, aber er gewann eine andere Weise durch den Einfluß eines Laien, Rodrigo de Valera, der, durch eifriges Studium der lateinischen Bibel von römischen Lehren abgetrennt, in Straßenpredigten zur Umkehr mahnte. Die Anquisition sah ihn zunächst als Narren an, kon- 60 sultierte aber sein Vermögen, endlich wurde er, da er sich nicht beruhigte, zu lebensläng-

sichem Gefängnis verurteilt. Agidius und Constantino wirkten nun freundschaftlich miteinander, und in demselben Geiste hielt De Vargas Vorlesungen über den Römerbrief und die Psalmen. Constantino veröffentlichte 1511–18 in Sevilla: Belenimiento eines Sünders, Lebensumme mit der Bergpredigt, sechs Predigten über den ersten Psalm, einen Katechismus und den ersten Teil seiner Dogmatik, Schriften, die als Muster spanischen Stils galten.

1548 ging Constantino mit Prinz Philipp nach Brüssel zum Kaiser, der ihn zum Hofkaplan ernannte. 1550 war er mit dem Kaiser auf dem Augsburger Reichstag. Im nächsten Jahr kehrte er nach Castilien zurück, ging aber 1551 mit Philipp nach England. Ende 1555 war er wieder in Sevilla.

Dort war inzwischen im Jahre 1552 Agidius von der Inquisition verurteilt worden, zehn Jahre lang weder zu predigen noch Vorlesungen zu halten, und hatte einen Widerruf geleistet. Bald nach einem Besuch bei Freunden in Valladolid starb er zu Anfang 1556 in Sevilla, voll Reue über seine schwächliche Retraktation.

Perez war, ehe die Inquisition ihm den Prozeß machte, in den fünfziger Jahren nach Genf ausgewandert. Dort hatte schon 1550 ein Spanier den calvinischen Katechismus ins Spanische übersetzt und herausgegeben. 1555 flüchteten sieben Personen, Männer und Weiber, aus Sevilla ebendabin, zwei Jahre später zwölf Mönche des Sevillaner Psidroklosters. Perez, der von Ende 1556 bis Mitte 1558 in Frankfurt a. M. gewesen war, erhielt im Oktober 1558 in Genf die Erlaubnis, als Prediger einer spanischen Gemeinde in einer Kirche Gottesdienst zu halten. Inzwischen waren daselbst von ihm veröffentlicht 1556 seine spanische Übersetzung des NTs und sein Sumario breve de doctrina Chr., 1556 und 1557 der Kommentar von Juan de Valdés zum Römerbrief und zum ersten Korintherbrief, 1557 seine Psalmenübersetzung und sein Brief an König Philipp, 1557 erschien dort auch unter dem Titel Bild des Antichrist eine Predigt Ichinos, von Alonso de Peñaforte ins Spanische übersetzt. Wahrscheinlich lag damals auch schon das Summarium von Ablässen spanisch gedruckt vor. Einige von diesen Schriften und vielleicht andere wurden etwa im Juli 1557 nach Sevilla gebracht von Julian Hernandez, Alcañilier aus Balverde in der Tierra de Campos, der als Diakon der wallonischen Gemeinde in Frankfurt a. M. thätig gewesen war. Die eingeschmuggelten Bücher wurden entdeckt und Julian wurde im Oktober auf der Flucht von der Inquisition gefangen genommen.

Das führte zur Verhaftung einer großen Zahl von Leuten, die man der „lutherischen Ketzerei“ verdächtig hielt. Angehörige aller Stände: Männer und Frauen, Mönche und Nonnen, Laien und Geistliche, auch ein Grande von Spanien, Juan Ponce de Leon, wanderten in die Kerker des Trianaeschlosses. Constantino suchte sich dadurch zu retten, daß er sich zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu meldete, die ihm feind war, aber er wurde nicht angenommen, ein Inquisitor hatte abgewinkt. Im Sommer 1558 gefangen, mußte er schließlich alle Ausflüchte aufgeben, als man seine versteckten Manuskripte entdeckt hatte, in denen er sich offen über seine unrömischen Ansichten aussprach. Die Zahl der nach und nach gefangen Gesetzten betrug etwa 100, während es einigen gelang, sich durch die Flucht ins Ausland zu retten.

Auch in der Reichshauptstadt Valladolid und in der Umgebung war eine evangelische Bewegung entstanden. Angeregt war sie durch den Veroneser Carlos de Ceso, dessen Gemahlin eine Verwandte des Kaisers war. Er hatte in Italien reformatorische Lehre kennen gelernt und nannte sich einen Schüler von Juan de Valdés, dessen spanische Konfiderationen sowie manche evangelische Schriften anderer er nach Spanien mitnahm, wohl bald nach 1550. Er erhielt eine angesehenere öffentliche Anstellung. Nach einigen Jahren begann er vorsichtig Glaubensgenossen zu gewinnen und befreundete sich insbesondere mit der Familie Cazalla in Valladolid. Auch der zu Anfang 1557 dorthin übergesiedelte Hofprediger De Cazalla, der mit dem Kaiser in Deutschland gewesen war, schloß sich nach einigen Monaten an Ceso an. Ein Jahr später griff die Inquisition ein und am 21. Mai 1559 fand in Valladolid ein Protestantenauto statt, in Gegenwart der Regentin und des Prinzen Carlos. De Cazalla konnte sich nicht genug thun in reitigen Reden über seine Verirrungen und in Ermahnungen an das Volk zum Festhalten an der heiligen römischen Kirche. Man muß glauben, daß seine Reue aufrichtig war, denn ein solches Aufgebot von Heuchelei wäre nicht nötig gewesen, um noch am Martensfahl zur Garrottierung begnadigt zu werden. Ein Bruder und eine Schwester von ihm wurden garrottiert, ein Bruder und eine Schwester zu arbiträrer Gefängnisstrafe verurteilt; auch die ausgegrabenen Gebeine der Mutter dieser fünf wurden verbrannt. Ihr Haus wurde

niedergelassen und an der Stelle wurde ein Schandmal mit Inschrift errichtet, das man noch im 19. Jahrhundert sah. Der einzige von allen, der sich nicht reuig zeigte, war der Baccalaureus Herezuelo, ein Advokat. Vergeblich gab sich noch auf dem Wege zur Brandstätte De Cazalla Mühe, ihn zu bekehren. Als er schon am Pfahl befestigt war, einen Ankel im Mund, warf ihm jemand einen Stein an den Kopf, so daß er blutete, und ein Hellebardier stach ihn, — er rührte sich nicht. Alle Zuschauer waren voll Bewunderung über seine Standhaftigkeit in den Flammen, und mancher hat seinen unendlich tiefen Ernst nie vergessen können. Als er vom Autogerüst herabsteigend an seiner jungen Frau vorbeikam, die zu Gefängnis verurteilt war, wendete er sich unwillig ab. Neun Jahre später ging sie als rüchfällige Mörderin freudig in den Flammentod.

Im August 1559 wurde der Erzbischof von Toledo, Carranza, verhaftet; nach 17 Jahren Gefängnis wurde er als höchst verdächtig der Häresie verurteilt, lutherische und andere Irrtümer abzuschwören.

Ein Sevillaner Auto fand am 21. September 1559 statt. Verbrannt wurde mit mehreren andern Maria de Beberques, ein Mädchen von 26 Jahren, das die von Frau Casnedero de Maina empfangene Belehrung festhielt, und durch ihre Kenntnisse im Lateinischen und auch etwas im Griechischen und ihre Bibelfunde in Erstaunen setzte; mehrere Stunden vor ihrem Tode schien sie sich bekehren zu wollen, äußerte dann aber immer noch Verdächtiges. Ein Haus, in dem Evangelische öfter Versammlungen gehalten hatten, wurde niedergeissen, und eine Inschrift bezeichnete den verhehmten Platz.

Bei dem zweiten Lutheranerauto in Valladolid am 8. Oktober 1559 waren der König und seine Schwester und sein Sohn zugegen. Der König leistete einen Eid, daß er der heiligen Inquisition alle Hilfe und Gunst bezeigen werde. Verbrannt wurden Carlos de Zezo und Juan Sanchez, der Küster von noch einem Bruder De Cazallas, der garrottirt wurde.

In Sevilla wurde 22. Dezember 1560 verbrannt Julian Hernandez, ein Laienbruder des Klosterstifters und andere, auch die Gebeine von De Egidio und De Constantino, der der unerträglichen Hitze seines Gefängnisses erlegen war, und die Statue von Juan Perez de Vineda. Dieser hatte 1559 eine spanische Uebersetzung von Sleidans zwei Reden an Kaiser und Reich veröffentlicht, mit einem Vorwort an Philipp; wem er so fortjahre, werde er ein König über Asien und Zanbenitos; 1560 eine Bearbeitung von Urb. Regius' Schrift: Alte und neue Lehre, und einen Trostbrief an die spanischen Glaubensgenossen.

Am 26. April 1562 verbrannte man ebenda mehrere Lutheraner, und in statua zehn Hieronymiten des Klosters St. Nidro. Am 28. Oktober desselben Jahres erschien Garcia Arias, Andalusier aus Baeza, genannt Maestro Blanco, auf dem Scheiterhaufen. Durch ihn waren die ersten künftigen evangelischen Lebens in das Nidrokloster gefallen. Er hatte von seinen Mönchen das Studium der hl. Schrift verlangt, freilich es dann wieder dadurch verdorben, daß er übertriebene Kästereien empfahl als Vorbereitung zu Erleuchtungen, wie gewisse Alumbrados. Im August 1558 gefangen, ging er schließlich „wegen Luthertums“ in den Feuertod.

Von allen diesen Autos haben wir alte Berichte, aus denen hier nur wenig mitgeteilt werden konnte. Durch sie ist im wesentlichen mit der evangelischen Bewegung in Spanien aufgeräumt worden. Was sich sonst noch in den Akten der Inquisition an „Lutheranern“ findet, sind durchweg Ausländer, Franzosen, Deutsche, Engländer, die als Handeltreibende und Seeleute Spanien aufzusuchen gezwungen waren und der Inquisition in die Hände fielen. In Toledo gelang es dem scharf vigilierenden hl. Offizium einmal sogar eine ganze Gruppe französischer Protestanten aufzuheben, die ihre Glaubensstreue im Jahre 1565 auf einem Autodafe bezahlen mußten, nicht ohne daß manche von ihnen bedauerliche Spuren von Kleinmut gezeigt hätten. Mit einer nationalen evangelischen Bewegung aber haben diese Ausländer nichts zu thun gehabt.

Aus dem Kreise der gestrichelten Mönche von S. Nidro ist das unter dem Pseudonym des „Reinaldus Genialivius Montanus“ erschienene bekannte Buch über die Artes Inquisitionis, Heidelberg 1567, hervorgegangen, dessen Zuverlässigkeit jedoch durch einen ja sehr begreiflichen Haß des Verfassers gegen seine Reuiger und südliche Leidenschaftlichkeit sehr in Frage gestellt wird, und dessen Berichten die neuerdings zu Tage geförderten Akten in vielen Punkten strikte widersprechen.

Die spanische Gesandtschaft in England berichtet ihrem König im Juli 1568 und April 1569 über das Wesen und den Verh.: Es ist hier ein Minister [protest. Prediger], Sohn eines Spaniers und geboren in Holland [Holland], der Mönch in Spanien gewesen und vor der Inquisition geloben ist, gegen die er ein blasphemisches Buch geschrieben

hat, das hier in drei Volkssprachen umläuft [französisch, englisch, holländisch]. Da Holland auch in weiterem Sinne für Niederlande verkommt, so dürfte es becht wahrscheinlich sein, daß Montanus, Florentus de Montes in Mons geboren war, d. i. Bergen im Hennegau (in derselben Stadt ist 1522 Guw de Bray geboren). Möglicherweise haben wir den Verfasser in der Person des Laienbruders von S. Nidro, Franz Benito, zu suchen, der im Jahre 1559 von der Sevilla-Inquisition rekonfiliert, dann aber aus Spanien entkommen ist. Doch läßt sich Sicheres darüber nicht mehr feststellen.

Von den sonstigen flüchtigen Nidromönchen war Antonio del Corro der erste, der 1557 in Genf anlangte. Er reiste aber sehr bald weiter nach Lausanne, um auf der dortigen Akademie zu studieren. Der bedeutendste Professor dort, Theodor Beza, beehrte ihn mit seiner Freundschaft, und die Regierung von Bern, der auch Lausanne untergeben war, gab ihm eine Freistelle in einem vom Staat gestifteten Konvikt. Auch als nach einem Jahr Beza nach Genf an die neuerrichtete Akademie zurückkehrte, blieb Corro noch ein halbes Jahr in Lausanne. In derselben Akademie war später, 1567 bis zu seinem Tode 1580 Pedro Ruiz Vela aus Avila Professor des Griechischen. Als sich für Corro die Aussicht eröffnete, seinem Vaterlande näher in Südfrankreich seinen Volksgenossen nützlich zu sein, zog er im Mai 1559 mit Calvins Empfehlung dorthin. Weihnacht 1563 lud er seinen Sevillaner Mofterbruder und Herzensfreund Cassiodoro de Reina ein zu ihm zu kommen und Valera mitzubringen, damit sie das spanische NT druckten, was die Königin von Navarra in einem ihrer Schloffer gestatte.

Reina war aus Genf nach London gegangen und hatte dort 1559 eine spanische Gemeinde gesammelt auf Grund eines von ihm verfaßten Glaubensbekenntnisses. Dem als Servetianer und Zodemit Verleumdeten entzog die Königin die erst bewilligte Kirche und Pension, und er selbst hielt es unter den obwaltenden Umständen, in denen er auf unbefangene Beurteilung nicht rechnen konnte, für das geratenste, England zunächst zu verlassen. Nach seiner Abreise kam jener Brief Corros in die Hände des französischen Gemeindevorstandes, der ihn öffnete, was für den Verf. verhängnisvoll wurde.

Corro war in Südfrankreich an mehreren Orten thätig und angestellt. In Toulouse kam er auf die Proskriptionsliste und entging dem gewaltthamen Tode nur durch die Flucht. In Bergerac, wo ihn Reina besuchte, mußte er das Predigtamt als Ausländer aufgeben. Dasselbe Schicksal traf in Blois Juan Perez de Vineda. Dieser hatte in Genf 1561 im Hospital gelegen und war dann 1562 nach Frankreich übergesiedelt; die Spanier in Genf wurden fortan Mitglieder der italienischen Gemeinde. Alle die eben genannten Sevillaner fanden Aufnahme in Montargis bei der französischen Königstochter Menée, Herzoginwitwe von Ferrara. Reina ging bald nach Deutschland, Perez nach Paris, um das spanische NT zu drucken. Wegen dieser Arbeit und körperlichen Leidens konnte der Greis einem Auf nach Antwerpen nicht Folge leisten. Statt seiner berief man Corro, und dieser trat im November 1566 dort ein. Der Regentin war ein Ewanier als evangelischer Prediger ein Greuel, und in der That hat er nicht öfter als einmal predigen können. Der Statthalter Cranien wünschte, daß alle niederländischen Evangelischen sich für die Augsburger Konfession erklärten, da nur so eine Reichshilfe zu erwarten war. Nach einer Unterredung mit Flacius veröffentlichte Corro einen französischen Brief an die Bekemmer der Augsburger Konfession, worin er ermahnte, die Sonderlehren in den Hintergrund zu drängen und sich zu dem einzigen Erlöser zusammenzuscharen. Allein er hatte keinen praktischen Erfolg. Im März ließ er eine französische Epistel an den König von Spanien drucken, worin er erzählt, wie er in Sevilla zum Evangelium gekommen, sein Glaubensbekenntnis entwickelt, die neuesten Megeleien in den Niederlanden berichtet und auf Einstellung der Verfolgung der Evangelischen dringt. Die evangelischen Prediger wurden aus den Niederlanden ausgewiesen und Alba trat die Herrschaft an. — Corro hatte sich schon nach England begeben.

In London fand er die Leiter der französischen Gemeinde gegen ihn eingenommen, infolge jenes Briefes an Reina, als dessen intimer Freund er sich zeigte und bei dem er sich nach Djanier und andern von Genf verworfenen Theologen erkundigte. Zwar stellte ihm der Bischof von London ein Zeugnis für seine Redigläubigkeit aus, und wurde er in die italienische Gemeinde aufgenommen, zu der auch Spanier gehörten, denen er nun predigte. Doch auch die Italiener waren mit ihm nicht zufrieden und verweigerten ihm das Abendmahl. Wegen beleidigender Reden entzog ihm der Bischof die Kanzel. Die französische Nationalsynode von 1571 unter Bezas Vorsitz verurteilte Corros Tafel der Werke Gottes, von der er eine neue Auflage im Jahre vorher der Königin hatte widmen dürfen. Er schloß sich nun der anglikanischen Kirche an. Von der juristischen Korvoration

der Templer in London beauftragt, hielt er lateinische theologische Vorlesungen. Den paulinischen Römervrief arbeitete er 1571 um zu einem Gespräch zwischen dem Apostel und einem Römer. Daß er den theologischen Doktorgrad in Oxford erlangte, hintertrieb keine französischen Gegner. Seine lateinische Paraphrase des Ecclesiastes 1579 ist mehrmals gedruckt worden. 1579 wurde er Religionslehrer in drei Instituten dieser Universität. 1581-85 war er theologischer Zensor von Christ Church College. 1582 erhielt er eine Präbende, die zu St. Paul in London gehörte. Er starb 1591 in London. Die Arminianer schätzten ihn als einen maßvollen Theologen. Von prädestinierter Verdammnis wollte er nichts wissen. Unter seine Kegereien war auch gerechnet worden, daß er behauptete: der Staat solle nicht gegen Häretiker einschreiten, sondern jedem Religionsstreiber gewähren.

Meina hatte sich 1565 mit seiner Familie in Frankfurt a. M. niedergelassen, wo er von einem Seidengeschäft lebte und an seiner Bibelübersetzung arbeitete. Deren Druck übernahmte er in Basel 1568-69. Es ist die erste spanische ganze Bibel, die aus den Grundsprachen übersetzt ist. Nach Frankfurt zurückgekehrt, erhielt er dort das Bürgerrecht. 1573 veröffentlichte er seine lateinische Auslegung von Matthäi 1 und von Abschnitten des Johannesevangeliums. 1578, als der Friede von Antwerpen den niederländischen Protestanten Freiheit gebracht hatte, folgte er einem Ruf nach Antwerpen als französischer Pfarrer der Augsburger Konfession. Vorher jedoch stellte er sich der königlichen Kommission in England zur Aburteilung der alten Anklage auf Sodomie und wurde unschuldig erklärt. 1581 empfahl Chyträus ihn den Antwerpenern als Superintendent, er lehnte jedoch ab. Als 1585 Antwerpen sich dem Prinzen von Parma ergeben hatte, kehrte er nach Frankfurt zurück. Dort verfaßte er damals das Statut des Unterstützungsfonds, den die lutherischen Niederländer gründeten und der heute noch in Wirksamkeit ist. 1591 trat er selbst als französischer Prediger der Niederländer ein auf Grund der Augsburger Konfession, der Wittenberger Konfession von 1536 und des Konfessionsbuchs von 1580. Schon im nächsten Jahr ist er gestorben und ein Sohn von ihm erhielt sein Predigtamt. Cipriano de Valera flüchtete aus E. Nordo mit den Freunden nach Genf und wurde 1562 wie Meina und Corro in statua verbrannt. Er wurde 1560 in Cambridge Bachelor, 1563 Magister, und war dort auch Fellow in Magdalen College. 1566 war er inforrieret in Oxford. 1588 erschienen seine zwei Traktate über Papst und Messe, 2. Aufl. 1599; 1591 sein Trostbüchlein für die spanischen Gefangenen in der Verberlei, 1596 eine neue Ausgabe des spanischen Genfer Katechismus von 1559 und das NT Meinas, 1597 die spanische Übersetzung von Calvins Institutionen, 1600 sein Schriftchen über das päpstliche Jubeljahr, 1602 leitete er in Antwerpen den Druck seiner Revision der spanischen Bibel Meinas. Er ist wohl bald nach der Ausgabe in England gestorben.

Der katalane Pedro Galés wurde als junger Mann etwa 1559 in Rom verhaftet, weil er geäußert hatte, es sei unnützig, einem Priester zu beichten und an gewissen Tagen kein Fleisch zu essen, und mußte abschwören. Er studierte in Bologna und Paris. 1570 nannte ihn der damals größte Kenner des altrömischen Rechts, Cujacius, doctissimum et acutissimum. Ebenso wurde er sehr hoch geschätzt von dem Erzbischof von Tarragona, Antonio Agustín, der die wissenschaftliche Behandlung des kanonischen Rechts begann; er hat einen lateinischen Dialog hinterlassen, den er mit Galés über das Decretum Gratiani 1581 gehalten hat. 1582 ging Galés als Professor nach Genf, wo sein Kollege, der große Philolog Casaubonus, ihm bald Emendationen zu den Klassikern verdankte. Als die Stadt aus Geldmangel ihre Professoren entlassen hatte, begab er sich nach Südfrankreich und lehrte dort an mehreren Orten, bis eine calvinische Pastoral Konferenz ihn dogmatisch inkorrekt fand. Er machte sich mit Frau und Kindern nach Bordeaux auf, wurde aber unterwegs von den Liguisten festgenommen und an Spanien ausgeliefert 1593. Im Inquisitionsgesängnis zu Saragossa verweigerte er den üblichen Schwur, daß er die Wahrheit sagen wolle, und blieb bei seinen Ja ja, Nein nein. Er erklärte, die Lehre der römischen Kirche sei vielfach im Widerspruch mit der Christi und der Apostel, wofür er mehrere anführte. Nach dem zweiten Verhör wurde er sterbenskrank. Zwei Theologen versuchten ihn zu belehren, vergebens. Der Prozeß wurde nach seinem Tode zu Ende geführt, der Leichnam wurde ausgegraben und nebst Statue verbrannt, 17. April 1595.

Melchior Roman, ein Aragonier, dessen Vatermutter eine Ferrer war, eine Verwandte des hl. Vincenz Ferrere, trat in den Orden der Jacobiner. In der Provinz Toulouse wurde er zum Procureur Provincial ernannt und nach Rom geschickt; von dort zurückgekehrt wurde er Provinzialvikar und Beichtvater der Dames du Chapellet

d'Algen. Einen unauslöschlichen Eindruck hatte es einst auf ihn gemacht, daß er als Begleiter eines Inquisitors in Saragoſſa jemand wegen der Religion verbrennen ſah, deſſen Worte und Tapferkeit im Martyrium ihn von den Irrthümern Roms wegrieſen. Im Auguſt 1600 trat er öffentlich in Bergerac zur reformirten Kirche über und veröffentlichte darüber ebenda eine kleine Schrift.

(Ed. Boehmer + (Schäfer).

Spaniſche Bibelüberſetzung ſ. d. N. Bibelüberſetzungen Bd III, S. 112, 2.

Spec, Friedrich von, geſt. 1635. — Diet. fr. v. Spec, eine biographiſche literariſch-hiſtoriſche Skizze, Freiburg 1873, 2. Aufl. von (B. Duhr, 1901; Cardanus, fr. v. Spec, Frankfurt 1884; Goedete, Geſch. der deutſchen Dichtung³ III (1887), 193-195; G. M. Drees, fr. v. Sp.: Allg. deutſche Biogr., Bd 35 (92 ff.); De Vader-Zommervogel, Nouv. ¹⁰ Biblioth. des écrivains de la Soc. de Jésus, VIII, 142 ff.; Bloeyer, MAZ² XI, 575 ff.); Jgn. Gebhardt, fr. Spec von Langenfeld, Hildesheim 1893; Eugen Wolff, Das deutſche Kirchenlied des 16. u. 17. Jahrhunderts, 1891; F. Schall, Zum Andenken an fr. v. Spec: Deutſch-ev. Bl. 1899, 672 ff.; Th. Ebner, fr. Spec und die Hexenprozeſſe ſeiner Zeit, Hamburg 1899; Bernh. Duhr S. J., Die Stellung der Jeſuiten in den deutſchen Hexenprozeſſen, ¹⁵ Köln 1900; H. Müller, Zum Leben des fr. v. Spec: HPolBl., Bd 121 (1900), 785 ff., Bd 125 (1901), 430 ff.

Friedrich von Spec, als katholiſcher Dichter geiſtlicher Lieder in deutſcher Zunge rühmlich bekannt, wurde als Zwiſpſling eines rheiniſchen Adelsgeſchlechtes (Vorſahr der jetzigen Grafen von Spec auf Heltorp) 1591 zu Kaiſerswerth geboren, wo ſein Vater ²⁰ Peter v. Spec als kurfürſtlicher Burgvogt lebte. Über ſeine Jugendjahre und die Anfänge ſeines Bildungsgangs iſt nichts Sicheres bekannt. Als neunzehnjähriger Jüngling (1610) trat er in den Jeſuitenorden, erlangte 1613 die philoſ. Magiſterwürde und wurde nach Vollendung ſeiner Studien und erbaltener Prieſterweihe 1621 Lehrer der Grammatik, Philoſophie und Moral am Jeſuitenkollegium zu Köln. Von da ging er 1625 ²⁵ als Domprediger nach Paderborn, dann 1627 nach Würzburg, wohin Biſchof Philipp Adolph ihn als Seelſorger begehrt hatte. Hier hatte ſeine Seelſorgerthätigkeit ſich häufig den Unglücklichen zuzuwenden, die, als Hexen angeklagt, durch die Feltzer zu den unſinnigſten Geſtändniſſen gebracht wurden und deren allein in der Stadt Würzburg während des genannten Jahres und des nächſtfolgenden 158 (dabei 3 Domherren und 11 andere ³⁰ Geiſtliche; auch mehrere Frauen und Kinder) den Feuertod erleiden mußten. Wie er dieſen Gegenſtand ſeines Berufs anjah, wie in ihm der Jeſuit den Menſchen, den Chriſten nicht zu korrumpieren vermocht hatte, beweist die überall, wo Spees gedacht wird, erzählte und in der Hauptſache gewiß glaubwürdige Anekdote, daß er, von dem nachmaligen Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines Tags gefragt: woher er, noch ³⁵ ein Dreißiger, ſchon graue Haare habe? die Antwort gab: daher, daß er ſo viele Hexen müſſe zum Feuer geleiten, und doch keine einzige befunden habe, die nicht wäre unſchuldig geweſen. (Hatte doch er allein in wenigen Jahren Zweihundert jener Unglücklichen dieſen Dienst zu leiſten!) Lauter, als durch ſein graues Haar, ſprach er ſpäter ſein Urtheil über dieſen von theologiſcher Borniertheit und juridiſcher Prozeſſluſt mit gemeinſamem Eifer ⁴⁰ betriebenen Greuel durch die kühne Schrift aus, die ihm einen Ehrenſatz in der Geſchichte der Menſchheit und Menſchlichkeit ſichert: *Cautio criminalis v. de processu contra sagas liber*, worin er in Form von 51 dubiis ſowohl die Grundſätze, von denen man ausging, als auch das unverantwortliche richterliche Verfahren in nackter Blöße hinſtellte. Er wagte nicht ſogleich ſich als Verfaſſer zu nennen; anfangs ſcheint das ⁴⁵ Buch ſogar nur in Manuſkripten und in kleineren Kreiſen in Umlauf gekommen zu ſein. Entſtanden iſt es wohl erſt in Niederſachſen, wobin Spec von ſeinen Ordensobern gegen Ende 1628 verſetzt worden war und wo er als erſolgreicher Leiter der katholiſchen Gegenreformation, beſonders zu Peine (Biſtum Hildesheim) Ruhm erwarb. Auch das mehrmonatliche Krankenlager in Hildesheim — herbeigeführt angeblich durch einen Mord- ⁵⁰ anſchlag bewaffneter Proteſtanten (bei Heltorp, 29. April 1629) auf ſein Leben, der übrigens anderweitige Angabe zufolge nur in einer argen Inſultierung oder Verböhmung beſtanden haben ſoll (ſ. Thonemann bei Bloeyer a. a. S. 577, deſſen Darſtellung übrigens von H. Müller HPolBl. 124 und 125, ſ. o.) beſtritten wird) — ſowie eine längere Zeit ⁵⁵ ſtiller Zurückgezogenheit in dem Dörfchen Falkenhagen bei Corvey a. d. Weſer gingen dem erſtmaligen, noch anonymen Erſcheinen der *Cautio* zu Rinteln 1631 noch vorher (vgl. d. Art. „Hexen“ v. VIII, 35, 42—53, ſowie wegen des Bibliographiſchen: Haubers *Bibliotheca magica* III, 2f. 500f. 783f. und Goedete l. c.). Auch von ſeinen geiſtlichen Dichtungen ſind manche wohl während dieſes ſeines Wirkens im Weſergebiete ent-

standen. Zeit 1632 lehrte er wieder in Mehr Morallebologie, und zwar mit bedeutenden Beifall; hauptsächlich auf Grund v. Speicher Kollegienhefte bekennnt Busenbaum, die berühmte *Medulla theol. moralis* (1615 vgl. d. Art. III, 581) ausgearbeitet zu haben. Den Beschluß seines Wirkens bildet eine längere pastorale Thätigkeit in Trier, die er während der Belagerung und nach Ermürung der Stadt durch Kaiserliche und Spanier im Jahre 1635 zu über hatte. Unermüdet stand er hier den Kranken, den Verwundeten und Sterbenden, den ihrer Habe Beraubten und Gefangenen bei, und wagte sich sogar in das Mampfigetümmel, um Hilfe zu leisten. Er wurde das Opfer solcher Berufstreue: von einem Kranken nahm er ein ansteckendes Fieber mit, das seinem Leben am 7. August des genannten Jahres ein Ende machte.

Nachtr der *Cantio* er. ist es Spees geistliche Poesie, die ihm einen geschichtlichen Namen erworben hat. Dieselbe trat ans Licht in zwei Werken: 1. „Trutz-Nachtigall“ — eine Reihe von Liedern der Liebe zu Gott und Christus (unter jenem seltsamen Titel darum vereinigt, weil, wie der Dichter im Vorwort sagt: „das Büchlein trutz allen Nachtigallen süß und lieblich sünget“). Zuerst ist es gedruckt 1619 in Köln, einige Ausgaben folgten. Dann war es lange vergessen, bis die Romantiker unseres Jahrhunderts an dem Dichter einen Hund machten; Brentano gab 1817 die *Trutz-Nachtigall* etwas modernisiert heraus: eine andere Ausgabe besorgten Hüppe und Juntmann, 1841; die neueste Hauptausgabe ist die von Balke (in „Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts“, herausgeg. von Goedeke u. Tittmann, Bd. 11, Leipzig 1879, abgedruckt New York 1900). 2. Das „Süddene Tugendbuch“, ein größtenteils in Prosa verfaßtes, aus geistlichen Übungen in Gesprächen zwischen Weidwater und Weidtkind, zwischen Jesus und der Seele, nebst Gleichnissen, Erzählungen u. s. w. bestehendes Erbauungsbuch, in das aber Dichtungen des Verfassers vielfach eingeschaltet sind. Letzteres wurde frühestens 1643, wo nicht ebenfalls erst 1649 gedruckt; in modernisierender Überarbeitung neuherausgeg. Coblenz 1859; besser durch Frz. Hattler, Arelburg 1887 (2. Aufl. 1894).

Spee steht mit seiner Poesie isoliert da; keine der Dichterschulen seines Jahrhunderts kam ihn den Abrigen nennen. Mit Spitz hat Spee das seine Ohr für die Profodie, den euphonischen Normensinn gemein. Entschieden höher als Spitz steht er aber durch den in tiefer Seele wahrhaft erwundenen Inhalt seiner Lieder; während jener so viele eitle Zwecke verfolgt, dichtet dieser in aller Verbergtheit, aber er thut es mit Anwendung alles besten Wissens und Meinens, um Gott damit zu ehren. Mit Scheffler verglichen, verliert sich Spee zwar nie in jenes Gebiet des „Schauerlich-Übergötlichen und darum Ungöttlichen“, wie es Rilmar (Lit.-Gesch., 131) nennt, was das Merkmal eines „theosophischen Pantheismus“ ist, dazu ist er zu nüchtern, zu natürlich; um sich nach Art der Mystiker von der Natur völlig abzukehren und in Gott flammend aufzugeben, dazu hat er eine zu große Freude an der Natur und ihrer Schönheit. Dagegen haben die Schefflerschen Lieder die Fähigkeit gehabt, evangelische Gemeindelieder zu werden, was die besten heute noch sind; dies ist aber unseres Wissens noch keinem von Spees Liedern widerfahren. Diese tragen fast durchgängig den Charakter von Gedichten. Auch bewegt er sich nur in einem beschränkten Kreise geistlichen Lebens: es ist immer entweder Naturschilderung oder Ausdruck persönlicher, glühender Liebe zu Christus, was wir vernehmen; dem objektiven Wahrheits- und Lebensgebiete des Christentums bleibt er fern. Dessenungeachtet ist dieser in der Stille dichtende Ordensbruder eine durchaus ehrwürdige Erscheinung. Er gehört als ebrlicher deutscher Dichter der Nation an und soll als solcher desto mehr in Ehren gehalten werden, je mehr es die Art und Tendenz seines Ordens zu allen Zeiten war, Nation und Sprache für nichts zu achten und die edelsten Güter der römischen Kircheinheit zum Opfer zu bringen. (Palmer †) Böckler †.

Speier, Bistum. Urkundenbuch v. Geschichte der Bischöfe zu Speier, v. F. A. Kemling 2 Bde., Mainz 1852; Urkunden v. Päpstlichen Kirchengeschichte im RA, veröffentlicht von F. v. Orl. 51. der, München 1903; Urkunden zur Geschichte der Stadt Speier, herausgeg. von H. v. H. 10, Straßburg 1885. *Annal. Spirens.* MG SS XVII, 3. 80 ff. *Series epise.* XIII, 3. 318. *Reichsgl.* *Zeitschr.* f. Gesch. des Oberheins XXVI, 3. 111 ff. — F. A. Kemling, *Gesch. der Bistümer zu Speier*, 2 Bde., Mainz 1852. 51; *derl. Hist. Gesch. der ehemal. Abteien u. Klöster im p. r. an Rheinbarnern*, 2 Bde., Neumadi 1836.

Zu den Unterbeständen Germanen gehörten die Nemeter. In dem von ihnen besetzten Gebiet lag das schon in der Keltenzeit gegründete Kastell *Noviomagus* am Speierbach, das zur Munizipalität geworden den Namen *Colonia Nemeturum* erhielt. Es ist nicht unmöglich, daß hier schon während der Römerherrschaft das Christentum Fuß faßte.

Aber beweisen läßt es sich nicht: christliche Inschriften aus dieser Zeit sind nicht vorhanden, die Bischofsliste führt nicht in sie hinauf, und der angebliche erste Bischof der Stadt, Jesse, Jessius, ist nur durch die gefälschten Akten der angeblichen Kölner Synode von 346 bezeugt. Das erste sichere Zeugnis für den Bestand eines Bistums in Speier fällt in die fränkische Zeit. Auf der Pariser Synode von 614 findet sich die Unterschrift **Ex civitate Spira Hildericus episcopus**, MG CC I, S. 192. Seitdem ist der Bestand des Bistums nicht mehr erschüttert worden. Es trat bei der Organisation des Mainzer Erzbistums in diesen Zirkel. Die kleinere Hälfte der Diöcese lag auf dem linken, die größere auf dem rechten Rheinufer. Lauerburg und Altrip bei Mannheim bezeichnen im Süden und Norden die Endpunkte, im Westen reichte die Ausdehnung bis in die Nähe von Birnmasen, welcher Ort jedoch schon zum Bistum Metz gehörte, nach Osten erreichte die Diöcese die Grenze des jetzigen württembergischen Jagdkreises, so daß Baden noch in sie fiel.

Bischofsliste. Hilderich, 614; Principius (unter Sigibert II. 634—656); Trago-
bod (unter Childerich II. 663—675 u. 700); Lindo?, 739; David 741, 748; Basin 762, 770
um 780; Traido 782; Benedikt 829; Hettin; Gebhard I. 847, 877; Einbald 903, gest. 918;
Bernhard; Amalrich, gest. 941; Reginald I. 941—949; Geifrid I. 959—961; Tigar
961—970; Balderich 970—986; Kuereert 986—1004; Walther 1004—1027; Reginger
1028—1032; Reginald II. 1032—1039; Sigebod I. 1039—1054; Arnold I.
1054—1055; Konrad I. 1056—1060; Einbald II. 1060—1067; Heinrich I. 1067—1075; 20
Huzmann 1075—1090; Johann I. 1090—1104; Gebhard II. 1105—1107, Brun
gest. 1123; Arnold II. 1123—1126; Sigrifrid II. 1126—1146; Günther 1146—1161;
Udalrich I. 1162—1163; Geifrid II. 1163—1167(?); Harpod; Konrad II. 1176;
Udalrich II. 1178?—?; Otto?—1200; Konrad III. v. Scharfenberg 1204(?) 1224;
Bernger v. Entringen 1224—1232; Konrad IV. v. Tan 1233—1236; Konrad V. 25
v. Oberstein 1237—1245; Heinrich II. v. Leiningen 1245—1272; Friedrich v. Bolanden
1272—1302; Sigebod II. v. Nidringen 1302—1314; Emich v. Leiningen 1311—1328;
Berthold v. Buchegg 1329; Walram v. Welden; 1329—1336; Gerbard v. Ehrenberg
1336—1363; Lamprecht v. Bern 1364—1371; Adolf v. Nassau 1371—1381, bezw.
1389; Nikolaus v. Wiesbaden 1381—1396; Nakan v. Helmstädt 1396—1430; Adolf 30
v. Eppenstein 1430—1433; Reinhard v. Helmstädt 1434—1455; Sigrifrid III. v. Leiningen
1455—1459; Johann v. Hohenock 1459—1463; Matthias v. Mammung 1463—1478;
Ludwig v. Helmstädt 1478—1504; Philipp v. Rosenberg 1504—1513; Georg, Pfalz-
graf 1513—1529. Haud.

Speier, Reichstage in. I. 1526. — W. Friedensburg, Der Reichstag zu Speier 35
1526, Berlin 1887; ders., Zur Vorgeschichte des Torquatischen Bündnisses, Marburg 1881;
J. Rey, Der Reichstag zu Sp. 1526, Hamburg 1889; A. Muckholz, Der Reichstag zu Sp. 1526
in der HZ 56, 193 ff. Vgl. ferner außer Sleidan, Seldendorff etc., Bucholz, Gesch. Ferdinands I.,
Wien 1831, Bd II, 371 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. III, Buch 4, Kap. 2; Kommel, Philiv. d.
Großmütige I, 141 f.; II, 104 ff.; Meim, Schwäbische Reformationsgesch. 48 ff.; Zanßen, Gesch. 49
des deutschen Volks III, 39 ff.; Heide-Dergeneröther, Konziliengesch. IX, 151 ff.; Laurenbreder,
Gesch. d. kath. Ref. I, 259 ff.; Baumgarten, Gesch. Karls V., II, 552 ff.; Kaveran, Joh. Agricola
90 ff.; Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. I, 632 ff. — Akten etc. bei Marx, Kleine Nach-
lese etc., II, 679 ff.; Wald, Schriften Luthers XVI, 243 ff.; v. d. Vith, Erläuterungen d. Refor-
mationshist. 170 ff.; Annales Spalatini in Mendens scriptores II, 657 ff.; Seejenmeyer in 45
Baters Archiv 1825, I, 22 ff.; J. Rey, Analecten zur Gesch. d. Reichst. zu Sp. 1526 in
ZAG VIII, 300 ff.; IX, 137 ff.; XI, 334 ff. und 393 ff.; G. Vied, Polit. Korrespondenz der
Stadt Straßburg I, 253 ff.

Alle Bemühungen Karls V., während seiner Abwesenheit von Deutschland bei den
Ständen den Vollzug des Wormser Edikts durchzusetzen, blieben erfolglos. Der erste 50
Nürnberger Reichstag von 1522/23 lehnte ihn ausdrücklich ab, der zweite von 1524 be-
schloß zwar die Ausführung des Mandats, machte aber diesen Beschluß durch den Zusatz
„so viel als möglich“ thatächlich unwirksam. Ein auf den 29. September 1525 nach
Augsburg berufener Reichstag wurde so wenig beucht, daß in dem Abschiede vom 9. Januar
1526 nur die Nürnberger Bestimmungen wiederholt werden konnten, nach denen das 55
hl. Evangelium nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer gepredigt und
um baldige Berufung eines Konzils gebeten werden sollte. Auf einem neuen Reichstage
in Speier sollten nun alle Stände erscheinen, um die religiösen Fragen zur Entscheidung
zu bringen. Die sich dabei für die Freunde der Reformation eröffnenden Aussichten
waren schlimm genug. Die Gegner derselben waren in den letzten Jahren in engere 60

Verbindung getreten. Im Juli 1521 hatten sich in Regensburg die süddeutschen, am 26. Juni 1525 zu Deßau die norddeutschen katholischen Fürsten näher zusammengeschlossen. Krüger Schwanzende waren durch den Bauernkrieg stutzig geworden. Am 11. November 1525 beschloßen die Mitglieder des schwäbischen Bundes, gegen Ende des Jahres die

5 Domkapitel der dem Erzbischof von Mainz untergeordneten Bistümer die Bekämpfung der lutherischen Sekte. Bald darauf traten die Deßauer Verbündeten in Mainz zusammen und sandten von da den Herzog Heinrich von Braunschweig nach Spanien, um Karl um kräftige Unterstützung des gefährdeten alten Glaubens zu ersuchen. Der Kaiser, welcher bisher nur durch seine schwierige politische Lage an der Ausführung seiner stets gehegten

10 Absicht, die lutherische Lehre zu vertilgen, gehindert worden war, ging mit Freuden auf diese Anregung ein. Durch den am 11. Januar 1526 mit Frankreich geschlossenen und von Franz I. durch feierlichen Eid bekräftigten Frieden von Madrid war ihm endlich die ersehnte freie Hand gegeben. So wollte denn Karl nunmehr im Juni aus Spanien nach Rom aufbrechen, dann nach Deutschland kommen und hier alles aufbieten, um dem

15 Luthertum ein Ende zu machen. Diese Absicht kündigte er in einer vom 23. März 1526 aus Sevilla datierten Instruktion an, welche dem Herzoge Heinrich zur Mittheilung an die norddeutschen katholischen Stände mitgegeben wurde und auch den oberdeutschen durch den Bischof von Straßburg zuzug. Zugleich forderte Karl zum Festhalten an dem alten Glauben auf und verlangte von den einzelnen Ständen eine Erklärung über ihre Stellung

20 zu demselben. „Es war, als wollte der Kaiser Heerschau halten, bevor er den Angriff eröffnete.“

Unter so bedrohlichen Umständen wurde der Reichstag am 25. Juni 1526 durch den Erzbischof Ferdinand eröffnet. Nach der kaiserlichen Proposition sollte besonders darüber verhandelt werden, wie bis zu einem in Aussicht gestellten Konzil der christliche Glaube

25 und „die wohlbergebrachten guten christlichen Übungen und Ordnungen“ der Kirche von allen Ständen gehandhabt, Übertreter aber gestraft und zum Gehorsam gebracht werden konnten, damit das Wormser Eдикt bei jedermann zur Ausführung komme. Von den kirchlichen Mißbräuchen und den Beschwerden gegen Rom, deren Abstellung noch die Instruktion zu dem Augsburger Reichstage verlangt hatte, war jetzt keine Rede mehr.

30 Nach dem Herkommen berieten nun zunächst die beiden fürstlichen Kollegien über die auf diesen Vortrag zu ertheilende Antwort. Obwohl Kurfürst Johann von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, die Häupter der evangelischen Partei, noch nicht anwesend waren, fiel dieselbe doch für die Sache der Reform nicht ungünstig aus. Man einigte sich zu einem am 30. Juni den Städten mitgetheilten Vorschlage, nach welchem man sich zwar mit der

35 Beibehaltung der wohlbergebrachten christlichen Gebräuche einverstanden erklärte, aber auch trotz des anfänglichen Widerspruchs der Bischöfe verlangte, daß über die Beseitigung der kirchlichen Mißbräuche verhandelt werde. Noch günstiger lautete die Antwort der Städte, bei denen die Gesandten der entschiedenen evangelischen Städte Straßburg, Nürnberg und Ulm die führende Rolle spielten. Dieselben erklärten die Durchführung des Wormser

40 Eдикts für unmöglich und bemerkten, die wohlbergebrachten christlichen Übungen müßten allerdings in Kraft bleiben, weil es keinem Menschen zukomme, in unserm auf Christus und sein Wort gegründeten Glauben eine Änderung vorzunehmen. Wohlbergebracht könne man aber doch keine Bräuche nennen, welche dem Glauben an Christus und seinem

45 hl. Worte zuwider seien und durch die die Christen von Gott weg und auf menschlichen Weg geführt wurden. Solche Übungen könne man nicht beibehalten wollen. Deshalb müsse über deren Abstellung beraten werden. Am 1. Juli wurde diese Antwort der Städte den fürstlichen Kurien mitgeteilt und machte auf sie einen solchen Eindruck, daß sie ungeachtet des Einspruchs der Geistlichen alsbald unverändert angenommen wurden.

Und nun wählte jedes der drei Kollegien, das fürfürstliche, fürstliche und städtische, für

50 sich einen Ausschuß, der die abzustellenden Mißbräuche von den beizubehaltenden guten Übungen scheiden sollte. Derselbe Reichstag, der berufen worden war, um die Verbindung der lutherischen Sekte vorzubereiten, schien zu einem Gerichtshofe über die kirchlichen Mißbräuche geworden zu sein. Statt Luthers und seiner Anhänger wurden seine Gegner auf die Anklagebank verwiesen. Die alten Beschwerden gegen die Geistlichkeit und die

55 päpstliche Kurie wurden wieder hervorgeholt und die antirömische Stimmung des größten Theils der deutschen Nation trat offenkundig zu Tage. Welche Stärkung mußte diese Strömung erst erfahren, als am 12. Juli Landgraf Philipp in Speier eintraf und ihm am 20. Juli Kurfürst Johann folgte! Gegenüber den Bündnissen der katholischen Fürsten hatten sich Philipp und Johann durch einen Ende Februar 1526 zu Gotha geschlossenen,

60 am 2. Mai in Torgau unterzeichneten Vertrag eng verbündet. Dem Torgauer Bunde

waren dann am 12. Juni in Magdeburg noch andere Juristen beigetreten, welche entschlossen waren, die evangelische Wahrheit offen zu bekennen. Und sie thaten das in Speier mit aller Entschiedenheit. Vor ihrer Abreise dahin hatten sie eine Ordnung aufgestellt, durch welche ihrem zahlreichen Gefolge die sonst auf Reichstagen übliche Unmäßigkeit und Unzucht strengstens verboten wurde. In ihren Wappen über den Thoren ihrer Abtheilung 5 und an den Thüren ihren Diener ließen sie zur öffentlichen Bezeugung ihrer Gesinnung die Buchstaben V. D. M. I. E. (Verbum Domini manet in Eternum) anbringen. Ihre Prediger Georg Zvalatin, Johann Agricola und Adam Strauß von Sulda predigten, als ihnen die Überlassung einer Kirche verweigert worden war, unter außerordentlichem Zulauf des auch aus der Umgebung herzufließenden Volks abwechselnd 10 täglich einmal, an Feiertagen zweimal in den Höfen ihrer Wohnungen unter freiem Himmel. Auch zahlreiche Fürsten und Vornehme, sowie Geistliche der Stadt nahmen an diesen Gottesdiensten teil, während der Dom, in welchem Faber und ein Franziskanermönch predigten, ziemlich verlassen blieb. Die kirchlichen Fastingebote beachteten die evangelischen Fürsten nicht und ließen, obwohl die kaiserlichen Kommissäre sie ermahnten, es zu 15 unterlassen, öffentlich an Freitagen und Samstagen auf ihren Tafeln Fleisch auftragen. Diese entschiedene Haltung verfehlte ihre Wirkung nicht. Noch auf keinem Reichstage war so freimütig wider Papst und Bisdöfe geredet worden. Schon sprach man von einem Bunde von mehr als fünfzehn Fürsten, die das Evangelium predigen lassen wollten.

Unter diesen Umständen fingen die Gegner an Kleinklaut zu werden und vermochten 20 in den drei Ausschüssen mit ihren Absichten nicht durchzudringen. Selbst das Gutachten des Kurfürstenrates gedachte des Wormser Edikts nicht. Der fürstliche Ausschuß wiederholte zwar die Nürnberger Forderung, daß Gottes Wort nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Lehrer verkündigt werden solle, fügte aber in echt evangelischer Weise bei, daß eine Schrift immer mit Vergleichung anderer Schriftstellen zu erläutern sei. Doch 25 solle man dabei nicht neue Auslegungen aus dem hebräischen und griechischen Texte beibringen. Die sieben Sakramente und die lateinische Messe wollte der Ausschuß zwar beibehalten wissen, erklärte aber doch die Verlesung der Episteln und Evangelien in deutscher Sprache für wünschenswert. Auch die Zulassung der Priesterehe und des Zainenfells, so wie eine Ermäßigung der Fastingebote wurde als erstrebenswert bezeichnet. Eine noch 30 freiere Sprache führten die Städte. Obwohl Erzherzog Ferdinand am 28. Juli die Städtegesandten besonders ermahnt hatte, dem Willen des Kaisers nicht zu widerstreben, stellte der Städteauschuß noch weitergehende Forderungen. Er beanspruchte für die weltliche Obrigkeit das Recht, untaugliche Pfarrer zu entfernen und durch andere zu ersetzen, sowie über Fasten und Feiertage Verfügung zu treffen. Entschieden erklärte er sich 35 gegen die Bettelmonche, deren Klöster allmählich zu Gunsten des gemeinen Mannes einzuziehen seien. Überall solle man das Evangelium frei predigen lassen und es überhaupt jedem Stande freistellen, wie er es bis zu einem freien Konzil mit den Ceremonien halten wolle.

Das fürstliche Gutachten wurde am 30. Juli den Städten bekannt gegeben und zu 40 gleich zur weiteren Beratung der Sache ein „großer Ausschuß“ bestellt, in welchen auch die Städte zwei Mitglieder verordneten. Bevor dieser aber seine Thätigkeit begann, trat der Erzherzog plötzlich mit der Forderung hervor, sich in diese Beratungen nicht einzulassen, da eine den Ständen noch nicht mitgeteilte kaiserliche Nebeninstruktion alle derartigen Beschlüsse vor dem Konzil verbiete. Dieselbe wurde am 3. August den versammelten 45 Ständen zur Kenntnis gebracht und enthielt in der That den ausdrücklichen Befehl, in der „kurzen Zeit“ bis zum Konzil nichts vorzunehmen, was dem christlichen Glauben, dem alten Herkommen und den Einrichtungen der Kirche zuwider sei, vielmehr dem Wormser Mandate einfach nachzukommen. Wenn Ferdinand dieses vom 23. März 1526 datierte Schriftstück bisher zurückgehalten hatte, so that er dies offenbar in der Absicht, den Ständen 50 den Schein einer freien Bewegung zu bewahren, und in der Hoffnung, daß die schon in der Proposition klar genug ausgesprochene Willensmeinung des Kaisers genügen werde, um den Reichstag von derartigen Beschlüssen zurückzuhalten. Als er aber nun erkannte, daß diese Hoffnung sich nicht erfülle, zog er jenen Befehl hervor, um alle weiteren reformfreundlichen Beschlüsse zu verhindern. 55

Der erste Eindruck des Vorhalts der kaiserlichen Kommissäre war verflüßend. Während die eifrigen Katholiken daraus neue Hoffnung schöpften, vernahm sie die Mehrheit der Stände mit Staunen und Unwillen, da sie dadurch den Hauptzweck des Reichstags vereitelt sah. Schon ruhten sich viele zur Abreise und konnten nur mit Mühe durch den Erzherzog davon abgehalten werden. Aber die auf die Mitteilung zu erteilende 60

Antwort verhandelten zunächst die fürstlichen Kurien. In beiden kam es längere Zeit zu keiner Einigung. Endlich griff man im Kurienrate, nachdem bei drei erfolglosen Abstimmungen drei reformfreundliche gegen ebensoviele gegnerische Stimmen gestanden hatten, auf Anregung des Erzbischofs von Trier zu einem dann auch von der Hälfte des
 5 Kurienrats gebilligten Ausweg. Man schlug vor, den Kommissären zu erwidern, hinsichtlich der Glaubensfrage werde gewiß jeder Stand ihres Anbringens eingedenk sein und sich „so halten und vernehmen lassen, wie er das gegen Gott, auch (!) kaiserliche Majestät und das Reich getraue zu verantworten.“ Mit dieser nicht neuen, schon am 9. Januar 1525 von dem Landgrafen gelegentlich gebrauchten Wendung, welche hier auf
 10 dem Reichstag zuerst auftauchte, hoffte man über die Schwierigkeiten der augenblicklichen Lage hinwegzukommen und die sachliche Entscheidung zu vertagen, über welche jetzt zur Einigung zu kommen keine Aussicht bestand.

Es war wiederum die Haltung der Städte, welche in dieser schwierigen Lage einen für den Reichstag gangbaren Weg zeigte. Dieselben überreichten mit ihren inzwischen
 15 fertig gestellten Beschwerdepunkten den Ständen eine Eingabe, welche ihrem Freimuth und ihrer staatsmännischen Einsicht alle Ehre macht. Nach Wiederholung ihrer Erklärung, daß das Wormser Mandat nicht vollzogen werden könne, bemerkten sie, der Kaiser müsse das selbst erkennen, wenn er persönlich anwesend wäre. Zudem seien die politischen Verhältnisse seit dem um mehr als vier Monate zurückliegenden Erlasse jener Instruktion durch-
 20 aus andere geworden. Ohne Zweifel wurde der Kaiser heute, wo der Papst sich im Kriegszustand mit ihm befinde, anders denken, als damals. Das in Aussicht gestellte Konzil werde auch in absehbarer Zeit gar nicht zusammentreten können. Die Städte schlugen deshalb vor, dem Kaiser durch eine Botschaft Bericht über den Stand der Dinge im Reiche zu erstatten und ihn um Bewilligung der in Nürnberg beschlossenen,
 25 von ihm verbotenen Nationalversammlung, sowie um Suspension des Wormser Edikts zu ersuchen.

In der That hatte sich die politische Lage in den letzten Monaten völlig geändert. Clemens VII., dem seine Interessen in Italien mehr am Herzen lagen, als die Bewahrung
 der Einigkeit mit dem Kaiser zur Erhaltung des alten Glaubens, hatte den König Franz
 30 von seinem Eide entbunden, zum neuen Kriege gegen Karl ermuntert und am 22. Mai mit Frankreich, Venedig und Florenz wider den Kaiser die „heiligste Liga“ von Cognac geschlossen. Schon lagen die kaiserlichen und päpstlichen Truppen gegen einander zu Felde und es war zwischen beiden bereits zu einem blutigen Zusammenstoße gekommen. Auch
 35 in Speier war dies bekannt geworden und es erdient deshalb durchaus glaublich, daß, wie man sich erzählte, der Kaiser seine Stimmung geändert und nach den Niederlanden die Weisung erlassen habe, in Sachen des Glaubens „hübertlich zu thun“ — Die den Thatfachen durchaus entsprechende Vorstellung der Städte verfehlte ihre Wirkung nicht.
 40 Schon am 5. August nahm zuerst der große Ausschuß und dann der Reichstag den Vorschlag einer Gesandtschaft an den Kaiser einmütig an. Über die den Gesandten zu erteilende Instruktion wurde dann im Ausschusse am 7., im Plenum am 12. August verhandelt. Die endgültige Feststellung derselben erfolgte nach Überwindung einiger von den Geistlichen ausgehenden Schwierigkeiten am 21. August. Als Mitglieder der Botschaft wurden neben dem Augsburger Dompropste Macquard von Stein und dem streng
 45 katholischen Seb. Haber auch Graf Albrecht von Mansfeld und Jakob Sturm von Straßburg bestimmt. Diese Gesandten sollten nach ihrer Instruktion den Kaiser daran erinnern, was sich in den letzten Jahren im Reiche wegen des Glaubenszwiespalts zugetragen habe. Auf dem Reichstage habe man sich nur, dem kaiserlichen Befehle gehorsam, jeder Beschluß-
 50 samung in der Glaubensfrage enthalten. Nachdem aber ein Teil der Reichsstände der bisher geübten Kirchenlehre und deren Zeremonien, ein anderer aber einer Lehre und Zeremonien anhangt, die ihres Erachtens auch christlich seien, und jeder Teil seinen Weg für die christliche Wahrheit halte und dabei beharren wolle, lenne Friede und Einigkeit im Reiche nicht besser verwahrt werden, als durch ein frei Generalkonzil oder wenigstens eine National-
 55 versammlung. Deshalb solle der Kaiser gebeten werden, so bald möglich nach Deutschland zu kommen, wo durch seine Gegenwart wohl guter trostlicher Rat gefunden werde. Ferner möge er daran sein, daß zum fürderlichsten, spätestens nach anderthalb Jahren ein gemein frei Konzilium in deutschen Landen oder, wenn das nicht zu erreichen sei, eine freie Nationalversammlung aller Stände deutscher Nation vorgenommen werde, bei der
 60 der Kaiser auch in Person erscheinen möge. Die Vollstreckung des Wormser Edikts, welches nicht überall habe ausgeführt werden können, möge der Kaiser in Anbetracht der „schweren Laufe dieser Zeit“, so viel die Strafe desselben belangt, „gnädiglich in Ruhe

stellen.“ Das werde ohne Zweifel großen Gehoriam bewirken und zu Friede und Einigkeit höchst dienlich sein. Endlich sollten die Gesandten noch von dem zu Erhaltung des Friedens und Verbitung künftigen Aufruhrs gefassten einmütigen Beschlusse des Reichstags Mitteilung machen, nach welchem sich die Stände vereinigt hatten, „mittler Zeit des Konzilii oder aber Nationalversammlung nichtsehtweniger mit ihren Unterthanen in Sachen, so das Edikt, durch kaiserliche Majestät auf dem Reichstage zu Worms aus-
gegangen, berühren möchten, für sich also zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und kaiserliche Majestät boffet und vertrauet zu verantworten.“ Mit diesem Wortlaute wurde der Sag auch in den Reichstagsabschied aufgenommen, welcher am 27. August unterzeichnet wurde, nachdem Landgraf Philipp schon am 22. und Kurfürst Johann am 25. August von Speier abgereist waren. Derselbe fand auch die Zustimmung des Erzherzogs Ferdinand, welcher, durch schlimme Nachrichten über den Einbruch der Türken in Ungarn beunruhigt, die Stände am 17. August dringend zu rascher Erledigung der Geschäfte aufgefodert hatte. Unter ausdrücklicher Berufung auf die ihnen ausgesetzte Vollmacht erklärte er mit den übrigen kaiserlichen Kommissären „von römischer kaiserlicher Majestät wegen“, Alles und Jedes, was in dem Abschied steht „und kaiserliche Majestät berühren mag“, fest, unverbrüchlich und aufrichtig zu halten und zu vollziehen.

Mit den Ergebnissen des Reichstags konnten die Freunde der Reformation zufrieden sein. Die schlimmen Absichten ihrer Widersacher waren, nicht zum wenigsten infolge der verblendetem Politik des Papstes, vereitelt worden. Die Notwendigkeit einer Reform war durch die Wiederholung der Beschwerden wider die Geistlichkeit und die einstimmige Forderung eines Konzils von neuem anerkannt worden. Hierzu kam jene Bestimmung, welche dem Reichstage seine bleibende geschichtliche Bedeutung gab. Über den Sinn und die Tragweite derselben besteht Meinungsverschiedenheit. Während Ranke in ihr „die gesetzliche Grundlage der Ausbildung der deutschen Landeskirchen“ erkennt und dem Reichstage die Absicht zuschreibt, „jedem Reichsstande in Hinsicht der Religion Autonomie zu gewähren“, bemerkt Jauffen, daß nach dem Wortlaute des Abschieds von einer „rechtlichen Anerkennung des Territorialkirchenums“ nicht die Rede sein könne. Gewiß insofern nicht mit Unrecht, als keineswegs die Absicht bestand, einen bleibenden Rechtszustand zu schaffen, nach welchem jeder Reichsstand von nun an besetzt sein sollte, in seinem Gebiete in Glaubenssachen nach seinem Gefallen zu verfügen. Das erhellt schon aus den Umständen, unter denen die Klausel entstand, und aus der zeitlichen Begrenzung ihrer Gültigkeit bis zum Konzil, welches die endgiltige Entscheidung treffen sollte. Auch der Hinweis auf die Verantwortung vor dem Kaiser hatte bei dessen bekannter Gesinnung eine sehr wesentliche Bedeutung. Der Speierer Abschied brachte keinen dauernden Friedensschluß, sondern, wie Friedensburg sagt, einen „Waffenstillstand, wie er durch die Lage der Dinge geboten schien“, eine Vertagung der schließlichen Entscheidung, durch welche man über die Verlegenheiten der augenblicklichen Lage hinwegzukommen hoffte. Aber auch Ranke hat das genug nicht verkannt und nicht behaupten wollen, daß durch den Abschied ein für alle Zukunft geltender rechtlicher Zustand herbeigeführt werden wollte. Wenn er aber bei seinen Ausführungen nicht an die formale Rechtslage, sondern an die geschichtlichen Folgen dachte, welche der Speierer Abschied thatsächlich nach sich zog, so entbehren dieselben nicht der Berechtigung. Denn die von dem Reichstage ins Auge gefasste endgiltige Regelung der religiösen Frage blieb aus. Das Konzil kam ebenso wenig wie die Nationalversammlung. Die Gesandtschaft an den Kaiser kam nicht zu stande und wurde am 27. Mai 1527 durch diesen ausdrücklich verboten. Da konnten sich die evangelischen Stände durch den Abschied in der That für berechtigt halten, in ihren Gebieten nicht bloß die bereits eingeführten Neuerungen in Glaubenssachen beizubehalten, sondern auch weitere ins Werk zu setzen. Denn sie waren überzeugt, damit nur ihre Pflicht zu erfüllen und Gottes Willen zu thun, und deshalb dies jederzeit vor Gott zu verantworten bereit. Von Anfang an stand ihnen diese Rechenschaft vor Gott in erster Linie. In dem ersten Gutachten des großen Ausschusses war dies mit den, erst nachträglich gesprochenen, Worten: „gegen Gott zu vorab und darnach gegen kaiserliche Majestät“ ausdrücklich ausgesprochen worden. Auch die Berichte über die Annahme jener Formel lassen keinen Zweifel darüber, daß man den Sinn derselben allgemein so auffasste. So schrieben am 6. August die kursächsischen Gesandten, man habe beschlossen, daß jede Obrigkeit sich halten sollte, wie sie das ihrer Gewissen halben gegen Gott und sonst gegen kaiserliche Majestät und das Reich vertraue zu verantworten“. Und der Venetianer Longin deutet in einem Briefe aus Speier von 20. August den Beschluß gar dahin, daß jeder glauben möge, was ihm gefalle (che ognuno creda quel li piace). Was die Evangelischen aber vor

(Sow) verantworten konnten, waren sie auch vor dem Kaiser zu verantworten bereit, von dem sie stets noch hofften, daß er zu besserer Einsicht kommen und ihnen nicht verwehren werde, was ihr Gewissen ihnen gebiete. Außer dem Kaiser aber, dessen Abwesenheit vom Reiche ihnen stets die Möglichkeit offen ließ, sich von dem schlecht unterrichteten Kaiser auf den besser zu unterrichtenden zu berufen, war auch nach dem strengsten Wortlaute der Klausel kein Mensch berechtigt, sie über ihr Verhalten zum Wormser Edikt zur Medicinisch zu ziehen. So wurde in der That der Speierer Beschluß von 1526 der tatsächliche Rechtsboden für die mit bewirkten weiteren Reformen der evangelischen Stände. Weil derselbe aber zugleich auf eine einseitliche Lösung der religiösen Frage vorerst verzichtete, konnten sich die katholischen Stände bei ihrer Unterdrückung des Evangeliums ebenfalls auf denselben berufen. Infolgedessen datiert wirklich, wie Ranke bemerkt, von diesem Reichstage die Spaltung der deutschen Nation in religiöser Hinsicht und wir sind berechtigt, ihn mit Meißner als das wichtigste Ereignis für die äußere Entwicklung der Reformation seit dem Erlasse des Wormser Edikts zu bezeichnen.

2. 1529. J. J. Müller, Weich. von den ev. Stände Protest. ec., Jena 1705; Zittmann, Die Prot. d. ev. Stände auf dem Reichst. zu Speier, Leipzig 1829; M. Jung, Gesch. d. Reichst. zu Sp., Straßb. 1840; J. Ren, Gesch. d. Reichst. zu Sp. im J. 1529, Hamb. 1880; ders., Die Prot. d. ev. Stände zu Sp. 1529, Halle 1890; E. Demer, Die Protestation von Sp., Neunadt a. S. 1901. — Ferner außer Sleidan u. Sedendorf die erwähnten Werke von Bucholz III, 391 ff., Komml. I, 233 ff. und II, 213 ff., Klein 86 ff., Mauerau 90 ff., Janssen III, 130 ff., Mautenbrecher 273 ff., Heide Hergenröther IX, 568 ff., Egellhaaj II, 85 ff., Akten u. Briefe bei Vintz, Walsh XVI, 315 ff., Müller, Jung und Ren a. a. O., J. Tobel, Hans Ehinger auf d. Reichst. zu Sp. ec., Augsburg 1877, im CR I, 1038 ff. bei Bird I, 319 ff. Auch einige bisher unbenützte archivalische Notizen sind verwertet. Die Appellationschrift neuestens bei J. Ren, Die Appellation und Protest. der ev. Stände ec., Leipzig 1906 (in den Quellenjchr. zur Gesch. des Prot. S. 7). Zur Beurteilung der Protestation vgl. M. Walther, Für Luther wider Rom, Halle 1906, S. 321–331.

Noch drohender als 1526 war die politische Lage für die Evangelischen anfangs 1529 geworden. Kaiser und Papst standen wieder in gutem Einvernehmen und hatten die Verhandlungen bereits eröffnet, welche am 29. Juni 1529 in dem Frieden von Barcelona ihren Abschluß fanden. Karl V. war fester als je entschlossen, „der verpestenden Krankheit des Luthertums“ nötigenfalls auch mit Gewalt entgegenzuwirken, und sein Bruder Ferdinand, der inzwischen König von Ungarn und Böhmen geworden war, teilte seine Meinung. Durch das überreichte Vorgehen des Landgrafen Philipp in den Sachsenhändeln erbittert, waren viele katholische Stände ebenfalls zu entschiedenerem Vorgehen gegen die Reformation geneigt. Die evangelischen Stände wurden mit der Ungnade des Kaisers geschredt. Als um diese Zeit die Städte Straßburg und Memmingen die Messe abschafften, wurde Straßburg durch das Reichsregiment ernstlich verwarnt, der Vertreter von Memmingen aber im Februar 1529 aus dem schwäbischen Bundesrate ausgestoßen. Von dem am 30. November 1528 nach Speier anberaumten neuen Reichstage war deshalb wenig Gutes zu erwarten. Nach dem Ausschreiben sollte auf ihm auch darüber verhandelt werden, wie bis zu dem von neuem in Aussicht gestellten Konzil „die Fering und Zwingung im heiligen Glauben in Ruhe und Frieden gestellt“ werden möge. Wie der Kaiser aber diese Ruhe hergestellt sehen wollte, war aus der Proposition zu ersehen, welche die kaiserlichen Kommissare, an deren Spitze wieder Ferdinand stand, bei der Eröffnung des Reichstags am 15. März 1529 den Ständen mitteilten. In ungewöhnlich scharfer Form wurde darin das Mißfallen des Kaisers über die in Deutschland entstandenen und taglich weiter ausgebreiteten verderblichen Lehren und Irrsals ausgesprochen, durch welche nicht nur die löblichen Gebräuche der Kirche, Gott zu Schmach und Unchre, verachtlich gemacht, sondern auch schwere Empörungen verursacht werden seien. Der Kaiser gedente dem nicht langer zuzusehen. Das Konzil habe bisher noch nicht berufen werden können, werde aber jetzt „zum besten“ ausgeschrieben werden können, da auch der Papst es gerne fordern werde. Bis zum Konzil aber verbiete der Kaiser bei strengster Strafe, bei des Reiches Adt und Aberacht, irgend jemand, altem Herkommen zuwider, mit Einräbung weltlicher und weltlicher Obrigkeit zu vergewaltigen oder zu unrechtem Glauben zu verleiten. Endlich wurde bemerkt, aus der bekannten Bestimmung des letzten Speierer Abwids sei „großer Unrat und Mißverstand wider unsern heiligen christlichen Glauben“ gefolgt. Der Kaiser habe denselben deshalb hiemit auf, lassiere und vernichte ihn aus kaiserlicher Nachvollkommenheit und befehle den Ständen, an Stelle jenes Artikels die erwahnte in der Proposition enthaltene Bestimmung zu setzen.

Ohne Zweifel lag hierin eine Überschreitung der Befugnisse des Kaisers und ein

Eingriff in die Rechte der Stände. Nachdem der letzte Abschied in aller Form Rechtens beschlossen und von den Vollmachtträgern des Kaisers in dessen Namen angenommen worden war, stand es dem Kaiser weder zu, ihn einseitig aufzuheben, noch den Ständen zu befehlen, was an dessen Stelle zu setzen sei. Nicht nur die entschiedenen Evangelischen erkannten deshalb die Forderung der Proposition als unannehmbar, sondern auch ge- 5 mäßigten Katholiken erschien sie bedenklich. Auf dem Reichstag hatte freilich diesmal die streng katholische Partei weitaus die Mehrheit. Männer wie Kardinal Lang von Salzburg, Abt Gerwig von Weingarten, Dr. Johann Haber und der bayerische Kanzler Leonhard von Eck hatten die Führung und auch milder Denkende folgten ihrem Einflusse. Schon am 16. März schrieb deshalb Jakob Sturm nach Straßburg: „Besorg, wie ich die Ver- 10 soren, so hier sind, annehme, es wird nit viel zu erlangen sein. In summa, Christus est denuo in manibus Caiphae et Pilati“. Und der Memminger Abgeordnete Hans Ehinger klagte am 25. März, wie Dr. Eck den schwäbischen Bund regiere, so regiere er auch mit Dr. Haber und dem Abt von Weingarten und ihrem Anhang den Reichsrat.

Zunächst trat freilich dieses Übergewicht der Altgläubigen nicht offen hervor. In der zweiten Sitzung der Stände am 18. März gelang es sogar, gegen den Widerspruch der Geistlichen die Bestellung eines „großen Ausschusses“ zur Vorbereitung der Reichstagsbeschlüsse durchzusetzen. Bei der Wahl desselben stellte sich aber heraus, wie wenig von dem Reichstag zu hoffen war. Von den 18 Mitgliedern des Ausschusses waren nur 20 Kurfürst Johann von Sachsen und die Vertreter der Städte, Jakob Sturm von Straßburg und Johann Tezel von Nürnberg, evangelisch. Einige andere neigten zur Vermittelung, alle übrigen gehörten wie Haber und Eck zu den entschiedensten Gegnern der Reformation oder folgten doch der Führung dieser Männer. So drangen denn „die Pfaffen“, wie sie der Pfälzer Fleckenstein nannte, trotz des Widerspruchs der evangelischen 25 Mitglieder im Ausschusse mit ihren Vorschlägen durch. Schon am 22. März beschloß derselbe mit Stimmenmehrheit, die Aufhebung der bekannten Bestimmung des letzten Abschieds und die Ersetzung derselben durch die in der Proposition geforderte zu beantragen. Nur sollte dieser Artikel „nicht so hart“, wie in der Vorlage, sondern „gemildert“ an die Stände gebracht werden. In einer Sitzung vom 23. März wurde der Antrag näher 30 formuliert. Ein Vermittlungsvorschlag des Kurfürsten Johann, der bis an die äußerste Grenze des für evangelische Stände Möglichen ging, wurde von der Mehrheit abgelehnt. Nach ihm sollte der Abschied von 1526 dahin erläutert werden, daß die bei der hergebrachten Kirchenordnung verbliebenen Stände bis zum Konzil dabei verharren, die anderen aber sich nach jenem Abschied halten sollten, wie sie es gegen Gott und den 35 Kaiser zu verantworten vertrauten, daß jedoch weitere Neuerung oder Sekten im christlichen Glauben aufzurichten bis zum Konzil so viel möglich und menschlich zu verbüten sei. Da bei Annahme dieses Vorschlags jede Ausbreitung der Reformation auf noch katholische Gebiete und ebenso die weitere Ausgestaltung der Reformation in evangelischen Landen ausgeschlossen worden wäre, war dessen Verwerfung durch die Ausschussmehrheit viel 40 leicht auch für die Freunde der Reformation nicht zu bedauern. Das Gutachten des Ausschusses, welcher in den nächsten Tagen noch seine Anträge über die übrigen Reichsangelegenheiten feststellte, wurde am 3. April den Ständen zur Kenntnis gebracht und am 6. durch die Kurfürsten, am 7. durch das fürstliche Kollegium mit Stimmenmehrheit angenommen. Da aber die evangelischen Fürsten dagegen Beschwerde erhoben 45 und erklärten, sie würden sich von dem vorigen Abschiede nicht drängen lassen, gab man das Gutachten zu nochmaliger Erwägung und Milderung einiger Ausdrücke an den Ausschuss zurück, wobei jedoch die „Substan“ des Gutachtens unverändert bleiben sollte. Das führte auch wirklich zu einer nicht unwichtigen Änderung des Vorschlags. In demselben hieß es zuerst, daß kein Stand den andern „mit Entwehrung der Obrigkeiten“, 50 Rent, Zins und Herkommen vergeraldigen“ solle. Da diese Bestimmung, wie die kaiserliche Proposition ausdrücklich fordert, auch auf die geistliche Obrigkeit zu beziehen war, so wäre durch sie die Jurisdiktion der Bischöfe auch über die evangelische Geistlichkeit wiederhergestellt worden. Durch Streichung der Worte „Obrigkeit und Herkommen“ wurde dieser Teil des Antrages nun für die Evangelischen annehmbar gemacht. Eine 55 zweite Änderung, nach welcher in Gebieten, in denen die andere Lehre entstanden sei, niemand wie von der Messe, auch dazu gedrungen werden sollte, klang zwar sehr entgegenkommend, hatte aber, weil sie in katholischen Gebieten nicht gelten sollte, keine reale Bedeutung. Das Gutachten in seiner neuen Fassung wurde dann am 10. April den fürstlichen Ständen zur Kenntnis gebracht. Obwohl ein kurfürstlicher Rat sofort erklärte, 60

daß sein Herr gegen einen solchen Beschluß protestieren werde, wurde der Antrag in einer weiteren Sitzung vom 12. April mit Stimmenmehrheit angenommen und den Städten durch den Mainzer Kanzler zur Beschlußfassung mitgeteilt.

Bis dahin hatten die Städte, getreu ihrem Grundsatz, die Beschwerden einer einzelnen Stadt als gemeinsame Sache aller zu betrachten, ihre Einigkeit bewahrt, obwohl nicht wenige unter ihnen waren, deren Nat streng katholisch war. Dieselbe wurde äußerlich sogar noch festgehalten, nachdem König Ferdinand am 3. April die Abgeordneten der katholischen und am 1. die der evangelischen Städte vor sich beirathen und jene durch Lobspprüche und Verwöhnungen, diese durch heftige Vorwürfe und Drohungen mit der Ungnade des Kaisers gefügig zu machen versucht hatte. Es war ein Zeichen nicht geringen Muths, daß sich die Vertreter der letzteren, unter denen sich doch auch recht unbedeutende befanden, dadurch nicht schrecken ließen. Jakob Sturm konnte dem Könige in ihrem Namen sofort erwidern, sie seien in allen zeitlichen Dingen dem Kaiser zu gehorchen bereit; von dem Evangelium konnten sie aber um des Gewissens willen nicht absteigen. Auch die katholischen Städte blieben zunächst fest. Sie stimmten noch einer am 8. April den fürstlichen Ständen übergebenen „Zwiflikation“ zu, in welcher sie verschiedene Bestimmungen des Gutachtens ablehnten und baten, es bei den bewährten Fesslungen des letzten Abschieds zu belassen. Nachdem die Reichstagsmehrheit aber ihre Vorstellung nicht beachtet hatte, mußten die Städte nunmehr zu dem ihnen als endgiltig beschlossenen mitgetheilten Beschlusse Stellung nehmen. Bevor sie sich aber noch darüber äußern konnten, trat in jener Sitzung vom 12. April ein kurzschüssiger Rat mit der Erklärung hervor, daß Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt, sowie die Gesandten des Herzogs von Lüneburg und des Bischofs von Baderborn, endlich Graf Georg von Wertheim für sich und andere Grafen dem Beschlusse nicht zugestimmt hätten und in ihn nicht einwilligen könnten. Nach kurzer Beratung der Städtegesandten wiederholte dann Sturm in deren Namen die Bitte, es bei dem vorigen Abschied bleiben zu lassen, da viele Städte sich beschwert fühlen würden, wenn die Stände auf ihrem Beschlusse beharren wollten. Jetzt zeigte es sich aber, daß die Einschüchterungsversuche des Königs doch nicht erfolglos geblieben waren, und der bisher verbultte Zwispalt unter den Städten trat offen zu Tage. Noch bevor Sturm ausgerebet hatte, ergriff der Gesandte von Rottweil, Konrad Wock, das Wort und erklärte, es seien auch viele Städte vorhanden, deren Meinung es nicht sei, jene Bitte zu stellen. Als dann die Städtegesandten aufgefordert wurden, sich einzeln darüber zu erklären, ob sie den Abschied annehmen oder verweigern wollten, unterwarfen sich noch am 12. und 13. April 21 Städte dem Beschlusse, andere gaben ausweichende Antworten. Die übrigen Städte aber, unter ihnen auch einige, die sich später der Protestation nicht anschlossen, wie Frankfurt, Goslar, Nordhausen und Schwabisch-Hall, hatten den Mut, auch jetzt noch ihre Einwilligung zu dem Abschied zu verweigern.

Noch in derselben Sitzung vom 12. April ließen die den Beschluß ablehnenden evangelischen Fürsten und Grafen durch den sächsischen Kanzler eine später als erstes Altentwurf in die Appellationsurkunde aufgenommene Beschwerdechrift verlesen. Sie legten darin eingehend die Gründe dar, aus denen sie nicht in den Beschluß willigen könnten, und baten nochmals dringend um dessen Abänderung. Aber die Mehrheit gab nicht nach. Sie ließ den evangelischen Fürsten (am 13. April) nur mitteilen, sie hätten den Beschluß samt der Beschwerde den kaiserlichen Kommissären übergeben und überließen es diesen, ob sie „Mittel zu bequemer Vergleichung finden mochten“, und ging in den nächsten Tagen zur Beratung und Beschlußfassung über andere Gegenstände über. Noch immer hofften die evangelischen Fürsten, daß auf Veranlassung der kaiserlichen Kommissäre neue Verhandlungen mit ihnen angeknüpft würden, um eine ihnen annehmbare Änderung des verbanamsvollen Beschlusses herbeizuführen. Aber obwohl sie deshalb mehrmals ihre Mute zu dem König Ferdinand schidten, warteten sie vergeblich auf Antwort. In ihrer Hartnäckigkeit wohl noch durch den inzwischen angekommenen päpstlichen Legaten Johann Thomas Picus, Grafen von Miranbula bestärkt, der in einer feierlichen Reichstags-sitzung am 13. April die Berufung eines Generalkonzils für den nächsten Sommer (!) zusagte, ließen die kaiserlichen Kommissäre die Bitten der beschwerdeführenden Fürsten völlig unbeachtet.

Endlich am 19. April, dem Montag nach Jubilate, erschien König Ferdinand im Rathse, um den versammelten Ständen die Entschließung der kaiserlichen Kommissäre mitzuteilen. In einem durch den Pfalzgrafen Friedrich verlesenen, später in einer Abschrift der Appellation einverleibten Schriftstück erklärten dieselben, kraft ihrer Vollmacht

im Namen des Kaisers den Beschluß der Stände anzunehmen, obwohl er nicht alle Forderungen der Provoſition erfülle. Derselbe sei deshalb nunmehr in die Form eines Reichstagsabschieds zu bringen. Von der Reichsrede der evangelischen Fürsten hatten die Kommissäre Kenntnis genommen und ließen sie „in ihrem Werte bleiben“, wollten sich aber zu ihnen „gänzlich verstehen“, daß sie den „durch viel den mehrern Teil“ ordnungsmäßig beschlossenen Abschied nun auch nicht weigern würden. Unmittelbar nach diesem schroffen Bescheide verließen die Kommissäre den Sitzungssaal, ohne die Erwiderung der evangelischen Fürsten abzuwarten, welche zu einer kurzen Beratung in ein Nebenzimmer getreten waren, und kehrten auch nicht dahin zurück, als die evangelischen Fürsten sie durch ihre Mäße dringend darum bitten ließen. Der König antwortete darauf nur, er habe den kaiserlichen Befehl ausgerichtet, dabei solle es bleiben. Die Artikel seien beschlossen.

Es war eine bedenkliche Lage, in der sich die evangelischen Stände nun befanden. Immer klarer hatte sich gezeigt, wie isoliert sie auf dem Reichstage waren. Selbst im Verkehr der Fürsten trat das hervor. War Kurfürst Johann am 13. März bei seiner Ankunft in Speier von dem Könige Ferdinand und den anderen Fürsten noch in üblicher Weise in die Stadt geleitet worden, so begnügte sich Ferdinand, als er fünf Tage später dem Landgrafen Philipp vor seinem Einzuge zufällig auf dem Felde begegnete, mit einer flüchtigen Begrüßung und rief auf einem anderen Wege in die Stadt. Acht Tage nach der Ankunft des Kurfürsten Johann war noch kein Fürst zu ihm in die Herberge gekommen. Bei den vielen von den katholischen Fürsten gegebenen Banketten fehlten die evangelischen regelmäßig. Als der Landgraf sich nach dem Herkommen dem Kurfürsten von Mainz als dem Reichserzkanzler vorstellte, reichte ihm dieser zwar die Hand, redete aber kein Wort mit ihm. Auch das Gefolge der Fürsten empfand diese Spannung. Melancthon, der den Kurfürsten Johann nach Speier begleitet hatte, glaubte den Haß der Widersacher selbst in ihren Mienen lesen zu können und Graf Albrecht von Mansfeld klagte dem Kurprinzen Johann Friedrich: „Pfalz kennt keinen Sachsen mehr“. Zur Verschärfung des Gegenſatzes trug besonders Job. Faber bei, der wie 1526 im Auftrage Ferdinands im Dome predigte und den Haß gegen die Evangelischen auf jede Weise schürte. Gleich in seiner ersten Predigt am Palmsonntag (21. März) sagte er, die Türken seien besser als die Lutheraner, weil jene fasteten, diese aber nicht. Am Gründonnerstage rief er aus, wenn er die Wahl habe, entweder von dem Evangelium oder von der Kirche zu fallen, wolle er lieber vom Evangelium abfallen, da er wisse, daß die Kirche nicht irren könne. Im Reichstage machte Faber auf viele namentlich durch den Hinweis auf die verderblichen Folgen Eindruck, die aus der neuen Lehre entstehen müßten. Die zwischen Luther und Zwingli bestehende Spaltung suchte er für seine Zwecke besonders auszunützen. In Konstanz, Memmingen, Ulm und anderen oberdeutschen Städten wurde nach Zwinglis Weise gepredigt und auch Straßburg stand den Schweizern nicht fern. Nun galt es, diese von den lutherischen Ständen zu trennen und ein gemeinsames Vorgehen beider Richtungen zu verhindern. Ganz aussichtslos schien dieses Bestreben nicht, da wie Melancthon, auch andere ernste Bedenken gegen ein Zusammengehen mit den Schweizern hatten. Aber dennoch verfehlten diese Umtriebe ihren Zweck, da man fröhe erkannte, worauf es dabei abgesehen war. Schon am 24. März schrieb Sturm nach Straßburg, man wolle unter den Evangelischen nur eine Trennung machen, „ut oppressa una post facilius opprimatur et altera“. Mit ihm war besonders Landgraf Philipp eifrig bemüht, die Einigkeit unter den Evangelischen zu erhalten. So drängte sich die Überzeugung von der Notwendigkeit des einmütigen Zusammengehens aller Evangelischen allmählich allen auf, und als es endlich am 19. April galt, dies durch die That zu beweisen, zeigten sich die evangelischen Stände geeinigt und fest entschlossen, unbekümmert um die Folgen gemeinsam für die Sache des Evangeliums einzutreten.

Von Anfang an hatten dieselben in Speier von ihrer evangelischen Gesinnung unzweideutig Zeugnis gegeben. Von der zur Eröffnung des Reichstags gehaltenen Messe blieben sie fern, ebenso von einer später veranstalteten feierlichen Prozession, an der die anderen Reichstagsteilnehmer sich beteiligten. Wie 1526 trugen die Wappen über den Türen ihrer Herbergen die Inschrift: V. D. M. I. E. Wieder ließen sie in der Fastenzeit auf ihre Tafeln öffentlich Fleisch auftragen. Wieder verkündigten die von den evangelischen Fürsten mitgebrachten Prediger Job. Agricola, Erhard Schnepf und Adam Weiß, da ihnen die Kirchen verschlossen blieben, in den Höfen der fürstlichen Wohnungen „lauter und klar“ das Wort Gottes und stärkten mächtig das evangelische Bewußtsein der außerordentlich zahlreichen Hörer. Die den Abgeordneten der evangelischen Städte aus der

Heimat zugesandten Instruktionen trugen dazu ebenfalls nicht wenig bei. Mit der lebhaftesten Teilnahme verfolgte man dort die Vorgänge in Speier und war entschlossen, in keinen Abchied einzuwilligen, der dem Evangelium irgend etwas vergäbe. Besonders der Rat der Stadt Nürnberg wiederholte das in seinen Briefen nach Speier immer wieder. Er war der „unwiderstehlichen Zuversicht, Gott werde sie an seinem Wort beständiglich erhalten, es gebe ihnen darüber, wie es seinem göttlichen Willen gefalle“ (27. März). Ihm war „viel lieber, Gott auf der Seite zu haben und den nicht zu erzürnen, denn von ihm abzufallen“ (2. April). „Denn wer ist so furchtsam und gettlos, der nicht viel lieber sein zeitlich Verderben darauf setzen wollte, denn solche Artikel anzunehmen, so ihm daraus ein öffentlich Verderben der Seele und des Guts gewißlich zu erwarten steht?“ (9. April). Da auch den Gesandten anderer Städte ähnliche Zuschriften von ihren Magistraten zuzüngen, fand die entscheidende Stunde das „kleine Häuflein“ der Evangelischen trotz ihrer schwierigen Lage „gutes Mutes“.

Das zeigte der weitere Verlauf jener Sitzung vom 19. April. Während die Stände noch versammelt waren, kehrten die evangelischen Fürsten und Städtegesandten in den Sitzungsaal zurück. Hier protestierten zunächst Kurfürst Johann, Markgraf Georg, der Landgraf, Kurfürst Wolfgang von Anhalt und im Namen der in Speier noch nicht eingetroffenen Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg deren Kanzler Dr. Johann Förster mündlich gegen jenen Beschluß, worauf Jakob Sturm den Anschluß der evangelischen Städte an die Protestation erklärte. Zugleich verabschiedeten sich die protestierenden Fürsten mit dem Bemerkten, daß sie an den weiteren Verhandlungen nicht mehr teilnehmen und ohne Verzug abreisen würden. Dann übergaben sie zu den Reichsakten eine inzwischen von dem sächsischen Kanzler rasch aufgesetzte Protestationschrift, in der sie erklärten, daß sie nicht verpflichtet seien, ohne ihre Zustimmung aus dem letzten einmütig beschlossenen Abschied zu schreiben, und gegen den zu Erhaltung des Friedens und der Einigkeit nicht dienlichen Mehrheitsbeschluß als nichtig und unbändig protestierten. Mit Abfassung einer zweiten ausführlicheren Protestationschrift beauftragten sie, nachdem ein von dem sächsischen Kanzler angefertigter, in der Hauptsache nur die Ausführungen der ersten Protestationschrift wiederholender Entwurf ihre Billigung nicht gefunden hatte, den brandenburgischen Kanzler Georg Vogler, welcher nun in größter Eile ein neues, sechzehn Folioblätter enthaltendes, im Kreisarchive Bamberg noch vorhandenes Konzept anfertigte. Dasselbe schließt sich an die Gedanken der wohl ebenfalls von Vogler verfaßten Beschwerbeschrift vom 12. April an und führt sie unter eingehender Begründung näher aus. Nachdem die protestierenden Fürsten, auch der eben in Speier angelangte Herzog Ernst von Lüneburg, diese mittlerweile ins Kleine geschriebene zweite Protestation unterzeichnet hatten, sandten sie dieselbe am 20. April, nachmittags zwei Uhr, durch ihre Kate dem Könige Ferdinand zu, der sie auch zur Hand nahm, aber unfreundlicherweise nachträglich den evangelischen Fürsten wieder zurückschickte. Ein durch Herzog Heinrich von Braunschweig und Markgraf Philipp von Baden in letzter Stunde noch gemachter Vermittlungsversuch fand bei den evangelischen Fürsten bereitwilliges Entgegenkommen und führte nach vierstündigen Verhandlungen zu einem Abschiedsentwurfe, zu dessen Annahme sie sich trotz aller noch bestehenden Bedenken bereit erklärten, scheiterte aber an der Hartnäckigkeit Ferdinands, der diese Vorschläge unbedingt zurückwies. Ohne jede Rücksicht auf die erhobene Protestation wurde nun der Abchied am 22. April unterzeichnet und besiegelt. Nachdem auch die denselben annehmenden Städte, zu denen jetzt unter anderen noch Augsburg und Frankfurt kamen, ihre Unterschrift gegeben hatten, wurde der Reichstag am 21. April feierlich geschlossen. Die evangelischen Fürsten nahmen an diesen Sitzungen keinen Anteil mehr und verkehrten mit dem Könige nur noch durch ihre Kate oder auf schriftlichem Wege. Das auf diese Weise an sie gebrachte Ansinnen Ferdinands, den Abschied noch nachträglich anzunehmen, „damit kein Zwiespalt erschele“, lehnten sie ebenso entschieden ab, wie seine Zustimmung, die Veröffentlichung ihrer Protestation zu unterlassen, erklärten jedoch in einem letzten Schriftstück, sich auf Grund des vorigen Abschieds gegen alle Stände friedlich, nachbarlich und freundlich zu halten. Zur Sicherung gegen feindliche Angriffe hatten, besonders auf Betreiben des Landgrafen, dieser und Kurfürst Johann mit Nürnberg, Straßburg und Ulm am 22. April ein „Verständnis“ geschlossen, in dem sie sich Hilfe anboten, falls sie vom schwabischen Bunde, dem Reichsregiment oder Kammergericht angegriffen würden. Auf einem im Juni zu Rotach abzuhaltenden Tage sollte das Nähere darüber festgesetzt werden. Es blieb nun noch übrig, der erhobenen Protestation die erforderliche rechtliche Form zu geben. In diesem Zwecke erschienen am Sonntag Kantate, dem 25. April, die Kate des Kurfürsten Johann von Sachsen, des Markgrafen Georg

von Brandenburg, der Herzoge Ernst und Franz von Lüneburg, des Landgrafen Philipp von Hessen und des Fürsten Wolfgang von Anhalt in der Behausung des Kaplans Peter Mutterstadt bei der Johanniskirche „unten in einem kleinen Stublein“ und ließen hier durch die Notare Leonhard Zeitner und Banktratus Salzmann auf dreizehn Pergamentblättern ein Appellationsinstrument errichten, in welchem sie unter Beizade aller gewed-
 selten Aktenstücke für sich selbst, ihre Unterthanen und Verwandten, auch alle jetzigen und
 künftigen Anhänger, in aller Form Rechtsens gegen den Abschied protestierten und an den
 Kaiser, das Konzil oder die Nationalversammlung und jeden in der Sache bequemen, un-
 parteiischen und christlichen Richter appellierten. Die Botschafter der vierzehn Städte
 Straßburg, Nürnberg, Ulm, Konstanz, Lindau, Memmingen, Kempten, Nördlingen, Heil-
 bronn, Neutlingen, Ism, Sankt Gallen, Weissenburg in Franken und Windsheim er-
 klärten sofort ihren Beitritt zu dieser Appellation. Noch an demselben Tage reisten die
 evangelischen Fürsten von Speier ab und sorgten nach ihrer Heimkehr alsbald für die
 Veröffentlichung der Protestation, welche durch den Landgrafen am 5., durch den Kur-
 fürsten am 12. Mai erfolgte. 15

Schon in Speier hatten die protestierenden Stände beschlossen, ihre Appellation dem
 Kaiser durch eine besondere Gesandtschaft überreichen zu lassen, zu welcher später bei einer
 Zusammenkunft in Nürnberg am 26. Mai Hans Ebinger von Memmingen, der branden-
 burgische Sekretär Alexius Kraucourt und der Nürnberger Syndikus Michael von Maden
 abgeordnet wurden. Diese reisten Ende Juli ab, konnten dem Kaiser aber erst am 12. Sep-
 tember in Piacenza die Urkunde überreichen. Nach längerem Hinhalten erbielten sie
 endlich am 13. Oktober den ungnädigen Bescheid, der Kaiser erwarte, daß die Protestie-
 renden dem Abschied gehorsamen würden, und müsse andernfalls ernsthafte Strafe gegen
 sie vornehmen. Zuletzt ließ sie Karl V. sogar in Haft nehmen, aus der sie erst am
 30. Oktober entlassen wurden. 25

Von der Speierer Protestation haben die Anhänger der Reformation den Namen
 Protestanten erhalten und erkennen darin einen hochcharakteristischen Ehrennamen. Ein
 würdiges äußeres Denkmal derselben ist neuerdings in der mit Gaben aus allen ewange-
 lischen Landen erbauten und am 31. August 1901 unter außerordentlicher Teilnahme der
 ganzen protestantischen Christenheit eingeweihten Gedächtniskirche der Protestation in
 Speier entstanden, welche von der Opferwilligkeit der Protestanten unserer Zeit ebenso
 bereitetes Zeugnis giebt, wie von dem Glaubensmuth der Väter. Wenn die Speierer
 Protestation freilich wäre, was die neuere katholische Geschichtschreibung in ihr sieht, so
 wäre sie nur ein Beweis empörender Unduldsamkeit ihrer Urheber und würde überhaupt
 kein Denkmal verdienen. Nach dieser (Zanßen III, S. VIII) lassen sich die Begeben-
 heiten auf dem Reichstage in die Worte zusammenfassen: „Die katholischen Stände ver-
 langen von den lutherischen Duldung ihres Glaubens. Die neugläubigen Stände verweigern
 die Duldung der Katholiken in ihren Gebieten und reichen eine Protestation dagegen ein“.
 Der Reichstag, so erzählt man (a. a. O. S. 132 und 138) habe den lutherischen Ständen
 die Beibehaltung der neuen Kirchenform gestattet und von ihnen „nur die Duldung
 der Katholiken“ verlangt. Die Stände, welche ihr Kirchentum nur durch Unduldsamkeit
 hätten aufrichten können, hätten es durch dieselbe Unduldsamkeit erhalten wollen. „Sie
 protestierten gegen den Reichstagsbeschluss, der ihnen Duldung zur Pflicht machte, und
 erhielten von dieser Protestation den Namen Protestanten“. — Da diese Darstellung immer
 wiederholt und, wie es scheint, von vielen wirklich als geschichtliche Wahrheit betrachtet
 wird, ist es nicht überflüssig, hier darzulegen, wogegen sich der Protest der evangelischen
 Stände thatsächlich richtete. Zu dem von der Mehrheit beschlossenen Reichstagsabschiede
 wird zunächst die Bitte um baldige Ausschreibung eines freien christlichen Generalkonzils
 in einer deutschen Stadt oder wenigstens einer Nationalversammlung zur Erörterung des
 religiösen Zwiespalts wiederholt. Eine Bitte, gegen welche auch die Evangelischen nichts
 einzuwenden hatten. Sodann wird bemerkt, der bekannte Beschluss des Reichstags von
 1526 sei von vielen in einem großen Mißverständnis und zu Entschuldigung erschrecklicher
 neuer Lehren gezogen worden. Um weiterem Abfall zuvorzukommen, hätten sich deshalb
 die Stände entschlossen, „daß diejenigen, so bei obgedachtem kaiserlichem Edikt bis anher
 blieben, nun künftig auch bei demselben Edikt bis zu dem künftigen Konzilio verbarren
 und ihre Unterthanen dazu halten sollen und wollen“.

Gegen diese Bestimmung des Abschieds wendeten sich die Protestierenden in erster
 Linie. Und daß sie ihr unmöglich ohne Gewissensverletzung zustimmen konnten, kann
 niemand in Abrede stellen, der den Inhalt des Wormser Edikts kennt. Wer es halten
 wollte, war verpflichtet, nicht bloß Luther selbst weder zu haßen, noch zu bösen, äßen 60

eder tranken und ihn gefänglich anzunehmen, wo er ihn betrete, sondern auch seine Anhänger, Enthalter, Zurückzieher, Gönner und Nachfolger „niederzuwerfen und zu fassen, ihre Güter zu seinen Händen zu nehmen und zum eigenen Nutz zu wenden“, demnach keinen Evangelischen in seinen Landen zu dulden und die Anhänger Luthers auf jede Weise zu verfolgen. Und nun sollte der Abschied die katholischen Stände verpflichten, dieses thausächlich von den meisten unter ihnen nicht vollzogene Edikt selbst in dem Falle durchzuführen, daß sie, zu besserer Einsicht gelangt, eine solche Verfolgung der Evangelischen für unrecht erkennen würden. Das konnten die protestierenden Stände nicht annehmen. Sie konnten es, wie sie erklärten, „vor Gott mit nichts verantworten, jemand hebes oder nieders Standes durch unser Mitempfiehlt von der Lehre, die wir unweissenlich für göttlich und christlich adten, abzuwenden und wider unser selbst Gewissen unter das Edikt zu dringen“. Nicht als wollten sie den katholischen Ständen verschreiben, wie sie sich „außerhalb unserer Mitvergleichung“ nach dem Edikt und sonst halten wollen. Wohl bitten sie Gott „täglich und herzlich“, daß seine göttliche Gnade alle zur wahren Erkenntnis erleuchten wolle, aber sie überlassen es ihnen, nach ihrem Gewissen zu verfahren, wie sie das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen.

Der Abschied bestimmte weiter: „Und aber bei den andern Ständen, bei denen die andere Lehre entstanden und zum Teil ohne merklichen Aufruhr, Beschwerde und Gefahrde nicht abgewendet werden möge, soll doch hinfür alle weitere Neuerung bis zu künftigen Konzilio so viel möglich und menschlich abgethan werden.“ Schon die kränkende Fassung dieses Artikels nötigte die evangelische Stände zum Proteste dagegen. Wenn sie erklären, daß aus ihrer Zustimmung dazu „männiglich arguieren möchte, wir hätten in dem Abschied bekannt, daß unsere christliche Lehre so unrecht sei, daß, wenn sie ohne Aufruhr abgestellt werden könnte, es billig geschehen sollte“, so wird kein folgerichtig Denkender dem widersprechen können. Das hieße aber, wie sie beifügen, nichts anderes, als Christum und sein heiliges Wort nicht allein stillschweigend, sondern öffentlich verleugnen. Aber auch dem positiven Inhalte jener Bestimmung konnten die Evangelischen nicht zustimmen. Mit Unrecht behauptet Zanßen (S. 132), durch sie sei ihnen „ausdrücklich“ (!) die Beibehaltung ihrer Reformen zugesichert worden. Ein Blick auf den Wortlaut des Artikels zeigt, daß in ihm nicht eine Erlaubnis, sondern nur das Verbot jeder weiteren Neuerung enthalten ist. Das in jener Bestimmung allerdings enthaltene indirekte Zugeständnis der vorläufigen Beibehaltung bereits vollzogener Neuerungen wurde aber nicht nur durch die erwähnte Klausel, sondern auch durch das später folgende Verbot der Abthuns der Messe wieder illusorisch gemacht. Dem im Artikel positiv ausgesprochenen Verbote weiterer Neuerungen konnten aber die evangelischen Stände gerade in jener Zeit, in welcher an vielen Orten die Neuordnung des evangelischen Kirchenwesens eben begonnen, aber nicht vollendet war, ohne Gewissensverletzung ebenfalls nicht nachkommen.

Der folgende Artikel des Abschieds wendete sich, ohne sie ausdrücklich zu nennen, gegen die Abendmablslehre der Schweizer und lautete: „Und sonderlich soll Ertlicher Lehre und Sekten, soviel die dem hochwürdigen Sakrament des wahren Fronleichnamis und Bluts unsers Herrn Jesu Christi zugegen, bei den Ständen des heiligen Reichs deutscher Nation nicht angenommen noch hinfür zu predigen gestattet oder zugelassen“ sein. Bekanntlich waren die protestierenden Fürsten nebst der Mehrzahl der sich ihnen anschließenden Städte lutherisch. Zanßen (S. 138) redet von ihrer „Anduldssamkeit gegen alle Andersglaubigen“. Ihr Protest gegen die fragliche Bestimmung hätte ihm den Beweis für die Unrichtigkeit dieser Behauptung liefern müssen. Wenn sie aber ihren Protest dagegen damit begründeten, daß man eine Entscheidung über so wichtige Artikel nicht außerhalb des Konzils treffen dürfe und nicht, ohne die gehört zu haben, die es angehe, so wird man die Richtigkeit dieser Bemerkung und deshalb die Berechtigung ihres Protestes nicht bestreiten können.

Der letzte Artikel, gegen den die Evangelischen protestierten, lautete: „Desgleichen sollen die Amter der heiligen Messe nicht abgethan, auch niemand an den Orten, da die andere Lehre entstanden, die Mess zu hören verboten, verhinbert, noch dazu und davon gedrungen werden“. Offenbar enthält diese Festsetzung zwei Anordnungen, die man zum Verständnisse der Protestation auseinanderhalten muß. Zunächst wird gefordert, daß die Amter der heiligen Messe nicht abgethan werden sollen. Es liegt auf der Hand, daß die Evangelischen diesen Artikel so, wie er lautete und gemeint war, nicht anzunehmen im stande waren. Denn nach ihm hätten die römischen Messen mit Einschluß der Seelenmessen auch in Landen, in denen die ganzen Gemeinden mit ihren Geistlichen evangelisch waren, nach wie vor weiter gehalten werden müssen, auch wenn kein Mensch mehr etwas

von der „päpstlichen Messe“ wissen wollte. Dann durfte diese nirgends, wie es in der Protestation heißt, durch das „edel köstliche Nachtmahl unsers Herrn Jesu Christi“ ersetzt werden, „so die evangelische Messe genannt wird.“ Gewiß mit vollem Rechte weisen die Protestierenden darauf hin, wie ihre Prediger jene Messen „aus göttlicher unüberwindlicher Schrift aufs höchste angefochten und widergelegt hatten.“ Wäre es nun nicht eine unerträgliche Gewissensbedrückung gewesen, wenn man jene Bestimmung vollzogen und die evangelischen Geistlichen gezwungen hätte, gegen ihre Überzeugung die katholische Messe weiter zu lesen? Zudem haben die Protestierenden in dieser Bestimmung nicht ohne Grund ein direktes Verbot der evangelischen Abendmahlsfeier. Denn sie verwahrten sich dagegen, daß die anderen Stände ihnen verbieten („wider das sein“) wollten, „daß wir uns mit den Unsern des Nachtmahls Christi als der evangelischen und allein in göttlicher Schrift gegründeten Messe nach Christi unwidersprechlicher Einsetzung gebrauchen.“ Wer dies erwägt, der wird auch in ihrer Beschwerde gegen diesen Punkt nicht einen Beweis ihrer Unbuddsamkeit finden und es begreifen, wenn sie in der Protestation bemerken: „So hat es des Artikels halben die Meß verübend dergleichen und viel mehr Beschwerde.“

Aber auch gegen den zweiten Teil jener Bestimmung, nach welchem niemand an den Orten, da die andere Lehre gehalten wird, die Messe zu hören verboten, verhindert, noch dazu oder davon gedrungen werden sollte, richtete sich ihr Widerspruch. Sie erklärten, bei dem gemeinen Manne, sonderlich bei denen, die einen rechten Eifer zu Gottes Ehre und Namen haben, Widerwärtigkeit, Aufruhr, Empörung und alles Unglück besorgen zu müssen, wenn sie in ihren Gebieten „zweierlei einander widerwärtige Messen halten lassen würden“. Diese ihre Stellungnahme ist es, in welcher jene Behauptung von ihrer Unbuddsamkeit ihre einzige Stütze findet, da alle anderen von ihnen erhobenen Beschwerdenpunkte zu ihr nicht den mindesten Anlaß bieten. Nun haben allerdings diejenigen kein Recht, sich über diese Intoleranz zu entrüsten, welche es in der Ordnung finden, daß der Abschied die katholischen Stände verpflichtete, das Wormser Edikt auszuführen, also nicht bloß in ihren Gebieten keinen evangelischen Kultus zu dulden, sondern auch die Anhänger der Reformation auf jede Weise zu verfolgen. Und es liegt nahe, auf solche Anklage zu erwidern, daß die protestierenden Stände in diesem Stücke eben noch in den mittelalterlichen Anschauungen der katholischen Kirche standen. Wohl erhoben sich damals schon einzelne erleuchtete Geister über diesen Standpunkt. So die Nürnberger Theologen, welche in einem Ende März nach Speier gesandten Gutachten schrieben: „Wer die Christen mit Gewalt zwingt, so thun, was sie für unrecht halten, zwingt sie zu sündigen. Also muß man in diesen Sachen niemand zwingen, sondern in Gottes Wort lehren und daneben zulassen, daß niemand wider sein Gewissen thue, er thäte sonst Sünde und würde verdamm't.“ Auch in der Protestationschrift selbst fehlt es nicht an Stellen, aus denen sich die gegen jedermann zu übende Toleranz als Konsequenz ergeben würde. Schon der durch sie sich hindurchziehende Grundgedanke, daß „in Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, also daß sich des Orts keiner auf anderer minders oder mehrers Machen oder Beschließen entschuldigen kann“, müßte notwendig dazu führen. Aber ausdrücklich zogen die protestierenden Stände diese Folgerung nicht. Wir werden das heute gewiß bedauern; aber wir verstehen es dennoch, wenn sie es unter den damaligen Umständen nicht thaten, und können ihren Protest gegen eine toleranz klingende Bestimmung des Abschieds, die nur in ihren Gebieten gelten, auf die katholischen Stände aber keine Anwendung finden sollte, nur gerechtfertigt finden. Ihr Verlangen, daß man „doch billig die Gleichheit bedenken“ solle, war ein gerechtes und billiges, und wenn sie sich dagegen verwahrten, „daß euer Lieben fürnehmt, uns in den ein Maß zu setzen und in unseren Gebieten Ordnung und Regimint zu machen, welches doch eure Lieben im Gegenfall ungern, auch gar nicht leiden würden“, so waren sie auch damit durchaus im Rechte. Auch wer bereit wäre, gegen Andersdenkende jede mögliche Toleranz zu üben, hätte allen Grund, sich einem solchen Proteste anzuschließen.

Im übrigen war die Protestation eine hochbedeutende Bezeugung echt evangelischer Gesinnung, eine in den schwerfälligen Formen jener Zeit abgefaßte, aber inhaltlich durchaus klare Darlegung der Prinzipien des Protestantismus. Einer großen in sich abgeschlossenen Mehrheit gegenüber verteidigten hier wenige evangelische Fürsten und Stände in vollem Bewußtsein der Gefahren, denen sie sich damit aussetzten, mit freimütiger Entschlossenheit vor dem ganzen Reiche ihre Grundsätze und stellten einem ungerechten Mehrheitsbeschlusse ihr entschiedenes, mutiges Nein entgegen. Daß der 1526 einstimmig beschlossene Abschied nicht ohne ihre Zustimmung abgeändert werden könne, war der 60

andere Rechtsgrund, auf den sie sich stützen. Aber höher noch als dieser stand ihnen das Geheiß ihres Gewissens. Und als sie es vor Kaiser und Reich öffentlich besworen, daß in Sachen des Gewissens, die „jeden sonderlich berühren“, jeder für sich selbst stehen muß und sich nicht durch Berufung auf die Reichsblüsse oder die Autorität anderer von seiner Verantwortlichkeit vor Gott befreien kann, haben sie eine denkwürdige Mannesthat gethan. Ihre Protestation aber, von der Reichstagsmehrheit nicht beachtet, von den kaiserlichen Vollmachtträgern bei Seite gesetzt und von dem Kaiser ungnädig zurückgewiesen, ist für alle Zeiten „in ihrem Werte geblieben“.

1512 und 1511. Die erwähnten Werke von Buchatz, Mantz, Janssen zc. Egelhaaf 2, 126 ff. Alten zc. 3, B. bei Rath XVII, 1002 ff. u. 1198 ff. Zu 1511: A. de Boor, Beitr. 5, 66 ff. des Zweiter Reichst. v. J. 1511, Straßb. 1878. Hier ist auch die einschlägige ältere Literatur genau verzeichnet. v. Trüffel, Karl V. und die röm. Kurie 1511 - 16 in WMZ, Bd. 13, 16 ff.

Ein dritter am 9. Februar 1512 durch König Ferdinand in Speier eröffneter Reichstag sollte demselben zunächst Hilfe gegen die Türken gewähren, welche in Ungarn eingedrungen waren und Österreich hart bedrohten. Die protestantischen Stände erklärten sich jedoch zur Bewilligung einer Hilfe nur unter der Bedingung bereit, daß die Prozesse und Abterklarungen des Kammergerichts gegen die Evangelischen eingestellt und daß der 1511 in Regensburg erneuerte Nürnberger Religionsfriede nebst der dort den evangelischen Ständen gegebenen kaiserlichen Deklarationen (s. d. A. Regensb. Religionsgespräch Bd XVI S. 572) aufrecht erhalten bleibe. Erst nach langen Verhandlungen kam es endlich am 11. April zu einem von beiden Theilen angenommenen Abschiede, in welchem eine ansehnliche Hilfe gegen die Türken bewilligt und der Regensburger Friedestand samt der Suspension der in Religionsfachen bei dem Kammergericht anhängigen Prozesse auf fünf weitere Jahre erstreckt wurde. Tags zuvor hatte König Ferdinand den protestantischen Ständen eine Vertheidigung ausgestellt, nach welcher auch die Regensburger Deklaration für die Dauer des Friedstands in Kraft bleiben sollte. Ihr Wunsch, dieselbe auch öffentlich von allen Ständen anerkannt zu sehen, wurde jedoch nicht erfüllt. In dem Abschiede nahmen ferner die katholischen Stände das durch den päpstlichen Legaten Joh. Morone auf dem Reichstag gemachte Anerbieten des Papstes, auf den 15. August ein Konzil zu berufen, mit dem Bemerkten dankend an, daß sie sich auch mit Trient als Malstatt des Konzils begnügen wollten, wenn sich die Abhaltung desselben in einer deutschen Stadt nicht erreichen lasse. Die Stände der Augsburger Konfession reichten indeß gegen eine ibrigbliebende Protestation ein und ließen eine Revisitation darüber in den Abschied aufnehmen. Endlich wurde eine Revisitation des Kammergerichts angeordnet, zu welcher der Reichstag unter sieben Visitatoren vier protestantische bestimmte.

Von größerer Bedeutung war der am 29. Februar 1511 durch den Kaiser persönlich eröffnete glänzende vierte Speierer Reichstag, von welchem dieser außer gegen die Türken besonders zu seinem Kriege gegen Frankreich die Unterstützung des Reiches begehrte. Auch jetzt künftigen die protestantischen Stände die Bewilligung dieser Hilfe an die Bedingung, daß ihnen Zugeständnisse in der Religionsfrage gemacht würden, und bestanden insbesondere auf der Aufnahme der Regensburger Deklaration in den Abschied, während die katholischen Stände das unter allen Umständen ablehnen zu müssen glaubten. Monatslang zogen sich die Verhandlungen hin, bis man sich endlich am 27. Mai entschloß, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man die Fassung der betreffenden Bestimmungen dem Kaiser überließ. Die katholischen Stände erklärten nun, daß sie dulden müßten, was der Kaiser ex plenitudine potestatis annehme, obwohl es ihnen beschwerlich sei. Den wesentlichen Inhalt der einschlägigen Festsetzungen hatten die Protestanten vorher mit den Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg vereinbart, welche in der Sache zwischen ihnen und dem Kaiser vermittelten. Der am 10. Juni beschlossene Reichstagsabschied stellte wieder ein freies Konzil zur Beseitigung der Glaubensverwaltung in nahe Aussicht. Da es aber doch ungewiß sei, wann ein solches zusammenzutreten konnte, hatte der Kaiser bereits auf den nächsten Herbst oder Winter einen neuen Reichstag zu, auf dem er wieder persönlich erscheinen wolle. Darnach sollte man sich freundlich verhalten, wie es in den meisten Artikeln der Religion bis zum Konzile zu halten sei. Durch von dem Kaiser und ten Ständen mitzubringende Reformationsentwürfe sollte man diese Verhandlungen vorbereiten. Bis zu vollkommenen Vergleichung aber befohle der Kaiser, den hiebei anzuordnenden Landfrieden unverbrüchlich zu halten. Die Geistlichen, Zister, Mönche, Schulen und Zvitaler, managelien welcher Religion sie seien, sollten im Genuße der Einkünfte und Güter bleiben, die sie zur Zeit des Regensburger Abschieds

von 1541 befehen hätten. Der Augsburger Abschied und die vor dem Kammergericht wegen der Religion schwebenden Prozesse sollten bis zur Vergleichung suspendiert bleiben. Endlich sollte auf dem neuen Reichstage das Kammergericht durch fremde und gelehrte Personen ohne Rücksicht auf ihre Religion neu besetzt werden. Gewiß war der Kaiser den Evangelischen vorher niemals so weit entgegengekommen, wie mit diesem Abschiede. Auch persönlich trat er den evangelischen Fürsten auf dem Reichstage näher, als je zuvor. Gegen die durch den Landgrafen in einer Kirche veranstalteten Predigten schritt er zwar ein, ließ es aber gewahren, als die Predigten teils in den fürstlichen Herbergen, teils in Zunft- und Wirtshäusern fortgesetzt wurden. Dem Kurfürsten Johann Friedrich behandelte Karl mit besonderer Auszeichnung und auch Landgraf Philipp erfreute sich einer ehrenvollen Aufnahme. Offenbar war dem Kaiser viel daran gelegen, beide in guter Stimmung zu erhalten, und er erreichte auch wirklich, daß namentlich der Landgraf mit bereitem Eifer für die Bewilligung einer ausgiebigen Hilfe eintrat. — Mit dem Abschiede waren die katholischen Stände wenig zufrieden und der Papst verwahrte sich in einem heftigen Breve vom 24. August 1541 entschieden gegen die Speierer Beschlüsse. Aber auch die Protestanten hatten keine Ursache, durch den Ausgang des Reichstags völlig befriedigt zu sein. Sie hatten durch ihre Beschlüsse wesentlich zur Befestigung der Machtstellung des Kaisers beigetragen, welcher, auf die in Speier bewilligte Reichsbilfe gestützt, siegreich in Frankreich vordrang und nach dem Frieden von Crespy (11. Sept. 1544) wieder freie Hand hatte, um seine Macht eintretenden Falls auch gegen die Protestanten zu gebrauchen. Alle seine in Speier gemachten Zugeständnisse, an die sich die katholischen Stände ohnedies nicht gebunden sahen, weil sie alle Verantwortung dafür dem Kaiser zugeschoben hatten, waren nur einseitige und die Ausdrücke, in denen sie gegeben waren, zweideutig. Daß aber die Gesinnung Karls gegen die Reformation sich nicht geändert und daß er sich vorbehalten hatte, nötigenfalls auch mit Gewalt gegen sie vorzugehen, lehrte eine nicht ferne Zukunft, in der sich Kurfürst Johann Friedrich und Landgraf Philipp manchmal die Frage vorgelegt haben mögen, ob ihr Verhalten auf dem Speierer Reichstage nicht doch ein allzu vertrauensieliges gewesen sei. Ren.

Speisegesetze bei den Hebräern. — Literatur: Moj. Maimonides tr. de cibus vetitis in lat. ling. vers. notisque illustr. a Marc. Woelfke 1734; J. H. Gottinger, Juris Hebr. 30 Leges CCLXI Tigur. 1655) p. 294ss.; Z. Boehart, Hierozoicon. London 1663; J. Zelden, De jure naturali (Argent. 1665 L. VII, c. 1); M. H. Reinhard, De cibus Hebr. prohib. (Viteb. 1697); J. Spencer, De legibus Hebr. ritual. (Lips. 1705) p. 143ss.; Daus in Meuschen, Nov. Test. e talm. illustr. Lips. 1736) p. 795ss.; Buxtorf, De synagoga jud. c. 33—36 (in Ugol. Thes. tom. IV.); J. D. Michaelis, Mosaisches Recht (Wiel 1777), IV. 35 S. 125 f.; J. G. Sommer, Biblische Abhandlungen I, (1846), S. 183 ff.; außerdem vgl. die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Handbüchern von H. Ewald (Altenthümer, 3. Aufl., 1866), de Wette (4. Aufl., herausg. von Röhrig 1861, Keil (2. Aufl., 1876); Saalschütz (Mosaisches Recht, 2. Aufl., 1853, und Archäologie, 1855, 1856); Rowad 1891; Benzinger (1894); die Kommentare zum Leviticus, besonders von Dillmann (Rühb. 1897; 19 Bertholet 1901; Jerner u. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze 1895; W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von R. Stübbe 1899. Siehe überhaupt die Bd XVI. 561 angegebene Literatur, namentlich auch die Handbücher zur alttestamentlichen Theologie von Dehler, Schulz, Simend, Dillmann, Stade u. f. f.; dazu die einschlägigen Artikel in den Realwörterbüchern von Winer, Scheuvel („Speisegesetze“ von Koskoff, Riehm „Speisegesetze“ von Kampshausen) u. f. f. für das Jüdische Hamburger, Encyclopädie des Judentums.

Wie bei den symbolisch ausgebildeten Religionen des Altertums überhaupt, finden sich auch in den hl. Gesetzen des AT gewisse Vorschriften, welche die Auswahl der Speisen beschränken und für ihre Zubereitung gewisse Regeln aufstellen.

I. Als unrein werden manche Tiere genannt, die vom Menschen weder geopfert 50 (vgl. Bd XVI, 564, 4) noch gegessen, noch in totem Zustande berührt werden sollen, während die als rein bezeichneten zu essen, aber nicht alle zu opfern (vgl. Bd XIV, 390, 4) erlaubt sind. 50 Le 11; Dt 14, 3—21. Die Tiere erscheinen hier nach der primitiven beherrschten Einteilung in 4—5 Klassen geordnet; bei mehreren Klassen ist die Aufzählung der einzelnen Arten dadurch erspart, daß allgemeine Merkmale angegeben werden. Unter den Vierfüßern nämlich gelten als rein diejenigen, welche erstens einen ausgebildeten getasteten Fuß haben und zweitens wiederkäuen. Genannt sind Dt 14, 1 f. Hind, Schaf, Ziege, Hirsch, Gazelle, Damhirsch und einige Antilopenarten. Siehe über diese und die folgenden Namen Dillmann zu Le 11, 2 ff. Unrein sind dagegen die, welche eines jener beiden Merkmale oder beide vermissen lassen, wie das Kameel, der Klippdachs (—: siehe Boehart, 60

Hieroz. I, p. 1002), der Hase, das Schwein, ebenso die Tagengänger (Le 11, 27). Unter den Wasservögeln sind essbar die, welche ausgebildete Klaffen und Schwuppen haben, dagegen nicht die andern, welche (wie der Mal) dem Schlangengeflecht ähneln, überhaup keine ausgeprägte Nistnatur aufweisen. Von den Vögeln sind ohne Aufstellung allgemeiner Merkmale 19–21 Arten zu essen verboten, meist Raubvögel, wie Adler, Geier, Hab, Eule etc., welche von Has und unfaubern Dingen leben, insbesondere auch Zumpf- und Wasservogel, wie der Storch (77–77), Reiher, Pelikan u. ä.; auch der Wustenvogel Strauß. Au die Vogel wird noch die Nledermaus angegeschlossen, welche die Araber heute noch zu diesen zahlen. Daran reißt sich eine Vorchrift über die beflügelten 10 Kriechtiere (Insekten), welche insgesamt verboten werden mit einer (nur Le aufgestellten) Ausnahme: diejenigen, welche zwei größere Sprungglieder haben, also die Heuschrecken (vgl. Bd VIII, 28 ff.), naber drei Arten derselben nach Le 11, 22 sind zu essen erlaubt. Unter den eigentlichen Kriechtieren, welche nach Le 11, 11, 12 unrein sind, werden besonders genannt der Maulwurf (77 Bechart a. a. O., I, p. 1023 ss.; nach andern: 1. Biemel), Maus, Eidechse und einige ähnliche nicht sicher zu bestimmende Tiere, auch das Chamaleon, 11, 29 ff. Zu diesen wird Le 11, 32 ff. bemerkt, daß sie auch Geschüre, Kleider u. dgl., ebenso Speisen verunreinigen, wenn sie in totem Zustande darauf geraten. Nicht als ob die Unreinigkeit bei diesen Feld- und Haustieren besonders intensiv wäre und deshalb auch auf leblose Dinge sich fortpflanzte (Zommer), sondern weil hier die 20 Berührung mit menschlichen Geräten und Verräten leicht stattfinden konnte, wogegen dem Schlachtern solcher Tiere kaum gewehrt werden mußte (vgl. Bd XVI, 567, v). Unter den Kriechtieren, welche ein „Abziehen“ sind, werden Ps. 12 die Bauchgänger, d. h. Schlangen und Würmer, noch besonders angemerkt. Das Anrühren lebendiger „unreiner“ 25 Tiere verunreinigt nicht, wohl aber das Essen derselben, ebenso das Anrühren und Tragen ihres Haases, endlich auch (aus einem unten anzugebenden Grunde) die Berührung eines Haases von reinen Tieren, vollends das Essen oder Tragen solcher gefallener, nicht geschlachteter Tiere Le 11, 39. Was die Folgen der Übertretung dieser Vorschriften und die dadurch nötig werdenden Reinigungen betrifft, so sind sie einfach und nicht allzu 30 lästig, da es sich um Verunreinigungen niedrigen Grades handelt. Wer Has von unreinen oder reinen Tieren anrührt, soll unrein sein bis zum Abend; wer solches Has tragt oder von essbaren, also reinen Tieren auch isst, hat außerdem seine Kleider zu waschen 11, 24 f., 28, 31, 39 f. In Bezug auf verunreinigte Gegenstände siehe 11, 32 ff. Bal. Bd XVI, 575 f.

Daß die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere soweit zurückreicht, als die Erinnerungen der Hebräer überhaupt zurückgehen, zeigen die jehowistischen Stellen, wo solcher Unterscheidung schon bei der Sündflut erwähnt wird Gen 7, 2; 8, 20. Ohne Zweifel hat die mesalische Gesetzgebung eine solche nicht erst eingeführt, sondern bereits als Volksbrauch vorgefunden, der wie alle alten Stammesriten eine gewisse religiöse Autorität hatte. Mose hat auch diesen Brauch nur gesetzlich bestimmter gestaltet und mit dem Jahwebedienst 35 in Beziehung gesetzt. Dadurch erlangte er ein um so höheres Ansehen. Das dabei waltende Motiv war nicht ein solches bloßer Zweckmäßigkeit, wiewohl diese Vorschriften geeignet waren, medizinisch sehr heilsam zu wirken, sondern das Gefühl, daß den verbotenen Tieren eine physische Unreinigkeit innewohne, von der die Glieder des Jahweh anweihen Volktes sich rein erhalten sollten. Siehe den herrschenden theokratischen Gesichtspunkt Le 11, 11 f.; Dt 14, 21. Wie in seinem Innenleben soll das Bundesvolk auch an seiner Reiblichkeit sich rein erhalten aus Rücksicht auf den in seiner Mitte wohnenden Gott, dem alles Unreine unwillig ist. Es soll also nichts Unreines in sich aufnehmen. Was aber die materiale Bestimmung des letztern betrifft, so hat sich das Gesetz gewiß gerade hierin an die im Volke vorhandene Anschauung angelehnt. Zu ihrer Erklärung 40 ist vor allem die natürliche Abneigung, die es gegen gewisse Speisen hatte, der Esel, den es vor gewissen Tieren empfand, in Rücksicht zu bringen. Dieser Katter ist ursprünglich als der Aheralaube, der sich daran hängen mochte. Man hat wohl den Totemismus und Tabuismus als Quelle dieser Unterscheidung vermutet (Robert. Smith, Semiten 3. 111). Allein der Totemismus, diese bei amerikanischen und afrikanischen Stämmen 45 häufige Erscheinung, daß ein Tier als Ahnherb des Stammes heilig gehalten und nicht von ihm gegessen wird, sowie auch die Verehrung eines Tiers durch eine Stadt oder eine Landschaft, in welcher es nicht verzehret werden darf, wie im alten Ägypten, würde doch nur auf das Verbot eines einzigen oder einzelner Tiere führen, nicht aber die Scheidung der Tierwelt in zwei große Massen erklären, von denen die größere als unrein 50 geachtet ist. Dazu genügt auch von ferne nicht die Annahme, es seien die von einzelnen

Stämmen dem Genuß entzogenen Tiere bei ihrer Vereingung zu einem Volke als verboten zusammengestellt worden (so Stade, Rowad, Benzinger), vgl. Bd XVI, 575. Die israelitische Speiseordnung ist aber auch sehr verschieden von den Tabu-Satzungen der Australier, Polynesier, Japaner u. s. f., durch welche bestimmten Personen oder Ständen gewisse Speisen, Tiere und Früchte als einer Heiligkeit geweiht ganz oder zu bestimmten Zeiten verwehrt sind. Vgl. auch die Babelnier Bd XVI, 572, 18. Hier liegt die dem Aberglauben entzogene Willkür auf der Hand. Bei den Israeliten dagegen ist die Unterscheidung aus dem gemein menschlichen Verlangen nach Keinnigkeit leicht verständlich, weil objektiv begründet. Dies begriffe sich nicht, wenn nach Stade, Alt. Theol. 1:35f. das auf einer niedrigeren Religionsstufe „heilig“ geachtete eben deshalb auf der höhern, wo man eine erhabenerer Göttheit verehrte, „unrein“ geworden wäre. Sollten die Israeliten auf jener frühern Stufe war weder Stier noch Kuh, wohl aber Zumpfvogel, Insekten, Würmer u. dgl. für göttlich gehalten haben? Der Fehler ist der, daß man alle mit der Religion in Zusammenhang stehenden Speiseverbote auf ein einziges Motiv, das der Heilighaltung, zurückführen will. Vielmehr hat man bei der Nahrung wie bei der sonstigen Lebenspflege das Bedürfnis nach Keinnigkeit als ein waltes religiöses Postulat anzuerkennen. Die Verwendung des Wassers zur Beseitigung von Unreinigkeit, die durch Verührung von Nas oder unreinen Tieren entstanden ist, hat nicht in der Verstellung ihren Ursprung, daß das Wasser den „Heilighaltsstoff“ entferne (Stade S. 143), sondern darin, daß es sauber macht. Jener Widerwille gegen die Unsauberkeit bezeugt uns auch auf arischen Gebiete, z. B. bei den brahmanischen Speiseregeln. Vgl. das Gesetzbuch des Manu V, 5—56 (M. Müller, Sacred Books XXV, 170—177), wo Schwämme, weil aus unreinen Substanzen wachsend, Zumpfvogel, fleischfressende Vögel, Sperling, Haushahn u. a. zu essen verboten sind.

Die im pentateuchischen Gesetz vorkommende Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren ist von den genannten Gesichtspunkten aus im allgemeinen mit sicher urteilendem Takte getroffen, wenn es auch im einzelnen nicht an Besonderheiten des Geschmacks fehlt. Die von gesundem Naturgefühl eingegebene Volksanschauung war nicht unwert, von der mosaischen Religion aufgenommen, bestimmter geregelt und ihr dienstbar gemacht zu werden. Die auf den ersten Blick befremdenden Merkmale zur Scheidung der Säugetiere (siehe ähnliche bei den Hindu a. a. O.) sind folgendermaßen zu erklären: Jene Vierfüßer, die, von Kräutern lebend, das reinste und genießbarste, daher auch essbare Fleisch liefern, wie Rind, Schaf u. s. f., haben als die normalen Schlachttiere die Merkmale abgegeben zur Unterscheidung der zweifelhaften, z. B. des Wildes. Nicht von jenen Merkmalen ist bei der Deutung auszugehen, sondern von den mit ihnen verbundenen, eben erwähnten Eigenschaften. Die Tagengänger dagegen sind zugleich Fleischfresser, meist Raubtiere und solche, die sich von Nas und dgl. nähren; sie sind aus diesen Gründen mit unreinem Geruch und Unreinigkeit aller Art viel mehr behaftet als jene Normaltiere, und mußten den Israeliten, welchen Nas, Zerriehenes, Ersticktes und dgl. zu verschlingen im höchsten Maße anstößig war, besonders unrein erscheinen. Nur geht man zu weit, wenn man alles levitisch Unreine und so auch alle die als unrein bezeichneten Tiere durch ein besonderes Raisonnement speziell mit dem Tod in Beziehung setzen will. Die creatürliche Unreinigkeit, welche die Thora kennt, gipfelt allerdings im Tode, aber sie tritt auch in gewissen Erscheinungen unabhängig davon auf. Z. B. das Schwein stellt dieselbe ohne jene künstliche Vermittelung anschaulich genug dar, ebenso überbaupt die Tiere, welche in unreinem Element ihr Dasein führen, wie die Zumpfvögel, oder im Staube kriechen, wie Eidechse, Maus und dgl., während umgekehrt die im reinen Wasser lebenden Fische, obwohl sie auch Lebendiges verschlingen, nicht unrein sind. Auch das Moment ist nicht außer acht zu lassen, daß das Eßbare einer ausgeprägten Tierpezies angehören soll. Der Mensch hat einen natürlichen Ekel vor dem, was „weder Fisch noch Fleisch“ ist, vor Zwittergestalten. Das kommt bei den Merkmalen der Fische in Betracht, vielleicht auch bei der Fledermaus, die sich freilich überdies in schmutzigen Löchern aufhält, und beim Strauß, wo zur Absonderlichkeit der Gestalt die der Lebensart dieses Wüstenvogels hinzukommt. — Allzu spiritualistisch haben Philo und andere allegorisierende Juden, nach ihnen auch die Kirchenväter, aus allen Einzelheiten dieser Vorschriften einen moralischen Grund oder eine symbolische Bedeutung unmittelbar herauslösen wollen. Nach ihnen soll z. B. der gespaltene Huf die Unterscheidung zwischen gut und böse, das Widerläufen die stete Beschäftigung mit dem göttlichen Wort darstellen, die einzelnen unreinen Tiere menschliche Leidenschaften und Laster, so die Raubvögel die Habgucht, der Hase die Geilheit oder die Feigheit zc. Ist diese Manier als Künstelei zu verwerfen, so ergibt sich

dagegen aus dem Obigen, daß allerdings zwischen dieser Unreinheit der Kreatur und der menschlichen Sünde eine Beziehung vom Geleese angenommen wird. Nicht als ob der varifische Dualismus zwischen gut und böse geschaffenen Kreaturen zu Grunde läge; wohl aber wird in der moaischen Weltanschauung die pöbische Unreinigkeit als ein Keßler der 5 erbsündlichen angelehen; mit dem Dienste des heiligen Gottes ist die eine so unvereinbar wie die andere; an der Hand dieser physischen Satzungen, welche ihm eine gewisse Selbstbeherrschung und Überwindung der sinnlichen Gier gebieten, soll der Mensch lernen, auch jede geistige Verunreinigung zu verabscheuen und ängstlich zu meiden.

II. Wesentlich anders begründet ist das Verbot, das Blut und das Fett der (reinen, 10 ehbaren) Tiere zu verzehren. a) Das Blut ist nicht an sich unrein, im Gegenteil ist es der kostbare Lebenssaft, der als das wertvollste am Tier Gott geopfert wird. Das Leben ist aus Gott und gehört Gott. Um seiner nahen Beziehung zum Leben willen sollen die Menschen das Blut, gewissermaßen das materielle Substrat der Seele, nicht verschlingen, sondern Gott weihen. Das eigentliche Leben anderer Geschöpfe sollen die 15 Menschen nicht in sich hinein trinken, sondern dem Schöpfer zurückgeben bei der Schlachtung. In eben dieser Eigenschaft ist denn auch das Blut das eigentliche Sübmittel, kann für die Menschenseele eintreten, an ihrer Statt Gott dargebracht werden. Le 17, 11: „Die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar zu sühnen eure Seelen.“ Darum muß bei der Schlachtung darauf Bedacht genommen werden, daß 20 das Blut auslaufe. Alles Zerrißene und Erstickte darf nicht gegessen werden, weil dabei das Blut nicht gehörig ausgelaufen ist. — Dieser Gebrauch, den Blutgenuß zu vermeiden, ist jedenfalls uralt. Gen 9, 1 wird er schon im noachischen Zeitalter der Menschheit zur Pflicht gemacht. Dort wird zwar der Fleischgenuß als mit der göttlichen Ordnung übereinstimmend bezeichnet, wenn auch in frühester Zeit das Menschengeschlecht sich mit 25 Kräutern und Früchten begnügte; aber es wird die Einschränkung aufgestellt: Fleisch in seinem Blute, seiner Seele, sollt ihr nicht essen, d. h. solches, das mit seinem Blute und somit seiner Seele noch behaftet ist. Ebenso wird dies nachdrücklichst eingeschärft in verschiedenen Aufzählungen und Abteilungen des Geleeses: Le 3, 17; 7, 26f.; 17, 10; 19, 26; Dt 12, 16. 23f.; 15, 23; vgl. Ez 33, 25; 1 Sa 14, 32ff. Auch dem in Kanaan 30 niedergelassenen Fremdling war das Essen des Blutes verboten nach Le 17, 10. 15, während Dt 14, 21 wenigstens gefallenes Vieh demselben überlassen wird. Wer dem Gebote zuwiderhandelte, mußte sich derselben Buße unterziehen wie bei den obigen Verunreinigungen Le 17, 10. 15, sonst batte er Ausrottung durch Gottes Hand zu gewärtigen 17, 16; 7, 27. — Bei Opfertieren kam das Blut an den Altar; sonst wurde 35 es einfach zur Erde gegossen, auch wohl mit Erde bedeckt Le 17, 13. — Die Vermeidung des Blutgenusses ist den Juden so zur Natur geworden, daß man sie bis auf die Gegenwart stets beobachtete. Jene Bestimmung, daß beim Schlachten des Tieres das Blut gehörig auslaufen müsse, bat im rabbinischen Judentum zu einem komplizierten Reglement (angeblich der Dt 12, 21 erwähnten Überlieferung) in Bezug auf das Schlachten geführt. 40 Letzteres soll durch einen „Schächter“ geschehen, der die talmudischen Bestimmungen genau kennt. Siehe Mischna Ebelin und die Strafgesetze bei Blutgenuß Mischna Kerit. R. 5; ferner Raimonides, jad chasaka hilk. scheechita; Schulchan Aruch, jore dea; über das Schächten vgl. auch Hamburger, Realencycl. für Bibel und Talmud, II, 1099ff. Über die christliche Auffassung s. unten.

b) Ähnlich verhält es sich mit dem Fett (277) der opferbaren Tiere, das wie das Blut zu essen verboten ist Le 3, 17; 7, 25. Gemeint ist nicht das äußere, mit dem 45 Fleisch verwachsene Fett, sondern das um die Eingeweide, besonders um die Nieren gesammelte, wozu bei Schafen der Fettschwanz kam (Le 3, 9). Weit entfernt, unrein zu sein, ist das Fett gewissermaßen die Quintessenz des Leibes, daher das Ausgesuchteste, was der Herr sich vorbehalten bat. Der Gesichtspunkt ist also auch hier ein theokratischer, nicht etwa ein medizinischer, wie Grotius und N. D. Michaelis es ansahen (das Fett schade der Gesundheit), auch nicht ein landwirtschaftlicher (zur Beförderung des Ubaues! N. D. Michaelis, Meisemüller). Das Deuteronomium redet übrigens von diesem Ver- 50 bote nicht.

c) Daß die dem Herrn zu weihenden Erstlingsfrüchte und Erstlingstiere dem profanen Genuß entzogen waren, versteht sich von selbst. Vgl. Bd V, 182ff.

III. Einzelne Bestimmungen über Zubereitung von Speisen finden sich noch zweie: a) Gen 32, 33, war nicht eine Vorschrift, sondern ein in Israel allgemein anerkannter Gebrauch, wonach die Sehne am Hüftmuskel (m. v. ischiadicus) der Schlachttiere 55 nicht gegessen wurde. Vgl. Heringer Jur. Hebr. nr. 3. — b) Das ausdrückliche Ver-

bot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, findet sich schon im Bundesbuch Ex 23, 19, wiederholt 31, 26 und Dt 11, 21. Daß damit ein heidnischer Opfergebrauch (Maimonides, Moskoff) oder semit eine dem Aberglauben dienende Sitte (magischer Brauch, Stade) abgeschnitten werden sollte, ist nicht nötig anzunehmen. Wahrscheinlicher ist, daß dieses Verbot ähnlich wie Le 22, 28; Dt 22, 6f. (vgl. auch die Sabbatruhe der Tiere) eine gewisse Schonung der Natur auch in der Tierwelt zur Pflicht macht. Wäre es doch grausam, wenn das Muttertier selbst die Milch hergeben mußte, in der sein Junges gekocht würde. Selbstverständlich sollte diese zarte Behandlung der Tiere ersichernden Einfluß auf das Volk ausüben, seine edlern Gefühle wachhalten und vor Abstumpfung und Verrohung bewahren. Später ist dieses Verbot von Targ. und den Rabbinen dahin erweitert worden, man dürfe überhaupt nicht Fleisch in Milch oder Butter kochen, was zu ängstlicher Scheidung der Küchengefäße und ähnlichen bis heute bei den orthodoxen Juden geltenden Bedantereien führte. Nichtiger erkennen den ursprünglichen Sinn noch die Samaritaner, welche Fleisch und Milch aus verschiedenen Landesteilen beziehen (v. Drelli, Durchs heilige Land, 1. Aufl. S. 181).

Im NT finden wir zunächst die urchristliche Gemeinde den von Mose her überlieferten Satzungen getreu. Aber was einmal den Unterschied von reinen und unreinen Tieren betrifft, so mußte diese vielfach national geartete Schranke wie andere Heiligkeitsvorschriften, die einen Raum um Israel bildeten, fallen, wenn mit der Heidenwelt eine nähere Berührung stattfinden sollte. Diese Weiming wurde Petrus zu teil, AG 10, 11 ff., und zwar mit der Motivierung, daß alles von Gott Geschaffene von ihm gereinigt werden könne. Jener Wegfall abschließender Satzungen ist eben in der durch Christus gewordenen Offenbarung innerlich begründet: sie reinigt und heiligt die ganze Creatur, indem sie vom Sünden den auf ihm lastenden Bann der Unreinigkeit weghebt. So verliert jene äußerliche Unterscheidung von rein und unrein ihren Tiefsensgrund. Vgl. übrigens gegen die mit dem Außerlichen sich begnügende Selbstgerechtigkeit der Pharisäer schon Mt 23, 25; Le 11, 39; Mc 7, 8. Namentlich aber ist zu vergleichen der Kanon Mt 15, 11, 17 ff.; Mc 7, 15 ff., durch welchen die Speisegesetze im Brinsiv bereits aufgehoben sind. Am längsten und strengsten wurde in der altchristlichen Kirche das Verbot des Blutgemisches aufrecht gehalten, und zwar (als ein nicht heidnisch israelitisches, sondern schon nachsichs) auch den Heidenchristen gegenüber, AG 15, 20, 29; 21, 25. Die Kirche achtete sich noch in Tertullians Zeit allgemein daran gebunden (Tertull. Apol. c. 9; de monog. 3; idol. c. 24. — Eusebius, h. eccl. 5, 1), die griechische Kirche blieb stets dabei con. Trull. II. can. 67; Saucer. thes. eccles. I, 143. Allein prinzipiell war auch dieses Verbot durch jenes Wort des Herrn, Mt 15, 11, sowie durch die von den Aposteln, namentlich Paulus verkündete ewangelische Freiheit (1 Ti 1, 3f.), abgethan als zu den *στοιχεῖα τοῦ νόμου* (Ga 4, 3) gehörig, die nur präparatorisch vorbereitend sein konnten für die Gemeinde, welcher gesagt ist: Alles ist euer, ihr aber seid Christi. Aber das Verbalten der Christen zu den heidnischen Opfermahlzeiten und heidnischem Opferfleisch siehe Bd XIV, 399f.

v. Drelli. 40

Spencer, John, englischer Theolog, gest. 1693. — Literatur: Calanus Abridgement of Baxter. 1713. vol. II, 118; Coopers Memorials of Cambridge I. 149; Haines Kent III, 9; Le Neves Fasti Hardm; Masters' History of Corpus Christi Coll., Cambr., 163 und Index; Nichols' Lit. Anecdotes IV, 25, 26, 281; Richardson's Athenae Cantabrig., MS p. 352; Bentham's Ely I. 237; Warton's Life of Bathurst 165; Waters MS 26. p. 281; Lewis' Antiquities of Feversham, 87 ff.; Diet. of Nat. Biogr. vol. LIII.

Seine literarische Ausbildung fand er im Jahre 1630 in Bocton (Kent) geborene junge Spencer im Corpus Christi College, Cambridge; er durchlief die herkömmlichen akademischen Grade mit Auszeichnung (1665 Dr. theol.), und verwaltete, als Universitätsprediger beginnend, nacheinander die Pfarrämter St. Giles und St. Benedikt in Cambridge, Landbeach (Cambridgeshire), weiterhin eine Pfrunde am Dom von Ely, das Archidiaconat von Sudbury, das ihm königliche Gunst (1677) überwies, wurde in demselben Jahre zum Dekan von Ely ernannt und starb hier am 27. Mai 1693, nachdem er seit dem 3. August 1667 auf Grund einiger gelehrter Untersuchungen der biblischen Altertümer zum Vorstand seines Colleges (Corpus Christi) erwählt worden war. —

Seine Gelehrsamkeit, Denkschärfe und geistige Freiheit sichern ihm einen Namen in der theologischen Wissenschaftsgeschichte Englands. In der Form seiner gelehrten Untersuchungen wird er zwar noch vom Banne des überlieferten Schematismus gehalten, es fehlt ihm der Reiz packender Gestaltungskraft und kompositioneller Energie, in der Sache

aber trägt ihn sein Gedankenflug weit über die Schranken der zeitgenössischen Anschauungen, in deren stumme Schwüle er neues Leben brachte. Nicht mit Unrecht ist er der Begründer der vergleichenden Religionsgeschichte genannt worden; jedenfalls hat er in England, unerbrochen und bis zuletzt in Angriff und Abwehr beharrend, aus der Verachtung lauer Kompromisse und eines bequemen Pro- und Kontra-Standpunktes heraus die ersten befreienden Ausblicke in eine von der zeitgenössischen Gelehrtenzunft ängstlich gemiedene Gedankenwelt gewagt und hat als erster Säze auf den Tisch seiner Zeit geworfen, die für die fortdauernde Theologie bis in die jüngste Gegenwart hinein Wegweiser geworden sind.

Gleich in seiner ersten Schrift tritt die neue These beherzchend in den Vordergrund und giebt ihr sofort ihre litterarische Bedeutung, indem er (in seiner *Dissertatio de Urim et Thummim*) die Anschauung von der Abhängigkeit jüdisch-semitischer Kultushandlungen von heidnischen Einflüssen durch den Nachweis der Herübernahme dieser mystischen Embleme aus ägyptischen Gebräuchen energisch vertritt. Sie war der Vorläufer zu dem größeren Werke, das in seinen Grundgedanken an die Schwelle der neueren vergleichenden Religionsforschung führt und Spencers Namen in wissenschaftlichen Ehren erhalten hat. In ihm — es erschien zum ersten Male 1685 u. d. T.: *De Legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres* — werden die Anfänge der mosaischen Rituale der Reihe nach eingehend untersucht, mit dem genialen Zunderblick, der durch die verbleibenden Hüllen ins Wesen der Sachen geht, und mit umfassender, nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit in einer Zeit, in der die Orientalistik in ihren Anfängen stand und der Zugang zu den Quellenflüssen in dem griechischen und römischen Schrifttum, bei Josephus, den Kirchenvätern oder in der Bibel selbst gesucht werden mußte. Es wird der Nachweis unternommen, daß der Mosaismus in seiner Ausgestaltung, nach Inhalt wie Form, in der göttlichen Heilsordnung wurzeln und zwar die Grundidee des Heilsplans in Bild und Zeichen darstelle, nicht aber die Gedankengänge und sittlich religiösen Abstraktionen des Gesetzgebers. In Verfolg dieses Satzes werden die einen kultischen Gesetze aus der Notwendigkeit einer Abwehr des das Volk ringsum bedrohenden Götzendienstes begründet und in einer Reihe anderer die Darstellung himmlischer Geheimnisse gefunden (I. Buch), in den beiden folgenden, den Hauptteil des Werkes bildenden Büchern untersucht dann Spencer die Verwandtschaft und Verbindungslinien gewisser mosaischer Normen mit dem Zabäismus und weist die Herübernahme, bezw. Annäherung anderer an heidnischen Kultus der Nachbarländer vorhandenen kultischen Formen für den Pentateuch nach.

Die aufgeschlossene, freie Ausprache über diese religiösen Nehererscheinungen mit dem Schlusssatze: der Mosaismus ist nicht durchaus in Offenbarung begründet, vielmehr zu einem Teile abgeleitet, wenn auch modifizierter Götzendienst, erregte natürlich in den kirchlichen Kreisen des 17. Jahrh. ungeheures Aufsehen. Hatte Spencer es als die Aufgabe seiner Arbeit bezeichnet, „die Wahrheit von willkürlichen und phantastischen Vorstellungen zu befreien“, so gaben nun seine Gegner ihm selbst den Phantasten, in jenen Zeiten unter allgemeiner Zustimmung, zurück. Hermann Witsius (1683) in seinen *Aegyptiaca* eröffnete den Angriff, Joh. Wigerma, J. Kemema, M. Kempfer, Joh. Meier und J. Edwards folgten, indes ohne Spencer zu wesentlichen Zugeständnissen zu bringen. Der Widerspruch veranlaßte ihn zwar zu einer Neuprüfung und in natürlicher Folge zu tieferer Begründung seiner Ansätze und in einigen Studien zu Erweiterungen, die er zugleich mit einer Abfertigung seiner Gegner in einem vierten Buche ansarbeitete; veröffentlicht wurde dieses indes erst nach seinem Tode im Auftrage der Universität Cambridge, der durch Erzbischof Tenison, Spencers Erben, dessen handschriftliche Arbeiten letztwillig zugefallen waren, im Jahre 1727 in 2 Foliobänden (die Ausgabe ist von Leonb. Chappelow besorgt); ein deutscher Abdruck mit einer *Dissertatio praefim.* erschien durch C. M. Pfaff in Tübingen 1732. Gegen diese zweite Auflage wandten sich im 18. Jahrh. W. Jones-Rayland (1789), Woodward (1776) und Erzbischof Wagan, auch diese ohne Erfolg, soweit es sich um die grundsätzlichen Fragen handelte. Die Entwicklung der biblischen Wissenschaft, der alttestamentlichen zumal, hat Spencer im wesentlichen recht gegeben; Wellhausers Geschichte Israels und Vieles *Histoire comparée des anciennes Religions de l'Egypte et des Peuples Sémitiques* geben auf seinen Spuren einher und Robertson Smith nennt es (in seiner *Religion of the Semites* 1891, Rom. 2. VI) „trotz einiger Mängel in seiner Art das wichtigste Werk über die religiösen Altertümer der Hebräer“. —

Außer den genannten Werken haben wir von Spencer noch *A Discourse concerning Prodigies wherein the vanity of Presages by them is reprehended and their true and proper Ends asserted and vindicated*, London 1663; der 2. Auf-

lage 1665 ist ein Treatise concerning Vulgar Prophecies hinzugefügt. — Die im Text genannte Dissertatio erschien 1669 in Cambridge, 1670 zum zweiten Male und wurde 1711 von Blavius Ugelinus in dessen Thesaurus Antiquitatum aufgenommen; De Legibus Hebrae. zuerst 1685 in Cambridge, 1686 im Haag, 1705 in Leipzig; die englische Neuausgabe 1727 in 2 Foliobänden in Cambridge. Hudolf Buddenieg. 5

Spencer, Philipp Jakob, gest. 1705. — Quellen sind vor allem S.s Schriften seine Selbstbiographie, Predigten, catechetische Schriften, erbauliche Abhandlungen, Bedenten und Briefe, Vorreden, polemische Schriften, genealogische und heraldische Werke, die, abgesehen von den verschiedenen Auflagen, in etwa 225 Druckwerten erschienen sind. Die wichtigsten und umfangreichsten sind: Theologische Bedenten, Letzte Theol. Bedenten, Consilia et iudicia latina, 10 Thätiges Christentum, Ev. Glaubenslehre, Ev. Lebenspflichten, Ev. Glaubensstrot, Lauterkeit des ev. Christentums, Bußpredigten, Leichpredigten, Katechismuspredigten, Erneü Geistliche Schriften, Kleine Geistliche Schriften, Briefwechsel Franckes und S.s, hsg. von G. Kramer, S.s Hauptchriften, hsg. von F. Grünberg in der Bibl. Theol. Majster, Band 21. Handschriftlich findet sich von S. das Wichtigste in Frankfurt a. M., Halle und Leipzig. Von 15 Bearbeitungen nenne ich nur diejenigen Werke, welche die Spenerforschung wesentlich angeregt und gefördert haben: die bis 1710 erschienenen heißen zugleich Quellenwert: Leidenpredigt auf S., 1705; v. Candem, Lebensbeschreibung S.s, 1729; dieselbe mit Anmerkungen von Lange, 1740; desgl. mit Anmerkungen von Steinmeg, 1710; Regel, Lebensbeschreibung der berühmtesten Piederdichter, 1724; Gerber, Historie der Wiedergeborenen II, 1726; Gleich, 20 Lebensbeschreibung der sächsischen Oberhoiprediger II, 1730; Wald, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, 1730 ff.; Schröckh, Allg. Biogr. VI, 1787; Hofbad, S. u. seine Zeit, 1828; Anapp, Leben und Charakter einiger gelehrter und frommer Männer, 1829; Guericke, Handbuch der Kirchengesch., 1833; S.s Säcularfeier, 1836; Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Piet., 1839; Thilo, S. als Katechet 1840; Wildenbahn, Ph. J. S., 25 1843; Kistejoh, Weichte u. Abolition, 1856; Gaf, Gesch. der prot. Dogmatik, 1857; Keijelmann, Buch der Predigten, 1858; Tholud, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh.s, 1862; Schmid, Gesch. des Piet., 1863; v. Jesszawig, Enstem der Katechetik, 1863; Tholud, Ph. J. S., in Piper's Ev. Kalender, 1865; Franf, Gesch. der prot. Theologie, 1865; Dörner, Gesch. der prot. Theologie, 1867; Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1869; Kramer, M. K. Franckes, 1880, 30 1882; Hörning, S. in Kappoltsweiler, Colmar und Straßburg, 1883; Zachse, Ursprung und Wesen des Pietismus, 1884; Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 1884; Gaf, Geschichte der christlichen Ethik, 1886; Kocholl, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands, 1897; Hering, Geschichte der Predigt, 1897; v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte, 1901. Troeltich, Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in „Die christliche Religion“ 1906. 35 — Alle bisherigen Forschungen sind benutzt, zusammengefaßt und weitergeführt in dem Wert: F. Grünberg, Philipp Jakob Spener. I (die Zeit S.s; das Leben S.s; die Theologie S.s), 1893. II (S. als praktischer Theologe und kirchlicher Reformier), 1905. III (S. im Urteil der Nachwelt und seine Einwirkung auf die Folgezeit 1705—1905); Spener-Bibliographie, systematisches und chronologisches Verzeichnis der gesamten Spener-Litteratur; Nachträge 40 und Register), 1906. In diesem Werke finden sich ausführliche und genaue Litteraturangaben und die Belege für die folgende Darstellung. Eine kurze populäre Darstellung bietet F. Grünberg, Spener-Gedenkbuch, 1905.

I. Lebens- und Entwicklungsgang. — Philipp Jakob Spener (vgl. d. Art. Pietismus Bd XV S. 775 ff.) wurde geboren am 13. Januar (a. St.) 1635 zu Kappoltsweiler im Oberrheiß. Sein Vater Johann Philipp S., Rat und Archivar der Herren von Kappoltsstein, stammte aus Straßburg, seine Mutter Agathe, geb. Zalkmann, war von Colmar. Die Eltern, die den Knaben von Kindheit auf zum Dienst des Herrn bestimmt hatten, ließen „an gottseliger Auferziehung nach ihrem Vermögen“ nichts an ihm ermangeln. Noch nachhaltigere religiöse Eindrücke erhielt der junge S. durch seine Patin, 50 die verwitwete Agathe von Kappoltsstein, eine geborene Gräfin von Solms-Laubach-Wildenfels. Ihr Tod (1648) hat der 13jährigen Knaben tief erschüttert und erweckte in ihm den Wunsch, „mit ihr von der Welt abzuschneiden.“ In mehr männlicher, nüchternen und entschieden kirchlicher Weise hat sein Lehrer, der Hofprediger Joachim Stoll (geb. 1615 zu Garz in Pommern, seit 1647 in Kappoltsweiler, gest. 1678) auf S. eingewirkt. 55 Außerdem hat der stille, lern- und lesebegierige Knabe in verschiedenen Büchern, insbesondere in Arndts „Wahrem Christentum“ und in einigen englischen Erbauungsschriften (Sonthom, Bayly, Dyke, Baxter) seine geistliche Nahrung gesucht und gefunden. — Im Mai 1651 bezog S. die Universität Straßburg mit dem ausgesprochenen Voratz, an dem sogen. Studentenleben sich nicht zu beteiligen, jede Gelegenheit zur Unmäßigkeit zu 60 fliehen, nicht zu viel Freundschaften zu suchen und namentlich der weiblichen Konversation sich zu enthalten, als welches der gefährlichste Zeitverderb in solchem Stande sei. S. beschäftigte sich zunächst mit geschichtlichen, philosophischen und sprachlichen Studien und

erlangte bereits 1653 die Magisterwürde. Seine theologischen Lehrer waren Johann Schmidt (1591–1658), Sebastian Schmidt (1617–1696) und Johann Konrad Dannbauer (1603–1666; vgl. d. Art. Bd IV S. 160 ff.). Der fromme, ernste und milde Neb. Schmidt war ihm ein väterlicher Freund. Seb. Schmidt verdankt S. namentlich 5 Anregung in erzeugetischer Beziehung. Vor allem aber ist es Dannbauer, ein „Lebenszeuge der lutherischen Kirche“, der von größten Einfluß auf S.s religiöse und kirchliche Stellung und Haltung war, ja dessen praktisch und ethisch orientiertes Luthertum gewiß wesentlich dazu beigetragen hat, daß nachmals die religiösen Reformideen S.s einen kirchlichen Charakter bewahrten und er vor den Abwegen eines unkirchlichen Separatismus und 10 eines schrankenlosen religiösen Subjektivismus bewahrt blieb. Von 1651–1656 bekleidete S. nebenbei die Stelle eines Informators bei den Söhnen des Pfalzgrafen Christian von Zweibrücken-Birkenfeld, was ihm besondere Veranlassung gab, seine genealogischen und heraldischen Lieblingsstudien zu pflegen (S. hat diese Studien bis zum Jahr 1690 fortgesetzt und durch verschiedene Werke, namentlich sein großes Opus heraldicum, sich 15 einen Namen auf dem Gebiet der Genealogie und Heraldik gemacht). Von 1656 an legte sich S. wieder „mit Ernst“ auf seine theologischen Studien, nachdem er bereits 1655 seine erste Predigt gehalten, und vollendete dieselben im Juli 1659 mit einer These über den Rindeschlüssel. Den Vorlesungen gemäß, mit denen er zur Universität gezogen war, führte er dort ein sehr stilles, eingezogenes Leben. Er wohnte bei einem kinderlosen 20 Oheim, dem Professor iuris Johann Hebban (1601–1689). Sein Umgang beschränkte sich auf wenige gleichgesinnte Freunde. Insbesondere waren die Sonntage enstere Lektüre und geistlichem Gesang mit diesen gewidmet, sowie der Abfassung von *Soliloquia et meditationes sacrae*. — Der Sitte der Zeit gemäß unternahm S. nach Abschluß seiner Studien akademische Reisen (1659–1662), bei denen es ihm zunächst um gelehrte Fort- 25 bildung in Sprachen, Literatur und Geschichte zu thun war, die aber zugleich seinen kirchlichen Gesichtskreis erweiterten und seine religiöse Entwicklung beeinflussten. In Basel und Genf lernte er bei längerem Aufenthalt die Verfassung und das innere Leben der reformierten Kirche kennen und schätzen. In Genf wurde er mit dem ehemaligen Waldenserprediger Anton Zeger (vgl. d. Art. Bd XI S. 319 ff.) und dem feurigen Er- 30 weckungsprediger Jean de Labadie (vgl. d. Art. Bd XI S. 191 ff.) bekannt. Als Reisebegleiter des Grafen Johann Jakob von Mappelsstein begab sich S. im Mai 1662 nach Stuttgart, wo er von den regierenden Herzogen „viel Gnade“ erfuhr. Er hielt sich dann vier Monate lang lehrend und lernend in Tübingen auf und knüpfte in dieser Zeit mit württembergischen Theologen und Gelehrten (J. A. Frommann, T. Wagner, Ch. Wölfflin, 35 J. A. Tschäner und R. Käth) persönliche Beziehungen an, welche auf die Stellung, die später die württembergische Regierung und Universität zu der pietistischen Bewegung einnahmen, gewiß nicht ohne Einfluß waren. Schon dachte man daran, S. in Württemberg festzuhalten, als ihm von Straßburg aus (Oktober 1662) ein Pfarramt angeboten wurde. Dieses nahm er zwar nicht an, weil es „der Ruin seiner Studien“ gewesen wäre, dafür 40 aber im März 1663 die Stelle eines Freipredigers (Hilfspredigers) am Münster, die ihm Zeit ließ, seinen gelehrten Studien und seinen Vorlesungen sich zu widmen. Im Zusammenhang mit seinen Neigungen und Plänen, die auf eine theologische Professur gerichtet waren, und auf Antrieb seiner akademischen Lehrer erwarb sich S. auch die theologische Doktorwürde. Der Tag seiner Promotion (23. Juni 1664) war zugleich der Tag seiner Vermählung mit Susanna Erhardt, der Tochter eines Straßburger Ratsherrn.

Als stiller Gelehrter dachte S. sein Leben zu verbringen. Aber Gott hatte es anders beschlissen. Im Februar 1666 begannen die Verhandlungen, die S. auf ein ganz anders geartetes Arbeitsfeld führen sollten. Als die wichtige Stelle des Seniors (Oberpfarrers) in Frankfurt a. M. frei wurde, lenkte der Rechtsgelehrte Joh. Philipp Schulz aus Colmar, 50 der die elsässischen Städte und auch Frankfurt in dem Ausdruß der Evangelischen Stände in Regensburg vertrat, die Aufmerksamkeit des Frankfurter Rats auf S., der durch den beidseitigen Ernst seines Charakters, durch Begabung und vielseitige Kenntnisse, auch durch günstige und glückliche persönliche Beziehungen bereits in weiteren Kreisen bekannt und geachtet war. Nachdem der Straßburger Rat ihm freie Hand gelassen und die theologische 55 Fakultät die Berufung als von Gott kommend erklärt hatte, entschloß sich S. zur Annahme derselben. Am 3. Juli 1666 hielt er seine Abschiedspredigt im Münster, in der er u. a. sich gegen Beschränkungen verwarf, die ihn der Sympathie mit den Reformierten beschuldigten. Die freie Reichsstadt Frankfurt a. M., „das Maushaus der Deutschen“, war ein Mittelpunkt des Handels und Verkehrs. Dem kirchlichen und sittlichen Leben drohten 60 unter einer wohlhabenden und leichtlebigen Bevölkerung, bei dem starken Fremdenverehr,

bei den zahlreichen Messen und Jahrmärkten, mannigfache Gefahren. Neben einer ziemlichen Anzahl Juden, wenigen Katholiken und einer kleinen reformierten Gemeinde, bestehend aus den Nachkommen eingewanderten Niederländer, zählte die Stadt etwa 20000 lutherische Christen. Das Ministerium bestand aus 12 Mitgliedern, hatte aber nur die Stellung einer beratenden und petitionierenden Behörde; die Kirchengewalt lag in den Händen des Magistrats, der zu diesem Zwecke einen Ausschuß (die Scholarchen) bestellte. Die Kollegen E.s, von denen manche doppelt so alt waren als ihr Senior, machten ihm im allgemeinen keine Schwierigkeiten, erkannten vielmehr seine Überlegenheit und seine guten Absichten an, wem sich auch einzelne ziemlich reserviert verhielten. Am 1. August 1666 hielt E. seine Antrittspredigt über Mt 1, 16. Der junge Senior empfand es Anfangs schwer, daß sein nunmehriges Amt die gewohnte und geliebte wissenschaftliche Mühe einschränkte. Mehr Sorge bereitete ihm der Umstand, daß seine Orthodoxie nicht unangefochten blieb. Da hielt er am 8. Sonntag nach Trin. 1667 eine Predigt „von notwendiger Vorkehrung gegen die falschen Brevbeten“, nämlich gegen die Reformierten. Er veröffentlichte die Predigt ein halb Jahr später, vermehrt und verschärft durch historische Anmerkungen über die Frankfurter Reformierte Gemeinde, in denen er entschieden das Verlangen der Reformierten nach Zubilligung eines öffentlichen Gottesdienstes in Frankfurt (sie mußten ihn außerhalb des Frankfurter Gebiets in Bockenheim abhalten) bekämpfte. Später bereute E. den hier gegen die Reformierten ange schlagenen Ton und suchte die Weiterverbreitung der Predigt nach Möglichkeit zu verhindern. Eine ganz andere und jedenfalls segensreichere Wirkung ging von einer Predigt aus, die E. am 18. Juli 1669 (auf Grund von Mt 5, 20) hielt über „der Pharisäer ungiltige Gerechtigkeit“. Die ungiltige pharisäische Gerechtigkeit beschrieb er als jene fleischliche Sicherheit, die an einem äußerlichen Sich-bekennen zu der rechtläubigen lutherischen Kirche, an einer kloß verstandesmäßigen Aneignung der reinen Lehre, äußerlicher Beteiligung am Gottesdienst und Sakrament und Enthaltung von groben Sünden und Lasteren sich genügen läßt. Diese Predigt machte einen geteilten Eindruck. Die meisten Zuhörer fanden, E. fordere von schwachen Menschen zu viel, lehre „gut papistisch“ und schwäche allzusehr den evangelischen Trost“. Andere wurden in einen heilsamen Schrecken versetzt, zu ernstlicher Buße angeweckt und beflissen sich fortan, nach dem rechtschaffenen Wesen in Christo Jesu zu trachten. Aus dem Schoß dieser kleinen Gemeinde gingen ein Jahr später (1670) die Collegia pietatis hervor (vgl. Näheres Bd XV S. 777). — E. beschränkte sich nicht etwa auf die Privilege dieses kleinen Häufleins. Er bemühte sich mit Fleiß und Treue, durch seine Predigten persönlichen und lebendiges Christentum zu wecken und zu pflegen, predigte gleich gründlich die „evangelische Glaubenslehre“ und die „evangelischen Lebenspflichten“ an der Hand der Perikopen durch, immer bestrebt, alle Glaubensartikel so zu behandeln, daß Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam gegen Gott dadurch gewirkt würde. E. bemühte sich auch mit Ernst um Herstellung kirchlicher Sittlichkeit, Zucht und Ordnung in Frankfurt. Auf seine Anregung hin wurden seit 1673 vierteljährliche Bußtage in Frankfurt abgehalten, die freilich für die meisten mehr Heuchel- als Bußtage waren. Auch Verordnungen gegen Kleiderluxus, Gastereien u. dgl., die E. anregte oder doch willkommen hieß, blieben, wie ihm nicht entging, „auf dem Papier stehen“ oder gossen nur „Eis ins Feuer“. Nachhaltiger als durch solche disziplinarische Bemühungen wirkte E. auf dem Gebiet des kirchlichen Jugendunterrichts. Er belebte die sonntäglichen Katechismusexamina, bereitete durch Katechismuspredigten (seit 1669) auf dieselben vor, verfertigte (1673) „Katechismustabellen“, welche den Stoff der Besprechungen regelten, und faßte schließlich (1677) den Inhalt seiner Katechismuspredigten zusammen in seiner „Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Luthers“, einem Buche, das die katechetische Litteratur und Praxis bis in die Gegenwart beeinflusst hat. Seit 1667 bemühte sich E. auch um die Einführung der Konfirmation, und er erreichte dieselbe wenigstens für die Frankfurter Landgemeinden. Am Jahr 1671 begrüßte E. mit Freuden das Zustandekommen eines Zucht- und Arbeitshauses für mutwillige Bettler, und das daraus entstandene Armen-, Waisen- und Arbeitshaus bleibt ein Gegenstand seiner Fürsorge in den späteren Jahren. Einem ausgedehnten Briefwechsel, teils kirchlichen, teils literarischen Fragen gewidmet, führt nebenbei E. bereits in den ersten Jahren seines Frankfurter Aufenthalts mit hervorragenden Geistlichen (Johann Ludwig Hartmann, Elias Veiel, Joh. Windler), mit Staatsmännern und Philosophen (Abasverus Jritsch und Leibniz).

Das Ereignis, welches in E.s Leben unzweifelhaft Epoche macht, die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf ihn lenkt und seiner Wirksamkeit in Frankfurt eine neue Unterlage bietet, ist die Veröffentlichung seiner Pia desideria, die in der Ostermesse 1675 als

Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Arndts Bostille und in der Herbstmesse desselben Jahres als besondere Schrift erschienen (vgl. Inhaltsangabe Bd XV S. 777 f.). E. hat in dieser Schrift niedergelegt, „was ihn, seit er im Weinberg des Herrn arbeitete, öfters betrubt, ihm das Gewissen beschwert und viel Sorge gemacht hatte“. Neu waren die Gedanken dieser Schrift nicht; sie sollten es auch nicht sein; E. selbst weist überall auf seine Vorgänger, von Luther an, hin. Aber vermöge ihrer Übersichtlichkeit, Scllichtheit, Grundlichkeit, weisen Mäßigung und Umsicht bildeten die Pia desideria doch ein bedeutungsvolles, Aufsehen erregendes Reformprogramm. Sie riefen eine ganze Litteratur dieser Art hervor und rufen E. in vier Jahren über dreihundert Zuschriften wesentlich zustimmender Art von angesehenen Theologen und geistlichen Staatsmännern ein. — Freilich fehlten auch von Anfang an Bedenklichkeiten nicht. Insbesondere erregte die wiederholte Empfehlung der Privat-Erbauungsverfammlungen in den Pia desideria, in gewissem Sinne das einzig und wirklich Neue in denselben und zugleich der konkreteste unter seinen Besserungsvorschlägen, den auch E. in der an die Pia des. sich anschließenden Korrespondenz als einen Hauptpunkt behandelte, vielfach Anstoß. Das Frankfurter Kollegium, das bis dahin still und unangefochten bestanden hatte, wurde ein Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit für die Einheimischen und für die Fremden als eine Anstalt, die gewissermaßen eine typische Bedeutung für die von E. erstrebte Kirchenreform beanspruchte. Der anfänglich kleine und vertraute Kreis erweiterte sich durch das Hinzutreten verschiedener, schwer kontrollirbarer, nicht immer lauterer und milderer Elemente. Es entstanden auch in Frankfurt andere Konventikel, die nicht immer so vorsichtig geleitet waren wie dasjenige in E.s Hause. Die wunderlichsten und skandalösesten Gerüchte über die Konventikelleute gingen in Deutschland um. Die Frankfurter Polizei mischte sich ein. Die bösen Gerüchte und falschen Anklagen suchte E. zu zerstreuen, indem er (1677) einerseits in 70 Fragen über „das Geistliche Priestertum“ prinzipiell Recht und Schranken der Collegia untersuchte und begründete, andererseits in einem „Sendeschreiben“ die Verhältnisse des Frankfurter Kollegiums ausführlich darlegte und rechtfertigte. Gleichwohl wurde 1677 schon der Wunsch in E. lebendig, seine „Hausübung“ in die Kirche zu verlegen, um weiteren Schwierigkeiten und Anfechtungen zu begegnen. In Darmstadt erwirkte (Januar 1678) der Oberbischöflicher Rathsbairer Mentzer (vgl. d. Art. Bd XII S. 635 f.) ein Edikt seines Landesfürsten gegen die Konventikel, das erste landesherrliche Edikt in Sachen der pietistischen Bewegung. Allmählich nahmen auch die Angriffe auf E. den Charakter dogmatischer Verdächtigung und Verleumdung an. Nach einigen mehr verdeckten und versteckten Angriffen veröffentlichte 1679 der Diakon Georg Konrad Dilsfeld in Nordhausen eine „Theologia Horbio-Speneriana oder sonderbare Gottesgelahrtheit Horb's und Speners“, worin er E.s Behauptung, daß es zum rechten Studium der Theologie der Befehrung und Wiedergeburt bedürfe, als eine Enthusiasterei in so ungeschickter Weise bekämpfte und ihr eine so grobe und äußerliche Auffassung der Theologie entgegenstellte, daß es E. nicht schwer wurde, in seiner „Allgemeinen Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“ (1680) ihn so gründlich abzuführen, daß etwa zehn Jahre lang niemand mehr E.s Orthodorie öffentlich anzugreifen wagte.

Weil es auch in Frankfurt ruhiger geworden war, glaubte E. schon von einem Sieg der guten Sache reden zu können und er hoffte, in der Stille unangefochten weiter zu arbeiten. Da trat 1682 das Ereignis ein, welches nach E.s eigenem Ausspruch „das schöne Wachsthum des Guten in Frankfurt gleichsam auf einmal also niederschlug, daß ich die ganze Zeit meines Aufenthalts in Frankfurt es nicht wieder in den vorigen gesegneten Stand habe bringen können“. Eine Anzahl der eifrigsten Freunde und Anhänger E.s, darunter der Viederdichter Johann Jakob Schuy (1610—1690), separirten sich von der Kirche, von Gottesdienst und Abendmahl. E. hatte solchen separatistischen Neigungen seit langem in der Stille zu begegnen gesucht, weniger aus einem klaren kirchlichen Primat heraus, als aus amtlicher Gewissenhaftigkeit, aus aufrichtiger Liebe zu seiner Kirche und aus dem instinktiven Gefühl heraus, daß die Separation das Heil der Kirche nicht bringe. Nachdem die Trennung Thatsache geworden, zögerte er nicht, trotz seiner persönlichen Sympathien für die Separatisten und ihre Strapazen, sich offen von ihnen loszusagen, jede Verantwortung für ihr Thun von sich und seinen Collegia abzuweisen und in einer ausführlichen Schrift (Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch, 1685) ein auf den unvollkommenen Zustand der Kirche begründetes Recht der Separation zu bestreiten. E.s Austritten hat jedenfalls dazu beigetragen, dem Umsichgreifen der Separation zu wehren. Von unberechenbaren Folgen wäre es gewesen, wenn E. die Wege der Separation mitgegangen wäre. Einen Stachel

hat aber die schmerzliche Erfahrung in seinem Herzen zurückgelassen. Insbesondere sind die Erwartungen, die er an die Collegia für die Reform der Kirche geknüpft hatte, entschieden dadurch herabgesunken worden. — Die seit Mitte der achtziger Jahre anhebenden bezw. zunehmenden Verfolgungen der Reformierten in Frankreich (1685 Aufhebung des Edikts von Nantes) und besonders der Lutherischen im Elsaß, unter denen seine nächsten Verwandten zu leiden hatten, gaben Z. Gelegenheit, gegen „das überhandnehmende Kavittum“ kräftig Zeugnis abzulegen, die Verfolgten zu beraten und aufzumuntern, vor den trügerischen Unionsverträgen von Seiten Roms (Des, Spinola) zu warnen, dahingegen eine Vereinigung mit den Reformierten ins Auge zu fassen, „die nicht um ihrer Irrtümer willen, sondern um der Wahrheit willen, die sie mit den Lutherischen gemein haben“, verfolgt würden. — Z.'s Stellung in Frankfurt war durch die Separation seiner Freunde erschüttert, die Freudigkeit seines Wirkens in Frankfurt jedenfalls dadurch beeinträchtigt. Das mangelhafte Entgegenkommen, das er beim Magistrat für die Bekämpfung öffentlicher Argernisse, für die Durchführung des regelmäßigen Besuchs der Katechismus-examina und für eine bessere Einrichtung der Kirchspiele und des Beichtwesens fand, kam dazu, ihm den Aufenthalt in Frankfurt zu verleiden. So erwiderte er sich dem nach längeren Verhandlungen, im Sommer 1686 einem Ruf nach Dresden zu folgen als Oberhofprediger des Kurfürsten Johann Georg III. (1617–1691). Diese Stelle galt als die höchste und einflussreichste geistliche Stelle in Deutschland, denn Sachsen galt als die Vormacht des Protestantismus in Deutschland und der Kurfürst von Sachsen hatte den Vorsitz im Rat der evangelischen Stände.

Statt größerer Ruhe erwarteten Z. in Sachsen noch viel schwerere Kämpfe. Als ein wunder Punkt seiner amtlichen Thätigkeit stellte sich bald heraus, daß das vornehmste Glied seiner Hofgemeinde, eben der Kurfürst, mit seinem Gefolge nur selten in Dresden und noch seltener im Gottesdienst anwesend war. Die Sitten am sächsischen Hofe waren womöglich noch roher und zuchtloser als sonst. Nur die 1687 verstorbene Kurfürstin-Mutter und die Kurfürstin Anna Sophia, eine dänische Prinzessin, wandten Z. ihr Vertrauen zu. Nachdem bereits 1687 ein Gerücht in Deutschland erschollen, daß Z. bei Hofe nicht wohl angesehen sei, erfolgte im Jahr 1689 der thätigliche Bruch zwischen Z. und dem Kurfürsten. In einem Buzsag erlaubte sich Z., weil er zu einer mündlichen Unterredung nicht zugelassen wurde, dem Kurfürsten brieflich beidwäterliche Verhaltung über seinen Lebenswandel zu machen (gewissen Andeutungen zufolge handelte es sich namentlich um die Trunksucht des Kurfürsten). Der Kurfürst hätte vielleicht die Erinnerung stillschweigend bingegenommen, aber allerhand Einflüsterungen, Intriguen und Mißverständnisse kamen hinzu, um ihn dergestalt gegen seinen Oberhofprediger einzunehmen, daß er dessen Predigten fortan gänzlich mied und sich einen andern Beidwäter nahm. — Von der sächsischen Geistlichkeit und seinen Kollegen in Dresden war Z. von Anfang an mit Mißtrauen aufgenommen worden. Er fühlte sich als ein Fremder unter ihnen. Das lag nicht nur an der Persönlichkeit Z.'s, sondern hatte tieferliegende allgemeine Gründe. Der Elsäßer Z. vertrat einen Typus des Lutherthums, wie er sich in dem auch kulturell anders entwickelten westlichen und südwestlichen Deutschland seit der Reformation, vermöge der beständigen Berührung mit der reformierten Kirche der Schweiz, Frankreichs und der Niederlande, herausgebildet hatte und von dem sächsisch-norddeutschen Lutherthum charakteristisch verschieden war. Das Verhältnis Z.'s zu den sächsischen Theologen besserte sich auch nicht, als Z. im Jahre 1687 „in christlicher Einfachheit und theologischer Aufrichtigkeit“ eine Art offenen Sendbrief an die sächsische Geistlichkeit richtete, in welchem er die Geistlichen angesichts der ernten Lage der Kirche ermahnte, ihr Amt in aller Treue zu führen und sich eines vorbildlichen Wandels zu befleißigen. Diese Rundgebung eines Neulings in Sachsen erwiderte zumal den Mitgliedern des Kirchenregiments, den älteren Geistlichen und kirchlichen Würdenträgern anmaßend und aufdringlich. Es erregte auch Anstoß in Dresden, daß Z., ohne Vereinbarung mit der übrigen Geistlichkeit und ohne eine Anordnung der Kirchenbehörde abzuwarten, gleich nach seinem Einzug in Dresden in seinem eigenen Hause katechetische Übungen begann, zu denen auch bald Erwachsene sich einfanden, ja schließlich Hunderte, darunter auch Kavaliere, Staatsmänner und vornehme Damen, sich drängten, nachdem sie in die Kapelle der verstorbenen Kurfürstin-Mutter verlegt waren. Wie wenig Verständnis für diese Arbeit man damals in weiten Kreisen noch hatte, geht daraus hervor, daß Stimmen laut wurden, es verstoße wider den Amtsrespekt eines Oberhofpredigers mit solcher Kinderarbeit umzugeben, während andere spotteten: der Kurfürst habe einen Oberhofprediger gewollt und einen Schulmeister bekommen! — Auch auf die beiden sächsischen Universitäten (Leipzig und

Wittenberg) suchte S., der als Mitglied des Oberkonsistoriums auch mit der Prüfung der Kandidaten befaßt war und dabei traurige Beobachtungen, namentlich hinsichtlich der mangelhaften ergeistlichen Ausbildung der jungen Theologen machte, Einfluß zu gewinnen. Nach einer Mitteilung von Camstein-Lange setzte S. 1688 ein Memorial gegen die beiden Fakultäten beim Oberkonsistorium durch wegen des Mangels an ergeistlichen Vorlesungen. Seine Schrift „De impedimentis studii theologiae“ (1690) hat gewiß die Zustände an den sächsischen Universitäten besonders im Auge. Die Universität Leipzig sollte denn auch der Ort sein, an dem der Konflikt zwischen der alten Orthodoxie und dem neuen Geiste zum Ausbruch kam und die pietistische Bewegung akut wurde. Der Anstoß ging von dem von August Hermann Franke (vgl. Bd VI S. 151 ff.) und andern im Juli 1686 gegründeten Collegium philobiblicum, genauer genommen von den seit 1689 von Franke veranstalteten Collegia biblica aus (vgl. über dieselben Bd XV S. 779). Am Verlauf der (1689) gegen die Leipziger Bewegung auf Antrag der Leipziger Fakultät gerichteten Untersuchung kam für die Anhänger der neuen Bewegung der Name „Pietisten“ in Aufnahme, der vereinzelt schon früher gebraucht worden war (S. erwähnt ihn zum erstenmal in einem Briefe aus dem Jahr 1680, vgl. Ved. 3, 383). Gleichzeitig mit den inquisitorischen und veratorischen Maßnahmen der Behörden eröffnete Professor Johann Benedikt Carpzov in Leipzig (vgl. Bd III S. 727 ff.), nach S. der „vornehmste Meister des Dramas, der gleichsam hinter den Kulissen agierend die actores antipietisticos einen nach dem andern auf das Theater treten ließ“, den litterarischen Feldzug gegen S. und seine Anhänger mit verschiedenen akademischen Programmen. Bei einer Bewegung, die etwa gleichzeitig mit der Leipziger Bewegung (März 1690) S.s Schwager Johann Heinrich Herb in Hamburg (vgl. d. Art. Bd VIII S. 353 ff.) veranstaltete, indem er mit einigen Freunden sich weigerte, einen vom Hamburger Predigerministerium aufgestellten, gegen laxiores theologos und andere fanaticos gerichteten Revers zu unterschreiben, wurde S. ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen, indem er mit einem Gutachten gegen den Hamburger „Religienswid“ hervortrat und so den Zorn des geistigen Führers der Hamburger Meßmacher, des gewandten und streitsüchtigen Johann Friedrich Mayer (vgl. d. Art. Bd XII S. 171 ff.), auf sich zog.

Während eben der pietistische Föderkrieg von Leipzig und Hamburg aus entbrannte, erging an S. (Juni 1690) von Berlin aus eine erste Anfrage, ob er die Stelle eines Provisors an St. Nikolai annehmen wolle. S. erklärte sich bereit, falls der Kurfürst von Sachsen ihn ohne sein Zutun seines Amtes in Dresden entbenen würde; von sich aus konnte er gewissenshalber seinen Posten nicht verlassen. Nun scheute sich aber auch der Kurfürst, S. einfach zu entlassen; ja er erklärte, daß er seine Residenz nach Torgau oder Freiberg verlegen müsse, wenn S. nicht freiwillig ginge. Schließlich wurde ein Ausweg dahin gefunden, daß der Kurfürst von Brandenburg in Dresden die Überlassung S.s nachsuchen und diese alsbald zugestanden werden sollte. So geschah es. Am 28. März 1691 erging darauf von Berlin aus an S. die Berufung zum Konsistorialrat, Propst und Inspektor an St. Nikolai. Am 11. Juni 1691 trat S. sein neues Amt an. — S. kannte die unionistische Tendenz des brandenburgischen reformierten Fürstenhauses. Daß er derselben sympathisch gegenüberstand, hat gewiß bei seiner Berufung nach Berlin mitgespielt. Die Sache des Pietismus, die im lutherischen Sachsen eine schroffe Ablehnung erfahren hatte, erfreute sich in Berlin einer gewissen kirchenpolitischen Protektion. Und wenn auch der Kurfürst Friedrich III. (seit 1701 als König von Preußen Friedrich I.) und seine Gemahlin, die schongeitige Sophie Charlotte, für S.schen Pietismus persönlich nichts übrig hatten, so erreichte S. doch manches für seine Sache beim Hofe und bei der Regierung durch einflussreiche Vermittler (v. Dandelmann, v. Zuchs, v. Camitz, v. Schweinitz, v. Kammer, v. Camstein). Er bezognete es selbst als einen besondern Vorzug seiner Stellung in Berlin, daß „Gott ihn zum Werkzeuge gebraucht, etwas zur Beförderung des Guten thum zu kommen vermittelst Rekommodation bei hohen Ministri“; er benutzte diesen Einfluß, indem er „gute Leute zu Ämtern befördern half, die mit der Zeit das Werk des Herrn kräftiger zu treiben vermochten“, indem er für die Einführung der Katechismuscramina in Brandenburg thätig war (Edikt von 1692), an den Verhandlungen über die Bekämpfung des Gassenbettelns und die Regelung der Armensache in Stadt und Land sich eifrig beteiligte (1693, 1695) u. dgl. S. versuchte auch, von Berlin aus eine Art diplomatischen Einfluß zu Gunsten der Pietisten in Sachsen auszuüben, doch vergeblich; die Rathfolger Johann Georg III., dessen Sobne Johann Georg IV. (1691–1694) und August der Starke, der 1697 zum Katholicismus übertrat, hatten andere Interessen. Wichtig und fruchtbar war die Ausrufung und Vermittelung S.s in

Sachen der Universität Halle. Z. kam gerade nach Berlin, als der Plan der Gründung der Universität eifrig erwogen wurde; er erkannte und benutzte die Gelegenheit, eine Theologenschule nach seinem Sinn und Geist ins Leben zu rufen, zog (1692) A. H. Francke nach Halle und war fortan in Berlin dessen ständiger Zuhörer und Verteidiger in seinen Kämpfen mit der halleischen Geistlichkeit und (seit 1695) in der Beförderung der Franckeschen Anstalten (der umfangreiche Briefwechsel zwischen Francke und Z. legt Zeugnis ab ebensowohl von dem treuen Zusammenhalten und Zusammenwirken beider, wie von ihrer völligen Temperaments- und Charakterverschiedenheit). — Weniger Freude und mehr Sorge als Francke bereitete Z. sein jugendlicher Freund und Diakon Johann Kaspar Schade (1666—1698; vgl. Bd XV S. 780, 40 ff.), der, feurigen Temperaments¹⁰ und von „melancholischer Komplexion“, seit 1695 den Reichsstuhl als „Zatansstuhl und Feuerpfuhl“ heftig angriff; die Mißstände desselben hatte Z. selbst häufig genug beklagt und bekämpft, seine Abschaffung erdient ihm aber trotz allen Mißbrauchs nicht nötig und insbesondere nicht oportunit, weil sie unter den gegebenen Verhältnissen als eine Konzession an die Reformierten von der lutherischen Orthodoxie ausgebeutet werden mußte.¹⁵ Als gleichwohl (16. November 1698) der Kurfürst die Aufhebung der obligatorischen Privatbeichte verfügte (Schade war inzwischen gestorben), war Z. bemüht, die neue Ordnung zu rechtfertigen und sich ruhig einleben zu lassen.

Die pietistische Bewegung hatte inzwischen weite Kreise gezogen; sie spaltete das lutherische Deutschland in zwei Heerlager. Der Pietismus organisierte sich zu einer Art²⁰ Partei, welcher von der Orthodoxie das kirchliche Christenrecht streitig gemacht wurde, während die Pietisten ihrerseits behaupteten, der sogen. Pietismus sei nur eine böswillige Erbidung der Gegner, jedenfalls keine Ketzerei oder Sekte. Der Streit komplizierte sich dadurch, daß seit 1691/92 dilastische, entbusiastische und estatische Ercheinungen mit der pietistischen Bewegung sich verquickten, die auch ernüchterte Gemüter bedenklich machten²⁵ mußten und naturgemäß von den theologischen Gegnern des Pietismus als die gemine Frucht desselben hingestellt wurden. Z. wurde von Freund und Feind als der Patron des Pietismus angesehen, verehrt oder bekämpft; und in der That war er, wenigstens in den Jahren 1691—1698, dessen geistiges Haupt. Die etwa 50 Streitschriften, die in den Jahren 1691—1698 zwischen ihm und seinen Gegnern gewechselt wurden, bilden³⁰ zwar der Zahl nach nur einen kleinen Auschnitt, aber dem Inhalt nach den Kern der Kontroverslitteratur dieser Zeit. Die literarischen Hauptgegner Z.s waren 1. die sächsischen Theologen. Unter ihnen ragen hervor Joh. Ben. Carovz (vgl. oben) und Valentin Alberti (1635—1697) in Leipzig. Die Wittenberger Theologen unternahmen unter Führung von Johann Deutschmann (1625—1705; vgl. Bd IV S. 589) einen kollektiv-³⁵ angriff auf Z. in ihrer „Christlutherischen Vorstellung“ (1695). Johann Georg Neumann (1661—1709) griff außerdem Z. in verschiedenen Schriften an. 2. Außerhalb Sachsens war es der Hamburger Johann Georg Mayer (vgl. oben), der in temperamentvollen Schriften unter effectvollem Titel (Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zum Deckel der Bosheit, 1692. Beleidigte und verteidigte Unschuld, 1695. Herr Doktor Spener,⁴⁰ wo ist dein Sieg? 1696) Z. zusetzte. 3. Samuel Schelwig in Danzig (1643—1715; vgl. Band XVII S. 553 ff.), weniger brillant und witzig, aber etwas sachlicher als Mayer, eröffnete seit 1693 einen Feldzug gegen die „sektiererische Pietisterei“. 1. Z.s „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten“ (1693), ein subtiler, übrigens unklarer und ungefährlicher Chiliasmus, mehr Gemüthsbedürfnis als Dogma, rief neben andern nament-⁴⁵ lich den gelehrten Superintendenten und Orientalisten August Pfeiffer in Lübeck (1610 bis 1698) auf den Plan, der dann neben dem Chiliasmus Z.s auch dessen „Scepticismus exegeticus, dogmaticus und practicus“ bekämpfte. Es ist nicht möglich, auf den Inhalt der zahlreichen Streitschriften gegen Z. und Z.s Entgegnungen (s. B. Freiheit der Gläubigen 1691; Sieg der Wahrheit und Unschuld 1692; Aufrichtige Übereinstim-⁵⁰ mung mit der Augsb. Konfession 1695; Freudiges Gewissen 1695; Rettung der gerechten Sache gegen Pfeiffer 1696; Völlige Abfertigung Schelwigs 1698) hier einzugehen. Wenn der Streit im großen und ganzen einen so unerquicklichen Eindruck macht und zu keinerlei Klärung und Verständigung führte, so rührt dies nicht zum wenigsten daher, daß die Gegner Z.s zwar das dunkle und nicht unberechtigte Gefühl hatten, im Pietismus siehe⁵⁵ ihnen eine neue Geistesrichtung gegenüber, daß sie aber nicht im Stande waren, deren eigentliche Natur zu erfassen, sondern sie in den alten Rahmen der Sektiererei und Ketzerei einspannen wollten, in den sie nicht hineinpaßte. In dem Schriftenwechsel macht sich das Unfertige und das Unabgeschlossene der S'schen Theologie, die insofern allerdings Angriffspunkte genug bot, deutlich bemerkbar, noch viel krasser aber die Unfähigkeit der⁶⁰

Vertreter der herrschenden Theologie, die Zeichen der Zeit zu verstehen und zum mindesten die relative Berechtigung des Eschen Standpunkts einigermaßen anzuerkennen. Wenn E. sich tatsächlich den Sieg zuschreiben konnte, so verdankt er dies nicht so sehr der Konsequenz und Korrektheit seiner theologischen und kirchlichen Stellung, als vielmehr dem Unverstand und der Leidenschaftlichkeit seiner Gegner, die durch ihre Übertreibungen, Entstellungen und Ungehörlichkeiten ihm leichtes Spiel machten. Allerdings ist E. Würde, Milde, Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit in höherem Grade eigen, doch nicht in dem Sinne, als hätten seine Gegnern bessere Motive überhaupt gefehlt und als wäre nicht auch E. manchmal kleinlich, persönlich und parteiisch gewesen. Einen peinlichen Eindruck macht es (und als Warnungszeichen für den theologischen Ueberseher aller Zeiten steht es da), daß beide Teile an die bona fides des Gegners fast nie und nirgends glauben wollen, vielmehr mit gleicher Zuversicht des Gegners Schreiben und Treiben auf den Teufel zurückführen und mit gleichem Pathos an Gott, Gewissen, Vorwelt und Nachwelt appellieren.

Seit 1698 zog sich E. gänzlich von den litterarischen Kämpfen, wie überhaupt von der öffentlichen Vertretung der pietistischen Partei zurück. Er überließ es jüngeren Kräften, den Gegnern zu antworten, weil er weiteres Streiten als nutzlos und im Grunde die Gegner als unverbesserlich ansah. Im Stillen versuchte er noch, freilich ziemlich vergeblich, beschwichtigend und zurückhaltend auf extravagante Elemente unter seinen Anhängern einzuwirken. Seine Korrespondenz, die früher so umfangreich gewesen, daß bei allem Fleiß ihm oft Hunderte von Briefen unbeantwortet liegen blieben, schränkte er nach allen Seiten hin ein. Seine freie Zeit widmete er der Sammlung und Herausgabe verschiedener Schriften und Werke (namentlich seiner „Bedenken“ und Briefe, die in vier Bänden in der Druckerei des Halleischen Waisenhauses 1700—1702 als dessen erstes bedeutendes Verlagswerk erschienen), damit gleichsam das Fazit seines Lebens ziehend. Wie weit E.s Einfluß gerade vermöge seiner Korrespondenz mit fürstlichen und adeligen Personen, mit Theologen, Gelehrten und Staatsmännern reichte, weit über Deutschlands Grenzen hinaus, würde im einzelnen viel leichter zu verfolgen sein, wenn nicht E. selbst und Canstein bei der Herausgabe der Briefe die Adressen, die persönlichen und lokalen Beziehungen ausgelassen und unterdrückt hätten. E.s letztes schriftstellerisches Werk war die „Verteidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit Christi“. — Die Stimmung E.s schwankte in den letzten Jahren zwischen einer gewissen Niedergeschlagenheit und der Hoffnung in die Zukunft. In Katechisationen und Predigten war er unermüdet bis zuletzt. Weihnachten 1699 legte er noch ein kräftiges evangelisches Zeugnis ab gegen „der römischen Kirche Ablass und Jubeljahr“. In demselben Jahr hielt er noch besondere Predigten zur Beförderung der Juden. Auch suchte er immer noch auf die öffentliche Disziplin und die Beförderung christlicher Sitte einzuwirken, indem er z. B. im Oktober 1703 eine Eingabe gegen ärgerliche Schauspiele in Berlin machte. Eine seiner letzten Predigten hielt E. am 25. Mai 1701 in Lichtenburg bei Prettin an der Elbe, wo die verwitwete Kurfürstin von Sachsen residierte. Gelegentlich dieser Reise weilte E. in Großhennersdorf, wo er sein Patenkind, den vierjährigen Zinzendorf, unter Handauflegung zur Beförderung des Reichs Gottes einsegnete. Die letzten sieben Monate verbrachte E. nach einem bestigen Anfall in zunehmender Schwäche, still und geduldig. Sein erbauliches Kranken- und Sterbelager hat Baron Karl Hildebrand von Canstein (vgl. d. N. Bd III S. 710 ff.) als Augenzeuge beschrieben. Am 5. Februar 1705, einem Donnerstag, verschied E.

II. Persönlichkeit und Charakter. E. erkrankte sich, von vorübergehenden Krankheitsanfällen abgesehen, bis in sein Alter einer dauerhaften Gesundheit und eines gleichmäßigen Wohlbestehens. Alle Angriffe der Gegner und auch die Sorge um das Wohl der Kirche haben ihn nur zwei oder dreimal in seinem Leben um den Schlaf gebracht. Diese glückliche gesunde Natur ist die Grundlage seines geistigen Gleichmaßes, einer „Gleichheit des Gemüths“, ja eines gewissen Plegmas, welches seinem Leben den Stempel ruhiger Kontinuität aufprägt. Geordnete Thätigkeit ist ihm Bedürfnis; kühne Initiative, das Heroische, Aggressive fehlt ihm, wie er selbst wohl weiß, ja eine gewisse zögernde Bedachtigkeit und Angstlichkeit ist ihm eigen. Was den bescheidenen, von Hause aus zur „Tranquillität“, zu reservativer Kontemplation neigenden Mann über sich selbst hinausbringt und altw macht, ist seine lebendige Frömmigkeit, sein sittlicher Ernst, sein aus dem Glauben geborenes starkes Pflichtgefühl. Und in den Dienst dieser Aktion stellt er dann seine Gaben und Kenntnisse, Fleiß, Treue, Gehet und Arbeit. So intensiv aber auch das religiös-sittliche Bewußtsein Spencers ist und so kühne, freie und weite Blicke er in Bezug auf die Werthatigung desselben manchmal thut, so behält doch sein Christen-

tum für gewöhnlich etwas Einseitiges, Beschränktes, Enges. Sein Gemüts- und Geistesleben ist nicht reich und vielseitig genug, er ist zu sehr Bücher- und Stubenmensch, Poesie und Phantasie, Sinn für Natur und Kunst, Humor und Scherz, Verkehr und Geselligkeit, ja für intimeres Familienleben fehlen ihm zu sehr, um wirklich das religiöse und sittliche Leben reich auszugestalten und zu entfalten. E. hat etwas Steifes und Pedantisches bei aller innern Wärme. Wie sein Stil schwerfällig und nüchtern ist, so fehlte ihm erst recht die Gabe der Rede in der Privatunterhaltung. Trotzdem hat E.s Persönlichkeit, in und außer dem Amt, zwar nicht auf alle, aber auf viele, Hohe und Niedere, selbst seinen religiösen Interessen Fernstehende, einen großen Eindruck gemacht vermöge seines gleichbleibenden heiligen Ernstes, seiner Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit, seiner selbstlosen Bescheidenheit und Freundlichkeit. E. hat manchmal seine Ideen und Bestrebungen oder die seiner Freunde mit der Sache Gottes vor schnell identifiziert, er war von einer gewissen Empfindlichkeit und frommen Bitterkeit, namentlich in den letzten Jahren, nicht ganz frei; er hat von Freunden sich manchmal täuschen und mißbrauchen lassen und den Gegnern manchmal unrecht gethan; er hat nicht immer die rechten Mittel zu seinen Zwecken gebraucht (namentlich die Art, wie er gewisse hohe Herren für seine kirchlichen Zwecke mobil machte, ist nicht einwandfrei und hat staats- und hofkirchlichem Parteitreiben in bedenklicher Weise Vorstoß geleistet); aber das konnte er mit gutem Gewissen behaupten, daß er mit Wissen niemand Unrecht thun wollte und daß er aufrichtig und ehrlieh nicht das Seine, sondern Gottes Ehre und Gottes Sache suchte.

III. Bedeutung für die Theologie. — E.s Bedeutung liegt nicht eigentlich in seiner Theologie. Er wollte auch seiner Selbstbeurteilung nach ein Reformator der Theologie nicht sein, vielmehr nichts anders als ein orthodoxer Lutheraner; er hat seine vollkommene und herzliche Übereinstimmung mit der Lehre, mit den Bekenntnisschriften und den rechtgläubigen Lehrern seiner Kirche unzähligenmale beteuert. Er konnte das auch, sofern das, was man als die eigentliche Substanz der östlichen und lutherischen Orthodoxie anzusehen gewohnt ist, ihm in einer Art und Weise in Fleisch und Blut übergegangen war, daß seine kritischen, skeptischen, subjektivierenden und moralisierenden Neigungen und Tendenzen diesen Kern seines Kirchenglaubens nicht zu zerstören vermochten (vgl. Bd XV S. 780, 5 ff.). E. hat aber gleichwohl das orthodoxe System und die lutherische Dogmatik nach allen Seiten hin erschüttert, indem er 1. ausgesprochenem Maße zwischen einer esoterischen und exoterischen Behandlung theologischer Fragen unterschied, in vielen Stücken bei innerer kritischer Stellung eine äußere Accommodation an die Kirchenlehre aus Zweckmäßigkeitsgründen für erlaubt, ja geboten hielt und so die naive Gleichsetzung der Kirchenlehre mit der persönlichen religiösen Überzeugung, welche die Orthodoxie eigentlich voraussetzte, untergraben half. 2. E. strebte an eine Vereinfachung und Konzentration des dogmatischen Stoffes; an die Stelle der neuen *theologia scholastica*, die „außer und über die Schrift flug und witzig sein will“, mit ihren Subtilitäten und „absonderlichen determinationes“ will er eine *theologia biblica* treten lassen. 3. Damit hängt zusammen eine größere Zurückhaltung des theologischen Urteils und eine freiere Bewegung gegenüber der dogmatischen Tradition, eine Abneigung gegen die übliche „Verfeinerungssucht“, die Unterscheidung von „Grundlehren“ und „Hauptfachen“ einerseits, andererseits von Nebendingen, in denen man Freiheit lassen und Geduld üben muß. Zwar die Auffassung der Schrift als eines einheitlichen und in sich verbindlichen Lehrkodexes lastet E. nur schüchtern an, doch spricht er gelegentlich von der „Schale“ und von dem „Kern der göttlichen Wahrheiten“, von einem „Innerlichen“ und „Äußerlichen“ an der Schrift, wie er denn überhaupt die Autorität der Schrift mehr geistig (*testimonium spiritus internum*) als äußerlich und mechanisch zu begründen bestrebt ist und eine geschichtliche Behandlung der Schrift anbahnt (durch geistliche Hervorhebung des verschiedenen Wertes des A und des NTs für Theologie und religiöse Erbauung). 4. Der entscheidende Punkt, in dem die eben besprochenen Linien zusammenlaufen, ist schließlich die veränderte Wertung dogmatischer Sätze und theologischer Probleme überhaupt, welcher E. das Wort redet; der Schwerpunkt des Interesses wird verlegt von der Behauptung und Erhaltung der reinen Lehre nach der Seite der praktischen Gottseligkeit, von der objektiven Geltung der Heilthatfachen und Heilslehren nach der Seite der subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkung der Heilsbaten und Heilmittel geknüpft ist, und ihrer subjektiven ethischen Verpflichtung. In Wirklichkeit kommt es schließlich nicht sowohl auf die *fides quae creditur*, als auf die *fides quae credit* oder *qua creditur* an, auf den rechten persönlichen Hergensglauben, der selbst bei schweren Lehrrütmern vorhanden sein kann. Das bedeutete im Prinzip eine Revolution der

dogmatisch-theologischen Begriffe in viel größerem Umfang, als E. selbst ahnte, und führte in der Praxis zu jener weitgehenden Konnivenz gegen allerhand Irrlehrer, Sektierer und Schwärmer, die E. so verdacht wurde. E.'s Gegner haben es im allgemeinen gefühlt und im einzelnen mehrfach angedeutet, daß E. nicht nur einzelne Lehren, sondern das System als solches in Frage stelle. Weil sie aber einem prinzipiellen Austrag dieser fundamentalen Differenzen nicht gewachsen waren, blieben sie für gewöhnlich dabei stehen, peripherischen 5 ungeschickte, oberflächliche und leidenschaftliche Art, in der sie hierbei verfahren, hat nicht nur E. die Verteidigung und Rechtfertigung leicht gemacht, sondern auch dazu beigetragen, diesem selbst die eigentlichen Konsequenzen seiner Anschauungsweise nicht recht zum Bewußtsein kommen zu lassen. Dazu fehlten auch E. die Gabe und das Interesse für 10 philosophisches, spekulatives und systematisches Denken, auch seiner Zeit noch die Mittel und die Möglichkeit, das alte Lehrsystem nicht nur zu erschüttern, sondern durch ein Ganzes und Neues zu ersetzen. Die einzelnen dogmatischen Streitpunkte zwischen E. und der Orthodoxie (Schrift und symbolische Bücher; Heilsaneignung, Erleuchtung, Buße, 15 Rechtfertigung und Heiligung, Gewißheit des Heils; Auswirkung und Ausgestaltung des Heils, christliche Vollkommenheit u.) hängen alle mit der veränderten dogmatischen Grundstellung und Grundstimmung und letztlich mit einem veränderten Heilsinteresse und Heilsbegriff zusammen, mit religiös-theologischen Differenzen, die noch fortwirken und noch nicht überwunden sind. Die leidenschaftlich geführte eschatologische Kontroverse (vgl. oben 20 E. 615, 1) war eine Nebenepisode ohne prinzipielle Bedeutung und ohne direkten Ertrag für die Theologie.

IV. Spencer als praktischer Theologe und kirchlicher Reformator. — E. war thätig einerseits für die Reform des geistlichen Standes und der geistlichen Amtsthatigkeit, andererseits für die Reform des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens der 25 Gemeinde und ihrer Glieder.

In erster Beziehung hat er 1. die großen Mängel des theologischen Studiums seiner Zeit richtig erkannt und, wenn auch mit einem etwas einseitig asketischem Zusatz, energisch bekämpft, namentlich die Vernachlässigung der biblisch-exegetischen Studien, das Übermaß 30 der formal-rhetorischen Übungen und besonders das profane Leben der Theologiebesessenen. E. legt auf die persönliche Frömmigkeit derselben in einer Weise den Nachdruck, daß eine Heringsabgung des wissenschaftlichen Strebens daraus gefolgert werden und folgen konnte. 2. E. hat den Dienern der Kirche das Gewissen geschärft und an ihren Lebenswandel höhere Anforderungen gestellt. Er hat der bequemen Einbildung ein Ende gemacht, als 35 ob es für einen Pfarrer genug oder doch die Hauptsache sei, wenn er die reine Lehre habe. Er hat die Bedeutung der christlichen Persönlichkeit des Pfarrers für sein Amt und seine Amtsthatigkeit mit Nachdruck und mit Recht zur Geltung gebracht, wenn auch manchmal in bedenklicher und einseitiger Formulierung. 3. E. hat den Grundgedanken aufgestellt, daß die 40 Predigt vor allen Dingen den Zweck hat zu erbauen, die Hörer in das Wort Gottes einzuführen, persönliche Frömmigkeit und christliches Leben zu wecken und zu pflegen, und daß alle Gelehrsamkeit und Schönrederei, die diesem Zweck nicht dienen, vom Übel seien. Sein Auftreten bedeutete für Predigt und Homiletik einen Fortschritt, wenn es ihm auch selbst wegen einer gewissen pedantischen Unbeholfenheit, mangelhafter sprachlicher und 45 ästhetischer Begabung und manchen traditionellen Ballastes, den er mitschleppte, nur in sehr unvollkommenem Maße gelungen ist, das Ideal einer einfachen, biblischen und erbaulichen Predigt zu verwirklichen. 4. E. hat das Verständnis für die hohe Bedeutung des kirchlichen Jugendunterrichts mächtig gefördert, durch sein Beispiel dem sehr darniederliegenden Katechismusunterricht aufgeholfen, das mechanische Auswendiglernen bekämpft, die erziehbare und erbauliche Aufgabe des Religionsunterrichts erkannt und betont, eine 50 wirkliche Methode des katechetischen Unterrichts (Stoffplan, Stoffergliederung und -aneignung) wenigstens angestrebt, die Bibel in Gestalt des Spruchbuchs in den Unterricht einführt und zur Verbreitung der Konfirmation, der er freilich eine einseitig subjektiv-wissenschaftliche Forderung gab, in der evangelischen Kirche viel beigetragen. 5. Die Mißstände und Mißbrauche der Privatbeichte seiner Zeit hat E. als eine schwere seelsorgerliche Last 65 und Verantwortung empfunden; den relativen Wert dieser kirchlichen Einrichtung hat er um so weniger geschätzt, weil sie ihm selbst von Hause aus (in Straßburg war sie nicht obligatorisch) fremd war; an ihrer Erhaltung und positiven Reform hatte er kein direktes und persönliches Interesse, jedenfalls schien sie ihm nur möglich und wünschenswert in Verbindung mit der Einrichtung von Altestenkollegien, die für die Kirchensucht mitverantwortlich seien; weil aber diese Einrichtung ihm zur Zeit praktisch kaum durchführ-

bar erschien, so hat auf dem Gebiet des Beichtweizens und der damit zusammenhängenden Kirchendisziplin S. zunächst nur auflösend gewirkt. 6. Die Wichtigkeit der speziellen Seelsorge (Hausbesuche u. a.) hat S. mehr theoretisch behauptet, als daß er selbst in eigentlich amtlicher Seelsorge hervorragend thätig gewesen wäre; doch hat er im privaten Verkehr, insbesondere mit Geistlichen, Kandidaten und Studenten, nachweislich einen tief gehenden seelsorgerlichen Einfluß ausgeübt, und vermöge seiner ausgebreiteten Korrespondenz ist er der „Beichtvater von ganz Deutschland“ gewesen.

S. hat eine Reform des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder angestrebt, indem er 1. bei Geistlichen und Laien das träge Gewohnheitschristentum, das Vertrauen auf äußerliche Kirchlichkeit und Rechtsgläubigkeit unermüdelich bekämpfte und ebenso unermüdelich bewußtes, innerliches und persönliches, lebendiges, thätiges, und praktisches Christentum predigte und forderte. 2. Im Interesse der Pflege des persönlichen Christentums hat S. Hausandacht, freies Gebet und Bibellefen empfohlen und einer strengeren Sonntagsheiligung das Wort geredet, nicht ohne einen gewissen Rückfall in eine gesetzliche Auffassung des Sonntags, dessen evangelische Auffassung er, wenn auch aus guten Absichten, mehr gehindert als gefördert hat. 3. S. hat Ernst gemacht mit christlicher Zucht und Sitte, hat die Argernisse des öffentlichen und privaten Lebens bekämpft, das Gewissen geschärft und das sittliche Gefühl verfeinert. Ein etwas ängstlich-weltflüchtiger Zug, der durch seine Auffassung vom christlichen Leben geht, ist mehr aus den Schranken seines persönlichen Wesens, aus seinem Temperament und Naturell (vgl. oben S. 616, 6), als aus theologischen und ethischen Prinzipien zu erklären. Als Reaktion gegen die herrschende Larheit und Zuchtlosigkeit, die von den Vertretern der Kirche nur allzu gesunde (Mittel-)dinge beurteilt wurde, war übrigens die Hervorkehrung des christlich-sittlichen Ernstes ebenso heilsam wie berechtigt. 4. S. hat die Rechte und noch mehr die Pflichten der Laien in der Kirche betont, auf das allgemeine geistliche Priestertum der Gläubigen wieder kräftig hingewiesen, die Mitbetheiligung der Laien in der Kirchenverwaltung (Presbyter und Kirchenpfleger) gefordert und der Selbstbetheiligung der Laien im kirchlichen Leben zur Anerkennung und zum Durchbruch verholfen. Freilich waren es mehr allgemeine Gedanken und Wünsche, die er in dieser Beziehung ausgesprochen hat; wirkliche Organisationen hat er nicht geschaffen. Dazu war er nicht der Mann und die Zeit noch nicht reif. Die Schwierigkeiten und neuen Aufgaben, welche aus der Eingliederung der freien christlichen Thätigkeit in das kirchliche Leben für die Kirchenordnung und -verwaltung sich ergeben, hat S. noch nicht übersehen können, auch auf dem einzigen Punkte, wo sie praktisch für ihn in Frage kamen (Collegia), nicht beherrscht. 5. S. hat in einer Zeit scharfer konfessioneller Zerklüftung den protestantischen Gemeinsinn, das Verständnis für die gemeinsamen Interessen aller auf dem Boden der Reformation stehenden Kirchengemeinschaften geweckt; er hat ein freundschaftliches Verhältnis zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche anbahnen helfen, den Unionsstimm gestärkt unter Ablehnung künstlicher und überstürzter Unionsmacherei; wie ein Vermächtnis klingt das Wort von seinem Sterbelager: Gott habe auch außer der evangelischen (d. h. lutherischen) Kirche die Seinen, denn der Herr Jesus würde ein armer Heiland sein, wenn er nicht mehr Seelen hätte, die ihm angehörten, als die in der sichtbaren evangelischen Kirche. Andererseits hat S. die grundsätzliche Abweichung des römischen Katholizismus von dem Evangelium Christi und das Wesen der römischen Gefahr viel schärfer erfaßt als die meisten Staats- und Kirchenmänner seiner Zeit. 6. S. hat wiederholt dem Gedanken der Mission unter Juden und Heiden Ausdruck gegeben und die Missionspflicht der evangelischen Christenheit betont zu einer Zeit, als dafür fast noch gar kein Verständnis in der lutherischen Kirche vorhanden war. Es waren S.s Freunde, Schüler und Jünger, die im Jahr 1705 von Halle aus das Werk der evangelischen Heidenmission als die ersten in Deutschland in Angriff genommen haben. — In allen diesen Stücken steht S. in seiner Zeit durchaus nicht allein da. Er hatte seine Vorläufer und Mitarbeiter. Er ist nicht der „Vater des Pietismus“ in dem Sinne, als ob dieser von seiner Person ausgegangen wäre. Es kam ihm in der evangelischen Kirche Deutschlands eine weitverbreitete Stimmung, es kam ihm in gewissem Sinn und in mancher Beziehung der Umschwung des Zeitgeistes entgegen; Einflüsse aus England, aus den Niederlanden, aus der Schweiz wirkten mit. Aber S. ist für die lutherische Kirche Deutschlands der anerkannte Wortführer, der angesehenste Vertreter, der geistige Mittelpunkt aller der Kräfte gewesen, welche in dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts kirchliche Besserung, kirchlichen Fortschritt, kirchliche Reformen anstrebten.

V. Nachwirkung und Beurteilung von 1705—1905. — Als S. starb, standen sich Pietisten und Orthodoxe in dem Urteil über ihn noch schroff gegenüber.

Während er für seine Freunde und Anhänger schlechthin „das Muster eines rechtschaffenen Lehrers“, „der um die ganze evangelische Kirche bestverdienende Theologe“ war, während diese (Jo. Lange, J. A. Breithaupt, J. G. Britius, J. E. Smith, J. M. Steinmetz, J. J. Mambach u. a.) seine Schriften in immer neuen Auflagen zu verbreiten und zu empfehlen sich bemühten und ihn in Prosa und Poesie geradezu verbimmelten, haben seine orthodoxen Gegner ihn zwar nicht direkt die Seligkeit abgeschrieben, aber diese ihm doch nur in sehr hypothetischer Weise zugesprochen (Job. Necht, *De beatitudine in domino defunctorum* 1708). Der fromme Dichter Erdmann Neumeister (vgl. d. M. Bd XIII S. 771 f.) hat noch 1727 einen sog. „kurzen“, in Wirklichkeit sehr umfangreichen „Auszug Zenerischer Irrtümer“ veröffentlicht. Im allgemeinen aber befand sich die Orthodoxie auf dem Rückzug; Männer wie C. B. Volker (vgl. d. M. Bd XI S. 593 ff.) machten jedoch bedeutende Zugeständnisse an den Zenerischen Geist. Vermittelnde Stimmen (J. G. Wald) ließen sich hören. Zinzendorf, wieviel in der Hauptache mit Z. sich eins wissend, übte doch auch an E. und dem Pietismus Kritik. Das Interesse an dem Streit um Z. nahm überhaupt seit den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts sichtlich ab; man verstand vielfach kaum mehr, warum und um was man eigentlich drei bis vier Jahrzehnte vorher so leidenschaftlich gestritten hatte. Am das Jahr 1750 ist der ganze Streit begraben. Eine neue Zeit, die Zeit der Aufklärung war angebrochen.

In welchem Maße man mit den Interessen der Vorzeit gebrochen hat, geht für uns daraus hervor, daß von 1750 - 1825 ein Neu- und Nachdruck seiner Schriften fast gar nicht mehr erfolgte; sie waren, wie Schriftsteller dieser Zeit sagen, „fast ganz in Vergessenheit geraten“. Nur in Halle fing man seit 1775 an, sich wieder eingehender mit Z. zu beschäftigen (Mnary, Niemeyer, Wagwitz). Z. gehörte der Geschichte an. Und die tonangebenden Kirchengeschichtsschreiber dieser Zeit (v. Mosheim, Schröckh, Spittler, Henke) mit ihrem aufgeklärten Pragmatismus achteten ihn hoch, schreiben ihm in gewissem Sinn eine erobermachende Bedeutung zu, insofern er die Lehrtätigkeit in Kirchen und Schulen verbessert, Moral und praktische Frömmigkeit betont, dogmatische und konfessionelle Weitberzigkeit und Tuldung befördert habe. Insbesondere seine Verdienste um einfache und erbauliche Predigt, um Katechese und praktische Theologie werden von Männern wie Zeller, Spalding, Schuler hoch, in mancher Beziehung zu hoch, eingeschätzt. Kurz, der Nationalismus nimmt im allgemeinen Z. als Bahnbrecher für sich in Anspruch. Man ruht wohl gewisse Schwächen und Mängel an E., z. B. seinen Mangel an philosophischer Bildung, eine gewisse Besangenheit in den Vorstellungen seiner Zeit; ausdrücklich aber unterscheidet man in der Regel zwischen Z. und den obskuren Pietisten, die auch in der Zeit der Aufklärung nicht ganz ausstarben. Mit dieser pietistischen Gegen- und Unterströmung gegen den Nationalismus hängt zusammen der bedeutungsvolle Frontwechsel, der sich allmählich vollzog, insofern Pietismus und Orthodoxie ein Bündnis eingingen gegen die Aufklärung, und die Aufklärung ihrerseits in dem neuen Pietismus einen Bundesgenossen der ihrer Meinung nach abgethanen und überlebten Orthodoxie erkannte. Krause findet in seinen „historischen und psychologischen Bemerkungen über den Pietismus“ (1801), daß der Pietismus Z.s und Franke's auf dem unbiblischen, unpsychologischen und für die moralische Bildung gefährlichen Grundsatze von einem gänzlichen moralischen Verderben der menschlichen Natur beruhe; der Württemberger Wurster umgekehrt stellt (1822) die Gleichung auf: Die Pietisten sind die Gläubigen, und dem Kampf gegen den Unglauben verdankt der Pietismus seine Entstehung (vgl. zu der Entstehung des „orthodoxen Pietismus“ Bd XV S. 811 ff.).

Verschiedene Umstände haben seit 1825 die Aufmerksamkeit wieder in erhöhtem Maße auf Z. gelenkt: Hofstads aus der warmen Sympathie eines vertieften religiösen und kirchlichen Interesses heraus geschriebene Zenerbiographie (1828), die 200jährige Säcularfeier der Geburt Z.s in Berlin und im Elsaß (1835) und die in den zwanziger und dreißiger Jahren immer lebhafter werdende Auseinandersetzung des Nationalismus und des modernen Pietismus über das Wesen und das Recht des Pietismus. Während die Nationalisten (Kritische, Martini) den neuen Pietisten immer noch das Recht absprechen wollten, sich auf Z. zu berufen, sind es doch diese und ihre kirchlichen Freunde, die das Andenken Z.s in populären Lebensbildern erneuerten und verschiedene seiner Schriften wieder herausgaben. Die „Erweckung“ hat in der Zeit von 1830 - 1860 eine Nachblüte säkularer Schrifttums geschaffen. Die wissenschaftliche Kirchengeschichtsschreibung sah in dessen Schärfe zu und begann an Z. wirklich historische Kritik zu üben bei aller Anerkennung im allgemeinen. Ibelud vermittelte durch seine Untersuchungen über das kirchliche und akademische Leben des 17. Jahrhunderts (1852 ff.) eine genauere Kenntnis

des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, von dem aus Z. zu verstehen und zu beurteilen ist. In gewissem Sinn gebührt der neulutherischen konfessionellen Theologie, die seit den vierziger Jahren sich vom Pietismus absonderte, das Verdienst, eine wirklich kritische Geschichte des Pietismus (H. Schmid 1863) angebahnt zu haben. Bemerkenswert ist aber, daß das restaurierte Luthertum zu Z. selbst eine sehr verschiedene Stellung eingenommen hat, von schroffster prinzipieller Ablehnung an (Klöpper), durch unklare und wohlwollende Vermittelung hindurch (Guericke, Rabnis) bis zu fast rückhaltloser Anerkennung und Verehrung. — Die kirchengeschichtliche Spezial- und Fachliteratur hat bis auf Gaf (Gesch. der prot. Dogmatik 1857) für die Untersuchung der Stellung Z.s in der Gesch. der Theologie und Dogmatik wenig Gründliches geleistet, mehr die Geschichte der praktischen Theologie (Homiletik, Katechese). Auch hier waren es zum Teil konfessionelle Theologen (Brömel, v. Zeszschwitz), aber auch andere (Meffelmann, Thilo, Ehrenfeuchter), die unsere Kenntnis Z.s auf diesem Gebiet vermehrten und das Urteil schärfen. Auch die profangeschichtliche Litteratur, besonders deutsche und preussische, Kultur- und Geistesgeschichte, ist an Z. nicht vorbeigegegangen, meist mehr seine indirekten Verdienste um Befreiung, Fortschritt und Toleranz als seine positiven religiösen und sittlichen Intentionen würdigend, in der Regel mit einem scharfen Seitenblick auf den späteren, verkümmerten und kulturhemmenden Pietismus.

Eine neue Epoche der Beurteilung Z.s hat eingeleitet mit Albrecht Ritschls (vgl. d. N. Bd XVII S. 22) „Geschichte des Pietismus“ (1880 ff.). Die einzelnen Elemente seiner Auffassung und Kritik des Pietismus waren zwar nicht neu, aber Ritschl hat sie, auf Grund neuer Studien und mit neuen literarischen Mitteln, zu einem stimmungs- und eindrucksvollen Gesamtbild vereinigt, bei dem Z. persönlich noch verhältnismäßig gut wekommt, insofern der sog. „Begründer des Pietismus“ eigentlich selbst kein Pietist gewesen, aber freilich der unverzichtliche Patron und Förderer dieser dem Wesen der lutherischen Kirche und evangelisch-reformatorischer Frömmigkeit widersprechenden Bewegung. Die in vieler Beziehung scharfsinnigen und in manchen Einzelheiten zutreffenden Urteile Ritschls werden doch im ganzen weder Z. noch dem Pietismus gerecht; sie sind mehr systematische und theologische Kombination und Konstruktion als ein aus der allseitigen Betrachtung und Würdigung der tatsächlichen zeitgeschichtlichen und persönlichen Verhältnisse gewonnenes Geschichtsbild. Deshalb haben auch nicht nur theologische Gegner Ritschls (Nippold) und unparteiische Beurteiler (Gaf, Ede), sondern auch seine Freunde und Schüler (A. Harnack, Loofs, v. Schubert, Mirbt) seine Beurteilung Z.s und des Pietismus als eine einseitige und verfehlte zurückgewiesen. Die nicht-theologische historische Litteratur hat kaum davon Notiz genommen. Gleichwohl hat Ritschls Arbeit zu einer schärferen Erfassung der in der Geschichte Z.s und des Pietismus liegenden Probleme in dankenswerter Weise angeregt; sie hat, weit über den Kreis der modernen Theologie hinaus, in Theorie und Praxis, den Lebensäußerungen des Pietismus in Vergangenheit und Gegenwart gegenüber eine kritisch-vorsichtige Stimmung und Haltung geschaffen. Als fraglich darf aber trotz Ritschl jetzt nicht mehr gelten, ob Z.s Bestrebungen überhaupt einen Fortschritt und einen Gewinn für die evangelische Kirche Deutschlands bedeuten; fraglich und streitig kann nur Maß, Grad und Abgrenzung seines Einflusses, seiner Bedeutung und seiner Verdienste im ganzen und im einzelnen sein. — Fragen, die noch offen sind, deren exakte Beantwortung freilich der Natur der Sache nach entweder schwer oder unmöglich ist, sind hauptsächlich folgende: Inwieweit ist Z. persönlich der Begründer des Pietismus in der lutherischen Kirche Deutschlands, inwieweit nur der Träger und Vorführer einer vorhandenen Bewegung; inwieweit sind reformierte Einflüsse für ihn bestimmend gewesen; inwieweit hat er in Glauben und Leben, Dogmatik und Ethik Unevangelisch-Christliches aufgenommen, Evangelisch-Reformatorisches gefördert; in welchem Sinn und Umfang ist er ein Vorläufer des Nationalismus; wie hoch ist seine Einwirkung auf die Auflösung der orthodoxen Theologie und hinwiederum auf die Anbahnung einer neuen Theologie einzuschätzen; wie verhalten sich bei ihm die das traditionelle Kirchentum auflösenden Elemente zu den positiv kirchenreformatorischen; welchen Ausgleich hat bei Z. das objektive und subjektive Element für das religiöse und kirchliche Gebiet gesucht und gefunden, und inwiefern etwa ist in ihm ein kirchlich unmöglicher Subjektivismus angelegt; welches ist im einzelnen seine fördernde oder hemmende Bedeutung für die kirchliche Praxis (Pastoraltheologie, Predigt, Katechese, Kirchenrecht und Kirchenverfassung); inwieweit ist Z. solidarisch zu erklären mit dem späteren Pietismus und verantwortlich zu machen für dessen Schäden und Schwächen? — Aus Anlaß der 200jährigen Wiederkehr des Todestages Z.s (5. Februar 1905) wurde seiner in zahl-

reichen kirchlichen, theologischen und erbaulichen Blättern gedacht, fast ausnahmslos auf Grund und im Sinne meiner eben bei der Literatur angeführten Spenerbearbeitung, deren Ergebnisse der vorliegende Artikel zusammenfaßt. 1). Paul Grünberg.

- Spengler, Lazarus**, gest. 1531. II. O. Hausdorf, Lebensbeschreibung eines Christlichen Politici, nehmlich Lazari Spenglers etc., Nürnberg 1749; M. W. Maner, Spengleriana, Nürnberg 1839; Th. Briesel, Lazarus Spengler, Elberfeld 1862; F. Niederer, Beitrag zu den Reformationsurkunden betr. die Häudel, welche D. Ed. bei Publikation der päpstlichen Bulle wider den seligen D. Luther im Jahre 1529 erregt hat, Altdorf 1762; ders., Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten und Büchergesch. etc., Altdorf 1761 ff. I, 318 ff. II, 54 ff.; F. Drews, 10 W. Firkheimers Stellung zur Reformation, Leipzig 1887; F. Kallio, Firkheimers und Spenglers Lösung vom Banne 1521, Breslau, Gymnasialprogr. 1896; H. Weiermeyer, Die Bannangelegenheit Firkheimers und Spenglers, Beiträge zur bayer. KG II (1896); W. Köller, Andreas Tünder, Elberfeld 1879; N. Korb, Die Einführung d. Mei. in Nürnberg, Würzburg 1885; H. v. Schubert, Ein pädagogisches Schriftstück aus der Reformationszeit, Hamb. 15 1891; O. Ludwig, Die Politik Nürnbergs im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1893; H. Weiermeyer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenordnung, Erlangen 1894; R. Schornbaum, Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg, München 1906.

Spengler, mit Vornamen Lazarus, der fromme Ratschreiber von Nürnberg, *juris consultorum theozoyōrator et theologorum iuris consultissimus* (Hausdorf S. 18) 20 dessen Andenken die nächsten Zeiten gewidmet sind, stammte aus einer kinderreichen Familie. Er war das 9. von 21 Kindern seines Vaters Georg Spengler, der die Heimat Donauwörth verlassen, um in die Dienste des Markgrafen Albrecht von Brandenburg als Landschreiber zu treten, später Oberherr in Eulokbach (Ausbach) und endlich 1189 Ratschreiber in Nürnberg wurde. Sein Sohn Lazarus wurde ihm am 13. März 1479 25 geboren. Im Sommersemester 1491 (Leipziger Matr. I, 103) bezog er die Universität Leipzig, mußte dieselbe aber infolge des frühen Todes seines Vaters (21. Juni 1496, vgl. Ledner, Lebensläufe berühmter verdienter Nürnberger, Nürnberg. 1861, S. 23) schon nach zwei Jahren wieder verlassen. Er trat nunmehr in die nürnbergische Ratskanzlei ein und wurde nach den üblichen Vorstufen im Jahre 1507 vorderster Ratschreiber und 30 1516 Genannter des Rats. Damit war seine Laufbahn äußerlich beschloffen. Welche Bedeutung er für die Entwicklung und die Politik seiner Vaterstadt gehabt, in welcher Weise er sie nach außen vertreten hat, kann hier nur gestreift werden. Seinen Platz in diesem Werke verkaufte er lediglich seinem mannhafsten Auftreten für die Sache Luthers.

Nach allem, was wir wissen, ist Spengler in jener, allenthalben in den Nürnberger 35 Patriistkreisen zu beobachtenden werkfreudigen Frömmigkeit aufgewachsen, die, genährt durch die engsten Beziehungen zu den Bettelmönchen, durchaus sich in den Formen der vulgären, sich von Jahr zu Jahr überbietenden Andachtsübung gefiel (er gehörte mit seiner Frau u. a. auch zur Ursulabruderschaft; vgl. Panzer, Annalen I, 379) und mit der Freude an den jung-humanistischen Studien und dem offenen Blick für viele Schäden 40 des Kirchenums und des öffentlichen Lebens sich sehr wohl vertrug. Eine auch anderwärts in machender Beobachtung tritt hier ganz besonders hervor, das ist die außerordentliche Vorliebe für den Kirchenvater Hieronymus. Spengler hatte ihn sich zu seinem ionterlichen und „lugegeliebten Patron“ erwählt. In ihm studierte er in den wenigen Mußestunden, die ihm sein umfangreiches Amt übrig ließ, und im Jahre 1514 gab er 45 eine deutliche Uebersetzung von Eusebius' (?) Lebensbeschreibung des berühmten Kirchenvaters (f. Panzer, Annalen I, 365 Nr 776) heraus, welcher der schöne, Hieronymus darstellende Holzschnitt des mit ihm eng befreundeten Albrecht Dürer von 1512 beigegeben war. Aber trotzdem daß diese Neigung für Hieronymus noch lange Zeit bei ihm zu bemerken ist, finden wir ihn bald auf anderen Wegen. Es ist bekannt, wie unter dem Einfluß des Augustiner- 50 predigers Wenceslaus Zins und des Joh. v. Staupitz sich gerade in den Rats- und Patriistkreisen Nürnbergs eine paulinisch-augustinische Anschauungsweise ausbreitete, die in nicht geringem Maße die Reformation, und nicht nur in Nürnberg selbst vorbereitete (vgl. Th. Kelle, Die deutsche Augustinerkongregation etc., Gotha 1879, S. 278 ff.). Auch Spengler gehörte zu diesen Kreisen. Er war einer der entschiedensten Verehrer des Staupitz, 55 schrieb sogar auf, was dieser im harmlosen Geplauder über Tisch redete (Scheurls Briefbuch, herausgegeben von N. v. Soden und N. K. N. Maake, II, 43, vgl. Staupitzs Werke od. Anaale I, 131). Seine Hinneigung zu Luther war bald bekannt, man beschuldigte ihn öffentlich, Martin Luthers „Discipel oder Nachfolger zu sein“. Daraufhin schrieb er Ende 1519 eine kleine Schrift „Schugred und christliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit“ (abgedruckt bei Niederer, Beitrag zu den Reformations-

urkunden, Altdorf 1762, S. 107 ff., und bei Th. Preßel a. a. O. S. 16 ff.), worin er nachzuweisen sucht, warum „Doktor Martin Luthers Lehre nicht als unchristlich verworfen, sondern mehr als christlich gehalten werden soll“. „Ob Luthers Lehre christlicher Ordnung und der Vernunft gemäß sei, stelle ich in eines jeden vernünftigen frommen Menschen Erkenntnis. Das weiß ich aber unzweifelhaft, daß mir, der ich für keinen Hochvernünftigen, Geschickten halt, mein Leben lang keine Lehre oder Predigt so stark in meine Vernunft gegangen ist, hab auch von keinem mehr begreifen mögen, das sich meines Verstandes christlicher Ordnung also verleiht, als Luthers und seiner Nachfolger Lehr und Unterweisung.“ Er bittet Gott um Gnade, sein Leben nach dieser Unterweisung zu richten, dann konnte er hoffen, obwohl er von erliden, sonderslich von denen, die Luther und seine Lehre verfolgen, als ein Mezer geachtet werde, doch vor Gott als ein rechter Christenmensch zu erscheinen. „Ich habe auch bisher von vielen weislichen hohen gelehrten Beronen geistlichen und weltlichen Standes oftmals gehört, daß sie Gott darum dankbar gewesen, daß sie die Stunde erlebt, Doktor Luther und seine Lehre zu hören.“ Und er selbst erklärte es als seine Überzeugung, daß der allmächtige Gott „Doktor Luthern (als) einen Daniel im Volk erweckt habe“, um die Augen unserer Blindheit zu öffnen, die Skrupel und Irrungen der unruhigen Gewissen, die auf ihre Werke mehr denn auf die Gnade bauten, durch die hl. Schrift zu ver scheiden und den „rechten ordentlichen Weg zu Christo als die Grundsteine alles uneres Heils zu weisen“ —, eine Schrift voll einfachen frommen Glaubens, der man es auf jeder Seite abhilt, 20 welche Erlösung Luthers Hinweis auf Schrift und Glauben für den Verfasser gewesen ist, eine der trefflichsten Apologien von Luthers Werk, die jemals erschienen sind. Welchen Anklang sie fand, beweist der Umstand, daß sie innerhalb eines Jahres fünfmal gedruckt, auch durch Luther in Wittenberg (vgl. Enders II, 296. 304. 331) herausgegeben wurde (Th. Kolbe, Martin Luther, Götta 1884, I, 232 f.). Aber sie erwarb dem Verf. auch nicht geringe 25 Feindschaft. Der erste, der dagegen auftrat, war Thomas Murner (Rechenmeyer, Allg. liter. Anzeiger 1800, Nr. 25). Schwermiegender war das Vorgehen Joh. Cäs., der bei der Veröffentlichung der Bannbulle gegen Luther u. a. neben Willibald Birtheimer (vgl. d. N. XV, 415 ff.) auch Spengler als Mitgebannten bezeichnete. Wie sehr nun auch der Haß eines Cäs. zu fürchten war, so vermochte die Bannung Spengler doch in religiöser 30 Beziehung nicht zu schrecken: „Ich vertröste mich hierinn, daß wir vn Luthers leer halben beide ein Christlich Gemüte gehabt haben. Darauf wolt ich sterben,“ schrieb er an Birtheimer (bei Niederer, Nachrichten x. I, 323). Aber er war kein Privatmann („Welt Gott, daß ich allein meiner Herrn Dienst nicht hätte“), und der Nürnberger Rat, dessen ausschlaggebender Gedanke in allen Fragen immer der war, nur ja nicht beim Kaiser 35 anzujagen, wünschte, daß die beiden sobald als möglich aus der Sache, die der Stadt ihre Reputation kosten könnte, herauskämen, zumal Spengler auch als Natsvertreter zum Wormser Reichstage gehen sollte. Darüber kam es zu weitläufigen Verhandlungen mit Cäs. und dann, als durch die definitive Bannbulle gegen Luther vom 3. Jan. 1521 die Losprechung der Gebannten dem Papste vorbehalten war, auch der Kaiser gegen Spenglers 40 Hoffnung das Edikt gegen Luther vollzogen hatte, zu Verhandlungen mit Alexander, der ihm auf Grund der ihm erteilten Vollmacht vom 3. August 1521 (vgl. Balan, Monumenta reformationis Ratisb. 1881, Nr. 124 p. 179) noch in der ersten Hälfte dieses Monats die Absolution zugeschiedt haben wird. Spengler hatte sich, übrigens ohne daß darüber viel in die Öffentlichkeit drang, dem Willen seiner Oberen folgend und im 45 Interesse seiner Vaterstadt somit äußerlich gebeugt, aber nur, um in der Folge durch ruhige, zähe Arbeit Rat und Stadt selbst auf die eigene Bahn zu bringen. Und wenn irgend etwas geeignet war, ihn in seinem Glaubensbewußtsein zu stärken, so war es sein Aufenthalt in Worms während des Reichstages 1521, der Einblick in die Intriguen der Päpstlichen, wie das mannhaftige Auftreten Luthers, worüber uns von seiner Hand wert- 50 volle Berichte erhalten sind (abgedruckt bei M. W. Mayer, Spengleriana S. 13 ff.). In die Heimat zurückgekehrt, schrieb er 1521 für seine Schwester Margarethe Jörgin von Hirnkofen, die Frau des Pflegers zu Hilpoltstein, die ihn in seinen Widerwärtigkeiten und in der Zeit der Verfolgung vielfach getreuet und zur Geduld gemahnt hatte, „Ein tröstliche Christenliche anweisung vnd arznei in allen widerwertigkeiten“ (Nürnberg, 55 J. Reipus). Aller Wahrscheinlichkeit nach rührt von ihm auch eine an den Kurfürsten von Sachsen gerichtete Schrift her, die, als von einem „verständigen Laien“ gemacht, Nikolaus von Amstdorf 1522 herausgab unter dem Titel: Hauptartikel, durch welche gemeine Christenheit bisher verführt werden, darneben auch Grund und Anzeigen eines ganzen rechten christlichen Wesens“ (abgedruckt in Luthers Werken ed. Walch 19, S. 740 ff.). 60

Vielleicht schon aus dieser Zeit stammt sein Lied „Vergebens ist all Müß und Kost“ (vgl. Fischer, Kirchenliederlexikon II, 295f.), während sein anderes, bekannteres und seiner Zeit hochgeschätztes Lied „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“ (vgl. ebenda I, 111), welches die Konfessionenformel (ed. Müller S. 378) als die richtige Lehre enthaltend, einer Erwähnung für würdig befunden hat, etwas später entstanden sein wird. Spruderverse von ihm finden sich auch zu jedem Abschnitt seiner an Albrecht Dürer gerichteten „Schrift-Ermanung und Underweisung zu einem tugendhaften Wandel“ (1520) (wiederabgedruckt Nürnberg, Nürnberg 1830, 1^o). Für seinen damals in Venedig sich aufhaltenden Bruder Georg schrieb er Freitag nach Reminiscere (17. März 1525):

10 „Ein kurzer Begriff wie sich ein warbaffter Christ in allen seinem wesen vnd wandel, gegen got und seinen nachsten halten soll.“

Mit dem Beginn und der allmählichen Erstarkung der Reformation Nürnbergs, sowie ihrer zum Teil eigenartigen Entwicklung ist sein Name eng verbunden, wenn er auch nicht immer dabei in den Vordergrund tritt, wie das seine amtliche Stellung mit sich brachte.

15 Aber die Archive bewahren sehr zahlreiche Gutachten von seiner Hand, die in den meisten Fällen ausschlaggebend waren, so auch bei der Frage des Religionsgesprächs in Nürnberg im März 1525, welches den Sieg der evangelischen Sache in der Reichsstadt entschied, und des Verfahrens gegenüber den Klöstern (vgl. Pressel S. 12; Möller, Pfander S. 57f.; K. Roth, Die Einführung d. Ref. in Nürnberg, Würzb. 1885, S. 194 ff., 20 CR I, 731). Unmittelbar darauf reiste er nach Wittenberg, vermutlich um mit Luther und Melanchthon wegen der Gründung einer Schule zu Nürnberg zu verhandeln, und Camerarius schreibt es wesentlich ihm zu, daß man auf diesen Gedanken kam und mit Melanchthons Hilfe das Schwenksitz zu St. Egidien in ein evangelisches Gymnasium umwandelte. Auf seinen Vorschlag kam es auch im Jahre 1528 zu der Kirchenvisitation

25 im Nürnbergschen und Brandenburgischen Gebiete, an der wir ihn im Oktober 1529 selbst beteiligt sehen (Scheurl-Archiv im germ. Mus. zu Nürnberg XIV, Religionsfachen). Und daß das damit im Zusammenhange stehende große Unternehmen einer gemeinsamen Nürnbergsch-Brandenburgischen Kirchenordnung nach vielen, langjährigen Verhandlungen wirklich zu stande kam, wurde nicht am wenigsten ihm verdankt. Denn obwohl

30 er in den mancherlei territorialen Streitigkeiten mit dem Markgrafen von Brandenburg die Rechte der Reichsstadt mit großer Fähigkeit verfocht, bildete er doch ob seiner persönlichen Freundschaft mit dem Kanzler Bogler immer den Mittelsmann, und wie er die eigentliche Seele der Nürnberger Kirchenpolitik war, so verstand er es auch, immer den Fürsten und seine Räte für seine Auffassung der Sachlage und für gemeinsames Vorgehen

35 zu gewinnen, und so war er es auch, der, überzeugt von der Nichtberechtigung, sich dem Kaiser gegenüber zur Wehr zu setzen, die Sonderstellung Nürnbergs und Brandenburgs in dieser Frage und damit auch gegenüber dem schwabensüddeutschen Bunde durchsetzt. (Vgl. Schornbaum S. 163 u. ö.) Dazu kam, daß er auch dem Markgrafen persönlich nahe stand, für den er Ende 1529 zwei Trostschriften schrieb: „Troist in Cleinmütigkeit der

40 heiligen Evangelii haben belangend“ und „Christliche Trostschrift samt dem 54. Psalm ausgelegt.“ (Vgl. Schornbaum S. 395.) Auf Veranlassung des Markgrafen arbeitete Spengler auch (vgl. V. Tischbier, ZM XXII, S. 135 ff.) und zwar schon seit dem Frühjahr 1528 (Ansb. Religionsakten XI, 11. Kreisarch. in Nürnberg) an einem kräftigen Angriff auf die römische Hierarchie, die er Ende 1529 oder Anfang 1530

45 anonym herausgab unter dem Titel: „Eyn kurzer außzug auß den Bepflichen Rechten, der Decret vnd Decretalen, An den articeln, die vngewerlich Gottes wort vnn Euangelio gemeß sein, oder zum wenigsten nicht widerstreben“, und als Cochläus und Nedorfer (Miederer, Nachrichten I, 69f.; M. Spahn, Joh. Cochläus, Berlin 1898 S. 151; Reffenmeyer, M. Beiträge zur Gesch. d. Reichst. 3. Ausg., Nürnberg 1830, S. 93), sich

50 dagegen erhoben, antwortete er als D. Hieronymus von Berchnishausen: „Antwort auff das unwarhaft gedicht: so Nebam Coeleus, der sich Doctor nennet: Wider den gedrückten auszug Bepflicher rechten: newlich hat ausgehen lassen (vgl. dazu Reffenmeyer in Allg. litt. Anzeiger 1800, Nr. 25). Mit den Wittenbergern, speziell mit Luther, der ihn u. a. 1530 seine Schrift, „daß man solle Kinder zur Schule halten“ (CP 17, 377, Th. Kolbe,

55 M. Luther II, 351 f.) widmete, stand er im steten Verkehr teils direkt, teils durch seinen jungen Freund Veit Dietrich (s. d. M. Bd IV, 653) den bekannten langjährigen Famulus und Hausgenossen Luthers. Und seine zum Teil recht ausführlichen Briefe, in denen er dem Kreunde sein Herz ausschüttet (bei M. W. Mayer, Spengleriana S. 69 ff.), gewähren einen schönen Einblick in das reiche fromme Gemütsleben Spenglers, wie sie andererseits

60 das Wachsen seiner evangelischen Erkenntnis, und welchen Anteil er nicht nur an der

Entwicklung der Nürnberger Verhältnisse, sondern der gesamten evangelischen Sache nahm, erkennen lassen, auch wie er gelegentlich auf Luther durch Veit Dietrich einzuwirken suchte (vgl. Spengleriana S. 71). Mit ängstlicher Sorge beobachtete er die Kleinmütigkeit Melanchthons während der Verhandlungen in Augsburg 1530, als dieser nahe daran zu sein schien, wichtige Errungenschaften des Protestantismus preiszugeben, ja er brauchte auf, als er davon hörte, mit hartem Urteil über Melanchthon („So verübe Ich mich auch, Es soll ainer oder zween augenünig Keyß, mit alle Christen regirn, furen oder layten, dohin sie Wöllen“), und hielt es für seine Pflicht („in meinem Ampt als ein Christ“), dagegen aufzutreten. Sofort (19. September) schickte er an Luther und Veit Dietrich einen Boten nach Koburg, um sie unter Mitteilung des Vorgefallenen zur entschiedenen Abwehr weiteren Unheils zu ermahnen (vgl. Seidemann, aus Spenglers Briefwechsel. ThStk 1878, S. 314 ff.). Eine gewisse Spannung in dem Verhältnis zu Melanchthon, der von Spenglers Entrüstung gehört haben mochte, war bald wieder ausgeglichen. In dem Sakramentsstreit stand Spengler mit Entschiedenheit auf Seiten Luthers und warnte besonders vor dem Treiben Buzers, dem er von Anfang an nicht traute („der listig ver- schlagen Buzerus, den ich bishero nye sincerum gefunden hab“. Brief an Veit Dietrich vom 20. Februar 1531, Spengleriana 81). Die letzten Jahre seines Lebens waren viel durch Krankheit getrübt. Schon im Jahre 1530 ließ ihm der Nürnberger Rat „wegen seiner täglichen Schwachheit ein geringes Wäglein“ machen. Im Jahre 1531 glaubte er sein Ende nahe, aber er genas noch einmal, dank, wie er fest glaubte, dem 20 treuen Gebete der Freunde: „was Communio sanctorum krafft und würckung hat“, schrieb er am 31. Juli 1531 an Veit Dietrich, „hab ich in dieser meiner tödtlichen krankheit wol empfunden“. Er erlebte noch das endliche Zustandekommen der Nürnberger Kirchenordnung, und hatte auch die Freude, Luthers Bibelübersetzung vollendet zu sehen und von diesem ein Exemplar mit eigenhändiger Widmung zu erhalten. Am 25 7. September 1534 wurde er von seinen langen Leiden erlöst. „Wenige“, schrieb Camerarius, vermögen jetzt schon zu ermessen, wie viel wir mit diesem Manne verloren haben.“ In seinem Testamente hatte er ein vollständiges Glaubensbekenntnis niedergelegt, welches Luther im Jahre 1535 mit einer Vorrede (EA Bd 68, S. 329 ff.) herausgab als das Bekenntnis eines Mannes, „der wie ein rechter Christen, bei seinem Leben Gottes Wort mit Ernst angenommen, herzlich geglaubt, mit der That groß und viel dabei gethan, und nun ist bei seinem Abschied und Sterben solchen Glauben seliglich bekennet und bestätigt hat“.

Theodor Kolde.

Speratus, Paul, gest. 1551. — Quellen: 1. Speratus Werke (Traktate, Gutachten, Visitationsakten, Gedichte u. s. w., die unten citirt werden); 2. sein Briefwechsel, zahlreiche Briefe von ihm und an ihn, sämtlich in P. Tschackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen (Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven, Bd 43—45), 3 Bde, Leipzig 1890. Dazu kommen einige Nachrichten aus den Königsberger Chroniken Beler-Platners und Freibergs; die aus der Chronik Simon Grimaus sind in Bezug auf Speratus unbrauchbar. — Literatur: C. J. Cojact, P. Sp. Leben und Lieder, Braunschw. 40 1861 (ist noch jetzt in Betreff der Lieder des P. Sp. wertvoll, dagegen wurde es in Bezug auf das Leben des Dichters durch die zahlreichen in m. Urkundbunde beigebrachten Quellen vollständig überholt); meine Schrift „Paul Speratus v. Köthen“, evangelischer Bischof von Pomesanien in Marienwerder, Halle 1891. Dazu kommen: G. Bossert in Blätter f. Württembergische KG 4 u. 5, Monatsbeilage zum Ev. Kirchen- u. Schulblatt für Württemberg 1886; 45 D. Th. Kolde, P. Speratus u. J. Poliauder als Domprediger in Würzburg (Beiträge zur bay. KG VI, 2, Erl. 1899), mit viel neuem Quellenmaterial zu Sp. Würzburger Aufenthalt; D. Buddes Abhandlung in der ZprTh 1892, S. 12 ff. (betrifft die Absaffung des Liedes „Es ist das Heil uns kommen her“); mein A., „Speratus“ in der AdB; Dr. Bruno Schumacher, Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preußen zur Zeit Herzog Albrechts, 50 Leipzig 1903.

Paul Speratus, ein Schwabe von Geburt, geboren wahrscheinlich am 13. Dezember 1484, neben Luther als einer der ältesten evangelischen Kirchenliederdichter bekannt, hat sein Lebenswerk im Herzogtum Preußen vollbracht, dessen Kirche hauptsächlich durch ihn innerlich in lutherische Bahnen geleitet wurde. Er stammte aus Köthen (nicht Netze) bei Ellwangen (in Schwaben), das zur bischöflichen Diözese Augsburg gehörte. Nach zwei handschriftlichen Nachrichten aus dem 16. Jahrhunderte lautete sein Familienname „Spret“, den er nicht in Spretus (was einen unniösen Nebenfun ergeben hätte), sondern in Speratus latinisierte. Ist er identisch mit dem „Paul Offer de Ellwangen“, welcher im Jahre 1503 (nach Bosserts Forschungen) in Freiburg i. B. immatrikuliert 55

war, so dürfte „Tifer“ = Höffer Germanisierung von Speratus sein, wie man Speratus auch in „Elvidius“ geräusert hat. Er scheint einer wohlhabenden Familie entsprossen zu sein; denn es wurde ihm möglich, nachdem er in der Heimat die nötige Vorbildung empfangen hatte, auf verschiedenen Universitäten (in Freiburg?), in Paris, in „Welschland“ (Italien), wohl auch in Wien mannigfachen Studien obzuliegen und nicht bloß in der philosophischen, sondern auch in der theologischen und der juristischen Fakultät als Doktor zu promovieren. Etwa im Jahre 1506 empfing er die Priesterweihe und war bis zum Jahre 1517 so gut katbelisch, daß er noch in diesem Jahre den Dr. Joh. Eck, Luthers baldigen Widersacher, in einem lateinischen Gedichte feierte. So angesehen war er, daß er unter Umständen, die wir nicht kennen, die Würde eines „päpstlichen und kaiserlichen Palzgrafen“ erhielt, eine Auszeichnung, die ihn in den Adelsstand erhob und ihm das Recht verlieh, andere zu nobilitieren. In geistlichen Ämtern begegnet wir ihm zuerst in Salzburg, dann in der freien Reichsstadt Dinkelsbühl in Mittelfranken (heute zu Bayern gehörig) und von Ende Juli 1520 an als Domprediger in Würzburg. Die Berufung dahin war noch unter der Regierung des toleranten Bischofs Lorenz von Bibra erfolgt, und Speratus, der schon in Dinkelsbühl Schriften Luthers auf sich hatte wirken lassen, fand in Würzburg im höheren Alerus Sympathien für Luther vor: der Domherr Jakob Ruchs sowie die Stiftsbrüder Johann Apel und Friedrich Fischer wurden seine lutherischen Gesinnungsgenossen. Aber der neue Bischof Konrad von Tübingen machte der reformfreundlichen Bewegung in seinem Sprengel bald ein Ende, und B. Speratus entwich am 21. November 1521 unter Zurücklassung seiner Habe aus Würzburg. Nach Keldes Fortschritten (s. oben S. 58 ff.) sind es finanzielle Schwierigkeiten gewesen, die ihn von Würzburg weggetrieben haben; sie waren es aber höchstwahrscheinlich nicht ausschließlich, sondern der Gegensatz seiner evangelischen Predigt gegen die Tendenzen des Bischofs und seine Verechelung (mit Anna Ruchs, vielleicht einer Verwandten von Jakob Ruchs?), die uns bald darauf in Wien und in Jglau an seiner Seite begegnet) dürften wesentlich zu seiner Flucht mitgewirkt haben. Er nahm seinen Weg nach Salzburg, wo er kurze Zeit predigte, bis der Erzbischof Kardinal Matthias Lang ihn als unbecuemen Sittenrichter „von sich biß“. Da folgte er einer Berufung nach Ofen in Ungarn. Auf dem Wege dahin hielt er am Sonntage nach Epiphania 1522 (12. Januar) im Stephansdome zu Wien eine reformatorische Predigt, wie sie weder vorher noch je nachher von der Kanzel dieses Gotteshauses gehalten worden ist; sie verkündete die Nichtigkeit der Mönchsgelübde in demselben Geiste, wie ungefähr gleichzeitig Luther in seiner wuchtigen Streitschrift *de votis monasticis* argumentierte (Sp. hat sie 1521 in Königsberg unter dem Titel „Sermon vom hohen Gelübde der Taufe“ drucken lassen). Die Wiener theologische Fakultät exkommunizierte ihn darauf am 20. Januar 1522. Unter solchen Umständen konnte er nicht mehr auf Anstellung in Ofen hoffen, sondern suchte ins Hochdeutsche zu flüchten. Auf dem Wege dahin blieb er (März 1522) in Jglau, wo er Stadtpfarrer wurde und sich angenehm einlebte. Daß er hier in kühnem evangelischen Geiste gepredigt hat, erkennt man aus seiner den Jglauern gewidmeten Schrift vom 1. Januar 1524, die den Titel führt „Wie man trocken soll aufs Kreuz, wider alle Welt zu stehen bei dem Evangelio.“ Aber seines Weibens war dort nicht lange; auf Betreiben des Bischofs von Olmütz wurde er hier gefangen gesetzt und zum Feuerode verurteilt; doch rettete ihn die Fürbitte angesehenener Magnaten: unter der Bedingung, daß er Jglau und ganz Mähren verlässe, wurde er nach einer Haft von zwölf Wochen entlassen. Er zog jetzt, seinem früheren Plane entsprechend, über Prag nach Wittenberg. (Die Quellen zu Sp. Würzburger, Salzburger, Wiener, Jglauer und Olmützer Erlebnissen siehe in meiner Schrift „Paul Sp. v. H.“ Anm. 13–38; dazu außer der obengenannten Abhandlung Keldes noch die von Budde in *ZrJb* 1892, S. 12 ff.). In dem vielgeprüften Märtyrer des Evangeliums erhielt Luther zu guter Stunde einen ihm in jeder Hinsicht sympathischen Gehilfen, und Speratus ging mit ganzer Seele auf seine Bestrebungen ein; bei Wahrung aller seiner geistigen Selbstständigkeit war er längst ein entschiedener Lutheraner im besten Sinne des Wortes, kein Nachbeter des Wittenberger Reformators, sondern dessen charaktervoller Gesinnungsgenosse. Luther trug sich damals gerade mit dem Plane, deutliche evangelische Kirchenlieder zu schaffen; dabei ging ihm Speratus hilfreich zur Hand: das erste evangelische Gesangbuch, das 1521 erschien, das sog. „Acht-Liederbuch“, enthält neben vier Liedern Luthers drei Lieder von Speratus, wozu noch eins von einem Unbekannten kam. Als Süddeutscher dichtete er in den Normen des Meistergesanges; nur in dem Glaubensliede „Es ist das Heil uns kommen her“ zeigt er einen dichterischen Schwung, der an Luther erinnert, und, worauf Budde

a. a. S. aufmerksam gemacht hat, auch denselben Versbau wie Luther. Aus seiner späteren Zeit ist uns nur vom Jahre 1527 eine poetische Dankliedung nach der Predigt und eine Umdeutung des 37. Psalm, dazu aus dem Jahre 1530 ein weltliches Lied über den Reichstag von Augsburg bekannt. Auch komponiert hat Speratus; doch ist keine seiner Kompositionen auf uns gekommen. In Speratus' Wittenberger Zeit fallen dann noch 5 Uebersetzungen von zwei Schriften Luthers aus dem Lateinischen ins Deutsche („Formula missae“ = „Eine Weise, christlich Messe zu halten“, und „Ad librum . . . Antonii Catharini“ = „Offenbarung des Endechrists u. s. w.“; beide bei Walch). Der Wittenberger Aufenthalt währte vom Herbst 1523 bis zum Sommer 1524. Da folgte Speratus durch Luthers Vermittelung einem Rufe des Hochmeisters des deutschen Ordens Albrecht 10 von Brandenburg als Schloßprediger nach Königsberg in Preußen. Hier wirkte er von 1524—1529 in diesem Amte in der Hauptstadt des 1525 zum Herzogtume umgewandelten Landes, von 1530 aber bis an seinen Tod 1551 als evangelischer Bischof in dem zweiten Bistume des Landes, im Bistume „Pomesanien“ mit dem Amtssitze in Marienwerder (im heutigen Westpreußen). Mit der Reformation des Herzogtums Preußen 15 ist seit 1524 Speratus' Name aufs innigste verbunden. Zwar hat er, der Schwabe von Art und Gelehrte von Neigung, sich in dem „sarmatischen Lande“ zeitweilen nicht wohl gefühlt (s. mein NB II, Nr. 1206); aber als Theologe und Bischof hat er dennoch dort mehr geleistet als die anderen Reformatoren des Landes und Herzogtums Preußen: auf seine Mitarbeit ist es wesentlich zurückzuführen, daß dort die Kirche eine lutherische 20 Gottesdienstordnung erhielt, die Parochien neu umgrenzt und fundiert und so die Landeskirche rechtlich organisiert, die Pfarrer zu evangelischer Predigt angeleitet und theologisch im Sinne des Evangeliums belehrt wurden, und daß man sich die spiritualistischen und freigeistigen Schwärmer ernstlich vom Halse hielt. So ist die ostpreussische Kirche eine genuin lutherische geworden und geblieben, bis sie durch die preussische Union in Kirchen- 25 regiments- und Sakramentsgemeinschaft mit der reformierten trat, was aber für Ostpreußen wenig bedeutet, da reformierte Gemeinden nur in einer fast verschwindenden Minderheit vorhanden sind.

In Königsberg fand Speratus den gleichfalls von Luther 1523 gefandten Dr. Johannes Briefmann als evangelischen Prediger am Dome vor und erhielt 1525 in der Person 30 des ebenfalls auf Luthers Rat berufenen Johann Polianer, des Pfarrers an der altstädtischen Kirche, noch einen bewährten Gesinnungsgenossen; sie alle drei haben eng verbunden als die „Evangelisten“ Preußens gewirkt, und das Verdienst des evangelisch gesinnten Bischofs Georg von Polenz war es, daß er diese herrlichen Männer hat ungehindert walten lassen. Polenz stand an der Spitze des Bistums Samland, während 35 das Bistum Pomesanien damals von dem Bischöfe Lueiß geleitet wurde. Beide Bischöfe hatten auf einem preussischen Landtage zu Königsberg 1525 eine evangelische Kirchenordnung eingebracht, die am 10. Dezember 1525 genehmigt wurde und im März 1526 im Druck erschien; sie hat den Titel „Artikel der Ceremonien und anderer Kirchenordnung“. Die Bischöfe sagen selbst in der Vorrede, daß sie diese Ordnung mit Rat ihrer Mitbrüder, 40 der Prediger zu Königsberg, zu stande gebracht haben; neben Briefmann und Polianer wird also Speratus als Verfasser derselben angenommen werden müssen. Als nächst wichtigste Reformationsarbeit ergab sich die Notwendigkeit, die Parochien in dem durch den „polnischen“ Krieg (1519—21) arg verwüsteten Lande neu zu umgrenzen, den Unterhalt der Pfarrer festzusetzen, bei jeder Kirche einen „gemeinen Kasten“ „der Armut zum 45 Besten“ und „zur Erhaltung der Kirchen Nothdurft“ (d. h. also damals zunächst zu dem Doppelzwecke als Armen- und als Kirchenkasse) einzurichten, die Pfarrer zu prüfen, ob und wie sie das Wort Gottes predigten u. a. m. Als erfahrener Kirchenmann und juristisch gebildeter Theologe wurde Speratus nebst dem Räte Adrian von Waiblingen vom Herzoge Albrecht und den beiden Bischöfen am 31. März 1526 als Kommissar mit 50 Vollmacht zur Vornahme dieses Werkes bestimmt; am 3. April 1526 begannen beide ihren „Umzug in alle Ämter“ des Landes. Das war die erste und wichtigste Kirchenvisitation im Herzogtume Preußen; eine zweite folgte 1528, vollzogen durch Bischof Polenz und den inzwischen (am 25. Juli 1526) zum herzoglichen Rat ernannten Speratus, in dem früher zum Bistume Ermland gehörigen „Natanzischen Kreise“ — eine Ergänzung 55 der Arbeit von 1526. Ein sorgsam geschriebenes protokollarisches Aktenheft von Speratus Hand orientiert uns über den Hergang dieser wichtigen Aktionen. — Im Jahre 1527 veranstaltete Speratus, wohl gemeinsam mit Polianer, ein evangelisches Gesangbuch für die preussische Kirche: „Etlich Gesang, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi . . ., allen Heiligen und Engeln gelobt wird. Alles aus Grund göttlicher Schrift“; die zweite 60

Ableitung hat den Zondertitel „Erliebe neue, verdeutschte . . . christliche Hymnus und Gesänge“ (abgedruckt bei Gosack a. a. S. 268–320); aber diese Lieder sind nicht von Speratus, sondern von dem Nürnbergger Prediger Kaspar Löner gebichtet, aus dessen Sammlung sie genommen wurden (vgl. d. M. Bd XI, 591, 41, Bertheau, MdB Nr. „Löner“ 5 und Budde a. a. S.). Ein Exemplar dieses heute äußerst seltenen ersten Königsberger Gesangbuches, das bei Weinreich dort gedruckt ist, befindet sich auf der N. u. Universitätsbibliothek zu Königsberg. — Gleichzeitig beschäftigte sich Speratus mit dem Plane, eine Sammlung antipapstlicher Schriften aus der Vergangenheit zusammenzustellen, um dadurch den Vorwurf zu widerlegen, als ob die Reformatoren eine noch nie dagewesene Art der 10 Beurteilung des Papsttums zu stande gebracht hätten. Indes ist die Ausführung dieses Planes aus uns unbekanntem Grunde unterblieben. 1529 erkrankte er samt seiner Gattin am „englischen Schweife“, einer pestartigen Seuche, die damals in Deutschland und in Preußen viele Opfer forderte. Speratus kam mit dem Leben davon. Da nun gleichzeitig der Bischof von Pomesanien Erhard von Lucif an dieser gefährlichen Krankheit un erwartet schnell gestorben war, machte der Herzog Albrecht seinen Schlossprediger zu dessen Nachfolger; am 7. Januar 1530 wird Speratus zum ersten Male als Bischof 15 von Pomesanien aufgeführt, und er erzählt selbst, daß er (um diese Zeit) in Gegenwart von Notaren und Zeugen in der Domkirche zu Marienwerder vor der versammelten Gemeinde in sein Amt „eingewiesen“ worden sei.

Das Bistum Pomesanien, dessen Verwaltung er von da an bis an seinen Tod (1551) inne hatte, umfaßte von dem früheren katholischen Bistume gleichen Namens denjenigen Teil, der jetzt zum Herzogtume Preußen gehörte d. i. die Ämter Marienwerder und Miesenburg, außerdem aber nun auch noch das östlich von beiden gelegene Gebiet und den lang gestreckten Süden des Herzogtums bis zum äußersten östlichen Ende von 20 „Masuren“, d. i. die Ämter und Kirchspiele Preußischmark, Preußisch-Holland, Mohrungen, Tierede, Deutsch-Eylau, Liebenühl, Hohenstein, Neidenburg, Gilgenburg, Soldau, Trilsenburg, Nordenburg, Nohannenburg, Stradauen, Angerburg, Rhein, Mastenburg, Schitten, Lözen und Ynd. Die Pastorierung dieser ausgedehnten Diocese mußte bei dem damaligen Mangel an Verkehrsstraßen und bei der Verschiedenheit der Sprachen, die sich dort vorfanden, 30 ungememe Schwierigkeiten bereiten, zumal da Speratus kein Wort polnisch verstand, was die Sprache der Mehrzahl der Bewohner des Südens seiner Diocese war. Dazu kam eine große ökonomische Schwierigkeit: er sollte seine Einkünfte aus den an sich unsicheren Einnahmen des Amtes Marienwerder und aus den Erträgen beziehen, welche er durch Bewirtschaftung der zu dem „bischöflichen Hause“ in Marienwerder gehörigen Liegenschaften und des Verwerks Garnsee erzielen würde. Da war der gelehrte Schwabe nun in seinem 16. Lebensjahre in dem halbpolnischen Weichsellale auf den Betrieb von Land- 35 wirtschaft im großen Stile angewiesen, wozu ihm aber alle Vorbildung und — das Betriebslivalit fehlte. Da kam er bald in finanzielle Verlegenheiten. Im Jahre 1532 ver schrieb ihm der Herzog noch drei Dörfer; aber dieselben waren „wüst und unbefehzt“, konnten ihm also auch nicht viel helfen. Im Anfange des Jahres 1533 stieg seine Not so hoch, daß er nicht bloß den Bischof Polenz, sondern auch den ihm nicht angenehmen, aber bei Hofe viel vermögenden Edelmann Friedrich von Heided um Fürsprache bei dem 40 Herzoge bat. „Drei Tage lebe ich noch“, schrieb er damals: „was ist an mir gelegen? Gottes Wille geschehe!“ 1539 hören wir ihn jenseits: „Nicht länger will ich in solcher Gefahr in so heber Armut Bischof spielen; ein anderer Weg muß gefunden werden, oder ich werde ganz in die Verbannung gehen, alt wie ich bin, mit meinem Weibe in ihren verarmten Lebensjahren, mit den Kindern, denen ein Erbteil vom Vater her fehlt und die eben bei meinen Lebzeiten Waisen sind. Das wird nun mein Lohn sein, für welchen ich soviel Jahre in Preußen gedient habe.“ Diesem Unmut entsprang der Ausspruch: 50 [„Prussiam quam patriam utinam nunquam vidissem“ (M. WB II, Nr. 1206)]. Im Frühjahre 1540 dachte er ernstlich an ein „Hinausziehen nach Deutschland“. 1543 erging es ihm in der Haushaltung, im Feldbau und in der Viehzucht so schlimm, daß er 500 Mark 25 Schillinge „Turlengelder“, welche in seiner Diocese zum Kriege gegen die Türken gesammelt waren, nicht an den Königsberger Landtag, die „Landschaft“, ein sandte, sondern von ihr sich stunden ließ. Er hat sie nicht zurückzahlen können; daher wurden sie ihm 1550 geschenkt. Im Jahre 1549 mußte er auf seine Güter 300 Mark aufnehmen. Seine ökonomische Lage war und blieb also eine mißliche [gegen Gosacks Darstellung a. a. S. 220]. Um so mehr muß man den durch beständige Not gehemmten Mann bewundern, daß er die moralische Straft und den idealen Sinn besaß, eine 60 haumenswerte evangelisch-bischöfliche Thätigkeit zu entfalten. Wir betrachten

zunächst seine Arbeiten auf dem Gebiete der Lehre, sodann sein eigentlich pastorales Wirken.

Da sich das Bedürfnis nach einer Lehrordnung herausstellte, sollte eine solche auf vier Synoden (drei Bezirks- und einer Landessynode) in Preußen 1530 vereinbart werden. Den Entwurf dazu lieferte, wie man mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen darf, Speratus. Ein Bruchstück dieses Wertes liegt handschriftlich auf dem königsberger Staatsarchiv; es hat den Titel „*Episcoporum Prussiae Pomezaniensis atque Sambiensis Constitutiones synodales evangelicee*“ und ist ein Zeitfaden zur Einführung der (bisher katholischen) Geistlichkeit in die evangelische Theologie. Wie weit Speratus auf den eben erwähnten Synoden thätig gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis, da wir von ihnen keine Akten besitzen. In den Jahren 1531—1535 hat sich sodann Speratus alle erdenkliche Mühe gegeben, mit seiner schnellen Feder, seinem kräftigen mündlichen Worte und seiner bischöflichen Gewalt die in Südpreußen um sich greifende, von Herrn von Heideck auf Johannisburg und Löben stark geförderte Schwertfeldische Geistesrichtung zu unterdrücken. Ein Religionsgespräch zu Maitenburg am 29. und 30. Dezember 1531, das Speratus leitete, ist ein charakteristischer Höhepunkt in diesem geistigen Ringen. Sehr erschwert wurde Speratus seine Aufgabe noch durch die vom Herzoge Albrecht ins Land aufgenommenen holländischen Kolonisten, die „Holländer“ („Bataver“), die um ihres protestantischen Glaubens willen aus ihrer niederländischen Heimat ausgewandert, aber alle keine Lutheraner waren (vgl. Schumacher s. oben). Eine gegen sie gerichtete Schrift des Speratus „*Epistola ad Batavos vagantes*“ ist bis jetzt leider nur dem Titel nach bekannt. Zu den Bemühungen des pomezanischen Bischofs traten noch Einwirkungen von auswärts; an den Ereignissen von Münster 1535 erkannten die weitesten Kreise die schließlichen Konsequenzen einer verwilderten Geistesstreberei. Da erließ der Herzog an Speratus am 1. August dieses Jahres ein Mandat, des Inhalts, daß in Preußen die Einheit der Lehre im Geiste der lutherischen Kirchenordnung von 1525 aufrecht erhalten werden solle. Für Speratus bedeutete das einen Sieg über Schwentfeld und sonstige Spiritualisten. — Im Jahre 1537, als es sich um die Beschickung des Konzils von Mantua handelte, finden wir Speratus wieder hervorragend thätig. Er war zu den bezüglichlichen Verhandlungen nach Königsberg berufen, und etwa am 20. Februar 1537 brachte er ein Gutachten über die Frage zu stande, „was zu thun sei, wo das Concilium etwas, das unchristlich und wider Gottes Wort würde sein, determiniret, und der Papst durch seinen Anhang solches vollstrecken wollte.“ Dasselbe ist als „Ratschlag“ in deutscher und als „*Consilium*“ in lateinischer Sprache vorhanden (m. W II, Nr. 1067 u. 1068); es äußert sich dahin, daß sich Fürsten und Stände, wenn sie um des Wortes Gottes willen verfolgt werden, in Gottes Namen mit unbeschwertem Gewissen zur Gegenwehr anschicken dürfen. Dem Papst Paul III. aber bezeugte er unter dem 25. Februar 1537 in einem lateinischen Briefe seine Bereitwilligkeit, das Konzil zu besuchen in der Voraussetzung, daß es als ein freies, jedem frommen Teilnehmer ungehinderte Meinungsäußerung gestatten und die Heilige Schrift zur Richtschnur seiner Beschlüsse machen werde; auch verjäumte er nicht hinzuzufügen, daß es von seinem Landesherren abhängen werde, ob ihm der Besuch des Konzils überhaupt gestattet werden würde. (Dieser Brief ist wirklich abgeschickt und liegt im Staatsarchiv in Florenz; vgl. Friedensburg, Päpstinuarberichte aus Deutschland, 1. Abt. 2. Bd. Gotha 1902, S. 46.) Von da an ist Speratus in prinzipiell wichtigen Angelegenheiten der Kirche nur noch in den Jahren 1549 und 1550 auf Wunsch seines Landesherren als Dogmatiker autoritativ aufgetreten. Es geschah in den Anfängen des osiandristischen Streites, als der melanchthonisch gestimmte Magister Lauterwald gegen den osiandristischen Hofprediger Magister Jund aufgetreten war. Auf Anregung des Herzogs, der die Unterjuchung über diesen Streit seinen beiden Bischöfen Polenz und Speratus übertragen hatte, von denen sich aber Polenz, der Jurist, mit Abticht von der Sache fern hielt, hatte sich Speratus 1549 nach Königsberg begeben, verbörte am 4. Juli dieses Jahres die streitenden Theologen in der Ratsstube des Schlosses daselbst und erstattete in einer 60 Bogenseiten langen Handschrift dem Herzoge Bericht darüber. (Mein W III, Nr. 2304.) Speratus war in seiner Weichenbein mit diesem seinen Schriftstücke nicht zufrieden; es zeugt aber von der tüchtigen theologischen Bildung ihres Verfassers, die er sich, trotzdem er 20 Jahre als theologischer Einsiedler in Marienwerder gelebt und bereits 65 Jahre zählte, doch in sehr erfreulicher Weise bewahrt hatte. Auf den weiteren Gang des osiandristischen Streites hat Speratus (da er bald starb) keinen Einfluß mehr gehabt. Als aber später nach Beilegung der osiandristischen Wirren das Luthertum in Preußen wieder hergestellt wurde, trat auch Speratus Lebenswerk wieder

in volle Wirksamkeit daselbst und beeinflusste die ostpreussische Kirche bis in die Zeiten des romantischen Nationalismus hinein. Speratus' gesamte dogmatische Hinterlassenschaft, die sich meist in Handschriften auf dem K. Staatsarchive zu Königsberg befindet und in meinem Urkundenbuche (s. oben) aufgeführt ist, macht auf uns den Eindruck starker Geistesarbeit, aber das eigentliche Hauptstück seiner bischöflichen Wirksamkeit bestand doch in der pastoralen Leitung der Geistlichen und der Gemeinden.

Zahlreiche Briefe und Akten lassen uns erkennen, daß er in seinem bischöflichen Amte mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und Ordnungsliebe gewaltet hat: er hat Kirchenvisitationen und Synoden abgehalten, Geistliche und Lehrer angestellt, die Disziplinar-
 10 gewalt, wo es nötig war, ausgeübt, Ehefachen mit richterlicher Vollmacht entschieden und tausend Personalangelegenheiten, gute und schlimme, geregelt, daß ihn die Arbeitslast fast erdrücken wollte. Ebgleich seine Neigung ihn am liebsten in die Stille des Privatlebens getrieben hätte, bewies er als gewissenhafter bischöflicher Seelsorger eine Hirtenreue, wie sie selten ihres Gleichen haben dürfte; mit unermüdlicher Sorgfalt ging er den Gemeinden
 15 und ihren Geistlichen nach in einer Zeit, wo sein weiter Sprengel zwischen Marienwerder (nahe der Weichsel, und Lyck (nahe der polnisch-litauischen Grenze) zum großen Teile noch „Wildnis“ war, wie das südpreussische Gebiet damals auch einfach benannt wurde, und der festen Straßen fast noch ganz entbehrte. Bis zum Jahre 1535 bezweckten die von ihm gehaltenen Synoden vorwiegend die Niederwerfung der Schwentfeldschen Freigeisterei;
 20 von da an betrieb er als bischöflicher Visitator wesentlich den stillen Aufbau der preussischen Landeskirche und beaufsichtigte und regelte, lehrend, richtend, eventuell auch strafend, das ganze Leben der Gemeinden und ihrer Pfarrer. Und diese drückende Arbeitskraft trug er, ebgleich er zwischen 1532 und 1551 öfter von schweren Krankheiten geplagt wurde und, nach seinem Bilde zu schließen, überhaupt keinen kräftigen Körper besaß. Ohne
 25 jeden Anflug von Bureaokratisismus waltete er dabei mit väterlicher Milde und half den notleidenden Geistlichen nicht bloß mit seinem Räte, sondern auch oftmals, wo es nötig war, mit Almosen, Büchern und Geld; Eigenstimm und Trotz aber bestrafte er mit dem Wohlbewußtsein verletzter Autorität und in Ausdrücken, wie sie einem Martin Luther gelegentlich im Zorn entfahren. Mit gleicher Sorgfalt umfaßte seine bischöfliche Sorge die Angehörigen
 30 der verschiedenen Nationen, die in seinem Sprengel wohnten: Deutsche, Polen, Litauer und die zugewanderten Emigranten, Holländer und seit 1519 auch Böhmen und Währen. So waltete er seines verantwortungsvollen Amtes mit nie ermüdender Thatkraft, bis der Tod ihm den Hirtenstab aus der Hand nahm; er starb am 12. August 1551 (nicht 1554) zu Marienwerder; am 13. August, nachmittags 2 Uhr, wurde er im Dome daselbst
 35 feierlich beigesetzt.

Hinter ihm lag ein ungemein arbeitsreiches und geeignetes Leben. Sein Bild (Munsterlich in der kartographischen Abteilung der K. Bibliothek zu Berlin, Signatur Oc 6117) zeigt den ernstn Mann, wie er sich bereits müde gearbeitet haben mag; er hat einen milden Gesichtsausdruck, freundliche große Augen und einen Vollbart; auf dem
 10 Haupte trägt er eine Luthermütze und bekleidet ist er mit Talar und Pelsfragen, in der Hand hält er ein Buch als Symbol der Erbauung und der Meditation. Überhaupten wir sein gesamtes Lebenswerk, so hinterläßt Speratus den Eindruck einer sich stets gleich bleibenden hochgebildeten, tiefironnen, arbeitsfreudigen und würdevollen Persönlichkeit; von seiner Würzburger reformatorischen Predigtthätigkeit bis zu seinem Heimgange
 15 in Marienwerder entdeckt man in seiner religiösen Gesinnung und in seiner wissenschaftlichen Überzeugung nirgends Unsicherheit oder Schwanken; als Theologe ein geschlossener Denker und dem Wittenberger Reformator aus freier Überzeugung zugethan, ein lutherischer Bibelchrist aus einem Gusse. Sein Prinzip war die Bibel, das geschriebene Gotteswort, welches er unter dem Gesichtspunkte der in Christo uns zu teil gewordenen freien
 20 Gnade Gottes sich auslegte und folgerichtig auf alle Verhältnisse der Kirche und der Welt anzuwenden suchte, als eindrucksvoller Kanzelredner, als gewandter Dichter in deutscher und in lateinischer Sprache, als umsichtiger Kirchenmann bei der Herstellung von Gottesdienstordnungen, Kirchengesangbüchern, Lehrordnungen und rechtlicher (bis heute gültigen) Abgrenzung und Fundierung der Pfarrbezirke und Parochien, in der
 25 Leitung der bischöflichen Diocese und in der Handhabung der Disziplin und der pastoralen Seelsorge an Gemeinden, Pfarrern und anderen einzelnen Christenleuten. Wie er geworden, was er war, wissen wir nicht; ohne Luther persönlich zu kennen, war er dessen Gesinnungsgenosse geworden, sobald wir den temperamentvollen Schwaben kennen lernen, in Würzburg, Salzburg, Jglau und Wittenberg, 1520–1523, steht er wie mit einem
 30 Schlag fertig vor uns; und was er damals war, blieb er sein Leben lang, fest in der

Gefinnung, klar in der Erkenntnis, sicher im Urteil, starken Willens. Ein Mann von solchem entschiedenen Gepräge war er wohl im Stande, der preussischen Geistlichkeit seine theologische, lutherische Geistesrichtung einzuprägen. Wir wollen die Verdienste der anderen evangelischen Bischöfe und reformatorischen Prediger Preussens nicht gering anschlagen; was ein Georg von Beleng, ein Erhard von Lueß, D. Joh. Brißmann, Joh. Peltander, Michael Meurer und andere damals geleistet haben, soll unvergessen bleiben, und der edle fromme Landesherr Herzog Albrecht von Preußen erst recht; sie alle haben der evangelischen, preussischen Landeskirche unschätzbare Dienste geleistet; aber der wesentlich ihren innersten Charakter bestimmt hat, das war Paul Speratus. P. Tschakert.

Spiegel bei den Hebräern. — Literatur: Th. Carov, De speculis Hebraeorum 10 (Rostockii 1752); Oldermannii dissertatio de speculis Veterum (Helmstadii 1719); Hartmann, Die Hebräer am Fustich II, 240 ff.; III, 245 ff.; Joh. Bedmann, Beiträge zur Geschichte der Erfindungen, dritten Bandes viertes Stück (1792), S. 467—535; K. F. Heumann, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 3. Teil: Die Privataltertümer, 2. Aufl. von Stark (1870), 3. Aufl. von Blümner (1882), § 20 n. 15; Pauli Deussen, Neuentropädie der klass. Altertumswissen 15 schaft s. v. speculum; Handb. der röm. Altertümer, VII, 2; F. Marquart, Das Privatleben der Römer, 2. Aufl. besorgt von Mau (1886), S. 690, 758; Jwan v. Müller, Handbuch der klass. Altertumswissenschaft VI (1893), § 227; George Rawlinson, The five great monarchies of the ancient east-ern World, 2. edition, Vol. I (1871); (Windler-Zimmern, Reclinschr. u. N. [1903] enthält nichts über Spiegel); Wiltinjon, Manners and customs of the ancient Egyptians 20 (1837), Vol. III, p. 385; Van Leunep, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture (London 1875), II, p. 536 f.; The Jewish Encyclopedia VIII (1901) s. v. mirror.

Was zunächst das Vorhandensein von Spiegeln bei den Hebräern anlangt, so kann freilich nur mit Verwunderung erwähnt werden, daß nach Charlier in der Zeitschr. 25 d. Deutsch. morgenl. Gesellschaft (1904), S. 393 bei jener hochernsten Auseinandersetzung auf dem Karmel (1 Kg 18) die „Priester Jahves“ und sogar Elia mit einem konkaven Spiegel operiert hätten. Aber der Gebrauch von Spiegeln bei den Hebräern ist durch einige, wenn auch zum Teil fragliche und spät niedergeschriebene Stellen bezeugt. Nämlich in Jes 3, 23, was nur aus unzureichenden Gründen neuerdings Jesaja abgesprochen 30 worden ist, kann betreffs מַּיְרָא (giljōnim) nicht behauptet werden, daß die Uebersetzung „Spiegel“ vom Kontext verboten werde; denn wenn auch Kleiderarten darüber folgen, so gehen doch die „Geldbörsen“ unmittelbar vorher, und auch in V. 18—21 wechseln Teile der Kleidung mit Schmuckgegenständen ab. Ferner bezeichnet der Sing. gillajōn (Jes 8, 1) die aufgedeckte, d. h. abgehackte (vgl. מַּיְרָא scheren, rasieren), geglättete Platte (auch 35 nach Ges.-Buhl's hebr. Wb. 1905: „glatte Tafel“). Daher sind die giljōnim in Jes 3, 23 so gut wie sicher „Spiegel“. Also hat das Targum richtig mit machzejāth „Schininstrumente“ übersetzt und so fast alle Interpreten gedeutet, aber unrichtig haben die LXX, durch den scheinbaren Zwang des Kontextes verführt, die giljōnim als *δαγαρίη* *Azowrzá* aufgefaßt. Vgl. über die nachlässige Kleidung der spartanischen Frauen 10 bei Hermann a. a. O. § 22, Note 4, und in Note 18 wird Aristoph. Lysistr., V. 48 erwähnt, wonach τὰ *δαγαρίη* *ζυρόνια* Mittel der Weiber waren, um auf die Männer einzuwirken. Daß dies aber nicht die Absicht der Spartanerinnen, sondern nur ihrer foketten Nachahmerinnen war, darüber vergleiche man z. B. Wieland, Die Abderiten, 1. Buch, 10. Kap. Die Spiegel sind in der ausführlichen Beschreibung weiblicher Toiletten- 15 gegenstände bei Jes 3, 16—23 um so unwahrscheinlicher zu finden, da Spiegel als Schmuckfachen hebräischer Frauen schon für die Zeit nach dem Auszug aus Ägypten (!) in der allerdings spät (vgl. Holzinger im kurzen Handkom. 1900 z. St.) niedergeschriebenen Stelle Ex 38, 8 vorausgesetzt sind. Danach wurde das Becken der Stifshütte aus (so richtig schon im Targum und LXX) den מַּיְרָא (Targ. michzejāth nach G. Dalman, 50 Neuhebr.-aram. Wb. 1901, S. 220) der Frauen bereitet (dies die wahrscheinlichste Deutung auch nach Beckmann a. a. O. S. 469—471 und z. B. auch nach Baentsch im Handkom. 1900 z. St.), die am heiligum dienen (vgl. 1 Sa 2, 22), was nicht mit dem Targum zu „beten“ oder mit den LXX zu „fasten“ zu vergleichen ist. Ferner in Hi 37, 18 ist מַּיְרָא auch vom Targum mit *ispaqlarja* = *specularia* wiedergegeben, und 55 Levy (Chaldäisches Wb. s. v.) deutet dies unrichtig als „Fenster aus Marienglas“ und das dabei stehende מַּיְרָא als „geläutert“. Die Deutung „gegossener Spiegel“ wird richtig auch von den drei neuesten Kommentatoren (Budde im Handkom., Duhm im kurzen Handkom. und Friedr. Delitzsch, Das Buch Hiob 1902) vertreten. Zweifelloß sind Spiegel dann von dem um 200 v. Chr. schreibenden Ben Sira erwähnt: 12, 11 „und 60

wirft ihm gegenüber sein wie einer, der einen Spiegel poliert hat, und wirft finden, daß er immer mit Noth überzogen ist.“ „Spiegel“ ist dort im neuentdeckten hebr. Stadtertext (herausgeg. von H. V. Strack 1903) durch $\text{ר}^{\text{א}}$ (wohl verderbt aus $\text{ר}^{\text{א}}$ 31, 18; $\text{ר}^{\text{א}}$ 37, 18), in der griechischen Uebersetzung seines Enkels durch ἐἰσπίστον ausgedrückt. — Über die Beschaffenheit der von den Hebräern gebrauchten Spiegel enthalten die genannten Stellen a) dies, daß die Spiegel nicht, oder wenigstens in der Regel nicht Wandspiegel, sondern von Frauen benützte Handspiegel waren. b) Die Spiegel sind nicht bloß als „Schwerkzeuge“ (Er 38, 8; $\text{ר}^{\text{א}}$ 37, 18; Si 12, 11), sondern auch als polierte Platten (Jos 3, 23) bezeichnet. c) Nach Er 38, 8 waren sie aus Metall, wie dort auch das Targum Jerusalmi ausdrücklich „ispaqlarja (= specularia) aus Erz“ übersezt (das Fragmententargum, ed. M. Giesburger 1899, p. 44 jagt einfach $\text{ר}^{\text{א}}$. etwa: Schaudinge), und nach $\text{ר}^{\text{א}}$ 37, 18 waren sie „gegossen“. Diese Aussagen des AT werden auch durch die Nachrichten bestätigt, die in andern Schriften des Altertums über die Spiegel gegeben sind. Denn a) sogar in den an allem Komfort überreichen Wohnungseinrichtungen der späten Griechen und Römer gab es selten Wandspiegel (vgl. Pauly-Deuffel a. a. T.), gewöhnlich bloß kleine Handspiegel. b) In den griechischen Schriften der Juden und bei den Griechen selbst wird zwar, wie im Lateinischen, der Spiegel nur als Schwerkzeug bezeichnet (κατόπτρον , ἐἰσπίστον oder ἑσπίστον , ἑσπίστον , speculum , wovon ja „Spiegel“ herkommt); aber c) daß die Spiegel auch in der späteren Zeit des Altertums fast nur geglättete Metallplatten waren, ergibt sich teils aus ihrer Neigung, blind zu werden (Si 12, 11: wie einer, der den Spiegel gleichsam geknetet oder poliert hat, der doch wieder Noth ansetzt; Weish. Sal. 7, 26: wie ein unbeschmutzter Spiegel) und teils aus der Mangelhaftigkeit ihres Reflexes (1 Ko 13, 12 [die Jewish Enc. druckt: XXXIII, 12!]), während allerdings in 2 Mo 3, 18 dem Spiegelbild nicht die Eigenschaft der Ungenauigkeit, sondern nur die der Mittelbarkeit zugeschrieben werden soll. Dies alles stimmt dazu, daß es auch außerhalb Israels bei den Völkern des Altertums meist nur Metallspiegel gegeben hat: In Ägypten waren sie aus poliertem Zinn (Jew. Enc.); bei den Griechen nach Hermann a. a. T. § 20, S. 170 f. aus Erz, Silber, Gold u. s. w.; bei den Römern waren sie „gewöhnlich von Kupfer, vermischt mit Zinn, Zink und andern Stoffen, öfters versilbert oder auch von massivem Silber“ (Marquart-Mau, S. 690); nur Metallspiegel werden auch im Talmud erwähnt (Kelim XXX, 2; Jew. Enc. s. v. mirror). Übrigens auch „in der letzten antiken Schicht“ der Ruinen der altkanaanitischen Stadt Ibs'anach (Jos 12, 21) ist „kein Glas“ gefunden worden (Sellin, Tell Ta'anek in den Abh. d. Wiener Akad. 1901, S. 101). Glasspiegel (aus dunklem Glas, aber ohne Folie) hatte man nach Plinius sich in Sidon ausgedacht (Nat. Hist. 36, 26: Sidone quondam his officinis [vitri] nobili, siquidem etiam specula excogitaverat). Über einen Glasspiegel haben wir erst bei Alex. Aphrodis. im Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. ein sicheres Zeugnis (Marquart-Mau, S. 758). Daß Glasspiegel, die mit Folie verrieben waren, mit voller Sicherheit erst im 13. Jahrhundert erwähnt werden, hat Bedmann a. a. T. S. 501 ff. nachgewiesen. Er hat nach Voyage de Chardin 1723, IV, S. 252 auch dies bemerkt (S. 523 f.), daß metallene Spiegel auch noch jetzt im Orient und in Persien verfertigt und gebraucht werden, und daß man sie sogar den gläsernen vorzieht, weil sie nicht so zerbrechlich sind und sich in dem trockenen, heißen Klima besser als das zur Folie verwendete Almagam der gläsernen Spiegel erhalten. Aber in unsern Zeiten sind doch die Metallspiegel durch die gläsernen Spiegel verdrängt worden; denn auch van Lemey berichtet a. a. T., daß die jetzigen Glasspiegel der orientalischen Damen in Gestalt und Größe den Metallspiegeln entsprechen, die gelegentlich unter den Ruinen alter Städte gefunden werden. — Was endlich die Herkunft der von den Hebräern gebrauchten Spiegel anlangt, so können wir nur als wahrscheinlich annehmen, daß sie teils von den hebräischen Metallarbeitern selbst gefertigt und teils importiert werden sind. Denn Handspiegel haben auch die Ägypterinnen getragen, vgl. Rawlinson a. a. T. S. 573 f.: „Eine bronzene Scheibe, ungefähr fünf Zoll im Durchmesser, mit einem Griff versehen, ist für einen Spiegel zu halten. In seiner allgemeinen Form ähnelt er sowohl den ägyptischen als auch den klassischen Spiegeln, aber im Unterschied von diesen ist er vollkommen eben, indem sogar der Griff ein bloßer flacher Stab ist.“ Dazu bemerkt er noch: „Ein Spiegelgriff, der von Cayard zu Minrud gefunden wurde, war verziert“, und auf S. 575 giebt er auch eine Nachbildung des erwähnten syrischen Handspiegels. Spiegel trugen aber auch die Ägypterinnen, wie Wilkinson a. a. T. nachweist. Von der Spiegelfabrikation der Ägypter ist bereits oben die Rede gewesen, und bei Hermann a. a. T. ist erwähnt, daß zu Athen viele mit Griff-

schmuck und Reliefarbeit verriebene Spiegel, ferner andere in dem durch seine Spiegel-fabrikation berühmten Korinth, andere zu Halikarnaz, hauptsächlich viele auch in Etrurien gefunden worden sind. Aber auch wo zufällig in der literarischen oder monumentalen Hinterlassenschaft einer Nation die Spiegel nicht erwähnt sind (wie z. B. nicht bei Homer, wie Beckmann a. a. D. S. 474 betont), da kann trotzdem nicht sicher geschlossen werden, daß der Gebrauch von Handspiegeln noch unbekannt gewesen sei. Ed. König.

Spiegel, Graf, Erzbischof von Köln i. d. N. Droste Bd V S. 21, 7 ff.

Spiele bei den Hebräern. — Literatur: Lazarus, Die Reise des Ziviles, Berlin 1883; M. Heyne Deutsches Wörterbuch 1895, S. 625; — Wagenfeld, De ludis Hebraeorum in seiner Schrift De civitate Noriberg. (Altorf. 1697), p. 161 s.; Eichhorn, De Judaeorum scenica in den Commentationes Göttingenses rec. II: C. F. Hofmann, De ludis israhelici in N. T. commemoratis (Wittenberg 1769); Van Lemney, Bible Lands, their modern customs and manners illustrative of Scripture. London 1875, p. 573 s.; C. Sellin, Tell Taanek (Denkschriften der Wiener Akademie, Bd L, IV, 1904), S. 112; A. Wünsche, Die Kriechweisheit bei den Hebräern im Hinblick auf andere alte Völker, Leipzig 1883; G. Dalman, Palästina (1879) Divan (1901): Rätsel (S. 95 ff.), Spiellieder (S. 182 ff.), Tanz und Reigen (S. 254 ff.); die Jewish Encyclopedia (1901 ff.) nicht bei dem Worte „Play“, aber beim Worte „Gymnasium“; H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch (1903), Art. „Spiel, spielen“, bearbeitet von C. Siegfried; — Hyde, De ludis orientalibus 1695; Keilindriditen und M (1903) enthält nichts über „Spiele“; Wilkinjon, Manners and customs of the ancient Egyptians 1837; Ant. Hüber, Ueber das „Meisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber, Leipziger Doktor-Dissertation 1883, S. 9 ff., vgl. auch A. Fischer in ZdmG 1904, S. 800; Buchholz, Die homerischen Realien II, 1 (1881), S. 280—299; R. Friedr. Hermann, Lehrbuch der griech. Privataltertümer, 4. Aufl., besorgt von Blümner, S. 291—301, 501—514; die neue Aufl. von Pauls, Realencyklopädie der class. Altertumswissenschaft, hsg. von Wissowa, ist noch nicht so weit vorgeritten: Th. Mommsen 25 Römische Altertümer, 3. Aufl., II, S. 517 ff.

„Spiel“ bezeichnet nach M. Hermes Deutschem Wörterbuch a. a. D. ursprünglich ein unterhaltendes Treiben oder eine Beschäftigung zu Scherz und Lust und zum Zeitvertreib, und Lazarus a. a. D. S. 21 gibt folgende Definition: „Spiel ist leichte, schwankende, ziellos schwebende Thätigkeit.“ Er hat damit auch nach dem hebräischen Sprachbewußtsein das Richtige getroffen. Denn diese bezeichnen das Spielen am allgemeinsten als ein fortgesetztes und starkes Lachen (siehehaq), demnach als ein Scherzen, keine Lust haben, wie dies auch von der personifizierten Weisheit ausgesagt wird (Br 8, 30). Zudem ich aber Lazarus betreffs der Einteilung der Spiele, die er in „Zufalls- und Verstandesspiele, Übungsspiele und Schauspiele“ zerlegt, nicht ganz bestimme, handle ich 35

1. von den Spielen, welche die Gedankenwelt auf leichte Weise beschäftigen, zerstreuen und ausbilden. Es ist aber natürlich, daß diese Spiele zunächst bei den noch in der Ausbildung befindlichen (1 Ko 13, 11: „Da ich ein Kind war u. s. w.“), bei den Kindern beliebt waren, die von der „strengen Arbeit“ (d. h. der alle Gedanken, Nerven und Muskeln anspannenden Thätigkeit) noch befreit sind und vielmehr „den im Zaube spielenden Vogel“ nachahmen (Schillers Lied von der Glocke, V, 267 f.). Vgl. Sach 8, 5: Knaben und Mädchen spielen auf den breiten Plätzen der Städte; Mt 11, 16: Auf dem Markte sitzen die Kindlein und spielen. Welche kurzweiligen und darum angenehm unterhaltenden Gedankenbeschäftigungen die Kinder im hebräischen Altertum getrieben haben, sagt das M nicht. Nur im Hochgedicht (10, 29 [LXX: V, 21]) ist die Frage aufgeworfen, ob etwa der Mensch das Krokodil, das freilich von seinem allmächtigen Bildner gleich einem Spielzeug beherrscht wird (Vj 104, 26), wie ein Vöglein [LXX: wie einen Sperling] als einen Spielgegenstand für die Mädchen an eine Schnur binden könne. Aber natürlicherweise haben die Kinder der Hebräer im ganzen ebendieselben Arten von Spielen geübt, die von den Kindern alter und neuer Völker ausgeübt worden sind. In der That kann van Lemney a. a. D. erzählen, daß ähnliche Spielsachen, wie Wilkinjon (a. a. D. I, S. 196 u.) welche nach ägyptischen Funden abgebildet hat, in verschiedenen Teilen des westlichen Äthiopiens ausgegraben worden sind. Van Lemney gibt Abbildungen von körnernen Puppenköpfen u. s. w., erwähnt auch, daß kleine Pferde, Hunde, Fische, Löwen u. s. w. gefunden wurden, bemerkt dann, wie wenig der Islam durch sein Bilderverbot verhindern könne, daß die Kinder seiner Befehrer sich mit Darstellungen von Pferden, Schafen u. s. w. beschäftigen, und er vermutet endlich mit Recht, daß das Bilderverbot des M und so weniger in Bezug auf die Kinderwelt eine strenge Durchführung gefunden haben werde, als Er 20, 4f. nur die Verhüllung der Gottheit unterfragt, während andere Produkte der Zücker-, Weberei und Mastik sogar in 50

Ziſtsbutte und Tempel angebracht wurden (Er 25, 19; 26, 1; 1 Kg 6, 23. 32. 35; 7, 18. 25; 10, 19 f. u.). Von „den kleinen Affen“, wie die Kinder ſelbſt ſich in einem artigen Gedichte nennen, ſind ferner ſelbſtverſtändlich auch manche Spiele „nachgemacht“ worden, die zunächſt und meiſt von den Erwachſenen als müheleſe und doch die Langleiſe vertreibende Beſchäftigungen der Wahrnehmung und der Vorſtellungswelt gewählt werden ſind. Von ſolchen Spielen erwähnt das AT nur, daß die Mächtigen der Erde „mit den Vögeln des Himmels ihr Spiel getrieben hätten“ (Baruch 3, 17, vgl. hauptſ. Kneller, Das Buch Baruch, S. 285 f.). Sellin hat aber bei ſeinen Ausgrabungen im alten Taanath (Joſ 12, 21 u.) „in allen Schichten überaus zahlreiche menſchliche oder tieriſche

10 Kerſtenknochen gefunden, mit denen die Araber bis auf den heutigen Tag ein bekanntes (Würfelspiel) ſpielen (ka'ab genannt: fällt der Knochen aufrecht ſtehend, ſo iſt gewonnen und wird in die Hände geklatſcht, und umgekehrt). Da dieſe Knochen nie etwa zuſammen mit andern lagen, ſo mochte ich glauben, daß jenes Spiel eine uralte Wurzel hat. . . Es iſt die älteſte und primitivſte Form der Würfel, welche daher im Arabiſchen ſelbſt

15 ſelbſtbin dieſen Namen ka'ab bekommen haben.“ Der Talmud ſodann erwähnt in Roſch haſcheſchana 1, 8 als zum Zeugnisablegen unfähige Perſonen die, welche Tauben abrichten, entweder, wie der Kommentator (in „Die Miſchna“, Berlin 1832) hinzufügt, zum Wettfluge oder zum Anlocken fremder Tauben in den eigenen Taubenschlag. Der Talmud erwähnt in bab. Sanhedrin 25^b ein Brettſpiel, welches Leute treiben, die

20 $\text{כַּדְּוֵיִם בְּעֵץ הַיָּדָא}$ (S. Dalman vokalisiert in ſeinem Neuhebr.-aramäiſchen Wörterbuch (1901) כַּדְּוֵיִם „Stein im Brettſpiel“ mit mittlerem ו ; vgl. auch zu dieſem Ausdruck die ψῆγγορ ταυδιῶν bei Hermann a. a. D. S. 510. Daß aber die Rabbinen die Erfindung des Schwachſpiels dem Salomo zugeſchrieben hätten, ſteht nicht im Liber Cosri, ed. Bur-

25 torf, p. 379 oder im Buch Ruſari, herausgeg. von David Caſſel, 2. Aufl. 1869, S. 426 oder im Buche Al-Chazari, überſetzt von Hartwig Hirſchfeld (1885), S. 96. 168. 286. Auch verurteilt ſchon der Talmud als zur Zeugnisablegung untüchtige Perſonen die $\text{סַפְּרֵי כַּדְּוֵיִם}$ (Miſchna, Sanhedrin 3, 3; bab. Sanh. 21^b; vgl. über die זבֻּלֵיטָא , das Würfelspiel bei Hermann a. a. D. S. 511 f.). Von den Rabbinen wird auch das Spiel mit Karten (כַּרְטֵי bei Burtorf, Lex. thalmud. s. v., ed. Jäſcher 1875, p. 1017;

30 S. Dalman, Neuhebr.-aram. Wörterbuch 1901, S. 363: „ כַּרְטֵי , Pergamentblatt“) verurteilt. „Das durch Spiele gewonnene Geld iſt, wenn ein Jude es einem andern Juden abgewinnt, Raub. Gewinnt es ein Jude einem Heiden ab, ſo iſt es zwar nicht Raub, aber ein Vergeben gegen das interdium de non incumbendo rebus inanibus. Ein Würfelspieler iſt nach den Rabbinen ein Seelenräuber und darf weder Richter noch

35 Zeuge im Gerichte ſein“ (vgl. aber auch S. Marx-Dalman, Jüdiſches Fremdenrecht 1886, S. 8). Wie verbreitet in der alten Völkervelt ſolche leichte, ſchwankende Beſchäftigungen der Gedankenwelt waren, erſieht man aus folgenden Beispielen: Bei den Ägyptern war das Spiel „Gerade und Ungerade“ üblich (Wilkinſon II, p. 417); aſſyriſche Würfel von Bronze mit goldenen Augen ſind gefunden worden (Weiſ, Koſtümkunde I, S. 249); bei

40 den alten Arabern war das Spiel „Meiſir“ üblich, bei dem wohlhabende Leute durch Ziehen von Pfeilen um die Teile eines Kameels ſpielten, um ſie dann an bedürftige Perſonen zu verſchenken (ſo nach der gründlichen Unterſuchung von Huber a. a. D. S. 9 ff.); bei den homeriſchen Griechen wurde nach Buchholz; a. a. D. das Stein- oder Brettſpiel und das Würfelspiel geübt; über die Germanen berichtet Tacitus (Germania, cap. 24);

45 Aleam, quod mirere, sobrii inter seria exercent. Weniger die leichte, wechſelvolle und darum unterhaltende Beſchäftigung der Vorſtellungen, als die wenig mühevoll

Verhatigung der Urteilskraft und die daraus reſultierende Schärfung des Verſtandes erſtrebte auch der Hebräer, wenn er bei Unterbrechungen der Arbeit und die Jugend hat auch dies in ihrer vielen Mußezeit nachgeahmt) ſich an den Thoren der Ortſchaften (Gen

50 19, 1; Ri 6, 13; Mlagel. 5, 11) oder bei feſtlichen Zuſammenkünften (Ri 14, 10 ff.) mit dem Aufgeben und Löſen von Käſteln beſchäftigte: Ri 14, 11 ff.; 1 Kg 10, 1; Hej 17, 2; Pr 30, 24 ff.; Zi 39, 3; Weiſh. 8, 8; Joſephus, Antiqu. VIII, 5, 3; 6, 5. Pal. noch Umbreit, Mem. über die Epr. Sal., S. LIV f.; A. Wünſche a. a. D. und meine Bibliſch komparative Stilkiſt, S. 12 u. 163. Aber die Schauſpiele, welche die Ge-

55 dankenwelt in eine angenehme Spannung verſetzen und zugleich mit neuen Ideen bereichern, ſind bei den Hebräern nicht üblich geweſen. Es hat ja nicht einmal die ſpät-arabiſche Litteratur, als ſie ſchon die Griechen nachahmte, dramatiſche Dichter aufzuweiſen. Allerdings mochte ich gegen den jeniſchen Charakter der einzelnen Teile und gegen den dramaabuldiſchen Zuſammenhang des Hohenliedes mich keineswegs mit ſolcher zweifelloſen

60 Sicherheit ausſprechen, wie es z. B. Kobl. Zowth (De sacra Poesi Hebraeorum, prae-

lectio XXX), J. G. Herder (Salomons Lieder der Liebe; Werke zur Religion u. s. w. 1827, 1. Teil, S. 81–84), Heim. Steiner (Über die hebr. Poesie 1873, S. 9f.), Ed. Reuß (Gesch. des NT, 2. Aufl. 1890, § 190f.) und C. Budde in Kurzen Handkom. zum Hohen Lied (1898), S. XIV gethan haben. Man vergleiche darüber den Einzelbeweis in m. Einl. ins NT, S. 422f. In späterer Zeit traten Juden im Ausland als Schauspieler auf. Denn Josephus berichtet (Vita § 3), daß „er aus Freundschaft zu Mitryrus ein Schauspieler (*μυρολόγος*) war aber dieser, bei Nero aufs trefflichste beliebt, ein Jude von Nation — gekommen und durch ihn mit Poppaea bekannt geworden sei.“ Auch bemerkt Clemens Alexandrinus (Stromata I, § 155): „Über die Auferziehung des Mose soll uns *Ἐλεζίνλος*, der Dichter der jüdischen Tragödien, sagen, der in dem mit *Ἐξαγωγή* betitelten Drama dem Mose folgende Worte in den Mund legt“. Über spätere Beziehungen der Jüdenschaft zur dramatischen Poesie vergleiche man zunächst Arz. Delivisch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 309.

2. Spiele, die zunächst die Gefühlswelt auf angenehme Weise beeinflussen. — Hierher gehört zunächst der Gesang, der sich seinerseits wieder zu andern Arten des Spiels hinzugesellen pflegt, wie in charakteristischer Weise der Ausdruck „die Stimme der Spielenden“ (Jer 30, 19) bezeugt. Daß Israel ebenso gern sang, wie es seine Gefühle gern in lyrischer Poesie ausdrückte, besagen die Stellen Ex 15, 20f.; Mi 11, 34; 1 Sa 16, 16ff.; Jes 5, 12; Am 6, 5; Si 10, 21. Inwieweit ferner die Hebräer zu den Wohlklauten der Menschenstimme auch die leichte Handhabung, d. h. das Spielen, der musikalischen Instrumente gefügt hat, darüber siehe den Art. „Musik“ in Bd XIII S. 585ff. Trotzdem war es gewagt, das Hohelied als den Text einer Operette zu behandeln, wie es auch geschehen ist (vgl. Herder in seinen Werken zur Religion u. s. w. 1827, Teil 4, S. 81).

3. Spiele, die zunächst den Körper und von da aus die Willensenergie beschäftigen und üben. — Hier macht das „hüpfende Tanzen der Kinder“ (Hi 21, 11) den Anfang, und daran schließt sich „der Reigentanz der Spielenden“ (Jer 31, 4). Solche ungewöhnliche, nicht wirklich anstrengende, mehr oder weniger kunstreiche Bewegung der Beine und Füße liebte die Hebräer gleich andern Völkern bei der dankbar feiernden Anerkennung des jährlichen Naturjagens oder geschichtlicher Erfolge der Nation oder persönlichen Glückes: Jes 9, 2; Mi 21, 21f.; 1 Sa 18, 6f.; Ps 30, 12 re.; 2 Mak 1, 11: *χορογυία*, chorischer Aufzug, wofür in R. 16 auch *ἀγούγη* und in Luthers Übersetzung beide Male „Spiel“ steht; Mi 14, 6; Ec 15, 25. Durch solches „Tanzen unzer Saitenspiel und Gesang“ sollte wahrscheinlich auch Simson seine Feinde ergötzen (Mi 16, 25; C. Bertheau, Das Buch der Richter erklärt, s. St.; C. Siegfried in Guttes ABW. s. v. „Spiel“: *פריע* Mi 16, 25 f. „im Sinne von tanzen, scherzen“). Wenn aber dieser Held auch nicht sich hatte angelegen sein lassen, seine Schenkel im Tanzen zu üben, so hatte er doch jedenfalls dem Wettkampf gebuldigt. Denn die Ausdrucksweise „gleich einem Feld den Weg (d. h. die Rennbahn) sich durchlaufen“ war so gebräuchlich, daß sie auch auf die Sonne angewendet wurde (Ps 19, 6). Jedenfalls wird auch von Saul, Jonathan und Mabel berichtet, daß sie an Schnelligkeit der Füße die Löwen und Gazellen übertrafen (2 Sa 1, 23; 2, 18). Aber auch Arm und Hand wurden mindestens im Ballspiel geübt, da in Jes 22, 18 der Ball erwähnt ist. Ob derselbe *כדור*, oder *כדור* geheißen hat, kann zweifelhaft sein. Die Form *כדור* ist aber schon in der Mishna (Kelim 23, 1) angenommen und kann doch wohl nicht aus Verirrung des Sprachbewußtseins abgeleitet werden. Jedenfalls hat sich auch schon Dav. Kimchi in s. Wurzelbuch s. v. dafür entschieden, daß kaddür auf Provenzalisch pile heiße. Vgl. assyr. kudürü, und *כדור* wird auch von Brown-Driver-Briggs im Hebr.-Engl. Lex., p. 462 sowie von Gesenius Buhl 1905 s. v. anerkannt. Raschi ferner hat in seiner Bemerkung zu Jes 22, 18 kein Bedenken getragen, in dieser Stelle eine Erwähnung des Spiels zu finden, bei dem man den Ball „fortwirft und wieder aufnimmt von Hand zu Hand“. Bälle sind ja auch bei den Ägyptern (Wilkinson II, S. 432) gefunden worden, und auch schon bei den homerischen Griechen wurde mit dem Ball gespielt (Buchholz; a. a. O.). Wie beim Werfen des Balles wurden Arm, Hand und Auge beschäftigt, wenn der Pfeil nach dem Ziel geschossen wurde (1 Sa 20, 20; Hi 16 12; Klage 3, 12). Das ganze Muskelwerk aber fand Unterhaltung und Stählung durch das Steinheben, das in Sach 12, 3 erwähnt und noch von Hieronymus s. St. aus eigener Anschauung so beschrieben worden ist: „Mos est in urbibus Palaestinae et usque hodie per omnem Judaeam vetus consuetudo servatur, ut in viculis, oppidis et castellis rotundi ponantur lapides gravissimi ponderis, ad quos iuvenes exercere se soleant et eos pro varietate virium sublevare, alii usque ad 60

genna, alii usque ad umbilicum, alii ad humeros et caput, nonnulli super verticem, reetis iunctisque manibus, magnitudinem virium demonstrantes pondus extollant. In arce Atheniensium iuxta simulaerum Minervae vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpuseuli 5 movere vix potui. Quum autem quaererem, quidnam sibi vellet, responsum est ab urbis eius cultoribus, athletarum in illa massa fortitudinem comprobari nec prius ad agonem quemquam descendere, quam ex levatione ponderis sciatur, quis eui debeat comparari.“

Ubrigens die Sitte des Steinstoßens hat auch C. von Trelli neuerdings in Palästina beobachtet (vgl. sein Buch „Durchs heilige 10 Land“, S. 291). Vergleich aber demnach die Hebräer in mannigfachen körperlichen Spielen (abgesehen von den nicht direct hierhergehörigen Wasserrübungen im Frieden und im Kriege, vgl. 2 Sa 2, 14) Unterhaltung suchten, so erhoben sie doch energischen Protest, als die Griechenfreunde, hauptsächlich der Hohenpriester Jafan, in Jerusalem ein *γυμνάσιον* er- 15 bauten und manche Richter *ἐκείθεν μετέβηεν τῆς ἐν παλαιστοῦ πατριάρχου ζω- οφύλιος μετὰ τῆς τοῦ διαζωῦ ποδολήθου* (1 Mat 1, 11; 2 Mat 1, 9—15). Die Hero- dianer haben freilich dann im heiligen Lande, zunächst zu Jerusalem und Zoppe, ein *θεῖον*, ein *ἀγυθῆσιον* u. s. w. erbaut, und über Herodes I. wird berichtet, daß er *οὐ μόνον τοῖς ἀπὸ τῆς γερμανικῆς ἀσπίδος, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐν τῇ μουσαίῃ διαγερο- μένοις ποσειδίῳ μέγιστα νικητήσιον* (Josephus, Antiqu. XV, 8, 1; 9, 6; XVI, 20 5, 1 u. s. w.). Aber insbesondere die Gladiatorenspiele wurden heftig von den Juden verworfen. Darauf weist auch folgendes Wortspiel aus Pesik (ed. Buber, fol. 191^b) hin, wo gemahnt wird: „Höre zu den Beobachtern und nicht zu den Geschauten“ (Spectati). Nämlich ein Gladiator bekam, wenn er bei seinem ersten Auftreten siegreich 25 war, als Zeugnis ein kleines Täfelchen mit der Aufschrift Spectatus. (Ubrigens wenigstens „der weiße Stein“ in Offenb. 2, 17 hängt wahrscheinlich vielmehr mit kleinen Steinen der Erinnerung an ein religiöses Erlebnis zusammen, die die Aufschrift spectat numen getragen haben, wie M. W. Ransaw in The Expository Times 1905, p. 559 f. aus- einandergesetzt hat.) Im NT erwähnt Paulus das *στάδιον* des Wettkämpfers und hält den korinthischen Freunden der istsmischen Spiele vor, daß die Christen gleich ihm im 30 den unvergänglichlichen Ehrenpreis (*σφαιρίον*) oder Siegeskranz (*στεφάνος*) ringen müssen (1 Ko 9, 24—27; vgl. Phil 3, 12; Kol 2, 18; 2 Ti 2, 5; Ja 1, 12; Offenb. 2, 10). Paulus selbst hat aber nicht mit den wilden Tieren kämpfen müssen, sondern sagt in 1 Ko 15, 32 nur, daß er auf Menschenweise — in menschlichen Verhältnissen, d. h. mit menschlichen Widerwärtigkeiten und Gegnern gleichwie mit Bestien gestritten habe. Vgl. 35 darüber namentlich Max Krenkels Aufsatz „Die *ὑπομαχία* des Ap. Paulus“ in Hilgenfelds ZWTh (1866), S. 368 ff.

Ed. König.

Spiele, geistliche. — Im folgenden wiederhole ich in gedrängter Form die Ergebnisse der Untersuchungen, die ich in meiner „Geschichte des neueren Dramas“ (Bd I: Mittelalter und Frührenaissance, Halle 1893, Bd II und III: Renaissance und Reformation ebd. 1902, 10 1903) niedergelegt habe. Dort ist auch die einschlägige Spezialliteratur citirt. Doch seien einige der dort citirten und der inzwischen erschienenen Werke hier noch ausdrücklich erwähnt: C. v. Claubers, The mediaeval stage (Ljford 1903, 2 Bde, mit vortrefflich gearbeiteter all- gemeiner Bibliographie, wie auch Chronologie des englischen Dramas); Jerner: Du Méril, Origines latines du théâtre moderne (Paris 1849); Couffemater, Drame liturgiques du moyen âge (Rennes 1869); L. Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les tropes I (Paris 1886); Zevet, Les Prophètes du Christ (Paris 1878, das grundlegende Werk über die Prophetenspiele); ders., Origines catholiques du théâtre moderne (Paris 1901); W. Meier, Fragmenta barana (Berlin 1901); Anz, Die lateinischen Magierspiele (Leipzig 1905, könnte hier nicht mehr benutzt werden). Für Frankreich ist das Hauptwerk: Petit de 15 Luffeille, Les mystères (Paris 1888, 2 Bde); Jerner: Zintzka, Le théâtre sérieux du moyen âge (Paris 1905, eine gründlich und geschmackvoll gearbeitete Uebersicht mit Proben). Am Studien vgl. d'Alconca, Origini del teatro italiano, seconda edizione (Turin 1891, 2 Bde). Am die Ned. Lande: Wort, Geschiedenis van het drama en van het tooneel in Neder- land Bd I, 65) münch 1904. Für Deutschland: Heintel, Beschreibung des geistlichen Schau- 20 spiels im deutschen Mittelalter (Hamburg und Leipzig 1898, silbische Detailuntersuchungen). Zusammenh. in a. neuerer Zeit: Das Drama des Mittelalters, herausg. v. Frauwig Tl. I bis III Deutsche Renaissance Bd II, Stuttgart 1891; Altsächsische Passionsspiele aus Tirol, mit Abl. aus dem Verzeichn. von Wadernell (Graz 1897). Grundlegendes Werk über die Totentänze: Zechin m., Die Totentänze des Mittelalters (Korben 1893). Ueber die Be- 25 ziehungen der Mysterien zur bildenden Kunst veröffentlichte Wale eine Reihe von Artikeln in der Gazette des beaux-arts 1901, Bd II. Monographien zur Geschichte des Jesuitendramas lieferten Bonhe, Reinhardt-Dornier, Zeidler, Türnwächter u. a. (vgl. auch Weiten, Geschichte des

Wiener Theaterwesens, Wien 1901 fol.), doch giebt es noch keine befriedigende Gesamtdarstellung. Wertvolle Nachrichten zur Geschichte des Fortlebens des geistlichen Dramas im katholischen Süden bei Schürmann, Geschichte des Theaters in Teherreich ob der Enns, Linz 1905. Aus der reichhaltigen Oberammergau Litteratur erwähne ich Trautmann, Oberammergau und sein Passionspiel (Bamberg 1890). Zu den früheren Weihnachtsvielfachmahlungen von Weinhold, Pailler u. a. ist jetzt hinzugekommen: Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele Leipzig 1901, mit ausführlicher literarhistorischer Einleitung. Zur Bibliographie der Weihnachtsspiele vgl. Volte in den „Märtyrlichen Forschungen“ 18, S. 211 ff. Bibliographisch kritische Uebersichten über die neue Fachlitteratur findet man: für Deutschland in den „Jahresberichten für neuere deutsche Litteraturgeschichte“, herausg. von Elias; für die germanischen Länder überhaupt, mit Einschluß von England in dem „Jahresbericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der germanischen Philologie“, herausg. v. d. Gesellschaft f. deutsche Philologie in Berlin; für die romanischen Länder in dem „Kritischen Jahresbericht über die Fortschritte der romanischen Philologie“, herausg. von Vollmöller. Vgl. auch den Art. „Theater“ von W. Bäumker im Kathol. Kirchenlexikon Bd XI, 1455 ff.; Sifora, Das Verbot der Volks-schauspiele (1751) und seine Folgen Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs II, 199 ff.).

Die geistlichen Schauspiele hängen in ihren Anfängen mit dem kirchlichen Gottesdienst aufs engste zusammen. Denn die kirchlichen Gesänge enthielten schon seit den ersten Jahrhunderten insofern einen dramatischen Keim, als bei manchen Anlässen eine Teilung des Sängerkhors in zwei Halkhöre stattfand oder auch das Volk im Wechselgesang auf den Gesang des Klerus antwortete. Doch haben wir erst seit dem 10. Jahrhundert Beispiele dafür, daß mit dem Wechselgesang eine Art von theatralischer Aktion verbunden wurde. Seit dieser Zeit kam immer mehr die Sitte auf, die Texte der Gesänge durch Tropen zu erweitern. Die älteste Sammlung solcher Tropen, die aus St. Gallen stammt und in die Zeit um 900 zurückreicht, enthält einen Tropus, der am Ostermorgen in dem ersten Teil der Messe, dem Introitus, eingeschoben wurde und folgendermaßen lautet: Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae? — Jesum Nazarenum crucifixum, o coelicolae. — Non est hic; surrexit, sicut praedixerat. Ite nuntiate, quia surrexit de sepulchro. — Einen eigentlich dramatischen Charakter erhielt dieser Wechselgesang dadurch, daß er mit der Ceremonie der Kreuzesbestattung in Verbindung gebracht wurde. Es war nämlich in manchen Klöstern Sitte, beim Karfreitagsgottesdienst vor dem Altar ein Kreuz aufzurichten und dies Kreuz in ein Stück Zeug eingehüllt nach beendigtem Gottesdienst an einem Ort neben dem Altar niederzuliegen, der das heilige Grab bedeuten sollte und wohl auch dementisprechend hergerichtet war. In der Nacht vor Ostern wurde dieses Kreuz wieder weggebracht, und während des Gottesdienstes, der hierauf begann, kleidete ein Klosterbruder sich in eine Alba und ließ sich mit einem Palmzweig beim Grabe nieder. Dann kamen drei andere Brüder in Kapuzenmänteln mit Weihrauchsfässern in der Hand, langsam, mit Geberden, als ob sie etwas suchten, in die Nähe des Grabes. Und nun wurde von dem Darsteller des Engels und den Darstellern der drei Frauen der Wechselgesang angestimmt. Wann und wo zuerst eine solche theatralische Verkörperung des St. Galler Wechselgesangs stattfand, läßt sich nicht angeben. Die obige Schilderung beruht auf dem Liber consuetudinum, einer Vorschrift für die Ordnung des Gottesdienstes in den englischen Klöstern, die aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammt, ähnliche Schilderungen haben sich etwa aus derselben Zeit auch anderwärts, z. B. in einem Troparium erhalten, das in der kgl. Bibliothek zu Bamberg aufbewahrt wird. Mit der Ausbreitung dieser dramatischen Scene ging ihre Umänderung und Erweiterung Hand in Hand. So finden wir seit dem 12. Jahrhundert eine Zusatzscene zwischen Maria Magdalena und Jesus, der also nun persönlich auftritt und mehr und mehr als beherrschender Mittelpunkt der kirchlichen Bühne erscheint. Er naht sich in glänzenden weißen Gewändern, köstlich geschmückt, die Kreuzesfabne in der Hand, während Maria Magdalena sich in ihrem Schmerz und ihrer Freude lebendiger und leidenschaftlicher geberdet, als dies ursprünglich im Charakter der liturgischen Scene lag. Ferner belebte man die Scene durch Hinzufügung des Wettlaufs zwischen Johannes und Petrus und außerdem wurde noch ein Salbenkrämer (unguentarius) hinzugefügt, der den Frauen auf dem Weg zur Grabstätte die Weihrauchsfässer oder Salbengefäße überreicht, eine Figur, die im weiteren Verlauf der Entwicklung immer mehr einen grotesk-komischen Charakter annahm.

Ebenso hat sich auch im Weihnachtsgottesdienst aus dem Wechselgesang ein kleines Drama entwickelt. Hier knüpft die Entwicklung an einem Tropus an, der uns zuerst in zwei Troparien des 11. Jahrhunderts begegnet, das eine stammt aus St. Martial's

in Yimoges, das andere, von unbekannter Herkunft, befindet sich jetzt in Oxford. Wenn wir den Anfang dieses Tropus betrachten: *Quem quaeritis in praesepe, pastores, dicite! — Salvatorem Christum Dominum, infantem pannis involutum etc.* —, so sind wir zur Annahme berechtigt, daß dem Verfasser des Weihnachtstropus der Ostertropus vorschwebte, denn bei diesem allein beruht der Dialog auf dem Text des Evangeliums. Im Proparium von Oxford wird vorgeschrieben, die Frage solle von zwei Diakonen gesungen werden, die in weite Gewänder (Dalmatiken) gekleidet, hinter dem Altare stehen, die Antwort von zwei Sängern im Chor. Durch die weiten Gewänder sollten die Diakone offenbar als Frauen charakterisiert werden und zwar als die beiden Hebammen, die nach dem apokryphen Protevangelium Jakobi der Gottesmutter zur Seite standen. Ähnliche dramatische Wechselgesänge finden wir an andern Festtagen der Weihnachtszeit; am Tag der Unschuldigen Kinder wurde ein Wechselgesang aufgeführt zwischen der klagenden Mabel und einem Engel, der sie tröstet, am Dreikönigstag kamen drei Geistliche, als Könige gekleidet, von drei Seiten der Kirche einhersehreitend am Altar zusammen und zogen dann vereint, indem ihnen der Stern an einem Strick voranschwebte, in feierlichem Zuge zur Krippe, wo sie, ebenso wie die Hirten am Weihnachtstag von zwei Priestern in Dalmatiken empfangen wurden. Nachdem sie ihre Gaben dargebracht haben, ermahnt sie ein Engel — ein weißgekleideter Knabe, auf dem Rücken dem König Herodes auszuweichen und sie ziehen durch das Seitenschiff aus der Kirche. Manchmal wurde auch noch dargestellt, wie die Könige auf dem Weg nach Betlehem vor Herodes gebracht und von diesem ausgefragt werden, und nun lag es auch nahe, die Ereignisse des Weihnachtstags, des Dreikönigstags und des Tags der unschuldigen Kinder in einer zusammenfassenden Darstellung zu vereinigen. Vor allem aber wurde durch Herodes das böse Prinzip und damit das eigentliche dramatische Leben in die ursprüngliche Form des christlichen Dramas eingeführt.

Daneben entwickelte sich eine andere dramatische Form aus einer Predigt, die dem heiligen Augustinus zugeschrieben wurde und die zu den Lektionen gehörte, welche beim Weihnachtsgottesdienst zum Vortrag kamen. Diese Predigt ist gegen die Juden gerichtet, die trotz den klaren Aussagen ihrer eignen Propheten sich weigern, Jesum als den Messias anzuerkennen. Der Prediger ruft mit dramatischer Lebendigkeit die einzelnen Zeugen auf: „Jesaias, lege Zeugnis von Christus ab“ u. s. w. und läßt sodann ihre Aussagen folgen, nach den Propheten citirt er noch Virgil wegen der angeblichen Prophezeiung auf Christus in der vierten Ekloge, ferner Nebukadnezar und die Sibille. Schon im 11. Jahrhundert finden wir diese Predigt in einem gereimten Wechselgesang übersetzt, der weitere Schritt, die einzelnen Zeugen entsprechend auszustaffieren, war bald gethan und wenn z. B. in dieser Reihe vorgeführt wird, wie dem Ailean, der auf einer Gelin reitet, erst zwei Boten des Königs Balad, und dann ein Jüngling, als Engel gekleidet entgegenzutreten, so zeigt sich darin schon die Tendenz, das Auftreten der einzelnen Propheten zu besondern kleinen Dramen auszugestalten. Die dramatische Vorführung dieser Reihe von Zeugen sollte offenbar den Gedanken veranschaulichen, daß die ganze vorchristliche Weltgeschichte eine Vorbereitung auf die Erscheinung des Heilands sei.

Von geringerer Bedeutung für die weitere Entwicklung sind die dramatischen Ansätze im Gottesdienst des Tags von Mariä Verkündigung, des Ostermontags (Gang nach Emaus), und des Himmelfahrtstags; bei den dramatischen Darstellungen, die sich auf die letzten Dinge beziehen, z. B. von den klugen und thörichten Jungfrauen, bestand wohl ursprünglich ein Zusammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums vom jüngsten Tage, die am letzten Sonntag des Kirchenjahres stattfindet.

Wenn Dichtungen wie der Heliand und Tidrifs Evangelienharmonie aus der Tendenz hervorgegangen sind, die weltlich-heidnische epische Dichtung durch eine christliche zu verdrängen, so hat wohl auch bei den geistlichen Schaufstellungen die Tendenz mitgewirkt, den weltlich-heidnischen Aufzügen, Spielen und Mummereien entgegenzutreten und der Schaulust des Volkes eine neue Befriedigung im Sinne der Kirche zu gewähren. Diese lebendigen Bilder erfüllten in erhebtem Maße den Zweck, den man mit den Gemälden in der Kirche verband. Man konnte diese Vorführungen als eine Art von Anschauungsunterricht bezeichnen; das Volk, des Lateinischen unkundig, faßte mit dem Auge auf, was ihm mit dem Gehör unzugänglich war, und der naive Zuschauer war geneigt, die leibhaftige Darstellung der Begebenheiten als einen Beweis für ihre Wirklichkeit zu betrachten. Dadurch wird auch das Streben verständlich, die ganze Begebenheit anschaulich vorzuführen, auch wenn sie sich an verschiedenen Orten nach- und nebeneinander zugetragen hatte; das System des antiken Theaters, wo ein so großer Teil der Handlung hinter die

Scene verlegt und durch Botenberichte mitgeteilt wird, konnte man hier nicht brauchen. So erklärt sich schon aus diesen Anfängen ein Hauptunterschied zwischen dem klassischen und dem romantischen Stil des Dramas. Die sechs Komödien geistlichen Inhalts, welche die Nonne Hrotswitha etwa gleichzeitig mit den Anfängen des liturgischen Dramas als Gegenstücke zu den sechs Komödien des Terenz verfaßte, sind bloße Lesedramen und haben 5 auf die weitere Entwicklung nicht eingewirkt.

Mit der allmählichen Erweiterung der Texte wurde natürlich auch die dichterische Thätigkeit allmählich eine immer selbstständigere. Die ältesten Texte sind durch mosaikartige Zusammensetzung von Sätzen aus Evangelien und kirchlichen Gesängen entstanden, dann wurden auch neue Sätze in Prosa und Versen hinzugebicdet. Eine Zeit lang finden 10 wir, besonders in den Dreikönigspielen, eine Neigung zur Anwendung des klassischen Hexameters, doch behält die immer schöner und reicher emporeblühende lateinische Reimpoesie das Übergewicht. Und unter den Merikern, in deren Kreise sich im 12. Jahrhundert die klangvolle Vagantenpoesie entwickelte, zeigt sich das Bestreben, nicht nur die Formensfülle, sondern auch die Zümllichkeit und Weltfreundigkeit dieser Poesie auf das 15 geistliche Drama hinüberwirken zu lassen. Besonders glänzend entfaltet sich die Normenschönheit der lateinischen Rhythmen in dem Prophetenspiel Daniel, dessen Verfasser Hilarius, ein Schüler Abälards die erste bestimmbarc Persönlichkeit in der Geschichte des geistlichen Dramas ist. In ähnlichem Stil ist ein Drama vom Antichrist gehalten, das um 1060 verfaßt und in einer aus dem Kloster Tegernsee stammenden Handschrift überliefert 20 ist. Hier ist der Schauplatz zu einem Abbild des ganzen Erdkreises erweitert; die Weissagung von einem König, der vor dem Erscheinen des Antichrist noch einmal das ganze römische Kaiserreich unter seiner Herrschaft vereinigen werde, giebt dem Dichter Anlaß, sich in Mahmen des geistlichen Schauspiels als einen Vertreter der kühnen, hochgesteigerten Ideen Friedrich Barbarossas vom Herrscherberuf der deutschen Könige zu bekennen; die 25 Schilderung des Antichrist und der Hypokriten, die sein Gefolge bilden, benützt er zu boshaften Anspielungen auf die Gegner des Kaisers und besonders auch gegen die päpstlich-gefeimten Vorkämpfer der rigoristischen Reformtendenzen im Klerus. Außerdem ist seit dem 12. Jahrhundert in den Osterspielen die Tendenz, durch Einbeziehung der Vorgeschichte ihr Stoffgebiet zu erweitern; ein Osterpiel in einer Handschrift aus Teurs 30 beginnt damit, daß die Juden von Pilatus eine Wache für das Grab Christi verlangen; in der Benediktbeurer Handschrift, dieser merkwürdigen Sammlung von Erzeugnissen der Vagantenpoesie (ca. 1225), ist ein Spiel erhalten, das mit der Berufung der Apostel Petrus und Andreas beginnt und mit den Verhandlungen zwischen Pilatus und Joseph von Arimathia wegen der Grablegung abbricht, offenbar ist der Abschnitt von da bis 35 zur Auferstehung ausgefallen. Hier haben wir also das älteste bis jetzt bekannte Beispiel einer dramatischen Vorführung der Passion, dieses Hauptgegenstandes der mittelalterlichen dramatischen Kunst. Denn das Passionspiel hat sich nicht in der Art aus der Karfreitagsliturgie entwickelt, wie das Osterpiel aus der Osterliturgie. Der Ernst des Tages ließ offenbar eine freie Entfaltung des dramatischen Spieltriebs nicht auskommen, wenn 40 auch die im 12. Jahrhundert gedichtete Sequenz „Planetus ante neseia“, ein Klagegesang, welcher der Maria in den Mund gelegt und später zu einem Wechselgesang zwischen ihr und Johannes erweitert wurde, in den Karfreitagsgottesdienst und auch in die Passionsspiele Eingang fand. Dieser Gesang bezeugt uns auch im Benediktbeurer Spiel, das im übrigen die Passionsgeschichte sehr summarisch behandelt, dagegen dem Geiste der 15 Vagantenpoesie entsprechend, bei der Schilderung des Weltlebens der Maria Magdalena ausführlich verweilt. In ähnlichem Stil ist ein Weihnachtsdrama dieser Handschrift gehalten, das die Prophetenreihe und die evangelischen Szenen zusammenfaßt. Neben den biblischen Dramen haben wir aus dem 12. Jahrhundert auch Heiligendramen, die jedoch zunächst, wie es scheint, für die Aufführung im intimen Kreise der Schulen bestimmt 50 waren. Sie beziehen sich sämtlich auf die Legende vom kinderfreundlichen St. Nikolaus, der als Patron der jüngeren Schüler galt, doch haben wir einen Beleg dafür, daß auch St. Katharina, die Patronin der älteren Schüler, in dramatischen Aufführungen gefeiert wurde.

Daß auf diesem Entwicklungsgang das geistliche Drama sich von den ursprünglichen, 55 feierlich-ernsten Formen so weit entfernt hatte, wurde von manchen strenger Gesinnten als ein Mißstand empfunden. Schon im 12. Jahrhundert lassen sich Klagen dieser Art vernehmen. Der Rigorist Gerhoh von Reichersberg bezeichnet die *spectacula theatra* geradezu als ein Teufelswerk und eine Entweichung des Gotteshauses; die Abtissin Herrad von Landsberg meint, daß diese Spiele in ihrer ursprünglichen Gestalt löblich und nützlich waren, 60

dann aber in Irreligion und Ausschweifung entartet seien. Beide nehmen offenbar Anstoß daran, daß die Geistlichen sich nicht mehr begnügten, den Charakter ihrer Rollen symbolisch anzudeuten; sie beklagen sich, daß die Darsteller in förmlichen Vermummungen auftraten, daß Geistliche sich als Krieger, als Weiber, als Teufel verkleiden. Wenn Herrad von Landsberg außerdem auch über Possenreißerei klagt, so sehen wir, daß damals schon von Landsberg außerdem auch über Possenreißerei klagt, so sehen wir, daß damals schon in den geistlichen Spielen eine weitere wichtige Abweichung des romantischen vom klassischen dramatischen Stil, die enge Verbindung des tragischen und des komischen Elements hervortrat. Mitunter wird auch behauptet, daß durch derartige Ausschreitungen die geistlichen Behörden veranlaßt worden seien, die Aufführungen in den Kirchen zu verbieten. Doch scheint es, daß mit der Decretalis Innocenz' III. von 1210, die sich gegen die ludi theatrales in den Kirchen wendet, sowie mit ähnlich lautenden Synodalbeschlüssen aus den folgenden Jahrzehnten weniger die geistlichen Spiele, als vielmehr die Mummereien und unwürdigen Späße getroffen werden sollten, deren Schauplay die Kirche öfters, zumal in den Weihnachtszeit war. Daß dies die herrschende Auffassung war, ergibt sich aus der glossa ordinaria zu der betreffenden Stelle in den Decretalen Gregors (lib. III, tit. 1, cap. 12), wo es heißt: „Non tamen hic prohibetur repraesentare praesepe Domini, Herodem, magos et qualiter Rachel ploravit filios suos etc. quae tangunt festivitates illas, de quibus hic fit mentio, eum talia ad devotionem potius inducant homines, quam ad lasciviam et voluptatem, sicut in pascha sepulcrum Domini et alia repraesentantur ad devotionem excitandam.“ Jedenfalls aber war die Decretalis so abgefaßt, daß man sie auf die kirchlichen Aufführungen anwenden konnte, wenn sich in ihnen das weltliche Element in ungebührlicher Weise breit machte, und dies mag mit dazu beigetragen haben, daß die Entwicklung der geistlichen Spiele mehr und mehr aus der Kirche ins Freie hinausdrängte, wo manches harmlos erscheinen mußte, was in der Kirche Anstoß erregte.

Zeit dem 12. Jahrhundert zeigen sich auch die ersten Spuren davon, daß die Volkssprachen in das geistliche Drama eindrangen. In Deutschland geschah dies gewöhnlich in der Form, daß auf einen gejungeren lateinischen Satz eine Paraphrase in gesprochenen deutschen Reimversen folgte. Mit der Verdrängung der lateinischen Sprache durch die Volkssprachen ging also die Verdrängung des Gesangs durch die gesprochene Rede Hand in Hand, wenn auch lateinische Gesänge sich noch lange Zeit im volkssprachlichen Drama erhielten. Das erste Drama in einer neueren Sprache ist ein französisches Prophetenspiel (Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts), in welchem Adam als der erste in der Reihe der Verbotenen erscheint und seine Geschichte zu einem besondern kleinen Drama erweitert wird, weshalb auch das Spiel seinen Namen führt. Auch haben sich mehrere französische Heiligendramen erhalten, die aus dem Kreise der geistlichen Brüderschaften hervorgingen. Das bedeutendste ist das Spiel vom heiligen Nikolaus von Jean Bodel von Arras (ca. 1200), wo dargestellt wird, wie während eines Kriegs der Heiden mit den Christen der Heilige einen seiner Verehrer wunderbar beschützt, ein Drama, in welchem ganz in der Art des späteren romantischen Stils das religiöse, das ritterliche, das phantastische Element mit der realistisch burlesken Darstellung des täglichen Lebens verknüpft erscheint. Aus späterer Zeit besitzen wir eine Reihe von Dramen, in denen geschildert wird, wie die Jungfrau Maria durch ihr wunderbares Eingreifen ihren Verehrern in Not und Gefahr beisteht. In Deutschland hat sich aus dem 13. Jahrhundert das Fragment eines Osterspiels aus dem Kloster Muri in der Schweiz erhalten; es zeigt in seinem Stil die reinen und geschmackvollen Formen der gleichzeitigen bescheid-ritterlichen Poesie. Dagegen stehen einige deutsche Osterspiele des 14. Jahrhunderts durchaus unter dem Einfluß des grotesken Stils der Spielmannsdichtung; neben den Salbenkramerseenen tritt dieser Einfluß besonders in einer Szenenreihe hervor, in welcher geschildert wird, wie der Höllensfürst, nachdem er durch die Höllensfahrt Christi so viele Seelen verloren hat, die Teufel fertigschickt, um Erbay zu schaffen; es werden nun ein Schuster, ein Schneider, ein Pfaffe, überhaupt Vertreter der verschiedensten Stände hereingebracht und satirisch durchgehobelt. Das eschatologische Drama ist in dieser Periode durch das berühmte Spiel von den klugen und thörichten Jungfrauen vertreten, das zwar auch einige glückliche realistische Züge hat, aber doch im Gewand der Volkssprache den strengen und würdevollen Ton der alten lateinischen Spiele in höchst wirksamer Weise festhält; dieses Spiel ist offenbar mit demjenigen identisch, das bei einer Aufführung in Eisenach 1322 auf den Markgrafen Friedrich mit der gebiessenen Wange einen so erschütternden Eindruck machte. In England haben sich aus dem 13. und 14. Jahrhundert keine Texte von geistlichen Dramen erhalten, wenn es auch feststeht, daß solche dort in dieser Zeit

aufgeführt wurden, aus Spanien beising wir bloß das Bruchstück eines Dreikönigsspiels aus dem 12. Jahrhundert, welches also neben dem französischen Adamspiel als das älteste Beispiel eines Dramas in einer neueren Sprache genannt werden muß. In Italien entwickelten sich die Anfänge des nationalen geistlichen Dramas nicht aus der lateinischen Liturgie, sondern aus jenen Gesängen der Magellanten, in denen die tiefe religiöse Erregung des Jahres 1260 zum Ausdruck kam. Diese Gesänge waren, wie die Volksdichtung überhaupt sehr reich an dialogischen Bestandteilen, die sich besonders leicht einstellen mußten, wenn Stoffe, wie etwa der Streit zwischen Leib und Seele oder Maria Verkündigung darin behandelt wurden. Es scheint, daß nachdem die Magellanten sich zu Brüderschaften mit ständigen Versammlungsarten organisiert hatten, man dazu überging, die dramatischen Elemente der geistlichen Gesänge auch durch eine entsprechende theatralische Aktion hervortreten zu lassen.

Während uns aus der Zeit der Vorherrschaft des lateinischen Dramas, die wir bis um das Jahr 1200 rechnen dürfen, sehr zahlreiche Texte erhalten sind, hat über den Texten aus der ältesten Zeit des nationalen Dramas — etwa 1200 bis 1400 — ein ungünstiges Schicksal gewaltet, so daß wir uns an der Hand der erhaltenen Beispiele nur einen sehr unvollkommenen Begriff davon bilden können, wie die großen Massenaufführungen, die in den letzten Zeiten des Mittelalters vorherrschten, sich aus den ersten Anfängen entwickelten. Jedemfalls aber ist der dichterische Wert von Dramen wie das französische Adamspiel oder der Nikolaus von Jean Bodel oder das Spiel von den klugen und thörichten Jungfrauen viel größer als derjenige der Mysterien des ausgehenden Mittelalters, das ja in keinem der europäischen Kulturländer eine poetische Blütezeit war. Dafür wurden die Aufführungen jetzt in den mächtig emporstrebenden Städten, wo die Neigung zu prunkvollen Festlichkeiten so stark ausgebildet war, immer glänzender und farbenprächtiger. Immer größere Massen von Mitwirkenden wurden herangezogen; die großen Plätze der Städte mit ihrem Hintergrund von stolzen Kirchen- und Rathausbauten gewährten die Möglichkeit einer immer weiteren Ausdehnung des Schauplatzes, auf welchem alle die Orte nebeneinander dargestellt werden konnten, zwischen denen sich die Handlung hin- und herbewegte, z. B. im Passionspiel der Tempel von Jerusalem, der Delberg, das Nichthaus des Pilatus, der Kalvarienberg und das heilige Grab, es war sogar auf diesem Schauplatz auch möglich, die Handlung ohne Szenenwechsel von einer Stadt in eine andere weit entlegene zu übertragen; ferner erhob sich über dem Schauplatz der schön geschmückte Sitz, auf dem der Herr, umgeben von seinen Herrscharen thronete, von wo aus er seinen Getreuen die Engel auf den Schauplatz herabsenden konnte, und wohin die Seelen der Gläubigen nach ihrem Hinscheiden emporgetragen wurden. Außer dem öffnete sich an einem Ende des Schauplatzes der Hölletraben, aus welchem jeden Augenblick die grotesk-schauerlichen Teufelsgestalten hervorspringen und ihr Wesen treiben konnten. Behörden und Korporationen setzten ihren Ehrgeiz darin, das alles möglichst reich auszustatten. Weil es von Wichtigkeit war, daß diese Festvorstellungen im Freien bei günstiger Witterung stattfanden, lösten sie sich immer mehr von der Weihnachts- und Osterzeit los und wurden in die schöne Jahreszeit verlegt, immer häufiger wurde das ganze Leben Jesu von der Geburt bis zur Auferstehung durchgeführt, ja man konnte sogar bis zur Erschaffung der Welt zurückgreifen und bis zum jüngsten Gericht in die Zukunft vorwärtsschreiten. Alsdann genügte auch meist ein Tag nicht mehr zur Aufführung; das theatralische Volksfest mußte sich über eine ganze Reihe von Tagen erstrecken. Durch die große Ausdehnung und Personenanzahl der Spiele erhielt auch das Laienelement ein immer entschiedeneres Übergewicht, und weil eine so großartige Schaulust, zu der die Leute aus der nahen und ferneren Umgebung herbeiströmten, auch umfassende Ordnungsmaßregeln erforderte, so trat der Einfluß der städtischen Behörden auf die geistlichen Spiele immer entschiedener hervor. Aber die Geistlichkeit, die früher, vor allem in der Zeit der lateinischen Dramen, die Veranstaltung der Aufführungen ausschließlich in der Hand hatte, ließ sich doch auch jetzt ihren Einfluß nicht rauben. Die Abfassung der Texte und die Einstudierung blieb nach wie vor in ihren Händen; geistliche Dramen, von Laien verfaßt, sind in dieser Zeit verschwindend selten. Und es herrschte durchaus die Meinung, daß die Aufführung eines geistlichen Spiels ein frommes und gottgefälliges Werk sei; die Aufführungen wurden öfters veranstaltet, um der Vorbeugung für ein glückliches Ereignis zu danken oder um sie bei einer drohenden Gefahr gnädig zu stimmen. Dies geschah namentlich bei epidemischen Krankheiten, und die Tradition, daß die Oberammergauer Passionsspiele ihre Entstehung einem Gelübde zur Zeit drohender Pestgefahr verdanken, ist durchaus glaubwürdig. Auch kam der Fall vor, daß den Darstellern eines Passions-

spiels ein Ablass bewilligt wurde. In Neuen wurde sogar 1415 die Stunde des Gottesdienfts verlegt, damit die Manen der Aufführung eines geistlichen Spiels beizuhören konnten; aus dem Kirchenkatz wurden öfters Gewänder und sonstige Requisiten für Zweckende bergeliehen. Die religiöse Wirkung, die man sich vom Schauspiel versprach, stellte nach der auch damals noch herrschenden Auffassung vor allem in der dogmatischen und geschichtlichen Belehrung bestehen, welche die Unwissenden aus den Aufführungen, wie aus einem großen lebendigen Bilderbuch entnehmen konnten. Von sittlicher Einwirkung ist weniger die Rede, wenn wir auch einmal bemerkt finden, die Menschen würden von der Sünde abgedreht, wenn sie deren Bestrafung durch den Teufel im Schauspiel erblickten. In den Legendendramen herrscht oft der deutlich ausgesprochene Zweck, die Verehrung eines bestimmten Heiligen zu empfehlen, die Wunderkraft seiner Reliquien und seiner himmlischen Fürbitte zu zeigen. Die Passionsdramen sollten zu einer lebendigen Mitbetheiligung des marterevollen Leidens Christi anregen, die Fähigkeit, über dieses Leiden mittheilsvolle Thänen zu vergießen, die „*gratia lacrimarum*“, deren Erweckung das Hauptziel der Passionsprediger war und die von den Asketen in brünstigem Gebete ersehnt wurde, diese Gnade konnte wohl kaum wirksamer herbeigeführt werden, als durch die lebhaftige Darstellung des Dulders und der rohen Henkersknechte. Und endlich wird auch noch der Typunitätsgrund vorgeführt, die Menschen müßten nun einmal ihr Vergnügen haben, und da seien die geistlichen Spiele jedenfalls besser als manches andere.

Von den theologischen Bedenken, die in neuerer Zeit gegen die Dramatisierung heiliger Stoffe vorgebracht wurden, ist im Mittelalter nur wenig zu verspüren. Ein Hauptbedenken, daß nämlich die frei umgestaltende dichterische Phantasie sich nicht an den Stoffen aus der heiligen Geschichte vergreifen dürfe, kommt, wie wir noch sehen werden, für das Mittelalter in Wegfall. Ein anderer Einwand, nämlich daß es eine Entweihung sei, wenn Christus und die Heiligen durch sündhafte Menschen dargestellt würden, kommt schon aus dem Grunde für das Mittelalter weniger in Betracht, weil die Darsteller keine Berufschauspieler waren, die sich gewerbsmäßig den einen Tag in eine heilige, den andern Tag in eine profane Rolle versetzt hätten; der Bürger oder Handwerker, der eine Rolle im geistlichen Spiel übernahm, sahnte sich seiner Alltagswirksamkeit entrückt und zu einer höheren Aufgabe erheben, in der er hingebungsvoll ganze Monate hindurch lebte und webte. Und außerdem hat man ohne Zweifel bei den mittelalterlichen Aufführungen, ebenso wie z. B. heute noch in Oberammergau, nach Möglichkeit darauf geachtet, daß die Persönlichkeit der Darsteller sich in keinem verletzenden Gegensatz zur Würde der dargestellten Personen befand; noch 1597 wurde in Luzern für den Darsteller der Jungfrau Maria eine „*incolpata vita*“ zur Bedingung gemacht. Und wenn der berührte Mißstand auch einmal nicht zu vermeiden war, so hat man wohl darüber in einer Zeit, die durchaus nicht zum Rigorismus neigte, mit einer bequemen Lässigkeit hinweggesehen. Die sittlichen Bedenken, die sich aus dem Zusammenwirken der beiden Geschlechter ergeben konnten, haben schon deshalb für das Mittelalter keine große Bedeutung, weil in den meisten Fällen die Frauenrollen von Männern gespielt wurden.

Es wurde schon darauf hingedeutet, daß es in dieser Zeit mit der poetischen Begabung der Dichterber in den meisten Fällen sehr dürftig bestellt war, dazu kommt noch, daß sie wegen der unbegrenzten Zeitdauer und Personenzahl ihrer breiten Medjeligkeit den freiesten Lauf lassen und das Unwesentliche mit gleicher Ausführlichkeit wie das Wesentliche darstellen konnten. So finden wir z. B. öfters in den Passionsmysterien die Verhandlung darüber, was mit den von Judas zurückgebrachten dreißig Silberlingen geschehen solle, also eine Episode, die sehr wohl hätte weglassen können, mit lästiger Ausführlichkeit dargestellt. So giebt im Egerer Passionsspiel die Darstellung, wie Pilatus sich die Hände wäscht, die Veranlassung zu einem langen Gerede zwischen Pilatus und den Milites Laurent und Dietrich, die ihm das Wasser und das Handtuch bringen. Hinsichtlich der psychologischen Schilderung der Hauptpersonen und der Aufdeckung der Triebfedern ihrer Handlungen sind die Dichterber überall von der theologischen Litteratur abhängig, vor allem von den Schriften der kontemplativen Theologen, die sich in die Betrachtung der Passion verließen. Von derber sind Situationen entlehnt, wie der Abschied Jesu von Maria, feiner wie sie angstlich besorgte Mutter ihren Sohn der Obhut des Verräters Judas empfiehlt, wie Johannes nach der Gefangennahme Jesu nach Bethanien eilt und die Frauen benachrichtigt, wie Maria die Wäsche des Gekreuzigten mit einem Tuch bedeckt, ebenso auch die schauerlichen Einzelheiten der Marter scenes, z. B. daß das Kleid nach der Gefesselung am wundenbedeckten Körper festlehte und dann bei der Kreuzigung gewaltsam herabgerissen werden mußte, oder daß Christi Leib auf dem Kreuze gewaltsam mit Stricken

auseinandergezerrt wird und dann erst die Maske abgeworfen werden. Ebenso werden auch Legenden z. B. von Longinus und Veronika ferner von Pilatus und von den Jugendschicksalen des Judas verwertet. Am selbständigsten und die Verdichter in den satirischen und komischen Zusätzen, wo sie sich ja auch auf einem Gebiet bewegten, das dem Geiste der bürgerlichen Litteratur des späteren Mittelalters weit angenehmer war als das hochtragische. Offenbar besaß das Publikum in hohem Grade eine kindlich naive Naivität des Überspringens vom Lachen zum Weinen. Doch kam es auch vor, daß die Komik sich in einer Weise breit machte, die der Geistlichkeit Anlaß zum Einschreiten gab. Der Bischof Wedego von Havelberg befaß 1171 den Geistlichen, die Darstellung von Passions- und Legendenspielen in ihren Pfarrgebieten zu unterbrechen, wegen der eingemischten schimflichen Possen, die nicht zur Sache gehörten. Besonders Anlaß mußten die Possen der Senker und Juden in den Passionsspielen erregen, so kam es wiederholt vor, daß während Christus am Kreuze hing, die Juden einen grotesken Tanz mit Gesangsbegleitung um das Kreuz herum aufführten. Natürlich wurde in den Judenenszenen der komische Effekt vor allem durch karikierte Nachahmung des Treibens der zeitgenössischen Juden erzielt. Auch die Bettler und Krüppel, an denen die Heiligen ihre Wunderkraft zeigen, werden oft komisch behandelt; in einem französischen Spiel von St. Martin wird dargestellt, wie man die Leiche des Heiligen bestattet, die eine wunderbare Heilkraft besitzt, wie zwei Bettler, ein Blinder und ein Lahmer, die am Wege sitzen, in die größte Angst geraten, sie könnten geheilt werden und müßten alsdann durch Arbeit ihr Brot verdienen, wie sie alsdann nach dem Vorbild der bekannten Nabel sich gegenseitig bei der Klucht beifällig sind, aber doch an der Leiche vorüberkommen und wider ihren Willen geheilt werden, worauf dann die Dankbarkeit für das Wunder den Argz über die mißlungene Klucht überwiegt.

Übrigens müssen wir uns bei Betrachtung dieser Spiele vor Augen halten, daß die Verfasser gar nicht die Präntension besaßen, ein literarisches Kunstwerk zu schaffen, sie wollten nur die biblischen oder legendarischen Geschichten, um die es sich gerade handelte, aus der erzählenden in die dramatische Form umschmelzen und so die lebhaftige Verführung ermöglichen. Zudem haben auch die unbedeutendsten und schwächsten unter ihnen für uns ein Interesse als typische Vertreter einer großen geistigen Gemeinschaft, sie alle lassen das einheitlich durchgeführte, symmetrisch abgeschlossene mittelalterliche Welt- und Geschichtsbild hervortreten. Die Übereinstimmung der dramatischen Motive in den verschiedenen Ländern darf nicht, wie dies wohl früher geschehen ist, auf internationale Entlehnung zurückgeführt werden, sie ergab sich von selbst aus der gleichmäßigen Benützung der nämlichen Werke der lateinischen kirchlichen Litteratur, sowie überhaupt aus der gleichmäßigkeit des religiösen Empfindens und Denkens auf dem ganzen weiten Gebiete der abendländisch-christlichen Welt. Nur bei vereinzelten theatralischen Effekten liegt es nahe, an internationale Entlehnung zu denken, und hier kommt in erster Linie der Einfluß Frankreichs in Betracht, wo die geistliche Dramatik am reichsten und glänzendsten entfaltet war. Von dort her stammt auch die Bezeichnung der geistlichen Dramen als *Mysterien*, die in neuerer Zeit von den Litteraturhistorikern als eine Gesamtbezeichnung für die großen geistlichen Spiele des ausgehenden Mittelalters angewendet wird; übrigens kommt das Wort vermutlich nicht von *Mysterium* (Geheimnis), sondern von *Ministerium* (vorschriftsmäßig durchgeführte Handlung, vgl. das spanische Auto). Besonders anziehend und mannigfaltig wird die französische Litteratur auf diesem Gebiete durch die zahlreichen Dramatisierungen von Heiligenlegenden; die Dramen, in denen nicht das Leben eines Heiligen vorgeführt wird, sondern wie er nach dem Tode durch seine erfolgreiche Fürbitte aus der jenseitigen Welt in die diesseitige wunderbar eingreift, werden zum Unterschied von den *Mysterien* als *Mirakelspiele* bezeichnet. Aus Deutschland sind uns mehrere ausführliche Passionspieltexthe überliefert; wir können in Frankfurt und Umgegend, wie auch in Tirol noch feststellen, wo ein Text sich in einer Landschaft verbreitete und an den verschiedenen Orten umgemodelt wurde. Im östlichen Deutschland waren zur Zeit des ausgehenden Mittelalters am berühmtesten die viertägigen *Büßspiele* zu Freiberg in Sachsen, also in dem Gebiete, wo gegen Anfang des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der rasch emporblühenden Bergwerksindustrie die spätmittelalterliche Kultur zu so hoher Blüte gedieh. Die Spiele, deren Text sich leider nicht erhalten hat, wiederholten sich alle sieben Jahre und wurden 1516 durch die Anwesenheit des Herzogs Georg von Sachsen, des treuen Anhängers der alten Kirche, ausgezeichnet; sie umfaßten den gesamten Verlauf der Dinge von der Erschaffung der Welt und dem Sturz Lucifers bis zum Antichrist und jüngsten Gericht. Auch von der Gattung des *Mirakelspiels* haben sich

zwei merkwürdige deutsche Proben erhalten; das Spiel von Theophilus, wo die Geschichte von dem Priester, der sich dem Teufel verschreibt und später durch die Dämonidenkunft der Jungfrau Maria gerettet wird, mit einem starken Zusatz von niederdeutschem Volksthum vorgetragen ist, und das Spiel von Frau Jutta von Dietrich Schenck, einem Geistlichen zu Mühlhausen in Thüringen (ca. 1190); hier wird die wunderliche Tradition von dem weiblichen Papst, jedoch ohne alle satirische Tendenz dramatisiert, am Schluss wird die Papstin auf die Fürbitte Marias und des heiligen Nikolaus aus der Hölle befreit. In Italien wurde die „saera rappresentazione“ vor allem in Florenz kultiviert, doch handelt es sich hier um Stücke von geringerem Umfang, die meist durch jugendliche Darsteller aufgeführt wurden.

Zwischen war eine neue Form der geistlichen Spiele aus der Fronleichnamsprozession entstanden, die sich bald nach der Einsetzung des neuen Festes (1261) zu einem glänzenden Triumphzug der Kirche zu entwickeln begann. Man ließ in diesen Prozessionen Gruppen einbreiten, die in ihrer Aufeinanderfolge die gesamte kirchliche Welt- und Geschichtsauffassung von Anfang bis zu Ende symbolisch darstellen sollten, also z. B. Adam und Eva im Paradies, die Arche, der bethelemitische Kindermord, der Einzug Jesu in Jerusalem u. s. w. Diese Gruppen wurden unter die einzelnen Fünfte oder die einzelnen Kirchenpyrenael verteilt, die in möglichst glänzender Ausstattung miteinander wetteiferten. So ging man dazu über, sie nicht mehr zu Fuß, sondern auf fahrbaren Gerüsten vorüberziehen zu lassen und nun that man bald den weiteren Schritt zur dramatischen Aktion, die dann auf den verschiedenen Stationen des Prozessionswegs wiederholt wurde. Diese dramatischen Prozessionen haben sich besonders in England zu der charakteristischen nationalen Form des geistlichen Dramas entwickelt; sie treten uns dort schon im 14. Jahrhundert in einer völlig ausgebildeten und feisichenden Form entgegen und aus mehreren Städten, z. B. aus der alten Bischofsstadt York, haben sich noch die entsprechenden Spieltexte erhalten. Man verteilte die einzelnen Szenen, wenn es irgend anging in der Art, daß sie mit dem Arbeitsgebiet der betreffenden Kunst in Beziehung ständen; so wurde die Arche Noahs den Schiffszimmerern, die Anbetung der drei Könige den Goldschmieden übertragen. In Spanien hat erst später das Fronleichnamspiel seine höchste Blüte erreicht. Die alten Formen des lateinischen liturgischen Dramas haben im späteren Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein fortbestanden, aber nachdem die weitere Entwicklung ins Freie hinausgedrängt hatte, schrumpfte es innerhalb der Kirche wieder in einfachere Formen zurück und hörte schließlich ganz auf, doch wurden in neuester Zeit im Benediktinerkloster Emaus zu Prag Versuche einer Wiederbelebung unternommen.

Neben den Spielen aus der heiligen Schrift und aus der Legende wurden im späteren Mittelalter auch Motive aus allegorischen Dichtungen geistlichen Inhalts dramatisch verwertet. Seitdem Prudentius in seiner *Psychomachie* (ca. 100) den Kampf der Tugenden und Laster unter dem Bilde einer großen Feldschlacht dargestellt hatte, begegnet uns dieses und ähnliche Motive in der mittelalterlichen Litteratur sehr häufig, bald wird der Kampf als Belagerung einer Burg aufgefaßt, die von den Tugenden verteidigt wird, bald wird der Mensch auf dem Weg zur Buße geschildert, von den Tugenden geleitet, während die Laster ihn vom Wege fertlochen wollen, bald wird im Anschluß an Eph 6, 11 ff. das Gleichnis von der geistigen Ausrüstung gegen die Anfechtungen des Teufels weiter ausgeführt. Die ältesten Nachrichten darüber, daß dieser Gedankenkreis theatralisch verkörpert wurde, reichen nicht über die letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts zurück, dann entwickelte sich die neue dramatische Gattung seit dem 15. Jahrhundert besonders in Frankreich, England und den Niederlanden zu heber Blüte und wir finden in diesen Stücken, bei denen die Dichter den Gang der Handlung selber erfanden, gar manche sinnreiche Züge, z. B. in einem englischen Spiel „Mankynd“, wo der Teufel dem Menschen sein Arbeitswerkzeug, einen Spaten, heimlich wegnimmt, damit er der Versuchung zugänglicher werde, oder in einem andern „Castle of Perseverance“, wo der Mensch in seinen jungen Jahren den Verlockungen der Lururia, in seinem Alter den Verlockungen der Maritia ausgekehrt ist. Solche Stude werden im Französischen öfters mit dem Ausdruck „Moralité“ bezeichnet, der übrigens für sichtlich lehrhafte Dichtungen überhaupt gebraucht wird, doch haben ihn in neuerer Zeit die Litterarhistoriker adoptiert, um die allegorischen Dramen gegenüber den sonstigen geistlichen Spielen mit einem gemeinsamen Gattungswort zusammenzufassen. Um das Jahr 1500 entstanden mehrere Meralitäten, die sich im Gedankenkreis der *Ars moriendi* und der Sterbenduchlein bewegen, sie predigen die Vorbereitung auf den Tod und den Widerstand gegen die bösen Gedanken, die der Teufel noch während der Sterbestunde im Menschen zu erregen suche. In diesen Kreis

gehört die berühmte und vielfach nachgeahmte englische Moralität „Everyman“, wo dargestellt ist, wie der Mensch auf seinem Gange zu dem Richterstuhle Gottes von Verwandtschaft, Reichtum, Freundschaft verlassen wird; nur seine guten Werke folgen ihm nach. Als eine Abart der Moralitäten kann man die Totentänze bezeichnen. Die erste Idee zu dieser neuen Gattung stammt von einem geistlichen Volkssänger, vermutlich aus dem Franziskanerorden, der in Verbindung mit einer Predigt die Märsche des Todes anschaulich darstellen wollte und während derselben durch entsetzende verkleidete Personen vorführen ließ, wie der Tod Vertreter von allen Ständen der Gesellschaft, vom Papst angefangen, ins Grab abführt. Zwei Texte aus dem 15. Jahrhundert, ein Subtext und ein spanischer kommen der ursprünglichen Form am nächsten; in beiden stehen zu Anfang und zu Ende Worte des Predigers, dazwischen gereimte Wechselreden des Todes mit seinen Opfern. Wahrscheinlich hat sich das Motiv von Frankreich aus so weit erstreckt; Aufführungen sind 1149 in Brügge und 1153 in Belgien (hier bei Gelegenheit eines Provinzialkapitels der Franziskaner) nachgewiesen.

Als die Reformationsbewegung sich über ganz Europa zu verbreiten begann, konnte natürlich das geistliche Drama nicht unberührt bleiben. Aus Frankreich haben wir mehrere Zeugnisse dafür, daß die Anhänger des alten nunmehr mit doppeltem Eifer die Mysterienaufführungen als glänzende Demonstrationen der kirchlichen Weltanschauung gegenüber den Neuerern in Szene setzten. Doch finden wir bei den kirchlichen Behörden jetzt nicht überall das frühere Wohlwollen gegenüber diesen Spielen. Die Darstellung der heiligen Personen durch Leute, über deren Privatleben vielleicht manche unerbauliche Details ins Publikum gedrungen waren, die derben Späße der Volksszenen, die unfreiwillige Komik, die bei Darstellung der erhabenen Gestalten durch Dilettanten aus dem Bürger- und Handwerkerstand mitunter lief — alles Dinge, die man in früherer Zeit barmlos hingenommen hatte — boten jetzt einen gefährlichen Angriffspunkt für die gegnerische Partei. Und außerdem trat in Frankreich unter den leitenden Kreisen der katholischen Partei immer mehr eine Hinneigung zu den literarischen Tendensen der klassizistischen Renardischen Schule hervor, die das mittelalterliche Drama als etwas Stillsches und Barbarisches verachtete. Wenn daher der z. B. Bischof Brignonnet in Meaux 1527 eine Zensur der Spieltexte einführte oder 1548 das Pariser Parlament die Aufführung von „mystères sacrés“ durch die dortige Passionsbrüderschaft verbot, so entsprangen solche Maßregeln schwerlich der Besorgnis, es könne sich etwas Apeuerliches einschleichen, sondern vielmehr der Furcht vor ungeschickter Bloßstellung der alten Lehre. Ubrigens war die Stellung der französischen Calvinisten gegenüber den geistlichen Spielen zunächst keine grundsätzlich ablehnende; noch 1546 fand in Genf die Aufführung eines zweitägigen Apostelmysteriums statt, und Calvin mißbilligte damals ausdrücklich das schroffe Auftreten des Predigers Cey, der gegen diese Aufführung eiferte. Erst etwa seit 1570 gelangte in der calvinistischen Welt die Ansicht zur Herrschaft, daß die Aufführung von Dramen aus der heiligen Schrift nicht geduldet werden dürfe, eine Ansicht, die in den Beschlüssen der Synoden von Nîmes 1572 und von Figeac 1579 zum Ausdruck kam. In der deutschen Schweiz hat auch bei den Protestanten die Freude an den geistlichen Spielen noch bis weit ins 16. Jahrhundert hinein vorgehalten. Luther billigte ausdrücklich die dramatische Verführung biblischer Begebenheiten, wenn ihm auch gerade bei den Passionsspielen das Streben nach Erregung mitleidiger Thränen im Sinne der früheren Aesthetik unähnlich war. Im übrigen aber hat er die dramatische Verführung der Thaten Christi empfohlen (de Wette 3, 566), und als der Schulmeister und Dramatiker Greif, welcher der Anregung Luthers gefolgt war, im J. 1543 in Dessau auf den Widerspruch seines dortigen Pfarrers stieß, holte er von Luther, Melancthon u. a. Gutachten ein, die ihm bestätigten, daß durch solche Spiele, wenn sie ohne Leichtfertigkeit und Bosheit eiferei vorgenommen würden, den Unwissenden auf eine vortreffliche Art die Bekanntschaft mit der heiligen Geschichte vermittelt werden könne. Die zahlreichen deutschen Dramen, die nun entstanden, bewegen sich meist in einem ähnlichen Stil, wie die lateinischen Schuldramen aus der heiligen Geschichte, die sich dem terenzischen Stil annäherten und zu denen die Anregung von den Niederlanden ausgegangen war; das einflußreichste Vorbild dieser Richtung, der Acolaitus des Gnapheus, eine Dramatisierung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, war 1529 erschienen. Von der grotesken Buntschickigkeit, die mitunter bei den mittelalterlichen Aufführungen hervorgetreten war, ist in diesem protestantischen Schuldramen nichts mehr zu vernehmen; wie Georg Major sich ausdrückte, sollte man auftreten mit „actionibus gravibus et modestis, non histrionicis, ut olim erant in papatu“. Dafür fehlt auch jetzt die heitere Pracht des mittelalterlichen Bühnenbildes; aber die Musik, die schon bei den 60

Mysterienauführungen eine große Rolle gespielt hatte, wurde von den Dichtern oft zur Erhebung der Wirkung herangezogen; sie sollte im protestantischen Drama wie im protestantischen Kultus für den mangelnden Schmuck der äußeren Erscheinung entschädigen. In den biblischen Dramen der Meisterfänger, z. B. in denen des Hans Sachs tritt die Verwandtschaft mit dem mittelalterlichen Stil deutlicher hervor. Öfters wird auch in die biblischen Stoffe eine polemische Tendenz gegen die katholische Kirche gelegt, wie dies schon von Burkhard Waldis in seinem Kastrachspiel vom verlornen Sohn 1527 geschehen war, vor allem benutzte man in den alttestamentlichen Stücken die Schilderung der Baalspfiaffen gerne zu Seitenbildern auf die römische Mlerieji.

Der Hauptummelplatz der konfessionellen Polemik war aber die allegorische Moralität. Aus den ersten Jahrzehnten der Reformationsbewegung besitzen wir eine ganze Reihe von französischen Moralitäten, wo der franke Glaube, nachdem er sich zuerst vergeblich an einen idelastischen „Theologianus“ gewandt hat, von dem „Texte de sainte scripture“ gebitt wird, oder wo „Simonie“ und „Avarice“ die „Wahrheit“ mißhandeln und einverren, bis ein bibelkundiger Laie sie befreit; auch aus England haben sich zahlreiche Moralitäten in diesem Stil erhalten. Die Moralität Everyman, die sich in mehreren Bearbeitungen über den Kontinent verbreitet hatte, wurde jetzt in der Art protestantisch umgestaltet, daß der Mensch nicht mehr durch die guten Werke, sondern durch den Glauben Rettung findet. In dieser Everyman Gruppe kann man den lat. „Mercator“ rechnen, verfaßt von Raageorgius, dem temperamentvollsten und rücksichtslosesten dramatischen Vertreter der reformatorischen Sache (vgl. Bd X S. 198, 200). Die katholische Partei hatte zunächst auf dramatischem Gebiet ebenso wie auf andern Gebieten keine so stattliche Anzahl von energischen und draufgängerischen Verkämpfern, erst seitdem gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Jesuiten ihre dramatische Propaganda entfalteten und auch für die Ausstattung alle raffinierten Effektmittel des Barockstils in Bewegung setzten, wurde das anders. In Spanien finden wir seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zahlreiche Beispiele dafür, daß die Wagenspiele des Ironleidnammsfestes die Form von Moralitäten annahmen. Sie sind natürlich streng römisch-kirchlich; wiederholt äußert sich in ihnen ein glühender Haß gegen die Ketzerei; der Inhalt dient gewöhnlich zur Verherrlichung des Geheimnisses der Transsubstantiation. Später, im 17. Jahrhundert, wurde das spanische Ironleidnammspiel durch Calderon zum höchsten dichterischen Ausdruck des neu erstarkten Katholizismus erheben; die abstrakten Schwinnesen, von Ort und Zeit losgelöst, sind hier von dem magischen Glanz der spanischen Mystik umflossen; auch der Andersdenkende fühlt sich durch die sinnreichen Allegorien, durch die bewundernde Pracht der Sprache in eine wunderbare, weltentrückte Stimmung verlegt.

Die biblischen und Sagenndramen nach mittelalterlicher Art erhielten sich weiter in den katholischen Ländern und verbreiteten sich auch über Länder, wo sich nur dürftige Spuren aus späterer Zeit erhalten haben, z. B. Polen und Kroatien, doch können wir allenthalben verfolgen, wie die geistlichen Spiele sich von den Städten aufs Land zurückzogen, wo sie in manden Gegenden noch bis heute fortbestehen. Die größte Berühmtheit erlangte das Passionspiel von Oberammergau, das zuerst 1631 aufgeführt und in der Regel in sechsfährigen Zwischenräumen wiederholt wurde. Der ursprüngliche Spieltext, von dem sich eine Handschrift aus dem Jahre 1662 erhalten hat (herausg. v. Hartmann, Leipzig 1880) entstand durch Reminiscenzen aus einem Augsburger Passionspiel des 15. Jahrhunderts und aus einem Passionspiel des Augsburger Meisterfängers Sebastian Wilt (verr. 1566), das seinerseits wiederum in seinem zweiten Teil auf einem lateinischen Humanistendrama, dem Christus redivivus des Engländers Grimald beruht. Später sind immer mehr die Einflüsse des Barockstils in das Oberammergauer Spiel eingedrungen, besonders als im Jahr 1750 auf Bitten der Oberammergauer der Pater Jeroniam Reiner im nahegelegenen Benediktinerstift Ettal den Text einer vollständigen Umarbeitung unterzog. Von ihm wurden scenische Effekte im Geschmack der Jesuitensublime, Aien und Ehre in italienischen Opernstil, vor allem aber die für das Oberammergauer Spiel so charakteristischen Präfigurationen eingefügt. Die Auffassung der alttestamentlichen Ereignisse als Vorbedeutung auf die neutestamentlichen war ja schon im Mittelalter weit verbreitet, für ihre dramatische Verführung in Verbindung mit dem Leben Jesu ist aber jedoch nur ein einziges mittelalterliches Beispiel bekannt, das Heidelberger Passionspiel (Handschrift von 1513), wo z. B. vor der Scene zwischen Jesu und der wassertröpfenden Samaritanin, die Zusammenkunft Eliens mit Rebekka am Brunnen, vor der Scene zwischen Jesu und der Ehebrecherin die Verurteilung der Susanna durch Daniel dargestellt wird. Im Jesuitendrama spielten jedoch die Präfigurationen ein große

Rolle und von dort hat Mosner offenbar die Anregung erhalten, in seinem Text Präfigurationen in der Form von lebenden Bildern einzufügen, die alsdann der „Schutzgeist dieser Schaubühne“, dem andere Schutzgeister als Ober assistieren, einleitet und erläutert. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sehen wir die Regierungen in Bayern und Oesterreich gegenüber den geistlichen Spielen eine äbliche ablehnende Haltung einnehmen, wie früher in Frankreich (s. v. Z. 615, 19); wie damals den Spott der Freischanten, so fürchtete man jetzt offenbar den Spott der Aufklärer; man betrachtete jetzt diese Spiele als „mit der Würde der Religion unvereinbarlich“ und so wurde in Bayern 1770 die Aufführung von Passionstragödien verboten. Vergebens wiesen die Oberammergauer darauf hin, daß zu ihren Spielen „nicht nur einfältige Bürger und Bauers-Leute, sondern auch in Adelichen Caracteurs stehende und Gelehrte Personen andero eillen“; erst 1780, nachdem das Spiel durch einen andern Ettaler Geistlichen „von anstoßlichen Ungebürlichkeiten vollkommen gereinigt“ worden war, gestattete die Regierung für die Oberammergauer Spiele eine Ausnahme vom allgemeinen Verbot. Dann, nach einem abermaligen Verbot von 1801, konnten die Ausführungen seit dem Jahre 1811 als eine „an und für sich 15 unschuldige Sache“ ungehindert stattfinden; der Geist der Romantik und das immer mehr erstarkende Interesse für charakteristische Volksgebräuche kam ihnen zu Hilfe und so erlangten sie allmählich einen Weltrauf. 1830 sandte Sulzpi Beißerer einen Bericht über die Oberammergauer Spiele an Goethe, 1850 lenkte Eduard Devrient in einer besondern Schrift die Aufmerksamkeit der Dramaturgen auf die gewaltigen Wirkungen dieser volkstümlichen Bühne. Der Text hatte inzwischen unter den Händen des Ettaler Paters Weiß eine neue Gestalt angenommen; die Verse des Dialogs wurden in Prosa aufgelöst, auch sind jetzt Einwirkungen der Humanitätsanschauungen des 18. Jahrhunderts und der Klopstockschen religiösen Poesie erkennbar. Aber jeder Zuschauer wird die Empfindung haben, daß jetzt noch, wie im Mittelalter bei diesen Spielen der Text nichts bedeutet, die 25 leibhaftige Vorführung alles. Scenen wie der Einzug in Jerusalem, Christus vor Pilatus, der Kalvarienberg werden jedem unvergänglich bleiben. Hunderte von Darstellern, jeder von der Bedeutung seiner Rolle durchdrungen, ganz anders als ein berufsmäßiger Schauspieler in ihr lebend, in Augenblicken, wie vor allem während der Abendmahlsscene, die eigene feierliche Stimmung voll und ganz auf den Zuschauer übertragend. Dabei schöne, 30 kräftige Gestalten, durch Tradition und Übung zu einem edeln Zustand erzogen, dem Charakter ihrer Rolle gemäß ausgewählt und auch in Einzelheiten, wie Haars- und Barttracht diesem Charakter entsprechend, ohne Schminke, Trifors und Perücken. Anläge an den bayerischen Dialekt oder sonstige kleine Ungeüblichkeiten können nur den eigentümlichen Reiz erhöhen. Die Anordnung der Bühne ist nicht mehr die mittelalterliche; sie 35 weist denselben Typus auf, wie der Mustertheaterbau der Renaissance, das Teatro Olimpico in Vincenza, ein Typus der durch Vermittlung der Jesuitenbühne seinen Weg auf das Bauerntheater fand. Die Scene stellt einen Platz in Jerusalem dar, ein großer Bogen in der Hinterwand, durch einen Vorhang verschließbar, kann wechselnde Ausblicke, in den Saal, wo das Abendmahl stattfindet, auf den Kalvarienberg u. s. w. gewähren. 40 Nach dem großen Erfolg der Oberammergauer Spiele hat man auch an andern Orten des katholischen Südens, wie zu Brillegg in Tirol, zu Hörig in Böhmen, die Passionsspiele mit verdoppeltem Eifer wieder aufgenommen.

Einen anspruchsfreieren Grundton haben die Weihnachtsspiele, die sich auch in protestantischen Gegenden bis in die Neuzeit hinein erhalten haben. Während im späteren 45 Mittelalter die Tendenz hervortrat, die Darstellung von Christi Geburt und Kindheit mit in die prunkvollen ecklichen Aufführungen der Sommerszeit einzubeziehen, dauerten daneben doch auch die Aufführungen zur Weihnachtszeit weiter fort, nur lag es in der Natur der Sache, daß man sich hier von der ursprünglichen schlichten Einfachheit nicht so weit entfernte. Diese Aufführungen nahmen einen intimeren und herzlicheren Charakter 50 an, wie er gerade zum Wesen dieses Festes paßt; die Hirtenspiele und die Dreikönigsspiele waren ja vor allem danach angeban, auf herzlich und einfach empfindende Hörer zu wirken. Unter den deutschen Weihnachtsspielen verdient besonders eines in heisser Mundart Erwähnung, das in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts überliefert ist und schon manche Züge aufweist, die in den späteren Weihnachtsspielen traditionell wurden. 55 Vor allem die humoristische Schilderung des alten Joseph, der zuerst in Verbleben bei mehreren groben Wirtzleuten vergeblich ein Unterkommen sucht und später sich dazu herbeiläßt, das Kind zu wiegen und ihm einen Brei zu kochen. Die Hirtenscenen gaben Anlaß zu realistisch-komischen Schilderungen des Landvolks auf Grund eigener Beobachtung, dazwischen finden sich auch refokohafte Einwirkungen der Pastoralprose. In den 60

Treuenigs und Herodesjenen finden wir öfters Anklänge an das Spiel des Hans Sachs „Cunfentanz und Geburt Johannis und Christi“, diese Szenen erscheinen auch weiterhin öfters mit den Weihnachtsspielen zu einem Ganzen verbunden. Auch kommt es vor, daß das Weihnachtspiel mit dem Adventspiel vereinigt wird, bei welchem das Christkind umherzieht, um sich zu überzeugen, ob die Kinder fromm und fleißig sind, ein Spiel, das mit unalken germanisch-heidnischen Vorstellungen zusammenhängt. Jedenfalls sind diese sinnvollen Gebräuche, wie Bogt mit Recht bemerkt, lebenswert und darum auch am Leben zu erhalten.

Erzigenach.

- Spiera**, Francesco, geb. 1502, gest. 1518. — Vitteratur: (Vergerio) La Historia di M. Franc. Spiera. il quale per hauere in varij modi negata la conosciuta verità dell'Euan-gelio, cuscò in vna misera disperatione . . . (2. Ausg.) 1551; Mendrud: Bibl. d. Riforma It. II (Neren; 1883); Fr. Spierae Civitulanus horrendus casus, qui ob negata in iudicio Euan-gelii veritatem in mi-gram incellit disperationem . . . (Basel 1547), ed. C. S. Curione; dazf. mit geändertem Titel Historia Fr. Spierae . . . Basileae 1550). (Inhalt: Vorwort 15 Curiones; Geich. des Sp. nach Vergerio; Epistola Gribaldi; Calvin an den Leser, Vorwort zu dem Exemplum memorabile Henrico Scoto auctore auch in Op. Calv. Corp. Ref. 37, 855 ff.; Geich. des Sp. von Sig. Gtelous; Vergerio an Meita; Borrhaus' Abhandlung: In-der. Dazf. ohne T. u. N.; dazf., Tubingae 1558. Deutsche Ausg. 1558, 1559, 1630, 1631 vgl. Huber, Vergeries publicit. Thätigkeit 1863, S. 267 f.) — Roth, Jr. Spieras Lebensende, 20 Nürnberg 1829; Zirt, B. P. Vergorius (1855), S. 125 ff.; Comba: Jr. Sp., Episodio della Rit. rel. in Italia. Con docc. orig. Firenze 1872; deij. I nostri Protestanti II (Firenze 1897), S. 257–295; Kömmer, Jr. Sp., Hamburg 1874; Sommerfeld, Jr. Sp., ein Unglücklicher. A. d. Norweg. von Hansen 1896 vgl. ZbVBl 36, 137; de Leva, Gli Eretici di Cittadella (Atti dell'Ist. Veneto, vol. II, ser. IV [1873]); Wenrath, Geich. d. Ref. in Benediq (1887), 25 S. 35 f. Erwähnt finde ich: Epistola di Giorgio Siculo alli cittadini di Riva di Trento contro il mendacio di Fr. Sp. et falsa dottrina de' protestanti. Bologna 1550.

Spiera, Rechtsanwalt in Cittadella, wurde 1518 seitens des Inquisitionsgerichtes in Benediq in Anklage wegen Keterei versezt und das Verhör am 25. Mai begonnen. Dabei tritt von vornherein das Bestreben des Angeklagten hervor, seine Abweichungen 20 von der katholischen Lehre sei es zu leugnen, sei es abzuschwächen. Aber das half nicht, zumal ihm auch der Besitz legerischer Schriften nachgewiesen wurde. In der Befürchtung, sein Amt zu verlieren und damit der Möglichkeit, seine sehr zahlreiche Familie zu ernähren, beraubt zu werden, erschiebt er dann am 12. Juni Sp. vor den Nichtern, um „reunützig“ ein Geständnis abzulegen. Es wurde ihm am 26. Juni nach geleisteter Ab- 30 schwörung vor dem Tribunale auferlegt, öffentlich zu widerrufen und zwar sowohl in der Mariuskirche in Benediq als auch in der Hauptkirche zu Cittadella nach dem Hoch- amte am Sonntag den 1. Juli 1518.

Diese Abschwörung mit ihren Folgen hat die Person Sp.s zu einer Bedeutung im Reformationszeitalter erhoben, die ihr sonst keineswegs zugekommen sein würde. Als Sp. 40 nach Hause zurückkehrte, so erzählte er selbst, begann „der Geist“, d. h. eine innere Stimme, ihm Verwürfe zu machen, daß er die Wahrheit verleugnet, daß er Gott selbst den Ge- borsam aufgelagert, in der geleisteten Abschwörung ihm den Eid gebrochen habe. Ein fürchterbares Ringen begann in ihm zwischen Treßgründen aller Art, die er selbst suchte, oder die ihm von den Seinigen und Freunden nahe gebracht wurden, und einer hoffnungs- 10 losen Verzweiflung, wie sie ihn in dem Bewußtsein ergriff, die Sünde wider den heiligen Geist, die nicht vergeben wird, begangen zu haben. Monatelang währte dieses Ringen, das den starken Mann auch physisch auf das äußerste angriff und Anlaß gab, ihn nach Padua in die Behandlung der berühmtesten Ärzte überzuführen. Alles vergebens. Bis- 20 weilen schien es, als machten die Trostworte der Freunde oder gewisse Bibelstellen von der Allgemeinheit der Gnade Gottes Eindruck auf ihn; dann lag er still und wortlos da — aber plötzlich ergriff ihn wieder die Verzweiflung und jammernd brach er in die Klage aus: „Auf mich findet solche Verbeißung keine Anwendung, ich kann nicht mehr gerettet werden: es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!“

An dem Lager des Unglücklichen in Padua fanden sich Männer zusammen, welche 30 innerhalb der religiösen Bewegung der Zeit hervorgetreten sind — der berühmte Rechts- lehrer an der Universität Matteo Gribaldi (s. d. Art. Bd VII S. 159), der Schotte Henry Scriver (Henrico Scoto), der Pöke Sigismund Gtelous und der Bischof von Capodistria Pier Paolo Vergerio (s. d. Art.). Alle diese haben (vgl. oben) Beschreibungen bzw. Mitteilungen und Urteile über das Gegeben, was vor ihren Augen sich abspielte. 40 So sind wir über die Einzelheiten des fürchterlichen Kampfes unterrichtet, der kurz nach erfolgter Durchführung in die Heimat durch den Tod endigte.

Der Eindruck, welchen die Tragödie auf die Umgebung Sp.'s machte, spiegelt sich in den Berichten der Augenzeugen ab. Auf wenigstens einen unter ihnen, Bergerio, hat sie so gewirkt, daß er eine fruchtbare Mahnung für sich selber davon trug; als er ein Jahr später seines Bistums entsetzt und zu den Protestanten sich wendend nach Basel kam, sagte er dem Professor Verriani: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Sp. nicht vor Augen gehabt hätte . . . Gerade im rechten Augenblick hat Gott mich mit ihm zusammen geführt, um durch den Anblick seines grauenhaften Verweilens mich in dem Widerstande gegen das Fleisch, die Welt und ihren Fürsten, den Teufel, zu stärken.“ Unter diesem Gesichtswinkel ist der casus Spierae den meisten der Damaligen erschienen und hat weitbin als warnendes Zeichen außerordentlich gewirkt. Aber sein persönliches Verschulden hat Calvin das schärfste Urtheil gefällt, wenn er auch „jenem Lande, wo die Mehrzahl weder an einen lebendigen Gott und Schöpfer, noch an den zukünftigen Richter mehr glaubt“, sold einen Lehrmeister gönnt. „Dem dieser offenbar windige und ehrfurchtlose Diktation ergebene Mensch wollte in Christi Schule philosophieren und drängte sich eine Zeit lang unter die, zu denen er nicht gehörte. Aus seinem Schicksal mögen die Italiener, welche nur zu gern mit Gott spielen, es lernen, daß er seiner nicht spotten läßt . . . Aber auch unsere leichtfertigen und frivolen Franzosen mögen darauf achten, wie auch die Deutschen, die unter ihren gegenwärtigen Drangsalen fast jedes feinere Gefühl verloren zu haben scheinen — endlich die Engländer mögen erkennen, mit welcher Ehrfurcht und wie eifrig sie Christum aufnehmen müssen, dessen erste Strahlen sich eben ihnen zeigen.“

Aber das Ende Sp.'s wissen die Paduaner Berichterstatter nichts anzugeben. So konnte sich die Tradition bilden, daß Sp. selbst schließlich Hand an sich gelegt habe, und so die Mär von seinem Selbstmord sogar in den Dizionario storico di Bassano übergehen. Allein die venetianischen Inquisitionsakten, welche über seinen Proceß genaue Auskunft bieten (abgedruckt bei Comba, *Ar. Spiera* 1872), lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß er, und zwar wanzig Tage nach der Rückkehr am 27. December 1548, im eigenen Hause natürlichen Todes verstorben ist. Der Erzpriester von Cittadella war durch den Auditor des Legaten beauftragt worden, über die Umstände bei dem Tode des „Neuigen“ zu berichten, der den geleisteten Reinigungseid als die Sünde wider den heiligen Geist ansah. Obwohl nun die Antwort dahin lautete, daß Sp. bis zum Ende dabei geblieben sei, ist von eventuell angedrohten weiteren Maßnahmen (dimostrazioni a chi tenesse mala opinione) gegen den bereits Verstorbenen nichts mehr erfolgt — man scheint sich stillschweigend dem Urtheile der berichterstattenden Priester angeschlossen zu haben, daß Sp. nicht mehr zurechnungsfähig gewesen sei. Petrath. 35

Spifame, Jakob Paul, gest. 1566. — La coppie du procès criminel fait par les très-honorez Seigneurs syndiques, juges des causes criminelles de la ville et cité de Genève contre Jacques Spifame avec la confession du dit Spifame étant au lieu du Supplice. Genève 1566; weitere Nachrichten über ihn: *Mémoires de Condé*. Tom. IV; *Et. de Bèze*, Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées au Royaume de France, Tom. II; *Senévier*, 10 *Histoire littéraire* I, 384sq.; *Zvon*, Histoire de Genève, Tom. II; *Calvini opera*, Bd XVIII—XXI passim; *Haag*, La France protestante IX, 309ss.; *G. M. Baird*, *Th. de Bèze et l'affaire Spifame*, in *Bull. de la Soc. de l'Hist. du prot. franç.* 1899, p. 228ss. (Bd 48). — Außer den in *Mémoires de Condé*, Tom. VI enthaltenen Reden schreibt man ihm zu: *Discours sur le congé obtenu par le cardinal de Lorraine de faire porter armes défensives à ses gens*, Paris 1565 und die lateinische Uebersetzung der *Réfutation des folles reserves et mensonges de N. Durand*. 1562.

Jakob Paul Spifame, Herr von Passy, stammte aus einer angesehenen italienischen Familie, die seit dem 14. Jahrhundert in Frankreich sich aufhielt. Er war im Jahre 1502 in Paris geboren als der jüngste von fünf Brüdern. Nachdem er die Rechtsgelehrsamkeit studiert hatte, wurde es ihm durch den Einfluß seines Vaters Johann, der königlicher Sekretär war, leicht, rasch eine angesehenere Stellung zu erringen, zumal da Spifame selbst durch Talent und Geschäftsgewandtheit, besonders in Finanzsachen, sich auszeichnete. Er wurde bald Rat im Parlament, dann président aux enquetes, maître des requêtes, zuletzt Staatsrat. Da trat er auf einmal in den geistlichen Stand ein — bei den äußerst dürftigen Nachrichten über sein Leben konnte ich keinen Grund zu dieser Handlung entdecken; nicht unmöglich wäre es, daß er von Anfang an conseiller-clere im Pariser Parlament gewesen und später sich ganz der geistlichen Thätigkeit gewidmet hat. Auch hier öffnete sich ihm eine glänzende Laufbahn; er wurde Kanonikus in Paris, Kanzler der Universität u. s. w., Generalvikar des Kardinals von Lotbringen, mit dem er schon 60

früher in persönlicher Bekanntschaft stand und den er auch zum Konzil nach Trient begleitete. Im Oktober 1518 erhielt er den Bischofsstiz von Nevers; 11 Jahre hatte er denselben inne gehabt, als er auf die Würde zu Gunsten seines Neffen Egidius verzichtete und sich nach Genf begab, wo er bald öffentlich sich zum protestantischen Glauben bekannte. Neben der persönlichen Überzeugung — Hub. Languet versichert, er sei schon seit zwei Jahren der Ketzerei verdächtig gewesen — mochten ihn auch andere Beweggründe zu diesem Schritte getrieben haben; er gab zwar ein Einkommen von 10000 Liv. auf, wußte aber doch einen schönen Teil seines Vermögens zu retten, so daß er nicht nur anständig in Genf leben konnte, sondern sogar durch seinen Aufwand Aufsehen erregte. Eine Haupttriebfeder zu jenem Entschluß war gewiß sein Verhältnis zu Katharina von Gasperne. Sie war die Ehefrau des königlichen Procurators Etienne le Gresle in Paris, als Epifame sie kennen lernte; er verführte sie und sie gab ihm einen Sohn, Andreas, vier Monate vor dem Tode ihres Mannes, im J. 1539. Seitdem lebte sie mit Epifame, und er scheint eine sog. Gewissensehe mit ihr eingegangen zu haben, deren Frucht eine Tochter, Anna, war. Um nun diese zwei Kinder zu legitimen Erben zu machen, entdeckte er sein Verhältnis zu Katharine dem Genfer Rat und Konviktorium, erklärte, daß er als Geistlicher sie nicht habe heiraten können und daß er aus Furcht vor Verfolgung geloben sei (dies Letztere war allerdings nicht unbegründet, denn das Pariser Parlament erließ eine Verladung an ihn) und am 27. Juli 1559 wurde seine Ehe für gültig erklärt; aber Epifame hatte sich dabei eines Vergehens schuldig gemacht, das ihm väter den Tod bringen sollte. Er hatte eine Urkunde vorgewiesen, in welcher seine Gewissensehe mit Katharine von deren Vater und Theim gebilligt wurde. Siegel und Unterschrift waren von Epifame gefälscht und der Kontrakt vor das Jahr 1539 zurückdatiert, um dem ersten Kinde die Schmach des Ehebruchs zu nehmen, eine Handlung, die moralisch ebenso verwerflich, als rechtlich unklug war. Er führte als Herr von Passy ein rechtschaffenes Leben in Genf, seinen Luxus verzicht man ihm wegen seiner Wohlthätigkeit, seine vielseitige Bildung und Gewandtheit wurde von der Republik und von den französischen Protestanten mannigfach benutzt und dankbar anerkannt, und im Oktober erhielt er das Genfer Bürgerrecht. Bald sehnte er sich nach einer bestimmten, seinen Thätigkeit und er verlangte, zum protestantischen Geistlichen geweiht zu werden. Calvin und Beza, die ihn mit großer Achtung behandelten, fanden nichts einzuwenden, und so verließ er im Jahre 1560 Genf und wurde Prediger in Yffoudun.

Auch andere Gemeinden begehrt seine Dienste, so seine frühere Gemeinde in Nevers, und Calvin schrieb ihm dazu: wenn er früher nur dem Titel nach Bischof gewesen sei, so solle er diesen Fehler gut machen und es jetzt der That nach sein; doch scheint er dort nicht gepredigt zu haben, dagegen sünden wir ihn in Bourges und Paris. Ein ungleich wichtigerer Geschäftskreis eröffnete sich ihm, als der erste Religionskrieg ausbrach und die Protestanten darauf bedacht sein mußten, eine Einmischung des deutschen Reiches zu verbieten, wenn sie nicht gerade zu ihren Gunsten stattfände; Condé schickte Epifame als seinen Gesandten zu dem Fürstentage in Frankfurt (April bis November 1562). Als Adeligler, als beredter Theolog und gewandter Mann war er diesem Auftrage vollständig gewachsen. Er legte dem Kaiser Ferdinand ein Glaubensbekenntnis der Evangelischen in Frankreich vor, klar und bestimmt abgefaßt, besonders ausführlich in der Lehre von den Sakramenten; ebenso übergab er vier Briefe von Katharina von Medici, welche an Condé gerichtet und worin sie ihn in seinem Widerstande gegen die Guisen unterstützt hatte; es sollte damit der Beweis geliefert werden, daß Condé und die Seinigen nicht als Aufrührer, sondern eigentlich mit Zustimmung und im Auftrage der Königin-Mutter zu den Waffen gegriffen haben. Zum Schlusse hat er den Kaiser, die Anwerbungen, welche im Namen des Trümmirats geschahen, zu unterlagen. Epifame konnte mit dem Erfolge seiner Reise zufrieden sein, er hatte den Bemühungen Andelotts und Bezas, die nach ihm Deutschland im gleichen Zwecke besuchten, den Weg gebahnt. — Bei seiner Zurückkunft nach Frankreich wurde er mitten in den Kriegsstrudel hineingezogen, und als der Herr von Zouffie sich Ivrons bemächtigte, übernahm Epifame die Civilverwaltung der Stadt. In dieser Stellung blieb er bis zum Schlusse des Friedens von Amboise (19. März 1563), dann kehrte er nach Genf zurück, das ihn während seiner Abwesenheit in den Rat der Sechzig gewählt hatte (9. Februar), gerade um dieselbe Zeit, da das Parlament von Paris ihn in contumaciam verurteilt hatte, auf dem Grävelage gehängt zu werden (13. Februar). Aber noch fand der thätige Geist dieses Mannes keine Ruhe. Im Januar 1561 reiste er auf den Wunsch der Königin von Navarra, Johanna d'Albret, nach Pau, um deren Angelegenheiten zu ordnen: der Aufenthalt dort

wurde für ihn verhängnisvoll; unbefriedigt und im Hader mit der Königin kam er von dort im April 1565 zurück. Ihm folgte ein Brief von Beza voll Vorwürfe, welche Johanna gegen den größten Lügner und ehrgeizigsten Menschen schleuderte; freilich hatte er sie auch auf eine Weise beleidigt, welche das ganze Ehrgefühl einer Frau und Königin rege machen mußte, indem er sich so weit vergaß, zu sagen, Heinrich (IV.) sei nicht der Sohn Antons von Bourbon, sondern des Geistlichen Merlin, mit welchem Johanna im Ehebruch gelebt habe. Wie leicht konnte ein solcher Vorwurf gegen ihn gelebt werden? Bald häuften sich die Unannehmlichkeiten seiner Lage; man sagte, er stehe in Unterhandlungen mit Frankreich, um das Bistum Toul zu erlangen, oder er wolle Oberintendant der Finanzen werden. Sein Neffe Jakob, der das ganze Geheimnis seines Zusammenlebens mit Katharine Gasperne wußte, hatte Klage gegen ihn erhoben und seine Kinder als nicht erbfähig bezeichnet. Claude Servin, als Anwalt von Johanna, klagte ihn der Beleidigung des königlichen Hauses von Navarra an, und beide gingen nach der Genfer Sitte am 11. März 1566 ins Gefängnis. Auch in Genf waren Gerüchte über seinen Ehebruch und seine Fälschung laut geworden, man ordnete daher eine Untersuchung seiner Papiere an. Dabei entdeckte man einen vom 2. August 1539 datierten Ehekontrakt. Epifames Frau mußte auf Befragen gestehen, daß sie diesen Kontrakt erst vor zwei Jahren unterschrieben habe, und ebenso leugnete er auch nicht, daß er die übrigen Unterschriften und Siegel gefälscht habe; seinen Ehebruch glaubte er verjährt und durch seine nachherige Verheiratung wie durch ein tadelloses Leben seitdem gesühnt. Von jenem zweiten Kontrakte habe er überdies keinen Gebrauch gemacht. Dies war nun richtig, aber notwendig mußte sich die Untersuchung auch auf den ersten erstrecken, und dieser, von dem Epifame vor Calvin und anderen Leuten wirklich Gebrauch gemacht hatte, erwies sich ebenfalls als falsch. Die Anklage, als habe er gegen das Haus Navarra geschrieben, wies er mit Entrüstung zurück; den Bischofsstiz von Toul habe er nicht begehrt, um wieder zur katholischen Kirche überzutreten, sondern um als rechter Bischof die Herde Christi zu weiden. Daß dies eine Selbsttäuschung war, liegt auf der Hand, aber alle jene Anklagen verschwanden vor dem Verbrechen der doppelten Fälschung; der Genfer Rat sprach das Todesurteil über ihn aus. Die Verwendung der Berner und Coligny's (welche letztere allerdings zu spät eintraf), die Erinnerungen an die Dienste, welche er der Republik und der protestantischen Sache überhaupt geleistet hatte, halfen nichts. Am 23. (25?) März 1566 wurde er auf dem Molard enthauptet; mit großer Staubbhaftigkeit erduldete er den Tod.

Bei den dürftigen Nachrichten über ihn ist es nicht ganz leicht, seinen Charakter zu schildern und ein Urtheil über ihn auszusprechen. Im ganzen macht er durch sein unständtes und vielgeschäftiges Wesen den Eindruck eines Abenteurers.

Theodor Schott † G. Lachenmann.

Epina, Alphons de, Apologet im 15. Jahrhundert. — J. A. Fabricius, *Delectus argumentorum et Syllabus Scriptorum, qui de verit. relig. chr. adv. Judaeos etc. etc. disputarunt* (Hamburg 1725), p. 573 f.; Nikol. Antonius, *Biblioth. vet. Hisp. X.* 9 (citirt bei Fabricius l. c.); Richard Simon, *Biblioth. critique* (1708), III. 316–322; Schrödh, *86* XXX, 573 f.

Alfonso de Epina, einer der namhaftesten antijüdischen und antislamischen Apologeten des ausgehenden Mittelalters, war von jüdischer Herkunft. Nach seiner Bekehrung trat er in den Franziskanerorden, wurde Rektor der hohen Schule zu Salamanca und zuletzt (1466) Bischof von Orense in Galizien (gest. 1469). Er gilt wohl mit Recht als Verfasser des apologetischen Werks: *Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos*, welches anonym zuerst 1487, dann Nürnberg 1494, sowie noch öfter (z. B. Lyon 1511, 1524 und 1629) erschien. Aus der Angabe in der Vorrede, daß es von einem berühmten Lehrer der Franziskaner im Jahre 1158 zu Valladolid verfaßt sei, scheint sich mit Bestimmtheit sein Herrühren von Alfonso de Ep. zu ergeben. Das Werk zerfällt in vier Bücher, jedes wieder in mehrere *considerationes*. Buch I beweist aus dem Eintreffen der in der Weissagung angegebenen Merkmale, daß Jesus der wahre Messias sei; B. II beschäftigt sich mit den Häretikern und schließt mit einer Schilderung der mancherlei Strafen derselben. B. III ist gegen die Juden gerichtet, deren Einwürfe gegen das Christentum es in üblicher Weise widerlegt. Das letzte Buch läßt auf eine einleitende Kritik des Religionsystems der Muhammedaner eine nicht uninteressante, freilich einseitige Darstellung der Kämpfe zwischen den Christen und Sarazenen folgen.

Ulber Bartolomeo Spina aus Bija (päpstl. Kassa-meister unter Paul III. 1512–16, Verteidiger des Heerwabns in der Schrift *De strigibus et lamiis* [1523] u. a. Traktaten, auch Apologeten des Unsterblichkeitsglaubens gegenüber Petrus Pomponatus (in *D. Tutela veritatis* 1518), der irrigerweise manchen als Verfasser des *Portallitium* gehalten hat, s. Lucif Cebard, *Script. O. Pr.* II, 126sq. (vgl. den Art. „*Heeren*“ VIII, 33, 59f.). (Waller †) Böffler †.

Spinola, Christoph Rojas de, katholischer Unionist im 17. Jahrhundert. —

Literatur: In Betracht kommt zunächst die oben vor dem Art. „Leibniz“ Bd XI S. 353f. angegebene Literatur. Sodann: Münzer Vorschläge von 1660 zur Religionsvereinigung in 19 *Österr. Commere. lit. Leibnitz* T. I, p. 111sq. *De commercio epistolico Leibnitiano circa reconciliandarum ecclesiarum Protestantium opus: Annal. lit. Helmst. ann. 1784, vol. I, p. 385.* Unionsvorschläge von 1673: *Unsch. Nachr.* 1718, S. 917ff. *Majest. Weltmacht: Unsch. Nachr.* 1756, S. 888; *J. Klant, Gesch. d. prot. Theologie*, S. 311; *Gieseler*, *RG* I, 181ff.; *J. Schmidt, Leibniz und die Kirchenvereinigung: Grenzboten* 1860, Nr. 44 und 45. 15 *J. A. Kiesel, Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen*, Paderborn 1901.

Zu war Franziskanergeneral zu Madrid, kam als Reichswater der Kaiserin Margareta Theresia, Gemahlin Leopolds I., Tochter Philipps IV., nach Wien, wurde auf ihre Verwendung vom Papste zum Titularbischof von Tina in Kroatien ernannt, erhielt im Jahre 20 1685 vom Kaiser das Bistum Wienerisch-Neustadt und starb den 12. März 1695. Weniger ein großer Theolog, als ein gewandter Unterhändler und als solcher mehrfach mit diplomatischen Geschäften betraut, von gefälligen, weltmännischen Manieren, wohlmeinend und von freundschaftlicher Gesinnung, war er von warmem Eifer für den Plan, die Protestanten, zunächst Deutschlands und Ungarns, durch Zugeständnisse für die Wiedervereinigung mit 25 Rom zu gewinnen, erfüllt und hat sich in unermüdlicher Thätigkeit lange Jahre hindurch der Lösung dieser schweren Aufgabe gewidmet. Bei dem damals an vielen protestantischen Höfen Deutschlands herrschenden religiösen Indifferentismus, bei den auffallend milden Gesinnungen, welche den orthodoxen Zeloten gegenüber die Theologen der Helmstädter Schule gegen die katholische Kirche kundgaben, schien ein Versuch, die Protestanten zur Einbeil der Kirche zurückzuführen, wohl Aussicht auf Erfolg zu haben, zumal es auch in der Zeit während und nach den inkretentierbaren Händeln nicht an Auf- 30 fachen erregenden Überritten solcher fehlte, die eingeständenermaßen vor den ewigen Befehdungen der Theologen Aube unter der infallibeln Auctorität des Papstes suchten, aber auch ausdrücklich auf den von Calixt geltend gemachten Grundsatz der normativen Auctorität 35 der ersten fünf christlichen Jahrhunderte sich beriefen (vgl. *Gieseler a. a. O.* S. 177 ff.). Und die Hoffnung, vielleicht auf dem Wege friedlicher Verhandlungen ein großes Werk zu vollbringen, welches seine Verfahren durch Mittel der Gewalt nicht hatten durchführen können, vermehrte auch den bigotten und von den Jesuiten abhängigen Kaiser Leopold, der die Protestanten in seinen Erblanden auf brutale Weise verfolgen ließ, für den in 40 Rede stehenden Unionsplan günstig zu stimmen. So begann Spinola, nachdem er sich schon 1671 mit dem päpstlichen Nuncios zu Wien ins Einverständnis gesetzt hatte, mit kaiserlicher Genehmigung seine möglichst geheim gepflogenen Verhandlungen mit deutschen, hutherischen wie reformierten, Arianen und Theologen. Man hat wohl an den meisten 45 Orten keine Vorschläge mit dem ebenso entschiedenen wie wohlbegründeten Mißtrauen aufzunehmen, welches mit bedauernder Hinweisung auf die gerade auch in den österreichischen Staaten fortwährend herrschenden Bedrückungen der Protestanten das untern 27. Juni 1682 dem Kurfürsten von Brandenburg von seinen Berliner Hofpredigern eingereichte ablehnende Gutachten ausbricht (s. *Hering, Gesch. der kirchlichen Unionsverträge*, 2. Bd, 1838, S. 212f.). Doch ließ auch die auf den Kaiser zu nehmende Müch- 50 sicht nicht zu, den Bevollmächtigten desselben ohne weiteres abzuweisen. Namentlich aber fand er auch einen günstigen Boden in den herzoglich braunschweigisch-lüneburgischen Landen und vor allem in Hannover. Hier fand er den seit 1651 katholischen Herzog Johann Friedrich mit seiner Gemahlin Benedikte, einer gleichfalls katholischen Pfälzer Prinzessin, ebendort freilich das Verhältnis zu den protestantischen Unterthanen doppelte 55 Rücksicht gebot, gern bereit, das Unionswerk zu fördern; und mit noch größerem Eifer nahm sich dessen Bruder und Nachfolger (seit dem J. 1679), der in religiösen Dingen gleichgiltige und einen persönlichen Konfessionswechsel durchaus abgeneigte, aber gut österreichisch gesinnte und dazu noch gerade auf den Anhub reflectierende Herzog Ernst August, um dem Kaiser gefällig zu sein, in Verbindung mit seiner Gemahlin Sophie, einer Tochter 60 des unglücklichen Behnntemngs Friedrich von der Pfalz, der Sache an. Und der erste

Geistliche des Landes, der weniger scharfsinnige als friedliebende und gelehrte lutherische Theologe Melanus, Abt von Loccum, und der hannoversche Hofrat Leibniz, der etwa in dem Sinne eines Grotius (vgl. dessen *Annotationes ad Cassandri consultationem*, 1641, und votum pro pace ecclesiastica, 1642, wie auch seine Schrift: *loca quaedam N. T.*, quae de antichristo agunt aut agere putantur, worin er die protestantische Annahme, daß der Papst der Antichrist sei, beitrete) für eine Union mit der katholischen Kirche günstig gestimmt und zu Konzessionen dafür geneigt war, welche von beiden Herzögen zu den Verhandlungen mit Spinola kommittirt wurden, kamen demselben viel nachgiebiger, als recht war, entgegen. Bei dem ersten Besuche des Bischofs 1676 unter Herzog Johann Friedrich war es wohl ganz bei Gesprächen mit den beiden Genannten geblieben. Aber die Sache nahm eine heftigere Gestalt an, als der Unterhändler am Beginne des Jahres 1683 wieder er schien und diesmal mit weitgehenden Anerbietungen, die er freilich bloß mündlich machte: die Kommunionen sub utraque, die Priesterehe und vor allem der unveränderte Besitz der säkularisirten geistlichen Güter, ja die Suspension des Tridentinums sollte zugestanden, die „Neufatholiken“ sollten zu keinem förmlichen Widerruf genötigt, sie sollten als Beisitzer des zu berufenden allgemeinen Konzils zugelassen werden und dagegen nur die Oberherrlichkeit des Papstes anerkennen. Jetzt versammelte sich eine von Melanus präsidirte Konferenz von Theologen, welcher Spinola ein Memorial überreichte: *Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* (in *oeuvres de Bossuet*, ed. Versailles, Tom. XXV, 20 p. 205, der Inhalt angegeben bei Hering a. a. O. S. 215 ff.), und die Mitglieder der Konferenz, worunter auch N. H. Calixt, einigten sich zu einer Schrift: *Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantos*, welche in der Hauptsache auf Spinolas Vorschläge und namentlich auch auf den päpstlichen Primat einging. Glücklicherweise hatte die Sache in der katholischen wie protestantischen Kirche zu wenig Boden, als daß sie sehr gefährlich hätte werden können. Während unter den Protestanten dasjenige, was von den Verhandlungen trotz aller Vorsicht verlautete, auch bei den gemäßigten Theologen nur Unwillen und Argwohn erweckte, waren die Katholiken, welche um Spinolas Unternehmen wußten, eher geneigt, dasselbe als Thorheit zu betrachten. Auch in Rom, wo die hannoversche Denkschrift günstig aufgenommen wurde, war man natürlich nicht im Stande positive Zusagen zu machen, und so blieb die Sache vorläufig auf sich beruhen. Doch blieben Leibniz und Melanus (außer ihnen z. B. auch Seidenborn) in Briefwechsel mit Spinola, und im Jahre 1691 wurde auch von ihnen mit Bossuet angeknüpft. Melanus überreichte demselben einen eigens für diesen Zweck von ihm ausgearbeiteten Traktat: *Cogitationes privatae de methodo etc.* Die darauf im August 1692 erfolgende ausführliche Antwort des französischen Prälaten, die auf einmal rundweg alles mit Spinola Ausgemachte ablehnte und als *conditio sine qua non* unbedingte Unterwerfung unter die unfehlbare Autorität der Kirche und demnach auch unter die Tridentiner Beschlüsse forderte, war wohl klar genug und geeignet, alle Illusionen der hannoverschen Unionsmacher niederzulagern. Gleichwohl sind die Verhandlungen noch bis ins Jahr 1694, wo Bossuet, der ihrer längst überdrüssig war, endlich abbrach, fortgeführt worden. — Spinola hatte sich inzwischen mit den ungarischen Protestanten beschäftigt, nachdem er unterm 20. März 1691 durch kaiserliches Patent zum Generalkommissär des Unionsgeschäfts innerhalb der kaiserlichen Staaten ernannt und bestätigt war, mit welchem umgebend schriftlich und mündlich zu verfahren allen Protestanten, sofern sie sich als Devotierte ihrer Kirchen auswiesen, freigestellt wurde. Das Patent wurde den protestantischen Gemeinden in Ungarn zugesandt mit den eben erwähnten *regulae*, indem sie unter Berufung auf die Zustimmung, welche jene angeblickt bei vielen deutschen Theologen gefunden hätten, eingeladen wurden, sich über dieselben zu erklären. Spinola glaubte auch vielen Anklang gefunden zu haben und setzte große Hoffnungen auf ein wieder ganz geheim zu Wien zu veranstaltendes Religionsgespräch, an welchem auch solche deutsche Theologen, in welche die Ungarn Vertrauen setzten, teilnehmen sollten, und für welches im Laufe des Jahres 1693 bereits unter der Hand vorläufige Einladungen an Fürsten und Theologen ergingen. Dasselbe ist aber nicht mehr zu Stande gekommen; Spinola starb darüber weg. Im Jahre 1698 hat der Kaiser durch Spinolas Nachfolger, Bischof Graf von Budenheim, noch einmal in Hannover wegen der Kircheneinigung anfragen lassen, und Leibniz hat noch einmal 1699—1701 im Auftrage des nachher noch 1710 in seinem hohen Alter übergetretenen Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig mit Bossuet verhandelt, ohne daß man zu irgend einem Resultate gekommen wäre. Leibniz ist aber auf Grund dieser Verhandlungen noch etwa hundert Jahre nach

seinem Tode dem Verdacht verfallen, im geheimen Katholik gewesen zu sein. Den Anlaß dazu bot das sog. „Systema theologicum“, das sich in seinem Nachlaß vorgefunden hat; über dasselbe ist schon oben in dem N. Leibniz Bd XI, S. 359, 10ff. berichtet. Daß Leibniz aber unentwegt der Augsbürgischen Konfession zugethan blieb, ist anderweitig bez. kann genug.
(Waller +) P. Tschackert.

- Spiritismus** (auch **Spiritualismus**, **Mediumismus**). — 1. Zur Geschichte des S. C. W. Carron, *Modern Spiritualism: its Facts etc.*, Boston 1855; Abbé Thiboudeau, *Des esprits et de ses rapports avec le monde visible*, Paris 1851; W. Howitt, *History of the Supernatural*, 2 vols., London 1863 (einseitig avologetisch zu Gunsten des Spiritismus und kritisch); Max Fern, *Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur*, Heidelberg 1861, 2. Aufl. in 2 Bänden, 1873, — nebst den Nachträgen: *Der jegige Spiritismus und verwandte Erscheinungen*, 1875, und: *Die sichtbare und die unsichtbare Welt*, 1881 (sehr reichhaltig auch in Bezug auf die Vorgeschichte des Spiritismus und der verwandten Erscheinungen, aber auf magisch-gemüthlichem Standpunkte gearbeitet und deshalb nicht hinreichend umfänglich in kritischer Hinsicht); J. B. Dandier, *Des sciences occultes et du Spiritisme*, Paris 1896 (drittig u. veraltet); H. T. Owen, *The Debatable Land*, New York 1872; deutsch: *Das streitige Land*, Leipzig 1876, 2 Bde (Apologie des Spiritismus, mit interes. Beiträgen zu i. Geschichte); W. B. Carpenter, *Mesmerism, Spiritualism etc. historically and scientifically considered*, London 1877 (vgl. unten S. 663, 20); Emma Hardinge-Britten, *Nineteenth Century Miracles*, London 1884 (reichhaltig, aber unkritisch, auf ähnlichem Standpunkte gearbeitet wie Howitts *History etc.*); Constantin Gutberlet, *Der Spiritismus* (Vereinschrift d. Geistesgesellschaft), Köln 1882; W. Schneider, *Der neuere Geistesglaube, Thatfachen, Äußerungen und Theorien*, Paderborn 1882; 2. Aufl. 1885 — in histor. Hinsicht besonders reichhaltig röm.-kath. Darstellung; Joseph Dupet, *Der neuere Spiritismus, in seinen Wesen dargelegt u. nach seinem Werte geprüft* (1. Aufl. 1881, 2. erweit. Aufl. München 1897; A. Wahn, *Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps modernes*, Paris 1885; Karl du Prel, *Studien auf dem Gebiet der Geheimwissenschaften*, 2 Bde, Leipzig 1890f.; ders., *Der Spiritismus* (Reclams Universalbibl.), Leipzig 1893; Karl Kielevetter, *Geschichte des neueren Occultismus*, Bd II (Leipzig 1895), bes. S. 369—400 und 737—780, Auch: „Die Entwicklungsgeschichte des Spiritismus von der Urzeit bis zur Gegenwart (Vortrag)“, Leipzig 1893; Baudi di Vesme, *Gesch. d. Spiritismus*, 3 Bde. Aus dem Italienischen durch Feilgenhaner, Leipzig 1898—1900; Paul Schanz, *Art. „Spiritualismus“ im MAG XI*, 615 ff.; C. W. Sidgwick, *Art. Spiritualism in d. Encycl. Britan.* XXII, 102—107; Th. Traub (Stadtpr. in Stuttgart), *Der Spiritismus in der Sammelschrift „Kirchen und Sekten der Gegenwart“*, herausg. von Kalb, Stuttgart 1905, S. 111—176.
2. Zur Kritik des S. a) Von naturalistischem Standpunkte aus: C. B. Tylor, *Die Anfänge der Kultur* I, 111 ff.; II, 1 ff.; Kirchner, *Der Spiritismus, die Karrheit unseres Zeitalters*, Berlin 1883; Zimmern, *Ueber spirit. Manifestationen*, Wien 1884; Stendel, *D. Spiritismus vor dem Richterstuhle des philosoph. Verstandes*, Stuttgart 1886. b) Von philos. oder theol. vermitteltem Standpunkte aus: Aja Rahau, *The phenomena of Spiritualism scientifically explained and exposed*, London 1875; Gottfr. Gengel, *Spiritistische Geändnisse eines ev. Geistlichen über die Wahrheit der christlichen Offenbarung*, Leipzig 1877; F. Köllner, *Wissenschaftliche Abendstunden*, Leipzig 1878; Fr. Hoffmann in den *Psych. Studien* 1876 ff., und *Philos. Schriften*, Bd VII (Erlangen 1881); F. H. Nichte, *Der neue Spiritualismus, sein Werth und seine Einwirkungen*, Leipzig 1878; H. Ulrich, *Der sog. Spiritismus: eine rel. Frage*, Halle 1879; Joh. Huber, *Moderne Magie* (in „Nord und Süd“, 1879); G. Th. Hedner, *Die Tagesmüde gegenüber der Nachtamüde*, Leipzig 1879; F. Krenker, *Die myst. Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder*, 2 Teile, Stuttgart 1880 (Veruch einer Apologie des bibl. Wunderglaubens unter — nicht überall vorrichtiger — Benutzung der spiritistischen Elemente); C. v. Hartmann, *Der Spiritismus*, Leipzig 1885; gegen ihn M. Afsakow, *Animismus und Spiritismus*, 2 Bde, Leipzig 1890. c) Vom kath.-orthodoxen Standpunkte (ähnlich der römisch-kath. Theorie bildigend): Schneid, *Der moderne Spiritismus, philosophisch geprüft*, Uebt. u. 1889; P. Schanz, *Der Spiritismus*, Littérar. Rundschau 1880, Nr. 10—12; Trügel, *Der neuere Spiritismus in seinem Wesen aufgezeigt etc.*, Würzburg 1881, 2. Aufl. 1897; Wehr, *Der Spiritismus und das Christenthum*, Regensburg 1881 (aus der ZfTh); Gutberlet, *Schneider* s. o.; C. Müller, *Natur u. Wunder*, Straßburg 1892. d) Vom positiv-evangelischen Standpunkte: Fodler im Beweis des Glaubens in verschiedenen Jahrgängen seit 1870; ders., *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft* II, 406 ff., 561 ff.; Fr. Lehmann, *Der moderne Spiritismus*, Augsburg 1889; C. Weber, *Der moderne Spiritismus*, Heftb. 1883; R. Spittiger, *Zur Würdigung und zum Verständnis des modernen Spiritismus*, Ev. Mj 1882, S. 3; H. C. Raufsch, *Wort u. Geist*, Berlin 1901, S. 234 ff.; Th. Traub, *Wider d. Spiritismus*, Stuttgart 1901.

Der Spiritismus (Spiritualismus), d. h. die „experimentierende Geisterkunde“, der vermittelst gewisser eigentümlich beanlagter Personen oder Medien hergestellte angebliche

Verkehr mit den Geistern des Jenseits — dabei auch Mediumismus — bildet die neuerdings beliebteste Form der Magie (vgl. die Art. Bd XII, bei S. 60 ff.). Da ihre fast über alle civilisierten Länder der Gegenwart in ziemlicher Zahl verbreiteten Adepten und Apostel trotz mangelnder einseitlicher Organisationen eine Art von Genossenschaft bilden, der es auch an einer traditionell gewordenen religiösen Doktrin und einer Art von Kultus praxis nicht fehlt, so darf mit einem gewissen Recht die Existenz einer Sekte, oder, wenn man will, einer Religion der Spiritisten behauptet werden (s. unten). Der Kern der Sache ist uralte, mag immerhin der Name zurückgehend auf spirits — abgelebene Seelen, Geistererscheinungen) seinen modernen angloamerikanischen Ursprung deutlich genug verraten.

I. Die Vorgeschichte dessen, was man heute „Spiritismus“ nennt, läßt sich bis ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurückverfolgen, wo das schon im Geise des AEs verurteilte Treiben der *722*s oder Totenbeschwörer (1 Sa 28; Dt 18, 11) den Gegenstand repräsentiert und wo das heidnische Brudervolk der Hebräer im Osten, die Chaldaer, wie auch schon ihre nicht-jemittischen Vorgänger, die Akkado-Sumerier, der Vilege abnlicher Wahrsagekünste obliegen (vgl. den Art. „Magie“, Bd XII, 59, 3, sowie Fr. Lenormant, Die Magie der Chaldaer, 1874, S. 508 ff.). Auch in der religiösen Praxis der Indier reicht totenbeschworende Kunst, ausgeübt durch buddhistische Asketen (die Sramanen = den *Sayarāoi* bei Clem. Alex. Strom. I, 359), und = den heutigen Schamanen) wohl schon in vorchristliche Zeiten zurück; ebenso die entprechende Praxis gewisser Zauberünstler bei den Chinesen, welche abgelebene Geister oder Ahnengötter vermittelt der sog. Dualhölzer oder Geistergriffel Figuren oder Buchstaben in den Sand schreiben lassen (Boskamp, Unter dem Banner des Trachen [Berlin 1898], S. 21. 61. 70). Bei den Hellenen und Römern wurden nicht bloß Künste des Geisterreitens, sondern noch mehrere andere Manipulationen des heutigen Spiritismus geübt. Den Göttern der römischen Kaiserzeit war namentlich auch die Gewinnung von Orakeln mittels klopfender oder sonstwie bewegter Tische wohlbekannt, wie die merkwürdige fast alle Ingrebrienzen modern-spiritistischer Praxis namhaft machende Stelle bei Tertullian, Apol. c. 23, zeigt. Sporadisches Vorkommen solcher Zauberkünste läßt sich durch die ganze folgende christliche Geschichte hindurch nachweisen. Ammianus Marcellinus (XXIX, 1, 29) weiß von antiochenischen Magiern unter Kaiser Valens zu erzählen, welche mittels eines aus Lorbeerzweigen geflochtenen kleinen Tisches weisagten. Ungefähr derselben Zeit mag das dem Neuplatoniker Jamblichus zugeschriebene Werk *De mysteriis Aegyptiorum* entstammen, das ausführliche Anweisung zum Citieren von Geistern erteilt (noch von Kiepert weiter l. e. II, 804 als echte Schrift dem Jambl. verteidigt — aber s. Heinze, Art. „Neuplatonismus“ Bd XIII, 870, 54 ff.). Noch im späten Mittelalter und in der nächstfolgenden Zeit soll das Tischrücken, oder wie es damals hieß, das „Aufgeben der Tische“, im Kreise kabbalistischer deutscher Juden als ein gewöhnliches Kunststück geübt worden sein; s. die Convertiten Sam. J. Breng „Jüdischer abgestreifter Schlangenbalg“, Oettingen 1614, sowie den Brief Chr. Arnolds an Wagenheil vom Jahre 1674 (bei W. Schneider, S. 89). — Das 18. Jahrhundert ließ, als weiteren Anlaß zur Ausbildung des modernen Spiritismus, das „fanatische Schauen“ des schwedischen Visionärs und Sektenführers Smedenborg samt der darauf gegründeten abenteuerlichen Eschatologie der „Neuen Kirche“, sowie damit gleichzeitig den an den angebliden mystischen Verkehr der kommunistischen Sekte der Schafers (zuerst in England, dann in Nordamerika mit himmlischen Geistern (vgl. Benson in RdSM. 1897, 15. Nov.) hervortreten. Woran sich ferner (seit 1784) die mit allerlei abergläubiger Zuthat verbrämten magnetischen Heilkünste Mesmers und seiner Anhänger (Wolffart, Emmeser, Kiejer u.), die festen Gaunerstreiche des italienischen Taschentpielers Cagliostro (gest. 1792), sowie der Sonnenambulismus von Pwisjgur in Straßburg (1807 ff.), Justinus Kerner in Weinsberg (seit 1821) u. a. angeschlossen.

II. Ursprung des Spiritismus in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Auf die bescheidene Weise vorbereitet, gelangte der eigentliche Spiritismus während der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Neu-England durch das voneinander unabhängige Auftreten mehrerer mediumistisch begabter Personen zur Ausbildung. Für die theoretische Grundlegung dessen, was jetzt die Substanz der spiritistischen Lehrtaditionen bildet, war seit ungefähr 1843 der wunderlich konfuse Hellscher Andrew Jackson Davis zu Poughkeepsie in New York am Hudson thätig. Geboren den 21. August 1826 zu Bloominggrove, Orange County, N. Y., von armen Eltern und während seiner Kinderjahre mehr mit Viehhüten auf dem Felde als mit Lernen in der Schule beschäftigt, wurde er 1843 zum erstenmal von jenen visionären Zuständen überkommen, die er als Rundgebungen aus

dem Jenseits oder „Beindrudungen“ von Geistern auffassen zu müssen meinte. Es soll ein magnetisches Streichverfahren gewesen sein, womit der im Mesmerisieren geschickte Schneider Will. Irvinghene das in ihm schlummernde hellseherische Vermögen zuerst weckte. In den beiden nächstfolgenden Jahren waren es gewisse auffallende Phänomene an seinem Zauberkrystall, sowie an seinem Hunde, die ihm neue Erleuchtungen zuführten; und bereits 1816 begann er in New York unter wachsendem Zulauf mediumistische Vorträge zu halten, d. h. den Inhalt dessen, was er während längerer oder kürzerer Verzückungszustände mitgeteilt bekommen hatte, zu diktieren und so den Grund zu jener ebenso seltsam konfusen und weitgeschweifigen als vielbewunderten mediumistischen Litteratur zu legen, welche in Gestalt zahlreicher Bände unter seinem Namen verbreitet wurde. Bereits 1817 erschien, entstanden aus 157 jener Diktate, das erste, ungefähr 1200 Seiten starke, dieser Werke: *The Principles of Nature, her divine Revelations and a Voice to Mankind*, das 1869 eine Verdeutschung unter dem Titel „Die Prinzipien der Natur“ (2 Bde) erfuhr und im englischen Original nahezu 50 Auflagen erlebt haben soll. Fast jedes weitere Jahr brachte weitere Folgen der unaufhaltsam anschwellenden spiritistischen Bibliothek, an deren Vermehrung später auch die Frau des gefeierten Sehers, Mrs. Mary A. Davis, sich beteiligte (dabei u. a. das zu monströsem Umfang angeschwollene sechsbändige Werk: *The great Harmonia* [zerfallend in die fünf Abteilungen „der Arzt, der Lehrer, der Seher, der Reformator, der Denker“]; desgleichen die zweimal [1876 durch Kramer und 1881 durch G. C. Wittig] verdeutschte „Philosophie des geistigen Verkehrs“; auch zwei Selbstbiographien des Autors, deren erste 1857 unter dem Titel „Der Zauberstab“ [*The Magic Staff*], die zweite 1885 u. d. T.: „Jenseit des Thals“ [*Beyond the Valley*] ins Licht trat). — Inzwischen hatte das praktisch-technische Verfahren des Spiritismus auf einem andern Punkte des Staates New York seine Grundlegung erhalten. Zwei weibliche Medien, Leah und Katharine (Katie) Fox, erfuhren in noch ziemlich zartem Alter — die eine zehn-, die andere zwölfjährig — auffallende Kundgebungen aus der Welt des Jenseits, kraft deren sie den mediumistischen Geisterverkehr bald mit abnlischer Virtuosität wie Davis, und mit noch rascherem propagandistischem Erfolg als er kultivieren lernten. Es war eine unheimliche Spukgeschichte, die das Schwesterpaar berühmt machte und bewirkte, daß sie Davis — von dessen Orakeln sie übrigens anfänglich keine Kunde hatten — als Mithlisterinnen der spiritistischen Sekte zur Seite traten. Im Gemälde der Wand ihres Schlafgemachs hören die beiden Mädchen allnächtlich gewisse Mopsitöne. Sie fordern eines Abends den Geist, den sie als Urheber dieser Töne mutmaßen, zum Herklopfen der Zahlen auf; derselbe entspricht ihrer Anforderung, klopft auch, als die Mutter der Kinder hinzukommt und ihn nach deren Alter fragt, die Zahlen von deren Jahren richtig her und knüpft so eine förmliche Korrespondenz mit dem weiblichen Teil der Familie Fox an, aus welcher man bald die Personalien des Geistes kennen lernte. Während dieser Spuk nach einiger Zeit aufhörte, begannen verschiedene andere Mopsitöne, zuerst in Wänden und Türen des Hauses, nachgerade durch verschiedene Geräte und Möbel, besonders Tische, sich den beiden Medien zu offenbaren. Diese erlangten rasch eine beträchtliche Geschicklichkeit im Hervorklopfen aller möglichen Mundgebungen der klopffenden Geister, indem sie — möglicherweise in bewußter Nachbildung — kurz zuvor in Nordamerika erfundenen elektrischen Telegraphenschrift — ein förmliches Mopsitalphabet ausdachten, worin beispielsweise ein dreimaliges Kochen die Antwort *yes!*, ein einmaliges dagegen *no!* bedeutete u. s. f. Die Entdeckung der bald in ganz Neu-England das lebhafteste Interesse erregenden und in unzähligen kleineren und größeren Zirkeln nachgeahmten neuen Methode des Geisterbefragens fiel in das Frühjahr des Revolutionsjahres 1818. Sie traf auf bemerkenswerte Weise zusammen einerseits mit dem Bekanntwerden jener Davisschen „Prinzipien der Natur“ in weiteren Kreisen, sowie mit einer aufsehenerregenden Spukgeschichte im Hause eines Dr. Phelps zu Strausford (Connecticut), andererseits mit mehreren Vorgängen verwandter Art in der alten Welt; so mit des französischen Magneteurs und Geistersehers Cahagnet Entdeckungen in seinen *Araanes de la vie future dévoilés* (Paris 1818), sowie mit den ersten Mitteilungen des Barons von Reichenbach (gest. 1869) über seine Experimente an sensitiven Personen und seine darauf gegründete Lehre vom Od oder Odyl.

III. Fortentwicklung der spiritistischen Praxis bis zum Stadium ihrer höchsten Blüte (1818–1880). Sehr bald traten im Experimentierverfahren der nordamerikanischen Spiritisten verschiedene Fortbildungs- und Verbesserungsvorläufe hervor, wodurch das Befragen der Spirits erleichtert und die Leistungen der Medien in zunehmendem Maße reichhaltiger und interessanter gestaltet werden sollten.

Zunächst erfand man zur Erleichterung der Korrespondenz mit den Geistern den sog. Psychographen, bestehend in einem an einem der Tischbeine befestigten Bleistift oder Griffel, welcher auf einem untergelegten, mit den Buchstaben des Alphabets bedruckten Papierstreifen hin und her tanzte und die zur Bildung der Worte miteinander zu verbindenden Buchstaben anzeigte. Ein etwas komplizierteres, aber angeblich wirksameres Instrument für die Aufnahme der Geistesrafel konstruierte 1850 der berühmte Chemiker Robert Hare (gest. 1858) in Philadelphia; das Spiritoskop, bestehend in einem Kunitischchen mit beweglichem Zeiger, der auf die um den Rand herumgedruckten Buchstaben oder Ziffern hinwies. Die begabteren Medien bedurften freilich solcher mechanischer Vorrichtungen nicht. Sie teilten das im Zustande der Verzückung (der trance) von den Geistern Erlebene entweder so wie Davis dictando mit, oder sie produzierten sich als „Schreibmedien“, indem sie vor Eintritt des Trancezustandes sich mit Schreibstift und Papier versehen ließen, um dann das während des Zustandes ihnen Eingeebene gleichsam als mechanische Werkzeuge der sich ihnen offenbarenden Spirits niederzuschreiben. — Bald zählte man Hunderte solcher Schreibmedien in den größeren wie kleineren Städten der Union. Teab und Katie Fox behaupteten sich längere Zeit ungeachtet des Versuches der Buffaloer Professoren Flint und Lee, sie als Betrügerinnen, die jene Klebplante durch Anaden mit ihren Knien hervorbrächten, zu erweisen (1851) — in besonderem Ruhm auf diesem Gebiete, auch nachdem beide sich verheiratet hatten.

Beide Methoden oder Stufen der spiritistischen Praxis: jene mehr mechanisch geartete des Geisterbefragens durch Tische, Psychographen oder Spiritoskope, und diese vollkommene der Schreibmedien und Trancemedien, wanderten seit 1850 aus Amerika in der alten Welt ein und gewannen auch hier der Bewegung Anhänger und Bewunderer zu Tausenden. Eine Frau Hayden aus Boston erntete 1852 und in den nächsten Jahren in England besonderen Ruhm durch ihre mediumistische Produktionen. — Bientlich bald trat bei den namhafteren Medien von Profession ein Streben nach möglichster Steigerung und Vermannigfaltigung der in ihren Séancen zum Besten gegebenen Wundereffekte hervor, wodurch etwa seit Mitte der fünfziger Jahre — der Reihe nach die folgenden Fortschritte in der Kunst des Verkehrs mit der Geisterwelt erzielt wurden.

a) Die Gewinnung direkter Geisteschriften, ohne die vermittelnde Thätigkeit der oder der diktirender Medien, gelang zuerst 1856 in Paris dem daselbst lebenden deutsch-russischen Baron Ludwig v. Guldentubbe (gest. 1873) und seinem Genossen dem Grafen d'Urbes. Am 1. August des genannten Jahres hatte der Baron ein unbedrucktes Stück Briefpapier nebst Bleistift in ein verschlossenes Kästchen deponiert und den Schlüssel dem Grafen zur Aufbewahrung übergeben; und am 13. desselben Monats wurden von dem erstaunten Freundespaar „bereits 30 direkte Geisteschriften erzielt, indem sie jenes Papier auf einen kleinen Glasstisch legten“. Merkwürdigerweise fanden sie in diesen und den folgenden ähnlichen Fällen „nie diejenige Seite des Papiers bedrieben, wo der Bleistift sich befand, sondern die geheimnisvollen Schriftzüge fand man immer auf der gegen die Glasplatte gelegten, vor Menschenblicken verborgenen Seite“. Bald traten zu dem Französisch der ersten Geisteschriften andere Sprachen hinzu, dabei auch alte Idiome, ja selbst ägyptische Hieroglyphenschrift; und zugleich vermehrten sich die Orte sowie die Methoden zur Gewinnung der rätselhaften Schreibrafel, deren Guldentubbe binnen 12 Jahren nicht weniger als 2000 Stück in 20 verschiedenen Sprachen erhalten haben will. Zur Konstatierung des wirklichen Geistesruhms oder wunderbaren Charakters der Inschriften wurden angegebene Personen (wie der Dichter Laboulaye, Mr. Lacordaire, ein Bruder des berühmten Dominikaners u. a.) hinzugezogen, welche das Sichbilden der Schriftzüge durch unsichtbare Hand (also wie im Saale Melchazars, Da 3, 5) mit eigenen Augen beobachtet zu haben erklärten. Die Experimente wurden an verschiedenen öffentlichen Orten gemacht, in den Parks zu Versailles und St. Cloud, im Brit. Museum und der Westminsterabtei in London, sowie mit Erzielung besonders auffallender Resultate auf den Königsgräbern zu St. Denis und im Musée du Louvre. An der Hervorbringung der rätselhaften Inschriften scheint Guldentubbes Schwester, die mediumistisch-begabte Baroness Julie Guldentubbe, einen nicht unwesentlichen Anteil gehabt zu haben. Die Annahme, daß eine un- oder halbbewußte magische Thätigkeit des Geistesruhmpaares der Massenproduktion der angeblichen direkten Geisteschriften zu Grunde lag, drängt sich beim Reflektieren auf den größtenteils seichten und trivialen Inhalt der Tafel unmittelbar und schongeistigen Barons und seiner ähnlich gearteten Schwester erdeint in der Art, wie die angeblichen Spirits sich ausdrückten und kundgaben, aufs genaueste

abgebiegelt. Vgl. H. Leos einschneidende Kritik des Goldenstubeschen Werks „Pneumatologie positive“, Paris 1857, in Jahrg. 1858 der *Ev. MZ*; auch Fr. Splüngerber, ebenda. Jahrg. 1882, Nr. 10 und *Bösl.* Bd VI, 1870, S. 317—360.

b) Die Geistmaterialisationen, zuerst hervorgetreten um 1860, bezeichnen einen weiteren Hauptfortschritt in Vervollkommnung der spiritistischen Technik. An ihrer Einführung in das Repertoire des von hervorragenderen Medien Geleiteten waren u. a. auch Teab und Katie Fox, insbesondere die letztere, während des späteren Stadiums ihres Wirkens beteiligt. Vor allem aber brachte Daniel Douglas Home, der „Hohepriester des englischen Spiritismus“, dieses Bravourstück des Erscheintlassens vermaterialisierter, d. i. sichtbar und greifbar gewordener Geister in Übung. Geboren 1833 auf den Orkneyinseln (oder nach anderen Angaben in Edinburgh) soll derselbe schon als Kind die Gabe des Fernsichs und des Verkehrs mit Geistern betätigt haben, wurde dann, während er als etwa zwanzigjähriger junger Mann im Hause einer Tante in Nordamerika lebte, seine ungewöhnlich bedeutende mediumistische Kraft daran inne, daß des Klopfens, Umherwerfens und Umberfliegens der Möbel in seinem Zimmer kein Ende werden wollte, und trat — einige Zeit nachdem jene Tante ihn wegen dieser tollen Spukvorgänge aus dem Hause gewiesen — als vorstellungsgewandtes Medium Kunststreifen durch verschiedene Länder Europas an. In Rom ging er, fasziniert durch die Lektüre von Heiligenlegenden, worin ihm Wundereffekte ähnlich den seinigen entgegentraten, 1856 zum Katholicismus über. In Rußland holte er sich seine Gattin, die Tochter eines Generals Stroll (1858). In Frankreich aber erhob er bald darauf sich auf den Gipfel seines Ruhms durch die alles Krübere von spiritistischen Wundern verdunkelnden Sitzungen, die er als Hofzauberkünstler Napoleons III. in Gegenwart dieses Kaisers, der Kaiserin Eugenie, des Prinzen Murat und zahlreicher anderer hoher Personen abhielt. Hier soll das sich Vermaterialisieren der Spirits, zunächst in Gestalt des Erscheinens einzelner sicht- und greifbarer Körperteile, besonders Hände von Geistern, durch ihn bewirkt worden sein (Kertv, Die myst. Erscheinungen v. II, 11; Schneider 120). Ähnliche Materialisationen, zuerst bloß von Händen oder Armen, dann aber bald auch von ganzen Phantomgestalten, bewirkte Home wader in seinen in London und anderen Städten Englands gegebenen Sitzungen, wo er u. a. an dem berühmten Physiker Will. Crookes einen gläubigen Beobachter dieser Phänomene fand. Seit Anfang der sechziger Jahre verdunkelte ihn freilich Miß Florence Cook, welche zuerst als sechzehnjähriges Mädchen, dann verheiratet als Mrs. Corner, den Ruf erlangte, das kräftigste aller Materialisationsmedien zu sein und, während sie selbst gesesselt im magnetischen Tischblat im Nebenzimmer saß, den ebenso schönen als inter-
 25 ehanten Geist der Mrs. Katie King (einstiger Hofdame der Königin Katharina von England vor etwa 200 Jahren) in leibhafter Gestalt erscheinen lassen zu können. Auch in diesem Falle war es hauptsächlich Crookes, der als wissenschaftlicher Gewährsmann für die Tatsächlichkeit der betreffenden Phänomene eintrat, ihnen für längere Zeit Glauben in weiteren Kreisen verschaffte und so das Hervortreten immer zahlreicherer Materiali-
 30 sationsmedien provozieren half.

c) Eine fernere Vervollkommnung des spiritistischen Experimentierverfahrens bestand in der Produktion von Geisterphotographien, d. h. in der Erzeugung photographischer Bildnisse von vermaterialisierten Geistern. Zwar die ersten Versuche dieser Art, wie sie um Mitte der sechziger Jahre in Paris hervortraten, wurden als betrügerische Spekulation eines Photographen Bouquet (und seiner Helfersbelfer: des amerikanischen Mediums Albert Kirman und des Zeitungsredakteurs Leymarie) entlarvt und, nach ihrer Bloßstellung durch einen großen Landakrosch, gebührend bestraft. Aber was hier mißglückt war, gelang bald im Anschlusse an die Produktionen berühmter Materialisationsmedien auf's Neue; und besonders von jenem Katie Kingeiste der Mrs. Cook vermachte Crookes seit
 35 Mai 1877 eine ganze Anzahl gut gelungener Ausnahmen zu bewerkstelligen, deren Produkte in den Kreisen der Eingeweihten als treue Abbilder der „engelschönen“ Gestalt und Züge des Geistes galten (wobei freilich die Frage, ob nicht etwa beide, Geist und Medium, eine und dieselbe Person seien, unbeantwortet blieb).

d) Den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erklimmten die spiritistische Praxis gegen Ende
 40 der sechziger Jahre in den staunenerregenden Produktionen mehrerer mediumistischer Universalgenies, welche die angeführten Kunststücke des Bewirkens direkter Geisterchriften, des Materialisierens und Photographierens allzumal mit Virtuosität ausübten, unter Hinzunüfung noch einiger weiterer Wundereffekte der unkontrollierbarsten Art, besonders aus dem Bereiche jener Revolutions- oder Heil- und Schwelbungsphänomene, womit Home bereits
 45 früher exzelliert hatte (vgl. betreffs dieser Spezialität die Schrift von M. D. Rochas,

Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain, Paris 1897, und dazu RHR. 1898, I). Desgleichen aus dem des Erdsinkens und Wiedererschwindenlassens verschiedener Gegenstände (mystischer Aupert von Blumen u. dgl.), der Hervorbringung ungewöhnlicher Lichtphänomene und auffallender Töne u. s. f. Mr. Home, der Prototyp dieser universalistisch zusammenfassenden Form des Mediumismus, war, bevor er eine größere Zahl ebenbürtiger Nebenbuhler darin erhielt, vom Schatzplage seiner Thaten zurückzutreten genötigt worden, da zwei kurz nacheinander erfolgte Malakutaten — zuerst 1868 der Verlust eines großen Prozesses gegen die Erben der reichen Witwe Lyon in London, die ihn wegen Beschwindelung derselben verklagten und zur Rückzahlung einer von ihr erpressten Summe von 65000 Pfd. St. nötigten; jedann 1871 das ganzliche Fiasko, das er in einer Sitzung in St. Petersburg machte, wo seine mediumistische Kraft ihn fast völlig verließ — ihn im Urteil eines großen Theils seiner früheren Bewunderer zu Grunde richteten. Statt seiner (gest. im Sommer 1886 zu Auteuil bei Paris) gelangten im Laufe der sechziger Jahre mehrere andere Universalmediums zu großem Ruhme, sämtlich Engländer oder Amerikaner und bald in der einen, bald in der andern jener Produktionsweisen besonders gewandt, ohne darum des Vermögens zur Ausübung auch der übrigen zu entbehren. Neben jener Mrs. Corner (Fl. Cook) in London, einer Miss Wood in Derbyshire, ferner einigen geschickten und begabten männlichen Medien, wie Monk, Harry Bastian, Eslingen (vgl. S. 661, 18) war es der nordamerikanische Dentist Dr. Henry Slade, der als Vertreter dieses Genres besonders Ruhm erntete. Ihm gelang es auch, zum ersten Male die Aufmerksamkeit der naturwissenschaftlichen und philosophischen Kreise Deutschlands auf die bis dahin hier überwiegend gering geachteten oder ganz ignorierten Phänomene des Spiritismus zu ziehen. Seine Verbindung mit dem Leipziger Professor der Astrophysik Hr. Zöllner (gest. 1882), der seit einem Besuche bei Crookes in England (1875) diesem Kreise von Erscheinungen forschend näher getreten war und in ihnen handgreifliche Bestätigungen für seine idealistische Raumtheorie (Hypothese von vierdimensionalen Raumweisen) zu finden erwartete, bahnte ihm hierzu den Weg. In den Sitzungen, die im November und Dezember 1877, sowie im Mai des folgenden Jahres, in Zöllners Wohnung zu Leipzig, fast stets am hellen Tage (also unter Vermeidung des von fast allen übrigen Medien als erforderlich erachteten abendlichen Hellbunkels oder Dunkels), sowie bei Mitankwesenheit noch mehrerer naturwissenschaftlich geschulter Zeugen, besonders der Professoren Wilb. Weber, Th. Fechner, Scheibner u. von ihm gegeben wurden, ereigneten sich in der That seltsame Dinge, die anders als durch die Annahme der Aktion von Spiritus oder irgendwelcher ganz neuen und unerforschten Naturkraft nicht erklärt werden zu können schienen. Außer der Ausföhrung auffallender Schreibgriffelkunststücke (Hervorbringung längerer Schriftstücke in festverschlossenen Doppeltafeln u. dgl.) und Knotenknüpfungskünste gehörten dahin seltsame Spukvorgänge verschiedener Art. Tisch und Magnetnadeln in Slades Nähe schwanken heftig hin und her; eine unmagnetische Stahlnadel wird unter seinem stillwirkenden Einflusse binnen Minuten aufs stärkste magnetisiert; eine Ziehharmonika spielt ohne sichtbare Berührung verschiedene Melodien; Stücke von Steinkohlen, Holz u. fallen von der Decke des Zimmers herunter, ohne daß man weiß, wer sie geworfen; zwei gedrechselte Holzringe (jeder aus einem Stück ohne irgendwelche Öffnung) befinden sich plötzlich auf unerklärliche Weise am gedrechselten Fuß eines Mundstückchens; eine Tischplatte wird auf nicht minder unbegreifliche Weise von einer großen Muschel durchdrungen u. Auch an Proben von Materialisierung geistiger Substanzen fehlt es nicht. Zöllners „Wissenschaftliche Abhandlungen“, ein mehrbändiges illustriertes Sammelwerk, das neben exaktwissenschaftlichen Beiträgen zur Astrophysik, Elektrizitätslehre u. verschiedenes Naturphilosophische und Kritisch-Polemische enthält, erstatteten während der Jahre 1878—80 der gelehrten Welt Bericht über diese merkwürdigen Beobachtungsergebnisse und suchten dieselben als stammina zur Begründung einer neuen Disziplin — einer „Transcendentalphysik“, der sich auch eine „Transcendentalphysiologie“ als Lehre von den Erscheinungen des Hamenischen Lebensmagnetismus oder Hypnotismus anzuschließen habe — zu verwerten. Bei einigen Philosophen, wie Ulrich in Halle, Huber in München, Frz. Hoffmann in Würzburg, teilweise auch Fechner in Leipzig, fanden diese Zöllnerschen Vorschläge dankbares Gegenkommen (vgl. o. S. 654, 15 die Litt.), während die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Fachgenossen sich entweder vornehm ignorierend und ablehnend verhielt, oder dem Standpunkte jener absoluten Skepsis in Bezug auf die Thatsächlichkeit der Sladeschen Wundereffekte sich zuneigte, wie ihn der Leipziger Philosoph Wundt gleich nach deren erstem Bekanntwerden in einem offenen Sendschreiben an seinen Hallenser Kollegen Ulrich

vertreten hatte. Ein wesentliches Mißgeschick am Mißlingen von Zöllners Versuch, den Spiritismus mittelst der Sladeschen Experimente zum Gegenstande ersterer und anhaltenderer Untersuchung seitens der deutschen Wissenschaft zu erheben, trug, abgesehen von der maßlos heftigen Polemik und der ungeordneten Form seiner „Wissenschaftlichen Abhandlungen“, auch das Verhalten seines Mediums Slade. Dieser reiste gerade in dem Momente, wo eine Fortsetzung seiner Experimente unter möglichst verstärkter unparteilicher Kontrolle behufs exakter Sicherstellung des tatsächlichen Neuen, Außerordentlichen und nicht Taschenspielerhaften an ihnen dringend wünschenswert gewesen wäre, plötzlich (im Herbst 1878) von Leipzig ab, um sich, angeblich erholungsbalber, nach — Melbourne in Australien und später von da nach seiner nordamerikanischen Heimat zurückzugeben! Der auf ihm lastende Verdacht, doch wesentlich nur mit Taschenspielerkünsten umzugehen, konnte so nicht wohl beseitigt werden. Dies um so weniger, da er schon einmal früher (1876) in England, durch den Physiker Prof. R. Laue, wegen Betrugs angeklagt und wenigstens in erster Instanz verurteilt worden war, und da manchem, was zu seinen Gunsten sprach (— z. B. einer öffentlichen Erklärung des berühmten Professors der Taschenspielerkunst Belladini vom 6. Dezember 1877, wonach die Sladeschen Experimente vom Standpunkte der Prestidigitation aus schlechtbin unerklärbar seien —) doch auch wieder anderes, minder günstige Gegenüberstand, z. B. die erfolgreiche Nachahmung einiger seiner Knotenkunststücke (März 1878) durch die Berliner Physiker Christiani und Kroneder. Über das später ihm widerfabrene Mißgeschick einer völligen Entlarvung s. u. den folg. Abschnitt.

IV. Beginnender Niedergang der spiritistischen Bewegung seit Anfang der achtziger Jahre. Die Zeit der Sladeschen Produktionen in Deutschland darf wohl als der Gipfelpunkt dessen, was der Spiritismus in Bezug auf weite Verbreitung und auf Zerstreuung des Interesses kompetenter Beurteiler bisher erreicht hat, gelten. Seine Anhängerzahl durfte um das Jahr 1880 wohl auf etliche Millionen geschätzt werden. Hatte man die Stärke der Partei im dritten Jahr ihrer Existenz (1850), als sie noch wesentlich auf Nordamerika beschränkt war, nach mäßiger Schätzung auf ungefahr 50000 Personen angegeben und war dieselbe gegen Ende der fünfziger Jahre bereits auf mehrere Hunderttausend gewachsen, so konnte im September 1868, beim Jahresmeeting der britischen „Progressiven Gesellschaft“ in London, die Behauptung aufgestellt werden, daß es in der alten und der neuen Welt zusammen vier Millionen überzeugte Jünger des Spiritismus gebe. Ist man seit den siebziger Jahren über diese Schätzung noch weit hinausgegangen — wie denn die gewöhnliche Berechnung der Gesamtstärke aller Spiritisten eine Zeit lang auf 20 Millionen lautete, ein von dem spiritistischen Wanderredner Dr. Cyriac 1881 in Berlin gehaltenen Vortrag aber sogar von 60 Millionen Anhängern der Sekte wissen wollte: so kann von irgend welcher Kontrolle solcher exorbitanten Zahlenangaben selbstverständlich nicht die Rede sein, weil gleich der einheitlichen Organisation auch jede Grundlage für die Statistik der Sekte fehlt und weil die Grenze zwischen erklärten Mitgliedern der geistergläubigen Zirkel und zwischen gelegentlichen Teilnehmern an denselben überall gänzlich fließend und unsicher genannt werden muß. Immerhin darf man von einigen Hunderttausenden eigentlicher Spiritisten wohl auch jetzt noch reden. Allein in den Vereinigten Staaten Nordamerikas gab es nach der letzten Volkszählung des vor. Jahrhunderts 45030 erklärte Befenner des Spiritismus (wozu eben damals noch ca. 2000 sog. „Theosophen“ kamen). Und auch in Deutschland bestehen seit den Tagen Slades und Zöllners etliche spiritistische Vereine, besonders im Königreich Sachsen, in Berlin und mehreren anderen Großstädten, deren Gesamtstärke die Zahl von 10000 Mitgliedern wohl übersteigen dürfte. Nebenfalls heisst auch Deutschland seit jenem Zeitpunkt eine Meierei spiritistischer Organe außer der 1871 von Rusland aus (durch Alexander Afakow, vgl. u.) begründeten Monatschrift „Bischöfliche Studien“ drei Wochenblätter: „Licht! mehr Licht“ [vgl. S. 662, 26], „Spiritualistische Blätter“ und „Der Sprechsaal“, sowie seit Oktober 1904 eine monatlich erscheinende „Spiritistische Rundschau“ (herausgegeben im Auftrag des „Deutschen Spiritistenbundes“ durch Hr. Arthur Schmidt in Chemnitz). Und die spiritistische Zeitdruckpresse des Auslandes befindet sich teilweise in glänzenden Verhältnissen (z. B. die Bestener Wochenchrift The Banner of Light mit 30000 Abonnenten; die Londoner Blätter: Light, The Spiritual Magazine, The Medium and Daybreak in ähnlicher Stärke; desgleichen die schon 1858 durch Allan Kardec gegründete Pariser Revue spirite u. f. l.). Schon gegen 1890 gab es über 30 spirit. Organe in englischer Sprache (außer jenen Londoner Blättern noch 26 in Nordamerika und 4 in Australien erscheinende); dazu 15 20 französische (bezw. belgische), 6 deutsche, 3 italienische und gegen 40 spanische (teils für Spanien selbst, teils für die südamerikanischen Länder, vgl. Eidgwid,

Ene. Brit. I. c.). Schon aus diesen Verhältnissen können mit einiger Sicherheit auf den noch festen und relativ frequenten Bestand der Geisteswelt Schlüsse gezogen werden. — Trotzdem ist seit etwa 1880 ein nicht abzuleugnender Niedergang im Prosperieren, zu nächst des europäischen Spiritismus eingetreten. Es ereigneten sich nämlich ziemlich bald nach jener plötzlichen Abreise Elades nach Australien mehrere eklatante Fälle von Entlarvung gefeierter Materialisationsmedien, welche den Glauben der Nachwirklichen an das Vorhandensein irgend welchen transscendenten oder supernaturalen Elements in den Phänomenen des Spiritismus aufs stärkste zu erschüttern geeignet waren und auch auf manche bisher in engerer Verbindung mit der Sekte gestandene beirrend oder veritimmend einwirkten. Zuerst war es Mrs. Florence Corner, nachdem sie acht Jahre hindurch teils in London, teils in China und anderwärts viel angestaunte Proben ihrer mediumnischen Kraft abgelegt hatte, schmäblich zu Fall geriet. Sie wurde in London am 10. Januar 1880, während sie behufs Darstellung des weißgekleideten Geists „Maria“ ihren Fesseln und einem Teil ihrer Kleider entklopft war, durch die derben Hände eines Mr. Sivell erfaßt, während dessen Verkünder, Hr. v. Buch, die von ihr im „Kabinett“ zurückgelassenen Kleidungsstücke und Fesseln triumphierend herbeiholte. Bereits der Mai desselben Jahres brachte die Entlarvung des teils auch als Materialisator, teils als Bewirker verschiedener derartiger Spukkünste wie die Eladeschen berühmten Mr. Eglinton in München. Er hatte das Mißgeschick, während einer Dunkelsetzung einer Verdächtigung mehrerer Zeugen als Opfer zu fallen, von denen einer den Schlüssel der Spieldose, welche (nach Eglintons Behauptung) durch Geisterhand gespielt zu werden pflegte, heimlich schwarzte, so daß der in Schwarz abgedrückte Griff des Schlüssels auf der Innenseite der Hand Eglintons diesen als denjenigen verriet, der die Dose im Dunkeln aufgezogen hatte, und so das Abbrechen der mißglückten Sitzung und die sofortige Abreise des Mediums von München nach Paris vernotwendigte. Was in diesen beiden Fällen passiert war, wiederholte sich in den folgenden Jahren noch bei mehreren angesehenen Medien. Eine Mrs. Wood wurde 1882 in London entlarvt. Elade bekam bald darauf in Nordamerika eine schwerere Attacke zu bestehen, als früher durch Lantener in England. Einem Professor M. Hermann soll gelegentlich einer New-Yorker Séance seine vollständige Entlarvung gelungen sein und dieser Meister antipsirituistischer Kunst (s. u.) legte sich von da an bei seinen Ausstreichen den stolzen Titel bei „Professor Hermann, gerichtlicher Sachverständiger und Entlarver des berühmten amerikanischen Mediums Dr. Elade.“ Besonderes Aufsehen verursachte die durch den Erzherzog Johann von Österreich am 11. Februar 1884 in Wien bewirkte Entlarvung des englischen Mediums Harry Bastian, eines renommierten Materialisators, den die hinter ihm zuflappenden Flügeluren des erzherzoglichen Saals wie eine Maus in der Falle abgingen, so daß auch in diesem Falle wieder die Identität von Geist und Medium ad oculos demonstriert war (vgl. des Erzherzogs eigenen Bericht in der Schrift: „Einblicke in den Spiritismus“, Linz, 1884). — Was die vernichtende Wirkung dieser Entlarvungsfälle noch steigerte, war die mit immer größerem Raffinement ausgebildete Kunst einer Anzahl von Antipsirituisten, d. h. geschickten Taschenspielern oder Professoren der natürlichen Magic, welche in ihren Séancen, wenn nicht alle, doch einen beträchtlichen Teil der Wundereffekte des Spiritismus nachbildeten, um denselben kloßzustellen und zu diskreditieren. So in England ein Mr. Irving Bishop, in Wien und Berlin zuerst Mr. Stuart Cumberland, dann Hr. Holmes und Madame Nev — lauter Virtuosen in der Kunst des Gedankenlesens, welche diejenige Klasse spiritistischer Phänomene, die sich mittelst dieser Kunst nachahmen ließen, zu analysieren und auf natürliche oder psychologische Erfahrung konforme Vorgänge zurückzuführen suchten; so andererseits der Hamburger jüdische Kaufmann Abraham, genannt Prof. Bellini, der sich die Kunst des unvermerkten Herausklüpfens aus Fesseln, womit man ihn gebunden, aneignete und hierdurch sowie durch einige andere gewandte Handgriffe die Entlarvung einiger Pseudomedien, besonders eines Herrn Emil Schrays aus Mülhen (1884) bewirkte. Auch das Auftreten einiger geschickter Magnetiseurs, wie u. a. des Dänen C. Hansen (seit etwa 1879), hat dem Spiritismus insofern Abbruch, als ihre Experimente auf dem Gebiete des Hypnotismus oder der künstlichen Erzeugung von Katalapsie (starrtrampfartigen Schlafzuständen) unter den Händen kritisch prüfender physiologischer Forscher wie Heidenhain in Breslau, Breyer in Jena u. s. w. sich alsbald in natürliche Prozesse ohne allen geheimnisvollen Charakter auflösten und so den Verdacht weckten, daß es mit den Trancezuständen der Medien u. dgl. m. überall wesentlich dieselbe Bewandnis haben werde. — An mehr oder minder gewichtigen Angriffen auf literarischem Gebiete fehlte es daneben auch nicht. Die in England und anderwärts während der Jahre 1882—84 großes Aufsehen erregenden

„Confessions of a Medium“ (London 1882 u. v.) suchten in halb romanhafter, halb wahrheitsgetreuer berichtender Form den Schleier über den Mysterien des Mediumismus zu lüften, und zwar dies mittelst der Fiktion einer Generalbeichte, welche ein von demselben abtrünnig gewordener Mr. Barker über die während seines Umherreisens mit dem Medium „Thomson“ erlebten Kata und Verirrungen darin ablegt. In der deutschen antipiritistischen Literatur beteiligten sich wetteifernd Photographen und Chemiker wie H. W. Vogel (Aus der neuen Herenkunde zc., 1880), Physiologen wie Fritz Schulze (Die Grundgedanken des Spiritismus und die Kritik derselben, 1881), Zauberapparatenhändler wie C. Willmann (Enttrollungen über das Treiben der Spiritisten, 1885), auch der Philosoph des Unbewußten C. v. Hartmann (Der Spiritismus, 1885) — dieser letztere freilich bei der Annahme bloßen Betrugs oder Hunsbuzs nicht stehen bleibend, vielmehr einen gewissen Kern mystischer Realität (Hallucinationen u. dgl.) in den mediumistischen Vorgängen mutmaßend (vgl. S. 663, 11). — Unter dem Eindruck all dieser Niederlagen ist ein Teil der literarischen Organe des Spiritismus selbst neustens dergestalt schüchtern und schon geworden, daß er für den supranaturalen Charakter alles dessen, was die mediumistischen Erscheinungen in sich schließen, nicht mehr einzutreten wagt. Das deutsche Hauptorgan der Partei, die vom russischen Staatsrat Alex. Mjaskow 1874 begründeten und nominell herausgegebenen, in Wahrheit aber von Dr. G. M. Wittig in Leipzig, seit 1899 von J. Maier redigierten „Psychischen Studien“ sind von der anfänglich entschieden festgehaltenen Bestien des orthodoxen, geistergläubigen Spiritismus mehr und mehr abgewichen. Naheres bei Miesow, I, S. 616 ff. 630 ff. Sie ziehen die Thatsächlichkeit echter Kundgebungen aus dem Jenseits durch die Medien mit aller Bestimmtheit in Zweifel und bekennen sich nur noch zu einem gewissen Psychismus, einer Annahme gewisser minder bekannter Seelenkräfte des Menschen als der bewirkenden Ursachen des Rätselhaften im Verhalten und Wirken der Medien. Der orthodox gerichtete Teil der Spiritisten Deutschlands und der Nachbarländer hat sich deshalb allgemein um neue Presorgane (wie „Licht, mehr Licht“, s. o.) zu scharen begonnen, während andererseits den „Psych. Studien“ noch ein zweites, ihr kritisch-skeptisches Verhalten zur Geisterhypothese teilendes, ja noch überbietendes Journal von der mehr naturalistischen Richtung (in der von Dr. Hübbe-Schleiden, später von Goring unter Mitwirkung von Du Prel, Wallace zc. herausgeg. „Sphinx: Monatschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf menschlicher Grundlage“, Leipzig seit 1886, eingegangen 1896) zur Seite getreten ist. — Ähnliche Spaltungs- und Parteibildungsprozesse läßt die innere Entwicklung der Sekte auch in anderen Ländern neustens hervortreten. Daß diejenigen Richtungen, welche statt der früher prädominierenden mystisch-magischen Deut- und Lehrweise einen mehr oder minder ausgearbeiteten Naturalismus vertreten und den eigentlichen Geisterglauben preisgeben, bald überall das Übergewicht erlangen dürften, darf bei der augenblicklichen Lage der Dinge als überwiegend wahrscheinlich gelten.

V. Theorien zur Erklärung der spiritistischen Phänomene sind in ziemlicher Zahl aufgestellt worden, wie denn z. B. Schneider in dem mehrerwähnten Werke (S. 350 ff.) ihrer nicht weniger als acht anführt und mehr oder minder eingehend beschreibt. Da mehrere derselben fast nur nominell oder betreffs unwesentlicher Details von einander verschieden sind, so lassen sie sich bequem und ohne daß Wesentliches übergegangen wird, als eine Vierzahl darstellen. Zwei dieser viererlei Deutungsversuche sind naturalistischer Art, d. h. auf Zeugung der Aktion jenseitiger Kräfte oder persönlicher Geisteswesen in den mediumistischen Erscheinungen hinauslaufend, und zwei spiritualistischer oder supranaturalistischer Art, d. h. das Vorkommen der Phänomene (oder wenigstens eines Teils derselben) durch außerweltliche Geistwesen behauptend.

a) Die Betrugsbeerie ist die Annahme des roheren Naturalismus und Skepticismus in Bezug auf die Vorgänge in den Sitzungen des Spiritismus. Sie findet sich mehr oder minder geschickt entwickelt und verteidigt in solchen Schriften wie die oben (S. 661, 9) genannten von Pseudo-Barker, Vogel, Fr. Schulze, Willmann, und vielen andern; sie scheint auch im wesentlichen den Hintergrund dessen zu bilden, was Erberzog Johann in der angeführten Broschüre gegenüber dem Spiritismus ausgeführt hat. Eine allseitig einleuchtende Deutung der zu prüfenden rätselhaften Thatsachen vermag sie nicht zu bieten. Gegenüber den angeblichen Geistermaterialisationen mag sie mehr oder minder im Rechte sein, da hinter diesen Vorgängen, so weit die bisherige Beobachtung reicht, immer und überall Schwindel oder listige Täuscherei nachgewiesen worden ist. Aber die Mehrzahl der übrigen auffallenden Phänomene, wie besonders solche hervorragendere Medien wie Home, Slade zc. sie zu produzieren pflegen, spottet eines jeden auf der An-

nahme gemeiner Betrügerei hinauslaufenden Erklärungsverüches. Sie scheint es vielmehr nahe zu legen

b) bei der psychischen Krafttheorie (vgl. Niesen, *Der neuere Off. I*, 506—631) hat zu suchen, einer zu mehreren Unterarten oder Modifikationen ausgeprägten Theorie, die im allgemeinen irgend welche seelische Funktion des Menschen als erklärendes Moment in Betracht nimmt (daher auch wohl als Psychismus bezeichnet). Als diese Kraft dachte Prof. Thury in Genf (*Les tables parlantes etc.*, 1855) ein unsichtbares Fluidum, das er „Hydode“ zu nennen versah, während andere, bei seltiger sachlicher Übereinstimmung mit seiner Annahme, doch andere Namen wählten, z. B. „psychisches Fluidum“ (W. Maxwell, *Drei Bücher magnet. Heilkunde*, 1855), „psychische Kraft“ (C. W. Cer, *Spiritualism answered by science*, 1872; J. H. Nichte, *Der neuere Spiritualismus*, 1878 u.), oder im Anschluß an ältere, vorspiritistische Dogmen von „Vitalkraft“ redeten (Nees van Esenbeck, *Carus* u.), oder den Reichenbach'schen Namen „Od“ wieder hervorgezogen (Leeser, Prof. Wunder u. d. *Spiritism*, 1879; Wipprecht, *Der Spiritualismus vor dem Forum der Wissenschaft*, 1880; Du Prel, *Die Magie als Naturwissenschaft*, 1899; er bezeichnet „die Quelle der menschl. Hand“ als diejenige Kraft, welche die Tische beim Tischrüden in Bewegung setzt), oder endlich das geheimnisvolle Agens als „unbewußte Cerebration (Hirnthätigkeit) verbunden mit unwillkürlicher Muskelthätigkeit“ definierten. Die letztere Formulierung der Theorie, dem Bestreben möglichster Mechanisierung, d. i. möglichst wenig mystischer Auffassung der betr. Vorgänge einströmte, hatte an dem 1885 verstorbenen Londoner Physiologen W. B. Carpenter ihren Hauptvertreter, der sie in vielen Schriften (z. B. *Mesmerism, Spiritualism etc.* 1877) verteidigte und bei dem Hypnotismusforscher Braid in Manchester (gest. 1860), bei Ch. Brax und m. a. Beifall fand. Anderen Physiologen und Pathologen von der mechanisch-materialistischen Schule genügt freilich auch diese relativ vollständige Zeugung des mystischen Charakters der betr. Phänomene noch nicht, weshalb sie — so z. B. der New Yorker Medizinerprofessor W. Hammond in der Schrift *Spiritualism and allied causes and conditions of nervous derangement*, London 1876), ähnlich der Wiener Elektrotherapeut Benedikt u. — es vorziehen, eine gestörte Nerventhätigkeit als den Phänomenen zu Grunde liegend zu betrachten und demnach den Spiritismus als rein pathologisches Forschungsobjekt zu behandeln. Wird hier, zugleich mit der Seele, auch jede besondere Seelenfunktion oder Kraft als die Erscheinungen verursachend angesehen und so faktisch der Übergang auf den Boden jener Betrugstheorie vollzogen, so wird ebendamit auf ein wissenschaftliches Begreifen der samentlichen in Betracht kommenden Momente des Spiritismus verzichtet und mit effektlicher Willkür bald an diesen, bald an jenen besonderen Seiten des Phänomens achtlos vorübergegangen. Wo deshalb eine wirkliche und ernsthafte Theoriebildung in Bezug auf den Gegenstand angestrebt wird, da hält man sich überwiegend an jenes Prinzip der psychischen Kraft, sucht also den, was hauptsächlich am Spiritismus ist, Bereicherungen und Fortbildungen der empirischen Psychologie abzugewinnen, ohne den Glaubenslehren oder Moraldoktrinen der Sekte besondere Beachtung zu widmen. In diesem Sinne hat neben v. Hartmann (s. o. S. 662, 10) besonders Carl du Prel in seiner „*Philosophie der Mystik*“ (1884) u. a. Schriften und Aufsätzen die psychische Krafttheorie zu begründen und auszubilden unternommen. Auf demselben Standpunkt, welcher auch wesentlich derjenige Wittigs und der *Psych. Studien* ist (s. o. S. 662, 14), betrieb die unter du Prels Mitwirkung erscheinende und von Hübbe-Schleiden geleitete Monatschrift „*Sybir*“ ihre Erforschung der in Rede stehenden Phänomene (s. o. S. 662, 28). Über du Prel s. Näheres bei Niewetter, *N. Off. I*, 749—799.

c) Die Theorie der Spirits oder die orthodox-spiritistische Auffassung adoptiert zwar das Wesentliche der psychischen Krafttheorie und spricht zugleich, da wo es sich um die an schädlichen Pseudomedien zu übende Kritik handelt, der Betrugstheorie ein gewisses Recht zu. Aber sie nimmt die Voraussetzung des öfteren Vorkommens echter und objektiver Geistesoffenbarungen aus dem Jenseits mit hinzu und zwar in der Weise, daß sie die sich kundgebenden Geister für die Seelen verstorbenen Menschen hält. Zwei Modifikationen dieser auf die Nekromantie der Alten und die Geisterlehre der schamanistischen Religionen zurückgehenden Annahme gehen nebeneinander her: 1. die Reinkarnationslehre, welche die Spirits als wiederholtes Verleiblichwerden und Wiederzurückkehren in den leiblosen Geisteszustand erforschen läßt, also die alt-ägyptische, indische und pythagoräische Seelenwanderungslehre erneuert (vgl. u. S. 664, 55), und 2. die einfachere Geistertheorie der gewöhnlichen Spiritisten, welche ein nur einmaliges Sterben des menschlichen Organismus oder Übergehen der Seele in den Geisteszustand behauptet. Die erstere

Schreibe, begründet durch den Franzosen Allan Kardec (eig. Rivail, geb. zu Lyon 1803, tot. zu Paris 1869), nach welchem sie auch wohl als „Kardecismus“ bezeichnet wird, und wäter besonders vertreten durch die phantastischen Trakel der ungarischen Baroness Adéla v. Bay, scheint vorwiegend in Ländern oder Gegenden röm.-kathol. Bekenntnisses verbreitet zu sein, während die Bevölkerung protestantischer Länder im allgemeinen mehr Geneigtheit zur nicht reinkarnationistischen Geisteslehre betätigt. — Der Versuch Zöllners (Miesewetter, R. III, I, S. 665–702), die spirit. Phänomene mittelst seiner Annahme einer „vierten Dimension“ oder Theorie der vierdimensionalen Raumwesen zu erklären von ihm unter Zurückgehen auf theoposophische Konzeptionen von Henry More, Tertinger, Feiler u., sowie auf gelegentliche Äußerungen von Mathematikern wie Kant, Gauß und Riemann, entwickelt in seinen „Wissenschaftl. Abhandlungen“ und im Anschluss an ihn verteidigt von W. Wirth (Zöllners Hypothese intelligenter vierdimensionaler Raumwesen, 1878), Baron Hellenbach (i. u. S. 665, 18), C. Wegener (Zum Zusammenhang von Sein und Denken, 1879) und einigen M. deckt sich sachlich im wesentlichen mit der gewöhnlichen Theorie des Spiritismus und bemüht sich, derselben nur einen festeren metaphysisch-naturphilosophischen Unterbau zu geben.

d) Die dämonische Theorie ist die der christlich-orthodoxen Gegner des Spiritismus. Wirkliche Kundgebungen aus der Geisteswelt läßt auch sie durch die Produktionen der Medien, wenigstens der echten und hervorragend kräftigen, bewirkt werden. Aber sie erklart die Spirits, unter Verweisung auf das Triviale, Altherne, oft auch Gemeine ihrer Aussagen und auf die (auch spiritistischereits, bes. in den psych. Studien, vielfach zugestandene) Nichtidentität der erscheinenden Geister mit den abgechiedenen Personen, als welche sie sich ausgeben, für „unreine Geister“ (*πρ. ἀκάθαρα, δαιμόνια*). Sie vergleicht demnach den mediumistischen Verkehr mit solchen Geistwesen — deren Charaktereigenthümlichkeit und Zustände etwa nach Maßgabe von Mt 12, 13 ff.; Lc 8, 2; AG 16, 16; 19, 13; Ja 2, 19 u. beurteilt und beschrieben werden — als etwas Irreligiöses, im Worte Gottes Verbotenes bes. um Lc 16, 31 willen, und behauptet überhaupt die sittliche und religiöse Unzulässigkeit der spiritistischen Experimente als einer modernen Nefromantie oder Magie. Auf diesem Standpunkte, den die katholisch-orthodoxen Kritiker des Spiritismus fast ausnahmslos und mit ihnen übereinstimmend auch ein Teil der positiv-ewangelischen Beurteiler festhalten, erscheinen das spiritistische Treiben als ein „Pythionismus unserer Tage“ (nach dem Ausdruck der Swedenborgianer Neu-Englands, in ihrem wider die dortigen Spiritisten gerichteten Erkommunikationsbeschlusse von New Hampshire, 1858) als eine „neue Zauberei“ (G. H. von Schubert, in der hel. Schrift, 1854) als eine Erneuerung des Goeten und Mysterienwesens eines Jamblichus (Harleß, Das Buch von den äg. Mysterien, 1858), als eine „Geißel des Christentums, geschwungen durch gefährlichere Hände als Menan und Strauß“ (M. de Mirville, La pneumatologie des esprits et de leurs influences, 1 vols., Paris 1863), ein „nicht von Gott eröffnet und gegebener, sondern die Seele gefährdender Weg“ (Gutbarst, Brief an Zöllner; i. dessen Wissenschaftl. Abhandlungen III, 562), eine Übung der nefromantischen Kunst, „welche dämonischen Zwecken dienl und an deren verderblichen Forderungen Satan nicht unbeteiligt ist“ (Schneider a. a. S. 548 f.; vgl. die ähnlich urteilenden Katholiken Gutbarst und Dr. Walter, Aberglaube und Seelsorge, Raderborn 1901, vgl. Lit. Rundsch. 1901, Nr. 10, S. 310 f.).

VI. Zur Beurteilung der religiösen und ethischen Anschauungen im Spiritismus: Schneider, S. 250 f., Eug. Müller, S. 62 f., Dypel, S. 232 ff., C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele, Mainz 1899. Die Religions- und Moraldoktrin des Spiritismus halt sich, von einzelnen ebenvolleren Ausnahmen abgesehen, durchschnittlich auf einem so bedenklich niedrigen Niveau, daß den hier beispielsweise angeführten Zensuren keines religiös-ethischen Gesamtwertes kaum der Vorwurf übermäßiger Schärfe gemacht werden kann. Schon die arge dogmatische Zerrissenheit der Sekte, innerhalb deren mehrere grundverschiedene Strömungen nebeneinander hergehen, weckt kein günstiges Urtheil; Irrg. hypernaturalistischer Aberglaube und ordinärste naturalistische, ja materialistische Weisheit treiben im breiten und truben Schlammbede des Stroms spiritistischer Traktionen ohne klare Scheidung nebeneinander. Zu festen Bezügen und bestimmten Lehrformeln findet man diese geistergläubige Weisheit nirgends entwickelt; was ihren verschiedenen Modifikationen einzig und allein als gemeinsam erscheint, ist die Annahme eines jenseitigen Fortlebens und Sichfindgebens der Menschenseelen, vermittelt einer gewissen fluidischen Substanz; (bei den Kardecianern „Perispirit“ genannt), welche dieselben beim Tode aus dem diesseitigen Leben mit hinübernehmen,

und deren stufenweise Läuterung und höhere Fortentwicklung im Jenseits wenigstens von den erster gerichteten spiritistischen Parteien ziemlich übereinstimmend gelehrt und geglaubt wird. Eine Mehrheit konzentrischer Sphären, die sich über der Erde erhebt und durch welche die Geister im Laufe ihres Läuterungsprozesses nach und nach ihren Weg zum Himmel zurücklegen, bezeugt die Mehrzahl aller angesehenen Medien in Amerika wie in der alten Welt — mögen immerhin die Details ihrer Schilderungen variieren und mag beispielsweise in den phantasiereichen Schilderungen der Miss Emma Hardinge (bei N. K. Wallace, Die wissenschaftl. Ansicht des Übernatürlichen, S. 73 ff.) eine erblich strengere Vergeltungslehre entwickelt werden, als in den mehr derbsümmlich gearteten Jenseitsgemälden von Rob. Hare (bei Schneider, S. 240 f.) oder in N. Krieses „Stimmen aus dem Reiche der Geister“ (1879), — welche letzteren hauptsächlich auf Ausmalung der allseitigen Ähnlichkeit der Zustände des Jenseits mit denjenigen des Diesseits Fleiß verwenden und in diesen an Swedeborgs Visionen erinnernden Genre die unglaublichsten Kruditäten aufsuchen. Aber nicht einmal in diesen das Eschatologische betreffenden Grundlehren herrscht allseitige Übereinstimmung; wie denn die bereits angeführte Seelenwanderungsdoctrin der Kardecianer begrifflichverweise auf die jene Sphären betreffenden Vorstellungen eine stark modifizierende Einwirkung übt, und anderwärts noch andere Sonderlehren gelehrt werden, z. B. seitens des Wiener spiritistischen Philosophen Baron Lazar H. Hellenbach, der einerseits Reinkarnationist ist, aber andererseits ein endliches Untergehen der individuellen Seelensubstanzen (nachdem dieselben einen mehrmaligen Wechsel ihres Dimensionalzustandes durchgemacht) behauptet und in Verbindung mit dieser Unsterblichkeitsleugnung auch ein höchstes göttliches Prinzip leugnet, also seinem spiritistischen System einen atheistischen Abschluß gibt. Vgl. Kriewetter, N. Off. I, S. 703—748. Gleich den eschatologischen Ansichten der Spiritisten differiert auch, was sie in kosmogonischer und anthropogonischer Hinsicht annehmen, aufs stärkste. Während die dem katholisch-kirchlichen Standpunkt sich nähernden Kardecianer Proben einer ziemlich orthodoxen Behandlung der biblischen Schöpfungs- und Sündenfallslehre liefern — z. B. Kardec, La Genèse, les Miracles et les Prédications, 6^e édit. 1868; Adelma v. Ray, Geist, Kraft und Stoff, 1870; Graf Poninski als Verteidiger der Resstitutionshypothese in dem Vortrage: „Vom Nutzen des Spiritismus für die Wissenschaft“, Leipzig 1877. — 30 rühmt der Altmeister der nordamerikanischen Spiritisten N. J. Davis sich, die Tierabstammung des Menschen schon geraume Zeit vor Darwin gelehrt zu haben (Schneider, S. 248 f.). Auch Davis Anhänger Hudson Tuttle durfte auf Grund seiner 1859 erschienenen „Aeana of Nature“, worin gleichfalls eine spontane Entwicklung der Organismen (vom Amphibius bis hinauf zum Menschen) gelehrt wird, Prioritätsansprüche gegenüber Darwin und Haeckel erheben. Als Heyworth Dixon zu Anfang der sechziger Jahre auf Reisen durch die Vereinigten Staaten den Stoff zu seinem Buche „Neu-Amerika“ sammelte, fand er in den spiritistischen Zirkeln, welche er besuchte, die Offenurprüngslehre dermaßen verbreitet, daß nicht erst vom britischen Darwinismus her ergangene Einwirkung dieselbe hier heimisch gemacht haben konnte (Neu-Amerika, S. 340; vgl. 40 auch BGL VI, 355 f.). — Ungleich genug ist ferner, was die verschiedenen Richtungen des Spiritismus auf christologischem und soteriologischem Gebiete lehren. Näheres bei Dippel, S. 169—196. Die Schule Kardecs ist auch da wieder die orthodoxeste. Innerhalb ihrer wird sogar solchen Dogmen wie die unbefleckte Empfängnislehre nicht widersprochen (s. Grand, bei Pezzani, La pluralité des existences de l'ame, p. 363; vgl. BGL VI, 351 f.), und sowohl Kardec als die Baronesse v. Ray konformieren ihre Lehren und Ratsschläge dem kühnsten Mirakelglauben des Katholicismus. Auch bei dem von Hans aus lutherischen Baron Guldenshuber stößt man hier und da auf positiv-christlich klingende Sätze; einer der von ihm mitgetheilten Geistersprüche lautet: „Der Tod ist immer der bitterste Kelch für den Menschen, aber er ist versüßt durch den, der ihn einst auf dem 50 Calvarienberge gekostet hat“ (Voj. Pneumatol., S. 239). Aber bei weitem den meisten Vertretern spiritistischer Religiosität ist Christus bloßer Menich oder bestenfalls einer der obersten Engel; seine Wunder werden in Konformität gedacht mit den außerordentlichen Effekten des Lebensmagnetismus und Spiritismus, seine Erscheinungen nach dem Tode als „Materialisationen“ zc. (vgl. Zöllner, Wissenschaftl. Abhandlungen II, 1187). Hier und 55 da lebt in den spiritistischen Äußerungen über Jesu Person und Werk der fräheste gnostische Doketismus wieder auf, vgl. bes. die J. B. Konstaingische Evangelienklärung: „Christl. Spiritismus, oder Offenbarung über die Offenbarung der vier Evangelien zc.“, Budweis 1881 (BGL XX, 195). Die Erlösung ist den meisten Spiritisten wesentlich nur Selbsterlösung des Menschen; ihr Sünde- und Tugendbegriff ist pelagianisch geartet; 60

ihre ganze Religiosität tragt überwiegend antikirchlichen und klerusfeindlichen Charakter (vgl. das Schriftchen: „Des Merikalismus unsiehlbare Ueberwinderin“ [von M. v. Harnpord], 2. Aufl., Chemnitz 1877). Eine deistisch-hyntreistishe Tendenz zur Gleichstellung Jesu mit den Erzählern anderer Religionen, insbesondere mit Mose und Buddha, wohnt den meisten Propheten der Sekte bei. „Brahma, Buddha, Jupiter und Jehovah“, meint jener H. Tuttle (Arc. of Nature), „sie alle müssen der Herrlichkeit unserer neuen Religion weichen!“ Und in dem nach Davis' Angaben errichteten „Pantheon des Fortschritts“, dem Mithrasheiligtum der Spiritisten von Bouglebois, figurieren nebeneinander die Standbilder von Brahma, Buddha, Sanduniatbon, Mose, Jesus, Paulus, Luther, Swedenborg, Anna Lee, Jane Southcote, Theodor Parter u. Besonders starke Beispiele von leichtfertiger Herabsetzung sein und zugleich von Mythifizierung seiner Geschichte finden sich in der deutsch-amerikanischen Zeitschrift „Der Führer“. Es begreift sich hiernach, daß auch ein so unsinniger Schwindel, wie das Treiben der „Theosophischen Gesellschaft“ oder der Genossenschaft der „Occultisten“ (gegründet um 1875 in New York durch Colonel H. Cleit und die Russin Helena Blavatsky, dann besonders in Bombay und anderen Städten Angloindiens sowie Japan (vgl. H. Dalton, Auf Wissenspfaden S. 177. 384) ausgebreitet, seit den achtziger Jahren aber auch in Deutschland, besonders durch Gründung einer „Theosophischen Societät Germania“ in Elberfeld, 1881, angepflanzt) mit einigem Erfolge um sich greifen und für seine Tendenz einer vollständigen Verschmelzung von indisch-buddhistischer Geheimweisheit mit dem Christentum Anhänger gewinnen konnte. Vgl. das dieser besonderen Strömung des Spiritismus dienende Werk von A. P. Sinnet, Die eoterische Lehre des Geheimbuddhismus, Leipzig 1881 (zur Kritik desselben: Evang. Anz 1885, Z. 185 ff.; BGL XXI, 36. 79 f.; die humorist. Beleuchtung von Ad. Bastian, „Spiritisten und Theosophen“, in der deutschen Revue 1885, Oktober) und die Schriften von A. Hartmann, Theosophie und die internationale Gesellschaft Leipzig 1891; Die weiße und die schwarze Magie, Leipzig 1891; Die Geheimlehre in der christl. Religion, Leipzig 1895; sowie die Sammlung „Theosophische Schriften“, Braunschweig 1891 ff.

Daß es um die Moralität des Spiritismus nach Theorie wie Praxis nicht zum Besten bestellt ist, erhellt zur Genüge schon aus mehreren bisher Bemerkten. Über die Hebel, unsißige Derbheit, bedenlose Verlogenheit der Spirits vieler Zirkel, desgleichen über die Betrugereien und die Gewinnjucht nicht weniger Medien führten schon Hardec und Home in verschiedenen ihrer Schriften bittere Klage — vgl. Home's Lights and Shadows, Z. 357 ff.; Hardecs Livre des Esprits und Livre des Mediums (auch dessen kleineres Schriftchen „Über das Wesen des Spiritismus“, a. d. Franz., Zwickau 1882, Z. 111 ff.). Dieser Argernisse sind in den letzten Jahrzehnten wie die gehäuftesten Entlarvungsfälle seit 1880 zeigen, nicht weniger geworden. Und wenn auch die Fälle, wo die Spirits sich als Verkünder socialistischer Lehren (wie die und da in den Schriften von Davis und seiner Frau) oder als Urheber lasciver Wäse, frivolster Scherzreden oder blasphemischer Äußerungen vernehmen lassen (vgl. Schneider, Z. 298 ff.), im ganzen als Ausnahmen gelten dürfen; wenn ferner der Spiritismus als Ganzes nicht für alles, was einzelne seiner Adepten auf moralphilosophischen Gebieten lehren — z. B. auch nicht für des Baron v. Hellenbad Klaidieren für die Herstellung radikaler Änderungen in Bezug auf Erbschaftswesen und Eigentumsbesitz, sowie für die „Gewährung von mehr Freiheit in geschlechtlicher Beziehung“ u. (in seinem Buche: „Die Vorurteile der Menschheit“, Bd I, Wien 1879) verantwortlich gemacht werden kann: so ist doch der Wert und Gehalt dessen, was seine Traktet in ethischer Hinsicht verkündigen und lehren, durchschnittlich ein höchst mittelmaßiger. Auch die verhältnismäßig tugendhaften Spirits bringen immer nur wenig Neues, und fast nie anderes als Schwächliches, in Hinsicht auf sittlich anregende Kraft Tüchtiges zur Aussage. Gütendankbundes Geisteschriften ebenso wie Glades Schwertfahrschriften kommen über Gemeinplätze und wässerige Moralsentenzen nicht hinaus. Das Leben einer heberen Mission und Legitimation für die Sekte tritt gerade in diesem Bereich ihres Wirkens vorzugsweise grell zu Tage und giebt deutlich genug zu erkennen, daß wenigstens innerhalb christlich frommer und kirchlicher Kreise ein Existenzrecht für sie nicht ausgemittelt werden kann.

Stöcker †.

55. Spirituelleu i. d. N. Franz von Nijisi Bd VI Z. 210, 6.

Spitta, R. N. Philipp, gest. 28. Sept. 1859. — Litteratur: Spittas Lieder u. s. w. i. unten; R. v. Wintel, R. N. Ph. Sp., ein Lebensbild, 1861; 2. unv. Ausg., doch mit Anmerkungen von L. W. v. 1892; Ludw. Spitta, R. N. Ph. Sp., Psalter und Harfe mit

einer Einleitung „Eine biographische Ergänzungsstudie zu Müntzels Lebensbild“, Z. I bis CXXXVI), Gotha 1890. Beide Bücher enthalten treffliche Charakteristiken: Philipp Sp., Lieder aus der Jugendzeit, Leipzig 1898 (herausgeg. v. Sanit. Dr. Peters); Fr. Spitta, Predigten und Gelegenheitsreden, Straßb. 1899, Z. 121 ff.; W. Kette, Zum Gedächtnis Ph. Sp., in der Monatsjahr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst VI, 1901, Z. 249—260, und: Zum 20. Jubiläum u. zur Sp.-Literatur, ebenda, Z. 418—422; derl., Ph. Sp., ein Gedächtnisheft, Berlin 1901; E. C. Koch, Gesch. d. Kirchenliedes, VII, 1872, Z. 232 ff.

Karl Johann Philipp Spitta, der Sänger von „Walter und Harfe“, ist nach der Angabe der Familie am 1. August (nach dem Taufregister der Marktkirche in Hannover am 31. Juli) 1801 in Hannover geboren. Sein Vater, der „Schreib- und Nebenmeister“ Wilhelm Sp., hatte 1791 in zweiter Ehe die Henriette Charlotte Fromme geheiratet, die 1780 vom Judentum zum Christentum übergetreten war. Von den fünf Kindern dieser Ehe war Philipp das vierte. Den Vater verlor er schon am 7. Juli 1805. Im Jahre 1809 verheiratete die Witwe sich wieder. — Nach mir vorliegenden handschriftlichen Ermittelungen L. Spittas gehören die Vorfahren zu den Emigrantenfamilien, die nach der Bartholomäusnacht Frankreich verließen: im Jahre 1575 werden in der Kolonie Frankenthal Jean Spita und Wilkin Spita mit ihren Frauen genannt. Seit 1701 finden wir die Familie in Norddeutschland ansässig. — Philipp besuchte das Gymnasium in Hannover mit gutem Erfolge. Da befahl dem Elsfährigen, der immer klein und zart von Körper gewesen war, ein Leiden, das ihn vier Jahre meist ans Bett fesselte. Als er genesen war, kam er zu dem Uhrmacher Heßpe, der neben dem Elternbause wohnte, in die Lehre. Drei und einhalb Jahr hat er in diesem Berufe treu ausgehalten. Aber er war dabei so tief unglücklich, daß er Gott wiederholt um seinen Tod bat. Der Tod seines jüngsten Bruders brachte ihm die Möglichkeit, aufs Gymnasium zurückzukehren. Trotz der Unterbrechung konnte er doch schon Ostern 1821 die Universität Göttingen beziehen. Drei Jahre hat er da Theologie studiert, gleichzeitig mit L. A. Ferri (s. d. A.), doch gleichwie dieser von den theologischen Lehrern wenig angeregt. Der Burschenschaft angehörend blieb er doch von dem, was politisch in ihr gärte, unberührt. In einem poetischen Kranze, der „Tafelrunde“, führte er den Namen Adelfreich. Allerlei dichterische Pläne beschäftigten ihn, am meisten pflegte er das „Volkstied“. Sein „Sangbüchlein der Liebe für Handwerkerleute“ aus jener Zeit enthält hübsche Proben davon. Sein handschriftlicher Nachlaß birgt weit bedeutendere Stücke, als was sich zufällig im Peterschen Nachlasse fand und 1898 daraus veröffentlicht wurde. Auch mit H. Heine verkehrte Sp. damals und später. Heine schätzte ihn als echten Dichter, trotzdem er später (in seiner Harzreise) nach erfolgtem Bruche ihn einmal mit leichtem Spotte behandelte. Musikalisch begabt ersand Sp. auch wohl Melodien zu seinen Liedern. Sein Lieblingsinstrument, die Harfe, fehlte von seiner Studentenzeit bis zu seinem Tode in seinem Hause nicht. Ostern 1824 wurde Sp. Hauslehrer in Lüne bei Lüneburg. Hier nahm sein inneres Leben die entscheidende Wendung der Hingabe an den Herrn. Nicht durch pietistische Gemeinschaften oder Personen, sondern durch Gebet und Lesen der Bibel und der Schriften Luthers vollzog sich diese Wandlung in ihm, nachdem ihm Tholuds „Wahre Weibe des Zweiflers“ den ersten Anstoß gegeben hatte. Nun war sein weltlicher Dichterfrühling so gut wie abgeblüht. Der geistliche aber trieb Blüte um Blüte: in den nahezu fünf Jahren, die Sp. in Lüne zubrachte, sind seine meisten und besten Lieder entstanden. Ende 1828 kam er als Pfarrgehilfe nach Sudwalde. Dann folgte ein Jahr sieben seelsorgerischer Meisterschaft: von 1830 bis 1837 war er Militär- und Gefängnisgeistlicher in Hameln. In beiden Ämtern waren die Bewegungen, die er hervorrief, so tiefgehende, daß der alte Nationalismus, der in Hameln herrschte, sich in Anklagen und Verleumdungen wider ihn aufbäumte. Das Feuer geistlichen Lebens zündete in der Stadt auch über die Herde der Gefängnis- und Garnisongemeinde hinaus. Aber diesem Feuer der Erweckung war nichts Wildes und Fremdes beigemischt. Sp., eine mächterne niedersächsische Natur, ein kirchlicher Theologe, wußte die christliche Entschiedenheit, die er weckte und pflegte, in der Nüchternheit zu erhalten. So sehr war er von seiner Gemeindegarbeit hingenommen, daß ihn die Herausgabe des ersten Teiles seiner Liedersammlung „Walter und Harfe“, die nicht er, sondern sein Freund Peters 1833 besorgte, schier etwas Nebenächtliches und Zufälliges dünkte. Aber auch von dem Erscheinen des 2. Teiles, den er selbst als Pfarrer von Wechold auf anhaltendes Drängen 1813 herausgab, hat er kein Aufhebens gemacht. Im Oktober 1837 verließ Sp. Hameln, trotz aller Anfeindungen doch von der kirchlichen und der Militärbehörde wegen seiner Wirksamkeit voll anerkannt. Er bekam die Pfarrei zu Wechold bei Hoya in der Wesermarsch, um nun Zeit seines Lebens Landpastor zu bleiben. Im

selben Jahre fand er in Marie Hohen, der Tochter seines verstorbenen Freundes, des
 Überförsters Hohen in Grobude, eine gleichgesinnte Lebensgefährtin, mit der er in glück-
 licher Ehe das verwirklicht hat, was er in seiner liederreichen Zeit in Lüne vom Segen
 christlichen Ehe- und Familienlebens gesungen. Auch in Wechold kam es zu einer gesunden
 und nachhaltigen Erweckung. Reichbegnet war auch die Zeit, die er seit 1817 als
 Superintendent in dem Lüneburgischen Flecken Wittingen verbrachte. Weniger gelang es
 ihm, auf dem heiligen und demüthigen Ader des Gemeindelebens in dem hildesheimischen
 Städtchen Veme, wo er 1853 bis 1859 wirkte, dieselben äußerlich hervorstephenden Er-
 folge zu erzielen, wie in seinen früheren Gemeinden. Im Jahre 1859 zog er als Super-
 intendent nach Burgdorf im Lüneburgischen. Aber nur ein Vierteljahr war ihm hier zu
 wirken vergönnt. Am 28. September machte ein Herzkrampf seinem Leben ein jähes
 Ende. Sieben unmündige Kinder umstanden den Sarg des Vaters. Aber des Vaters
 Segen hat ihnen das Haus gebaut. Drei davon haben sich auf dem Gebiete des lüter-
 gischen und kirchlich-moralischen Lebens ausgezeichnet, der Musikforscher und Bachbiograph
 Philiv Zw., Pfarrer Ludwig Zw., beide schon heimgegangen, und der Straßburger
 Professor der Theologie Friedrich Zw.

Die sog. Erweckung im Hannoverischen Lande, in der Zw.s Gestalt so bedeutend und
 so wirksam hervortritt, war und blieb eine kirchliche. Sie war eine Hinwendung zum ent-
 schiedenen lutherischen Bekenntnis der Väter. Unter den Petri, Müntel, Louis Harms, von
 Menswaldt, Mundmeyer vertritt Zw. die stille, den öffentlichen kirchlichen Fragen und
 Kämpfen abgewandte und abholden Innerlichkeit, der es genug ist, in steter Gemeinbearbeit
 auf und unter der Kanzel Seelen für den Herrn und seine Kirche zu gewinnen. Gewiß
 seit 1813, vielleicht schon früher, ist selbst von geistlicher Dichtung bei ihm nicht mehr
 die Rede. Auch schriftstellerisch hervortreten hatte er ebenso wenig ein Bedürfnis, wie
 weiland P. Gerhardt. Nur daß er 1836 und 1839 für den „Christlichen Verein im nörd-
 lichen Deutschland“ zwei Bändchen „Biblische Andachten“ schrieb, die in 30000 Exem-
 plaren verbreitet wurden; er gab sie unentgeltlich und ohne seinen Namen. Sie
 sind neuerdings wieder herausgegeben. Wie entschieden sein Luthertum war, zeigt sich
 darin, daß er 1811 an die lutherische Gemeinde in Barmen gewählt werden sollte,
 1816 an die lutherische Gemeinde in Elberfeld gewählt wurde, beides aber aus-
 schlug, weil er in seinem Gewissen gebunden war, nicht in die Kirche der Union ein-
 zutreten. Erinnert das an die Haltung P. Gerhards in konfessionellen Dingen, so war
 Zw. diesem auch darin gleich, daß sich in den Liedern des einen wie des andern keine
 Spur von dem angedeutet findet, was ihre Zeit konfessionell bewegte. Wie hoch aber
 nicht bloß die dichterische, sondern vor allem die kirchliche Thätigkeit und der kirchliche
 Charakter Zw.s geschätzt wurde, ergibt sich aus den Worten, mit denen die theologische
 Fakultät zu Göttingen das Doktordiplom begründete, das sie ihm neben anderen „wür-
 digen und hochverdienten Männern“ am 23. September 1855, zur Feier des Augsburger
 Religionsfriedens, verlieh. Da heißt es: „Neben die theologische Fakultät vor allen Sie,
 hochwürdiger Herr Superintendent, zu diesen Männern rechnet, bitter sie, hierin das launere
 und aufrichtige Zeichen längst gegebener Verehrung und Liebe zu erblicken. In der Zeit
 schmerzlicher Spannung (es sind die konfessionellen Kämpfe gemeint), in die uns die
 schwere Wüldt der Selbstbewahrung unseres amtlichen Berufes veretzt hat, ist es uns
 ein um so größeres Bedürfnis, einstimmig auszusprechen, wie die glaubenstreue, innig
 fremde, unter allen Ansechtungen standhaltende Hirtenpflege und Hirtenforge, in deren
 Uebung Ew. Hochwürden ein vorleuchtendes Beispiel pastoralen Lebens und Wirkens für
 die ganze Landeskirche sind, an unserer Fakultät eine dankbare und freudige Zeugin findet.
 Unsern Wünschen und Gedanken liegt nichts sehnlicher und brünstiger am Herzen, als
 durch gemeinsames, gegenständig sich anerkennendes, aneinander lernendes Wirken das Band
 des Friedens neu anzuziehen und fest zu erhalten“.

Die Verbreitung der Liederammlung Zw.s, „Psalter und Harfe“, ist eine fast bei-
 wieselse. Jeder Jahr um Jahr erschien von dem I. Teile von 1833, der seit 1813 in
 Verbindung mit dem II. Teile herausgegeben wurde, eine neue Auflage, und seit im
 Jahre 1889 das Werk frei geworden ist, kann man die zahlreichen Aus-
 gaben kaum noch übersehen. Längst ist in Neclans Universalbibliothek wie in Meyers
 Pellsbüchern die Gesamtausgabe von Psalter und Harfe für 20 Pfennige zu haben.
 Von rein geistlichen Dichtern des 19. Jahrhunderts ist in den beiden genannten Sam-
 mlungen nur Zw. vorhanden, ein Beweis für seine Volkstümlichkeit. Ein noch kräftigerer
 Beweis ist die Aufnahme seiner Lieder in unsere Kirchengesangbücher. Zwar die Gesang-
 buchreformer der Mitte des vorigen Jahrhunderts konnte unserm Dichter nicht voll gerecht

werden, schon darum nicht, weil sie durchweg unter dem Namen stand, daß von 1750 (oder gar von 1650) ab „Kirchenlieder“ nicht mehr hatten entstehen können noch entstanden seien. Aber die Gesangbücher des letzten Menichalters haben umfassen auch Sp.'s Liedern Eingang gewährt. A. Knapp hatte schon 1811 veranlaßt, daß ihrer sechs in das württembergische Gesangbuch kamen. Den heutigen Stand erkennt man daraus, daß in sechs Gesangbüchern der beiden letzten Jahrzehnte: Königsreich Sachsen (11 Lieder von Sp.), Provinz Sachsen (5), Hannover (8), Baden (15), Rheinland Westfalen (8), Elsaß-Lothringen (13), im ganzen 27 verschiedene Lieder Sp.'s sich finden. Leider aber ist die Übereinstimmung in der Auswahl noch keine große. Denn den genannten sechs Büchern gemeinsam sind nur vier Lieder: „Ich steh in meines Herren Hand.“ „Ich und mein Haus, wir sind bereit.“ „O selig Haus, wo man dich aufgenommen.“ „Bei dir, Jesu, will ich bleiben.“ Neben ihnen erweist sich z. B. auch das Pfingstlied: „Geist des Glaubens, Geist der Stärke“ als vollwichtig für die gottesdienstliche Feier. Mehr Lieder noch sind für Feierstunden im christlichen Hause von Bedeutung. Ein Abendlied wie „Vollendet hat der Tag die Bahn“, ein Jesuslied wie „O Jesu meine Sonne“ (in dreitropfiger Verkürzung, die I. und die beiden letzten Strophen), ein Abschiedslied wie „Was macht ihr, daß ihr weinet“, die schonen Naturlieder und andere werden allewege ihre Kraft bewahren. Neben „O selig Haus“ und „Ich und mein Haus“ tritt das köstliche Traumlied: „Hüter Israels, behüte“ (von H. v. Herzogenberg in Musik gesetzt, *MGG* I, 131). Aber die Bedeutung von Sp.'schen Lyrik liegt vornehmlich darin, daß sie als Ganzes unserem christlichen Volke so lieb geworden ist. A. Knapp liest man heut höchstens noch in einer Auswahl, Sp.'s Sammlung ist und bleibt als Ganzes eins unserer verbreitetsten Erbauungsbücher in gebundener Rede. Das liegt auch darin begründet, daß Sp. nicht ins Maßlose produziert hat. Der I. Teil enthält 66, der II. 40 Lieder, zusammen 106, annähernd so viel, wie die Zahl der Lieder P. Gerhards (131) und G. Terstegens (111). Nachdem 1861, bald nach des Dichters Tode, Peters auf Veranlassung der Witwe Sp.'s noch 112 geistliche Dichtungen unter dem Titel „Nachgelassene geistliche Lieder“ herausgegeben hatte, hat die Familie allen Anregungen weiterer Veröffentlichungen widerstanden. Übrigens hat die Sammlung von 1861 keine weitere Verbreitung gefunden. V. Spitta giebt in seiner Ausgabe (Gotha 1890) 25 Stücke daraus. In ein Kirchengesangbuch ist keins aufgenommen. Früh wurde „Walter und Harfe“ in fremde Sprachen übersetzt. Bald auch wurden allerlei Ausgaben mit Melodien veranstaltet, mit Kirchenmelodien (von C. F. Becker), mit neu geschaffenen Weisen (z. B. von dem Schweizer Frölich). Allein zu dem Liede „O selig Haus“ sind 12 neue Melodien hervorgetreten, die J. Zahn in seinen „Melodien“ Bd III und V abdruckt.

Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in demselben Jahrtausend, in dem Sp. seine meisten und besten Lieder sang (1821—28), auch A. Knapp dichterisch besonders thätig war. Beide wußten damals nicht voneinander. Aber Knapp wußte doch in ganz anderer Weise von einer christlichen Gemeinschaft, als Sp. Knapp wurde durch das aufblühende Missions- und Gemeinschaftsleben in seiner Dichtung getragen, Sp. dagegen war der „Eremit von Lüne“. Er hat seinen Weg zum Herrn und zum Preise des Herrn für sich gefunden. Das hat ihn davor behütet, in konventionelles Dichten zu verfallen. Er ist ganz original; Jesusliebe im Novelistischen, im herrenbutischen Stile hat er nie gesungen. Mit Knapp hat er das gemein, daß beide kein großes Interesse daran nahmen, als die Festzeiten des Kirchenjahres in Liedern zu besingen, auch das, daß beide ihre ersten Lieder nicht selbst herausgaben; Freunde rangen sie ihnen gleichsam ab. Sonst aber sind die Verschiedenheiten groß. Knapp war als Hymnologe rastlos thätig, Sp. hat sich nie um hymnologische Fragen gekümmert. Knapp ist von Alopstods Schule nie losgekommen; pathetisch wogt seine Gedankensylve dahin. Sp. ist klar, knapp, treffend im Ausdruck, im Versbau von einer Schlichtheit, die an Eintönigkeit streift. Ist Knapp der geistliche Alopstod des 19. Jahrhunderts, so Sp. der Gellert, nur daß seine Herrlichkeit unmittelbarer, wärmer, seine Innigkeit tiefer ist. Und so mögen wir ihn wie mit Gellert auch wohl mit P. Gerhardt vergleichen. Wir haben das vorher schon angedeutet. Hier sei noch auf Einiges hingewiesen, womit der immerhin bedeutende Abstand zwischen dem großen und dem kleineren Dichter nicht geleugnet noch verringert werden soll. Es ist anziehend in Münkels Lebensbeschreibung zu lesen, wie die Rechtfertigung durch den Glauben das Rückgrat des Sp.'schen Christenstandes war und blieb. Nicht dem Pietismus, sondern dem Römerbriefe und Luthers Schriften verdankte Sp. seine innere Umwandlung. Das war auch P. Gerhards Theologie und Leben: „Ist Gott für mich, so trete“ und andere

Lieder zeigen es uns. Mit der Preis aller Gerhardt'schen Poesie das „Vertrauenslied“: auch Zp.'s hervorragendes und kirchlichstes Lied ist ein Vertrauenslied: „Ich steh in meines Herren Hand.“ Wie Gerhardt ist Zp. ein weltöffnender Dichter: Natur und Haus haben in seinen Liedern eine wohlthätige und geweihte Stätte. Seine Natur- und seine Hauslieder sind bis heute seine volkstümlichsten. Zp. wie Gerhardt sind nüchtern im Leben und Dichten. Auch ihre Sprache zeigt es. Bei Zp. wie bei Gerhardt ist die Sprache überall schlicht, doch durchweg ein reines, feines Gewand der Gedanken, fern von Brunk und Schwulst, nie gesucht und geziert. Gesunde Frische, geheiligte Natürlichkeit, dichterische und christliche Wahrhaftigkeit zeichnen ihn aus. Seine Liederansammlung steht unter denen eines einzelnen Dichters des letzten Jahrhunderts darin wohl einzig da, daß sie als Hausgesangbuch, als Trostheftigkeit, als Liederbuch für Tages- und Jahreszeiten, für Trau- und Geburtstag, für das Berufsleben, für innere Anfechtungen und Erquickungen, für Scheiden und Leiden, für Freude und Glück mit linder Gewalt die Herzen ins Gebet, in die Gelassenheit, zum Frieden führt. Das hat ihr die außerordentliche Verbreitung in unserer christlichen Volkse verschafft und sichert sie ihr auch für die Zukunft. Wer aber die beiden Lebensbeschreibungen von Munkel und L. Spitta liest, dem drängt sich die Überzeugung auf: mehr noch als der Dichter ist hier doch der christliche Charakter mit seinem in Gott freien und festen Herzen, in seiner Lauterkeit und Demut, in seinem ruhevollen und doch rastlosen Wirken für den Herrn.

D. Wilhelm Kette.

Spittler, Christian Friedrich, geb. 12. April 1782, gest. 8. Dezember 1867. — Johannes Kober, Christian Friedrich Spittlers Leben, Basel, C. F. Spittler 1887, 356 S. — Von demselben Verleger im 100. Bändchen der Basler „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit“ (1855) eine kurze Uebersicht über Spittlers Leben. — Unvollendet geblieben ist die große, von Spittlers Pfliegerdchter Zuiette begonnene Biographie Spittlers: Chr. Fr. Spittler im Rahmen seiner Zeit mit Vorwort von Pfarrer A. Sarasin, Basel, Spittler 1876, 460 S. (führt nur bis zu Spittlers Verheirathung im Jahre 1812). — W. Bornemann, Einführung in die ev. Missionskunde im Anschluß an die Basler Mission, Tübingen u. Leipzig 1902, S. 135—151, 155, 163 f., 200, 327 f. — R. Anstein, Ant. „Christentumsgeellschaft in d. PKG“, Bd III, S. 820 f.; G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, Bd III, S. 329, 332, 380. — W. Hadorn, Gesch. des Pietismus in den Schweizerischen Reformkirchen, Monit. u. Emmishofen 1901, S. 193—204. — B. Ewler, Gesch. d. Basler Mission 1900, S. 67, 18, 101, 119, 231, 240, 258 f. — Einen Einblick in den Geschäftsbetrieb Spittlers gewährt das Buch von Theodor Jäger: Jakob Ludwig Jäger ein Lebensbild (Basel, Spittler 1898, 24 S. z. B. Wegen der naturhistorischen und urkundlichen Angaben wichtig ist die Gedächtnisrede zur Feier des 50jährigen Bestandes der Christona von Inspektor C. H. Kappard: „Fünfzig Jahre der Pilgermission auf St. Christoph“, Basel 1890, 272 S. — Mancherlei interessante Beiträge liefern folgende Biographien: Christ. Heinr. Zeller von T. Schölln, Basel 1901; Sam. Gobat von T. Schölln, Basel 1900; Pfarrer Carl Friedr. Werner, Basel; Jos. Rosenhans von J. Hesse, Calw u. Stuttgart 1895; Chr. Gottlob Barth's, Leben u. Wirken von Wih. Kopp, Calw u. Stuttgart 1886; Vater Schnell, ein Patriarch der ev. Mission im hl. Lande, von Ludwig Schnell, Leipzig 1899. — Vgl. auch Bilanz, Verlassen, nicht vergessen, Das hl. Land und die deutsch ev. Liebesarbeit, Neu-Muppin 1903. — Der schriftliche Nachlaß Spittlers ist äußerst umfangreich und noch nicht vollständig verwertet. Er ist z. T. bei den Hinterbliebenen, z. T. im Missionshaus zu Basel. Spittlers Pfliegerdchter hatte für die obgenannte, unvollendete Biographie allein nahezu 25000 Briefe zusammengetragen. — Ein Bild Spittlers ist der steb. Biographie beigelegt; es ist bei der Abneigung Spittlers, sich malen oder photographieren zu lassen ohne sein Wissen hergestellt und soll ziemlich gut getroffen sein.

I. Christian Friedrich Spittler ist eine so eigenartige Persönlichkeit und hat in seinem langen, fast 86jährigen Leben eine so große Zahl christlich-humanitärer Werke und Unternehmungen der Inneren und Äußeren Mission ins Leben gerufen, daß das Lebens- und Charakterbild dieses „Laien“ in einer Enzyklopädie wie der vorliegenden nicht fehlen darf. Seine Jugendzeit gehörte seiner schwäbischen Heimat, sein ganzes späteres Leben und Wirken hatte in der Stadt Basel seinen Mittelpunkt.

Spittlers Vater war Pfarrer zu Wimsheim im Württembergischen, seine Vorfahren wichtige und fromme, von Osterreich eingewanderte Evangelische, dem Beamtenstand angehörig. Sein älterer Bruder Fritz starb infolge einer Ansteckung, die er sich als Student bei der Pflege seines Freundes Bahmaier zugezogen hatte. So übertrug Bahmaier seine Dankbarkeit und Freundschaft auf den jüngeren Bruder, was für dessen Entwicklung und Lebensgang von großer Bedeutung wurde und ihn mit allerlei einflussreichen Persönlichkeiten in Beziehung brachte. Spittler, der bereits als elfjähriger Knabe seinen Vater verlor, besuchte 1793—96 die Lateinschule zu Kirchheim. Einem ihm dort von dem strengen Lehrer labungsgelagerten Mittelfinger verdankte er später in kritischer Zeit die

Freiheit vom Militärdienst. Nach seiner Reimination wandte er sich der kameralistischen Laufbahn und dem Verwaltungsdienste zu und zeigte große Redergewandtheit und Leichtigkeit der Arbeit. Als er gleichwohl nach beendeter Lehrzeit (1796—1800) sich in diesem Fache nicht befriedigt fand, dachte er eine Zeit lang daran, nach Amerika auszuwandern. Aber eine plötzliche Thunacht rüttelte ihn aus seiner damaligen Unklarheit und zerfahrenheit auf und erfüllte ihn mit Sehnsucht nach einer ausgeprägt christlichen Umgebung und Wirksamkeit.

Diesem Wunsche entsprach 1801 ein Ruf nach Basel als Gehilfe Dr. Zentgraf's, des damaligen Sekretärs der „Christentums-Gesellschaft“ (s. d. N. Bd III S. 20 ff.), eines bedeutenden und auf dem Gebiete der Mission überaus thätigen und fruchtbaren Mannes, der gerade damals als Prediger für eine deutsche Gemeinde in London in Aussicht genommen war und bald darauf Basel verließ. Mit Zentgraf blieb Spittler in dauernder Verbindung. Eine innige Freundschaft schloß er bei aller Charakterverschiedenheit mit Christian Gottlieb Blumhardt, der 1803—1807 Zentgraf's Nachfolger im Sekretariat der Christentums-Gesellschaft und später (1816—1838) erster Inspektor der Basler Missions-Gesellschaft war; mit ihm ist er auch in einem Grabe vereint. In den ersten Jahren seines Basler Aufenthalts war Spittler's Stellung eine recht abhängige und unsichere, auch an mancherlei Demütigungen und Entbehrungen fehlte es nicht. Aber daneben empfing er auch freundliche Eindrücke und unter der Aufsicht des strengen Konniss Schöffelin eine gute Durchbildung für sein Arbeitsfeld: er hatte die Buchführung, das Rechnungswesen und die Korrespondenz der Christentums-Gesellschaft und der bald von ihr in Basel begründeten Bibel-Gesellschaft und Traktat-Gesellschaft. Erst 1805 wurde seine Stellung genau reguliert und mit einem festen Gehalt bedacht. Bei Blumhardt's Ausscheiden 1807 wurde sodann die gesamte Sekretariatsarbeit Spittler übertragen, und im folgenden Jahre, als man Miene machte, ihn wieder ins heimathliche Schwabenland zurückzuberufen, wurde er auch offiziell zum Sekretär ernannt, — eine einflußreiche und verantwortungsvolle Stellung, die er bis an sein Ende versehen hat. So ist Spittler frühzeitig in mannigfache und lebendige Verbindung eingetreten mit einer Rülle von bedeutenden christlichen Persönlichkeiten der verschiedensten Länder, namentlich mit fast allen pietistisch gerichteten Kreisen jener Zeit, auch mit manchen durch innige Frömmigkeit weitherzig gewordenen Katholiken, wie Götner, Boos, Langenmaier, Zailer, Kemeberg, Christoph Schmid, Leander van Es, Huber, Veit Burg. Und als dann die Christentums-Gesellschaft, hauptsächlich infolge der mannigfachen von ihr ausgegangenen Vereine und Werke, der allmählichen Auflösung verfiel, hat sie zuletzt in Spittler's Wirksamkeit und Person noch Jahrzehnte lang ihren Zeugen und Vertreter gehabt, der z. B. auch das Organ der Gesellschaft (die „Sammlungen für Liebhaber christl. Wahrheit u. Geselligkeit“) nach 1830 auf eigene Kosten weiterführte. Die Kinderlosigkeit seiner glücklichen Ehe (1812—1844) mit Susanna Göz, die er heimführte, sobald er das Bürgerrecht von Davos erhalten hatte, ward ihm Veranlassung, zwei fremde Kinder zu adoptieren, und gab ihm die Freiheit, mit seiner Gattin um so mehr auch andern Menschen sich zu widmen. Im Jahre 1812 erwarb er das „Fällki“ und gründete dort eine Buchhandlung und 1831 eine Leihbibliothek. Allein schon 1841 beschränkte er das Geschäft wieder auf Bibeln, Traktate und Schriften der Christentums-Gesellschaft, bis er 1844—47 in dem Kaufmann Raumann und später in J. L. Jäger verständnisvolle Gehilfen und Teilhaber fand, die bei seiner kindlichen Naivität in Geldangelegenheiten und seinem Mangel an kaufmännischem Sinn für ihn unentbehrlich waren.

Selbstverständlich war Spittler's Frömmigkeit wie die seiner ganzen Umgebung pietistisch, aber durchaus nicht schablonenhaft. In gewissen Dingen eng und zäh, hatte er sich doch auch in religiösen Fragen eine große Freiheit und Elastizität bewahrt. Sinn für kirchliche Ordnungen, für theologisches Denken, für wissenschaftliche Arbeit war ihm nur in geringem Maße eigen. Auf Privatwien hielt er, wie er selbst sagte, nicht viel. Oft fehlte es ihm — auch bei seinen eignen Unternehmungen — an der rechten Ubersicht und an der Sicherheit der Gesichtspunkte und Maßstäbe. Aber im Evangelium lebte er, die lebendigen Persönlichkeiten liebte er, ihnen suchte er in ihren Räten zu dienen, sie suchte er aber auch für alle ihm am Herzen liegenden Werke zu interessieren und zu verwenden. Oft enttäuscht durch die, denen er half, und zuweilen lastig denen, deren Kräfte und Mittel er in Anspruch nahm, hörte er bis an sein Lebensende nicht auf, mit dem unermüdblichen Thatendrang und dem erfinderiichen Geiße wärmerer Liebe, wo er nur konnte, zu helfen, zu raten, zu dienen, zu bitten, zu nehmen und zu geben. In dieser Gesinnung ist er, auch in schweren Zeiten und trüben Erfahrungen, stets hoffnungsfreudig

und jugendfrisch geblieben, auch als er längst der Patriarch seines Kreises, der „alte Papa Spittler“, geworden war. Den Durchbruch der Gnade glaubte er am 11. April 1806 erlebt zu haben. Auf sein triumphierendes Bekenntnis dieses Erlebnisses schrieb ihm sein väterlicher Freund Abraham Freiswerk ermunternd und müttern zugleich: „Du, lieber Vender, bist noch jung und kommst erst ins Feld, wirfst aber schon noch Pulver zu riechen bekommen.“ Immerhin bewies Spittler fortan ein außerordentliches Gleichmaß christlicher Gesinnung und freudiger Stimmung, wie es eben aus der festen Gewißheit der Gnade und Gotteskindschaft erwächst. Aus der hl. Schrift zu schöpfen mit Gottvertrauen und Gebet, täglich — auch im hohen Alter — sich in seinem Katechismus zu üben, in kindlicher Demut und Dankbarkeit den Frieden seiner Seele zu pflegen, in barmherzigem Sinn und schlichtester Form allezeit Werke der christlichen Liebe zu treiben, — das war ihm zur zweiten Natur geworden. Die Freude an dem eignen Wirken und seinen Erfolgen ist ihm zuweilen als Eitelkeit ausgelegt worden. Daß er über die ihm für seine Unternehmungen zugeflossenen Gelder nie öffentliche Rechenschaft ablegte, erklärt sich aus der Art der ganz auf Vertrauen gegründeten Christentumsgesellschaft; es war patriarchalisch, wurde aber von Jahr zu Jahr weniger zeitgemäß. Die Planlosigkeit vieler einzelner Pläne, von denen manche rasch, unausgeglichen, allzu umfassend ins Werk gesetzt, scheiterten, trugen ihm bei vielen den Vorwurf der Unberechenbarkeit, der Unvorsichtigkeit und Willkür ein. Auch geriet er bei seiner Fähigkeit, seine Pläne durchzusetzen, mehrfach in die Versuchung, bei Dingen von öffentlichem Interesse seiner Privatliebhaberei zu folgen oder den Gegner, den er nicht überwinden und überzeugen konnte, zu umgehen; in einzelnen Fällen ist er bis an die Grenze gekommen, wo man von Geradsheit kaum mehr sprechen kann. Aber das war keine bewußte Unaufrichtigkeit, sondern eine Schwäche, die aus Eigensinn und Friedensbedürfnis eigenartig gemischt war. Es war auch die Folge seiner Vielgeschäftigkeit, die es zu einem abgeklärten organischen Zusammenhang seiner zahlreichen Unternehmungen nicht kommen ließ. Bei sektiererisch gerichteten Frommen empfand er in der Regel nur die Wärme, das Lebensvolle und Thätkräftige, selten das Verwirrende und Zerlegende ihres Auftretens. Der Theologie gegenüber war er skeptisch und argwöhnisch, in Fragen irdischer Politik beschränkt und naiv. Letzteres zeigte sich in dem Briefwechsel, den er gelegentlich der Neuenburger Angelegenheit 1856 und 1857 mit dem damaligen Berliner Oberbischöflicher Wilhelm Hoffmann hatte, von dem er eine politische Beeinflussung des preussischen Königs erhoffte. Sein Argwohn gegen die kritische Theologie entlud sich gegenüber dem 1822 nach Basel berufenen De Wette in öffentlichen und privaten Protesten, wurde aber, was De Wette selbst anlangt, durch persönliche Aussprache und dadurch begründete gegenseitige Hochachtung ziemlich bald beschwichtigt. Ubrigens mied Spittler, selbst der Redegabe nicht mächtig, am liebsten die große Öffentlichkeit und wirkte lieber mit Worten und Briefen in der Stille. Da suchte er — als ein „Handlanger Gottes“, wie er selbst sich gern nannte — Stein um Stein für den Bau des Gottesreiches zu helen, weiterzuleiten und zu schichten. In den mancherlei öffentlichen und privaten Nöten und Aufgaben, die sein liebevolles Herz gewahrte und empfand, pflanzte er nicht zu jammern, schelten und räsonnieren, sondern er suchte mit der That zu trösten, zu helfen und zu bessern. Jedes Elend gebar ihm einen Plan. Jede Not erweckte seine Initiative und seine Kraft. Jeder Schaden trieb ihn zu einem Versuch der Abhilfe, zu einer Veranstaltung rettender Liebe. Fast alle die Thätigkeiten, Anstalten und Unternehmungen, die man später unter dem einheitlichen Namen der „Inneren Mission“ zusammengefaßt hat, haben bereits in Spittler ihren Pflanzender und praktischen Bahnbrecher gehabt. Er war ein Genie in der christlichen Liebesthätigkeit. Bei aller charakteristischen Verschiedenheit ist Spittler in gewissem Sinne das süddeutsche Gegenstück zu Widern.

II. Um sich einen Überblick über Spittlers Wirksamkeit zu verschaffen, betrachtet man am Besten seine Bestrebungen und Unternehmungen in drei Gruppen: eine große Anzahl einzelner, zusammenhangsloser oder nur locker miteinander verbundener Pläne und Werke eröffnet zuerst einen Blick in die Mannigfaltigkeit und ersaunliche Fruchtbarkeit seines charitativen Schaffens; sodann ist die „Kilgermission“ in ihrer wechselnden Ausgestaltung dasjenige Unternehmen, das für Spittler am meisten charakteristisch ist und ihm wohl ganz besonders am Herzen lag; endlich ist, um die Art seiner Persönlichkeit völlig zu würdigen, seine Stellung zur Basler Missionsgesellschaft genauer darzulegen.

1. Die mancherlei einzelnen Werke, die zuerst zu erwähnen sind, sollten z. T. vorübergehenden, durch besondere geschichtliche Umstände hervorgerufenen Nöten und Gefahren, z. T. dauernden und allgemeinen Schäden des Volkslebens begegnen. Manche sind von

bleibender Bedeutung, viele nur von kurzer Dauer gewesen; bei einzelnen ist man über den Plan und Ausgang kaum hinausgekommen. Bei den meisten war Spittler selbst der Urheber und die treibende Kraft, bei andern war er wenigstens stark beteiligt, gab die Anregung oder entwarf den Plan. In den ersten Jahren seines Basler Aufenthalts hat er in abhängiger und untergeordneter Stellung verschiedene Gründungen, z. B. die Basler Bibelgesellschaft (1804) und bald darauf die Traktatgesellschaft, miterlebt. Später, zumal seit 1812, tritt er überall mehr in den Vordergrund. Es genügt, diese Unternehmungen kurz aufzuzählen und dabei diejenigen hervorzuheben, die dauernde Lebenskraft bewiesen haben.

In den Jahren der Franzosenzeit 1812 und 1813 wirkte Spittler vielseitig und energisch für Arbeitslose und Arme, für die Soldaten und das in Not geratene Volk, für Kranke und Verwundete, — durch Thätigkeit in den Lazaretten, Berufung von Krankenpflegern, Vermittelung von Herbergen, durch Bitten und Anrufe, durch Verteilung von Schriften und Traktaten; selbst dem Kaiser von Rußland und dem König von Preußen durfte er damals im Namen der Traktatgesellschaft christliche Schriften überreichen. Sodann hat er in jener Zeit manchen heimatlosen, reisenden oder verfolgten Christen, auch katholischen Bekenntnisses, Obdach und Hilfe, Arbeit und Gemeinschaft, dargeboten, z. B. dem Priester Ignaz Lindl, dem Schneidergesellen und Erweckungspre diger Jakob Ganz, dem Oberpostdirektor Kellner, der Frau von Krüdener. In der Zeit des griechischen Befreiungskrieges gründete er 1826 einen „Verein zur sittlich-religiösen Einwirkung auf die Griechen“; er sandte auch zwei Missionszöglinge zur Neologisierung aus. Dann kaufte er 1827 eine Anzahl von Griechenknaben aus der Sklaverei los und gründete für ihre Erziehung und Ausbildung die „Griechenanstalt“ in Buggen, die bis 1832 — allerdings ohne größere Erfolge — bestanden hat. In den Wirren zwischen Basel-Stadt und Basel-Land 1831 nahm er sich besonders der Vertriebenen und Verunglückten an. Im Jahre 1833 veranstaltete er eine Sammlung für die von den Tschertessen geraubten Kinder am Kaukasus und für den Waldenser Schullehrer Benedek. Bei dem Bau des Eisenbahntunnels durch den Hauenstein, der englischen Unternehmern übertragen war, sorgte er 1855 für die Kinder der Arbeiter durch eine englische Schule. Während des Krieges 1866 trug er bei zur Bibelverbreitung und zum Spitaldienst in den deutschen Heeren. So nahm er jedes größere zeitgeschichtliche Ereignis im Sinne der christlichen Liebe auf als eine Aufforderung zu charitativer Arbeit.

Aber auch abgesehen von solchen besonderen geschichtlichen Anlässen war er stets auf Organisationen christlicher Liebesthätigkeit bedacht. Schon 1812 richtete er im „Kalkli“ ein Museum für bedürftige Theologiestudierende und eine wöchentliche vertrauliche Zusammentkunft zur Erbauung, das „Kämmerli“, ein, 1830 eine Stiftung zur Bibelverteilung an arme Kinder. Dann wandelte er 1833 die Griechenanstalt in eine Taubstummenanstalt um, die 1838 auf den Pilgerhof in Nieben bei Basel verlegt wurde und noch heute in reichem Segen wirkt. Auf Spittlers Vorschlag gründete 1845 eine wohlhabende, fromme Basler Dame das ebenfalls heute noch blühende Basler Kinderhospital. Bald darauf bemühte er sich für die württembergische Kolonie Wilhelmsdorf, wie er früher schon für ein Witwenhaus in Kornthal und für ein Hof für entlassene weibliche Strafgefangene auf dem Lindenhof eingetreten war. Das Waisenhaus in Lahr und Dinglingen (1849) geht ebenfalls auf Spittlers eindringliche Anregung zurück. In demselben Jahre kaufte er das Gut Pfingstweide bei Wilhelmsdorf, um dort eine Brüdernanstalt zu gründen für Evangelisation in katholischen Gegenden; dieselbe wurde 1862 in eine Anstalt für Epileptische verwandelt und 1868 an eine besondere Gesellschaft abgetreten. Eine Kleinkinderschule richtete er 1850 in Bettingen bei Basel ein. Besonders wertvoll war Spittlers Eintreten für die Diakonissenfrage. Schon 1811 hatte er einen Verein für christliche Krankenpflege in Basel ins Leben gerufen. Als dann Pastor Fiedler auf seiner Palästina-reise 1851 sowohl bei der Hinfahrt wie bei der Heimkehr in Basel sich aufhielt, bildete Spittler ein Komitee für das Diakonissenwesen: schon 1852 konnte man das Diakonissenhaus in Nieben eröffnen, bald auch daneben ein Feierabendhaus für kränkliche und alte Diakonissen. 1855 errichtete Spittler eine „Freiwillige Zwangarbeitsanstalt“, d. h. nach unsern heutigen Sprachgebrauch eine Arbeiterkolonie auf dem Maientühl; 1858 eine christliche Mägdeherberge und ein Feierabendhaus für alternde Dienstmädchen. Der Versuch, auf der Chrishona eine Erziehungsanstalt von christlichen Waisenknaben zu bäuerlicher Arbeit einzurichten, scheiterte ebenso, wie der andre, ebendort ein Refugium für übergetretene katholische Priester zu schaffen; Spittler eröffnete statt dessen dort eine Druckerei. Andre Pläne aus Spittlers letzter Lebenszeit, z. B. eine Schule für

Regentnaben in Jnslingen, eine Evangelisationsarbeit unter den Holzknecten in den
 Bezegen, sind gleichfalls nicht zur Ausführung gekommen. Ohne größeren Erfolg waren
 in früherer Zeit seine Bemühungen für die Judenmission geblieben: die bereits 1812 im
 Natli eröffnete Judenthule, der später gegründete Verein zur Förderung des Christen-
 5 tums unter den Juden und die von einem Freunde in Sigenkirch gestiftete Erziehungs-
 anstalt für Judenthuler. Auch mit der Erziehung einiger 1813 auf die Christhona über-
 nommener, junger Armenier erntete Spittler nicht gerade Freude und Erfolge. Ob seine
 Verhandlungen mit dem evangelischen Botschaftspräsidenten Schmieder in Rom, auch bei
 den evangelischen Deutschen Italiens Sinn für christliche Gemeinschaft und Liebesthätig-
 10 keit zu wecken, irgend welche besondere Wirkung gehabt haben, steht dahin. Dagegen muß
 noch nachdrücklich hervorgehoben werden, daß Spittler unendlich vielen einzelnen Personen
 in den verschiedensten Notlagen geholfen, namentlich auch jungen Männern das theo-
 logische Studium und die Lehrausbildung ermöglicht hat. Ein jeder wußte, daß Spittler
 half, wenn und soweit er helfen konnte. Ihm ist im letzten Grunde auch die Ent-
 15 stehung und Erhaltung der berühmten „Freiwilligen Armenischulelehreranstalt“ zu Beuzgen
 zu danken, die für Lernende und Lehrende von gleichem Segen war: von ihm stammte
 der Plan zu dem Unternehmen, er hatte für dasselbe die charaktervolle Persönlichkeit des
 Inspektors und Leiters Zeller gewonnen, er hat die Anstalt in jeder Weise unterstützt
 und dem Interesse und der Hilfe weiter Kreise nahegebracht.

20 2. Trivisch für Spittlers Ideale und Arbeit ist aber vor allem das Unternehmen
 der „Pilgermission“ und der „Pilgerstraße“. Es war seine Überzeugung, daß zur
 Evangelisation unter den Katholiken und in kirchlich verwahrlosten evangelischen Gebieten
 wie zur Mission in heidnischen Ländern niemand so geeignet sei wie tüchtige, gläubige,
 bibelsteife Handwerker, Bauern und andere Laien. Reisend, wie es nun einmal Hand-
 25 werksbrauch ist, sollten sie von Ort zu Ort ziehen als „Pilger“, hier oder da einen längeren
 Aufenthalt machen und auf ihren Fahrten wie in ihren Quartieren durch Wort, Wandel
 und Schriften für das Gottesreich werben. Schon 1827 hatte er in diesem Sinne Mit-
 glieder des Basler Jünglingsvereins nach Frankreich, Belgien, Österreich und Bayern aus-
 gesandt. Allein er überzeugte sich bald, daß doch eine gewisse Vorbildung und eine
 30 zusammenhängende Organisation dabei nötig sei. So war er seitdem darauf bedacht,
 eine entsprechende Anstalt zu gründen. Zugleich gestaltete sich seine Idee nun dahin
 aus, daß es darauf ankäme, eine „Pilgerstraße“ zu gründen, eine missionarische Etappen-
 straße, eine Kette kleiner christlicher Kolonien, die, etwa immer eine Tagereise vonein-
 ander entfernt, aus einer Anzahl solcher christlich gesinnter Handwerker bestanden und
 35 zugleich sich untereinander und den einzelnen aussiehenden und reisenden Pilgern als
 Rückhalt dienen konnten. Im Zusammenhang mit den damaligen Arbeitsgebieten und
 Hoffnungen der Basler Mission plante Spittler zuerst 1829 eine solche „Pilgermission“ für
 Sibirien, wo jedoch bald die Wirksamkeit der Basler Missionare ein Ende hatte.
 Auch in anderer Hinsicht erlebte man zunächst Enttäuschungen. Der mit Spittler be-
 40 freundete Pfarrer Haag, der 1831 in Feuerbach bei Rändern eine Pilgermissionsanstalt
 gründete, wurde bald seines Amtes entsetzt; die Zöglinge traten nach einiger Zeit als
 Kolporteurs der Basler Bibelgesellschaft ein. Nun richtete Spittler seine Blicke auf den
 Orient. Er gründete 1831 einen Palästinaverein und beriet sich mit Gobat, der damals
 zum zweiten Male nach Syrien reiste. Einen neuen Antrieh empfangend Spittler auf
 45 einer Reise, die ihn 1836 in Gemeinschaft mit seinen Freunden Eslander und Barth
 (dem Begründer und Leiter des Calver Verlagsvereins) zu Professor Schubert nach
 München führte. Schubert war im Begriff, nach Palästina abzureisen. So verhandelte
 man denn darüber, wie man dem heiligen Lande den Segen des Evangeliums bringen
 konnte. Von Palästina aus bat dann Schubert dringend um Sendung christlicher
 50 deutscher Handwerker nach Jerusalem, und zugleich gründete Pfarrer Preiswerk in Basel
 die Zeitschrift „Das Morgenland“, die aber nur sechs Jahrgänge erlebte.

Die „Pilgerthule“, die der orientische Arzt De Valenti 1831 in Nischen auf Spittlers
 Veranlassung eröffnet hatte, war schon nach zwei Jahren infolge von Meinungsverschieden-
 55 heiten zwischen den beiden Stiftern eingegangen. Da that Spittler 1810 einen Schritt,
 der, so unklar noch die Zukunft vor ihm lag, für die Pilgermission von entscheidender
 Bedeutung werden sollte: von dem Rat der Stadt Basel pachtete er um den Preis von
 jährlich fünf Franken die „Christhona“, ein altes, damals ganz verwahrlostes und verödetes
 Wallfahrtskirchlein, das auf dem letzten Ausläufer des Schwarzwaldes über dem Alpein
 nach allen Seiten weit hin sichtbar ist. Hier beschloß Spittler, die Anstalt für die Pilger-
 60 mission einzurichten. Noch wußte er nicht, mit welchen Mitteln und Kräften, nach welcher

Ordnung und Methode, in welchem Umfang und zu welchem besonderen Ziel diese Anstalt organisiert werden sollte. Er hatte keinen feinen Plan und suchte sich nach jeder Seite hin die freie Verfügung offen zu halten. Spittler dachte daran, Leute, die zur Heidenmission willig, aber unfähig seien, hier für die Innere Mission als Bibelfelworteure, Krankenwärter, Hausväter, Aufseher oder als Auswandererpassanten und Evangelisten auszubilden. Durch Kneppfabrikation und Korbmacherei stellten sich die Zöglinge selbst den Unterhalt verdienen; außerdem rechnete Spittler auf die finanzielle Unterstützung englischer Freunde, auch einiger wohlhabender Quäter. Aber die Christona blieb vorläufig, wie Spittlers Lieblingskind, so sein Schmerzenskind. Auch als der erste Zögling das Kirchlein notdürftig hergerichtet hatte, wollte eine rechte Anstalt nicht zu Stande kommen. So urteilte noch 1843 der Hausvater Pfarrer Schlatter selbst. Es waren dort neben einem Lehrer erst sieben Zöglinge, und zwei von diesen mußten wegen Schwärmergeisteri entlassen werden. Als damals Spittlers Vorschlag, die Christona als Vorstufe für das Basler Missionshaus zu benutzen, vom Missionskomitee abgelehnt war, experimentierte man hin und her. Man nahm mehrfach verkommene oder stellenlose junge Leute auf, bald auch einige junge Armenier, aber mit schlechtem Erfolge. Spittlers Wunsch, dort ein Freikorps zur freien Disposition für das „Reich Gottes“ auszubilden, war zu allgemein und verschwommen. Am klarsten trat zunächst als Zweck die Ausbildung von Predigern und Lehrern für die deutschen Protestanten in Amerika hervor.

Inzwischen war 1843 Gobat von seinem Aufenthalt in Malta (1839) und bei den Truppen auf dem Libanon (1841) heimgekehrt und erneuerte mit Spittler und den andern Gesinnungsgenossen die Verhandlungen über Ausbildung und Ausfendung von Brüdern nach Palästina. Als er nun 1846 von der englischen und preussischen Regierung zum evangelischen Bischof in Jerusalem ernannt war (1846—1879), beschloß man, zwei Christonazöglinge nach Jerusalem zu senden, aber noch nicht zu missionarischer Thätigkeit, sondern zur Begründung eines Bruderhauses. Thatsächlich gingen 1847 Palmer und Schick nach Jerusalem ab, aber sie kamen dort in die schwierigsten Verhältnisse. Die ihnen mitgegebenen Weisungen waren durchaus verfehlt, und ihre Wünsche wiederum fanden bei Spittler kein Verständnis und Entgegenkommen, ebenso wenig der Vorschlag des Bischofs Gobat, die beiden Brüder vorläufig gegen Gehalt an seiner Schule zu beschäftigen. Zimmerlin konnte Spittler in demselben Jahre in einem Mundschreiben an die Freunde der Pilgermission als die Zwecke der Christona angeben: 1. die Arbeit an den deutschen Auswanderern in Nordamerika; 2. die Befestigung und Ausbreitung der Arbeit in Palästina. Eben damals trat auch als Lehrer in die Pilgermissionsanstalt Johann Ludwig Schneller ein, und 1848 fandte man noch zwei Christonabrüder nach Palästina. Vergebens plante Spittler eine Karmelmission und eine Kolonisation in der Nähe Jerusalems. Im folgenden Jahre mußte er doch endlich zugeben, daß drei der ausgesandten Brüder in Gobats Dienste traten; nur einer blieb im Bruderhause und ernährte sich durch Urmacherei, sein 1851 ihm nachgesandter Genosse durch Seidenbau. Der Versuch Spittlers, den Vikar Bölder als Leiter des Bruderhauses zu gewinnen, mißlang. Aber während so im Morgenlande die Aussichten noch recht gering waren, wuchs auf der Christona selbst die Zahl der Lehrer und Schüler, und die Zöglinge wurden namentlich als Prediger für Texas immer mehr begehrt, erhielten auch seit 1850 in Grenzsch die badische Ordination.

Eine neue Wendung schien einzutreten, als Spittler im Einverständnis mit Gobat 1852 Anstalten traf, die Christona auch als eine Schule zur Ausbildung von Heidenmissionaren für Abyssynien zu verwerten, wozu bereits der Missionar Jsenberg gewonnen war. Da trat das Basler Missionskomitee, das erst 1847 im Verein mit Spittler die Errichtung einer besonderen württembergischen Missionsanstalt verbunden hatte, um jede Zersplitterung und Konkurrenz zu vermeiden, energisch dazwischen. Es verlangte von Spittler, daß 1. die Christona lediglich der Inneren Mission und der kirchlichen Versorgung Nordamerikas dienen, und 2. daß Spittler selbst das Publikum darüber aufklären solle. Letzteres lehnte Spittler ab, das erstere gestand er blutenden Herzens offiziell zu, — freilich nicht ohne im folgenden Jahre den Freunden der Christona die Angelegenheit als eine nur aufgeschobene, aber durchaus nicht endgiltig aufgegebene hinzustellen.

Nunmehr zeigten sich allerlei Fortschritte. Sowohl in Säckingen wie in Abeinselden gründeten Christonabrüder 1854 kleine Gemeinden. Bischof Gobat nahm in demselben Jahre das Bruderhaus in Jerusalem unter seine Leitung und Fürsorge, um dort Missionare für das Morgenland auszubilden; zugleich gingen sechs neue Brüder unter der Leitung

Zdnellers nach Jerusalem ab. Im Jahre 1855 betrug die Zahl der Christonafamilie 30 Personen, eine Zeit lang wirkte in ihr auch als Inspektor der nachmalige Stifter der Templerrichte, Christoph Hoffmann. Und wie 1856 in Spittlers Auftrag Kaufmann Levy in Jerusalem ein kaufmännisches Geschäft eröffnete, das zu hoher Blüte kommen sollte, so organisierte 1857 Spittler selbst einen Handlungsverein zum Besten der Pilgermissionen. In demselben Jahre gingen zwei Christonabrüder unter die Letten nach Kurland, zwei andere im Dienst der englischen kirchlichen Missionsgesellschaft als Lehrer und Hausväter nach Sierra Leone, einer im Dienst der Bremer Missionsgesellschaft nach Afrika. Auch die Basler Mission hatte 1856 für Afrika und Indien vier Christonabrüder als Handwerker und Gehilfen übernommen.

Noch größere Ausfahrten schienen sich im Orient zu eröffnen. Nicht nur, daß 1860 durch Spittler im Auftrage der Pilgermission das Syrische Waisenhaus in Jerusalem ins Leben gerufen und unter Zdnellers Leitung gestellt wurde; — Gebat hatte schon 1855 vier Brüder nach Abessinien gesandt, die dort Bibeln verbreiteten und günstig aufgenommen waren. Demnächst besprach er mündlich mit Spittler die weiteren abessinischen Pläne, speziell auch die Arbeit für das Gallaland: zwölf Brüder und ein Missionsarzt sollten von der Christona für Gebat gestellt werden. Als nun 1859 Spittler die Christona käuflich als Eigentum der Pilgermission übernahm, zog fast gleichzeitig der berühmte Missionar Dr. Krapp in das Klosterli zu Nieben ein, um von dort aus als Inspektor und Lehrer der Christona zu wirken und die Zöglinge für Abessinien vorzubereiten. Mit ihm hatte Spittler die sog. Idee der „Apostelstraße“ vereinbart: zwischen Jerusalem und Abessinien sollten je im Abstände von 50 Stunden Weges zwölf Missionsstationen nach der Zahl und dem Namen der Apostel begründet werden, um von Palästina aus die abessinische Mission zu sichern. Gebat nahm dies Projekt denn auch energisch in Angriff. Schon war, und zwar mit Erfolg, die sechste Apostelstation entstanden, da brach der Krieg zwischen England und Abessinien aus (1866—1868) und zerstörte alles Erreichte und verläufig auch alle Pläne.

So war bei Spittlers Tod gerade der Zweig der „Pilgermission“, auf den er in den letzten zwei Jahrzehnten mit besonderer Liebe, Sorgfalt und Hoffnung geblickt hatte, der Betrieb der Heidenmissionen, so gut wie vernichtet, wenigstens völlig zum Stillstand gekommen. Herangeblüht war dagegen der andere Zweig, die Innere Mission und Evangelisation in allen ihren Zweigen, die von Christonabrüdern mit großem Eifer bis heute betriebe betrieben wird, in kirchlich unversorgten Gegenden oft in dankenswerter und segensreicher Weise, im Wirkungsgebiete der Landeskirchen dagegen oft nicht ohne stark feltierwürdigen Beigeschmack. Im Jahre 1890 waren ungefähr 200 Christonabrüder als Pastoren in Amerika thätig, etwa 70 als Evangelisten, Stadtmissionare, Hausväter u. dgl. in der Schweiz, etwa 100 in ähnlichen Thätigkeiten in Deutschland und andern europäischen Ländern (besonders zahlreich in Rußland und Slavonien), nur etwa 20 standen auf irgend welchen Missionsposten in heidnischen Ländern (Afrika und Asien). Im ganzen waren bis 1890 etwa 550 Brüder von der Christona in die Praxis der Evangelisation, Inneren oder Äußerer Mission eingetreten. Auch in ihren äußerlichen Verhältnissen ist die Christona im Laufe der letzten Jahrzehnte unter der Leitung des Inspektors Kappard sehr gediehen (vgl. hierzu die oben angeführte Jubiläumsschrift von C. N. Kappard).

3. Wenn auch Spittler die Absicht, die er vorübergehend in seinen Jünglingsjahren hegte, selbst Missionar zu werden, nicht verwirklichen konnte, so zeigt doch bereits unsere ganze bisherige Darstellung, wie warm sein Herz für die Heidenmissionen schlug. Das wird noch deutlicher, wenn wir seine Stellung zur Basler Mission ins Auge fassen. Diese bedarf aus zwei Gründen einer besonderen Beleuchtung. Erstens ist Spittlers Leben und Wirken aufs Innigste mit der Basler Mission verknüpft: er war Mitbegründer der Basler Missionsgesellschaft, der eigentliche Urheber der Basler Missionsanstalt, Mitglied des Basler Missionskomitees und, so lange er lebte, ein eifriger Förderer der Basler Missionsarbeit. Zweitens aber ist er gerade mit der Basler Mission in eine eigenartige Spannung getreten, die ein charakteristisches Licht auf Spittlers persönliche Art wirft. Wenn sich in der Beschreibung der Meister zeigt, so hat Spittler eben solche meisterliche Selbstbeschränkung nicht gezeigt und dadurch nicht bloß persönlich sich und andern allerlei Aerger und Verstimmung, sondern auch den Unternehmungen, die er liebte und betrieb, allerlei Schwierigkeiten und Gefahren beraufbeiseworfen.

Daß ein Sekretar der Christentumsgesellschaft, ein Freund Steinkopfs, Barths, Blumhards, Bruns, der Heidenmissionen nicht kühl gegenüber stehen konnte, versteht sich von

selbst. Spittler hat sie durch Briefe und Aufträge, durch Werben und Sammeln vom Anfang seiner Basler Zeit an zu fördern gesucht, auch junge Männer für den Missionsberuf gewonnen und andere an Janicke nach Berlin empfohlen; letzterem in schwerer Zeit (1808) auch geradezu vorge schlagen, seine Missionschule ins „Kalkli“ nach Basel zu verlegen. Das ist freilich nicht geschehen. Um so lebhafter trug sich nun Spittler mit dem Plan, ob nicht in Basel eine selbstständige Missionsanstalt gegründet werden konnte. Er verhandelte darüber brieflich und mündlich mit vielen Missionsfreunden in Deutschland und in der Schweiz, erbat sich allerlei Gutachten und suchte seinen Freund Blumhardt zu bewegen, daß er von sich aus eine solche Missionschule eröffne. Im allgemeinen fand er viel Zustimmung und Beifall; aber selbst in den vorersten Reihen der Christen tums-gesellschaft fehlte es in Wirklichkeit an Zuversicht zu einem solchen Schritt, und Blumhardt wollte auf den Plan nur eingehen, wenn er nicht bloß einem persönlichen Rufe Spittlers, sondern dem offiziellen Rufe eines verantwortlichen, geschlossenen Kreises folgte. Aber Spittler ließ sich nicht irre machen. Er erreichte, was man nicht erwartet hatte, daß die staatlichen Behörden 1815 die Erlaubnis zur Gründung eines Missionsinstituts gaben. Damit war ein gefährdetes Haupthindernis überwunden. Ein Missionskomitee trat zusammen, Blumhardt entwarf ein Programm für das Unternehmen und übernahm die Leitung der Anstalt, die am 26. August 1816 eröffnet wurde. Mit Blumhardt und dem Hausverwalter Büchelen zusammen hat Spittler in den nächsten Jahren den maßgebenden Einfluß auf das Missionshaus gehabt. Auch unter dem Inspektorat Wilhelm Hoffmanns (1839—1850), dessen Berufung er selbst mit herbeigeführt hatte, war sein Einfluß außerordentlich groß; umgekehrt wurden seine eigene Pläne mannigfach durch die Arbeiten und Persönlichkeiten der Basler Mission befruchtet: Zarembo, Krapf, Gobat u. a. haben die Ausgestaltung der Pilgermission wesentlich mitbestimmt. Die Gründung der Christonaanstalt hat dann allerlei Schwierigkeiten mit sich gebracht. Als Vorstufe für das Missionshaus nicht angenommen, hat sie sich zunächst in Bezug auf die Interessentenkreise, bald auch in Bezug auf die Zwecke bis zu einem gewissen Grade als Konkurrenzanstalt erwiesen, obwohl Spittler selbst sich ernsthaft bemühte, der Basler Mission ihre alten Freunde und Mittel zu erhalten. Auch hat er wenigstens versucht, die auswärtigen Aufgaben der Christona 1846 fest zu umgrenzen. Aber es war seiner Natur schwer, sich dauernd in diesen Grenzen zu halten. Es ist bereits erwähnt, daß seit 1852 Spittler nahe daran war, auf der Christona eine Missionschule für Abessinien zu eröffnen.

Da mußte es zu einer Auseinandersetzung kommen, zumal inzwischen die Leitung der Basler Mission an den Inspektor Josenhans übergegangen war, eine Herrschernatur, deren epochenmachende Bedeutung für die Basler Mission hier nicht im einzelnen gewürdigt werden kann (s. darüber Bornemann, a. a. O. S. 186—212). Auch mußten die mannigfachen Schwierigkeiten, die gerade damals auf der Basler Mission lasteten (vgl. Bornemann a. a. O. S. 146f.), zur Klärung und Entscheidung drängen. Was das Missionskomitee unter Führung von Christ und Josenhans damals verlangte und erreichte, damit die Christona nicht der Basler Mission gefährlich werden konnte, ist bereits oben dargestellt worden. Es war kein angenehmer, aber ein durchaus notwendiger Schritt, um so mehr, da Spittler selbst Mitglied des Basler Missionskomitees war.

Spittler hat, wiewohl die Wunde schmerzte, und er sich eine Zeit lang persönlich zurückhielt, doch auch damals die Sorgen und Leiden der Basler Mission mitgetragen, das damals fast aufgegebene „Missionsmagazin“ durch sein Eintreten gerettet und bis an sein Ende die Basler Mission unterstützt und gepflegt. Den Mittelpunkt der von ihm geplanten Abessinischen Mission wußte er, wie schon erwähnt, im Einverständnis mit Gobat nach Jerusalem zu verlegen. Aber erst der englisch-abessinische Krieg hat kurz vor Spittlers Tode die Möglichkeit eines erneuten Kontakts zwischen ihm und dem Basler Missionskomitee endgiltig beseitigt. Solche Reibungen zwischen Männern, die schließlich dieselben höchsten Zwecke verfolgen, sind menschlich begreiflich und geschichtlich notwendig. Es wäre Anrecht, um solcher Entwicklungen willen Spittler nicht mit unter die ersten und thätkräftigsten Förderer des Basler Missionswerks zu zählen.

W. Bornemann. 55

Spittler, Ludwig Timotheus, gest. 1810. — Die von Spittlers Schwiegerohn Karl von Wächter-Spittler bei der Edition seiner sämtlichen Werke (Stuttg. u. Tub. 1827—37, 15 Bde) in Aussicht gestellte Biographie nebst Auswahl aus seinen Briefen ist nicht erschienen. Zwei vertraute Freunde Spittlers: Pfand (in der 5. Aufl. der Spittlerschen AG u.

Levrat 1812 und Hugo (Civilist. Magazin III, 482) und zwei seiner Schüler: Heeren (Biograph. und literar. Denkschriften, Werke VI, 515 ff.) und Woltmann (Zeitgenossen I, Werke XII, 311 ff.) haben Charakteristiken von ihm gegeben. Bei Meusel, Histor. literar. Unterhaltung, Coburg 1818, finden sich Briefe von Spittler. David Friedr. Strauß, Kleine Schriften 1862, S. 68 ff.; G. Waig, Göttinger Professoren, Gotha 1872, S. 245 ff.; Pütter-Saalfeld, (von), Gel. Geich. II, III; hier Verzeichnisse der Schriften Spittlers: Baur, Epochen der Geschreibung, S. 162 ff.; Roscher, Geich. der Nationalökonomie S. 614 ff.; Fr. X. v. Wegele, Geich. der deutschen Historiographie (Geich. d. Wiss. in Deutschland, Bd 20), Münch. u. Opz. 1885, S. 872 ff. und AdB 35, 212 ff. (1893). Excerpte aus den Göttinger Curatorialakten und den Hinweis auf Humboldt (s. u.) verdanke ich der Güte des Herrn Geheimrats Prof. Dresendorff.

Spittler ist es, so urteilt G. Waig S. 245, „dem unter den Göttinger Historikern wohl unbestritten der erste Platz gebührt“. Er wurde den 11. November 1752 zu Stuttgart geboren. Sein Vater war Jakob Friedrich Sp., damals Diakonus an der 15 Stiftskirche, gest. 1780 als Konsistorialrat und Abt von Herrenalb; seine Mutter eine geb. Wilsinger. Folgereich wurde für ihn, daß er seine Vorbildung nicht auf einer der Württemberger Klosterschulen erhielt, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium. Hier mußte ihn der damalige Rektor, nachmalige Prälat Volk, der ausgezeichnete Erforscher der Württemberger Geschichte, für historisches Quellenstudium zu begeistern, so daß, wie 20 Bland erzählt, man den 16jährigen Jüngling in seinen Erholungsstunden folianten erscerpieren sah, deren Kloster Anblick manche seiner gleichaltrigen Freunde erschreckte. Mit diesem historischen verband sich bei Sp. schon von Anbeginn ein praktisch-patriotisches Interesse. Seine Jugend fiel in die Zeit des Kampfes der württembergischen Landstände mit dem Herzog Karl; als Knabe vernahm er von der Gefangenensetzung eines J. J. Moser 25 und hernach eines Huber. Widerwillen gegen Fürstenthum, Sinn für Freiheit und Gemeinwohl ist ihm dadurch früh zu eigen geworden. Zum Studium der Theologie hat er „sich vielleicht weniger selbst bestimmt, als durch die Umstände bestimmen lassen“. Im Jahr zu Tübingen 1771—1775 widmete er zunächst besonders der Philosophie ein- 25 dringende Beschäftigung. Die Theologie studierte er historisch, machte sich mit den Kirchvätern, selbst mit Scholastikern bekannt, und empfing bestimmende Einwirkungen von Semlers und Lessings Schriften. In seiner Dissertation De spurio usu paedagogico religionis naturalis, Tübingen 1775, verteidigte er das historische Christentum gegen Basjedows Anpreisung der natürlichen Religion. Bei seiner Magisterreise 1776—77 ver- 35 wollte er in Göttingen, schon über einige Wochen in Welfenbüttel; Lessing empfahl am 25. April 1777 den „ebenso gelehrten als bescheidenen Mann“ seinem Bruder in Berlin (vgl. Sp.s Brief bei Gubrauer, Lessing II, 2, 301), wenn schon ohne zu ahnen, „daß dieser Magister es war, auf den von der Eigentümlichkeit seines Geistes sich mehr als auf irgend einen seiner jüngern Zeitgenossen übertragen sollte“ (Strauß S. 69). Als 40 Tübinger Reperent (von 1777—1779) edierte Sp. seine „Kritische Untersuchung des 60 Laodiceischen Canons“ (Bremen 1777), Abhandlungen „über die jadicenischen Schüsse“, „über den wahren Verfasser der anglikanischen Kapitel“ u. s. w., besonders aber (anonym) seine „Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Sidors“ (Halle 1778; mit Zusätzen des Verf. und Fragmenten einer Fortsetzung in den famil. Werken I), „welche gleichsammaßen seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine kritische 45 Spürkraft, wie seine helle, allem Pfaffenrüg und Hierarchentum feindliche Denkart be- kundete“ (Strauß S. 76f.). Auf sie hin wurde er schon 1779 als ordentlicher Professor in die philoleerbische Fakultät zu Göttingen berufen; er sollte neben W. Fr. Walch Kirchen- und Dogmengeschichte lesen und hernach in die theologische Fakultät aufrücken. Eine Frucht dieser Vorlesungen ist sein „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche“, 50 Göttingen 1782 (wenig verändert 1785, 1791, 1806; die 5. Aufl. besorgte 1812 G. J. Bland; nach der 1. Aufl. in den famil. Werken Bd II). Das Werk sollte „für eigene Lecture nicht ganz uninteressant“ sein und doch zugleich Vorlesungen zur Grundlage dienen. Dabei ließ Sp. alles „bloß Gelehrte“, auch alle Citate, weg, stellte „die pragmatischen Hauptpunkte kurz zusammen“ und suchte dem Leser einen richtigen Überblick über „das 55 „Ganze und das Verhältnis aller einzelnen Teile“ zu vermitteln. Ein Heeren bezeichnet dies Werk als „die wahre Blüte seines Geistes“ (S. 520); Herder erblickt hier „auch in den kleinsten Zügen ein reiches Gemälde voll Gelehrsamkeit und seinen Urteils“ (Briefe über das Studium der Theologie IV, 18); Schelling hält ihn noch 1816 (Vorwort zu Steffens S. XXI) für an politischem Scharfsinn noch „von keinem deutschen Geschichts- 60 fericher übertroffen“. Wunder gunstig urteilt Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung S. 162 ff. Hase, Kirchengeich. auf der Grundlage akad. Vorles. I, 12, findet, Sp., „nicht

eben des heiligen Geistes voll, aber ein geistvoller Mann“, habe „weniger die Begebenheiten als sein Urtheil über dieselben dargelegt, aber durch die Auswahl des Representative die Spitzen der Ereignisse und Persönlichkeiten, dadurch im kleinem Raume eine reiche Geschichte“, die freilich das Religiöse als Nebenfache behandelte. Jedenfalls war hier auf Grund gründlicher Sachkenntnis in tüchtigem Maße und in knapper Form aus einem Guß eine Darstellung der Kirchengeschichte gegeben, die das Interesse eines jeden Gebildeten beanspruchten durfte. Ibr wie allen Werken Sv.s ist eigen „das Streben und das entschiedene Talent, das Wesentliche, wirklich Bedeutende in der Geschichte . . . zu erfassen und präzis in anwiderlicher Form hinzustellen, zugleich den Zusammenhang, wie man damals gern jagte den pragmatischen Zusammenhang, d. h. die äußere Verbesserung der Begebenheiten, zu erkennen und zur Anschauung zu bringen“ (Waltz S. 216). Tüchtige Bekanntschaft mit den Quellen, Leichtigkeit und Gewandtheit im Auffassen der Hauptpunkte, lebendige Phantasie, feine Menschenkenntnis, Selbstständigkeit des Urtheils treten überall entgegen. Sv. will Ernst machen mit der Definition der Geschichte, daß sie sei „die Wissenschaft von der Entstehungsart der Gegenwart“. Als Sohn der Aufklärungszeit führt er dabei freilich die Ereignisse zurück auf zufällige Umstände und die handelnden Persönlichkeiten; „zufällig“ ist z. B. der arianische Streit entstanden (S. 115); ein Veruch, die Bedeutung der Reformation klar zu stellen, wird nicht gemacht. Wer aus der Geschichte „nicht bloß gelehrt, sondern auch weise“ werden wolle, für den sei „es das herrlichste Schauspiel, auf die Entwicklungen des menschlichen Geistes zu merken, wie 20 sich dieser in Verhältnis auf seine wichtigste Angelegenheit durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verwirrungen gebildet hat“; denn wo haben sich die „Mischungen des Irrthums und des Lasters, die . . . Proben des wechselseitigen Einflusses des Verstandes und Herzens deutlicher gezeigt als in der Geschichte der christlichen Kirche?“ (S. 6 f.). Möge daher immerhin die Kirchengeschichte zu einem langen „Magedel über 25 Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes“ werden, die großen Fortschritte der Menschheit ließen sich doch nicht verkennen, und die Welt habe „nie eine solche Revolution erfahren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar, in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, als diejenige, welche ein vor 1800 Jahren geborener Jude, Namens Jesus, in wenigen Jahren seines Lebens machte“. Zwar, „worin 30 die Lehre bestanden, welche seine Schüler der Welt verkündigen sollten, darüber streitet man sich nun bald 18 Jahrhunderte, und auch heutzutage sind die Theologen bei der Verteidigung der christlichen Religion gegen den Naturalismus nicht einmal darüber einig, was eigentlich verteidigt werden solle“ (S. 369). Aber Sv. erwartet, daß in der protestantischen Kirche innerhalb der nächsten zwanzig bis dreißig Jahre die Aufklärungs- 35 theologen überall in den Konfessionen sitzen und das, was bisher nur Munich schuchterner Weisen war, zur allgemeinen Ausübung bringen, und daß auch die katholische Kirche infolge des Sturzes der Jesuiten und der Totalrevolution des ganzen Europas endlich einmal aufhören werde, päpstliche Kirche zu sein, daß bald katholische Laien und Protestanten brüderlich zusammenwohnen werden und auch über katholische Völker die 40 Aufklärung schnell wie ein Licht sich verbreiten werde (ebd.). Charakteristisch wie dieser Anfang und Schluß der Sv.schen Kirchengeschichte ist auch ihre Einteilung, die chronologische sowohl als die sachliche; in ersterer Beziehung unterscheidet er sechs Perioden: 1. die Zeiten der Unterdrückung und daher manchmal frommer Mythologie bis 325, 2. die Zeit der theologischen Streitigkeiten bis auf „Muhammad, den Schwärmer von Mekka“, 3. bis auf Gregor VII., 4. bis Luther, 5. bis zur Stiftung der Universität Halle 1694, 6. von da an (oder vielmehr von Christian Thomasius an, „dem Mann, der unsere Kirche aus tiefem Schlafe wecken mußte“). Innerhalb jeder Periode unterscheidet er drei Hauptabschnitte: Geschichte der Ausbreitung, Geschichte der Kirche als Gesellschaft, ihre 45 Geschichte als religiöser Gesellschaft, unter welcher gewisse Lehrmeinungen gangbar sind. Neben der Kirchengeschichte, „als eine geistreiche, weltliche und weltbüthende Meisterion über die Kirchengeschichte in gewissem Sinne heute noch unübertroffen“, und den oben genannten Schriften kommen als kirchenhistorische Arbeiten noch in Betracht die *De usu textus Alexandrini apud Josephum* (Göt. 1779), *Geich. des Melchs in Abendmahl* (Vemgo 1780), *Historia critica chronici Eusebiani* (1781), *Vorrede zu Walds* 55 *Geschichte der Kegerei* Bd XI, 1785, *Fundamentalartikel der deutschen katbol. Kirche* 1787, *Über die Acceptation der Basler Schlüsse* 1789, *Generalversammlung der ostfriesischen Bischöfe* 1787, *Geich. der spanischen Inquisition* 1788, *Geich. und Verfassung des Jesuitenordens* 1793, *Von der ehemaligen Zinsbarkeit der nordischen Meise an den römischen Stuhl* 1797, und eine Reihe von Recensionen theologischen oder kirchengeschichtlichen 60

Inhaltes (alles gesammelt in Bd VIII—X der Werke); ferner seine „Vorlesungen über die Geschichte des Kirchenrechts“ (Werke X, 163—337). Seiner nach Gehalt und Form nicht recht würdig sind kirchengeschichtliche Vorlesungen aus seiner früheren Zeit, nach seinem Tod aus Nachschriften herausgegeben: z. B. über die Geschichte des Papsttums (Herausgegeben von Gurlitt und Müller in Hamb. Schulprogr. 1822—28, dann von Paulus, Heidelberg, 1826; zuletzt Werke IX); über die Geschichte der Hierarchie von Gregor VII. bis zur Reformation; über die Geschichte der Mönchsorden (Werke X). Die Darstellung ist, wie Strauß sagt (S. 120), mehr mit Nikolais als Lessings Leuchte erhellt und giebt kein Bild von Zv.s Geistesart; Dinge, wie die Verwechslung des ägyptischen Antonius mit Antonius von Padua kommen natürlich auf Rechnung der Nachschreiber oder Herausgeber.

Zv.s Grundriß der Kirchengeschichte bedeutete zugleich seinen Abschied von der Kirchengeschichte. Seit 1782 begann er allgemein geschichtliche Vorlesungen zu halten. Und als Wald 1781 gestorben und Zv.s Landsmann und Freund G. J. Maud dessen Nachfolger geworden war, überließ Zv. diesem das Nach der Kirchengeschichte ganz und ging völlig zur politischen Geschichte über, obgleich er auf diesem Gebiete an seinen drei Kollegen Bütter, Gatterer und Schläger mächtige Konkurrenten hatte. Er las jetzt Geschichte der Griechen und Römer, europäische Staatengeschichte, deutsche Reichsgeschichte, allgemeine Weltgeschichte u., zuletzt auch Politik; daneben Publika über Geschichte der Kreuzzüge u. Nach Überwindung einiger Schwierigkeiten war er der Kunst des Vortrages ganz Herr geworden; er sprach ganz frei (nur mit einigen Notizen auf einem Blättchen), im Tone der edlen lebendigen von Beurteilung durchflochtenen — Erzählung, anziehend, fesselnd, doch ohne Deklamation. Alle seine Zuhörer sind seines Lobes voll; selbst Schläger konnte sich seines Eindrucks nicht erwehren. Der „Universitätsbeobachter“ Friedr. Gedike (vgl. H. Keiser in Steinhausens Archiv für Kulturgesch., 1. Ergänzungsheft, Berlin 1905, S. 21) rühmt seinen großen Beifall und erklärt seinen Vortrag für „schnell und angenehm. Besonders weiß er die Zuhörer durch seine eingestreuten feinen Reflexionen über Begebenheiten und Charaktere zu interessieren. Sein Ausdruck ist sehr gewählt und fast für den mündlichen Vortrag zu gut“. Und Alex. v. Humboldt (Jugendbriefe Alex. v. Humboldts an W. G. Wegener, hrsggeg. von H. Veigmann, Leipzig, 1896, S. 68), der bei ihm neueste Geschichte hörte, bemerkt: „ein feiner Kopf, mit einem prächtigen Vortrage, der für die meisten Menschen das Ideal der höchsten Verehrbarkeit ist. Seine Auseinandersetzung der Begebenheiten ist meisterhaft“. Zv. liebte es, sich kurz auszudrücken, manches mehr anzudeuten als auszuführen. Auch seine literarischen Arbeiten bewegten sich jetzt fast ausschließlich auf dem Gebiet der politischen Geschichte, der Politik und Statistik: so seine Geschichte von Württemberg 1783, von Hannover 1786, sein Entwurf der Geschichte der europäischen Staaten (außer Deutschland und Sibirien) 1793, diese letztere von v. Wegele als seine bedeutendste Schrift bezeichnet (Gesch. d. d. Historiogr. S. 884). Sp. beherrschte hier vollständig die Quellen und Literatur; „mit beneidenswertem Takte weiß er überall die entscheidenden Momente herauszufinden und in wenigen Worten deutlich zu machen“ (Wegele ebd.). Wie in allen seinen historischen Forschungen, so ist auch hier Zv.s Blick vornehmlich auf die Geschichte der Verfassung, der Verwaltung, des Gerichtswesens, der Finanzen gerichtet. Seine Methode ist hier nicht mehr die „pragmatische“, sondern die Begebenheiten treu zu erzählen erkennt er jetzt als die Aufgabe des Historikers. Im Stil ist das Vorbild Lessings unverkennbar. Zv.s kleine Aufsätze, in knapper, bündiger Form gehalten, sind wiederholt als „wahre Perlen der geistreichen Behandlung, feiner Charakteristik, fesselnder Kunst der Erzählung“ (v. Wegele 881) beurteilt worden, besonders seine Geschichte der dänischen Revolution von 1660 als „eine historische Monographie, wie die politische Geschichtsbildung der Zeit eine ähnliche nicht aufzuweisen hat“ (ebd. 883). Zur Ausföhrung seiner Lieblingsidee, die Geschichte der letzten drei Jahrhunderte, die er gern in seinen Vorlesungen behandelte, eingehend darzustellen, ist er nicht gekommen. Seine zahlreichen Rezensionen bekundeten ebenso den „weiten Gesichtskreis seiner wissenschaftlichen Interessen“ und „die feste Bereitschaft seiner Kenntnisse“, wie sein Talent, stets das Wesentliche der Sache zu erfassen.

In Göttingen war Zv. bald eine der angesehensten Persönlichkeiten der Universität. Ein glanzendes Gehalt hatte er nicht; zu den anfänglichen 300 Thalern erhielt er 1782, 1791 und 1792 an Besoldungszulagen 200, 100 und 200 Taler (Kuratorialakten), 1788 wurde ihm der Charakter als Hofrat erteilt, 1791 rückte er in die erledigte Fakultätsstelle ein; Dekan und Rektor ist er nie gewesen. Daß der König ihm abgeneigt war, beinträchtigte seine Stellung auch in Hannover nicht (Hugo S. 508f.). Die Prinzen

ausgenommen, hörten ihn fast alle Studenten. Ein Kreis von Schulern sammelte sich um ihn; Pland und Hugo, der nur feinetwegen dem Ruf nach Göttingen folgte, waren ihm innig befreundet, der letztere fast abendlich sein Tüchgenosse. Aber trotz seines allseitigen Erfolges ließ ihn seine Neigung zu praktischem Wirken nicht im Lehrer- und Gelehrtenberuf verharren; minder bestimmend war wohl die von ihm selbst ausgesprochene (auch in seinem Entlassungsgesuch vom 12. März 1797) Weisung, einst seiner Aufgabe nicht mehr voll gewachsen zu sein (wie seiner Zeit Gatterer und Schlozer ihre Zuhörer durch ihn selbst verloren hatten). Durch seinen Freund, den einflussreichen Theologen B. Koppe (1776—84 Prof. in Göttingen, 1788—91 Konfiterialrat in Hannover) und seinen Vorgänger als Meister vom Stuhl in der Gött. Loge, hatte er Beziehungen zu Hannover gewonnen; auch eine Reise nach Süddeutschland und in die Schweiz 1788 und seine Anwesenheit 1790 in Frankfurt bei der Kaiserwahl Leopolds II. mag ihm zur Anknüpfung von Verbindungen gedient haben; dazu kam sein gespanntes Verhältnis zu Home. So entschloß er sich 1797 einem Ruf des Herzogs Friedrich Eugen in seine württembergische Heimat als Geheimrat zu folgen, wo damals eine Neugestaltung der Verhältnisse sich vorzubereiten schien. Zum Verhängnis für Sp. aber ward hier der baldige Tod des Herzogs. Denn dessen Sohn, der gewalttbätige nachmalige Kurfürst und König Friedrich (1798—1816), wollte von dem „alten guten Recht“ Württembergs nichts mehr hören, ja er dekretierte 1805 mit Annahme der Königswürde die Aufhebung der Verfassung. Seiner Überzeugung ist Sp. auch jetzt nicht untreu geworden, aber verwirklichen konnte er seine Grundsätze nicht. Theoretisch liberal, aber praktisch konservativ, gewalttamen Maßregeln abgeneigt, aber ohne die Energie sich dem ernstlich zu widersetzen, was er nicht hindern konnte, mußte er jetzt an sich selbst die Wahrheit seines frühern gelegentlichen Ausspruchs erfahren, daß die Verzeigung vom Katheder ins Kabinett noch selten gut geraten sei. An äußern Ehrungen fehlte es ihm zwar nicht: er wurde 1806 in den Freihermstand erhoben, zum Staatsminister, Präsidenten der Studien-Überdirektion und Kurator der Universität Tübingen ernannt. Aber sein Einfluß war gering, und Adel, Großkreuz und Erzellenz entschädigten ihn nicht für das aufgegebene Glück seines Göttinger Wirkens unter treuen Freunden und begeisterten Schülern. Ein lang andauerndes Leiden machte schon 1810 seinem Leben ein Ende. (Wagenmann †) Bonweisch. 30

Spolienrecht. — Quellen: Thomassinus, *Vetus et nova ecclesastica disciplina*, Pars III, lib. II, c. 51—57; *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, Heft 23, 24, 25; Eugenheim, *Staatsleben des Altertums im Mittelalter*, I, S. 267 ff., Berlin 1839; Aem. Friedberg, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum iudicio quid melius aevi doctores et leges stauerint*, pag. 220 sqq., Lipsiae 1861; Schaeffer-Waldhorst, *Wais*, 35 Jäger, Singer aa. unten aa. CC.; Friedberg, *Lehrb. d. R.M.*, 5. Aufl., Leipzig 1903, § 179, wo auch die neueste Literatur angegeben ist.

Keine Rechtsmaterie war im römischen Rechte mit so starrer Konsequenz ausgebildet worden, wie die Lehre vom Eigentum; fast ohne jede Beschränkung sollte die leblose Natur dem menschlichen Willen unterthan sein, ja dieser Wille sollte über die Dauer des Individuums hinaus Kraft haben, das Schicksal der Güter zu bestimmen, sollte es regelmäßig thun, denn die Intestaterbfolge ist nach römischer Anschauungsweise eine anomale Erscheinung.

Die Kirche lebte nun zwar auch nach römischem Recht und hielt bis in die Zeiten des spätern Mittelalters daran fest als an einem Palladium, das sie den Einwirkungen roher und barbarischer Völker entzog; hat sie aber auch die Lehre vom Eigentum übernommen und auf die kirchlichen Güter angewendet?

Es ist in spätern Zeiten kegerischen Sekten und extremen Richtungen gegenüber von der Kirche standhaft behauptet worden, daß es ihr erlaubt sei, weltliche Güter zu besitzen, daß sie auch hierin nur dem Beispiele ihres erbahenen Stifters folge; allein es läßt sich kaum bestreiten, daß für die älteren Zeiten jene von den Waldensern so scharf betonte Armut anerkannte Theorie der Kirche gewesen ist.

Wenigstens sollte der Zweck hier das Mittel heiligen und sollten die von der Kirche besessenen Güter, um mit den Vätern zu sprechen, nichts sein, als „die Gelübde der Glaubigen, der Preis der Sünden, das Vermögen der Armen“. „*Quod habet ecclesia*“ — sagt 55 Julianus Pomerius — „*cum omnibus nihil habentibus habet commune*“ (*de vita contempl.* lib. 2, c. 9), und die Mönche, zufrieden, nach dem heiligen Hieronymus (*ep. ad Nept.*) mit Nahrung und Kleidung, sollten die Güter der Kirche ihren Zwecken gemäß verwalten.

Wenn aber diese Anschauung selbst auf das Vermögen der Laien angewendet wurde und in späteren Zeiten zu dem Mißbrauche führte, daß den ohne Testament Verstorbenen, d. h. denen, welche der Kirche nichts vermacht hatten, als solchen, die in ihren Sünden dahingefahren, das Begräbniß verweigert wurde (vgl. Friedberg, *De finium int. eccl. et civ. reg. iud. quid. med. aevi doct. et leg. stat.*, Lipsiae 1861, p. 187), um wie viel mehr mußte dieser Standpunkt bei den Klerikern festgehalten werden!

Und in der That betrachtete sich die Kirche von jeher als Erbin der Kleriker, trat gleichsam als Mutter die Erbschaft ihrer eigensten Kinder, der Priester, an.

Freilich nach den älteren Kirchengesetzen ist die Verfügung der Kleriker, über ihr Vermögen freiwillig zu verfügen, nicht eingeschränkt; aber schon frühe wird den Bischöfen die Pflicht auferlegt, zu testieren, und für strafbar erachtet, falls sie nicht zu Gunsten der Kirche oder von Blutsverwandten verfügten, und Theodosius II. spricht der Kirche schon alles Vermögen zu, über welches Kleriker nicht testiert hätten, also für welches keine Intestaterben vorhanden wären (I. 1. C. Theod. [5, 3] Nov. Just. 131, c. 13 a. C.). Die Testierfreiheit wurde dann durch Justinian allerdings nur für die Bischöfe beschränkt (I. 12, § 2. C. [1, 3]); aber nachdem die Prändenverfassung sich ausgebildet hatte, fand eine Ausdehnung dieser Rechtsnormen auf alle Benefiziaten statt, deren *peculium beneficiale* demgemäß auf alle Fälle an die Kirche fallen sollte, das *peculium patrimoniale* dagegen nur, falls sie nicht testiert hätten — hatten sie das gethan, so mußten sie der Kirche bestimmte Quoten hinterlassen —, oder keine Intestaterben besäßen.

Aber freilich traten dem von der Kirche gewünschten Resultate, Erbin des klerikalen Vermögens zu werden, starke Hindernisse entgegen.

Zunächst waren es die Kleriker selbst, welche die kirchlichen Bestimmungen mißachteten und ohne jede Rücksicht die Hinterlassenschaft verstorbener Standesgenossen an sich rissen.

Freilich stellte, den kanonischen Satzungen gemäß, beim Tode eines Bischofs der der Nachbardiöcese die Verwaltung *sedes vacante* übernehmen, aber selbst wenn dieser sich nicht, was doch häufig genug geschah, zum Mitschuldigen machte, so reichte doch seine Auctorität keineswegs aus, einen ungebermten Klerus, der auf alte Mißbräuche als auf websterverwebene Netze pochte, im Zaume zu halten.

Zu sagt schon das Konzil von Chalcedon (a. 451): „*Non liceat clericis post mortem episcopi rapere res pertinentes ad eum*“ (c. 12, C. XII, qu. 2), so klagt die Synode von Merda (a. 124, c. 16), daß die Kleriker „*occumbente sacerdote expectoratoque affectu, totaque disciplinae severitate posthabita, immunitate quae in domo pontificali reperitur invadunt et abradunt*“, und das Concilium Parisiense (a. 614), um als Beleg für die allgemeine Verbreitung des Mißbrauchs auch ein französisches Konzil anzuführen, spricht mit dünnen Worten aus: „*Comperimus . . . cupiditatis instinctu, deficiente abbate vel presbytero, vel his, qui per titulos deserviunt, praesidium quodecumque in mortis tempore deliquerunt, ab episcopo vel archidiacono diripi, et quasi sub augmento ecclesiae vel episcopi, in jure episcopi revocari, et ecclesiam Dei per pravas cupiditates exspoliata relinqui.*“

Aber selbst die große Zahl der diese großartigen Mißbräuche verurteilenden Konzilien-entschlüsse giebt einen Beweis ab, wie wenig die gerechten Forderungen der Kirche Erfüllung fanden; wenn auch die erwähnte Synode von Merda mit Exkommunikation drohte, wenn auch die von Tarragona (a. 516, c. 12) das Spolienrecht als Diebstahl bezeichnete, oder die Karifer vom Jahre 614 den „*neccatores pauperum*“, wie sie die Spolianten nannte, die Kommunion entzog, so halfen doch diese Strafen ebenso wenig wie die dringenden Ermahnungen gedrudet hatten.

Zweite doch der Klerus zur Ausübung seiner verbrecherischen Handlungen nicht, sich mit Laien in Verbindung zu setzen und die Scham und Schande so sehr außer Augen zu lassen, daß er nicht einmal den Tod der zu Verraubenden abwartete; „*domos ecclesiae*“ heißt es von der Geißlichkeit der Stadt Marseille — „*apprehendunt, ministeria deseribunt, registoria reservant, promptuaris exspoliant omnesque res ecclesiae tanquam si jam mortuus esset episcopus, pervadunt*“ (Thomasius, *Vet. et nov. eccl. disc. pars III, lib. II, c. 52, n. 6.*) Selbst in Rom, selbst an dem Nachlasse des Papstes wurde, wie das Concilium Romanum vom Jahre 901 sagt, die seltestissima consuetudo des Spolienrechtes von Laien und Klerikern gemeinlich ausgeübt.

Auch die Maßregeln, die Karl der Große zum Schutze der vakanten Benefizien traf,

die Abordnung von *oekonomi* zur Verwaltung des Kirchvermögens brachten den alten Übeln keine Abhilfe, ja sind vielleicht die Quelle von neuen anzusehen.

Erst das Kapitulare Karls des Kahlen vom Jahre 811: *volumus etiam et expresse praecipimus, quod si aliquis episcopus vel abbas aut abbatissa . . . obierit, nullus res ecclesiasticas aut facultates deripiat*" scheint von nachbaltigerem Erfolge gewesen zu sein.

Aber auch die Laien verfahren mit den fleikalen Verlassenschaften nicht anders. Zwar, so lange die Kleriker nach römischem Recht lebten, wurde ihre Testierbefugnis staatlicherseits anerkannt, als sie aber dem Landesrecht unterworfen wurden, konnten sie ebenso wenig, oder nur unter denselben Beschränkungen, testieren, wie die Laien, und es wurde, falls sie nicht letztwillig verfügt hatten, ihr Nachlaß weder den Verwandten verabfolgt, noch bei deren Ermangelung der Kirche. Vielmehr entnahmen die Grundherren der Vormundschaft, welche sie über die an ihren Kirchen angestellten Geistlichen beanspruchten, oder vielleicht auch aus ihrem Eigentume an den Kirchengebäuden, für sich die Befugnis, den Mobilienachlaß ihrer Geistlichen zu okkupieren, ebenso später die Patrone und, seit Friedrich I. (so behauptet Otto IV., Urk. von 1198 bei Lacombet, Urk. f. Gesch. des Niederrheins, I, 392, und das ist von Waig in Forschungen zur deutschen Gesch. XIII, 494 ff. auch gegenüber von Schaeffer-Beichorst, König Friedrichs I. letzter Zreit mit der Kurie [Berlin 1861], 189 dargethan worden. Verminghoff, Gesch. d. Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter [Hannover 1905] I, 186 führt schon einen Fall unter Heinrich IV. a. d. J. 1072 an), die deutschen Könige bezüglich der Bischöfe. Auf welchen Rechtsgrund hin diese letzteren dies tügen. Spolienrecht beanspruchten, ist nicht deutlich nachweisbar. Nur wird man die Vermutung von Nicker, Eigenth. des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1873, § 39, welchem Verminghoff bezupflichten scheint, daß hier eine Konsequenz des Reichseigentums am Reichskirchengut vorliege, um so weniger kennen können, als die Behauptung eines solchen Reichseigentums keine erwiesene ist; und ebenso wenig können die Konstruktionsversuche von Mayer und Stutz genügen. Denn wenn der letztere den Ursprung des Spolienrechts im Eigenkirchentum erblickt, so tritt doch jenes keineswegs bloß in Deutschland auf, und ist auch an dem päpstlichen Nachlasse ausgeübt worden. Auch wäre es unerklärlich, daß das Rechtsinstitut erst in einer Zeit zur Entfaltung gelangt wäre, wo der Eigenkirchengedanke längst verblaßt war.

Allerdings hat Friedrich I. selbst alle mit heben Strafen bedroht, welche die Testierfreiheit der Geistlichen verkümmern würden (a. 1165 f. bei Berg, Monum. Germ. IV, 38; vgl. a. 1173, ebendaj. IV, 142), aber weder er noch seine Nachfolger, die beständig aufs neue dem Spolienrecht entsagten (vgl. Friedberg a. a. O. S. 221, Note 5), lebten sich an die eigenen Gesetze und Versprechungen, und es macht einen eigentümlichen Eindruck, Ludwig den Baiern aus „besunder gnad“ für einzelne Dekanen einem Rechte entsagen zu sehen, dem er als Kaiser und Landesfürst schon vielfach und längst entsagt hatte. — Aber selbst als die Thaten der Kaiser ihren Worten endlich entsprachen, war damit die Zahl der Spolianten zwar um einen, und gewiß den mächtigsten, gemindert, die deutschen Fürsten aber alle und ohne Ausnahme übten das Spolienrecht und entsagten ihm beständig, ganz wie die Kaiser früher gethan hatten.

So die Herzöge von Baiern, die das Spolienrecht wiederholt aufhoben (vgl. Friedberg a. a. O. S. 225) und von deren Praxis der lakonische Schluß der Landtagsverhandlung von 1458 (bei Krenner, Baierrische Landtagshandlungen, II, 175): „Wird auch nicht gehalten“, Kenntnis giebt. So die Herzöge von Sachsen, die noch 1455, wie die Grafen von Thüringen und Nassau, an die Aufhebung des Spolienrechts die Bedingung von Seelenmessen knüpften; und „welch Priester“ heißt es in der Urkunde der Grafen Johann und Heinrich von Nassau-Weilstein vom Jahre 1465 (bei Arnolds, Miscell. a. d. Diplomatie und Geschichte; vgl. überhaupt Friedberg a. a. O. S. 225 f.) — „zeu sollichem Jairegeezyde nit queme . . . der solde solliche Fryheit und pryvilegie nit haben.“ —

Auch die brandenburgischen Markgrafen entsagten im Jahre 1211 (bei Miedel, Cod. dipl. Brandenb. I, 8, 156), und nachdem eine Bulle von Innocenz IV. im folgenden Jahre sich über die Nichtbefolgung der Versprechungen beschwert hatte (i. bei Gercken, Stifftshist. von Brandenb. 161), von neuem 1310 (f. bei Gercken, Dipl. vet. March., I, 594. 598).

Dasselbe läßt sich von den Königen von Böhmen, den Herzögen von Österreich (Singer, Hist. Stud. über die Erbfolge nach katb. Weltgeistl. in Österreich und Ungarn, Erlangen 1883; Zrbik, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich [Zunsbruck

1991. S. 195 ff.), den Grafen von Meissen, Württemberg, Hessen, Hebenlebe, Hemeberg, den Burggrafen von Nürnberg u. a. nachweisen (vgl. Friedberg a. a. O. 225 f.).

Auch die zahlreichen Schlüsse der Provinzialsynoden von der zu Tribur bis zur Bamberger, vom Jahre 895 an bis zum Jahre 1191 hinab (vgl. dieselben bei Friedberg a. a. O. S. 223) geben von der bestehenden Übung Zeugnis.

Nicht anders aber lagen die Verhältnisse in England, Schottland, Sizilien und Frankreich. Die Herrscher dieses letzteren Landes übten das Spolienrecht mit einer Schwermüßigkeit aus, die Innocenz III. in schmeißender Weise kennzeichnet: . . . „more praedonum debachantes“ — sagt er — . . . „crudeliter . . . abducentes animalia universa, frumentum, vinum, ligna etiam et lapides expolitos, quos idem episcopus (d. i. Hugo Antissiodorensis ep.) ad construendam capellam et alia aedificia praepararat nequiter asportarunt, episcopalis domibus suppellectili qualibet spoliatis, ita ut in eis praeer tectum et parietes non fuerit aliquid derelictum“ (bei Bouquet, Script. Gall. XIX, 188). Freilich ent-
 10 sagten auch sie häufig genug ihren Rechten oder versprachen, die Regalien nur auf bestimmte Zeit beziehen zu wollen, aber dennoch ertönten die Klagen der Kirche immer lauter, daß sie selbst die Belegung der Bischofsstühle ungebührlich verzögerten, nur um desto
 15 länger deren Einkünfte beziehen zu können.

Allmählich aber ging auch in der Kirche selbst der Mißbrauch von neuem an. Die
 20 Abte erhoben Ansprüche auf das Vermögen der Prioren und Regularen, die Bischöfe auf den Nachlaß ihrer Zehntberrn, Pfarrer und anderen Benefiziaten, ja auf das Vermögen der erledigten Kirchen, die Prioren und Kapitel auf den Nachlaß der Bischöfe, und das alles trotz der beständigen Verbote der Konzilien und Päpste (vgl. Thomassinus a. a. O. e. 56 nr. 1 sqq. u. f. w.).

Zu heißt es in den Beschlüssen der Synode von Salmur (a. 1253): Statuimus, ne Abbates, eum contingit Priores suos cedere vel decedere, prioratus bonis suis audeant denudare, sed saltem tantum de praedictis bonis futuris Prioribus dimittant, ut ipsi fratres et familia, usque ad futuram collectam, de
 30 eisdem competenter sustentari valeant et domos prioratum refici et in statu debito conservari“, und die Ansprüche der Bischöfe stellten sich ohne Scheu so offen dar, daß die Synode von Poitiers z. B. (a. 1280) anordnete, die Besitzer der zum Nachlaß eines Klerikers gehörigen Sachen hätten dieselben binnen Monatsfrist dem Bischof, als deren rechtmäßigem Eigentümer, abzuliefern (s. Thomassinus a. a. O. e. 56, nr. 2).

Auch die hier einschlagende Konstitution Bonifatius' VIII. (cap. 9 de offic. ordin.
 35 in VI. 1, 16) vermochte trotz der den Bischöfen angedrohten Excommunicatio minor um so weniger Abhilfe zu schaffen, als ihr durch die Klausel „nisi de speciali privilegio vel consuetudine jam praescripta legitime, seu alia causa rationabili, hoc eisdem competere dignoscatur“ die Spitze abgebrochen wurde. Ebenso wie der Beschluß des Konstanzer Konzils (sess. 39 tit. de spoliis Thomassinus a. a. O.
 40 e. 56, nr. 1) verhinderte sie zwar das Aufkommen neuer Mißbräuche, ohne jedoch im stande zu sein, die alten aufzubeheben.

Selbst die staatlich gewährleistete Testierfähigkeit der Kleriker wurde jetzt von seiten der Bisthese aufs neue beschränkt, wie es denn z. B. der hartnäckigen Kühnheit des Trierschen Klerus nur mit Mühe gelang, die Testierbefugnis zu erreichen (vgl. Keller, De
 45 clerice. secul. testamentif. act. in Schmidt, Thes. iur. eccl. VI, 116). Aber selbst dann, als fast überall den Klerikern die testamentif. actio und sogar über die in dem geistlichen Amte erworbenen Güter zugesprochen war, blieb doch von dem Spolienrecht der Forto zurück, den die Kleriker dem Bischof hinterlassen mußten und der in einzelnen deutschen Ländern bis ins 19. Jahrhundert hinein in Geltung blieb (vgl. Fried-
 50 berg, Kirchenrecht S. 562); auch sollten die Testamente von dem Bischof, dessen Offizial oder auch den Landdekanen bezeugt werden, wofür noch zuweilen aus dem Nachlaß eine Abgabe gezahlt werden mußte (s. ebendaf. und Richter, K. Recht S. 315).

Was aber das Ärgste war und in keiner Weise entschuldigt werden kann, die Päpste selbst, die so sehr gegen die Verabreichung der Kirchen geüßert hatten, nahmen schließlich für
 55 sich dasselbe Recht in Anspruch, das sie den Bischöfen mißgönnt hatten, und zeichneten sich weder in der Art der Erhebung noch auch in der Verwendung der Spolien in irgend einer Weise vor jenen aus.

Thomassinus leitet hier an eine Erzählung des Matthäus Parisius an, der zum Jahre 1216 berichtet, daß drei Archidiacone in England gestorben seien und zwei davon
 60 ohne Testament. Als deren Vermögen an Laien gefallen, habe der Papst es ohne

weiteres beansprucht und als Rechtfertigung seines Verlangens das freilich durch nichts motivierte Axiom aufgestellt: „ut si clerici ex tunc decederet intestatus, ejusdem bona in usus domini papae converterentur“. Aber wenn damals die Forderungen des Papstes an dem Widerstande des englischen Herrschers scheiterten, so schwand in Frankreich die alte Gegenwehr, die die Könige dasselbst seit Ludwig dem Heiligen den päpstlichen Exproffungen entgegengekehrt hatten, zur Zeit des Avignonischen Schismas gänzlich, nachdem Clemens VII. dem Herzog von Anjou, dem Regenten, den Löwenanteil an der Beute des Spoliums zugestanden hatte. Wie hätte auch Clemens VII. keinen 36 Mardinalen und dem ganzen Troß seines Hofes den nötigen Unterhalt schaffen können, wenn nicht, wie der Mönch von St. Denis berichtet, beim Tode eines jeden Bischofs die Collectores und Subcollectores der apostolischen Kammer alles in Eile fortgenommen hätten, ohne Rücksicht freilich auf die Testat- oder Intestatverben des Verstorbenen, auf die Not des Klerus, der zum notdürftigsten Unterhalt die hl. Gefäße verpfänden oder veräußern mußte.

Vergeßlich eiferte die Pariser Universität gegen derartige unerhörte Mißbräuche; der Regent ließ die Führer der Mißvergünstigten ins Gefängnis werfen und der Schrecken machte die übrigen gegen das Unvermeidliche gefügig. Dennoch aber erschollen die Protestationen nicht fruchtlos, und als erst die Folgen der päpstlichen Mißbräuche klar zu Tage traten, als die Kirchen verfielen, die Bischöfe als die schlechtesten Schuldner angesehen wurden, da ihr Nachlaß den Gläubigern keine Sicherheit bot, als die gallianische Kirche selbst die politischen Erwägungen durch ihre Autorität stützte, da verordnete Karl VI. im Jahre 1385 mit scharfen Worten die Aufhebung des päpstlichen Spolienrechts für Klöster und Bistümer (s. Preuves de libertés de l'église gallicane, Paris 1731. II, 9). Zwar entsagte dann auch der Papst Alexander V. auf dem Bisantischen Konzil (sess. XXII) dem Spolienrecht, allein der Verzicht des einen Papstes war ebenso wenig für die Gegenpäpste von irgend einer Bedeutung, als er auch bei den Nachfolgern Anerkennung gefunden zu haben scheint. Wenigstens sah sich schon das Konstanzer Konzil nach wenigen Jahren in die Lage versetzt, diesen Mißbrauch und freilich wiederum vergeßlich entgegenzutreten (sess. XXXIX. tit. de spoliis); denn Martin V. verzichtete zwar, den Beschlüssen des Konzils gemäß, auf die Annaten, übergab jedoch die Spolien mit diplomatischem Stillschweigen (vgl. Thomassinus a. a. O. c. 57, nr. 10). Die Folge davon war, daß sogar in Frankreich die Päpste das Spolienrecht wiederum einzuführen trachteten und nur an dem starren Widerstande der französischen Könige scheiterten; Ludwig XI. wiederholte im Jahre 1463 die Bestimmungen Karls VI. und gab durch scharfe Strafandrohungen seinem Edikte den nötigen Nachdruck. „Die Einfammlung des Spoliums“ — sagt er — „leur soit prohibé et défendu . . . sur peine de confiscation de corps et de biens, et de bannissement de nostre Royaume. Et avec ce, voulons qu'ils soient prins, arrestez et detenus prisonniers, et condamnez en amende envers nous (Preuves des Lib. de l'égl. gall. II, 39). Ja sogar Pithou formulirte den 11. Artikel seiner Libertez de l'église gallicane: „Le Pape ne peut leuer aucune chose sur le reuenu du temporel des benefices de ce Royaume, sous pretexte d'emprunt, impost, vacant, dépouille, succession“ etc.

Aber selbst dieser Widerstand der weltlichen Fürsten, der, von der Kirche so lebhaft unterstützt, den Päpsten das Gehässige ihres Treibens hätte klar machen können, selbst die fortwährende Aufmerksamkeit, welche die Vorkämpfer der evangelischen Kirche auf jeden Schritt des Nachfolgers Petri richteten, um der Welt darzuthun, wie wenig das Ideal der kirchlichen Hierarchie der Wirklichkeit entspreche, alles das hielt die Päpste nicht zurück, der „insatiabilis Charybdis“ der apostolischen Kammer, wie sie schon in früherer Zeit von dem unbekanntem Verfasser der ruina ecclesiae genannt worden war, die einträglichen Spolien zu entziehen.

Noch Pius IV. verbot im Jahre 1560 durch die Konstitution „Grave nobis“ (Bullar. Magn. II, 9) allen Geistlichen, ohne Erlaubnis des apostolischen Stuhles zu testieren, und nahm nicht Anstand, zukünftige Schenkungen geradezu für ungiltig zu erklären, und auch Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1577) ließen die alten Ansprüche nicht fallen (c. 2. 3. 4 de spoliis clerice. in VII° [3, 3]).

Das waren aber auch die letzten größeren Erscheinungen eines Mißbrauchs, der von Laien und Klerikern Jahrhunderte hindurch in gleicher roher Weise geübt worden war, und der in Italien, wo die Bestrebungen des Papstes am wenigsten Widerstand fanden, auch auf die neuere Zeit übergegangen ist (Vgl. Ferraris, Prompta bibliotheca iur. 69

canon. s. v. „spolium“. — Zamboni, Coll. Declar. sacr. congreg. V, p. 367 sqq.; VIII, p. 81 spp.)

Dem Plane dieser Encyclopädie gemäß, die keine juristische, sondern eine theologische ist, fällt die Behandlung der Spolienklage fort. Dieselbe ist wesentlich ein römisches rechtliches Rechtsmittel gegen Störung des Besizes (interdictum unde vi) mit mehreren freilich bedeutenden, aber auch selbst irrationalen Modifikationen, die sie, wie ja viele andere Lehren des römischen Rechts, durch das kanonische und die Praxis der geistlichen Gerichte erhalten hat.

Friedberg.

Spondanus (de Sponde), Heinrich, gest. 1613. — Seine Schriften: De coemeteriis sacris, Bordeaux 1596, Paris 1618; Défense de la Déclaration du sieur de Sponde par Henry de Sponde son frere contre les cavillations des ministres Bonnet et Souis, Bordeaux 1597; Annales ecclesiastici Card. Baronii in epitomen redacti, Paris 1612; Annales sacri a mundi creatione ad eiusdem redemptionem, Paris 1637; Annalium Baronii continuatio ab anno 1127 ad annum 1622, Paris 1639. Ueber ihn: Die der letztgenannten Schrift beigegebene Biographie des S. von Peter Arizon; Biographie universelle, tom. XLIII, Paris 1825; Arn. Sponde in Haag, La France protestante IX, 316.

Heinrich Spondanus (de Sponde), Bischof von Camiers und als Apostat der protestantischen Kirche wie auch durch seine historisch-kirchlichen Schriften bekannt, ist am 6. Januar 1568 zu Mauléon in der Gascogne geboren. Sein Vater stand als Rat im Dienste der Königin Johanna von Navarra. Die wissenschaftliche Bildung fand er zu Orthez, wo ein den Reformierten zugehöriges Kollegium war und auf der Akademie von Genf. Er studierte die Rechte, wurde Advokat bei dem Parlamente in Tours und zeichnete sich durch seine Kenntnisse wie durch seine Redefertigkeit so aus, daß ihn Heinrich IV. zum Maître des requêtes des Königreichs Navarra ernannte. Vom Bischof von Creux bearbeitet verließ er dem Beispiele seines bereits im Jahre 1593 zur römischen Kirche übergetretenen Bruders Johann folgend, am 21. September 1595 die reformierte Kirche und wurde durch die Vermittelung des Kardinals du Perron Kanonikus. Im Jahre 1600 begleitete er den Cardinal de Sourdis nach Rom; hier lebte er mit Baronius in enger Verbindung und erhielt am 7. März 1606 die Priesterweihe. Paul V. übergab ihm die Revision der Breven für die Penitenzen. In Rom verweilte er bis zum Jahre 1626, da ernannte ihn Ludwig XIII. zum Bischof von Camiers. An seinem Bistume zeigte er den größten Eifer für die Ausstülpung keiserlicher Lehren, insbesondere ließ er es an Verfolgungen der Protestanten nicht fehlen. Kränkend legte er im Jahre 1639 seine bischöfliche Würde nieder und ging nach Paris, um seine Kräfte nur noch der Herausgabe seiner schriftstellerischen Arbeiten zu widmen; doch seine Krankheit nötigte ihn, die Leitung jenes Geschäftes seinem Freunde, dem Kanonikus Peter Arizon, zu übergeben und nach Toulouse zu gehen, um hier in einem milderen Klima sein Leben zu fristen, das er aber am 18. Mai 1613 beschloß.

(Hendeker †) Eugen Lachemann.

Sprenger, Jakob f. d. A. Heren Bd VIII S. 33, 4.

Springer f. Numvers Bd IX S. 631.

Sprüche Salomos. Litteratur. Kommentare: Umbreit 1826; Kerlbean (im kurz. Bibl. Anzeig. 1817; Romad 1883; Hitzig 1858; Jodler in Langes Bibelwert) 1867; König, Deutschl. 1873; Ewald (in Ewald u. Jodlers Komment.) 1888, 2 1899; Wülfelboer (in Hitzigs Komm.) 1897; Stauntenberg in Romads Komm.) 1898; Toy (im Internat. critical Commentary) 1899.

Bruch, Die Bausteine der Hebräer, 1851; Ewald, Die salomonischen Schriften, 2 1867; Ohene, Job and Salomon, Lond. 1887, und Das religiöse Leben der Juden, 1899; v. Baumstamm, Die salom. Spruchbücher (Rede), 1893; Pfeiffer, Die relig. jüdt. Weltansch. des B. der Zwölft., 1897; Wülfelboer, De Tijdsbepaling van het boek der Spreuken (Verst. a. Meded. d. K. Akad. v. Wetensch. 1899; Wenjel, Die Stellung der Sprüche Sal. in der israel. Lit. und Rel. Gesch. 1909; Gasser, Das althebr. Spruchbuch und die Sprüche Jesu ben Sira, 1904; Meyer in Friedländer, Gesch. Philosophie im NT, 1904; Sellin, Die Spuren altheb. Philoſ. im NT, 1906. Weiter die Handbücher der altreit. Einleitung und Theologie und die Bibelfortsch.

Zum Text: Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebers. der Proverbien 1863; Dujerind in Theol. Tijdschr. 1884, 7. 9.; Baumgartner, Etude critique sur l'état du texte du livre des Prov. 1899; Bittel in B. nei jivdi. f. Kunde d. Morgenl. 1891; Finkuf in ZATW 1894

(zur jhr. Uebers.). Ausgaben: M. Müller und Kämpf in Saer. Books of OT. 1901; Beer in Kittels Biblia Hebraica 1906.

(Ein Stern * bei einem Worte bedeutet durch Konjektur ermittelten Text).

1. Stellung im Kanon. Kanonicität. Das Buch der Sprüche hat schon nach Hieronymus (Quaestiones hebr. ad 1 Reg. 1, 32) aus 915 macedonischen Versen bestanden. Es gehört im hebr. Kanon zu den drei Büchern זכר (Psalmen, Hiob, Sprüche), jener durch eigentümliche Accentuation ausgezeichneten Gruppe von Schriften, die schon den Alten in besonderen Sinne als poetische Bücher galten. Überall gebiert das Buch zum Hagiographenkanon (den Ketubim), aber die Stellung der Bücher זכר und mit ihnen unseres Buches innerhalb der Ketubim ist nicht immer dieselbe (s. *PhC*³ diesen Art.; *PhC*³ Bd IX, 745f. 756; Strack, Einl.⁹ § 78f.), doch hat in den Handschriften (gegen Talmud und Masora) sich früh, besonders in den deutschen, die heutige Ordnung, nach welcher die Bücher זכר an die Spitze traten, herausgebildet, während allerdings die spanischen Kodices mehrfach die Voranstellung der Chronik (weil mit Aham eingehend) mit der Masora beibehielten. Auch innerhalb der Bücher זכר wechselt die Reihenfolge 15 zwischen Hiob und Sprüchen (s. *PhC*³ Bd IX, 756), während LXX und Vulgata bekanntlich überhaupt vielfach anders ordnen.

Die Kanonisierung des Buches vollzog sich nicht ohne Widerspruch. Die Synode von Jamnia (etwa 100 n. Chr.) hatte sich mit der Frage zu befassen, und gegen unser Buch wurden 26, 4f. und 7, 7—20 geltend gemacht, jenes enthalte Widersprüche, dieses 20 unziemliche Äußerungen. Doch wurde der Widerspruch beseitigt.

2. Name. Seinen Namen hat das Buch nach seinem Anfangsworte מִשְׁלֵי . Das hebr. מִשְׁלֵי bezeichnet innerhalb des *MT* teils ein Gleichnis, teils einen Sinnpruch oder ein Sprichwort, teils ein Spottlied bzw. einen Spottvers (vgl. *G*; 17, 2, 21, 5 — 1 *Rg* 5, 12; *Epr* 1, 1, 6 u. a.; 1 *Sa* 10, 12, 24, 14 — *G*; 12, 22f. 18, 2f.; *Jes* 11, 1; *Jer* 25, 24, 9 u. a.). Das Gemeinsame in allen diesen Bedeutungen scheint das Gleichnis, die Vergleichung zu sein. Demgemäß müßte das im Hebräischen und den andern Dialekten vorkommende Verbum משל , das im Hebr. im *Kal* die Bedeutung: einen Maschal fertigen oder vortragen hat, die Grundbedeutung „vergleichen“ oder „gleich sein“ gehabt haben. Dafür spricht allerdings manches. Das *Kifal* des hebr. משל bedeutet tatsächlich „ähnlich sein, 30 gleichen“, also „vergleichen sein“; das assyr. *mašālu* entspricht der aus dem hebr. *Kifal* fürs Hebräische zu erklärenden Bedeutung „vergleichen“ oder „gleich sein“; die andern Dialekte lassen mit der Bedeutung „stehen, als etwas dastehen, sich darstellen“ sich wohl ebenfalls am ehesten auf jene Grundvorstellung des „Gleichens“ zurückführen, doch könnten sie auch selbstständig etwas Beziehungsreiches, Bedeutungsreiches im Auge haben. Maschal würde 35 demnach den aus Vergleichung geflossenen, auf Gleichnis, Anspielung, Vergleichung ruhenden Sinnpruch, oder überhaupt den beziehungsreichen bedeutungsvollen Spruch (s. a. unten 4 e *S.* 694, 30), bedeuten. — Dieser Auffassung hat allerdings unlängst energigisch widersprochen P. Haupt in Saer. Books of OT, Prov., *S.* 32. Er beruft sich auf assyr. *mišlu* „Hälfte“ und erklärt hebr. *mašal* rein äußerlich von den zwei gleich- 40 artigen Hälften eines Spruches, also den Hemistichen eines Distichons. Ich kann diese Hypothese nicht für glücklich ansehen. Dem einmal heißt im Hebräischen der einzelne Spruch *mašal*, nicht *mešalim*, was erwartet werden müßte, wenn *mašal* nicht den Spruch selbst (das „Distichon“), sondern seine zwei Hälften (die zwei „Stiche“, bzw. „Hemistichen“) bezeichnen sollte. Sodann trifft es nicht zu, daß jeder *mašal* gerade distichisch 45 gebaut wäre; es finden sich auch andere Gattungen, z. B. tristichisch gebaute Maschale (doch s. u.). Weiter: wäre in diesem Falle *mašal* einfach = Stichoß bzw. Distichon und würde gar nicht eine besondere Gattung der Poesie bezeichnen, so wäre höchst befremdlich, daß Psalmen und andere Lieder nie als *mašal* bezeichnet werden. Vor allem aber sind gerade einige der ältesten uns bekannten Maschale: „Ist Saul auch unter den Pro- 50 pheten?“ oder „Von Jrevelern geht Jrevel aus“ — das letztere geradezu als *mešal* *hakkadmoni* bezeichnet — (1 *Sa* 10, 12, 24, 11) durchaus nicht Disticha, sondern einfache Sätze, bzw. kurze einfache Stiche oder Hemistiche. Eine Vergleichung liegt freilich auch in diesen Sätzen nicht, wohl aber ein beziehungsreicher, bedeutungsvoller Spruch; und dieselbe Bedeutung ließe sich auch für die Segensorakel des Bileam, die ebenfalls als Maschal 55 eingeführt werden (*Nu* 23, 7, 18 u. f. w.), in Anspruch nehmen.

3. Die Form des Buches. Damit sind wir von selbst schon der Frage nach der Form unseres Buches nahegeführt. Schon der Umstand, daß das Spruchbuch unter die

103. poetischen Bücher 287 eingereicht ist, läßt erwarten, daß es den Alten als Buch in gebundener Rede galt. Dem entspricht es, daß einzelne hebräische Handschriften wie wichtige Medices der LXX das Buch stichisch geschrieben haben, während allerdings die herrschende majoretische Schreibung, wie fast durchweg so auch hier, in der hebr. Bibel die 5 ehemals vermutlich vielfach vorhandene stichische Schreibung des Textes verwischt hat. Trotzdem läßt sich die gebundene Rede ohne Schwierigkeit heute noch erkennen und bei richtiger Gliederung des Textes läßt sich ein annäherndes Bild der ursprünglichen Gestalt des Buches wohl herstellen; vgl. den Text von Beer in meiner Biblia Hebraica.

Die Anhaltspunkte dafür geben an die Hand: einmal der fast überall unverkennbare 10 Parallellismus der Glieder, sodann der fast durchweg leicht erkennbare Rhythmus. Der letztere zeigt große Vorliebe für das dreibeilige Metrum, doch finden sich mehrfach auch Abweichungen davon. Schon der starkentwickelte Parallellismus weist auf das Vorherrschende des einfachen oder mehrfachen Distichons (Distichon, Tetrastichon etc.), oder wohl 15 besser des aus zwei Halbstitichen zusammengesetzten langzeitigen Stiches in einfacher oder in Perioden von 2 oder 3 u. s. w. Stücken gegliederter Wiederholung hin. Meist ist der Stiches in 3 + 3 Hebungen gleichschwebend, doch finden sich auch 3 + 1 oder 1 + 3 oder 1 + 1 Hebungen in einer („distichischen“, besser aus zwei Hemistichen bestehenden) Langzeile.

Das Schema der einfachen zweiteiligen Langzeile tritt am deutlichsten heraus in 20 10, 1- 22, 16. In diesem ganzen Hauptteil des Buches ist jede Zeile für sich ein metrisches Ganzes. Er ist formell gewissermaßen das Ideal eines Spruchbuchs, eine Zusammenstellung von einzelnen mehr oder minder lose aneinandergereihten Gnomen und Epigrammen. Dabei ist die Regel 3 + 3, also die gleichschwebende Langzeile, z. B. 10, 2

אֲחִיזְכִּירֶנּוּ אֲצִיבֶנּוּ | יִצְרָקָה חַיִּיל בְּיָמֶיהָ

25 Nichts nützen Schätze aus Krövel | aber Gerechtigkeit rettet vom Tode
oder 10,7 אֲבָרֵךְ לְבָרְכָהּ | יֵשׁ שְׁעֵים *אֶקֶם

Das Gerächtnis des Krömmen ist ein Segen | aber der Gottlosen Name wird verflucht. Daneben 1 + 3, so z. B. 12, 1

אֵלֶם מִיֶּסֶד אֲהַב דַּעַת | יִשְׁמַע תִּכְבֹּהַּ מֵנָה

30 Wer Wissen liebt, der liebet Zucht | und wer Strafe haßet ist dümm.
Ebenso 18, 13; 19, 3 und oft. Daneben findet sich auch das Schema 3 + 1, so z. B. 11, 28

בְּדַבְרֵים הַרְבֵּה מִדָּבָר | יִכְבֹּשׁ אֶת מַלְכוּת יָדָיו

45 Auf viel Volts ruht der Stolz des Königs | sinds aber wenig Leute, erschrickt der Herrscher.
Daneben findet sich auch die Zusammenstellung 1 + 1, sei es für sich, sei es in Verbindung mit andern Versen (häufiger außerhalb als innerhalb dieses Abschnittes). So 25, 2

כֹּה־אֲהַרְוֶה חֶסֶד־הַדָּבָר | יִכְבֹּה מַלְכוּת־הַקֶּלֶד הַדָּבָר
שְׂמִים לֵימִם יִחַד־לְעַמֶּךָ | יֵשׁ מַלְכוּתִים אֵין הַקֶּלֶד

10 Die Herrlichkeit Gottes ist Verbergen der Dinge | die Herrlichkeit der Könige Ergründen der Dinge
Der Himmel an Höhe, die Erde an Tiefe | so das Herz der Könige unergründlich.

Tritt hier ein Stichenpaar 1 + 1 und 1 + 3 auf, so in 25, 25 ein einfacher 10 Aftersvers (1 + 1):

יָיִם קָלִים עֲלֵינֹשֶׁשׁ עֵשָׂה | יִשְׁמִיעָה מַלְכוּת מַלְכוּת־יִרְחֹקָה

15 Kühles Wasser auf eine müde Seele | so gute Botschaft aus fernem Lande.
Ebenso in 26, 1

שֶׁמֶשׁ בְּקִיץ יִנְוֹשֶׁשׁ בְּקִיץ | בֵּן אֲחֵינוּהָ לְכֹסֵל בְּמֵדָה

Wie Schnee im Sommer, wie Regen in der Ernte | so wenig steht an dem Thören die Ehre.
Was die Zusammenstellung dieser langzeitigen Verse zu Versreihen anlangt, so fehlt 20 sie, wie schon erwähnt, im Hauptteile des Buches 10, 1- 22, 16 ganz, ebenso in Kap. 28 und 29. Diese Abschnitte bestehen aus zweigliedrigen („distichischen“) Einzelversen, von denen jeder einen Sinnabschnitt für sich bildet. Je und dann, aber durchaus nicht immer, nicht einmal besonders häufig, läßt sich wahrnehmen, daß Sprüche verwandten Inhalts

räumlich zusammengedrückt sind (10, 2 - 5. 13, 2 - 3. 18, 6 - 8 u. a.); aber auch dann läßt sich fast durchweg wahrnehmen, daß jeder Spruch auch als Einheit für sich genommen werden kann. — Die Zweigliedrigkeit der Langzeilen ist fast durchweg durch den Parallelismus der Glieder bedingt. Jeder Satz besteht aus zwei einander entsprechenden Gliedern, die teils in Verhältnis der Identität bzw. der inhaltlichen Analogie, teils im Verhältnis des Gegensatzes zueinander stehen. Für den letzteren Fall (antithetischer Parallelismus) sind typisch Sätze wie 10, 7

Das Gedächtnis des Frommen ist ein Segen | aber der Gottlosen Name wird verflucht.

Der erstere Fall erscheint teils in der Form des synonymen Parallelismus, so z. B. 16, 6

Durch Liebe und Treue wird Schuld gelöhnt | und durch Furcht Jahves meidet man Böses, teils in der Form des synthetischen, so z. B. 15, 20

Ein weiser Sohn erfreut den Vater | aber ein Thor von einem Menschen schmäht seine Mutter.

Doch bildet der Parallelismus nicht die ausnahmslose Regel. Es finden sich auch 15 Sprüche, die zwar zweigliedrig der Form nach sind, inhaltlich aber lediglich einen aus Vorder- und Nachsatz bestehenden Satz darstellen. Hierher kann man wohl schon die vielen Vergleichungssätze rechnen: besser ist . . . als . . . , z. B. 15, 16. 17. Noch deutlicher sind Sätze wie 16, 3

Wälz' auf Jahve dein Anliegen | gelingen werden dann deine Pläne. 20

Ebenso bildet im heutigen Masoretentexte dieses Abschnittes die Zweigliedrigkeit der Stichen, wenn auch durchaus die Regel, so doch nicht die ausnahmslose Regel. Es finden sich gelegentlich auch dreigliedrige Stiche. Aber man kann allerdings zweifeln, ob sie ursprünglich sind. Der einzige Fall, der sich sicher nachweisen läßt, scheint Folge einer nachträglichen Störung des ursprünglichen Textbestandes zu sein; vgl. in der Bibl. Hebr. 25 zu 19, 7.

Bildet nach dem Gesagten in dem großen Mittelstück unseres Buches die zweiteilige Langzeile durchaus die Regel, so tritt in den andern Abschnitten des Buches die Zusammenstellung einer Reihe von solchen Stichen in den Vordergrund. So ist in Kap. 3—5 die Doppellangzeile fast durchweg, wo nicht durchweg, herrschend. Je zwei solcher Stiche 30 bilden hier Eine Sinnstrophe. Ebenso in Kap. 7—9. In den übrigen Abschnitten finden sich neben gelegentlichen zweizeiligen Strophen („Tetrastichen“) solche von drei, vier und mehr Langzeilen. Die Beispiele mögen in der Bibl. Hebr. nachgesehen werden.

Über weitere poetische Kunstformen in unserem Buche s. unter 4, S. 695. 696.

4. Die einzelnen Teile. Schon im Bisherigen ist gelegentlich von verschiedenen 35 Bestandteilen, aus denen unser Buch zusammengesetzt ist, die Rede gewesen. Dieselben müssen nun aber nach ihrem Inhalt und ihrer Eigenart näher ins Auge gefaßt werden.

a) Die Überschrift. Das Buch beginnt mit einer lang ausgehobenen Überschrift, welche mit den Worten „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs 40 Israels“ beginnt und dann des Längeren den Zweck und die Bestimmung des Buches darlegt: „zu erkennen Weisheit und Zucht, zu werten auf Worte der Einsicht“ u. i. w. (1, 1—6). Auf welche Überlieferung die Benennung des Buches nach Salomo zurückgeht, ist nach 1 Kg 5, 12 unsicher zu erkennen, da dort ausdrücklich gesagt ist, daß Salomo sich als Spruchdichter hervorgethan habe; er soll 3000 Sprüche gedichtet haben. Auf der andern Seite ist aber auch unverkennbar, daß die hier in Frage stehende Notiz 45 sich nicht auf das ganze Buch, wie wir es jetzt lesen, beziehen kann. Denn in späteren Teilen werden auch andere Verfasser genannt. Aber allerdings muß der Verfasser der Überschrift einen stattlichen Teil des heutigen Buches, nämlich die Mehrheit der heute im Spruchbuch enthaltenen Einzelsammlungen, auf Salomo zurückgeführt haben. Wie weit er damit im Rechte sei, wird noch zu fragen sein (S. 695, 50 ff.). 50

b) Es folgt ein erster Hauptteil 1, 7—9, 18. Hier tritt der Charakter der Sentenzenammlung, als welche man das ganze Buch nach dem in formeller Hinsicht oben schon charakterisierten zweiten Teil gerne bezeichnet, vollständig zurück. Vielmehr haben wir es mit zusammenhängenden lehrhaften Ausführungen zu thun, in kürzeren oder längeren Reiben von Stichen verlaufend und den Leser als „Sohn“, den Dichter also 55 als Lehrer und Erzieher vorstellend. Schon diese Form der Rede weist auf etwas anderes als eine lose Zusammenstellung einzelner Sätze hin: der Verfasser ermahnt an der Eltern Stelle (1, 8) und im Namen der Weisheit (1, 20 ff.), demgemäß stellen seine Ausführungen in stichischer Form und mit häufiger Verwendung des Parallelismus gehaltene Ermahnungen dar, die bald in kürzeren (bes. Kap. 3—5), bald in längeren Reiben von 60

Stücken sich ergeben. Dabei wird gelegentlich die Weisheit selbst redend eingeführt (1, 20 ff. Kap. 8).

Der Inhalt der Ausführungen gipfelt in der Ermahnung zur Annahme und Pflege der Weisheit, ohne daß immer dabei gesagt ist, worin nun eigentlich diese Weisheit bestehe. Wohl aber wird versichert, daß der Weise Heil, der Thor Unheil zu erwarten habe, ebenso daß die Weisheit von Gott stamme und daß die Furcht Jahves zur Weisheit führe. Ja die Weisheit stammt nicht nur von Gott, sie war schon vor der Welt bei Gott, sie ist die Throngenossin Gottes und stand ihm zur Seite schon als er die Welt schuf (Kap. 8). Wo der Verfasser über diese allgemeinen Wendungen hinaus For-

10 derungen aufstellt, da sind es vorwiegend Warnungen vor groben Sünden einerseits und Regeln der praktischen Lebensklugheit andererseits. Man halte sich frei vom Umgang mit gottlosen verbrecherischen Menschen, die andern nachstellen, um sie zu berauben oder zu übertreiben; man halte sich besonders frei von der Gemeinshaft mit ehebrecherischen, bublerischen Weibern; man übe Vorsicht im Bürgerschaftsleihen und in Rechtsgeschäften;

15 man nehme sich die Aelteste zum Muster des Fleißes (6, 6 ff.); man lasse es nicht an Güte und Mildthätigkeit fehlen und verschiebe das Gute nicht auf morgen (3, 28). Bei solchem Verhalten wird der Segen Jahves nicht ausbleiben, während der Gottlose seinen Klud zu gewärtigen hat (3, 33. 1, 10). Auch hat diese Weisheit und Gottesfurcht selbst eine sittlich behütende, vor Bösem bewahrende Kraft (7, 5).

20 Man sieht, die Moral steht nicht gerade auf sehr hoher Stufe. Die Art der prophetischen Predigt vermissen wir hier vollständig, ebenso aber die Art der priesterlichen Gesetzeslehre. Es ist praktische Alltagsmoral, Lebensweisheit auf religiöser Grundlage, ohne ernste Vertiefung in die religiösen und sittlichen Probleme, dafür aber mit einem Einschlag spekulativer Grundlegung: die Lebensweisheit ist dem Verfasser Emanation der

25 personifizierten göttlichen Weisheit, die ihm als vorzeitliches Weltprinzip neben Gott erscheint. Wo er sie schildert, wird er zum Philosophen und Dichter zugleich, wie es ihm auch sonst nicht an der Gabe der Darstellung fehlt (Kap. 5. Kap. 7).

Aus welcher Zeit haben wir diesen Teil zu erklären? Der vollständige Mangel jeder direkten Beziehung läßt uns über Vermutungen nicht hinauskommen. Immerhin

30 läßt die Art und Weise, wie die Weisheit personifiziert erscheint und die Stellung, die ihr neben Gott selbst zugewiesen wird, viel eher eine spätere spekulative Fortbildung der alttestamentlichen Religion vermuten, als daß anzunehmen wäre, die Anschauung habe um ursprünglichen Bestand derselben gehört. Am ehesten könnte man dabei wohl Ver-

35 örderungen mit griechischer Weisheit vermuten. Das würde uns in die Zeit von der Mitte oder dem Ende des babylonischen Exils an führen, ohne daß wir in der Lage sind, den Zeitpunkt genauer zu bestimmen. Denn von den Tagen des Dabals und Cyrus an konnten einzelne jüdische Priester oder Gelehrte durch Vermittelung Kleinasiens ohne Schwierigkeit mit griechischen Ideen vertraut werden, noch viel mehr natürlich seit Alexander. Der universalistische Zug, nach welchem nicht der Israelit, sondern die „Menschenkinder“ als

40 Weisheitsjünger gedacht sind (8, 1), würde wohl hierzu stimmen.

Mit Recht haben unlängst Frankenberg (im Kommentar) und Sellin (a. a. O. S. 17 f.) die Deutung von 8, 22 ff. als von einer Hypostase der Weisheit mit Entschiedenheit be-

45 wiesen. Sie lehnen besonders die Überzeugung Werkmeister für 7:28 ab, da die Aufgabe eines solchen nicht sei zu scherzen und zu spielen, und treten für 7:28 Pflegling ein. Der

50 ganze Passus handle nicht von der Weisheit als selbständiger Person neben Gott, sondern zeichne in lediglich poetischer Personifikation das Geschaffenwerden und Werden der Weisheit schon vor der Schöpfung. Wichtig ist, daß diese Fassung ihre Analogie an der poetischen Personifikation der Thoraheit in 9, 13 ff. (2, 16 ff.; 5, 1 ff.) hat, wo die letztere als fremde Substanz geschildert wird, und daß überhaupt die Wahrscheinlichkeit auf Seite

55 dieser Deutung ist. Aber die Thatsache, auf die alles ankommt, ist doch schließlich die, daß die Weisheit hier als vor der Welt daseiend geschildert wird — und sie wird ganz ohne Verührung mit verwandten griechischen Ideen kaum anzunehmen sein. Nur hat man dazu, wie Sellin (S. 25 ff.) vollkommen richtig betont, absolut nicht nötig, erst die Zeit nach Alexander heranzuziehen; „Beeinflussungen durch den griechischen Kaufmann

60 können wir wohl auch in Pr 1—9 und Hiob konstatieren, den Kaufmann, der die Waren seiner guten wie schlechten heimatlichen Kultur importiert und dazwischen auch mit der Bildung seines Volkes dabei und dessen Weisen, so gut er sie versteht, renommiert“ (28). Konnte man also demnach selbst für 1—9 in die voralexandrische Zeit beraufgehen (s. Sellin

30), so rat doch der Gesamtcharakter die oben gegebene Zeitbestimmung an.

60 b) Der zweite Hauptteil 10, 1—22, 16 ist früher schon als der umfangreichste

und besonders charakteristische Teil des Buches bezeichnet worden. Es ist der eigentliche Kern des ganzen Spruchbuchs, die richtige Sentenzenammlung. Die Weisheit, wenn sie auch keineswegs verleugnet werden soll, tritt lange nicht so in den Vordergrund wie im ersten Teile, von ihrer Personifikation ist nicht mehr die Rede, lehrhafte Ausführungen, überhaupt größere Zusammenhänge, vollends im Tone der Predigt, fehlen ganz; sind gelegentlich gleichartige Sprüche zusammengestellt, so bleibt die Verbindung eine äußerliche und jeder Stiches hat sein Recht für sich, s. v. Nr. 3, S. 688, 20ff. 21f. Man vergleiche dazu noch besonders die Königssprüche in 16, 10—15, oder 16, 1ff. das Thema: der Mensch denkt und Gott lenkt.

Was Inhalt und Geist der Sentenzen anlangt, so stehen auch hier die Regeln der bürgerlichen Moral und der allgemeinen Lebensklugheit voran. Rechtschaffenheit erhält sicher ihren Lohn, sie erhält am Leben; Gottlosigkeit führt zum Verderben. Dabei fehlen nicht Sprüche, die mit volkstümlichem Humor gewürzt sind oder sonst an die „Weisheit auf der Gasse“ erinnern. So 11, 22

Ein goldner Ring in des Schweines Nüssel ' ist ein schönes Weib, dem es fehlt an 11
Verstand,

oder 15, 17

Besser ein Gericht Kobl und Liebe dabei als ein gemästeter Loh und Haß bei ihm.

Dabei geht aber die moralische Betrachtung tiefer als im ersten Teile. Die eigentlichen sittlichen Tugenden wie Gemütsamkeit, Freundlichkeit, Langmut, Mitleid und besonders 20 die Demut im Gegensatz zum Hochmut werden mehrfach und zum Teil mit großer Wärme empfohlen. Die liebevolle Gesinnung erscheint dem Verfasser als besonders bedeutungsvoll, 10, 12

Hader erregt der Haß ' aber allerlei Sünden deckt die Liebe zu.

Auch religiöse Töne — abgesehen von der Unterstellung des ganzen Verhaltens unter 25 die göttliche Vergeltung — fehlen nicht, so 11, 31

Wer den Schwachen bedrückt, der schmäht seinen Schöpfer, aber ihn ehrt, wer des Armen sich erbarmt,

oder 20, 22

Sprich nicht: ich will Böses vergelten ' hoff' auf Jabbe, der wird dir helfen, 30 wozu noch Sprüche wie 15, 3. 11. 16, 33 verglichen werden können. Wie hier das ipsejussiv religiöse Element nicht ganz selten zu Tage tritt, so fehlt es neben Sprüchen alltäglicher Lebensklugheit auch nicht an solchen, die eine tiefere Lebensauffassung verraten. Ich rechne darunter 14, 31

Gerechtigkeit erhebet ein Volk | aber ein Schwänden der Leute macht die Sünde, 35 oder 14, 10. 13. 16, 18 (18, 12)

Ein Herz gedenkend des eignen Leids, | in dessen Freude mengt sich kein Hochmut,
... Selbst beim Scherzen hat das Herze Schmerz und das Ende der Freude ist Leid,
... Dem Verderben geht Übermut voran und vor dem Falle kommt Hochmut.

Die mitgeteilten Proben können für sich schon wahrscheinlich machen, daß dieser Teil, 10 verglichen mit dem ersten (einkleidenden) einer sittlich und religiös reicheren Persönlichkeit oder Zeit entstammen werde. Den Unterschied beider Teile kennzeichnet ferner die Abwesenheit aller spekulativen Gedanken und Anklänge im zweiten Teile. Wenn man damit die eigentümliche Behandlung der Weisheit im ersten vergleicht, so kann man sich schwer des Gedankens erwehren, daß der zweite Teil seine natürlichste Erklärung aus der Zeit 15 des israelitischen Propheteniums heraus finde. Freilich sind die Sprüche nicht von einem Propheten oder einer Anzahl prophetischer Männer verfaßt oder zusammengestellt. Ihre Art ist wesentlich anders als die der prophetischen Rede. Es sind Gnomen, von Gnomen dichtern stammend, die dem Volke und den Kreisen der Laien, etwa des städtischen Bürger- und Handwerkerstandes, viel näher stehen als denen der Propheten. Priester und Propheten 20 bilden den geistlichen Stand im weitesten Sinn, jene sozusagen die beamtete, hierarchisch verfaßte offizielle Geistlichkeit darstellend, diese die freien auf sich selbst stehenden „Männer des Geistes“ in sich beschließend: aber beide sind doch für die Menge des Volkes, für König, Hof, Soldaten- und Beamtenkreise, Handwerker, Bürger und Bauern darin eines, daß sie „Geistliche“, also Vertreter Jabbes sind. Alle anderen sind Laien. Aber auch 25 diese Laienstände haben ihre Moral und sozusagen ihre Prediger unter sich. Diesem Bedürfnis dient die Sentenzenweisheit unseres Abschnittes. Sie ist nicht Prophetenarbeit — noch weniger natürlich priesterliche — aber sie steht unter dem unmittelbaren Einfluß der prophetischen Ideen und der prophetischen Predigt. Ohne ihren Ernst und ihre Tiefe — sittlich und religiös — zu erreichen, macht sie doch den Eindruck, daß die Predigt der 30

Propheten auch in diesen Kreisen nicht ungehört verballt ist und unmittelbaren Erfolg hatte.

So erklärt sich ganz unge sucht das vielfache Herein spielen des Königtumes nicht bloß als einer bekannten Erscheinung, sondern als einer solchen, die dem Verfasser aus eigener Erfahrung geläufig und vertraut ist. Er, bzw. er und seine Genossen, kennen das Leben am Hofe recht wohl, so daß man fast annehmen könnte, die betreffenden Sprüche stammen von solchen, die selbst am Hofe gelebt haben vgl. 16, 15. 19, 12. 16, 12 f. 18, 16. Und dieser Hof kann doch wohl nur der des vorerilichen israelitischen Königtums gewesen sein. Jede andere Erklärung stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Einen Königshof giebt es freilich für Israel auch in persischer Zeit und ferner in der Zeit der Diadochen, der Ptolemäer und Seleuciden, wie denn auch das Buch Sirach Könige nennt. Aber hier wird nicht bloß vom Hofe und dem Verhalten bei Hofe gesprochen, sondern der Verfasser lebt (oder lebte) dort eine Zeit lang oder kennt das Leben dort sonstwie aus naher Anschauung. Damit ist doch wohl der persische Hof zum voraus ausgeschlossen. Ebenso scheidet der Seleucidenhof aus, wenn man Jesus Sirach zum Vergleich heranzieht. Bei aller Ähnlichkeit beider Bücher wird doch die Abhängigkeit Sirachs vom kanonischen Spruchbuche kaum in Zweifel gezogen werden können (s. u. Nr. 5). Das Buch Sirach wird aber den Seleucidenhof im Auge haben, womit auch er für unser Buch ausscheidet.

Es bleibe somit nur der ptolemäische Hof in Ägypten. An ihn könnte man in der That denken, wofern sich sonst Spuren so später Abkunft in den Sprüchen dieses Teiles fanden. Wir wissen, daß die Juden an diesem Hofe zu Zeiten wohl gelitten waren; am liebsten möchte man also Schriftwerke spätjüdischen Geistes, die Zusammenhang mit einem Königshofe verraten, hierher verweisen. Aber auch dagegen sprechen hier starke Gründe, vor allem der Umstand, daß nichts sonst auf ägyptische, wohl aber alles auf palästinische Herkunft weist. Denn ein hebräisches Schriftwerk, das uns die bürgerliche Gesellschaft Israels in Städten lebend und von einem König und Großen beherrscht schildert, müssen wir wohl, wenn nicht entscheidende Gründe dagegen sprechen, als in Palästina verfaßt annehmen. Auch die persönliche Wärme dem Königtum gegenüber, wie sie aus mehreren dieser Sprüche hervorklingt (16, 10. 12 ff. 20, 8. 28. 22, 11), wenn sie auch nicht entscheidend ist, legt doch immer das einheimische Königtum näher als ein fremdes.

Das einzige, was, wie mir scheint, mit Grund für eine späte Entstehung dieser Sprüche — und dann wohl am liebsten unter den Ptolemäern — sprechen könnte, ist die Stellung des Königs durchaus als Richter und nicht als Krieger. Nur ganz ausnahmsweise (vgl. 30, 31, obwohl der Text sehr unsicher ist) blickt jene Auffassung vom König durch. Wenn die Sprüche der Ptolemäerzeit entstammen sollten, so würde sich diese in ihnen zu Tage tretende Anschauung vom Königtum daraus erklären, daß damals die Juden über Krieg und Frieden nicht mehr zu bestimmen und keinerlei nationale Kriege zu führen hatten, der König also für sie ganz vorwiegend als oberster Verwalter und Richter des Reiches in Betracht kommt, als Kriegsherr nur in zweiter Linie. Man müßte in diesem Falle annehmen, daß der Verfasser zwar in Palästina lebte, aber bei dem vielfachen Verkehr, der zwischen Ägypten, dem Sitz der Regierung, und Palästina bestand, reichlich Gelegenheit hatte, den Hof kennen zu lernen, ja daß er vielleicht selbst eine Weile in der Nähe des Ptolemäerhofes gelebt habe. Doch halte ich auch diesen Grund nicht für entscheidend. Auch im vorerilichen Israel und Juda spielt der König als Richter eine bedeutende Rolle (vgl. Salomo und 2 Kg 1, 13), und da gerade das alltägliche bürgerliche Leben in Handel und Wandel besonderer Gegenstand der Sprüche ist, kann die Richterwähnung des Krieges wenig auffallen. Neben dem Königtum ließe sich vielleicht auch noch auf die eigentümliche Gestaltung des sozialen Lebens verweisen. Hier fällt vor allem die mehrfache Warnung vor Bürgerschaft auf (11, 15. 17, 18. 20, 16; vgl. 22, 26 f. 27, 13 und 6, 1—5). Sie setzt ein reich entwickeltes Kreditwesen voraus, ein Volk, in dem bereits der Kaufmann und kaufmännisches Geschäftsleben eine gewisse Rolle spielen. Aber gerade über diese Dinge fließen vor dem Exil die Quellen so dürftig, daß wir aus ihrem Schweigen kaum in der Lage sein werden, bestimmte Schlüsse zu ziehen.

Was gegen unsere Datierung der hier enthaltenen Spruchsammlung eingewandt wird, hat, wieviel ich sehe, keine zwingende Kraft. Die Abwesenheit von Sprüchen, die den Gegendienst oder die Polygamie voraussetzen, kann jedenfalls nichts Entscheidendes beweisen. Am allgemeinen dürfen wir annehmen, daß die Ehelose auch schon in vorerilicher Zeit als Regel bestand, wird also das Gegenteil nicht erwähnt, so kann dies keineswegs befremden. Und was den Gegendienst anlangt, so ist er freilich in der vorerilichen Zeit vielfach im Schwange; aber es besteht auch kein Zweifel, daß die Jahre-

verehrung als das Normale und als die Regel gilt. Hätten nun die Sprüche in der Weise der prophetischen Predigt oder auch des ersten (einleitenden) Teils unseres Buches die Ermahnung und Erziehung sowie die Müge bestehender Mißstände zum eigentlichen Zwecke, so könnte das Fehlen strafender und warnender Sprüche der genannten Art auffallen. Vor allem wenn sie das religiöse Leben in den Vordergrund stellten. Bei einer Sentenzenj Sammlung der oben beschriebenen Art, die wesentlich das bürgerliche Leben im Auge hat und Lebensregeln in Spruchform über bürgerliches und persönliches Wohlverhalten aufstellt, dürfen wir Warnungen vor Polytheismus kaum erwarten. Sie überließ der Verfasser den Priestern und Propheten.

Natürlich kann auch die Frage des religiösen Individualismus nicht mit in die Waagschale gelegt werden, um damit die Frömmigkeit des ganzen Spruchbuches als nachweislich zu erweisen. Gewiß tritt seit Jeremia und besonders seit dem Exil das Individuum in seinem Verhältnis zur Gottheit mehr in seine Rechte ein als früher. Aber gewisse Beziehungen ließen sich auch vorher unmöglich anders denn als individuelle vorstellen. Mit vollem Rechte weist v. Haudissin Einl. 739, 710 auf die Gestalten der Patriarchen in den alten Erzählungsbüchern hin. Hier wird durchaus ein individuelles Verhältnis zwischen dem einzelnen Frommen und Jahve angenommen. Dasselbe kann aus dem Gesetz erwießen werden. Dekalog und Bundesbuch sind natürlich Gesetze für das Volk, aber sie befunden durchaus das Bewußtsein, daß das Volk sich aus Individuen zusammensetzt und daß schließlich doch jeder einzelne in seinem persönlichen Verhalten zur Gottheit und zum Gesetz in Frage steht. Wo jemand im alten Israel von eigenen religiösen und ethischen Angelegenheiten redete (man denke an das Gebet um Rettung aus Gefahr, Krankheit; man denke an Lüge, Ehebruch, Freundschaft u. dgl.), da konnte er es der Natur der Sache nach nicht anders als in individueller Weise. Man darf daher jene Grundsätze nicht schablonenhaft anwenden, und da im Spruchbuch gerade Angelegenheiten der genannten Art eine Hauptrolle spielen, so wird man aus seiner individuellen Färbung unmöglich die Abfassung im nachexilischen Zeitalter erschließen dürfen.

Endlich hat man gewisse Gedanken dieses Teiles als unbedingt nachexilisch in Anspruch genommen (vgl. Cornill, Einl.), so die Betonung der Liebe 10, 12; 16, 6; der Miltätigkeit gegen Arme 14, 21. 31. 19, 17; die Erbschaffung des Freiers für den Tag des Unheils 16, 1 u. a. Aber selbst wenn die Möglichkeit durchaus zugegeben wird, daß dieser und jener Spruch in späterer Zeit zum ältern Bestande zugewachsen sein konnte, so wird doch von keinem der genannten mit irgendwelcher Sicherheit nachexilische Abkunft behauptet werden können. Die Art und Weise wie die vorerilischen oder allenfalls erilischen Bestandteile des Gesetzes die Nächstenliebe und Miltätigkeit betonen, lassen es durchaus nicht als befremdlich erscheinen, daß gerade diese spezifischen Tugenden einer bürgerlichen Moral in den Sprüchen auch vor dem Exil schon ihre Stelle fanden und noch weniger, daß sie hier — entgegen der höheren prophetischen Auffassung — als verdienstlich und sühnend angesehen werden. Noch weniger kann 16, 1 befremden; im Gegenteil könnte diese der spätern Theodizee jedenfalls anstößige Kaverät der Zurückführung des Bösen auf Gott viel eher als Grund gegen, denn als Grund für nachexilisches Zeitalter in Anspruch genommen werden.

Anhangsweise mag hier noch ein Wort über den von Wilkeboer (Memm. S. XIV) unternommenen eingehenden Sprachbeweis gesagt werden. W. zählt eine ganz stattliche Zahl „spät-hebräischer“ und „aramäischer“ Wörter auf, die in dieser Menge geradezu erdrückend zu wirken scheinen. Rechnet man aber ab, was unter den „spät-hebräischen“ Worten als Sondergut der Proverbien und der verwandten Literaturgattung (bes. Ps. und Hiob) erscheint oder was Jeremias, Ezechiel und dem Priesterkoder angehört — und was darum noch nicht ohne weiteres als spät-hebräisch zu bezeichnen ist — so bleiben einzelne Worte und Formen wie die irrig als Aramaismen angesehenen Nomina auf 77- oder 777, 777, 777 übrig. Alles andere oder beinahe alles andere wird man als nicht oder nur möglicherweise spät-hebräisch ansehen müssen (777 und 777 würden eher unter die Aramaismen einzustellen sein). Wie weit sich daraus ein Sprachbeweis führen läßt, mag dahingestellt sein. — Ähnliches gilt von den „Aramaismen“. Auch hier hat W. sicher zu viel in die Liste eingestellt. Die Konstruktion in 5, 12 ist einfacher Pleonasmus (Glosse!) und hat mit der bekannten aramäischen Konstruktion nichts zu thun. In 8, 2 darf das aram. 777 doch wohl nicht einmal mit Fragezeichen angezogen werden. Noch viel weniger 777 77 (= „eingeschlagen!“) 11, 21 oder 777 sich abgeben 13, 20 und manches andere. Bleiben auch zweifellos eine Anzahl von Aramaismen übrig, so sind sie einerseits viel weniger zahlreich als W. annimmt, und andererseits kann, was in den

von uns für voreritlich angenehmenen Abschnitten übrig bleibt, keinesfalls mehr die ihm zugemutete Vereislust tragen.

c) Es folgt in 22, 17–21, 22 ein dritter Teil, der gewöhnlich als Anhang zu dem eben behandelten Abschnitte angesehen wird. Er unterscheidet sich von ihm nach Form und Inhalt. Die Form läßt den Abschnitt als Rede bzw. Sendschreiben an einen jungen Mann erscheinen, dessen Eltern noch am Leben sind (23, 22); zugleich wird die Mahnschrift als „Worte der Weisen“ bezeichnet und die Einzelfentenz; wird durch Reihen von Stichen erlert. Neben Mahnungen zur Redlichkeit und Barmherzigkeit spielen eine besondere Rolle Warnungen vor Übermaß beim Weine, vor Unzucht oder Ehebruch, vor unschicklichem Benehmen in Gesellschaft und bei vornehmen Leuten. — Auch hier wird der König genannt (21, 21), aber ganz allgemein im Sinne von „Regierung“, ohne daß der Verfasser nähere Beziehung zum Hofe verrät oder ihn in Palästina selbst denken mußte. Hingegen verrät die Form des Briefes und die Annäherung an den ersten Teil eher eine spätere als frühere Zeit Israels, und die mehrmalige Betonung der göttlichen Vergeltung in der Zukunft (23, 18. 21, 11) würde diese Annahme bestätigen, falls damit, was doch wohl wahrscheinlich ist, die jenseitige Vergeltung gemeint ist.

d) Unter der Überschrift וְכִלְמֹתַי כִּלְמֹתַי „auch das stammt von Weisen“ schließt sich ein weiterer kleiner Anhang an. Die Schlussverse der kleinen Sammlung lauten gleich mit 6, 10f. Warum die kleine Antologie nicht den größeren Sammlungen einverleibt ist, bleibt dunkel; sie mag wohl vom Redaktor als eigene kleine Rolle vorgefunden und so belassen worden sein. Immerhin spricht dieser Umstand dafür, daß bei der Redaktion und Zusammenstellung des heutigen Buches mit Pietät verfahren wurde.

e) In Kap. 25–29 folgt nun wieder eine größere Spruchsammlung. Sie führt den Titel: „Auch das sind Sprüche Salomos, welche die Männer des Hiskia, Königs von Juda, zusammengestellt haben“. (Über das Wort וְכִלְמֹתַי s. jetzt auch Gaster in der Zeitschrift für Volkskunde I, 534; es bedeutet: „abschreiben“.) Die große Ähnlichkeit dieser Sammlung mit dem großen Hauptstück des Buches (b) ist längst erkannt und tatsächlich unverkennbar. Schon äußerlich tritt die Ähnlichkeit in dem fast durchgehenden Vorkommen des (zweiseitigen) Einzelschios hervor. Nur im Anfang und gelegentlich einzestrent sind einzelne Doppelschios. Die Möglichkeit der Herkunft des Wortes וְכִלְמֹתַי von einem Verbum וְכִלְ „vergleichen“ wird bei diesem Teile recht einleuchtend, denn eine stattliche Anzahl seiner Sprüche besteht tatsächlich aus Sentenzen, die sich auf einen Vergleich, meist aus dem Natur- und Menschenleben, gründen; vgl. z. B. 26, 1. 2 (3. 6. 7). 8 (9. 11). 17. 18f.

Auch hier spielt die Lebensweisheit eine Hauptrolle: richtiges Reden, richtiges Handeln und Benehmen, besonders in kritischen Lagen, so bei Streitigkeiten und bei Hofe, Verächtlichkeit des Ranken und ähnliche Dinge bilden die Hauptthemen. Das eigentlich Lehrhafte tritt, wie im zweiten Teile des Buches im Unterschied vom ersten, stark zurück hinter der einfachen praktischen Lebenskunst. Daneben finden sich Sentenzen, die eine einfache Beobachtung und Abzeichnung des Lebens bezwecken, gelegentlich in derb realistischer Zeichnung, so 26, 11.

Wie ein Hund zu seinem Gespei wieder geht, wiederholt der Thier seine Narkheit, aber auch in seiner und zarter Empfindung und Rede, so 25, 26.

Ein zerröteter Laell und zerörter Brunn: ein Gerechter wandert vor einem Freveler. Fragt man nach der Entstehungszeit dieses Teiles, so ist zunächst bemerkenswert, daß hier ganz gegen die sonstige Regel im Spruchbuche von der Prophetie die Rede ist. Wenn es nämlich 29, 18 heißt:

Ohne Gesicht geht ein Volk zu Grund, wenn es Lehre bewahrt, wohl ihm!

so sieht man durchaus unter dem Eindruck, als sei „Gesicht“, also prophetische Offenbarung damals, als dieser Spruch entstand und in die Sammlung eingestellt wurde, noch zu erlangen gewesen. Das ist aber nur möglich vor dem Aussterben der Prophetie. Wir haben also hier ganz gegen die sonstige Regel der Spruchweisen (s. v. S. 691, 5 ff.) einen Hinweis auf die gleichzeitige prophetische Bewegung. Auch die Bezeichnung *tora* für das Proberemwert, denn nur dieses kann gemeint sein, widerst mindestens nicht gegen diese Auffassung, während umgekehrt in der Zeit nach dem Erlöschen der Prophetie ein derartiger Spruch kaum mehr verständlich wäre. Hierzu würde nun weiter vortrefflich der Umstand stimmen, daß auch hier wieder (25, 2–7) der König stark in den Vordergrund tritt, und zwar abermals nicht bloß als eine im allgemeinen bekannte Erscheinung, sondern als eine Erscheinung, die den Dichter und seine Kreise stark beschäftigt und mit der man mannigfache Berührung haben kann. Die Königssprüche sind hier nicht gerade so, daß sie

für die israelitische Königszeit im besonderen Sinn beweisend waren, aber doch so, daß sie sich aus dieser Zeit am ungenötigsten erklären (29, 26, 30, 27 f., 31).

Nach alledem wird kaum eine ausreichende Veranlassung sein, an der nahen zeitlichen Verwandtschaft dieses Abschnittes mit dem ihm sonst nahestehenden Hauptteil des Buches, und damit an der Richtigkeit der in der Überschrift niedergelegten Tradition zu zweifeln, nach welcher diese Sprüche unter König Hiskia gesammelt sein wollen. Ist auch die Überschrift selbst, wie es in der Natur der Sache liegt, in der Form, in der wir sie heute lesen, vielleicht erheblich später als Hiskias Zeit, weil sonst die Bezeichnung „König von Juda“ eine gewisse Schwierigkeit böte, so spricht doch im übrigen nichts gegen die Richtigkeit jener Angabe. Eine andere Frage ist natürlich, wie viel auf Salomo und seine Zeit zurückreichendes Material in dieser wahrscheinlich aus verschiedenen Zeiten bis auf Hiskia stammenden (vielleicht auch nachher noch erweiterten) Spruchsammlung sich finden möge. Darüber läßt sich wie beim zweiten Teile nur sagen, daß die Richtigkeit der Überlieferung von salomonischen Sprüchen durchaus zugegeben werden kann, ihre Erklärung im einzelnen aber, vollends die Bestimmung einzelner salomonischer Sprüche unmöglich ist. Keinesfalls werden die Königsprüche 25, 2 ff. einen König zum Verfasser haben.

f) Den Beschluß des ganzen Buches bilden drei kleinere Abschnitte, die ohne Zweifel an diese Stelle gerückt sind, weil sie vom Redaktor als Nachträge zum übrigen Buche angesehen wurden.

a) Der erste, Kap. 30 umfassend, führt die Überschrift „Worte des Agur ben Jakob“ 20 mit dem Zusatz ^{אגור בן יאקוב}, wobei sowohl die Worte ben Jakob als der weitere Zusatz dunkel sind; der letztere ist wohl zu verbessern in ^{אגור} aus Massa; vgl. 31, 1; Gen 25, 14; 1 Chr 1, 30. Auch die folgenden Worte scheinen im heutigen Masoretentext zur Überschrift gehören zu sollen; doch sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls zu emendieren und gehören zum Texte selbst (s. die Biblia Hebr.). Dann enthält der Anhang ein bewegliches Bekenntnis: „Ich habe mich abgemüht, o Gott, habe mich abgemüht und bin hingeschwunden“. Dies Geständnis stimmt dann zu dem folgenden V. 2

Denn ein Vieh bin ich und kein Mensch | und Verständnis der Menschen besitze ich nicht, um dann von V. 3 (im berichtigten Text) an bis V. 6 auf den hohen Wert und die Unentbehrlichkeit der göttlichen Unterweisung zu kommen: 30

Aber Gott hat mich Weisheit gelehrt | so daß ich Kenntnis der Heiligen gewann.
Die „Kenntnis der Heiligen“ ist göttliche Erkenntnis.

Der weitere Verlauf bietet dann allerlei Sentenzen und Beobachtungen, teilweise in fremdartiger, nicht selten rätselhafter Form. So werden in V. 11—14 in gleichartig gebauten Sprüchen Aussagen über die Gottlosen gemacht in einer der hebräischen Sprache sonst so gut wie fremden Ausdrucksweise; es fehlt jedes Prädikat; oder es wird in V. 15 die Muka (aram. Bluteigel) genannt — ein vollkommen dunkles (wohl dämonisches) Wesen — samt ihren Töchtern; oder wir lesen in V. 31 ein Wort ^{אֲרִי}, das einem arabischen Worte viel ähnlicher sieht als einem hebräischen. Gleichklänge sind eine Liebhaberei des Verfassers, so V. 1 (viermaliges ^{אֱלֹהִים}), V. 11 ff. (viermaliges ^{אֱלֹהִים}), V. 19 (viermaliges ^{אֱלֹהִים}), V. 21 ff. (dreimaliges ^{אֱלֹהִים}). Ebenso verwendet er mit besonderer Vorliebe den Zahlenspruch. Diese Kunstform hebräischer Poesie (bei den Späteren ^{אֲרִי} genannt) findet sich vorher nur einmal, 6, 16—19:

Sechs sinds, die Zahve hasset | und sieben sind seiner Seele ein Grauel,
worauf in sechs Halbzeilen sieben üble Dinge genannt werden. Hier hingegen treffen wir 15 auf engstem Raume mehrere, und zwar in derselben Form wie dort, die sich auch bei Sirach (23, 16, 25, 7, 26, 5, 28) findet, so daß zwei Zahlen genannt werden, von denen die zweite die erste um eines überbietet. Demnach V. 18

Drei Dinge sinds, die mir zu hoch sind | und viere verstehe ich nicht,
worauf vier wunderjam scheinende, geheimnisvolle Dinge genannt werden: Vogelflug, 50 Schlangengang, die Bewegung des Schiffes und der Zug der Geschlechter zu einander. Ähnlich 21

Unter dreien erzittert die Erde | viere kann sie nicht ertragen,
worauf vier auffallende, nach des Verfassers Meinung aller Ordnung und Regel zuwiderlaufende Dinge genannt werden. Nach diesem Schema werden auch die zwei weiteren Zahlensprüche, bei denen der Text verderbt ist, herzustellen sein. Man sieht nämlich, daß von den zwei in Frage stehenden Zahlen bei der Ausführung des Spruches tatsächlich immer die zweite höhere gewählt wird. Demnach müssen in V. 30 und 31 ebenfalls vier Dinge genannt gewesen sein und ^{אֱלֹהִים} muß dabei ebenfalls als Tier neben dem Löwen und dem stolz einherrschreitenden Ziegenbock erklärt werden. Ebenso muß in 15^b, 16⁶⁰

erwartet werden, daß ursprünglich vier unerfättliche Dinge genannt waren. Der Spruch lautet also:

Drei finds, die nicht satt werden, vier sagen nicht: Genug!

Die Schoel [wird der Toten nicht satt] und unfruchtbarer Schoß [des Mannes]

Die Erde wird Wassers nicht satt und Feuer sagt nicht: Genug!

Rechnet man noch dazu, daß auch in B. 21—28 eine ähnliche, wenn auch nicht ganz dieselbe Kunstform angewandt ist, so unterliegt es nach dem Gesagten keinem Zweifel, daß der Verfasser dieses Abschnittes in höherem Maße als der eines der bisherigen Stücke der Verwendung eigenartiger dichterischer Formen zugeneigt ist. Dabei liebt er Wortspiel und Witz, in B. 19 scheint sogar eine das geschlechtliche Gebiet anlangende Zweideutigkeit beabsichtigt zu sein (—???) wird wohl die Jungfrau, das Mädchen — keinesfalls die Dirn sein. Jedenfalls aber liegt ein Wernwitz vor in 33

Tenn Trud auf Milch erzeugt Käse und Trud auf die Nase (78) erzeugt Blut

Und Trud auf Zorn (788) erzeugt Streit .

Es wäre von hohem Interesse zu wissen, wer dieser Maur ben Jakeh und was seine Heimat war. Die Fremdartigkeit der Namen — auch ein Gebiet Massa kennen wir sonst in Israel nicht — und einzelne fremdartige Worte (s. oben) lassen vermuten, daß die Sprüche außerisraelitischer Herkunft sind, etwa dem arabischen oder aramäisch-arabischen Sprachgebiet Edoms oder des Haurangebietes entstammend. Freilich ist damit das Rätsel keineswegs gelöst, sondern eher das Dunkel vermehrt. Denn sind die Sprüche auch etwa fremder Abkunft, so enthalten sie doch nicht nur das Zeugnis der Zugehörigkeit ihres Verfassers zum Kreis der Sabverehrer (B. 9; allerdings LXX ???), sondern sie bieten auch sonst nichts dar, was zur Sabvereligion nicht passen würde.

?) Zu dem soeben mit einiger Wahrscheinlichkeit Ermittelten würde sodann auch Überschrift und Inhalt eines zweiten kleinen Anhangs stimmen (31, 1—9). Die Überschrift lautet in verbessertem Text: „Worte Lemuels des Königs von Massa, die ihn seine Mutter lehrte“. Es geht daraus mit Wahrscheinlichkeit hervor, daß Massa ein Land ist, und da die Sprache Aramaismen enthält, so mag jenes Massa im Osten oder Nordosten von Palästina, im Haurangebiet vermutet werden. Inhaltlich stellt das kleine Stück mütterliche Ermahnungen und Warnungen vor Ausdehnung und Ungerechtigkeit dar.

?) Den Schluß des Buches bildet ein akrostichisches Gedicht in alphabetischer Anordnung, den Lobpreis der tugend samen Hausfrau enthaltend.

Aber die Zeit der drei Anhänge läßt sich weder aus äußern noch innern Anzeichen etwas Bestimmtes sagen. Zum Spruchbuch selbst können die beiden ersten erst, nachdem es im allgemeinen fertig war, zugefügt worden sein, sonst konnte das Buch selbst nicht wohl Sprüche Salomos heißen. Aber damit ist über ihre Entstehung selbst gar nichts gesagt. Wenn in 30, 6 die Warnung, den Worten Gottes nichts zuzufügen, an geschriebene und zugleich kanonisierte Gottesworte dachte, müßte der erste Anhang allerdings recht jung sein. Aber was wissen wir thatsächlich über den Begriff „Gotteswort“ und seine Anwendung — vollends wenn der Abschnitt gar nicht ursprünglich israelitisch sein sollte?

5. Das heutige Buch. Aus diesen mancherlei Bestandteilen ist das Buch in der Gestalt, in der wir es heute lesen, zusammengesezt worden. Die obere Grenze für die Zeit der Zusammenstellung ergibt sich nach dem Gesagten von selbst. Wofern nicht einzelne Abschnitte erst als spätere Nachträge zum Ganzen zu gelten haben, muß die Zeit der Abfassung der jüngsten Bestandteile als obere Grenze für die Zeit der Redaktion angesehen werden. Dadurch sind wir zweifellos in die nachexilische Zeit geführt. Wie weit wir innerhalb derselben herab zu greifen haben, bleibt eine Frage für sich. Hier kann eigentlich, wenn man einen sehr weitgehenden griechischen Einfluß innerhalb des Buches selbst, so wie es oben geschehen ist, glaubt ablehnen zu sollen, nur eine genauere Veraleidung mit Jesus Sirach etwas weiter führen. In Jesus Sirach haben wir ein ebenfalls von Hause aus hebraisch geschriebenes Spruchbuch vor uns, das einerseits den Verzug hat, daß wir es sicher datieren können und andererseits nach Inhalt und Form so große Ähnlichkeit mit unserem Buche besitzt, daß es notwendig zur Veraleidung herausfordert. Nun besteht kein Zweifel, daß Sirach ebenso wie weiterhin die sog. Weisheit Salomonis) ein Alt an demselben Stamme ist, aus welchem die Proverbien erwachsen sind — beide gehören einer und derselben Geistesrichtung und, formell wie materiell, derselben Literaturgattung an. Kann man also die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis ausreichend beantworten, so muß auch auf die Frage nach der Entstehung der Proverbien von hier aus ein Licht fallen. Sowohl die Abfassungszeit der

einzelnen Teile des Spruchbuches kann von hier aus beleuchtet werden, obwohl bei der Mischung verschiedenartiger Elemente in ihm gerade hier mit Vorzucht zu verfahren sein wird, als besonders die Zeit der Sammlung und der endgiltigen Redaktion. Für diese Frage kann das Buch als einheitliche Größe angesehen und der andern Größe gegenübergestellt werden.

Es scheint mir ein sicheres Ergebnis der verdienstlichen, diesem Gegenstande gewidmeten Schrift von Gasser zu sein, daß Jesus Sirach vom Spruchbuch nicht allein abhängig, sondern auch durch einen erheblichen Zeitraum von ihm getrennt ist. Wenn der Verfasser dieser Schrift vielleicht an einzelnen andern Punkten mehr beweist, als sich hätte erhärten läßt, das hat er m. E. ausreißend sicher gestellt, daß Jesus Sirach einen erheblich vorgeschritteneren Standpunkt vertritt. Man wird die Worte, mit denen Gasser den beide Bücher vergleichenden Abschnitt schließt (S. 251) unerschrocken können: „Was das althebräische Spruchbuch anlangt, so hat es sich herausgestellt, daß Sirach kein anderes Buch des AT stärker benutzt hat und daß er keinem mehr von seiner schriftstellerischen Bildung verdankte als gerade diesem. Die Proverbien hat er nachgeahmt. Zu ihnen schaute er als zu seinem Vorbilde empor. Sie zählte er augenscheinlich zu dem Erbe der großen Vergangenheit seines Volkes, welcher seine Begeisterung galt“. Damit sind wir von selbst mit der Redaktion unseres Buches in eine Periode geführt, die derjenigen der Abfassung des Buches Sirach voranging. Die Proverbien gehören dem Sirachiden ebenso wie die Psalmen und Hiob bereits zu den *τάρατα βιβλία*, die er eifrig studiert. Es können wie beim Psalter, so auch hier einzelne Elemente auch nach Sirach noch zugelassen sein; aber im ganzen war das Spruchbuch zu Sirachs Zeit abgeschlossen. Das würde uns etwa in die Mitte des 3. oder den Ausgang des 4. Jahrhunderts führen.

Ich kann ferner mich des Bedankens nicht erwehren, daß auch in Beziehung auf die Königssprüche Sirach anders zu beurteilen sei als die Proverbien. Hier tritt uns der König über 30mal entgegen (und zwar nur in bestimmten Teilen des Buches; z. B. 1–9 überhaupt nicht, da 7, 15 doch wohl zu allgemein ist); bei Sirach, obwohl sein Buch viel umfangreicher ist, nur 4mal (7, 1f. 10, 3. 38, 2); dabei lediglich als eine Erscheinung, die man kennt, als objektive Thatsache. Von irgend welchem persönlichen Verhältnis zum Hofe oder irgend welcher Wärme der Empfindung für das Königtum ist nichts zu spüren. Man meide es, dem König hegehrlich nahezutreten; ein zügelloser König schädigt sein Volk, nur durch einsichtsvolle Fürsten wird eine Stadt volkreich; der Leibarzt eines Königs kann auf gute Bezahlung rechnen — das ist so gut wie alles, was vom Könige gesagt ist (denn Worte, die vom Richter oder den Fürsten handeln, dürfen doch nicht ohne weiteres mit auf das Königtum bezogen werden). Dieser Sachverhalt weckt durchaus den Gedanken, als liege das Königtum dem Sirachiden erheblich ferner als den Verfassern von Pr 10 ff. 25 ff.; ja seine Sprüche könnten z. T. unmittelbar durch jene beeinflusst sein. Mittel.

Spurgeon, Charles Haddon, gest. 1892. — Literatur: Wolfgang Buchruder, C. H. Sp. (nach dem Englischen von Dr. Stevenson), Leipzig 1863; Heinrich Wolff, Emerson, Parker, Robertson, Sp., Bremerhaven 1867; Sp., ein Volksprediger der Neuzeit, Ev. KZ. 1870; C. H. Sp. und seine Thätigkeit, eine Skizze, Hamburg 1881; L. Junke, In Sp.s Tabernakel. „Englische Bilder in deutscher Beleuchtung“. Volksausgabe, Altenbg. o. J., S. 72–83; Brömel, Cl. Harms u. Sp. in Allg. luth. KZ. 1884, Nr. 36–39; G. Golden Rife, C. H. Sp., Prediger, Schriftsteller u. Philanthrop, autor. Uebers., Hagen i. W. 1887; Benjamin Beddow, Erinnerungen an Stambourne, überj. v. G. Spliedt, ebd. o. J.; Behr, L. mann, C. H. Sp., Ein Vortrag, Hamburg 1887; Gustav Kaveran, C. H. Sp., ein Prediger von Gottes Gnaden, Hamburg 1892; Edw. Millard, Gedächtnisrede an den sel. C. H. Sp., Hamburg 1892; G. Spliedt, Sp.s Austritt und das Tadelsvotum des Rates der Baptist Union, Bonn 1892 (jetzt Neutkirchen o. J.); (dies.), C. H. Sp., ein kleiner Beitrag zur Charakteristik seines persönlichen sowie seines Amtslebens, ebd. o. J.; H. Schindler, Ein Fürst unter den Predigern, Leben und Wirken v. C. H. Sp., Hamburg 1892; G. Fischer, C. H. Sp., Herborn 1892; C. Wagner, C. H. Sp., Berlin 1893; Weinreich, C. H. Sp. in „Hatte, was du hast“ XVI, Heft 7–10, Berlin 1893; Robert König, C. H. Sp. nach persönlichen Erinnerungen und neuesten Quellen, in Neue Christotopie, Bremen 1896, S. 190–233; L. Lehler, C. H. Sp.s Leben, Calw 1896; F. Pfeiffer, Sp. als Kanzelredner, Gr. Lichtfd. o. J. (Sonderdruck aus Kirchl. Monatschr. 1899); Kapff, Sp. ein Mann für unsere Zeit, Stuttgart 1899; S. L. Wayland, C. H. Sp., his faith and works, Philad. [1892] illust.; C. H. Sp.s Autobiography, Compiled from his diary, letters, and records, by his wife and his private secretary [W. J. Harrald], 4 Voll. 4^o, London 1897–1900 illust.; Charles Row, The life of C. H. Sp., London 1903 illust. Ferner an mir nicht zugänglichen Schriften: Stevenson, Sketch of the life of Sp. 1887; Douglas, Prince of Preachers; Treves, C. H. Sp.; W. Wil-

1. 1. 1. Personal Reminiscences of C. H. Sp.; George C. Reedham, C. H. Sp., his life and labors. Außerdem vgl. die Charakteristik Sp.'s als Prediger in Christliebs Artikel „Geschichte der brit. Predigt, PKG² XVIII, 637—639), sowie die Lebensabrisse in einzelnen Predigt-sammlungen (Sünden vom himml. Leuchter; Ev. für allerlei Volk n. a.) und in Schaff's Encyclop. of living divines; Dictionary of nat. Biogr. LXXX; Encyclop. Britann. XXXII; Sonderblatt des „Wahrheitszeugen“ 1892 und zahlreiche Metrologe in englischen und deutschen Blättern. — Werke (in Auswahl, vgl. das vollständige Verzeichnis in Autobiogr. IV auf 1 Seiten 1^o). Englischer Verlag von Baskmore & Malabier, London; um die Veranstaltung deutscher Uebersetzungen hat sich besonders die Verlags-handlung J. G. Enden Nachf. in Cassel (früher Hamburg) verdient gemacht (jährlicher Abiaz ca. 23000 Ex. deutsche Zsurgeonschriften). — Predigten und Reden: The Metropolitan Tabernacle pulpit, bisher 51 Jahrgänge, wird fortgesetzt. Zusammenstellungen daraus in der Hamburg-er großen und Miniaturausgabe der Predigten, 3. Aufl. 1869 ff., in den Ludwigsburger, Basler und Hagen-er Sammlungen, letztere jetzt im Casseler Verlag. Sünden vom himml. Leuchter 1860; Bausteine zum geistl. Tempel 1861; Stimmen aus der Eif. Jo 1862, Ludwigsburg. Vorstadt des Heils 1875 ff.; Schwert und Melle I. XII, 1880 ff.; alttest. Bilder (3. Aufl. 1897); neuest. Bilder (2. Aufl.); Hansvölkche (3. Aufl. 1896); Gott d. heil. Geist 1900; die Taufe der Wiedergeborenen 1901 (ämtl. Hamburg Cassel). Ein Brunnen lebendigen Wassers; Zeugnisse vom Heil in Christo; Blätter vom Lebensbaum (ämtl. Heilbronn). Till He come, Communion Meditations and Addresses (Deutsch Cassel 1899). Christ in the Old Testament (Deutsch ebend. 1901); Sermons on our Lord's Parables (Deutsch ebend. 1896); Our Lord's Miracles (Deutsch ebend. 1897); The Gospel for the People (Deutsch ebend. 1898). Volksschriften und „Zitua-tionen“: John Ploughman's Talk (Deutsch Reden hinterm Pflug, Cassel, 5. Aufl. 1901); John Ploughman's Pictures (Deutsch ebend. 1. Aufl. 1901); Around the Wicket Gate (Deutsch An der Pforte, Bonn, 6. Aufl.); All of Grace (Deutsch 10. Aufl., ebend. 1901); According to Promise (Deutsch Cassel, 4. Aufl. 1896); The Salt-Collars (Deutsch Cassel 1889); Sermons in Candles (Deutsch Nur eine Kerze, Cassel 4. Aufl. 1901); Illustrations and Medi-tations (Deutsch, Cassel 1881); Buch der Bilder und Gleichnisse ebend. 4. Aufl. 1902. — Andachts-bücher: The Cheque Book of the Bank of Faith (Deutsch Bonn); Morning by Morning und Evening by Evening (Deutsch Taupferl u. Goldstrahlen, Cassel 7. Aufl. 1900). — Vorlesungen: Lectures to my Students, 2 Bde (Deutsch Vorlesungen in meinem Predigerseminar, 3. Aufl. Cassel 1895), und in kirchl. überarbeiteter Ausgabe: Rathschläge für Prediger, mit Vorwort von Häring, Stuttgart 2. Aufl. 1901; The Art of Illustration (Deutsch Heilbronn, 3. Aufl. 1895); An All-Round Ministry (Deutsch Der Dienst am Ev., Cassel 1901); The Greatest Fight in the World (Deutsch Cassel 15. Tauf.). — Schriftauslegung: The Treasury of David, 7 Voll. Deutsch in unendlich langsamem Erscheinen: Die Schatzkammer Davids, bearbeitet von J. Willard, Bonn 1891 ff., bisher 3 Bde (Bf 1—106); The Gospel of the Kingdom (Deutsch, Ev. des Reiches, Cassel 1894).

Zsurgeon ist nicht mit Unrecht „der letzte der Puritaner“ genannt worden. Seine
 10. vollständigen Vorfabren, die vor der blutigen Verfolgung des Herzogs Alba nach Süd-
 england flüchteten, hatten auch in der neuen Heimat wegen ihrer puritanischen Richtung
 viel zu leiden, und der Entel ist stets stolz gewesen auf diese Abkunft von edlen
 Glaubenszeugen. Sein Großvater James (geb. 1776, gest. 1861) war in Besinnung
 und Lebensführung das Urbild eines Puritaners. 55 Jahre hindurch wirkte er als
 1. Pastor der kleinen Independenteugemeinde in Stambourne. Auch Sp.'s Vater John
 (1811—1902) diente einer solchen Gemeinde in dem kleinen Dorfe Kelvedon, Essex, als
 Seelsorger. Hier wurde ihm am 19. Juni 1831 als erstes Kind Charles Haddon geboren.
 Da die Familie zahlreich wurde, und der Vater die Gemeinde häufiger wechselte, durfte
 Charles als der Liebling der Großeltern in dem romantischen Pfarrhause des Großvaters
 2. eine glückliche Jugend verleben, die er selbst in den „Erinnerungen an Stambourne“
 anziehend geschildert hat. Erst als Siebenjähriger kehrte er ins Elternhaus zurück, um
 in Colchester die Schule zu besuchen. Bis zum 15. Jahre erhielt er auf verschiedenen
 Colleges eine nützliche Schulbildung, dann finden wir ihn als Hilfslehrer an einer Privat-
 schule zu Newmarket. Trotz seiner erst religiösen Erziehung brachten ihm die Jünglings-
 3. jahre eine Zeit schwerer innerer Kämpfe, die ihn in seiner Gewissensnot von einer Kirche
 zu anderen riefen, bis er in einer kleinen Kapelle der Primitivmethodisten zu Colchester
 unter der ihm tief erdruhtenden Ansprache eines Laienpredigers zum lebendigen Glauben
 kam: Dieser 6. Januar 1850 ist ihm zeit lebens als sein Befehrungstag unvergesslich ge-
 blieben. Auch aber wollten die inneren Kämpfe nicht aufhören, denn ohne Anstoß von
 4. außen kam er durch eifriges Schriftstudium zu ersten Zweifeln an der Rechtmäßigkeit
 der Aundertaufe, die ihm zu Rat gezogener Seelsorger noch vermehrte. Da der Jüngling
 mit Partisanen nur oberflächlich bekannt war, begann er nach einem Täufer zu suchen.
 Wohl waren die Eltern über die eigentümliche Entwicklung des Knaben bekümmert, aber
 als echte Independente anboten sie des Sohnes Entschluß. Am 3. Mai 1850 ließ er

sich im Flusse Lark bei Isleham auf biblische Weise taufen und bekannte sich damit „vor
 Himmel, Erde und Hölle als Nachfolger des Lammes“, von der Stunde an ausgerüstet
 mit einem Zeugenmuth, der ihm sein Leben hindurch treu geblieben. So sind es drei
 große Gemeinschaften, denen Sp. seinen Christenstand verdankt: Puritanismus, Metho-
 distismus und Baptismus haben ihm ihr Bestes gegeben und ihn, obwohl er bis zu seinem
 Ende seiner Denominationen treu geblieben, zu dem ökumenischen Glaubenszeugen gemacht,
 welcher der ganzen Christenheit mit seinem reichen Gaben diene. Bald nach seiner Be-
 kehrung wurde der Jüngling durch eine eigenthümliche Jügnng gezwungen, vor einigen
 Bauersleuten völlig unvorbereitet seine erste Predigt zu halten, und das entschied über
 sein ferneres Leben. Er bethätigte sich weiter auf diesem Gebiete und zog bald die Auf-
 merksamkeit der Stillen im Lande auf sich. Die kleine Baptisten-gemeinde des Dorfes
 Waterbeach berief den jungen Unterlehrer 1851 zu ihrem Pastor, und der „Anaben-
 prediger“ entfaltete schon hier eine Wirksamkeit, welche ihn zu einem Phänomen stempelte.
 Das ganze Dorf strömte zu seiner Predigt, und Frömmigkeit und Züchtigkeit haben sich
 sichtlich unter den verwahrlosten Bewohnern. Der junge Prediger hatte inzwischen mehr-
 fach versucht, zu regelrecht theologischer Ausbildung auf ein Seminar zu kommen, aber
 alle Wege wurden ihm auf merkwürdige Weise verlegt, so daß er sich auf sein Privat-
 studium angewiesen sah, dem er bei guter Begabung und namentlich hervorragendem
 Gedächtnis mit ernstem Fleiße oblag. Nach kaum zweijähriger Wirksamkeit in seinem
 Dorfe erging an ihn ein Ruf „auf Probe“ an die alte Baptisten-gemeinde in New
 Park Street in London, der eifrige Diakon durch diese Berufung aus langjähriger Er-
 starrung zu neuem Leben verhelfen wollten. Unter mancherlei Bedenken leistete Sp.
 Folge, von der Gemeinde mit getheilten Gefühlen empfangen: kaum 100 Personen ver-
 sammelten sich zu seinem ersten Gottesdienste. Aber nach kurzer Zeit war die Opposition
 beseitigt, und am 28. April 1854 erfolgte seine endgiltige Anstellung. Es dauerte nicht
 lange, da war auch die Weltstadt von dem Rufe des eigenartigen Predigers erfüllt.
 Seine Kirche, welche 1200 Sitzplätze zählte, erwies sich bald als zu klein, um die Scharen
 der Heißverlangenden und Neugierigen zu fassen. Seine feurige, im Anfang oft über-
 schwengliche Beredsamkeit zog die Leute in seinen Bann, und sein tapferes Verhalten
 während der schweren Cholera-Epidemie desselben Jahres erhöhte seine Volkstümlichkeit.
 Nicht zuletzt aber trugen dazu die Tageszeitungen und Witzblätter bei, die sich unermüd-
 lich mit ihm beschäftigten und in teilweise sehr bezeichnenden Karikaturen den Unterschied
 zwischen den gesalbten Pastoren der Hochkirche und dem himmelfürmenden Sektensprediger
 zum Ausdruck brachten. Mit dem Januar des nächsten Jahres begann Sp. auf Drängen
 des zu seiner Gemeinde gehörigen Buchhändlers Pasmore mit der wöchentlichen Ver-
 öffentlichung seiner Predigten, welche noch jetzt ohne Unterbrechung fortgeführt wird und
 schon 3000 Nummern umfaßt. Bald war die Kirche des jungen Predigers viel zu
 klein. Die große Exterhalle mußte zu Hilfe genommen werden. Aber auch zu mancherlei
 Gastpredigten ergingen an den schnell berühmten Gewordenen aus allen Theilen des Landes
 Einladungen, so daß er in mancher Woche zehn bis zwölf Versammlungen zu leiten hatte.
 Nirgendso wollten die Gotteshäuser ausreichen. Da nahm denn Sp. seinen Anstand, in
 eilig hergerichteten Scheunen, unter freiem Himmel oder gar einmal von den Dächern
 herab zu predigen. In der eignen Kapelle wurde der Platzmangel schließlich so unerträg-
 lich, daß die Gemeinde beschloß, ein wenigstens dem normalen Anstium gewachsenes
 Versammlungshaus zu errichten. Am 18. März 1861 wurde das „Metropolitan Taber-
 naele“ bezogen. Hier hat Sp. bis zu seinem Tode gewirkt und Sonntag für Sonntag
 6000 Hörer um sich gesammelt. Während dreier Jahre predigte er regelmäßig in der
 Musikhalle in den Surrey-Gärten vor mehr als 10000 Zuhörern. Hier herrschte ein
 solcher Andrang, daß gleich bei einem der ersten Gottesdienste böswillig hervorgerufener
 Feuerlärm eine Panik hervorrief, die sieben Personen das Leben kostete; den Eindruck
 dieses schweren Unglücks hat Sp. nie ganz verwunden. Noch großartiger war der Gottes-
 dienst, welcher an einem von der Regierung ausgeschriebenen Bußtage im Oktober 1857
 im Kristallpalast abgehalten wurde: Sp. war zum Redner ausersehen und hielt einer
 Gemeinde von 24000 Seelen eine erschütternde Bußpredigt.

Dem Unermüdblichen wuchsen, ohne daß er sie suchte, von allen Seiten neue Aufgaben zu.
 Schon 1855 nahm er den ersten Zögling zur Ausbildung fürs Predigtamt ins Haus auf.
 Als bald darauf ein zweiter hinzukam, gründete er 1857 sein „Pastor's College“, welchem
 er im Jahre 1873 ein umfangreiches Anstaltsgebäude errichtete. An 700 Prediger und
 Evangelisten sind in Sp.'s College von tüchtigen (übrigens zum Theil auch nicht bap-
 tistischen) Lehrkräften ausgebildet worden und haben dann auf den verschiedensten Arbeits-

arbeiten in reichem Segen gewirkt. Gerade in den verrufenen Stadtteilen setzten sich diese Sendboten fest, indem sie zunächst Kinder zur Sonntagschule einluden und unerschrocken die Verkemmennten aufsuchten. Aus solchen Anfängen entstanden blühende Gemeinden, deren Prediger mit dem geliebten Lehrer in engerer Zühlung blieben und auf jährlichen Konferenzen über den Fortgang des Werkes Bericht erstatteten. Sp. hat, so lange er irgend konnte, den Versammlungen selbst präsiidiert und hierbei wie im Seminar seine berühmten „Vorlesungen“ gehalten, für alle Zeiten eine reiche Quelle bemitleidlicher und pastoraler Weisheit. Am Gemeindeort selbst entfaltete sich naturgemäß das reichste Leben. Ein Kranz von Sonntagschulen für Kinder und Bibelklassen für Erwachsene schloß sich um die große Muttergemeinde, deren innere Bedürfnisse von zahlreichen Hilfsvereinen versehen wurden (s. das Verzeichnis bei Schindler, S. 171—173). Sp. selbst war der Präsident einer ausgedehnten Kolportagevereinigung für Bibel- und Schriftenverbreitung, in deren Dienst unter seiner anregenden Leitung gegen 90 Kolporteurs arbeiteten. Die Gründung seines großen Waisenhauses 1867 wurde ihm durch die reiche Gabe der Witwe eines staatskirchlichen Geistlichen aufgenötigt. Es hat in Stockwell am Clabam Road ein mehrere Morgen umfassendes freundliches Heim erhalten, dessen schmucke Einzelhäuser 500 Knaben und Mädchen aller Bekenntnisse in fröhlicher Familiengemeinschaft bewohnen. Häufig nahm sich der Vielbeschäftigte Zeit, einige Stunden unter den Kindern zu verbringen, für deren Wohl er väterlich sorgte, und die dafür mit ruhrender Liebe an ihm hingen.

Zu diesen mancherlei Arbeiten kam Sp.s ungemein fruchtbare literarische Thätigkeit: die Zahl seiner Bücher und Schriften ist eine kaum übersehbare. Schon die Herausgabe der wöchentlichen Predigten, welche von Stenographen nachgeschrieben und von Sp. druckfertig gemacht wurden, erforderte nicht geringe Zeit. Dazu kam die Redaktion seiner Monatschrift „The Sword and the Trowel“, in welcher das Interesse für die verschiedensten Wissenszweige seiner Gemeinde gepflegt und Aufsätze erbaulichen und pastoralen Inhaltes veröffentlicht wurden. Zahlreiche Beiträge stammen aus Sp.s Feder, und namentlich die Menge der Bücheranzeigen, welche er lieferte, beweisen überraschende Fleißigkeit und scharfsinnige Urteilsgabe. Das großartigste Denkmal seines liebevollen Christenstudiums und immensen Fleißes ist aber sein praktisch-erbauliches Kommentarwerk zum Psalter „The Treasury of David“ in sieben starken Bänden Lexikonformats, welches er in zwanzigjähriger Arbeit vollendete. Kein Kommentar englischer und deutscher Zunge hat je eine ähnliche Aufnahme gefunden, denn es ist in mehr als 120000 Exemplaren verbreitet worden. Neben der eignen geistvollen Auslegung, die nicht in den ausgefahrenen Geleisen schulmäßiger Exegese einbergeht, sondern überall die hohe Freude an der Erforschung des göttlichen Wortes durchblicken läßt, ist auch die Arbeit englischer und deutscher Exegeten sorgfältig benutzt und Anschauungsmaterial aus allen möglichen Wissensgebieten herbeigetragen. Seine Helfer haben die reichen Schätze des britischen Museums für ihn durchforscht, und er selbst hat aus den vergilbten Schriften der Puritaner, in denen er zu Hause ist wie kaum ein anderer, ungeahnte Schätze gehoben. Obwohl Sp. sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln um das Verständnis des Grundtextes müht, ist er sich bewußt, keinen wissenschaftlichen Kommentar zu schreiben. Er will mit seinen originellen bemitleidigen Andeutungen hauptsächlich dem „village preacher“ dienen, bietet aber in Wirklichkeit jedem Geistlichen, welcher ihn recht zu lesen versteht, eine reiche Fundgrube fruchtbarer Predigtgedanken. Auch seine köstlichen „Illustrationen und Meditationen“ sind eine Frucht dieses Puritanerstudiums. Wie viel er von ihnen gelernt, zeigen keine in Hunderttausenden von Exemplaren verbreiteten Sammlungen „Weden hinterm Bilg“ und „Sans Bilgiers Bilder“. Hier beweist sich Sp. als Volksbrüßheller im edelsten Sinne des Wortes, der seine Leute kennt mit ihren Freuden und Nöten und ihnen in formiger, von feurigem Humor durchleuchteter Sprache die ewigen Wahrheiten packend nahe zu bringen weiß. Daneben treffen wir dann wieder auf erbauliche Traktate für die verschiedenen Lebensalter und Seelenstimmungen, nicht in dem landläufig „erbaulichen“ Stil langweiliger Lehrbaitigkeit, sondern stets fesselnb, in echt volkstümlicher, moderner Sprache, und inhaltlich überraschend durch die heilige Energie, mit welcher er das alte Evangelium fruchtbar zu machen weiß für das tägliche Leben in all seinen Beziehungen. Seine unermüdete Feder hat nicht gerastet, bis sie der Tod ihm aus der Hand nahm; war er doch bis kurz vor seinem Heimgang beschäftigt, seine populäre Auslegung des Matthäusevangeliums druckfertig zu machen, welches er mit kräftiger Betimmung des beherrschenden Grundgedankens ungemein wirkungsvoll als „Evangelium des Reiches“ darstellte. Daß er mit seinen Büchern wirklich einem Bedürf-

nis entgegenkam und es verstanden hat, den rechten Ton zu treffen, beweist ihre Verbreitung: Nicht nur in alle Kultursprachen sind sie überetzt, sondern auch in Dialekte und Idiome, die sich kaum der Anfänge einer Literatur rühmen können, wurden sie übertragen und haben darin einen dankbaren Leserkreis gefunden.

Rechnen wir zu dieser ausgedehnten literarischen Thätigkeit die Fülle von Anfor- 5 rungen, welche die Leitung der großen Gemeinde an Zv. stellte. Er hatte nicht den Ehrgeiz, alles allein zu thun, sondern besaß die Gabe, die vorhandenen Kräfte zu wecken und am rechten Plage nutzbar zu machen. Weil er sie selbstlos und glaubensvoll suchte, darum fand er einen so großen Kreis freudiger Mitarbeiter, die sich seiner Führung willig unterordneten und mit ihrem freiwilligen Helferdienst seiner Gemeinde das anziehende 10 Gepräge einer wirklich lebendigen gaben. Er hat das in unsrer Zeit so brennend ge- wordene Problem gelöst, eine große Gemeinde lebensvoll zu organisieren. Dabei war Sp. eine ausgesprochene Herrschernatur. Sein verzehrender Eifer für das Reich Gottes, das Bewußtsein von der Größe seiner Aufgabe und seine überragende Begabung machten ihn zum natürlichen Mittelpunkt der um ihn sich scharenden Arbeitskreise. Selbstjucht 15 und Ehrgeiz waren seinem Wesen trotz männlichen Kraftgefühls fremd, allem Personen- kultus war er von ganzer Seele abhold. Weil er nicht das Seine suchte, sondern auch in irdischen Dingen bestrebt war, Gottes Willen völlig zu thun, darum ist die Eintracht zwischen ihm und seinen Mitarbeitern nie getrübt worden. Besonders rührend ist das Verhältnis seines Bruders James zu ihm gewesen, der seit 1868 sein Mitpastor an der 20 Tabernakelgemeinde war und jahrzehntelang die schwere Kunst geübt hat, neben dem genialen Bruder selbstlos der zweite zu sein.

Sp. ist über dem Vielerlei oft kleinlicher Obliegenheiten nicht kaltberzig und ober- 5 stächlich geworden und hat seines Amtes vornehmste Anliegen, Gebet und Schriftforschung, nie darüber vernachlässigt. Gerade weil er in diesen beiden Stücken treu war, hat er 25 alle Gefahren seiner zerschneidenden Thätigkeit so lange glücklich überwunden. Und mehr als das: Er hat, was so viele Große im Reiche des Geistes nicht verstehen, Zeit gehabt, Mensch zu sein und als glücklicher Gatte und Vater seiner Familie zu leben. Zv. hat bei aller Selbstjucht keine Anlage zum Asketen gehabt, sondern auch die irdischen Gaben seines himmlischen Vaters mit dankbarer Freude genossen. Er verteidigte aller Eng- 30 herzigkeit weltflüchtiger Schwärmer gegenüber die christliche Freiheit und hat sogar durch seine kühne Behauptung, daß man auch zur Ehre Gottes rauchen könne, die er mit Rö 11 verteidigte, nicht geringen Anstoß erregt. Alle aber, die ihm in seiner Häuslichkeit nahe getreten sind, rühmen die Gastlichkeit und Herzlichkeit dieses anziehenden Familienkreises. Er war sein starker Rückhalt gegen die aufreibenden Anforderungen seines Berufes und 35 die mancherlei Anfechtungen, die damit verbunden waren.

Und Sp.'s Leben ist reich an Anfechtungen gewesen, auch an solchen, welche er selber durch seinen unerschrockenen Mut zur Wahrheit heraufbeschworen. An seine „Er- 5 zentrität“ hatte man sich nach vielem Spott schließlich gewöhnt, und die beißende Satire der Gegner hatte ihn zum populärsten Prediger der Miesenstadt gemacht. Dazu trug 40 nicht zuletzt bei, daß Sp. in spezifisch englischem Sinne Demokrat war. „Er hatte,“ wie Dr. Pattison sich ausdrückt, „das Vertrauen zur Ehrenhaftigkeit und Menschlichkeit, zu der inneren Tüchtigkeit und dem Scharfsinn der vox populi, welche England bis heute zum demokratischsten Volk der Erde macht“ (Wayland S. 84). Er war aber nicht der Mann, 45 sich die Gunst der Menge durch Schmeichelei und Leijeterei zu sichern. Wo immer 45 er Schäden entdeckte im Christentum und Kirchtentum wie im öffentlichen Leben der Zeit, da erhob er seine mahnende und warnende Stimme und richtete schonungslos am Evan- gelium, was ihm als widerchristlich erschien. So trat er bei Beginn des Unionskrieges mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit für die Sklavenbefreiung in die Schranken, obwohl ihn ängstliche Freunde warnten, daß er damit den Absatz seiner Schriften in den 50 Vereinigten Staaten vernichte. Er hat auch diesen Verlust, der seinen Anstalten empfind- lich fühlbar wurde, um der Wahrheit willen freudig getragen. Noch tiefergehende Er- regung hat Sp. mit seiner Rede über die Taufwiedergeburt (vom 5. Juni 1862) hervor- gerufen, welche in mehr als 300000 Exemplaren verbreitet worden ist. In ihr betonte er mit ganzer Schärfe die Schriftwürdigkeit der hochkirchlichen Lehre und erregte damit 55 namentlich bei den Evangelikalen heftigen Unwillen und stürmischen Widerspruch. In Rede und Gegenrede aus beiden Lagern wogte der Streit, zum Teil leidenschaftlich ge- führt, hin und her, und erst nach Jahren ebte die Hochflut der Brotschüren, die er ge- zeitigt, allmählich ab.

In das Jahr 1887 fällt der Beginn des scharfen Konfliktes, in welchen Zv. durch 60

die sog. downgrade-Kontroverse mit der Baptist Union geriet. Diese Körperschaft umfaßt als eine freie Vereinigung die große Mehrzahl der Baptistengemeinden Großbritanniens. Bei dem independenten Charakter des Baptismus ist die Union keine Kirchengesellschaft, sondern lediglich ein freiwilliger Bruderverbund aller Taufgesalbten, welcher die großen all-
 5 gemeinen Aufgaben der Denomination in Mission, Erziehung und Organisation gemeinsam bereicht. Jeder Gemeinde ist ihr Selbstbestimmungsrecht in der Verwaltung sowie ihre Autonomie in dogmatischen Fragen völlig gewahrt, da nur das gemeinsame Bekenntnis zur Taufe der Erwachsenen durch Untertauchung das einigende Band ist. Sp. hatte schon
 10 der Gemeinschaft Eingang gefunden und weite Kreise angesteckt hatte. In der Augustnummer 1887 seiner Zeitschrift erhob er warnend seine Stimme gegen die „neue Religion“. Er sieht auch die Konfessionsisten in der Gefahr, von der puritanischen Strenge der Väter in Lehre und Leben abzuweichen und damit der Kirche gleich in geistliche Lethargie zu versinken. Das führt er, ohne irgendwie persönlich zu werden, sachlich aber mit der
 15 ganzen Schärfe seines Temperaments aus. Die Gegner konnten auf diesen überscharfen Angriff, der noch dazu ihre sittliche Qualität in Zweifel zog, nicht schweigen. Während aber die Besonnenen in vornehmer Sachlichkeit das gute Recht ihres Standpunktes wahrten, ergingen sich einige Heißsporne in der Presse in bestigen persönlichen Ausfällen gegen Sp., den sie einen gichtigen Pessimisten und neuen Papst nannten. Sp. schwieg
 20 nicht, und da ihm der Fortgang des Streites zeigte, wie stark das bekämpfte Ubel bereits um sich gegriffen, erklärte er kurz entschlossen seinen Austritt aus der Union. Deren Präsidium that sein Möglichstes, um den Riß zu heilen; auf die Bedingung Sp.s aber, der Union die feste Grundlage eines verbindlichen altgläubigen Bekenntnisses zu geben, glaubte man um des geschichtlich vorgezeichneten Charakters der Vereinigung willen nicht
 25 eingeben zu dürfen. Dem Rat der Union blieb nichts übrig, als seine Austrittserklärung anzunehmen; er that dies mit einem öffentlichen Tadelsvotum: Ohne Namen zu nennen und Beweise zu erbringen, habe Sp. Anklagen erhoben, die auf die ganze Körperschaft einen Schatten würfen und Brüder dem Verdacht aussetzten, welche die Wahrheit ebenso sehr wie er selber liebten. Damit war der Bruch besiegelt. Sp. ist bis an sein Lebens-
 30 ende außerhalb der Union geblieben, aber nicht, ohne zu erklären — was von kirchlicher Seite oft übersehen wird, um dem gefeierten Kanzelredner das Odium des Baptismus zu nehmen —, daß er mit diesem Austritt aus einer freien Vereinigung nicht aufgehört habe, Baptist zu sein. Die Erregung über die Kontroverse ist schließlich vorüber gegangen; Sp. hat vielseitige Zustimmung gefunden, aber auch manchen Verlust, der seinem Werke
 35 hieraus erwuchs, tragen müssen; die Union hat nicht aufgehört in alter Weise zu existieren und im Segen zu wirken. Bei Gelegenheit des ersten Weltkongresses der Baptisten, welcher 1905 in London stattfand, hat sie dem letzten der Puritaner in dankbarem Gedenken eine prächtige Statue in ihrem Verwaltungshause gesetzt.

Es war vorauszu sehen, daß Sp., obwohl er auch dem Verleibe sein gutes Recht an-
 40 gedeihen ließ, bei so vielgestaltigem Dienst sich vor der Zeit verzeihen würde. Infolge bestiger rheumatischer Anfälle, die seine Nervenkraft angriffen, mußte er sich häufig längere Erholungspausen gönnen, welche er mit Vorliebe an der sonnigen Riviera verbrachte. Aber seine Gebrechen mehreten sich, ohne daß die Tausende seiner Hörer es seiner
 45 Predigtthätigkeit abspühlten. Noch konnte er auf der Pastoralkonferenz im April 1891 seinen gewaltigen Vortrag „Der größte Kampf in der Welt“ halten, — auch hier noch in Auseinandersetzung mit der ihn im Innersten bewegenden modernen Theologie —, dann brachte eine heftige Influenza ein verhaltenes Nierenleiden zum Ausbruch, dem sich qualende rheumatische Schmerzen zugesellten. Monatelang schwebte er in höchster Gefahr,
 50 aber das Gebet der Seinen hielt ihn aufrecht. Am 26. Oktober war er dem auch so weit hergestellt, daß er nach Mentone geleitet werden konnte. Im Januar des folgenden Jahres jedoch ergriff ihn die Influenza aufs neue. Seit dem 20. Januar ans Bett gefesselt und in den letzten Tagen zumeist bewusstlos, ist er am 31. Januar 1902, einem Sonntag, während seine Gemeinde zum Gottesdienst versammelt war, heim-
 55 gegangen. Seine sterbliche Hülle wurde in die Heimat überführt und auf dem Northwood-
 friedhofe beigesetzt.

Bei einer Beurteilung Sp.s als Prediger dürfen wir zunächst nicht außer acht lassen, daß er Engländer gewesen ist. Vieles an ihm, was uns anfangs fremdartig be-
 rubert, erklärt sich aus der Art des englischen Charakters und Christentums und ist die
 60 Grundbedingung für den Erfolg seines Wirkens gewesen. Er war nach Pattison „der würdige Engländer mit den Vorzügen und Schranken seiner Rasse“. Sodann will be-

achtet sein, daß Sp. Konfessionarist war. In Deutschland wäre er als Prediger schon deshalb unmöglich, weil er nie einen geordneten Studiengang durchgemacht hat. Gewiß hätte Sp., wenn er ein in unserm Sinne wissenschaftlich gebildeter Theolog gewesen, manche Einseitigkeit seines Wesens und seiner Lehre überwunden. Aber das wäre der Tod seiner Größe gewesen, denn in dieser glücklichen Einseitigkeit und Konzentration auf das puritanisch verstandene „alte, alte Evangelium“ lag seine Kraft. Trotz dieses Mangels geordneter Vorbildung ist er doch kein „Laienprediger“ gewesen. Denn zunächst war er ein geborener Prediger, und dann hat er sich in theologischer und allgemeiner Wissenschaft eine Bildung angeeignet, welche ihn jedem praktischen Theologen in Deutschland ebenbürtig macht. Gerade aber, weil er frei war von dem Meigewicht des theologischen Kriticismus, konnte er seine religiöse Eigenart voll ausleben und sich mit ungebrochener Ursprünglichkeit seinen Hörern hingeben. Er redete zu seiner großen Gemeinde nicht als der verpflichtete Pastor von Amts wegen, sondern nach apostolischem Muster als Zeuge oder gemäß Schleiermachers Forderung als Bruder zu seinen Brüdern, mit denen er sich des gemeinsamen Evangeliumsbesitzes erfreut, und bei welchen er die Sorge dafür erweckt. Sp. war kein „Geistlicher“ im Sinne kirchlicher Annahme und doch, recht verstanden, ein Geistlicher, dessen ganzes Leben und Wirken betrachtet sein will im Lichte seiner alles beherrschenden Frömmigkeit. Er mag ein schlechter Theolog gewesen sein, aber er war mehr: Er war ein religiöses Genie.

Freilich, er war auch ein gottbegnadeter Redner, ohne sich dessen bewußt zu sein. Die gefeierte Kunsttreibe mit ihren kblühenden Phrasen empfand er, wie er sich scharf ausdrückte, als eine Gottlosigkeit, wo es sich um der Seelen Seligkeit handelte. Er redete nicht, sondern er sprach in gefälligem, edlem Unterhaltungston, der nur durch die Größe des Raumes und des Gegenstandes seine Schattierung bekam. Dabei war sein Vortrag vollkommen dreifach, in reinem, durchsichtigem, raffinem Englisch; jedem Manzelpathos abhold, reißt er die Worte wie Perlen aneinander. Da ist nichts von der Zungenfertigkeit des gewandten Causeurs, wie man sie auf manchen freikirchlichen Kanzeln findet. Aber flüssig, ohne je zu stocken oder Worte zu suchen, gleitet seine Rede dahin. Er kennt kein Versprechen, keine Wiederholungen und abgebrochene Perioden; in jedem Augenblick hat er den bezeichnenden und angemessenen Ausdruck bereit und spricht in einem Stil, den selbst ein Meister wie Musin schlechthin vollkommen nennt. Schon der boy preacher machte durch seine ungewöhnliche Redegabe tiefen Eindruck, der auch durch manche Züge jugendlicher Unreife nicht verwischt wurde. Und nun der reise Spurgeon! In lautloser Stille empfing ihn sein vieltausendköpfige Gemeinde, in der noch eben ein Summen und Zischeln wie Meeresbrausen hin und hergezogen war. Vielleicht standen viele unter der Suggestion seiner Verübmtheit. Aber wenn er dann seine helle, wunderbar klangvolle Stimme erhob, welche jeden Winkel des großen Gebäudes mit Wohlklang erfüllte, dann stand die Kopf an Kopf gedrängte Menge ausnahmslos in seinem Banne.

Weil ihm diese kostbare Gabe von Natur eignete und zudem sein ganzes Leben von Religion durchdrungen war, darum hatte er so wenig Zeit nötig für die Einzelvorbereitung seiner Predigten. Er brauchte sie nicht niederzuschreiben in künstlichem Periodenbau. Dazu hätte er auch bei drei und mehr Predigten, die er wöchentlich hielt, kaum die Zeit gehabt. Es bedurfte für ihn nur einiger Nachmittagsstunden stiller Meditation am Sonnabend, um sich für den Sonntag zu rüsten. Textlose Predigten kennt er nicht, denn die Schrift ist ihm die unbedingt verpflichtende Urkunde der göttlichen Lehre, welche zu verkündigen und auszulegen er berufen ist. Um Texte aber war er, so treffend er auch in seinen Vorlesungen die Not der Textwahl zu schildern weiß, nie in Verlegenheit. Sein Leben in der Schrift, seine intensive Lektüre namentlich der Puritaner, denen er sich auch hierin tief verpflichtet fühlt, die täglichen Erfahrungen seines persönlichen und Berufslebens gaben ihm stets zur rechten Zeit das rechte Wort. Mit schneller Hand entwarf er die Disposition, um nicht von der Fülle der ihm zufließenden Gedanken überflutet zu werden; dann verweilte er einige Zeit in betendem Sinnen und konnte nun getrost ohne Konzept und Memorie seine Weltkanel besteigen in der fröhlichen Zuversicht göttlichen Beistandes. Das gewohnheitsmäßige Extemporieren der Predigt hält er für durchaus schädlich und warnt seine Studenten ernstlich davor. Sie würden sonst, wie er in scherzhaftem Doppelsinn bemerkt, eine gefährliche Gabe der „Zeitverteilung“ erwerben und ihre Kirche bald genug leer predigen. Nur in den Gebetsstunden am Montagabend, zu denen sich auch stets 2—3000 Teilnehmer fanden, überließ er sich den Impulsen des Augenblicks, um sich in völlig unvorbereiteter Rede zu üben. Eine noch gründlichere

Abneigung aber hat er gegen das in England eingebürgerte Ablefen der Predigt, das den Prediger zum Schauspieler und Sympohanten herabwürdigt.

So steht er gänzlich frei und zudem unabhängig von jeder strengen äußeren Form des Gottesdienstes seiner Gemeinde Auge in Auge gegenüber: Alles Interesse vereinigt sich auf die Wortverkündigung und ihren Träger. Es ist ein Glück für Sp., daß er kein Kirchenmann, sondern freier Baptista war und sich als solcher nicht in eine vorgezeichnete Form des Gottesdienstes zu schiden brauchte; denn die Litanei hätte seine Eigenart erdrückt. Wer aus St. Paul mit seinen Priesteraufzügen, Litaneien und musikalischen Darbietungen in Sp.'s Kirche kam, der sah sich in eine ganz andere Welt versetzt. Schon das Äußere des riesigen Gebäudes mit seiner säulengeschmückten Front und der breiten Freitreppe machte eher den Eindruck eines Bötzen- oder Theaterhauses als einer Kirche. Auch im Innern gemalte nichts, was den kirchlichen Christen beim Eintritt andächtig stimmt, an den gottesdienstlichen Charakter des Raumes. Jeder äußere Schmuck ist vermieden; keine Säulen und Leuchter hemmen den Blick auf den Prediger, den man überall sehen und bei der vollendeten Akustik des Raumes überall verstehen kann. Der Pastor selbst kommt im einfachen schwarzen Rock; sogar die weiße Binde hat er in späteren Jahren abgelegt. Ist so die Gesamtwirkung zunächst eine recht nüchterne, so ist doch schon der Anblick der dichtgedrängten Versammlung ein überwältigender. In überwiegender Zahl sind es Männer, die zu Sp.'s Füßen sitzen, — für das bescheidene deutsche Auge ein ungewohnter Anblick! Neben der Kaufmannschaft und dem Mittelstand senden die Arbeiterkreise ihre Vertretung; Reisende aller Herren Länder wollen den großen Baptistenprediger in Augenschein nehmen. Ihnen zur Seite haben schüchtern Männer Platz genommen, welche den Stempel des Lasters und der Verkommenheit im Angesicht tragen. Aber auch Fürsten und Minister erbauen sich an seiner Predigt. Männer wie Dickens und Tennyson, Gladstone und Lord Russell, Livingstone und Muskin gehörten zu den Verehrern des Predigers und waren häufig im Tabernacle zu finden.

Die Unwüchsigkeit seines Glaubenszeugnisses war es, welche alle diese großen und kleinen Geister anzog. Sp. ist sich bewußt, daß er keine neue Weisheit predigt, und will nichts anderes bringen als das alte Wort vom Kreuz. Aber er steht nicht hinter diesem Wort als objektiver Referent der Heilstatsachen, sondern hat seiner Verkündigung den Stempel seiner impulsiven Individualität aufgeprägt. Alles in seinem Gottesdienst ist von seiner Eigenart durchdrungen, und doch verschwindet er in demütiger Selbstvergessenheit gegenüber dem Herrn, dem seines Lebens ganze, heiße Liebe gilt. Schon die Art, wie er sich nach dem Betreten der Plattform zum stillen Gebet beugt, ist bezeichnend. Keine stereotype Form, keine Pose. Dann fliegt sein klares Auge mit glücklichen Lächeln über die Versammlung, die nun lautlos an seinen Lippen hängt. Er gibt das erste Lied an und liest Strophe für Strophe mit ergreifender Betonung vor. Die Gemeinde erhebt sich und aus dem Munde der ungezählten Menge steigt lebendig und machtvoll ein Gesang empor, welcher auch ohne Orgellaut jedes Herz himmelan ziehen muß. Dann liest der Prediger einen längeren Abschnitt der hl. Schrift und begleitet ihn mit kurzen, überaus treffenden Bemerkungen, welche das Bibeltwort der Gemeinde praktisch nahe bringen, und auf deren Vorbereitung er viel Sorgfalt verwendet. Dann betet er. Auch hier fehlt jede gemeinsame Form der Andacht. Die meisten knien, einige stehen, viele sitzen mit vorgebeugtem Haupt; der Pastor selbst kniet nieder und betet frei, wie es der Geist ihm giebt auszusprechen. Gerade von diesem Gebet haben viele bekannt mehr noch ergriffen worden zu sein als von seiner Predigt. Das war keine vorgezeichnete Kultübung, kein Gott dargebrachtes Opfer; es war der Erguß eines Herzens, das sich unmittelbar vor Gottes Angesicht wußte und der Erhörung gläubig gewiß war.

Nach abermaligem Gemeindegesang kam dann die Predigt. Auch ihr fehlt jede stereotype Form. Heut hat er einen ganz kurzen Text von wenigen Worten, die er in überraschender Beziehung zu den Bedürfnissen seiner Hörer zu bringen weiß; morgen spricht er in gründlicher Erregung über ein ausgedehntes Textkapitel. Seine Predigt sucht den Zuhörer zur Buße zu leiten, bietet aber auch dem gefordertesten Christen reiche Seelennahrung. Wohl predigt er immer die Botschaft von Sünde und Gnade und dringt auf die Bekehrung des Zuhörers, aber er ist deshalb doch kein Erwedungsprediger im Sinne des modernen geistlichen Spezialistentums. Aus der Überzeugung, daß der Glaube aus der Predigt kommt, erwählt ihm die Aufgabe, das ganze Evangelium mit heiligem Ernst seinen Hörern ans Herz zu legen, aber auch die gläubige Gewißheit, daß Gott sein Wort

nicht unbezengt und leer werde zurückkommen lassen. Darum ist er den in Dissenterkreisen so beliebten „Nachversammlungen“ abgeneigt, auch darin ein edler Calvinist. Er bringt dem Sünder den Heiland nahe, dann aber läßt er in zarter Zurückhaltung die Seele mit ihrem Erlöser allein, der an den Erwählten der göttlichen Gnade den ewigen Heilsrat schon zur Vollendung bringen wird. Es gilt nur, erst einmal die Feindschaft des natürlichen Menschen gegen Gott zu brechen. Diesem Zweck dient die Einleitung seiner Predigt; sie soll den Hörer willig machen, nicht eines Menschen Rede, sondern Gottes Wort zu hören, ihm zum Bewußtsein bringen, daß es sich im Evangelium um eine eminent persönliche Angelegenheit handle, um die Überwindung der Sünde und ihrer Not, die jedem Einzelnen in tausend Gestalten zu schaffen macht. Darum richtet sich 1 Sp. nicht gemeinlich an die Menschen, sondern an den einzelnen und giebt seiner Predigt, ohne je taktlos zu werden, den starken persönlichen Einschlag. Darum sucht er auch die Einleitung so interessant wie möglich zu gestalten und verschmacht, um Ohr und Herz seiner Hörer zu gewinnen, selbst stark drastische Mittel nicht, in späteren Jahren auch hierin reifer und freier von der Exzentrikität seiner Jugend. Hierbei kommt ihm seine glückliche Gabe zu statten, dem Thema die scharfe Spitze zu geben, die den Hörer trifft und unwillkürlich packt. Er kennt keine langweilige Formelierung, die bei dem seltenen Kirchgänger das unbehagliche Gefühl erweckt, nun dreiviertel Stunden hindurch eine herablassende Belehrung anhören zu müssen, deren Ende er seufzend herbeisehnt. Von Sp. hört er Thematata, die seine Neugier, manchmal auch seinen Widerpruch reizen, ihn aber stets festhält: Über Je 2, 3 schreibt er bedeutungsvoll „Welleicht!“, nach Gen 33, 9 und 11 spricht er über das aus dem Text hervorpringende Wort: „Ich habe genug,“ und schildert nun erst in Esau einen gottlosen und dann in Jakob einen gläubigen Mann, der genug hat. Mc 12, 34 giebt ihm Gelegenheit zu einer ernsten Predigt über das Thema „So nahe!“, und AG 13, 26 überschreibt er einfach „Euch!“ Aus 1 Jo 3, 20. 21 weiß er über das Thema „Der untere Gerichtshof“ viel Tröstendes zu sagen, und AG 1, 11 veranlaßt ihn zu einer Predigt: „Der goldene Maulkorb“. Nach unserem Empfinden überreißt er diese Art nicht selten, aber er bleibt fern von jeder Effekthascherei. Hat er nur erst die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer gewonnen, dann verbindet er die Wahrheit der Schrift mit seiner reichen Erfahrung und Menschenkenntnis und zieht die Sünder mit der unwiderstehlich werdenden Gewalt der Liebe zu Gottes Vaterherren empor. Dann weiß er das Erbarmen Gottes in Christo so kräftig zu schildern, das Kreuz von Gethatha so anschaulich vor die Seele zu malen, daß unter seiner Predigt manches Sünderherz überwältigt dem Heiland zu Füßen sinkt und wohl keiner, ohne im Innersten ergriffen zu sein, von dannen geht.

Mit homiletischer Kunst befaßt er seine Gemeinde nicht. Wohl sind seine Dispositionen zumeist logisch geordnet, aber auf ihre formvollendete Durchbildung legt er gar keinen Wert. In schlichter Aufzählung reißt er die Teile, oft bis zu sieben und acht, aneinander und läßt in seinen Übergängen den Hörer reizvolle Einblicke gewinnen in seine Gedankenwerkstatt, indem die Predigt erst gleichsam unter seinen Augen und seiner Teilnahme entsteht und wächst. Alles an ihr ist klar und einfach, aber von packender Anschaulichkeit und Prägnanz. Dem Redner kommt es darauf an, auch von seinen geringsten Hörern verstanden zu werden, ohne den Gebildeteren langweilig zu sein. Darum spricht er in kurzen knappen Sätzen, ohne Fremdwörter ängstlich zu meiden; aber nicht in der viel mißbrauchten Sprache Kanaans, welche seinem weltstädtischen, der Kirche entwöhnten Publikum doch meist zur Fremdsprache geworden, redet er, sondern kleidet die alte Mehrheit in ein durchaus modernes Gewand. Alle möglichen Zeitereignisse und Wissensgebiete zieht er dabei zur Veranschaulichung heran und versteht auch das tägliche Leben konkret und drastisch zu schildern. Die „Illustrationen“, in deren Anwendung er es zu vollendeter Meisterschaft gebracht hat, sind ihm aber nicht lediglich interessante Züllstücke für die Predigt, sondern zielen darauf ab, den Zuhörern in packender Form geistliche Wahrheiten als unverlierbares Eigentum einzutragen. Sein Wahrheitsstimm sträubt sich auch gegen die erfundenen frommen Geschichten; was er bietet, ist durchaus dem Leben abgelauht oder entstammt ernster Lektüre, die er in der ausgesprochenen Absicht betreibt, Anschauungsmaterial für die Predigt zu gewinnen. Mit dieser Kunst prägnanter Erzählung verbindet sich aufs glücklichste sein prächtiger Humor. Es ist ihm auch in England stark verdacht worden, daß er ihn auf die Kanzel gebracht hat, und in der Jugend hat er ihm wohl zu Zeiten hart die Zügel schießen lassen. Wer aber seine Art vorurteilslos studiert und wahrnimmt, wie er mit wachsender Reife auch dies Talent für seinen Beruf wirklich geheiligt hat, der wird sich seiner schonen

Gabe von Herzen erfreuen. Nichts war ihm ja so verhaßt wie der Kirchenschlaf, und ihn zu verhindern, ruft er unbedenklich ein beiteres Lächeln in den Mienen seiner Zuhörer hervor. So schildert er eine hervorragende Form landläufiger Namenschristentums in so naturwahren starken Farben, daß die Versammlung über seiner launigen Ausmalung ganz des Ernites der Predigt vergißt. Dann aber überrascht er die Hörer mit einer plötzlichen Wendung aufs Geistliche, und sie müssen beschämt erkennen, daß sie ihre eigne Thorheit gründlich verlaßt haben. Er liebt diese Überraschungen. Mitten in feiner Schilderung unterbricht er sich und wendet sich mit dringlichem Ernst an einzelne in der Versammlung, deren Gedanken und Herzenszustand er mit einigen markanten Worten verbluffend kennzeichnet. Die Wirkung war oft überwältigend, und mündlich oder schriftlich haben es ihm viele bekant, durch solch eine Enthüllung ihres Innersten zu aufrichtiger Buße gelangt zu sein.

Es liegt in Sp.s Stellung zum Inspirationsdogma, daß er das Alte und Neü völlig gleich wertet. Wird er auch nicht müde, die großen Heilthatfachen des neuen Bundes besonders hervorzubeben, so sieht er doch das alttestamentliche Wort stets unter dem Gesichtswinkel der neutestamentlichen Erfüllung. Das giebt seiner Predigt etwas Zeitloses. Wohl versteht er die Besonderheit seines Textes zumeist treffend hervorzubeben, und namentlich seine „alttestamentlichen Bilder“ sind Meisterstücke lebensgetreuer Charakteristik und geistlicher Porträtkunst. Aber seine enge Gebundenheit an das geoffenbarte Wort veranlaßt ihn, um auch den entlegensten Texten ihren Ewigkeitszim abzugewinnen, seine Hilfe zu geistlicher Schriftausbeutung zu nehmen, die vor der nüchternen Ergesse nicht bestehen kann. Ist auch seine Auslegung im ganzen durchaus gesund, so ist er der Gefahr der Allegorese, welche er seinen Studenten so lebhaft vor Augen führt, nicht immer entgangen. Freilich, er verliert sich dabei nie in die kleinliche, übergeistliche Spielerei, welcher die Mystik Selbstzweck wird, und findet immer den Weg zurück zu den weltbewegenden Heilsgedanken.

Daß er auf sie bewußt sich beschränkt, macht seine Wirksamkeit zu einer so überaus gesegneten. Reichte doch seine Gemeinde weit über die Grenzen Londons hinaus in alle Welt. Und welche ungezählten Erfolge neben seinem mündlichen Zeugnis den gedruckten Predigten beischieden waren, wer vermag das zu ermessen? Ein Pastor, dessen Kanzelreden lange Zeit hindurch an jedem Montag nach New York gefakelt wurden, um in den angezeichneten Tageszeitungen zu erscheinen, ja dessen Predigten ein reicher Verehrer Monate hindurch in einem australischen Blatt als Inserat drucken ließ, muß eine gewaltige Macht über Menschenherzen gehabt haben. In Afrikas Einsamkeit hat der sterbende Zwingstone an Sp.s Predigten starken Trobestrost gehabt, und ein armer Neger, dem zufällig eine Nummer der Wochenpredigt in die Hände kam, ist durch sein Glaubenszeugnis ohne menschliches Zutun dem Evangelium gewonnen worden. Solche schlichten Thatfachen führen eine wunderbar berechte Sprache. Der sichtbarste Beweis seiner gewaltigen Thätigkeit bleibt mit ihrem ausgebreiteten Missionswerk die große Tabernakelgemeinde, welcher während Sp.s Pastorat 11692 Seelen durch die Taufe einverleibt wurden. Noch heute blüht sie unter der umsichtigen Leitung seines Sohnes Thomas, der des Vaters Lebenswerk in der aus einem Brande in neuer Schönheit und gleicher Größe wieder entstandenen Kirche fortsetzt.

Und dies auserwählte Mißzeug war kein Wunderprediger, wie man es seiner Jugend oft vovbereizt, daß er ein glänzendes Meteor am geistlichen Himmel sein werde. Er war aber auch kein Modeprediger, der den Erfolg seiner Predigt durch Konzessionen an den Zeitgeist erkauft, wovon man heut nicht selten das Heil der Predigt erwartet. Er sieht vor uns vielmehr als ein altmodischer, starrer Puritaner, welcher von dem alten Inspirationsglauben nicht ein Jota preisgab. Auch seine äußeren Gaben, so glänzend sie waren, erklären das Phänomen nicht, daß seine gedruckten Predigten nicht minder wirksam sind als die mündlichen Zeugnisse. Aus seinem Wirken spricht ein Mann von unbedingter Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit zu uns, dessen Glauben und Leben unlöslich verbunden sind. Er lebt, was er predigt, denn Gott ist die große Realität seines Lebens. Weil er vor Gottes Angesicht lebt, giebt es in seinem Leben keine Phrase, keine Unaufrichtigkeit, keinen läbnenden Zwihsalt. Weil er seinem Gott unerschütterlich vertraute und sich mit der Allmacht in weltüberwindendem Bunde wußte, darum hat sich Gott so wunderbar zu seinem Wirken bekant und ihn der halbberzigen, zweifellahmen Christenheit zu unendlichem Segen gesetzt. Er war nichts weiter als ein Prediger des Evangeliums, das aber nicht nur mit der ihm verliehenen Macht der Rede, sondern vielmehr mit der That seines sich für Gottes Reich verzehrenden Lebens. Den Mann, der

fast 40 Jahre auf derselben Kanzel gestanden, ohne sich zu erheben, ja selbst ohne sich merklich zu wiederholen, der nie geküßt hat unter der Last eines Berufes, welcher vielen seiner Amtsgenossen gerade wegen der ständigen Not, sich auszusprechen, so schwer auf der Seele liegt, der vielmehr leuchtendes Angesichts einem Elia gleich für seinen Gott eiferte, den hat sein Grabredner sicherlich ohne Übertreibung einen Prince of Preachers und Champion of God genannt.

Gust. Wieselbusch.

Staat und Kirche. Literatur: Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung, 1872; Hinjchins, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, 1883 (in Marouardens Handbuch des öffentlichen Rechts I, 1); Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1894, Bd I, S. 216 ff.; 10
E. Troeltich bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung I, 1905; R. Sohm, Kirchenrecht Bd I, 1892; ders., Das Verhältnis von Staat und Kirche aus dem Begriff entwickelt (ZKR 1873). — R. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, 1890; Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, 1899; J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, 1891; A. Haug, Kirchengeschichte Deutschlands, 1887 ff.; 15
E. Voening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878; F. Mattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892. — R. Kiefer, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893; ders., Grundzüge der reformierten Kirchenverfassung, 1899; J. Müntzmann, Kirche und Staat in Nordamerika, 1871. — M. Lecomte, Rapport au Sénat sur le projet de loi concernant la séparation des 20
Eglises et de l'Etat, 1905; P. Sabatier, A propos de la séparation des églises et de l'Etat, Paris 1906; E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, 1884; F. Heiner, Der sog. Toleranzantrag nach der ersten Beratung (Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1902). — E. Joerger, Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III., 1905; A. Kiedner, Grundzüge der Verwaltungsorganisation der 25
altpreussischen Landeskirche, 1902; K. Kiefer, Sinn und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1902); G. Kawerau, Ueber die Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 1887; Th. Kaitan, Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903; The American and English Encyclopaedia of law. Bd VI, V^o church, Bd XXIV, V^o religious society, 1903. 30

I. Die Gemeinde Christi stellt sich dar in äußerlichen Menschengemeinschaften. Damit tritt sie auf den Boden des gesellschaftlichen Zusammenlebens, für welches der Staat seine Herrschaft errichtet hat, und die Frage erscheint, wie das Verhältnis zwischen den beiderseitigen Ordnungen sich gestaltet.

Je nach dem Standpunkte der verschiedenen Bekenntnisse wird dafür von vornherein 35
schon ein größerer oder geringerer Spielraum von Möglichkeiten eröffnet sein. Und zwar ist maßgebend, was und wie viel ein jedes als göttlichem Willen gemäß in Anspruch nimmt für die äußerliche Form und Machtentfaltung der Kirche. Denn daraus erwachsen jeweils ganz von selbst die entsprechenden Forderungen gegenüber dem Staat, der nach kirchlicher Anschauung diese Ordnung der Dinge nicht hindern soll, wie er äußerlich ge- 40
nommen könnte, sondern im Gegenteil sich auch seinerseits darunter fügen und unterwerfen. Wo er das nicht thut, da ist der Widerspruch da: die Kirche klagt über Unrecht und sucht in stillem Ringen oder in offenem Kampfe durchzusetzen, was sie den Willen Gottes nennt und ihre Freiheit.

Es ist klar, daß der Punkt, wo dieser Streit beginnt, verhältnismäßig weit nach 45
vortwärts gelegt ist für die katholische Kirche mit ihrer reich entfalteten, durch Glaubenssätze geheiligten Herrschaftsordnung (hierarchie) und der dafür in Anspruch genommenen rechtlich wirksamen Regierung der christlichen Völker: totum saeculum gubernandum! Für sie muß es einem kräftigen, vollentwickelten Staate gegenüber fast der ordentliche Zustand sein, daß sie mehr oder minder ihr Recht als verletzt und ihre Freiheit als 50
unterdrückt betrachtet.

Auch die reformierte Kirche hat von Haus aus ihre bestimmte, gottgewollte Verfassung und stellt die Forderung auf, daß das ganze äußerliche Gemeinleben unter die strenge Zucht des Wortes Gottes sich stelle, wie es auf Grund jener Verfassung gepflegt und zum Ausdruck gebracht wird. Im Namen dieses ihres Rechtes hat sie Geschichte ge- 55
macht, streitbar und thatenreich wie die katholische Kirche.

Ganz anders die griechische Kirche, welche vom Staate nichts weiter verlangt, als daß er ihren feierlichen mysterien erfüllten Kultus nicht antaste. War doch der Kampf mit ihm um ihre Bilder vielleicht in ihrer ganzen Geschichte das Erlebnis, das ihr am tiefsten ging. 60

Ihr ist an Anspruchslosigkeit das Luthertum verwandt. Das Christentum muß ja

irgend eine äußerliche Ordnung haben, damit die frohe Botschaft in ihm geben könne. Aber diese Ordnung hat keine im voraus bestimmte Gestalt. Denkbar ist, daß die Begeisterung alle Rechtsformen erzeugen soll; aber auch jede Rechtsform ist gut, bei der das heilbringende Wort unbeeinträchtigt sein Werk thun kann. Es steht also nichts im Wege, daß der Staat selbst eine solche Ordnung schaffe und bestimme. Verpflichtet ist er nur dazu, daß er gewähren lasse. Auch das ist nicht sowohl eine Pflicht gegenüber der Kirche selbst, als gegenüber der Freiheit seiner evangelischen Bürger.

So ergibt sich schon vom Standpunkte der Kirche aus eine große Mannigfaltigkeit von Arten, wie das Verhältnis zwischen ihr und dem Staate gedacht werden kann. Nun fügt aber auch der Staat noch das Seine hinzu durch die verschiedene Art, wie er dazu Stellung nimmt. Er kann sich den Forderungen der Kirche unterwerfen, er kann den freien Spielraum, den sie ihm läßt, zu sehr verschiedener Ordnung des Verhältnisses benutzen. Er kann aber auch die Grenzlinie des beiderseitigen Machtgebietes einseitig kraft der Herrschaft, die er in Anspruch nimmt, anders bestimmen und die Kirche selbst auch gegen ihren Willen unter seine besondere Aufsicht und Leitung zwingen. Er kann auch so weit gehen, daß er sie geradezu mit harter Gewalt verfolgt und unterdrückt, sei es in vermeintlichem eigenem Interesse, sei es im Dienste einer bevorzugten Religionsgemeinschaft.

Die wissenschaftliche Systematik ist bestrebt, die mancherlei Erscheinungen, die sich daraus ergeben, nach gewissen Grundformen zu ordnen. Besonderheiten im einen oder andern Punkte vorbehalten, entspricht der herrschenden Auffassung wohl am meisten die folgende Unterscheidung.

Entweder beherrscht die Kirche den Staat, derart, daß sie ihn ihren Zwecken dienstbar macht: das katholische Ideal, wie es im Mittelalter ausgebildet wurde, giebt das Musterbeispiel; Theokratie, Hierokratie, Kirchenstaatstum sind die Namen dafür.

Der umgekehrt der Staat bemächtigt sich der Kirche und behandelt ihre Angelegenheiten wie seine Anstalt, die er leitet und wohl auch für seine Sonderzwecke benützt: Cäsaropapismus, Territorialismus, Staatskirche.

Das Dritte wäre dann die Lösung von Staat und Kirche. Damit ist zunächst nur die Verneinung des ersten und zweiten Falles ausgesprochen: keines soll über das andere schiedlich verfügen, sondern jedes soll seinen eignen Zwecken ausschließlich dienen. Damit verträgt sich aber noch eine große Mannigfaltigkeit von positiven Gestaltungen. Vor allem werden Besonderheiten dadurch entstehen, daß gewisse Stücke aus den weitergehenden Ansprüchen der beiden andern Systeme noch beibehalten sind. Nach der einen Richtung kommt das zum Ausdruck durch das sog. Koordinationssystem. Staat und Kirche stehen sich danach als vollkommen gleichberechtigte Ordnungen gegenüber, insbesondere hat der Staat der Kirche gar nichts zu sagen. Das wäre unbestreitbar, wenn die katholische Kirche um sie allein handelt es sich hier — nur das Verhältnis des Menschen zu Gott im Auge hätte. Da sie aber sehr stark auch in äußerliche Dinge hineinwirken will, so bedeutet diese Koordination eine Verneinung der Souveränität des Staates, so wie er sie seiner Natur nach beanspruchen will, und somit noch ein gutes Stück der im „Kirchenstaatstum“ beanspruchten Obermacht der Kirche. Umgekehrt kann der Staat einen besondern Anteil in Anspruch nehmen an den Angelegenheiten der Kirche, die nicht mehr geradezu als seine eignen angesehen werden, aber ihn doch mehr angehen als die eines gewöhnlichen Vereins; eine besondere Kirchenhoheit entwickelt sich als eine schwächere Form des Staatskirchentums.

Ohne alle Zusammenhänge mit den beiden ältern Formen des Verhältnisses tritt die Lösung von Kirche und Staat dann auf, wenn der Staat sich entschließt, die Kirche zu behandeln als das, was sie, voraussetzungslos genommen und ohne Rücksicht auf die großen geschichtlichen Thatfachen, jetzt eigentlich für ihn wäre: ein Verein von Untertanen, die sich zu diesem besondern Zwecke verbunden haben, und der unter den allgemeinen Staatsgesetzen über Vereine zu erlaubten Zwecken steht. Das ist die volle und reine Trennung von Staat und Kirche. Sie empfiehlt sich zugleich durch eine großartige Vereinfachung, die sie mit sich bringt. Denn neben den wichtigeren Christengemeinschaften, Kirchen genannt, haben sich allmählich unter dem Schutze der modernen Religionsfreiheit zahlreiche kleinere Gemeinschaften herausgebildet, die der Staat in verschiedenen Abstufungen als Vereine, Kooperationen, Privatkirchengesellschaften behandelte. Das wird nun alles auf eine und dieselbe Formel gebracht.

Diese ganze Einteilungsweise muß natürlich ein stark selbständiges Gepräge tragen. Die großen Wirklichkeiten der Geschichte fügen sich doch immer nur annähernd in ihre Rubriken. Die Idee der Staatskirche z. B. ist durchaus nicht überall dieselbe; die Über-

macht des Staates, der die Kirche sich dienstbar macht, kann in sehr verschiedener Weise begründet sein und zum Vorchein kommen. Die Übermacht der Kirche andererseits ist ja zu gegebener Zeit als ein wunderbar geschlossenes System von Ansprüchen formuliert und logisch begründet worden; es käme aber auch hier darauf an, wie viel davon allgemein und in dauernder Weise durchgesetzt wurde. Überhaupt ist es ein stummes Mißverständnis, wenn man diese wissenschaftlichen Einteilungen nun so auffaßt, als wären sie den Menschen zur Wahl gestellt, um nach Abwägung der jeder eignen Vorteile und Nachteile sich das zweckmäßigste Schema auszuwählen. Hier handelt es sich um grundsätzliche Rechtsordnungen und die machen sich in der Regel nicht so einfach durch freien Willensentschluß, sondern werden übertragen von einem Zeitraum auf den andern und von einer Menschengemeinschaft auf die andere. Es erben sich Gesetz und Rechte! Das gilt auf keinem Gebiete mehr als da, wo die Gottesverehrung vereinspielt. Selbst wo neue Kräfte großartige Umwälzungen vollziehen, suchen sie von jeher die Form zu wahren, als griffen sie nur zurück auf das Alte. Die Zeit des Königs Josias, welche die Umarbeitung der israelitischen Überlieferungen im Geiste des neuen Gesetzes bewirkt, Pseudo-Nidor, der die beanspruchten Steigerungen der Macht der Hierarchie als altes Recht hinstellte, die Reformation selbst, welche so mannigfach auf die urchristliche Gemeinde sich berief, sie alle sind Zeugen dafür. So ist insbesondere auch die Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der ausgeprägtesten Weise jeweils ererbt von früheren kirchlichen Zuständen nicht nur, sondern auch aus heidnischen Anschauungen. Die größten religiösen Umwälzungen zerreißten nicht notwendig zugleich auch diesen Zusammenhang. Wo scheinbar mit jähem Entschluß zu einem ganz neuen Systeme übergegangen wird, ist es in Wahrheit oft nur die Befolgung des Beispiels einer andern Nation, deren Führerschaft man damit anerkennt, eine andere Art der Verehrung. Wo ein derartiger äußerer Anstoß fehlte, erhalten sich auch völlig überlebte Formen — Vernunft wird Unfinn, Wohlthat Plage —, bloß weil es so schwer ist, auf diesem Gebiet den Entschluß zu Neuschöpfungen zu fassen.

II. Als die Christengemeinschaft in die Weltgeschichte eintrat, fand sie gewisse Grundsätze vor, die maßgebend werden mußten für die Stellung der weltlichen Obrigkeit gegenüber einer derartigen Form der Gottesverehrung.

Von Haus aus und von den ersten geschichtlichen Anfängen an steht ja beides, Obrigkeit und Gottesverehrung überall im innigsten Zusammenhang. Der Häuptling des rohen Stammes und ebenso nachher der König der ersten Gemeinschaft, die den Namen Staat verdient, vereinigt in sich ordentlicherweise die drei Zuständigkeiten des Richters, des Heerführers und des Priesters — Vertretung des Volkes gegenüber den einzelnen Volksgenossen, gegenüber den Feinde und gegenüber der Gottheit. Religion ist Staatsangelegenheit.

Wo dann in weiterer Entwicklung diese dritte Aufgabe einem besonderen Priesterstande übertragen wird, bleibt doch ein gewisser Zusammenhang gewahrt. Entweder wird dem König durch Weihungen, Segnungen, Salbungen von Seiten des Priestertums ein Anteil gewährt an der diesem eignen besonderen Heiligkeit. Oder umgekehrt, der König behält sich noch die Stellung vor als Oberhaupt des dem Gottesdienste gewidmeten Beamtentums mit dem Vorrecht besonders bedeutsamer gottesdienstlicher Einrichtungen; eine nähere Beziehung seiner Person zur Gottheit versteht sich dabei von selbst.

Das letztere war zur Zeit der Erscheinung des Christentums die Ordnung im römischen Staat. Seit dem Jahre 12 v. Chr. stand der Kaiser als pontifex maximus an der Spitze des Sakralwesens. Während dieses durch die Republik vom politischen Regimente streng getrennt worden war, hatte es sich jetzt wieder damit vereinigt und dadurch ganz von selbst eine schärfere rechtliche Ausprägung erhalten.

Es sind selbstverständlich die Götter des römischen Volkes, denen der offizielle Kultus gilt. Aber Rom ist ein Weltreich geworden und denkt nicht daran, seine Herrschaft sich zu erschweren durch den Kampf mit fremden Gottheiten. Alle Kulte der unterworfenen Völker sind mit großartiger Tuldung zu freier Lebensfähigkeit in diesem Reiche zugelassen. Die herrschende Religion, die des herrschenden Volkes und seines pontifex maximus, geht nicht darauf aus die andern zu unterdrücken.

Und gleichwohl, als nun zum erstenmal die Frage auftaucht nach dem Verhältnis zwischen Staat und christlicher Kirche, da gestaltet sich dieses unheilvoll. Die Jahrhunderte der Verfolgung kennzeichnen es. Könnte etwas Friedlicheres, Ergebeneres gedacht werden als eine Menschengemeinschaft, deren Herr und Meister geboten hatte: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist? Darauf kam es aber für die römische Denkweise nicht an.

Die Gottheiten waren hier rein juristisch eingeordnet worden in das große Ganze. Nem hat die feinen. Die Untervorfehen brachten die übrigen hinzu, und sie wurden geachtet, gleich anderen Landesfürsten und Landesrechten, um des Volkess und des Staates willen, die man dem Reiche hinzutbat. Es waren ebenbürtige Gottheiten. Auch Jahwe galt als solche. Als Jerusalem zerstört wurde, war er depossediert; er wurde gleichwohl noch weiter geachtet, mit einigen Bedenken wohl. Der Christengott dagegen hatte niemals ein Volk und einen Staat sein genannt, er paßte nicht in die römische Formel, er war kein Gott im Sinne des Gesetzes. Daber die Christen als Atheisten verfolgt wurden. Dab man sie zwang den Staatsgöttern zu opfern, war nur zum Zweck der Widerlegung des Verdachtes solches Atheismus. Die Römer waren von jeher ein frommes Volk gewesen und hielten daran, sich als solches kräftig zu betbätigen, auf ihre Art natürlich. Danach haben sie auch im späteren Verlaufe der Weltgeschichte gehandelt. —

Als nun der entscheidende Umschwung kam, der christliche Kaiser, ward der äußeren Gestalt des Christentums und seinem Verhältnis zum Staat die endgiltige Form gegeben für lange Zeit. Aber der Jubelruf des Apostels: siehe, es ist alles neu! paßt hierauf keineswegs. Der Halbheide Konstantin hat die wesentlichen Grundlagen aus dem Aften mit herübergebracht. Die Stellung eines pontifex maximus, die der Kaiser mit seiner diktatorischen Gewalt verband, weit entfernt durch den Verfall des altrömischen Glaubens geringer zu werden, hatte inzwischen durch die nähere Verbindung mit dem Orient an Kraft und phantastischem Schwunge gewonnen. Selbstverständlich war jetzt dieser Kaiser kein gewöhnlicher Christ, sondern membrum praeipuum in ausgesprochener Weise, und die Form, in der er das war, gab seine erbte Eigenschaft als pontifex maximus. Er nennt sich nicht mehr so, wenn er auch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts die Tracht trägt. Aber die Bezeichnung als *ὁν ἐκτός ἐπίσκοπος* oder episcopus universalis ist nur die Uebersetzung des Wortes ins Christliche. Der eigentliche priesterliche Dienst ist natürlich abgestreift. Nur was sich in obrigkeitlichen Formen ausdrücken läßt, paßt für dieses Kirchenbaup; aber das bringt es auch alles mit: vor allem die Ernennung der wichtigsten Priester, Aufsicht und Disciplinargewalt über das ganze Priestertum. Es bringt auch mit die alte Hüterschaft der Pflichten, die um der Götter willen von jedermann zu erfüllen sind, der leges regiae; das erhält jetzt, wo die rechte Lehre so wichtig wird, seine besondere Bedeutung. Und alles das wird Recht, wird Gesetz und äußerer Rechtszwang durch sein, des Kaisers Wort. *Ὁρισ ἐνὶ βολύουαι τὸ το ζαρίον ροιζέσθαι. Βασιλεὺς-θεός*, „Zieger im Krieg und Lehrer des Glaubens“, alles häuft sich auf diesen Mittelpunkt.

So wird die Kirche eine Anstalt des Staates und durch ihn zugleich eine umfassende Zwangsanstalt. Denn mit der alten heidnischen Toleranz ist es vorbei; die Idee der regierenden Landesgötter verträgt sich nicht mit dem Christentum. Die nämliche Verfolgung, die es selbst zuerst im Namen der Religion erlitt, vernichtet jetzt zu seinen Gunsten das Heidentum. Sie vernichtet ebenso die innerhalb der Kirche auftauchenden Sondermeinungen, denen der jeweilige Kaiser widerstrebt, es sei denn, daß die revolutionären Elemente stark und ausdauernd genug sind, um wieder einen günstigeren Kaiser zu erleben. Reichsangehöriger sein und rechtgläubiger Christ sein, trifft notwendig zusammen.

Die Trennung Ostroms von dem anderen Lebens vollen Abendlande gab Byzanz die Freiheit, dieses sein System rein zu entfalten. Das russische Zarentum hat dann die Erbchaft übernommen. Zeit Peter dem Großen ist sogar der Patriarch mit seinem Schwim einer kirchlichen Zweige beseitigt; dafür steht der heilige Synod — vielleicht die Nachahmung eines lutherischen Oberkonsistoriums? ein Kollegium aus Geistlichen und gewöhnlichen Staatsbeamten, als Vorkünder wohl auch einmal ein General, alles willenlos in der Hand des Zaren. Nach Fejedonozzen, dem maßgebenden Mann der letzten Zeit, ist der Zweck der kirchlichen Ordnung, die Stärkung des Staates dadurch, daß er „zugleich das religiöse Element repräsentiert“. Austritt aus der Staatskirche war selbgerichtlich bis her bei Strafe verboten; man behauptet es solle jetzt anders werden.

Dieses Staatskirchentum byzantinischer Art kennzeichnet sich auch durch die religiöse Weihe, mit welcher der Person des Kaisers umkleidet wird. Der Name Augustus deutet darauf hin; er begründet für den heidnischen Kaiser eine Anwartschaft auf Vergöttlichung nach dem Tode. Der christlich gewordene römische Kaiser hat den Titel heibehalten; er selbst wurde dem Alerus, dem heiligen Stande der Kirche zugerechnet. Der Zar läßt eine Art Ordination im Kreml mit sich vornehmen, die ihn zum Statthalter Gottes weibt. —

Während hier aus dem vollen Heidentum heraus alles in einer geraden Linie zu verlaufen scheint, hat im Abendland mit der Teilung des römischen Reichs die zweite eigengeartete Form des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche sich zu entwickeln begonnen. Die Voraussetzung dafür war, daß hier die gewaltige Erscheinung des alles auffaugenden antiken Staates alsbald dahin schwand und an die leere Stelle zwei neue Mächte traten: das Latinitum und die germanischen, später zum Teil romanisierten Königreiche. Zwischen diesen beiden spielt die Frage.

Wie in den Stürmen der Völkerwanderung die staatliche Ordnung nach und nach zusammenbricht, bleibt der geistliche Zusammenhang mit dem schon immer hervorragenden Bischof von Rom zunächst allein unverfehrt; der versinkende Kaiser Namert sich geradezu an diesen einzigen festen Punkt. Das Gesetz Valentinians III. vom Jahre 445, welches allgemeinen Gehorsam gegen die Anordnungen des Papstes vorschreibt, ist eine Art Erbeseinsetzung. Dieser Erbe nimmt nun auch allen Ernstes den kaiserlichen Titel eines pontifex maximus an. Mit der Kirchenregierung beansprucht er zugleich ein gutes Teil der bisher so eng damit verbundenen weltlichen Obergewalt, grundsätzlich alles, was mit seiner priesterlichen Eigenschaft sich vereinigen läßt. So vernichtet sich der religiöse Traum einer civitas Dei mit der Tradition des dem römischen Kaiser zuthebenden imperium mundi. Der Klassiker der päpstlichen Staatsphilosophie, Thomas von Aquino behauptet, im Anschluß an die sog. Konstantinische Schenkung, geradezu eine Rechtsnachfolge: *cessit in imperio beato Silvestro*, sagt er vom Kaiser.

Dem gegenüber haben sich nun in den Trümmern der alten Kultur die Germanenstämmen eingerichtet. Ihre Bekehrung war ohne große Schwierigkeiten erfolgt, aber auch ohne ihnen sehr tief zu gehen. Vor allem waren sie von Natur ganz unfürchlich veranlagt; für die Kirche, wenigstens wie sie nun einmal auf römischen Boden gewachsen war, fehlte ihnen der entsprechende Sinn. Schon Julius Cäsar hatte beobachtet: *nec Druides habent, qui rebus divinis praesint, nec sacrificiis student*. Das wird jetzt bedeutsam genug. Zunächst verhindert die Zugehörigkeit der germanischen Stämme zum Arianismus noch eine Zeit lang die engere Verührung. Goten, Burgunder, Vandalen haben ihre Kirchen für sich, geschieden von der der Provinzialen und durch die Natur der Sache ganz und gar angewiesen auf den herrschenden Stamm und sein Haupt. Die Bischöfe sind Große des Königs, wie andere auch. Die unterworfenen katholischen Provinzialen werden ungefähr behandelt wie die Khanarieten von den Türken: man läßt ihnen ihre Einrichtungen und schiebt in den Bischöfen ihre geborenen Führer und Vertreter. Auch der Übertritt der Franken zum Katholicismus ändert zunächst nicht viel; die Bischöfe werden auch hier verantwortlich gemacht für die Uruben der Provinzialen. Und als mit zunehmender Verschmelzung der Rassen das Verhältnis ein innigeres wird, da läßt sich, ganz nach Art der arianischen Völker, das Vorbild wirkt natürlich, auch der Frankenkönig in seine Kirche nichts drein reden, namentlich vom Papste nicht. Von der Idee eines *basileus legens* ist er deshalb noch weit entfernt. Bezeichnenderweise stehen vielmehr die materiellen Interessen hier stark im Vordergrund: die Kirche kommt vor allem in Betracht als große Besitzerin. Die Franken haben auch die Säkularisationen erfunden — früher hat man nur feindlichen Religionsgemeinschaften gegenüber an Vermögensziehung gedacht.

Durch Pippin und Karl den Großen ändert sich das Verhältnis zu Rom. Bei der Wiederherstellung des abendländischen Kaisertums durch den letzteren kommen unverkennbar byzantinische Ideen ins Spiel. Die eignen Welt Herrschaftsgedanken Roms scheinen zu schlummern. Nikolaus I. wurde in der germanischen Welt nicht verstanden. Wie der Schwerpunkt der europäischen Geschichte sich auf deutschen Boden verlegt, glaubt daher das Königtum sich nicht besser stützen zu können, als durch die Beförderung seiner Bischöfe zu richtigen Reichsstützen neben den anderen, minder handlichen. Otto der Große vollendet dieses Werk, indem er auch das geistliche Oberhaupt dieser Kirchen, den römischen Papst, unter seinen Schutz und seine Herrschaft nimmt. Die deutschen Bischöfe sind schließlich in hohem Grade verweltlicht; die Belehnung mit Reichsgut ist ihr Titel und der Dienst für die Reichsgeschäfte ihre vornehmste Aufgabe. Ahnungslos geht das germanische Königtum in diese verhängnisvolle Bahn. Gregor VII. zerreißt den Schleier: die herrschaftsgewaltige Kirche enthüllt ihr Haupt. Den Deutschen zum Bewußtsein gebracht zu haben, was sie sei, ist sein geschichtliches Verdienst.

Man bezeichnet die Zeit, die damit anhebt, als die des geistlichen Universalstaates oder des Kirchenstaats; wie vorher wohl der Staat sich des Regiments

der Kirche bemächtigt hatte, so regiert jetzt, sagt man, die Kirche die abendländischen Staaten.

Wahr ist, daß die Kirche dem Staate gegenüber jetzt eine große Selbstständigkeit gewonnen hat. Sie hat ihr Beamtentum fest an das Papsttum gebunden und besorgt einen großen Kreis von öffentlichen Angelegenheiten als die eigentliche Trägerin der Kultur: Wissenschaft und Unterricht, Armenwesen, öffentliche Krankenpflege, Justiz sogar. In großem Maße hat sie diese Thätigkeiten dem Nachtheil des Staates entzogen und beansprucht im Gegentheil eine Oberbehoerde über ihn selbst, welche sie nicht müde wird in den kraftvollsten Bildern zum Ausdruck zu bringen. Der Staat seinerseits ist roh und unentwickelt. Heerwesen und ein Stück unbeholfener Justiz, das ist so ziemlich alles, was er leistet. Er fügt sich willig darein, daß er der Kirche gegenüber der minder würdigen sein soll. Zuweilen erleidet er auch durch innere Parteinungen eine Niederlage. Aber andererseits übt er wieder eine gewisse Anziehungskraft auf die nationale Geistesfreiheit und scheut sich nicht, wo es sein muß, die Kirche seine Faust fühlen zu lassen; er zieht es vor, getödtet zu heißen, als sich selbst aufzugeben. Gegen das Ende der Periode, wir müssen ja hier immer eine Reihe von Jahrhunderten zusammenschaffen, bilden sich sogar Rechtsinstitute heraus, die zur planmäßigen Einschränkung der kirchlichen Machtentfaltung dienen: *placetum regium*, *recessus ab abusu u. s. w.* Deshalb ist der geistliche Universalstaat doch mehr nur blendende Theorie als Wirklichkeit. Die mittelalterlichen Weltberichtsansprüche haben das alle an sich: auch der deutsche Kaiser besaß je einen solchen und der byzantinische hat nie aufgehört, sich als den einzig legitimen *imperator mundi* anzusehen. Das Bild des mittelalterlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ist eher das einer rechtlichen Gleichstellung (Koordination) mit weit vorgeschobener Zuständigkeit der Kirche.

III. Eine neue Zeit zieht herauf, als nun der Staat beginnt seiner selbst bewußt zu werden, als mit der Renaissance die antike Staatsidee wieder auflebt. Alles geht jetzt ins Große. Die Aufgabe des Staates zumal und sein Recht wächst ins Unendliche. Polizei ist der Name der Staatsthätigkeit, welche bestimmt ist, das Wohl der Volksgenossen zu fördern oder, wie man später sagt, sie zur Glückseligkeit zu führen. Dazu gehört schließlich auch die gute Vorbereitung zum Jenseits, welche die Kirche besorgen soll. Daher nun immer eifriger die staatliche Bemühung, ihr Werk in Gang und guter Ordnung zu halten, Kultuspolizei zu machen. Das führt zu erheblichen Einmischungen des Staates in ihre Angelegenheiten; er bemächtigt sich sogar wieder einmal in größerem oder geringerem Maße ihrer Organisation und Leitung. Der berühmte Satz: „*dux Cliviae est papa in suis terris*“, die Reformmaßregeln der bayerischen Herzoge, des Herzogs Georg von Sachsen, Ludwigs XIV., Josephs II. und zuletzt, um die Linie bis zu Ende zu verfolgen, in der vollendetsten Weise die *constitution civile du clergé* von 1790 — sie geben Zeugnis von der eigentümlichen Gestaltung des gegenseitigen Verhältnisses, die da entsteht. Es ist wieder eine neue Art Staatskirche, weder getragen von einer byzantinischen Heiligkeit des Staatsoberhauptes, noch von einer verständnislos zugreifenden germanischen Unvorfichtigkeit; ein weltliches Kulturideal giebt dem Staate die Kraft und das gute Gewissen.

Hier gilt es aber inne zu halten, um des großen Ereignisses zu gedenken, das quer hinein in diese Entwicklung tritt: der Reformation. Es war ihr Schicksal, mitten ins erste Aufsteigen politischer Ideen zu fallen.

Was soll aus der neuen Christengemeinschaft werden? Eine äußere Ordnung ist notwendig; woher soll sie kommen? Juristisch ist das eine große Frage. Für Luther war es eine kleine; das darf man nie vergessen. Wenn nur Wort und Sakrament recht geben, so ist es gleichgültig, wie das bewirkt wird. Daß sachlich Wort und Sakrament richtig zu finden sind, dafür sorgt die evangelische Theologie. Daß Raum für sie werde, das mag die Christenheit sich gemeindeweise schaffen; Anläufe dazu sind ja gemacht worden. Aber noch einfacher ist es, die christliche Obrigkeit, die ja sichtlich dazu da ist, dergleichen wahrzunehmen, nimmt es in die Hand. Das landesherrliche Kirchenregiment entsteht, als das reifte Erzeugnis des Polizeistaates des 16. Jahrhunderts.

Wir sagen: landesherrliches Kirchenregiment, weil wir an die Gestalt denken, in welcher die Sache uns heutzutage vornehmlich entgegentritt, an den Fürsten als Träger dieser Gewalt. Und wir pflegen eine besondere Eigenart der lutherischen Seite des Protestantismus damit zu meinen, weil bei ihr vornehmlich dieses Verhältnis sich ausgebildet und festgesetzt hat. Doch haben republikanische Stadtoberkeiten von Anfang an ganz in der gleichen Weise die Kirche regiert, und auch bei den Reformierten wurde dem äußeren Verhältnis zum Staate zunächst keine andere Gestalt gegeben.

Bei diesen aber, insbesondere beim Calvinismus, entwickelte sich alsbald eine selb-
 schwere Reihe neuer Forderungen und Einrichtungen. Entwerfend dem religiösen Wert,
 den der Calvinismus der äußerlichen Ordnung des Christenvolkes beimaß, mußte er es
 ganz anders empfinden als das Luthertum, wenn der Staat sich nicht glatt in die ihm
 zugeordnete Rolle fügte. Es traf sich aber, daß er seine Ausbreitung gerade in solchen
 Ländern fand, wo die Fürsten ihm feindlich entgegentraten. Hier wurde er revolutionär.
 Und durch seine Kämpfe wurde thatsächlich das ganze Denken über den Staat in neue
 Richtungen gelenkt. An die Bartholomäusnacht schloß sich ein leidenschaftliches Schrifttum
 an, die Gruppe der sog. Monarchomachen, welche die Periode der Herrschaft des Natur-
 rechtes einleitete. Der Staat ist begründet auf einem urwüchsiglichen Vertrag der Menschen
 unter einander; der Fürst hat ein abgeleitetes Recht; die Volkshoheitveranet ist das legitime
 Ergebnis. In Deutschland entgehen die Gelehrten dieser letzten Forderung durch allerlei
 kunstvolle Wendungen. In der großen nordamerikanischen Republik wurden die Konse-
 quenzen gezogen; und ebenso bei Rousseau und was an ihm hängt. Das ist der wunder-
 bare Weg, auf welchem der Calvinismus an dem Königtum, das ihn vertrat, schließlich
 seine Rache gehabt hat.

Zugleich war der Calvinismus auf solche Art in die Notwendigkeit gesetzt, seine
 Kraft zu bewähren, indem er sich seine eigene Ordnung schuf. Wenn beim Aufbau dieser
 Verfassung das Latentum und die teilweise aus ihm entnommenen Versammlungen eine
 hervorragende Rolle spielen, so entspricht das biblischen Anknüpfungen, wohl auch
 schweizerischen Reminiscenzen, vor allem aber sieht es in fruchtbarer Wechselwirkung mit
 den dem Staate gegenüber vertretenen naturrechtlichen Anschauungen. So entsteht wieder
 eine vom Staate unterschiedene Kirche, ein vom Staatsvolk unterschiedenes Kirchenvolk.

Wo die Staatsgewalt befreundet ist, verzögert sich die Absonderung oft noch geraume
 Zeit; sobald sie aber gegenüber konfessioneller Mischung der Bevölkerung auch nur parti-
 tätsmäßig wird, muß sie als fremdes Element empfunden werden, dem keinerlei Einfluß auf
 die Leitung der Kirche mehr zustehen darf. In diesem Sinne hat sich, den Forderungen
 der Kirche gemäß, die Trennung vom Staate sehr bald in der nordamerikanischen Republik
 vollzogen. Die demokratische Gleichheit führte dann dort dazu, alle Religionsgemein-
 schaften, eine wie die andere, als einfache Vereine zu behandeln, die dem Staate ohne
 alle Vorrechte gegenüberstehen. Doch ist das nicht mit voller Schroffheit durchgeführt. —

Die naturrechtlichen Ideen über Staat und Kirche, wie sie unter starkem Einflusse
 des Calvinismus sich ausgebildeten, haben seinerzeit auch ihre Rückwirkung gehabt auf die
 deutschen Rechtszustände und die Stellung der lutherischen Kirche. Das Ergebnis war
 aber hier nicht eine Trennung, sondern eine Unterscheidung.

Die Reformation hatte ja die Vorstellung festgehalten von der einen großen Christen-
 heit. Dem Teil davon, der ihm anvertraut ist, bereitet der Landesherr Schutz und
 Wohlfahrt in weltlichen Dingen und die nötige Fürsorge für Gottes Wort. Inwiefern
 hat also die Kirche keine vom Staate unterschiedene Ordnung und bedarf keiner. Nun
 aber wird die Thatsache immer deutlicher, daß die Christenheit endgiltig gespalten ist
 zwar mehrfach gespalten. Der nämliche Landesherr regiert über Unterthanen verschiedenen
 Bekenntnisses. Die Kirche ist also notwendig etwas anderes als eine gleichartige Masse,
 von welcher jeder Staat sein Stück besorgt; sie ist auch in jedem Staate etwas anderes
 und unterschieden auch von diesem. Das Naturrecht giebt die erklärende Formel: jede
 Kirche ist, wie der Staat, eine Gesellschaft für sich, ein collegium. Der Staat, das
 oberste collegium, gewinnt auf diese Art seine volle Weltlichkeit wieder. Die Geschäfte
 jener anderen collegia giebt der Landesherr deshalb keineswegs aus der Hand, selbst-
 verständlich. Er beansprucht im Gegenteil das Kirchenregiment gleichmäßig bei allen.
 Er beansprucht es nicht mehr als eine Pflicht der christlichen Obrigkeit, den Glaubens-
 genossen gegenüber zu erfüllen, sondern kraft Landeshoheit, jure territoriali. So bildet
 sich das System des Territorialismus aus. Ihm soll nicht vergessen werden, daß es die
 Form war, in welcher die Toleranz sich durchsetzen wollte.

Freilich vom naturrechtlichen Standpunkte aus lag die Frage nahe: wenn die Kirche
 ein gesondertes collegium ist, warum läßt man sie nicht ihre Angelegenheiten selbst
 besorgen, wie das einem solchen geziemt? Die Antwort giebt das sog. Collegialsystem,
 das nichts anderes ist als ein beschönigter Territorialismus; sie lautet dahin, daß die
 Kirche ihre Vereinsgewalt seinerzeit dem Landesherrn übertragen habe; nun hat er sie.
 Es ist die nämliche Wendung, mit welcher die deutschen Staatsphilosophen den Übergang
 von dem gut republikanisch gedachten Staatsgründungsvertrag zur absoluten Monarchie
 zu finden pflegten.

Das Ergebnis ist also nur, daß man jetzt genauer unterscheidet die Rechte, welche der Jurist um des Staates willen von Haus aus hat (*jura circa sacra*), und die Rechte, welche er von der Kirche ableitet (*jura in sacra*). Die einen gehören ihm wie die anderen, grundsätzlich unabhängig von seinem persönlichen Bekenntnisse, und werden auch in übereinstimmender Weise gehandhabt. Daß verschiedene Behörden verwendet werden, ist durch die Zweckmäßigkeit geboten, kann aber je nach Zweckmäßigkeit auch wegfallen. Das Preussische Landrecht giebt das Rassisthe Beispiel für ein derartig geordnetes Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Wenn, wie in Preußen zwischen 1808 und 1817, die Ministerien unzerdrückt und ersetzt werden durch die ordentlichen Behörden der allgemeinen Landesverwaltung, so bedeutet das für dieses System gar keine so wesentliche Neuerung.

IV. Wenn wir fragen, was nun dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Gegenwart seine Eigenart giebt, so sind es im wesentlichen nicht die Kirchen, welche sich geändert hätten. Das Neue ist die großartige Entfaltung des modernen Staates und sein Ausbau zum Verfassungs- und Rechtsstaat. Deshalb rechnen wir den Zeitraum, den wir als Gegenwart bezeichnen, vom Anfang des 19. Jahrhunderts, womit diese Entwicklung beginnt. Deshalb ist es auch angemessen, daß wir in erster Linie ins Auge fassen, wie dieser Staat von seinem Standpunkte aus das Verhältnis sich denkt und gerndnet wissen will. Wie weit er seine Grundzüge thatächlich zur Durchführung bringt, auch wie weit er sie durchführen kann, das hängt wieder von der Verschiedenheit der Kirchen ab, denen er dabei entgegentritt. Ebenso wird die Frage, ob das Durchgeführte gut oder schlecht ist und wie weit Verbesserungen zu fordern sind, verschieden beantwortet werden je nach dem kirchlichen Standpunkte. Diese Nebenseite der Sache wird uns in zweiter Linie beschäftigen.

Der Staat will sein die äußere Ordnung, welche Land und Leute zusammenfaßt unter einer obersten Gewalt. Daß diese seine Gewalt die oberste sei, das macht seine Souveränität aus, die er als eine wesentliche Eigenschaft in Anspruch nimmt. Es bedeutet, daß sein Wille innerhalb seines Gebietes keinem rechtlich gleichwertigen begegne, keinen höheren über sich habe und andererseits rechtlich unwiderstehlich sei gegenüber allen menschlichen Lebensäußerungen, die auf seinem Gebiete erscheinen. Ordnung und Schranken setzt er allein sich selbst durch Anerkennung von Mitwirkungsrechten an der Ausübung solcher Gewalt und durch Verteilung und Übereinanderordnung von Zuständigkeiten. Daß er das thut, das macht ihn zum Verfassungs- und Rechtsstaat.

Auf diese Weise sichert er den Einzelnen ein gewisses Maß von freier Bewegung, gewährt ihnen auch maßgebenden Einfluß auf die staatlichen Dinge. In derselben Richtung bewegt sich, und gerade dieses in besonders deutlichem Gegensatz zu dem alles aufsaugenden Polizeistaat, die planmäßige Begung und Förderung von einfachen Vereinen nicht nur, sondern auch von organisierten Gemeinwesen, welche bestimmt sind, öffentliche Angelegenheiten selbstständig und eigenen Namens, wenn auch selbstverständlich unter der Oberbeist des Staates, zu führen und zu besorgen. Es ist die im vorigen Jahrhundert zu so reicher Entfaltung gelangte Idee der Selbstverwaltung, die zur Vollständigkeit des Bildes unseres Staates unentbehrlich ist.

Diese Stellungnahme des Staates kommt insbesondere auch den Äußerungen des religiösen Lebens zu gute. Den Einzelnen ist Bekenntnisfreiheit verfassungsmäßig garantiert. Selbst der deutsche Bund hatte Zusagen in dieser Hinsicht gegeben. Das deutsche Reich verbietet jetzt durch das übernommene norddeutsche Gesetz vom 3. Juli 1869 alle Zurücklegungen, die um des Bekenntnisses willen gemacht werden könnten. Das Vereinsrecht stellt auch die Bildung von Gemeinschaften zu religiösen Zwecken unter die gesetzliche Ordnung, wobei sich mannigfache Abstufungen ihrer Ausstattung mit Freiheiten und Befugnissen ergeben.

Ander Zweige aller stehen aber jene großen Religionsgemeinschaften, die wir Kirchen nennen. Sie nehmen eine rechtlich besonders ausgezeichnete Stellung ein, und die Grundidee, auf welcher diese Auszeichnung beruht, ist unschwer zu erkennen. Ihre Angelegenheiten sind nicht Privatsache, sondern von jeher als nationale Interessen behandelt worden, als „ethisch gleichwertig“ denen des Staates selbst, als öffentliche Angelegenheiten mit einem Wort.

Eine Kirche freilich, die auf seinem Gebiete stehend, ihm gleichwohl nicht unterthan wäre, kann der Staat nach dem einmal aufgestellten Grundsatz der unbedingten Souveränität, nicht als möglich zugehen; gerade bei den entscheidenden Beratungen über das Konfessionsstatut hatte Napoleon das mit besonderer Schärfe hervorgehoben: „*la souveraineté*,“ sagte er, „*n'est rien, si elle n'est pas tout.*“

Andererseits soll er aber auch darauf verzichten, sie im Sinne des alten Polizeistaates allzu knapp unter seine Leitung und Erziehung nehmen zu wollen. Der Verfassungs- und Rechtsstaat betrachtet es als zu seinem eignen Wesen gehörig, daß er namentlich auch die Freiheit der Kirche hoch halt. Dieser Grundsatz ist so und so oft feierlich formuliert und proklamiert worden, besonders ausdrucksvoll auch in den Frankfurter Grundrechten und in der Preussischen Verfassung. „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig!“

Daraus ergibt sich, was die Kirche ist und nur sein kann: ein gesondertes Gemeinwesen unter dem Staate, vom Staate anerkannt als öffentliche Angelegenheiten für sich und selbstständig verwaltend. Darin liegt aber nichts anderes, als der bekannte allgemeine Begriff der Selbstverwaltung. Es beruht nicht auf freier Wahl des Staates, daß er sein Verhältnis zur Kirche in der Form dieses Begriffes zum Ausdruck bringt. Der Begriff drängt sich auf; nach der Auffassung, die der Staat von sich hat und von der Kirche hat, ist ein anderer rechtlicher Ausdruck dieses Verhältnisses gar nicht denkbar. Der terminus technicus Selbstverwaltung, der uns jetzt so geläufig ist, war allerdings zur Zeit, als diese Ordnung der Dinge entstand, noch nicht gebräuchlich. Die Bezeichnungen, deren man sich für die Rechtsstellung der Kirche bedient, sind aber immerhin deutlich genug auf diesen Begriff geprägt. Die vorbildlich gewordene französische Gesetzgebung spricht von cultes reconnus, anerkannt, nicht als juristische Persönlichkeit (das war die Kirche nach französischem Rechte nicht), sondern als Teil der öffentlichen Autorität. In Deutschland gebraucht man die Ausdrücke: öffentliche Religionsgesellschaften, öffentliche Körperschaften, privilegierte Korporationen. Dem entspricht, daß auch die örtlichen Verbände, welche dieser Körperschaft zugehören, die der Selbstverwaltung eigentümlichen Bezeichnungen tragen. In französischen Rechte heißen sie établissements publics (wie die politischen Gemeinden), in Deutschland sprechen wir einfach von Kirchengemeinden.

Selbstverständlich ist das alles kein bloßer Name, sondern es verknüpfen sich damit die der Selbstverwaltung eigentümlichen Rechtsbestimmungen, wie sie ja an der politischen Gemeinde am deutlichsten sich entwickelt haben.

Vor allem wird daraus die Thatsache verständlich, daß die Kirche grundsätzlich nach öffentlichem Rechte lebt, wie die politische Gemeinde und der Staat selbst; wie diese und nach denselben Abgrenzungsmaßstäben unterliegt sie dann für privatwirtschaftliche Verhältnisse ausnahmsweise dem bürgerlichen Rechte.

Damit hängt dann weiter zusammen der besondere Schutz, welcher der Kirche und ihren Beamten und Einrichtungen gewährt wird, die mancherlei Förderung, die der Staat ihr zu teil werden läßt, indem er seine Gesetzgebung darauf einrichtet, ihren Anschauungen zu entsprechen und ihren Wirkungsbereich zu sichern, auch ihre Mitwirkung in Anspruch nimmt, wo es sich in seinen Angelegenheiten um Religion handelt. Vor allem gehört hierher die umfassende Fürsorge für ihre materiellen Bedürfnisse, welche der Staat ihr widmet durch eigene Leistungen, durch Lasten, welche er politischen Verbänden auflegt zu ihren Gunsten, und durch Einräumung und Durchführung eines selbstständigen Besteuerungsrechtes. Das ist nur denkbar unter dem Gesichtspunkte, daß er ihre Angelegenheiten ansieht wie seine eignen.

Daß ihn diese Angelegenheiten so nahe angehen, das kommt andererseits zum Ausdruck dadurch, daß er über die Kirche und ihre Verwaltung ein Aufsichtsrecht in Anspruch nimmt, wie gegenüber jeder anderen anerkannten Selbstverwaltung, insbesondere wie gegenüber der bürgerlichen Gemeinde. Welche Gestalt dieser Aufsichtsgewalt zu geben sei, das wäre eigentlich bloß Zweckmäßigkeitfrage. Die alten Namen: Kirchenhoheitsrechte, jura circa sacra, police des cultes, bräuchten uns nicht irre zu machen. Dergleichen bleibt oft bestehen, auch wenn der alte Sinn längst versloren ist.

Hier aber setzt die große Thatsache ein, die dem ganzen bestehenden Rechtszustand seine Eigenart giebt. Die Grundauffassung des Staates von seinem Verhältnisse zur Kirche wird, gerade was diese Aufsichtsrechte anlangt, von ihm nicht durchgeführt, sondern im Gegenteil auf das Entschiedenste verleugnet. Das geschichtlich Überkommene war eben wieder einmal stärker als die neuen Prinzipien. Bei unserem modernen Verfassungs- und Rechtsstaat, der so stark nach allgemeinen Programmen arbeitet, ist dergleichen keine vereinzelt Erscheinung. Er pflegt sich in solchen Fällen mit den Thatsachen abzufinden. Das Prinzip selbst erweist seine fortdauernde Gültigkeit an den Widersprüchen und Halbheiten, in welchen er sich dabei bewegt, und an seinen Versuchen einen gewissen Schein zu wahren.

Solche Unstimmigkeiten bestehen gegenüber beiden, katholischer wie evangelischer Kirche, 99

nur geben sie nach entgegengesetzten Richtungen: jene ist mehr als sie nach der Grundauffassung des Staates für ihn sein sollte, diese dagegen weit weniger.

Im Verhältnis zur katholischen Kirche tritt das häufig genug als ein greller Mißton zu Tage. Sie ist ja in Wirklichkeit immer noch etwas ganz anderes als die sich selbstverwaltende Landeskirche, die der Staat seiner Souveränität zu Ehren aus ihr machen möchte. Sie ist noch immer die merkwürdige Weltmacht, die im Mittelalter mit dem Staat in die öffentlichen Geschäfte sich teilte. Dem modernen Staate gegenüber hat sie stark an Boden verloren; aber wie weit es dabei verbleibt, wie fern etwa noch Weiteres ihr abgerungen werden kann, das ist Machtfrage, nichts anderes. Dabei jenes feststehende Schwanken der staatlichen Politik ihr gegenüber: bald pocht man trotzig auf seine Souveränität, die ja eigentlich auch schließlich durchschlagen sollte; bald verhandelt man wieder von Macht zu Macht. Es ist mißlich, inwiefern Staatsmännern besondere Vorwürfe daraus zu machen; es liegt einfach daran, daß die neue Staatsidee mit den alten Thatfachen noch nicht fertig geworden ist.

Berechnend war schon die Art, wie die gegenwärtig bestehende Organisation der katholischen Kirche in unseren Gebieten zu Stande kam. Die Staaten vereinbarten sich darüber mit dem heiligen Stuhl, ganz wie sie untereinander in weltlichen Dingen Abmachungen treffen, also in der Weise eines völkerrechtlichen Vertrages. Dergleichen war wohl früher auch schon vorgekommen, aber vereinzelt, und dann, was für den alten unfertigen Staat sich schickte, war für den neuzeitlichen Staat ein Abfall von seinem Programm. Frankreich gab das Beispiel mit dem napoleonischen Konkordat; die deutschen Staaten, Bayern voran, ahmten nach; bei den meisten reicht es freilich nicht zu einem förmlichen Konkordat; man muß sich begnügen mit einer verabredeten Circumscriptionsbulle.

Dabei machte sich das Bedürfnis, das Gleichgewicht wieder zu finden, in ganz eigenwilliger Weise Luft: sämtliche Vertragsstaaten fügten bei ins Werk setzen des Verabredeten auf eigene Faust noch weitere Bestimmungen hinzu: articles organiques (die gaben das Muster), Religionsedikte, Verordnungen über die landesherrlichen Hoheitsrechte. Darin sicherten sie sich namentlich gewisse Überwachungsmaßregeln gegenüber der Kirche, welche diese stets auf das kräftigste mißbilligt hatte. Man kann behaupten, daß dies, wenigstens im Falle eines umfassenden Konkordates, gegen die Vertragstreue war. Aber jetzt wollte eben der Staat wieder schließlich souverän sein, um diese Dinge zu ordnen.

Die vorbehaltenen Hoheitsrechte selbst sind inhaltlich sehr abweichend gestaltet von dem, was der Staat sonst wohl seinen Selbstverwaltungen gegenüber zum Zweck der Aufsicht zur Geltung bringt. Es wäre nicht verwunderlich, wenn der Staat dieser besonderen Art von „Selbstverwaltungskörper“ gegenüber eine besonders große Zurückhaltung übte und die Aufsicht auf das allernotwendigste beschränkte. Aber so ist es gar nicht; das Eigentümliche an diesen Rechten liegt vielmehr in zweierlei Dingen.

Einmal sind sie nicht, wie z. B. die Gemeindefaufsichtsrechte gebildet nach sachlichen Erwägungen der Zweckmäßigkeit. Nur was die Vermögensverwaltung anlangt, ist eine gewisse Verwandtschaft der Einflußnahme durchführbar. Im übrigen sind diese Hoheitsrechte alte überkommene Einrichtungen, wie der aufstrebende Nationalstaat zu Ende des Mittelalters sie sich geschaffen hatte: placetum regium, recursus ab abusu, nominatio regia, Ausschluß von personae minus gratae u. s. w. Alles das wird ängstlich bewahrt, als erregendes Gut, ob noch passend oder nicht. Das Vertrauen fehlt, daß man anderes, passenderes an die Stelle zu setzen im Stande wäre — das Vertrauen in die Souveränität des Staates reicht nicht aus.

Zodann ist ja nicht zu verkennen, daß diese Hoheitsrechte zum großen Teil ihre Spitze hauptsächlich richten gegen das auswärtige Oberhaupt des angeblichen Selbstverwaltungskörpers, der dadurch erst künstlich einigermaßen abgegrenzt, etwas wie eine Landeskirche werden soll. Das Placet, der Genehmigungsverbehalt für das Thätigwerden unmittelbarer Vertreter der Centralgewalt richten sich dahin. Auch der beanspruchte Einfluß auf die Bestellung der obersten kirchlichen Würdenträger im Lande hat thatsächlich die nämliche Bedeutung angenommen. Wie auch die örtlichen Stellenbesetzungsordnungen gestaltet sein mögen, in Rom liegt die Entscheidung und die altbergebrachten Mitwirkungsrechte geben nur einen Anlaß mit Rom zu verhandeln. Das paßt natürlich gar nicht mehr zu der eigentlichen leitenden Idee.

Noch mehr wird der grundsätzliche Standpunkt verleugnet, wenn, wie es vorkommt, ein durch die Bemühungen des Staates zu seinem Amte gelangter Würdenträger die öffentlichen Einrichtungen auf das bestigste angreift und der Staat sich nun keine andere Hilfe weiß, als das Einschreiten Roms anzurufen. Zweckmäßig mag das sein, für den

Augenblick wenigstens; aber daß man damit ganz und gar wieder auf den Boden der mittelalterlichen Koordination tritt, sollte man sich auch nicht verhehlen.

So ist das ganze Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche von Grund aus schief und widerspruchsvoll gestaltet. Eine gewisse Mittellinie zu finden und festzuhalten, auf der man leben kann, ist eine notwendige, aber keineswegs glänzende Aufgabe. —

Ganz anders steht es in dieser Hinsicht mit der evangelischen Kirche. Die Stellung eines Selbstverwaltungskörpers, eines „collegium“ im alten Sinn, das aber wirklich seine Angelegenheiten selbst beherzt und nur wegen deren „erblicher Gleichwertigkeit“ einer besonderen Aufsicht und Fürsorge des Staates teilhaftig ist, eine solche Stellung vermag sie sehr wohl anzunehmen. Das macht eben ihre ganz andere Auffassung von solchen äußeren Dingen. Aber in Wirklichkeit steht es so, daß sie bis jetzt bei uns niemals auf das ihr hiernach grundsätzlich zugehörige Maß von Freiheit und Selbstständigkeit gelangt ist. Für sie gilt allen Grundfragen und allen Forderungen von der Freiheit der Kirche zum Trotz, das landesherrliche Kirchenregiment, d. h. der alte Territorialismus blüht für sie rubig weiter. Es ist eine leere Zwigsindigkeit, wenn man, um den Schein zu retten, behauptet, es sei nicht der Staat, sondern der Landesherr persönlich, der da regiere. Die Person des Landesherrn läßt sich in öffentlichen Dingen vom Staat nicht scheiden. Es wird einfach als eine angeerbene Eigenschaft der evangelischen Kirche betrachtet, daß sie vom Staate also geleitet werden soll und muß. Unter diesem Gesichtspunkte hat seiner Zeit der König von Bayern im Namen dieses Landes der Gegenreformation ohne weiteres den Summeepiskopat übernommen. In Frankreich und Österreich hatte man wenigstens geschichtliches Empfinden genug, um auf den Namen landesherrliches Kirchenregiment zu verzichten; tatsächlich hat der Staat auch dort die Kirche so kräftig unter seinen Einfluß gebracht, daß es im Erfolg so ziemlich auf das gleiche hinauskommt.

Selbstverständlich enthält ja die Thätigkeit des Lehramtes ein Element unantastbarer Freiheit, dem der Staat nicht beikann, so wenig wie dem Betrieb der Wissenschaft, vielleicht nicht ganz so wenig. Auch ist die Rücksichtnahme beibehalten, daß der Staat sein Regiment hier durch besondere Behörden ausübt. Das 19. Jahrhundert ist noch weiter gegangen auf diesem Weg. Planmäßig wurde das Presbyterialsynodalsystem durchgeführt: die örtlichen Kirchengemeinden erhalten ihre wohlgeordneten Vorstandschaften, darüber hinaus werden Vertretungen des evangelischen Volkes geschaffen, Versammlungen aus Laien und Geistlichen gemischt. Die oberste Vertretung, die Generalsynode, wird berufen namentlich zur Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung, so daß der Landesherr nur unter ihrer Zustimmung Kirchengesetze erlassen kann. In größerem Maße hat man namentlich auch versucht das Ehrenamt mehr heranzuziehen zur Versorgung von Geschäften der kirchlichen Verwaltung. Unverkennbar ist der Gleichlauf dieser Bewegung mit der anderen auf Ausbildung und Stärkung solcher Selbstständigkeiten im Gebiet der eigentlichen Staatsverwaltung. Es ist ein und dieselbe Strömung, die beides trägt. Namentlich die preußischen Organisationsgesetze der siebenziger und achtziger Jahre geben hierfür die lehrreichsten Belege.

Das gehört nun alles in die Darstellung der Kirchenverfassung; hier kommt es nur soweit in Betracht, als das Verhältnis zwischen Staat und Kirche dadurch berührt wird. Im wesentlichen hat es durch all das keine Änderung erfahren. Man hat einfach auf die Kirche all die Beschränkungen der Ausübung der obersten Gewalt übertragen, die man in weltlichen Dingen annahm: konstitutionelles System durch Teilnahme einer Volksvertretung an den wichtigsten Akten des Oberhauptes, Einfügung ehrenamtlicher Behörden, was man ja auch wohl — in uneigentlichem Sinne — als Selbstverwaltung bezeichnet hat, Stärkung der wirklichen Selbstverwaltung der örtlichen Gemeinwesen, hier der Kirchengemeinden. Worauf es aber ankam: das wäre, daß die Kirche selbst, die Kirche als Ganzes dem Staate gegenüber frei würde, Selbstverwaltung erhielte. Das ist aber nicht der Fall. Die Kirchenverwaltung ist nach wie vor Staatsverwaltung, der weltlichen Staatsverwaltung parallel organisiert. Wie der Landesherr in weltlichen Dingen nicht aufhört der wahre Regierer zu sein trotz Volksvertretung, Ehrenamt und örtlicher Selbstverwaltungen, gerade so in kirchlichen Dingen.

Der gegenwärtige Rechtszustand der evangelischen Kirche ist immer noch das System des alten Territorialismus, gemildert war, aber immer noch echt und unmissverständlich.

Auch hier also ist das Programm des Verfassungs- und Rechtsstaates unausgeführt geblieben. Den staatlichen Augenblickspolitikern pflegt das aber weit weniger Sorge zu machen als der umgekehrte Fall, der sich im Verhältnis zur katholischen Kirche ergab.

In der That könnte dem Staat ein unmittelbarer Nachteil aus der Einrichtung nur so erwachsen, daß etwa die katholische Kirche und seine katholischen Unterthanen scheel sehen würden zu dem besonders nahen Verhältnis, welches er auf solche Weise zu der evangelischen Kirche aufrecht erhält. Thatsächlich scheinen sie ihr das aber keineswegs zu mißgönnen.

V. Das Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche, wie wir es geschildert haben, hat für beide Teile etwas Unbefriedigendes. Von beiden Seiten ist man auf Änderungen bedacht. Für uns kommt es selbstverständlich nur auf solche Ideen an, welche im öffentlichen Leben mit einer gewissen Macht auf Verwirklichung drängen.

Da ist vor allem auf Seiten des Staates eine bedeutsame Bewegung zu erwähnen, die in der Neuzeit darauf ausgeht, das geschichtlich überkommene Band gänzlich zu lösen und die einfache Trennung von Staat und Kirche durchzuführen. Nicht im Sinne einer Gleichberechtigung, etwa nach der Phrase Cavour's: *libera chiesa in stato libero*, — die in Wirklichkeit auch gar nicht so gemeint war — sondern in dem Sinne einer Herabsetzung der Kirche in die Stellung eines gewöhnlichen Vereins. Vielleicht auch, in Erinnerung früherer Machtentfaltungen dieses harmlosen Vereins, behält sich der Staat besondere Überwachungsrechte vor. Im wesentlichen ist das die alte Idee des Calvinismus, in der nordamerikanischen Union verwirklicht. Wunderbarerweise — die Ideen wandern! — hat sich diese Einrichtung in neuerer Zeit vor allem durchgesetzt bei katholischen Völkern. Und zwar verbindet sie sich ganz regelmäßig mit dem Übergang zur republikanischen Staatsform. Es ist offenbar das Vorbild der großen nordamerikanischen Republik, das hier wirkt. Man möchte sagen, daß es als Anstandspflicht eines richtigen republikanischen Staatswesens angesehen wird, seine Trennung durchzuführen. Dahinter steht nicht mehr die religiöse Auffassung des Calvinismus, wie das in Nordamerika war. Die Trennung geschieht aus Feindschaft gegen die Kirche, meist in deutlich erkennbarem Zusammenhang mit politischen Kämpfen, in welchen sie eine Rolle gespielt hatte. Man sieht in der bisherigen Verbundenheit einen Vorteil für sie, den man ihr entziehen will.

So hat Frankreich seine *séparation de l'Etat et des Eglises* vollzogen durch Gesetz vom 9. Dezember 1905. Vor ihm gab Mexiko das Beispiel durch das radikale Gesetz vom 11. Dezember 1871. Brasilien führte mit dem Übergang zur Republik das gleiche System ein. Ebenso Kuba, als es unter nordamerikanischer Leitung zur Republik gemacht wurde; hier ergab sich diese Einrichtung ganz von selbst, ohne Gesetz: die Trennung ist republikanisches Naturrecht.

Dabei werden die altgebrachten Beschränkungen der Erwerbsfähigkeit der „toten Hand“ in neue verschärfte Formen gebracht. Wo man es, wie in Brasilien, unterläßt, pflegen die neuen katholischen „Kultusvereine“ alsbald sehr reich zu werden. Sonstige volkseitige Beschränkungen und Überwachungen von mehr oder minder ausgeprägter Feindseligkeit schließen sich an. Das seltsamste Ergebnis dieses Systems ist für unsere Begriffe die Umgestaltung des Volksschulunterrichts. Hier ist die Religion überhaupt verbannt. Ein Unterricht in der Moral, *morale civique*, oder wie man es nennt, tritt an die Stelle. Es ist natürlich keine leichte Aufgabe dafür zu sorgen, daß hier etwas Gutes herauskommt.

Die katholische Kirche ihrerseits ist mit dieser Art von Trennung keineswegs einverstanden. In Amerika hat sie die vorgefundenen Zustände hingenommen und sich ihnen bis jetzt vortrefflich anzupassen gewußt. Im alten Europa dagegen hält sie an dem offiziellen Zusammenhang mit dem Staat; abgesehen von äußerlichen Vorteilen, hat sie auch viel zu sehr das Bewußtsein ihrer Artverwandtschaft mit dem Staate, als daß sie ein Ignorierenwerden von dessen Seite nicht verlehnte. Ihr Bestreben geht auf grundsätzliche Beibehaltung des bestehenden Verhältnisses unter Beseitigung der dabei noch obwaltenden Mängel. Die Mängel sieht sie aber in den sog. Kirchenhoheitsrechten des Staates, deren Beseitigung sie fordert im Namen der ihr zukommenden Freiheit. Ein Rechtszustand wie in Belgien und wohl auch wie seinerzeit, vor 1870 in Preußen, wäre etwa das Ideal, soweit mit dem modernen Staat ein solches überhaupt zu erreichen ist. Da mag man nun allerdings geneigt sein zu sagen: es sei doch allzuklug, wenn sie nur Rechte aus dem Verhältnis behalten wolle, die Mehrheit aber, die Rechte des Staates einfach streiche. Allein so darf der Staat unbedingt nicht rechnen. Er muß fragen, inwiefern diese seine Rechte die Kirche wirklich beschweren und was sie ihm ernsthaft wert sind, und beides gegeneinander abwägen.

Wenn der Staat Einschnürungen beanprucht auf die äußere Ordnung der Kirche,

so sieht der Protestant nichts darin; das hat, wie gelegentlich des sog. Kulturkampfes ein preussischer Ministerpräsident im Abgeordnetenhaus sich ausdrückte, „für das innere Glaubensleben des Christen gar keine Bedeutung.“ Allein die katholische Kirche, wie sie nun einmal ist, und mit ihr die Masse, die ihr angehört, hat eben eine religiöse Empfindlichkeit in diesen äußerlichen Dingen. Sie ist naturgemäß doppelt empfindlich, wenn dieser Staat in ihren Augen ein protestantischer Staat, ein selbstverständlicher Verfechter des Protestantismus ist. Was von Bayern hingenommen wird, ist von Seiten Preussens eine Beleidigung. Für den Staat kann es deshalb nichts Unerwünschteres geben, als wenn protestantische Kirchenverretungen ihn bei Festhaltung solcher Maßregeln gegen die katholische Kirche durch wohlgemeinte Kundgebungen zu stärken suchen, wie das in jüngster Zeit vorgekommen ist.

Welche Dinge hier in Betracht kommen, das wird man sich am zweckmäßigsten vergegenwärtigen an dem sog. Toleranzantrag des Centrums, der im Jahre 1900 beim Reichstage eingebracht worden ist. In seinem zweiten Teil, §§ 5–10 will er, unter dem Scheine der allgemeinen Befreiung der Kirchen, offenbar nur die Beschwerden der Katholiken wiedergeben. Es wird verlangt: volle Freiheit im ganzen Reich für die seelsorgerische Thätigkeit, für die Abhaltung von Gottesdiensten und Errichtung von Kirchengebäuden, Freiheit der sog. Missionen, der Verwendung auswärtiger Geistlicher, der Untererrichtung und Sprengelbildung, Beseitigung des Placet, Beseitigung jedes Genehmigungsverbehaltens für „religiöse Genossenschaften, Gesellschaften und Vereine“.

Es könnte auffallen, daß hier gar nicht die Rede ist von einer Art von Zuständigkeit des Staates, die in der Geschichte so oft den Zankapfel bildete: von seinem Einfluß auf die Unterbesetzung. Es bestehen ja hier mancherlei Ernennungs- und Bestätigungsrechte, Ausschluß von personae minus gratae, Anzeigepflichten mit oder ohne darauf sich schließendes Einspruchsrecht. Für die Antragsteller scheint der formelle Gesichtspunkt entscheidend gewesen zu sein, daß hier meist Vereinbarungen oder thatsächliche Zulassungen des päpstlichen Stuhles vorliegen. Vielleicht aber verzichteten sie auf die Bekämpfung in dem Gedanken an die Unschädlichkeit dieses staatlichen Machtmittels. In der That, wenn die Regierungen sich vergegenwärtigen, welche Erfahrungen sie schon gemacht haben mit Bischöfen, deren Ernennung ein großer Erfolg zu sein schien, so werden sie sehr nüchtern über die ganze Einrichtung denken müssen. Die Natur der Sache zieht ja gerade in solchen Fällen doppelt stark nach der entgegengesetzten Seite, unnötig, das weiter auszuführen.

Eine andere Einrichtung scheint dafür in neuerer Zeit in den Vordergrund staatlicher Wertschätzung getreten zu sein: die Ausbildung der Kleriker auf staatlichen Hochschulen und die Schaffung und Förderung katholisch-theologischer Fakultäten. Es kommt darin die gleiche Tendenz zum Ausdruck, welche in gewaltigamer Weise zur Zeit des preussischen Kulturkampfes eine nationale Erziehung des Klerus durchzusetzen suchte. Die geistigen Gegensätze, in welche das deutsche Volk zerrissen ist, auf solche Weise zu mildern, wäre sicher ein schöner Gedanke. Der Erfolg ist zweifelhaft. Jedenfalls ist es zweifelhaft, ob man gut thut, dem Klerus eine derartige Wohlthat aufzudrängen, so lange wenigstens der maßgebende Teil nicht selbst danach verlangt. Es kann wieder leicht die entgegengesetzte Wirkung haben. Den Katholicismus geistig beeinflussen und gewissermaßen erziehen zu wollen, ist überhaupt eine Aufgabe, der unsere Staatskunst niemals gewachsen sein wird. Der Toleranzantrag beschäftigt sich auch mit dieser Maßregel nicht; wohl aus denselben Gründen: der Staat waret die Form und die Sache ist ungefährlich.

Vielleicht wird sich der Staat aber auch bezüglich der Machtmittel, deren Beseitigung gefordert wird, sagen müssen, daß sie wohl für die katholische Kirche störend, aber für ihn selbst nicht von dem geringsten Nutzen sind. Meistens sind es doch bloß Schwierigkeiten, die keinen anderen Sinn haben, als daß sie seine Stärke fühlen lassen, teilweise stehen diese Dinge, wie z. B. das Placet, lediglich auf dem Papier, um unnützerweise mit dieser Stärke zu prunken.

Der einzige Punkt, der nicht so einfach zugestanden werden könnte, wäre die Frage der Ordensniederlassungen. Hier kommen volkswirtschaftliche Interessen in Betracht. Die Orden erweisen sich ja als große Kapitalaufsaugungsvorrichtungen und ihre Verwendungszwecke liegen möglicherweise ganz außerhalb unserer Volkswirtschaft. Die Gesetze, die den Erwerb der toten Hand und Zuwendungen an Mitglieder solcher Vereinigungen beschränken, betreffen ja und sind unangefochten. Vielleicht müßte man annehmen, daß sie in großem Maße umgangen werden. Vielleicht wäre es aber auch möglich, sie wirksamer zu gestalten.

Denkbar ist auch eine Beschränkung von Orden und ordensartigen Kongregationen, die sich gründen auf die Störungen des konfessionellen Friedens, die von ihnen zu besorgen waren. Soweit zu solcher Besorgnis Anlaß besteht, ist der Staat sicherlich in seinem Beruf, wenn er Verhinderung trifft. Nur muß die evangelische Kirche sich ernstlich dagegen verwahren, daß das ihr zu Liebe und zu ihrem Schutze geschehe. Sonst kämen sie sowohl als der Staat in eine falsche Stellung.

In der Hauptsache sollte der Staat die Sicherheit gegen alle Schäden, die ihm durch die rücksichtslose Geltendmachung der Machtmittel der katholischen Kirchengewalt bereitet werden können, nicht bei solchen polizeilichen Eingriffen, noch weniger bei den veralteten Kirchenboheitsrechten suchen. Vielmehr kommen hier vor allem zwei Dinge für ihn in Betracht.

Einmal ist ja die katholische Kirchengewalt für den Staat doch nur insoweit von Bedeutung, als seine Katholiken geneigt sind ihr Jolge zu leisten. Wir dürfen aber annehmen, daß auf den Grenzgebieten, wo der Staat empfindlich sein kann, dieser Gehorsam kein blinder ist. Der demokratische Zug der Zeit, der dem Staate zu schaffen macht, hat auch die katholische Kirche nicht unberührt gelassen. Es wird Rücksicht genommen und, „um größere Übel zu vermeiden“, gar manches zugestanden. Früher konnte der Staat versuchen eine Stütze zu finden in einem nationalen Alerus. Das ist mehr und mehr eine zweifelhafte Sache geworden. Dafür ist jetzt viel mehr in die Hände der Masse unserer katholischen Volksgenossen gelegt. Sie werden den Punkt, wo der Übergriß anfängt, häufig etwas anders bestimmen als die Protestanten; aber in gar mancher Hinsicht können und sollen sie gleichwohl mäßigend einwirken. Deshalb ist es von erster Wichtigkeit, daß ihre Vaterlands- und ihre gesunder Sinn unverwirt bleiben. Der Staat wie die Protestanten mögen ihr eigenes Verhalten jeweils darauf besonders ansehn, ob sie der Wirksamkeit dieser sündlichen Mächte keinen Eintrag thun.

Zum andern, so ist wohl zu beachten, daß das beiderseitige Machtgebiet sich doch ganz erheblich verschob, seit den Zeiten, da man solche Schutzmittel gegen Mißbrauch der kirchlichen Gewalt erfand. Das hatte keinen Wert, als die katholische Kirche für die ihr zugehörigen Völker noch ein gut Teil der öffentlichen Verwaltung besorgte: Justiz, Schule, Armenpflege, Ehesachen u. s. w. Jetzt hat der Staat diese Dinge an sich gezogen; was er macht, gilt und bedarf keines besonderen Schutzes mehr. Diese „Laicisierung“ der gesellschaftlichen Einrichtungen muß sich mit zunehmender konfessioneller Mischung der Bevölkerung immer weiter ausdehnen. Der Staat wird sich genötigt sehen, nach und nach mit manchen Keiten jenes unfaßlicheren Besitzstandes aufzuräumen. Eine brennende Frage sind z. B. in neuester Zeit die Kirchhöfe geworden. Ihre Verweltlichung liegt zweifellos in der geraden Linie der Entwicklung. Jeder Schritt voran auf diesem Wege bedeutet die Beseitigung von Anlaß zu ärgerlichem Hader und macht zugleich staatliche Einflußnahmen auf das Verhalten der Kirche entbehrlicher.

Sollte demnach der Kirche durch Verzicht auf das eine oder andere dieser trügerischen Beherrschungsmittel entzogenkommen werden, so würde daraus keineswegs folgen, daß damit auch die Leistungen des Staates an sie zurückgezogen oder vermindert werden müßten. Der Staat macht sie ja nicht, um einen Gegenwert für jene Rechte zu liefern, sondern weil er es in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse findet, die Kirche so zu behandeln.

Es verbleibt also bei ihrer öffentlichrechtlichen Stellung und bei ihrer Verbindung mit den Einrichtungen des Staates, die der Pflege der Religion bedürfen.

Es verbleibt auch bei dem besonderen Strafrechtsschutz, der ihr und ihrer Einrichtungen gewahrt ist. Mit Einschluß auch des nicht ganz unbedenklichen § 166 des Strafgesetzbuches, der nur durch die Praxis oder, wenn sie versagt, durch das Gesetz bestimmter auf die nichtsnutzige Friedensstörung zuzuspitzen wäre; daß er immer der katholischen Kirche mehr zu statten kommen wird als der evangelischen, liegt in der Natur der Sache: jene bietet ja unvergleichlich mehr verletzbare Außenseiten. Ebenso wird ihr der höhere Rang und all der Ehrenverzug ihrer Kirchenfürsten zu vergönnen sein; es ist ebenso unweide wie unevangelisch, in diesen Dingen ein Wettrennen der Superintendenten mit Bischöfen und Kardinalen veranstalten zu wollen.

Vor allem soll der Staat der Kirche nach wie vor zu Hilfe kommen zur Befriedigung ihrer finanziellen Bedürfnisse. Gerade darin kommt am deutlichsten zum Ausdruck, daß er ihre Thätigkeit als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet, die auch ihm angeht. Die Berufung auf frühere Sakularisationen, für welche der Staat Ersatz schulde, ist dem gegenüber ein ganz unzulässiges und unzulässiges Hereinziehen privatrechtlicher Anschauungen in den großen Gang der Staatsgeschichte.

Der politischen Gemeinde leihet der Staat solche Hilfe in der Form, daß er ihr Gewalt giebt, ihre Mitglieder mit Steuern und Abgaben zu belasten und die Erhebung und Eintreibung vermittelt. Nur ausnahmsweise gewährt er Zuschüsse und Unterstützungen aus eigenen Mitteln. Das wird wohl die Zukunftsform auch für die Kirche sein müssen. Die katholische Kirche freilich ist der Kirchensteuer nicht sehr geneigt; diese hat ihr etwas Unzartes. Wie sie seiner Zeit ihre Verurteilten durch die weltliche Obrigkeit hinrichten ließ, für die sie den Ausdruck „der Laien blutige Hände“ gewagt hat, so zieht sie es vor, der Staat belastet sein Kultusbudget mit ihrem Bedarf und deckt sich durch eigene Steuern — ihre Anhänger freilich denunzieren ihn dann; er habe für das Volk nur Kanonen und Steuerzettel. Allein es ist doch zu deutlich eine Herdringung der Gerechtigkeit, daß jeder Volksteil für seine besonderen Angelegenheiten auch die Lasten trägt. Ist die Kirche einmal eine sich selbstverwaltende Gemeinschaft — ob unter oder neben dem Staat, gleichviel! — so hat sie auch für ihre Kosten aufzukommen. Also freiwillige Gaben, wo nicht: Kirchensteuer, darauf müssen ihre Finanzen gestellt werden.

Selbstverständlich wird der Staat, der alles, was wie eine Feindseligkeit aussieht, vermeiden will, nicht jäh und rücksichtslos mit seinen Leistungen abbrechen, sobald er in diesem Sinne schlüssig geworden ist. Vielmehr kommt es darauf an, ganz allmählich und in schonender Weise den Übergang zu vermitteln und zu diesem Zwecke wird es jedenfalls nötig sein, daß er zunächst noch fortfährt reichlicher zu wenden.

VI. Die besondere Rechtslage der evangelischen Kirche giebt dem Staate keinen Anlaß, zu radikalen Maßregeln zu greifen; mit ihr kann er sehr wohl auskommen. Natürlich, wenn die Trennung von der katholischen Kirche durchgeführt wird, erfordert die Parität, daß das gleiche auch für die evangelische Kirche stattfindet. Diesen Vorgang beobachten wir ja zur Zeit in Frankreich. Ebenso würde die evangelische Kirche gegebenen Falles mitleiden haben unter jener ganz verständnislosen Verdammung alles Kirchlichen, die in dem bekannten Parteiprogramm: „Religion ist Privatsache“ zum Ausdruck kommt.

Dafür ertönt hier desto lauter der Ruf nach Trennung aus den Reihen der Kirche selbst. Die Überzeugung wächst, daß es so nicht mehr fortgehen darf. Der protestantische Staat hat seiner Zeit das Evangelium gerettet. Der Territorialismus, der ihn abwürgte, war vielleicht ein notwendiges Übel. Mehr und mehr wird man sich aber jetzt klar darüber, daß seine Umarmung die Kirche zu erdrücken droht. Wer sich die schweren Aufgaben vergegenwärtigt, vor die sie gerade jetzt gestellt ist, der erschrickt vor der Besorgnis, zu der ihre Abhängigkeit von der staatlichen Oberleitung sie hier verurteilt.

Sie muß die Massen wiedergewinnen, die zu ihrem eigenen und des ganzen Volkes Unheil innerlich von ihr abgefallen sind. Wie kann sie das, wenn ihre Arbeit diesen Leuten gegenüber tritt, als wäre sie eine abhängige Veranstaltung des Staates und damit der herrschenden Klassen, die sie bekämpfen, immer verdächtig fremder Zwecke? Sie ist angesehen als „une partie du gouvernement“, gerade wie im 18. Jahrhundert die katholische Kirche in Frankreich, die darüber die Abhänglichkeit des Volkes in so furchtbarer Weise verlor.

Sie soll Stand halten gegen den vorwärts drängenden Katholicismus und die siegestrunkene Naturwissenschaft, vor allem aber das Niesenwerk verrichten, daß sie die moderne Theologie innerlich verarbeitet. Alle Lebenskräfte wären frei zu machen, um das zu leisten, auch der brennendste Eifer, die leidenschaftlichste Anteilnahme der Glaubensgenossen wären nicht zu viel, die Kirche müßte sie wecken und verwerten. Wie wenig stimmt dazu ein Kirchenregiment, das seinem Wesen nach naturnotwendig den obersten Grundsaß haben muß: die Kirche darf dem Staate keine Schwierigkeiten bereiten? Das Preussische Landrecht hat es mißgütlich zum Ausdruck gebracht: „Zustimmung und Verantwortlichkeit in Lehre und Wandel“ wird verlangt; „Alle undringlichen Einmischungen in Privat- und Familienangelegenheiten müssen sie sich enthalten“. „Ruhe und Ordnung,“

„Ruhe und Frieden,“ das ist's, worauf es dem Staate vor allem ankommt. Und das wird besorgt, geschickt und pflichtgetreu, wie unser Beamtentum ja ist, gewiß; auch mit so viel Liebe zur Kirche, als diese zur Zeit überhaupt zu erwecken im Stande ist. Aber in der Sache liegt es, daß der „legale Pfarrer“ diesem Regiment entwidert. In der Sache liegt es auch, daß bei tiefer gehenden Bewegungen, namentlich Rom gegenüber, das evangelische Volk sich von diesem seinem Kirchenregiment geradezu verlassen sehen kann. Luther vergleicht einmal das Kirchenregiment mit einem Fuhrmann, an dem es liegt, daß Pferd und Wagen gehen. „Wo er lag und säumig sein will, so wird der andern Knecht gar keines nicht frisch sein und wird zugehen, als wenn der Fuhrmann auf dem Wagen schläft und läßt Pferd und Wagen gehen, wie es ihm von selbst geht.“

Unter Zubrinnann schlüft nicht, aber er ist sehr geeignet, das ganze Zubrwerk einzuzubläsern. Das steht ungeschädlich aus; vielleicht aber steht hinter solchem Schlafe der Tod.

Man hat es als eine Errungenschaft für die Freiheit der Kirche bezeichnen wollen, wenn der Landesherr darauf verzichtet, das Kirchenregiment persönlich zu üben, und sich durch Minister oder besondere oberste Beamte vertreten läßt. Das mag gegenüber einem katbolischen Fürsten ein Nothbehelf sein. Bei einem evangelischen Fürsten ist es eine Verschlechterung; dieser selbst brächte doch noch eher ein Element freien warmen Willens herein. Seine Beamtenchaft dagegen ist das Abstraktum Staat und der Staat ist das fremde Element in der Kirche mit eignen, ihr fremden Interessen. Interessen, die wir verkehren und denen wir dienen, denn es sind die des Vaterlandes. Aber in der Kirche darf nun einmal kein anderes Interesse maßgebend sein als das des Herrn Jesus Christus und dieses stimmt keineswegs immer damit überein, wie jeweils das Staatsinteresse an maßgebender Stelle verstanden wird.

Wir begreifen die ergebene Gesinnung, die darauf warten will, daß Gott eine mächtige Bewegung in unsere evangelische Christenheit schickt, welche die überlebte Form zerbrache. Vielleicht wäre es aber doch Pflicht und Schuldigkeit daran zu arbeiten, daß die Sache weislich und friedlich in andere Bahnen geleitet werde. Wenn in dieser Hinsicht bisher eine rechte Entschlossenheit und ein einheitliches Streben nicht zu stande kommen wollte, so liegt das an gar verschiedenen Gründen, die nicht alle gleichwertig sind. Es giebt ehrliche Romantiker, die sich jetzt noch damit getrüben, daß der deutsche Territorialstaat nach der ursprünglichen Idee den „Leib Christi“ einheitlich habe darstellen sollen. Auch ein ästhetisch-technisches Wohlgefallen an dem intelligenten Aufbau der modernen Kirchenbehördenordnung macht sich dazwischen geltend. Schwerer wiegen gewisse praktische Rücksichten, die genau genommen mit dem Wohl der Kirche auch nicht viel zu thun haben. Es giebt noch immer Leute, denen das landesherliche Kirchenregiment im wesentlichen nach dasselbe ist wie dem alten Burgoldensis (Philipp Andreas Eldenburger): „der schöne Marfunkel, der dem fürstlichen Kaster erst herrlichen Glanz giebt“, und die aus an sich achtenswerten Gefühlen diesen Kaster solchen Glanzes nicht berauben wollen. Andererseits kommt das kirchenpolitische Parteinteresse in Betracht: wenn die einen von einem Selbstständigerwerden der Kirche ihre Vorherrschaft erhoffen, so wollen die anderen gerade aus Furcht davor das Bestehende stützen. Beide können sich verrechnen. Jedenfalls ist das alles zu klein für die Dinge, um die es sich hier handelt.

Das einzige, was ernsthafter Erwägung wert ist, das ist die Frage des Fortbestandes der Landeskirche. Wohl verstanden: es handelt sich hier nicht um eine Vorlebe für die Einrichtung, daß die evangelische Kirche innerhalb der Landesgrenzen eines jeden deutschen Gliedstaates ein rechtlich abgeschlossenes Ganze bildet; sondern das ist es, daß die Landeskirche eben den besonderen Zusammenhang mit dem Staate bedeutet und daß, ohne einen solchen Zusammenhang, die evangelische Kirche als Volkskirche unmöglich werden soll. Sie kann, so meint man, nicht auf sich selbst stehen wie die katbolische Kirche, die durch eignen festen Rechtszusammenhalt Volkskirche bleibt, auch wenn der Staat sie als bloßen Verein ansehen will. Vom Staat verlassen, wird sie in der That nichts anderes sein, als ein Religionsverein oder vielmehr: sie wird ganz von selbst zerfallen in eine bunte Mannigfaltigkeit von Religionsvereinen. Nordamerika und neuerdings auch die der reformierten Kirche Frankreichs drohenden Spaltungen liefern angeblich die Belege.

Nun ist kein Zweifel, daß evangelisches Christentum auch auf Grund einfacher Vereinsbildung sich reich und gegenseitlich zu entfalten vermag. Wenn wir für unsere deutsche Art der Volkskirche den Vorzug geben, so können wir gute Gründe anführen.

Der Religionsverein scheint sich zu empfehlen durch die starke Betonung der individuellen Freiheit: es beruht auf einem besonderen Willensentschluß des Individuums, daß es dazu gehort, und die Gesamtheit der Vereinsgenossen ist formell freie Herrin zu bestimmen, was Vereinsglaube und Vereinsgottesdienst sein und bleiben soll. Thätächlich werden freilich in beiden Richtungen die Familientradition des Einzelnen und die geschichtlich gewordenen Gedanken und Einrichtungen der Gesamtheit starke Gebundenheiten mit sich bringen. Die Freiheit ist zum guten Teile eingebildet.

Bei der Volkskirche dagegen liegen diese Gebundenheiten in ihrem Wesen und erweisen sich als unmittelbar wirkende rechtliche Notwendigkeiten. Sie hat ihr Volk, wie der Staat, das ihr zugehört und sich von selbst erneuert durch das Band der natürlichen Abstammung, nur wenig verschieben an den Grenzen durch freiwillige Austritte und Eintritte: man wird hineingeboren. Und wie der Staat ist sie für ihre Angehörigen etwas Hoheres, Selbstverständliches: man kann an seiner Ausdrucksweise formen und bessern,

aber im Wesen muß es das nämliche sein und bleiben. Jeder Gedanke an freie Auflösung und freie Neubildung nach augenblicklichem Belieben der Einzelnen ist durch die Idee der Einrichtung selbst ausgeschlossen, ganz wie beim Staate.

Wenn die Kirche überhaupt eine Rechtsform haben muß, so ist das Letztere wohl, was ihrem Wesen besser entspricht. Dem religiös gestimmten Gemüt mag es anziehender sein, einem engeren Kreise anzugehören, dessen es sicher ist. Gar mancher von uns hat eine Entwicklungstufe gehabt, wo ihm die größere Wärme der Sekten Einbruch machte. Aber der Dienst des Herrn wird schließlich doch besser versehen in der großen Gemeinschaft, in welcher der gute Same des Evangeliums ausgesät wird auf ein möglichst weites Feld mit dem Vertrauen Luthers, daß er nicht ohne Frucht bleiben könne.

So ist die Landeskirche allerdings ein wertvolles Gut und eine Neuordnung der Dinge, welche zu ihrer Zerstörung führte, würden wir vermeiden, so lange es ohne größeren Schaden geschehen kann. Denn einen größeren giebt es natürlich gleichwohl.

Aber steht es denn wirklich so, daß die Beseitigung der jetzigen Abhängigkeit vom Staate nur erkauft werden könnte um den Preis eines Verzichts auf dieses Gut? Das ist unseres Erachtens keineswegs der Fall. Vielmehr beruhen solche Befürchtungen auf einem Zusammenwerfen verschiedener Dinge und auf einer unwillkürlichen Näherung der Fragestellung.

Wenn der alte Territorialismus aufhört, so ist damit keineswegs gesagt, daß nunmehr die Kirche außer allen besonderen Zusammenhang mit dem Staate und in die Stellung eines gewöhnlichen Vereines treten soll. Vom landesherrlichen Kirchenregiment bis zum französischen System der scharfen Trennung ist ein weiter Weg; mancherlei Zwischenstufen sind da noch möglich und eine dieser Zwischenstufen heißt gerade: Selbstverwaltung der Kirche. Es handelt sich nur darum, ihr endlich zu geben, was man ihr als collegium, als öffentlicher Körperschaft schon längst zugesprochen und ihr nur durch allerlei Fiktionen immer wieder vorenthalten hat. Ihre Freiheit muß die natürliche Grundlage des Verhältnisses sein; der Staat mag sich dann Aufsichtsrechte vorbehalten wie gegenüber anderer Selbstverwaltung auch; das genügt. Ist etwa die politische Gemeinde außer Zusammenhang mit dem Staate und ein bloßer Verein, weil der König nicht ihr geborner Bürgermeister ist und ihre Geschäfte nicht in seinem Namen besorgt werden? Wenn aber die politische Gemeinde mit all ihrer Freiheit ein öffentliches Gemeinwesen geblieben ist mit ihrem Gemeindevolk und ihrer Gemeindegewalt und ihrem Gemeindegebiet — warum soll das bei der Kirche nicht auch möglich sein?

Was ganz erheblich beiträgt, die klare Erfassung des Problems zu erschweren, das sind leider wieder einmal juristische Formeln und Theorien, die man hier hineingetragen hat und die auch die Theologen schon sich anzueignen scheinen. Es wird gelehrt, die Kirche könne nur sein entweder eine Anstalt oder eine Genossenschaft. Anstalt werde sie durch das landesherrliche Kirchenregiment und hier alsdann zusammengehalten durch den „transzendenten“ Willen, der in ihr herrscht. Soll sie frei werden davon, so kann sie nur Genossenschaft sein, einfacher Verein, Gesellschaft und der „immanente“ Wille der einzelnen ist dann maßgebend für sie. Diese Lehre hat ja anderwärts ihre Verdienste. Hier aber steht es doch nur so, daß man eben mit dem Namen „Kirche“ nicht bloß die bestimmte Christengemeinschaft bezeichnet, sondern auch die Einrichtungen, die für sie und ihre Zwecke getroffen sind, die für sie bestehende Anstalt. Diese letztere kann der Staat unter seine Oberleitung nehmen; aber dadurch wird doch nicht die Christengemeinschaft selbst zu einer Anstalt. Und andererseits wird sie, gelöst aus diesem allzu engen Zusammenhang mit dem Staate, nicht notwendig ein Verein. Es kommt eben darauf an, wie die Zugehörigkeit der Einzelnen bei ihr rechtlich bestimmt wird. Das kann vereinsmäßig geschehen; das wollen wir nicht. Es kann aber auch volksmäßig geschehen, wie beim Staate selbst, bei der politischen Gemeinde und bei der katholischen Kirche. Wenn das gut und recht ist, so kann es uns gleichgültig sein, ob es in ein beliebtes juristisches Schema paßt oder nicht. Es hat ja auch Leute gegeben, welche das jetzige deutsche Reich aus juristischen Gründen für eine Unmöglichkeit erklärten.

Nun ist es ja wahr, daß thatächlich der Staat solche volksmäßige Menschengemeinschaften nur ordnet, wo er sie zugleich einfügen will in seine eigene Ordnung als Mitarbeiter für öffentliche Angelegenheiten nach den Regeln der Selbstverwaltung. Diese Voraussetzung soll aber ja gerade auch in Zukunft bei der evangelischen Kirche erfüllt bleiben; dazu bedarf es nicht des landesherrlichen Kirchenregiments. Aber selbst wenn das nicht der Fall wäre, — wir müssen jetzt einen Schritt weiter gehen — so beruht es doch wiederum nur auf einem ganz unbegründeten Vorurteil, wenn auch einem weit-

verbreiteten, zu glauben, die vom Staate völlig getrennte Kirche müsse notwendig die Gestalt eines Vereines, einer Gesellschaft nach den gewöhnlichen Regeln des bürgerlichen Rechtes annehmen, deshalb weil der Staat nunmehr nur noch diese Form für sie bereit stellt. So wäre es, wenn die nach Aufhängung alles öffentlichen Lebens strebende Staatsidee sich ohne Rest verwirklichen ließe. Thatsächlich giebt es aber immer noch Menschengemeinschaften, die ihren Zusammenhalt und ihre geordnete Gestalt sich schaffen ohne den Staat und nöthigenfalls ihm zum Trost. Beispiele solcher Gestaltungskraft mögen in mehr vorübergehender Weise politische Parteien bieten, dann wenigstens, wenn ihnen eine die Einzelnen zwingende Weltanschauung, also eine Art religiösen Elementes zu Grunde liegt. In voller Deutlichkeit dagegen sündet sich diese Erscheinung bei den eigentlichen Religionsgemeinschaften. Hier werden Zugehörigkeiten und Einzelleistungen gewährt, die ein religiöses Bedürfnis befriedigen. Diese Gewährungen zu ordnen und zu sichern, dafür ist die Religionsgemeinschaft da und die Menschen, für welche sie da ist, bestimmen sich ihr, je nach ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwicklung, durch freiwilligen Beitritt als Vereinsmitglieder, oder sie übernimmt sie von selbst als natürlichen Zuwachs des ihr schon zugehörigen Volkes. Dazu bedarf sie des Staates nicht. Sie bedarf seiner auch nicht, um dieses Volk beisammen und in Ordnung zu halten. Aus dem religiösen Bedürfnis, dessen Befriedigung sie gewähren, folglich auch versagen kann, zieht sie eine eigene Macht über die Gemüther, ausreichend, um eine Rechtsgewalt darauf zu gründen, die ebenso wirrlicher Art ist wie die des Staates selbst.

Beim Religionsvereine mag sich das scheinbar decken mit der gewöhnlichen Vereinsgewalt; bei der Volkskirche erwächst aus eigener Wurzel die Kirchengewalt. Wo jenes Bedürfnis sehr stark ist und das Maß freier Verfügung über das zu Gewährende, welches der anerkannten Vorstandschast zukommt, sehr weit, kann sich diese Kirchengewalt zu einer großartigen Herrschaftsordnung entfallen.

Das das bei der katholischen Kirche zutrifft, wird niemand verkennen. Das neue französische Trennungsgesetz giebt wieder einen schlagenden Beleg. Hier will der Staat ausdrücklich mit der Kirche in ihrer hierarchischen Ordnung nichts mehr zu thun haben; er setzt an ihre Stelle örtliche Vereine des bürgerlichen Rechtes, gebildet für die Aufbringung der Mittel für die Kosten des Kultus. Hinter diesen Kultusvereinen besteht selbstverständlich die katholische Kirche fert, als die Volkskirche, die sie von jeher ist.

Man darf die katholische Kirche nicht dadurch außer Vergleich setzen wollen, daß man ihr nachrühmt: mit ihr sei es etwas anderes, sie sei staatl. organisiert. Nicht weil sie staatsartig organisiert ist, hat sie Volk und Kirchengewalt, sondern weil diese Ordnungen bei ihr so kräftig entwickelt sind, hat sie etwas Staatsartiges.

Man sollte sich auch nicht blenden lassen durch diese machtvolle Erscheinung, so daß man gar keine Kirchengewalt mehr leben will, wenn sie nicht ebenso glänzend auftritt. Hier giebt es Gradunterschiede. Die Hauptsache ist, daß auch im Protestantismus religiöse Bedürfnisse bestehen, deren Befriedigung nur die Gemeinschaft gewähren und unter Umständen auch nicht gewähren kann. Demgemäß müssen auch hier Volkskirche und Kirchengewalt sich bilden können, selbstständig, ohne den Staat. Die Thatfachen der Geschichte beweisen das und würden es noch mehr beweisen, wenn der befreundete Staat die Kirche nicht so selten hätte zu Wort kommen lassen. Das vielberufene nordamerikanische Vorbild spricht nicht dagegen. Bei genauerer Prüfung wird sich ergeben, daß die großen evangelischen „Denominationen“: Bischöfliche, Presbyterianer, Methodististen, Lutheraner u. s. w. keine Vereine sind, sondern richtige Volkskirchen. Vereine bilden immer nur die eiferwilligen Mitglieder, welche sich örtlich zusammethun, um die Kosten des Gottesdienstes zu sichern. Diese bestellen dann trustees für diesen Zweck oder erwerben die Rechte einer corporation, einer civilrechtlichen juristischen Person. Über ihnen aber steht die Denomination, die ehnroh, zu welcher auch andere als die Mitglieder solcher Vereine gehören; sie ist ein spiritual body, aber als solches formally organized, mit seiner eignen Verfassung versehen, und recognized by the law, insbesondere erkennen die staatl. Gerichte an, was sich hieraus an Rechtsbestimmungen für die Mitglieder ergibt. Bei der katholischen Kirche ist die Sache nicht anders. Daß der Uebertritt von einer Denomination zur andern sich mit großer Leichtigkeit vollzieht, hängt zusammen mit der Idee einer geistlichen Einheit der evangelischen Christenheit, beweist aber selbstverständlich gar nichts für die Vereinsnatur der Denominationen.

In diesem Augenblick leben wir in Frankreich die beiden evangelischen Kirchen, anglicanische und reformirte Kirche, von dem Trennungsgesetze getroffen, wie die katholische. Auch von ihnen hat sich der Staat zurückgezogen, um nur noch Kultusvereine an

ihrer Stelle zu leben. Thatsächlich bestehen hinter solchen Vereinen auch die evangelischen Kirchen als Volkskirchen fort. Wie sollte es anders sein? Bedenklich ist allerdings, daß in der reformierten Kirche die vorhandenen Gegensätze der theologischen Richtungen eine Spaltung herbeiführen wollen. Eine Volkskirche setzt immer eine größere Anzahl von Angehörigen voraus; sonst kann jene Atmephäre des Selbstverständlichen für den einzelnen nicht entstehen. Sie muß in ihrem Zwecke Richtungsverschiedenheiten vertragen können. Sonst allerdings wird sich durch Spaltungen und Weiterपालungen der Übergang zum bloßen Religionsverein bald vollziehen. Allein das ist keine Frage des rechtlich und politisch möglichen, sondern eine Frage des Verständnisses für den Wert der Volkskirche und der entsprechenden Selbstbeherrschung.

VII. Es wäre gewiß falsch, wollte die deutsche evangelische Kirche danach streben, jetzt sofort ihre ewigen Rechte vom Himmel zu holen, um sich vom Staate loszureißen. Sie hat Ursache, bedachtig vorzugehen und mit allmählichen Übergängen. Die Zukunft gehört der völligen Trennung, daran ist nicht zu zweifeln. Die Selbstverwaltung der Kirche, welche die Gegenwart ja grundsätzlich anerkennt und auf welche sie schon mancherlei Abschlagszahlungen macht durch volkstümliche Einrichtungen der Kirchenverfassung, liegt auf dem Wege dahin. Sie kann nur gegenüber dem alten machtvollen Territorialismus nicht recht zur Geltung kommen. Es gilt einfach Ernst zu machen damit. Dadurch erreichen wir, daß uns das Neue, wenn es nur einmal doch eintritt, nicht unverbereitet überrascht, und sichern uns zugleich für eine gewisse Übergangszeit, deren Umfang im voraus nicht zu bemessen ist, die sehr wünschenswerte Mitwirkung des Staates zur Aufrechterhaltung der Volkskirche. Ohne diese würden die Schwierigkeiten der ersten Einrichtung begreiflicherweise ungleich größer werden. Wie die Sache jetzt noch liegt, wird der Staat zu solcher Mitwirkung sicherlich gerne bereit sein, einfach darum, weil er den Bestand der Volkskirche als in seinem Interesse liegend ansieht; denn ein Egoist ist er und darf er sein.

Zur Selbstverwaltung der Kirche, als der ernstlich durchzuführenden Aufgabe, vor die die Gegenwart uns gestellt hat, gehört aber zweierlei.

Zur's erste ist die Freiheit der Kirche anzustreben. Das landesberliche Kirchenregiment, das sich damit nicht verträgt und seit langem doch nichts anderes mehr ist als eine große Unwahrheit, ist Schritt für Schritt zurückzudrängen, bis es ganz aufhört. Damit verlegt sich von selbst der Schwerpunkt mehr und mehr aus dem centralisirten Verwaltungsbeamtentum in die Ortsgemeinde, wohin er gehörte. Hier findet ja auch die Verfassung jetzt schon wertvolle Elemente für ihren Aufbau; ihnen freieres Spiel zu lassen, wird vielleicht die ganze Weisheit sein. Der Lehrstand vor allem kommt dann wieder in seine richtige Stellung als die eigentliche Führerschaft. Und zwar, damit die Kirche dieselbe bleibe, ist es überaus wichtig, daß gerade er bleibe, was er ist: auf staatlicher Universität in freier Wissenschaft gebildetes Theologentum. Die subne Zuversicht, daß diese Theologen gleichwohl ihr und ihrer Sache gehören werden, hat die evangelische Kirche mit zur Welt gebracht; sie darf sich nicht selbst verleugnen. Sie braucht aber auch nicht zu befürchten, durch den Staat auf solche Weise wieder zu sehr beeinträchtigt zu werden. Universität und Wissenschaft wehren sich genügend für ihre Freiheit, und für den Staat, wenn er die Kirche nicht mehr regiert, besteht keine große Versuchung mehr, eine offizielle Theologie durchsetzen zu wollen.

Zur Selbstverwaltung gehört aber dann als Zweites die rechtliche Ordnung des Anteils, den der Staat an den Angelegenheiten der Kirche nimmt, die er ja betrachtet als solche, die auch ihn besonders angehen. Es wäre wieder eine recht kurzfristige Staatsweisheit, die alles um so besser einzurichten glaubte, je mehr Machtmittel der Staatsregierung vorbehalten bleiben; so könnte man, wie es in Frankreich keiner Zeit geschah, unter dem Namen Aufsicht einfach das alte Kirchenregiment beständigen. Vielmehr ist von vornherein klar, daß der Staat auf keinen Fall der Kirche gegenüber mehr Aufsichtsrechte beanspruchen darf als gegenüber seiner politischen Gemeinde, die ihn doch viel näher angeht. Damit fielen schon zahlreiche Ernennungs- und Bestätigungsrechte hinweg. Aber auch das der politischen Gemeinde gegenüber übliche darf nicht so ohne weiteres hierher übertragen werden. Eine vernunftgemäße Ordnung muß von dem Grundsatze ausgehen, daß der Staat nur so weit Einfluß nimmt, als ein bestimmtes greifbares eignes Interesse für ihn behauptet werden kann. Ein solches läßt sich vor allem etwa anerkennen bezüglich der Vermögensverwaltung, insofern die Möglichkeit dabinter steht, daß er selbst in Anspruch genommen werde, weiter auch insofern, als er die Steuerkraft seiner Bürger geschont wissen will. Noch mehr ist der Staat interessiert am Bestand und Zusammen-

halt der Kirche als Ganzes. Man mag ihm nach altem Vorbild ein Recht des außer-
 5 erdentlichen Einschreitens vorbehalten im Nothfalle, „wenn die Collegia in Verfall ge-
 raten“; vielleicht genügt aber hier der immer offene Weg der Gesetzgebung. Auch an
 ein Eingreifen der Regierung zum Schutze der Minderheiten hat man schon gedacht, an
 10 5 Zweiten Entscheidung im Falle des Ausschlusses, auch wo eine bürgerliche Rechtsstreitigkeit
 nicht vorläge. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß derartige Dinge nur mit
 größter Vorsicht geordnet werden dürften, um nicht die Arbeit der Kirche wieder zu ver-
 nichten und den Staat mit einer höchst undankbaren Rolle zu belasten.

Viel bedeutender ist die Einwirkung, welche er in diesem Sinne zu üben vermag
 10 mittelbar, bei der Besorgung seiner eignen Anstalten: Schule, Heer u. s. w. So lange
 er die Vilege der Religion dabei in Anspruch nimmt, braucht er ja eine große protestan-
 tische Kirche, die ihm die Lehren und die Lehrer und die Gebräude stellt, gerade so wie
 von der anderen Seite die katholische Kirche. Wie er nun aber einmal ist, kommt es ihm
 auch in religiösen Dingen vor allem darauf an, seine Leute glatt und einfach nach großen
 15 10 Kriterien behandeln zu können. Er wird deshalb sehr geneigt sein, diese Kirche in ihrer
 Auffassung zu unterstützen, daß sie nach wie vor Landeskirche, Volkskirche sei, daß dem-
 nach hier selbstverständliche Zugehörigkeiten der einzelnen Menschen bestehen, die sich ver-
 erben wie die Staatsangehörigkeit. Die Kirche kann sich darauf verlassen, daß er sie
 20 hierin nicht im Stiche läßt; im Gegenteil, sie wird sich nur zu wehren haben, daß er in
 keinem Zutheilungsstadium nicht zu weit geht, wie das zur Zeit bezüglich der sog. Dis-
 sidentenkinder stellenweise der Fall ist.

Von ganz besonderer Wichtigkeit wird die Kirchensteuer sein. Wir nehmen ja an,
 daß der Staat, zur Erleichterung des Übergangs, zunächst noch fortfährt größere Zu-
 schüsse zu gewähren; die Kirchensteuer steht wie bisher daneben; ihr gehört die Zukunft.
 25 25 Auch dabei wird der Staat immer die Idee des Kirchenvolkes mit ihren selbstverständ-
 lichen Zugehörigkeiten kräftig zur Geltung bringen, und wäre es auch nur zur Vereinfachung
 seines Geschäftes der Kirchensteuererhebung. Außerdem, da er die Kirchensteuer
 nur den großen Landeskirchen bewilligt, schafft er damit ein recht nüchternes, aber höchst
 wirksames Element des Zusammenhaltes. Wer religiöse Bedürfnisse hat, welche die
 30 30 Landeskirche nicht befriedigt, mag sich mit anderen zu besonderen gottesdienstlichen Ver-
 anstaltungen zusammenbündeln, mit oder ohne förmlichen Austritt. Das steht aber alles
 nur auf dem schwebenden Boden der Vereinsbeiträge. Die Landeskirchen mit ihrer ge-
 sicherten Finanzgrundlage bilden die festen Mittelpunkte und üben ordentlichweise eine
 genügende Anziehungskraft, damit solche Abspaltungen nicht allzu umfangreich und nicht
 35 35 auf die Dauer sich vollziehen.

So dürfen wir denn getrost behaupten: soweit das von rechtlichen Ordnungen ab-
 hängt, wird die deutsche evangelische Christenheit auch nach Beseitigung des überlebten
 landesherrlichen Kirchenregiments sehr wohl im Stande sein, in der Gestalt von Landes-
 40 40 kirchen und Volkskirchen zusammengehalten zu werden und fortzubestehen.

Die verfassungsmäßige Ordnung dieser Kirchen wird allerdings auf diese Weise nach
 wie vor in die Grenzen des Gebietes der Einzelstaaten gebannt sein. Damit verträgt
 sich so gut wie jetzt, daß sie sich für gemeinsame Angelegenheiten zusammenschließen.
 Man muß sich aber klar werden, daß solcher Zusammenschluß eine ganz andere Bedeutung
 haben wird als jetzt. Denn das sind dann keine Versammlungen von Delegierten der Landes-
 45 45 regierungen mehr. Ein Bund autonomer Kirchen ist in Frage. Nicht alle Regierungen
 werden dieses hinausgreifen ihrer „öffentlichen Körperchaft“ über die Landesgrenzen so-
 fert mit dem nötigen freien Blick betrachten. Für die evangelische Kirche ist die Sache
 aber gerade deshalb so wichtig, weil sie damit erweist, daß auch sie noch mehr ist als
 ein Selbstverwaltungskörper. Was der katholischen Kirche recht ist, muß ihr billig sein;
 50 50 damit wird auch der Staat sich wohl zufrieden geben. Es ist erlaubt, gar manche
 Zukunftsbestimmung an solch einen Bund zu knüpfen. Sollte einmal wirklich die Trennung
 von Staat und Kirche sich vollziehen, so wird diese vielleicht in der größeren Gemeinschaft,
 die eben dadurch noch inniger werden kann, einen Ersatz finden für die Stütze, die sie
 am Staate verlor, um nach wie vor ihre Natur als Volkskirche zu behaupten. —

Die Wege sind gezeichnet und sind gangbar; äußere Hindernisse bestehen nicht oder
 lassen sich überwinden. Damit ist selbstverständlich nicht alles gethan. Die Hauptsache
 wird sein, daß die evangelische Kirche sich fähig und kräftig erweise, diese Wege zu gehen.
 Wer in dieser Hinsicht Bedenken hegt und deshalb die Beibehaltung des landesherrlichen
 55 55 Kirchenregiments wenigstens vorläufig und als Nothbehelf befürworten möchte, der sollte
 sich klar machen, daß gerade das landesherrliche Kirchenregiment es ist, das diese Zweifels-

gründe veranlaßt hat. Einrichtungen erziehen ein Volk, die Jahrhunderte landesherrlichen Kirchenregiments haben das evangelische Volk schlecht erzogen, das ist sicher; eben deshalb ist es Zeit, daß das aufhöre.

Sie haben vor allem der Kirche jegliches gesunde Selbstvertrauen genommen. Es besteht ja vielfach eine wahre Angst vor der Freiheit, als ob die evangelische Christenheit nur darauf wartete, daß die händigende Faust sich zurückzieht, um sich grimmig zu zerfleischen und dann in kleinen Partikeln zu zerfallen.

Sie haben den Gliedern der Kirche das Verantwortlichkeitsgefühl abgestumpft. So mancher feste Akt von Hüben und Drüben, der uns jetzt erschreckt, wäre vielleicht unterblieben ohne den stillen Gedanken: die Regierung werde die Sache ja doch zusammenhalten.

Sie haben die Idee nicht aufkommen lassen, daß neben dem Landesherren und seinen Leuten auch jeder einzelne Pflichten zu erfüllen haben könne, Gewissenspflichten, zur Erhaltung des äußeren Bestandes der Kirche. Es hieß hier wie nach Montesquieu im monarchischen Staate von der vertu, der Bürgertugend: „l'état vous en dispense“.

Daß solche Pflichten bewußt und wirksam werden, darauf beruht gerade das Heil und die Zukunft der Kirche. Solches kann aber nur geschehen in der heilsamen Zucht der Freiheit. Deshalb ist die erste Pflicht, diese zu erstreben.

Leichter wird die Sache dann nicht sein; im Gegenteil, schwere Kämpfe und mühselige Arbeiten sind vorauszusetzen. Auch für den Staat werden die Dinge nicht mehr so einfach und bequem sich anstellen wie bisher. Aber wenn sie gesunder und wahrhaftiger geregelt sind, wird schließlich auch er seinen Teil Segen davon haben.

Otto Maier.

Stabat mater f. d. A. Jacopone da Todi Bd VIII S. 518, 8.

Stadtanlagen bei den Hebräern. — Literatur: J. Benzinger, Archäologie 25 § 18; W. Nowak, Archäologie § 25; A. Billerbeck, Der Festungsbau im alten Orient (Der alte Orient I, 4), 1903.

Der Bau der Städte wird von den Israeliten wie in der ganzen alterorientalischen Weltanschauung in den Anfang der Welt gelegt. Die erste Stadt trug den Namen Henochs (Gen 4, 17), sie galt deshalb in der ursprünglichen Form der Sage auch als von ihm gebaut (nicht von Kain). Das hatte ihm natürlich die Gottheit gereizt, von der ja überhaupt alle Künste und Wissenschaften herrühren. Vgl. dazu den Mythos von Ca-Dannes, auf den unter anderen Künsten auch die Unterweisung im Städtebau zurückgeführt wird.

Was den Ursprung der israelitischen Städte im Westjordanland betrifft, so sind sie in der Hauptsache kanaanitisch. Es wird als Gegenstand besonderen Schwelchens für die Israeliten angeführt, daß die Städte im Land, in das sie zogen, so fest ummauert waren (Nu 13, 28). Aus den Tell Amarnabriefen und aus den ägyptischen Listen erfahren wir eine staunenswerte Menge von Städtenamen; Orte wie Mijalon, Akko, Askalan, Beirut, Chäfer, Gat, Gaza, Gezer, Jerusalem, Lachis, Megiddo, Sidon, Siden, Tyrus z. B. sind schon um 1400 v. Chr. feste, d. h. ummauerte Städte, die unter kleinen Fürsten standen, und zu deren Gebiet die umliegende Landschaft mit ihren offenen Flecken und Dörfern gehörte. Die israelitische Überlieferung ist sich auch noch recht wohl bewußt, daß die Israeliten in diese Städte nicht so rasch Aufnahme fanden, daß sich vielmehr dort die kanaanitische Bevölkerung noch ziemlich lange im Besitz der Macht hielt und daß manche nur mit Waffengewalt und in verhältnismäßig später Zeit erobert wurden (vgl. z. B. Jerusalem).

Daneben sind natürlich andere Städte rein israelitischen Ursprungs. Von den eindringenden Scharen mag manche neue Niederlassung gegründet worden sein, die im Lauf der Zeit aus einem einfachen Bauernhof oder „Herdenturm“ zu einem Flecken heranwuchs und schließlich Mauern bekam. Das Interesse des Staates ließ die Könige da und dort eine offene Ortschaft mit Mauern versehen und befestigen (Jos 19, 50; 1 Kg 12, 25 u. a.). Die Residenzstadt Samaria ist eine Gründung Omris (1 Kg 16, 21).

In der griechischen Zeit sind dann solche Städtegründungen an der Tagesordnung: Bessa, Dion, Gerasa, Antbedon, Hippos u. a. verraten sich schon durch ihre Namen als Gründungen der hellenistischen Zeit. Herodes d. Große legte Cäsarea und Ptolemais an und baute mehrere Festungen: zwei Herodeion, Alexandreion, Hyrcania u. Herodes Antipas ist der Schöpfer von Tiberias. Sehr oft handelte es sich dabei freilich bloß um Wieder-

anbau, Vergrößerung und Neubenennung alter Orte, und viele dieser durch Herrscherlaune ins Leben gerufenen Gründungen sind von kurzem Bestand gewesen.

Der Unterschied zwischen Stadt und Dorf wird auch im AT stets gemacht. Es ist zunächst der des festen, ummauerten Platzes (עִיר, כְּפָר עִיר Le 25, 31; doch wird עִיר auch als allgemeiner Ausdruck für Ortlichkeit gebraucht Dt 3, 5; 2 Kg 17, 9) im Gegensatz zu den offenen Niederlassungen oder Einzelhöfen (כְּפָר עִיר Le 25, 31, עִיר עִיר עִיר; 38, 11, עִיר עִיר עִיר 1 Sa 6, 18 bzw. עִיר und עִיר ohne Zusatz 1 Chr 27, 25, ein in späterer Zeit als Bestandteil von Ortsnamen in Palästina sehr häufiges Wort vgl. Kapername, Kapbaršaba u.). Dieser Unterschied hat dann zu allen Zeiten auch einen solchen in kultureller Beziehung bedeutet: in den Städten, den Sigen der Fürsten und Großen hat die Kultur raschere Fortschritte gemacht als auf dem flachen Land. Speziell für Palästina hat er zu einzelnen Zeiten seiner Geschichte noch mehr bedeutet: wann immer einzelne Völkerstäbe gleich den Israeliten früher oder später ins Land eindrangen, breiteten sie sich immer zunächst auf dem flachen Lande aus und verschmolzen dort mit den alten Bewohnern. Bis sie auch die Städte mit ihrer überlegenen Kultur in ihre Hände bekamen, dauerte es geraume Zeit. Endlich war zu allen Zeiten das Verhältnis von Stadt und Land das der Über- bzw. Unterordnung. In den Städten saßen die Herren und regierten von da das Land, die offenen Dörfer sind bei den Kanaanitern wie bei den Israeliten unter der Gerichtsbarkeit der Städte gestanden, haben dorthin gezogen und dort in Kriegszeiten ihren Schutz gefunden. Im AT heißen deshalb die Dörfer die Tochter der Stadt; die meisten Städte haben „ihre“ zu ihnen gehörigen Dörfer (Nu 21, 25, 32; 32, 12; Jos 17, 11; auch noch in späteren Quellen Jos 13, 23, 28; 15, 15-17; Ri 11, 26 u. a.); gelegentlich erhält dementsprechend eine Stadt den Namen „Mutter in Israel“ (2 Sa 20, 19), vgl. das griechische μητρόπολις. Der Unterschied ist auch im NT und bei Josephus beibehalten: *κόμμαι* sind z. B. Bethanien (Jo 11, 1), Betlehem (Jo 7, 12), Emmaus (Le 21, 13); *πόλις* sind Nazareth (Le 1, 36), Kapername (Le 1, 31) u. a. Doch handelt es sich jetzt in griechischer Zeit nicht mehr um Befestigung und Mauer, sondern Verfälschung, Rechte u. dgl., welche bei den Städten andere waren als bei den Dörfern, vgl. den Ausdruck *κοινοπολις* (Mc 1, 38) von Städten, welche nicht die eigentlichen Rechte einer Stadt, sondern nur die einer *κόμμη* hatten.

Die Ortslage für eine Stadt bestimmt sich im Orient nach dem Wasser: nur wo hinreichend starke, nie verlagende Quellen sind, hat ein Ort Aussicht zu gedeihen. Wie wichtig das ist, erkennt man schon daran, daß viele Orte sich nach der Quelle benennen: 'En Gedi, 'En Schemejch, 'En Nimmon u. a. In zweiter Linie kam in Betracht vor allem für feste Städte, daß die Lage einen gewissen natürlichen Schutz verlieh. Das boten in Palästina nur die Anhöhen. Alle großen und festen Städte, vor allem Jerusalem selbst, Samaria, Jezreel lagen auf Hügeln oder am Bergabhang, auch das alte Hebron und Sidon, nicht wie man bei diesen beiden nach der heutigen Lage meinen sollte, unten im Thal. Auch dies findet in zahlreichen Ortsnamen wie Rama, Mizpa, Gibea u. dgl. Ausdruck. Oben auf dem Hügel lag das Heiligtum und die feste Burg (migdal, vgl. Mi 8, 16), am Abhang die Ortlichkeit und weiter unten die Quelle.

Die Namen der israelitischen Städte sind uns zu einem großen Teil nicht mehr verständlich, soweit es sich nicht um die altbekannten Ortsappellativa wie 'ajin, bêt, migdal, râmâ, 'ir, karmel, kerem, gannim und ähnliche handelt. Die lange Zeit beliebten Etymologierungsversuche sind von vornherein als wertlos abzulehnen. Denn es ist wohl meist kanaanitische oder noch ältere Wortbildungen, für welche unsere Sprachkenntnisse nicht ausreichen. Dazu nun haben sie im Lauf der Jahrhunderte ganz unkontrollierbare Entwicklungen durchlaufen bis zu der uns überlieferten Form. Man denke nur an die Wandlungen, welche unsere Ortsnamen durchgemacht haben, auch ohne Wechsel der Bevölkerungsschicht. Einem „Berlepsi“ bei Raffel z. B. kam ohne Kenntnis der Zwischenstufen kein Mensch aneben, daß es aus „Beraleibesbusen“ entstanden ist. Schon nur die Israeliten waren viele Namen ganz unverständlich, daher die vielen volkstümlichen Etymologien im AT; eine ganze Reihe von Sagen dienen zur Erklärung eines Ortsnamens bzw. sind aus solchen herausgesponnen: Babel = Verwirrung (Gen 11, 9), Bechim = die Weinenden (Jdc 2, 5), Akber = die Trubstahlstadt (Jos 7, 26), Gilgal = Abwälzung der Schmach (Jos 5, 9) u. a.

Zu erwähnen ist insbesondere noch, daß die Ortsnamen wie die Personennamen häufig überher sind, sie tragen den Namen der Gottheit, die dort verehrt wurde: Bêt El = Zug Els, Bêt Schemejch = Haus der Sonne, Beer Scheba = Brunnen des Gottes

Scheba („Sieben“geit), Ba'al ist in zahlreichen Namen vertreten, auch Tagon, Altarte, Kinnen u. a. finden sich.

Doppelnamen einer und derselben Stadt (abgesehen von leichten Veränderungen der Form) dürfen wir für die vorerilische Zeit kaum annehmen. An sich wäre ja denkbar, daß die Israeliten die eine oder andere Stadt nach der Eroberung neu benannt hatten, allein das wird nur von Zaiß (Leßkem) Dan berichtet (Jos 19, 17; Ri 18, 27). Sonst handelt es sich aber nirgends um den Gegensatz von israelitischen und älteren Namen, und die meisten Gleichungen erregen Verdacht als Mißverständnisse oder Zurechtmachungen der Verfasser aus barmherzigen und anderen Gründen: Jebus = Jerusalem ist aus dem Volksnamen Jebusiter frei erfundener Stadtnamen, die Gleichungen Chazaron = Tamar = Engedi (2 Chr 20, 2), Belai' = Zor' (Gen 11, 2), Mirjath Neba' = Hebron (Jos 15, 13) sollen Lokalitäten zusammenbringen, die nach dem ursprünglichen Sinn der Erzählungen nicht zusammengehören, und ähnlich sonst. Erst in griechischer Zeit sind Namensänderungen Mode geworden; Verschönerung und Vergrößerung eines Ortes gab den Fürsten Gelegenheit, durch Annemung ihren Namen oder den eines Familiengliedes, 15 eines Götters u. s. w. zu verewigen.

Die Ausgrabungen der letzten Jahre in Megiddo, Taanach, Gezer, Lachisch u. a. ermöglichen es, sich einigermaßen ein Bild einer altisraelitischen Stadt zu machen. Die oben geschilderte Lage der Städte bringt es mit sich, daß selbst die Hauptstädte wie Jerusalem, Samaria u. a. einen verhältnismäßig kleinen Raum bedeckten. Die Mauern 20 rund herum waren in ältester Zeit nur bei den Königstädten aus behauenen Quadern erbaut (vgl. 1 Kg 6, 36; 7, 12), sonst finden wir sie auch bei wichtigen Festungen, wie Gezer, Megiddo, Taanach aus unbehauenen kleinen und mittelgroßen Steinen aufgeschichtet oder aus lufttrockenen Lehmziegeln (event. mit Steinunterbau) errichtet. Am fest und widerstandsfähig zu sein, waren sie deshalb sehr dick (3—4 m, in Megiddo 8 m). Die 25 Thore waren wie noch heute ziemlich geräumige Baulichkeiten, im Winkel angelegt. Daß bei Gründung einer Stadtmauer, Bau der Thore z. Menschenopfer üblich waren, ist durch die Funde von Gezer und Taanach erwiesen (Jos 6, 26). Das Hauptgebäude, in manchen Landstädten das einzige größere, aus Steinen gebaute Haus war die Burg (migdal), von den andern Häusern getrennt und mit besserer Mauer geschügt, ein 30 letztes Bollwerk gegen den Feind. Die übrigen „Häuser“ — oft wohl nur ein einziger Raum — waren recht klein, Hütten aus Lehmziegeln oder unbehauenen kleinen Steinen, eins am anderen mit ganz schmalen unregelmäßigen und winkligen Gassen. Von den an steilem Bergabhang liegenden Orten mag mancher wie die alte Davidsstadt gebaut gewesen sein. Aus den Ausgrabungen H. Guthe's (ZdPW 1882, IX, 313 ff.) wissen wir, 35 daß dort die Häuser in ältester Zeit meist nicht freistehend waren, sondern den Fels als Rückwand benützten, oft sogar nichts anderes waren als natürliche oder künstliche Felshöhlungen mit einem einfachen Vorbau. Die Dächer der niederstehenden Häuser geben dann dort die Straße für die höher liegenden. Noch heute ist das Dorf Siloab so gebaut. Straßenpflaster wird erst in herodianischer Zeit für Jerusalem bezogen (Jos. Ant. 10 XX, 9, 7), doch hat der Tempelhof schon zu Abbas Zeiten ein Steinpflaster (2 Kg 16, 18), so daß wir solches auch sonst wenigstens im Palast, in der Burg annehmen dürfen. Mit Cisternen im Felsen mußte jeder unmauerte Ort wohl versorgt sein, denn nur in seltenen Fällen konnte man die Quelle ins Innere des Mauerkreises hineinziehen (vgl. Art. Jerusalem Bd VIII, 681); auch offene Teiche fehlten selten. Straßenpolizei gab es 40 nicht, doch hören wir von Nachwächtern, welche die Stadt durchziehen (Hl 3, 3; 5, 7; Jos 21, 11; Ps 127, 1). Die Straßenreinigung besorgen die Hunde: man wirft den Kehricht einfach auf die Straße und die herrenlosen Hunde räumen damit auf (Jos 5, 25, s. A. Hund). Freie Plätze im Innern der Stadt gab es nicht, aber am Thor war Raum, wo man Markt hielt (2 Kg 7, 1), Recht sprach (2 Sa 15, 2; Dt 21, 19 u. ö.), 50 Verträge abschloß (Gen 23, 10; Ruth 4, 1. 11 u. a.), überbaute alle wichtigen und öffentlichen Angelegenheiten verhandelte (Jer 17, 19; Br 1, 21; 8, 3 u. ö.). Über die für die orientalischen Städte alter und neuer Zeit charakteristischen Marktstraßen, in denen je die Angehörigen und Läden eines Gewerbes beisammen waren, s. Art. Handel und Hand-
werk.

J. Benzingen. 55

Stadtmiffion. — Wichern's Denkschrift über die Inn. Miffion der deutschen e. m. G. Kirche. 3. Aufl., Hamburg 1889 (S. 220—239) über Gemeinde- und Stadtmiffionsvereine; Lehmann, Die Stadtmiffion, Leipzig 1875; Pant, Die großen Städte und das Evangelium, Danzig 1876; Zinzer, Die Stadtmiffion, Martenruhe 1884; Denkschrift des Central-Ausschusses

Über die Stadtmissionen, Berlin 1885; Kauser, Die evang. Stadtmission, Gotha 1890; Statistik der Inn. Mission, vom Central-Ausschuss, Berlin, 1899; Evers, Die Berliner Stadtmission, mit Bildern, Berlin 1902; D. Wörster und Hennig, Was jedermann heute von der Inn. Mission wissen muß, Hamburg 1902; D. Schäfer, Zeitsaden der Inn. Mission, 4. Aufl., Hamburg 1903; Abtiegende Blätter aus dem Nauben Hauje 1849-1906; Berichte der Stadtmissionen (durch Vermittelung des Central- oder des betr. Landes- oder Provinzial-Ausschusses für Inn. Mission).

Die Stadtmission ist eine Organisation der Inneren Mission (s. diese Bd XIII S. 90 bis 100) für die städtische evangelische Bevölkerung in Ergänzung der pfarrgemeindlichen Seelsorge. Sie ist darum notwendig, weil

1. das religiös-sittliche Leben in den größeren Städten besonders nachteilig beeinflusst wird durch das Zusammenströmen von Menschen, denen der Halt der Heimat fehlt, durch die Häufung der mannigfachen Versuchungen im engeren Vereinamterwohnen und im uninnelbaren Anbau des Luxus, des Leichtsinns und des Verbrechens und durch die meist hinter der äußeren kommunalen Entwicklung zurückgebliebene Organisation der pfarrgemeindlichen Seelsorge, welche die Unterlassung kirchlicher Bethätigung begünstigt,

2. weil gegenüber den so sich herausgestaltenden gemeinsamen Notständen in den verschiedenen Gemeinden einer größeren Stadt die Innere Mission zweckmäßiger und wirksamer als durch vereinzelte Bestrebungen durch Zusammenfassung der bestehenden sowie durch einheitliche Inangriffnahme noch unterlassener Arbeiten gepflegt wird.

Dem entsprach die Begründung der Stadtmission in Glasgow 1826 durch David Hahnitz (gest. 1839), der als Sekretär von 23 christlichen Vereinen sich genötigt sah, sowohl diese enger untereinander zu verbinden, als auch eine Anzahl gläubiger Gemeindeglieder zum Missionsdienst ohne Beschränkung auf eine einzelne Gemeinde anzustellen.

Adt Männer aus dem Volke ließ er Haus für Haus besuchen, Gottes Wort mündlich und gedruckt zu geistlichem Zuspruch, zu Trost und Mahnung darbieten und dabei die Vereine pflegen und erweckliche Versammlungen halten. Seiner Anregung folgte London 1835, lange durch Lord Shaftesbury (gest. 1885) kräftig gefördert, mit einer nach den Arbeiten und Bevölkerungszahlen vielverzweigten Thätigkeit. Die dortige Dienstabweisung an die Stadtmissionare enthält u. a. folgende Hauptätze: „Besuchen Sie die Bewohner des Ihnen angewiesenen Distrikts, um denselben die Kenntnis von der Erlösung durch unsern Herrn Christus mitzuteilen, und um ihnen auf jede Art, die in Ihren Kräften steht, Gutes zu thun. Lesen Sie aus der Schrift vor und lassen Sie beim Vorlesen und Gesprache das Verderben des Menschen, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Notwendigkeit der Befehrung und eines heiligen Wandels immer die Hauptache sein. Legen Sie jedem die Pflicht ans Herz, in der Schrift zu forschen und den öffentlichen Gottesdienst zu besuchen; scharfen Sie den Eltern die Pflicht ein, ihre Kinder rechtschaffen zu erziehen“.

J. H. Wichern regte nach seiner Rückkehr vom Wittenberger Kirchentage 1848 unter den Anreizen des Nauben Haujes unter Hinweis auf die gesegnete Arbeit der Londoner Stadtmission die Begründung eines „Hamburger Vereins für Innere Mission“ an. Am Geburtstage Luthers kam derselbe zu stande mit der doppelten Hauptaufgabe, die vorhandenen verwandten Bestrebungen möglichst zu verbinden und ähnlich wie in London Stadtmission zu treiben, letztere mehr nach deutschem und besonders Hamburger Bedürfnis ausgestaltend, z. B. mit besonderen Ausschüssen für Armenbesuche, zur Fürsorge für notleidende Handwerker, für Weisen und Lehrlinge, zur Verbreitung guter Volkschriften, zur Sammlung junger Kaufleute und zur Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit. Später, als diese Einzelausschüsse mit inhaltlich verschiedenen Aufgaben den Zweck, möglichst viele Einzelkräfte in Arbeit zu stellen, erfüllt hatten, traten an ihre Stelle in möglichstem Anblich an die einzelnen kirchliche lokale Distriktsverbände, welche grundlegend geblieben sind. Zugleich wurde die Anstellung von Berufsarbeitern für jeden Distrikt in Angriff genommen mit der Aufgabe, ihre ganze Zeit der Inneren Mission zu widmen und in ihrer Wohnung (bzw. in dem ihnen anzuweisenden Distriktsvereinshaufe) einen Mittelpunkt für die Arbeiten im Distrikt zu bieten. Auch ist der Verein zum Ausgangspunkt weiterer selbstständiger Veranstaltungen in Hamburg geworden (z. B. Martthaus, Herberge zur Heimat, mehrere Parochial-Kindergottesdienste, Anshartapelle, Seemanns-, Hafen-, Auswanderer und Babubosmission). Die Dienstabweisung für die Berufsarbeiter, Stadtmissionare, unterscheidet sich von der Londoner nicht hinsichtlich der unerläßlichen Voraussetzungen für ihre Wirksamkeit (aus lebendigem Heilsglauben geborener Missionare, genahrt durch Treue im Gebet und Gebrauch der Gnadenmittel, um die dem Evan-

gelium Entfremdeten denselben wiederzugewinnen, namentlich, soweit sie dem geordneten Amt unerreichbar sind, mit besonderer Fürsorge für das Familienleben, wohl aber hinsichtlich der Stellung zum Pfarramt und Gemeindeleben, so daß der Hamburger Stadtmissionar „sich vor allem den dem betreffenden Distriktverbande angehörenden Pastoren zu jedem Dienst an der Gemeinde, besw. an ihren einzelnen Gliedern zur Verfügung zu stellen hat“, wodurch auch die Mittel und Wege seiner Wirksamkeit mehr deutsch-lutherisches Gepräge erhalten. (Mit dem Vereinsgütlichen als Vertheiler arbeiten 2 Kandidaten, 12 Stadtmissionare und 2 Stadtmissionarinnen).

Auch für Berlin gingen die ersten wirksamen Anregungen von Wiedern aus. 1849 nahm der dortige Evangelische Verein für kirchliche Zwecke in Gemeinschaft mit Parochialvereinen die erwartete Förderung zu finden, weshalb derselbe sich mehr der Junglingsvereins-, Herbergs- und Schriftenfache zuwandte. 1858 wurde durch Wiedens Berufung nach Berlin die Begründung des Evangelischen Johannisstifts vermittelt, dessen Brüder den Auftrag erhielten, in Berlin den Familien der Gefangenen zu dienen, die entlassenen Gefangenen unterzubringen und Arme aufzusuchen, die an Wohlhabende Bittbriefe geschrieben hatten. Aber auch diese Arbeit genügte nicht bei dem seit 1870 wachsenden kirchlich-sittlichen Vorstand der Reichshauptstadt. Einen dritten und erfolgreicheren Anfang machte 1874 der Generalsuperintendent von Berlin, D. Brüdnier, angesichts der durch die Civilstands-gesetzgebung veranlaßten Tauf- und Trauerverhältnisse und in Hoffnung auf die Mitwirkung der durch die Kirchengemeinde- und Synodalordnung geschaffenen Gemeindefürsorge. Die Arbeiter den verschiedenen Bänderanstalten Deutschlands entnehmend, ließ er sie in einem parochial begrenzten Arbeitsfelde Hausbesuche machen, Sonntagschulen (Kindergottesdienste) und Bibelstunden halten, ungetaufte Kinder und ungetraute Paare auffuchen, christliche Schriften verteilen, für Kranke und Verlassene, Gefangene und Witwen und Waisen (ohne in die Armenpflege einzugreifen) möglichste Fürsorge üben. Als er dann 1877 von der Überleitung wegen Überlastung zurücktrat, übernahmen sie Hofprediger Stöcker und Geheimrat Boffe (der spätere Kultusminister), indem zugleich die bisherige Stadtmission des Johannisstifts (unter Pastor Hoffmann) mit übernommen wurde. Ihnen standen außer 2 theologischen Inspektoren 13 Stadtmissionare zur Seite — heute (April 1906) sind es 6 theologische Inspektoren, 54 Stadtmissionare, 8 Stadtmissionarinnen; im letzten Jahre sind 95 000 Besuche gemacht, darunter 4677 wegen ungetaufter Kinder, 3539 bei ungetrauten Paaren, 959 wegen angeklagter und bestraffter Kinder. Wöchentlich wurden 14 200 „Sonntagsfreunde“ und 19 700 Predigten verteilt; die Currende jagt auf 10 000 Höfen; in 69 Sonntagschulen waren 35 Stadtmissionare als Leiter oder Helfer thätig (3300 Kinder warten bei ihnen); außer dem regelmäßigen Sonntagsgottesdienste in der 2000 Sitzplätze enthaltenden Stadtmissionskirche werden religiöse Versammlungen, Bibelstunden u. dgl. im alten Stadtmissionsbaue und in 22 Vereinsfälen gehalten.

An anderen Organisationen, welche in Berlin selbstständig besonderen Stadtmissionszwecken dienen, sind hervorzuheben (außer dem Evang. Verein für kirchliche Zwecke): der Christliche Verein junger Männer seit 1882, die Christliche Gemeinschaft St. Michael seit 1883, der Verein „Dienst an Arbeitslosen“ seit 1882 und besonders der 1899 auf Anregung des Central-Ausschusses für Innere Mission unter Mitwirkung des Generalsuperintendenten und der Superintendenten von Berlin begründete „Stadtausflug für Innere Mission“ (jetzt Hauptverein für J. M. genannt). Letzterer verbreitet in der evangelischen Bevölkerung der Hauptstadt die Kenntnis von den Aufgaben und Arbeiten der J. M. und regt die Mithilfe dazu an, setzt die verschiedenen Arbeiten und Arbeiter der J. M. zum Austausch der Erfahrungen wie zu gegenseitiger Verständigung und Unterstützung miteinander in Verbindung und ist bemüht, thunlichst Lücken auszufüllen, letzteres vor allem durch Ermittlung der Adressen der nach Berlin ziehenden evangelischen Familien, junger Männer und Mädchen, durch Zuangriffnahme der Abzug- und Kanalmissionen, durch Begründung des Vereins Christliches Kellnerheim und des Evangelischen Verbandes für Fürsorgeerziehung und Kindererziehung.

Dem Vorgange von Hamburg und Berlin sind bis zum Jahre 1899 (Statistik der J. M. Central-Ausschuß) an 70 Städte in Deutschland nachgefolgt, meist die zusammenfassend organisierende mit der im engeren Sinne missionierenden Thätigkeit je nach lokalem und interparochialem Bedürfnis verbindend. In Breslau (seit 1856) steht im Mittelpunkt das Evangelische Vereinshaus mit Herberge zur Heimat und die Armenkassiererei; in Frankfurt a. M. (seit 1883) außerdem Mäntliche Krankenpflege und Mäntmission; in 60

Nasel (seit 1887) überwiegt die evangelisierende die diakonische Bethätigung; in Straßburg i. E. (seit 1899) tritt letztere ganz zurück hinter der ersteren, der neuerdings auch 5 Mautkreis-Gasthäuser dienen. Der Leipziger Verein für N.M. (seit 1870) entfaltet außer einer umfassenden Auskunfts- und Vermittelungsbethätigung für Privatwohlthäter (in seiner Armeniakonie) eine reiche bewahrende und rettende Arbeit an männlichen und weiblichen Geschlechte in 25 Vereinen und Anstalten (darunter besonders hervorzuheben der Dienst an Arbeitslosen und das Frauenheim), während die kirchliche Gemeindepflege in den Händen eines die städtischen Kirchengemeinden umfassenden Verbandes liegt und die Wertverkündigung, abgesehen von den Vereinsveranstaltungen, den Pfarrämtern überlassen bleibt. Mit der Magdeburger Stadtmission (seit 1883) ist die Gefangenenseelsorge 10 organisch verbunden. In Halle a Saale (seit 1877) ist neuerdings außer dem Dienst an der weiblichen Jugend besonders die Mautkreisarbeit, die Klinik- und Anstaltsarbeit, die Evangelisations- und Gemeindepflege und die Ausbildung und Vorbereitung der von 1 Gemeindegemeinden kirchlichen Gemeindeglieder in Angriff genommen. Die von dort 15 aus ergangene Anregung zum „Zusammenschluß der deutschen Stadtmissionsleiter“ behufs Austausch der Erfahrungen, Verständigung über Ausbildung der Berufsarbeiter u. dgl. hat seit dem verfabrigen Kongreß für Innere Mission (1905) zur Begründung eines Verbandes und zur Herausgabe eines Organs für denselben „Missionsdienst an der Großstadt“ (Buchhandlung d. Ev. Stadtm. Halle) geführt. (Vereinzelt finden sich auch außer- 20 kirchliche Stadtmissionen.)

Nachdem durch das Preussische Kirchengesetz vom 21. April 1901, betr. die Verstärkung des Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke die Mittel für rund 100 „Gemeindeglieder“ in Großstädten und Industriebezirken bereitgestellt sind, macht sich das Bedürfnis geltend, für die Abgrenzung (ohne Störung des Zusammenwirkens) zwischen Gemeindeglieder und Stadtmissionar feste und beiderseits gedeihliche Grundsätze aufzustellen. Während die überwiegend diakonische Thätigkeit der Gemeindeglieder naturgemäß den kirchlichen Organen untersteht, bleiben den dadurch frei werdenden Kräften der Stadtmission Aufgaben genug überwiegend evangelisierender Art zu segensreicher Weiterarbeit, z. B. der Dienst an den sonntagslosen Berufsgruppen, an der heimatlosen Bevölkerung (Fischern, Schiffen, 30 Seelenten, Arbeitslosen, Gefangenen), der Kampf gegen die Laster der Trunksucht und Unzucht, die Darbietung christlicher Schriften, Veranstaltung von apologetischen und sozialverfehlend belehrenden Kursen und periodisch wiederkehrenden Evangelisationsversammlungen, wobei Stadtmissionare und Gemeindeglieder sich durch gemeinsame Vertiefung in Gottes Wort der Einheit ihrer Arbeit bewußt und zu gegenseitiger Handreichung willig 35 bleiben mögen.

Am 28. Mai 1888 entstand infolge einer vom gegenwärtigen Kaiserpaar gegebenen Anregung in Berlin der „Evangelisch-kirchliche Hilfsverein“ zu dem Zweck, die Bestrebungen zur Bekämpfung der religiös-sittlichen Nothstände in Berlin und anderen größeren Städten, sowie in den Industriebezirken des preussischen Vaterlandes zu unterstützen, zu dem Behufe 40 Sammlungen anzuregen und zu veranstalten, sowie Hilfskräfte zu gewinnen. Der Engere Ausdruß desselben unterstützt die bestehenden „Stadtmissionen“ und sucht, wo es nötig ist, neue ins Leben zu rufen (während er auch Beihilfen zur Berufung von Hilfspredigern und Gemeindegliedern gewährt und während seine Bezirksvereine außerdem besonders die Begründung von Gemeindegäusern, Diakonissenstationen und Kleinkinder- 45 bewahranstalten sich angelegen sein lassen). **H. Kahlstedt.**

Stähelin, Joh. Jakob, Dr. und Professor der Theologie an der Universität zu Basel, gest. 1875, ist im Mai 1797 in Basel geboren worden als Sohn eines alten Basler Geschlechtes, einer angesehenen wohlhabenden Kaufmannsfamilie. Zunächst der Wunsch seiner frommen Mutter, die mit der Brüdergemeinde in Verbindung stand, hat ihn zum Studium der Theologie bewegen, dem er hauptsächlich in Tübingen oblag, wo 50 Sterr, Matt, Bachmaier, namentlich Steudel, seine Lehrer waren. Der milde, fromme Supernaturalismus, der da waltete, ist im weitentlichen der Grundzug seines theologischen Denkens und Auhlens geblieben, und die mannigfachen Beziehungen, in die er mit dem württembergischen Pietismus und der von ihm ausgehenden Liebesthätigkeit gekommen 55 ist, hat ihn mit der Hochachtung vor einem derartigen Sinn und Wirken erfüllt, die ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet hat.

Am Jahre 1823 habilitierte sich St. als Dozent an der theol. Fakultät zu Basel; sein ganzes Leben hindurch, über 50 Jahre lang, hat er an ihr gelehrt, nicht ein durch geistreichen Vortrag ausragender, aber ein treuer, sich hingebender Lehrer, der seinen

Schülern auch die geringsten wissenschaftlichen Dienste, wie das immer neue Einüben der hebräischen Grammatik, mit unermüdblicher Geduld geleistet hat. Dabei war sein gastfreies Haus ein Mittelpunkt und Bindeglied für seine Kollegen aller Fakultäten; und mit seinen finanziellen Mitteln hat er manche wissenschaftliche Unternehmung unterstützt, die sonst nicht hätte zu Stande kommen können, auch zu der einen und anderen selber die Initiative ergriffen, namentlich zu solchen, von denen er eine Förderung des Bibelverständnisses erwartete. So hat er noch in seiner letzten Lebenszeit die Herausgabe des großen arabischen Chronikwerkes des Tabari angebahnt, „die jahrelang der hoffnungslose Wunsch der Orientalisten gewesen“, um dadurch sich und anderen einen klaren Einblick in die Gesplogheiten morgenländischer Darstellung und Geschichtsschreibung zu verschaffen.

Im Oktober 1873 durfte er noch gemeinsam mit N. H. Hagenbach die seltene Feier seines 50jährigen Dozentenjubiläums begehen. Zwei Jahre darauf, am 27. August 1875, ist er zu Langenbruck im Jura schmerzlos und friedlich entschlumert.

Die schriftstellerische Thätigkeit St.s begann im Jahre 1827 mit seiner Dissertationschrift: *Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium*. Die Auctorität des Segens Jakobs wird behauptet, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des Spruches über Levi. Auf dem Felde der Pentateuchkritik, auf dem St.s Name am häufigsten genannt worden ist, treffen wir ihn zuerst in den „Kritischen Untersuchungen über die Genesis“ (Basel 1830). Im Vergleich mit der obigen Dissertation zeigt dieses Schriftchen einen entschiedenen Schritt vorwärts, indem es für die kritischen Operationen gewisse feste Grundsätze aufstellt. Vor allem wird die Notwendigkeit umfassender historischer und sprachlicher Beobachtungen, und namentlich auch der Vergleichung der biblischen Literatur mit anderem morgenländischen Schrifttum betont. Die Untersuchung selbst erstreckt sich auf den Wechsel der Gottesnamen (gegen Ewalds Schrift von 1823), die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs und die Tendenz der beiden Quellen, endlich auf das Verfahren des „Verfassers“ mit denselben. Das Alter wird dahin bestimmt, daß der Elohist unter Saul, der Jehovist wohl unter David, der Verfasser des Ganzen bald nachher geschrieben habe. Hieran schließen sich die „Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua und der Richter“ an in den *ThZtR* von 1835. Als ein neuer Gesichtspunkt tritt hier die Forderung auf, vor allem die beiden Geschreibungen (von denen die elohistische „gewiß während des Aufenthaltes in der Wüste gegeben ist“) näher zu untersuchen. Dabei hat übrigens St. den Übergang zur Ergänzungshypothese in ihrer reinen Gestalt nach dem Vorgange Bleekers vollständig vollzogen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn in den ausführlichen „Kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige“ (Berlin 1843); nur daß sich die Altersbestimmungen hier noch mehr der Tradition annähern. Der Pentateuch, Josua, Richter (ohne den Anhang) und die ältere Quellenschrift von 1 Sa sind unter Saul, vielleicht von Samuel selbst verfaßt, die zugrunde liegende elohistische Schrift stammt aus der Zeit bald nach Josua, die jüngere Samuelsquelle ist von einem Judäer unter Hiskia, der Anhang des Richterbuches unter Josaphat verfaßt. Gewisse Beobachtungen, die St. damals machte, wie der Anschluß des deuteronomischen Sprachgebrauchs an den jehovistischen sind durch die neuere Phase der Pentateuchkritik zu Ehren gebracht worden. Dabei fehlt auch die Rücksicht auf das Sachliche keineswegs. Bei jedem Buche wird auch das religiöse und „kirchliche“ Bewußtsein der Verfasser untersucht, und zuletzt eine Übersicht über die Geschichte des Kultus, so gut sie damals möglich war, gegeben. — Wie dieses Buch, so steht auch der Aufsatz „Die Eroberung und Vertheidigung Palästinas durch Josua“ (*ThZtR* 1849) durchaus auf dem Boden der Ergänzungshypothese; die Einleitung in das Richterbuch soll nur das Spätere, Einzelne nachtragen zu der zusammenschaffenden Berichterstattung im Buche Josua. Denselben Gesichtspunkt halten die folgenden Arbeiten fest (sämtlich in der *ZmG*), „Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi“ (1855), „Die Wanderungen des Centralheiligtums der Hebräer vom Tode Elis bis zur Erbauung des Tempels“ (1857), und: „Die Lokalität der Kriege Davids“ (1863), die es besonders mit Identifizierungen von Ortsnamen zu thun hat. — Die letzte hierhergehörige Schrift, „Das Leben Davids, eine historische Untersuchung“ (Basel 1866), bezeichnet sich selbst in der Vorrede als eine streng wissenschaftliche Untersuchung, zu welcher den Verfasser das wissenschaftliche Gewissen schon lange gedrängt habe, um sich den moralischen Charakter Davids wahrhaft klar zu machen. Die kritische Analyse erscheint als sehr ungenügend, da alle Quellen, auch die Chronik, als gleichwertig behandelt werden; die Beurteilung Davids fällt streng aus, da das religiöse Leben hinter die äußeren Thatfachen sehr zurücktritt;

immerhin zeigt sich auch hier, wie der Verfasser von einem tieferen Interesse geleitet wird, als nur dem an frühjüdischen Operationen.

Eine zweite Reihe von Schriften St.s ist den hebräischen Propheten gewidmet. Zuerst gebort hierher das Universitätsprogramm über Amos und Hesekiel (Basel 1842), das hauptsächlich die Zeitverhältnisse bespricht, in denen diese Propheten wirkten. Dann das umfassende Werk: „Die messianischen Weissagungen des ATs in ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbildung. Mit Berücksichtigung der hauptsächlichsten neutestamentlichen Citate“ (Berlin 1847). Dasselbe verdankt, laut Vorwort, sein Entstehen „einem christlichen Bedürfnis; dem Bedürfnis zwischen den alttestamentlichen Weissagungen und der Benützung derselben im NT einen organischen Zusammenhang nachzuweisen“. Man spürt dem Buche das warme Interesse ab, das der Verfasser an seinem Gegenstande nimmt, und manche der prophetischen Citationen durch die neutestamentlichen Schriftsteller wird in ein neues, einleuchtendes Licht gestellt. Im Anbange finden sich Erörterungen über Daniel, sowie sieben Exkurse über die wichtigsten kritischen Fragen in Betreff der Propheten (Zeitalter des Joel, Authentie des Hesekiel u. s. f.). — Der Aufsatz: „Anordnung der Weissagungen des Jeremia“ (ZdmG 1849) sucht dem von Hävernick aufgestellten Prinzip einer sachlichen Anordnung in sieben Gruppen noch den Nachweis einer streng chronologischen Ordnung innerhalb der Sachordnung beizufügen. — Die Abhandlung über „Die Rabbinen im Buche Daniel“ (ZdmG 1857) knüpft an Da 12, 11 f. an, und findet die vier Weltreiche in dem chaldäischen, medisch-persischen, macedonischen und selenucidischen. — Die letzte Arbeit auf diesem Gebiete ist der Aufsatz über „Die Propheten des ATs“ in Heidenheims Vierteljahrschrift (1867), welcher Allgemeines über die Bedeutung und Aufgabe der hebräischen Propheten vom warm positiven Standpunkte aus und eine Übersicht über den Inhalt der prophetischen Schriften giebt.

Besondere Aufmerksamkeit wandte St. viele Jahre hindurch auch den Psalmen zu. Es sind drei Arbeiten, die hier in Betracht kommen. Ein 1851 auf der Orientalistenversammlung in Erlangen gehaltenen Vortrag (ZdmG 1852): „Zur Kritik der Psalmen“. Ein in Frankfurt gehaltenen Vortrag (ZdmG 1862) „Über die davidischen Psalmen der säulischen Verfolgungszeit“, der untersucht, welche dieser Psalmen (51, 57, 63) auf Nachahmung älterer Dichtungen beruhen, und welche originell erscheinen (52, 56, 59). Endlich das Universitätsprogramm (Basel 1859) „Zur Einleitung in die Psalmen“, welches sich mit der Anordnung der Lieder (1—89 größtentheils bei bestimmten Anlässen gedichtet, die übrigen der Hauptmasse nach allgemeinen Inbalt) und mit der Kritik der Überschriften und der darin enthaltenen historischen Angaben beschäftigt.

Das Hauptwerk St.s, in das er zehn Jahre nach der von ihm besorgten 7. Aufl. des Lehrbuchs von de Wette — die Resultate seiner Forschungen in größerem Umfange niedergelegt hat, ist die „Spezielle Einleitung in die kanonischen Bücher des ATs“ (Elberfeld 1862). Die von Neufj und Hüpfeld eingeführte Bestimmung dieser Disziplin wird ruckhaltslos adoptiert: „Die Einleitung in das AT ist die Litteraturgeschichte desselben“. Die Urteile über die Entstehung der geschichtlichen Bücher sind dieselben wie in der früher erwähnten Schrift, nur wird die Theopneustie des Verfassers des Pentateuch im Gegensatz gegen die sonstige antike Geschichtschreibung ausdrücklich hervorgehoben. Ruth wird in die letzte Zeit vor dem Exile gesetzt, über den geschichtlichen Charakter der Chronik und selbst des Buches Esäher sehr günstig geurteilt. Dagegen ist Jona „eine zu religiösen Zwecken verarbeitete Sage“. Die Urteile über die Propheten folgen fast durchaus den damals (bes. durch Ewald) herrschenden Ansichten; nur daß an der Authentie von Zach 9—11 bestimmt festgehalten wird, eine beachtenswerte Übereinstimmung St.s mit der durch Stade angebahnten Phäse der Zachariaskritik. Bei den poetischen Büchern wird die Cristen; von Strophen dabingestellt. Hiob wird vor Jeremia angesetzt, und die Echtheit der Ekklureden behauptet mit der charakteristischen Begründung: die Verwerfung erdigne insofern als eine dogmatische, als sie aus der Schwierigkeit entspringe, diese Reden in den einmal angenommenen Plan einzureihen. Im Hohen Liede, welches die Treue der Braut gegenüber den Verführungskünsten des Salomo preist, wird ein ständiger Fortschritt der Handlung in vier Abteilungen angenommen. Kohelet endlich für eine Art Theodie erklärt.

Wenden wir zum Schluß noch auf den allgemeinen schriftstellerischen Charakter St.s, so fällt vor allem der Mangel an formgewandter, gefälliger Darstellung auf, eine Gabe, die ihm völlig verfaßt war, so daß seine Arbeiten kaum in weitere Kreise, auch nicht in die der studierenden Jugend geerungen sind. Ebenso fehlt es vielfach an der genügenden Durcharbeitung in Betreff der Gliederung des Stoffes und der Durchsichtigkeit der Beweis-

führung; und durch das Streben nach unbedingter kritischer Unparteilichkeit läßt sich, wie schon angedeutet, St. vielfach dazu verleiten, die großen sachlichen Gesichtspunkte hinter die Details der philologischen Beobachtung allzusehr zurückzustellen. Bei alledem aber läßt sich St. mancher verdienstliche Beitrag zu der kritischen und religiösen Erforschung des NTs nicht absprechen. Man hat ihn öfter einen „rationalistischen Kritiker“ genannt, 5 aber durchaus mit Unrecht. Bei seinem 50jährigen Dozentenjubiläum hat er in öffentlicher Rede als das Ziel aller seiner wissenschaftlichen Arbeit die Ehre seines Herrn und Heilandes und den Dienst in seinem Reiche bezeichnet; auch oft bezeugt: er stehe mit seiner Christenüberzeugung durchaus auf dem Boden der Basler Konfession, auf die er bei seiner Ordination verpflichtet worden. „Es war in ihm,“ urteilte Kaugich, „eine solche Harmonie 10 einer kindlich frommen Verehrung der Bibel einerseits und eines aller faulen Apologetik abgeneigten Wahrheitsfinnes andererseits, daß sein Andenken schon um deswillen allen, die ihm näher standen, ehrwürdig bleiben wird.“

Ernst Stähelin.

Stähelin, Rudolf, gest. 1900. — R. Stodmeyer, R. Stähelin, Separatabdr. aus dem Basler Jahrbuch 1901 und ders. in Biogr. Jahrb. und deutscher Retrosog von A. Wetzel 15 heim V. 1903.

Rudolf Stähelin ist am 22. September 1811 in Basel als Sohn eines geachteten Kaufmanns geboren. Sein Elternhaus gehörte zum Kreis der dortigen Brüderlichkeit und die hier empfangenen Eindrücke einer lebendigen und thätigen Frömmigkeit sind ihm ein unverlierbares Besitztum geblieben. Nicht minder begierig ergriff sein lebhafter Geist 20 die humanistischen Bildungsideale, die ihm das Gymnasium seiner Vaterstadt vermittelte. Der nachhaltigen Anregung und der heilsamen sülstlichen Zucht, die von W. Wadernagels Unterricht ausging, hat er oft dankbar gedacht. Die Beschäftigung mit der klassischen Litteratur hat ihn auch in die Jahre des theologischen Studiums begleitet, dem er sich 1839—65 in Basel, Lausanne, Berlin und Tübingen widmete. Sein philo- 25 sophisches Interesse fand in den eindrucksvollen Vorlesungen Karl Steffensens Nahrung und den verwandten Bestrebungen von Cucken, Diltbey, Siebeck, Glaf, Glogau u. a. galt auch später noch seine Teilnahme. In seiner Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen fühlte er sich namentlich durch die Lehrer gefördert, in welchen ihm eine Weiterleitung des Schleiermachers Einflusses entgegentrat, so R. H. Hagenbach 30 und später H. Schulz in Basel, R. J. Nisich und J. M. Dörner in Berlin. Vor allen aber galt ihm Schleiermacher selbst, in dessen Schriften er sich eifrig vertiefte, als „ein Führer zum Heiligtum“. Ein Winter, den St. in Tübingen zubrachte, um J. T. Beck zu hören, hinterließ ihm einen tiefen Eindruck von der „sittlichen Majestät“ und dem „lebenswarmen Wahrheitsinn“ dieses Theologen, ohne daß er doch in wissenschaftlicher 35 Beziehung sein Schüler hätte werden können.

Nachdem St. im Frühjahr 1865 sein Studium mit einer glänzenden Prüfung abgeschlossen hatte, unterrichtete er ein Jahr lang an dem Seminar zu Schiers in Graubünden und bekleidete dann ein Vikariat zu Stein a. Rh., bis ihm im Frühjahr 1867 das Diasporapfarramt in Arlesheim (Basel-Land) übertragen wurde. Er übernahm damit 40 einen an Seelenzahl kleinen, aber bei der weiten Zerstreuung der Gemeindeglieder an Arbeit und Anstrengung reichen Wirkungskreis. Zwei Jahre später gründete er seinen Hausstand mit Marie Stodmeyer, der Tochter des feinsinnigen und geistvollen Basler Pfarrers und späteren Antistes Immanuel Stodmeyer. Sein Wirken im ländlichen Pfarramt, dessen Aufgaben er mit großer Gewissenhaftigkeit anfaßte, sollte jedoch nicht 45 von langer Dauer sein. Im Sommer 1871 war er infolge andauernder Kränklichkeit zu einem längeren Kurgebrauch genötigt, an den sich auf ärztliches Geheiß ein Winteraufenthalt in Sicilien angeschlossen. Ein anziehendes Bild der geistigen Interessen, die ihn während dieser Mußzeit beschäftigten, gewähren die aus seinem Nachlaß veröffentlichten „Reisebriefe aus Italien“ (als Manuscript gedruckt, Basel 1903). Im Mittelpunkt stand 50 ihm doch immer der theologische Beruf und für den späteren Kirchenhistoriker hat diese notgedrungene Studienreise vielfache Frucht getragen. Da ihm auch nach der Rückkehr der Wiedereintritt ins Pfarramt von ärztlicher Seite verwehrt wurde, entschloß er sich, den Weg zu betreten, für welchen Lehrer und Freunde ihn von Anfang an bestimmt gedacht hatten, indem er sich an der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt habilitierte. 55 Es geschah dies mit einer Abhandlung „Zur paulinischen Eschatologie“ (JdTh 1871). Die bald darauf gehaltene Probevorlesung über „Crasmus' Stellung zur Reformation“ (Basel 1873) zeigt, daß er bereits das Feld gefunden hatte, dem seine Richtung vorzugsweise gehören sollte. Als im Jahr darauf — Juni 1874 — R. H. Hagenbach starb,

erhielt St. als der gegebene Nachfolger; er trat zunächst als Extraordinarius, schon 1875 als Ordinarius in die entstandene Lücke ein. Da neben ihm Franz Oberbeck die Geschichte der alten und mittelalterlichen Kirche vertrat, fiel St. vorzugsweise die Geschichte der Reformation und der aus ihr hervorgegangenen Kirchen zu, in der er sich durch umfassende Quellenstudien, aber frei von einseitigem Spezialistentum heimisch machte. Sein Interesse gehörte der geschichtlichen Gesamtbewegung des Christentums und keine bedeutende Arbeit in diesem weiten Gebiet ließ ihn unberührt. Dabei war er tief durchdrungen von dem kirchlichen Beruf der Theologie, eine Überzeugung, die ihm das Bedürfnis nach kritischer Ermittlung der geschichtlichen Wahrheit nicht ausschloß, sondern nur noch gewichtiger erscheinen ließ. Er hat darum neben seinem akademischen Amt auch in mancherlei Funktionen der Kirche gedient, so als Mitglied der theologischen Prüfungsbehörde, des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, der Synode und später des Kirchenrats, überall die ganze Kraft einsetzend und seiner Sachkenntnis wie seines besonnenen Urteils wegen hochgeschätzt.

Trotz den Vorlesungen St.s manches von dem abging, was den glänzenden Vortrag ausmacht: leichter Fluß der Rede, Glätte des Stils und Schwung der Darstellung, so machten sie doch durch ihre Gründlichkeit, ihre vollkommene Stoffbeherrschung und den sie durchdringenden Ernst persönlicher Überzeugung einen nachhaltigen Eindruck. Einer seiner Schüler hat an St.s Grab bezeugt: „Bei ihm Kirchengeschichte studieren hieß an Gott glauben lernen.“ Dabei war er unermüdetlich in der Förderung der Studenten, die seinen Rat suchten oder ihm sonst näher kamen. Sparfam mit seinem Lob, wußte er ihr wissenschaftliches Streben zu läutern und auf die rechten Ziele zu lenken. Er war darum nicht bloß für die schweizerischen Theologen ein gesuchter Lehrer; auch von auswärts richteten sich die Blicke auf ihn. Am Jahr 1888 wünschte man ihn für die durch Harnacks Weggang erledigte Professur der Kirchengeschichte in Marburg zu gewinnen. Das Gefühl der Verpflichtung gegen Heimat und Familie bestimmte ihn zur Ablehnung. Daß der mit schwerem Herzen gefaßte Entschluß doch der rechte gewesen sei, dessen wurde er sich erst in der Folge ganz bewußt. Der Zustand seiner Augen verschlimmerte sich nämlich im Jahr 1889 so, daß er auf alles eigene Lesen verzichten mußte. Unter diesen Umständen war die Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit und die Ausführung der Zwingli-Biographie, für die er seit Jahren das Material gesammelt hatte, in Frage gestellt. Allein seine Geduld und Energie siegte über diese Hindernisse. Von seiner Gattin, wie von Freunden und Schülern durch Vorlesen unterstützt, machte er es möglich, seine Lehrthätigkeit im alten Umfang weiterzuführen und seinen „Guldreich Zwingli“ zum glücklichen Abschluß zu bringen. 1895 war der erste, 1897 der zweite Band dieses jefters eigentlichen Lebenswerks vollendet. Es darf als eine nach Inhalt und Form muster-giltige historische Monographie bezeichnet werden. Mit voller Beherrschung des urkundlichen Materials, die seiner Darstellung immer scharfe Umrisse verleiht, verbindet der Verf. ein feinsinniges Verständnis für die Geistesart des Reformators nach ihrer Größe wie nach ihren Schranken und nicht zuletzt die Gabe, sein Bild in den großen Zusammenhang der Bewegungen der Zeit hineinzuzeichnen. Mit gutem Grund hat die Basler philosophische Fakultät den Verf. dieser bedeutenden Arbeit mit ihrem Ehrendoktorat aus-gezeichnet, nachdem er schon früher von Bern durch die theologische Doktorwürde geehrt worden war.

Die übrigen Schriften St.s sind teils Vorstudien zu diesem Hauptwerk, teils anderen Gestalten aus der Geschichte des Humanismus und der Reformation gewidmet. (Eine vollständige Liste findet sich am Schluß der Stoekmeyer'schen Biographie.) Wir nennen daraus die Abhandlung über Radian (Beitr. zur vaterländ. Gesch. N. F. I, Basel 1882), Die ersten Märtyrer des ev. Glaubens in der Schweiz (Vortr. herausgeg. von Frommel und Pfaff IX, 1883), Briefe aus der Reformationszeit (Basl. Universitätsprogr. 1887), den Vorläufer der größeren „Zwingli-Biographie (Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. 1883) sowie den Art. Calvin in Bd III dieser Encycl. Zur letztere hat er auch biographische Artikel über Wiedermann und Hagenbach verfaßt. Dem Gedächtnis De Wettes ist eine 1880 veröffentlichte Rede gewidmet. Seine Teilnahme an den Fragen des christlichen Glaubens und Lebens bekunden die Aufsätze über „Die Autorität der hl. Schrift und die biblische Kritik“ (Zb. Zeitchr. aus d. Schw. 1881), „Die Lehre von der Taufe und ihre Notwendigkeit in der ref. Kirche“ (Kirchenbl. f. d. ref. Schw. 1882) und sein schöner Vortrag: Die Christenbannung, 1900. Der letztere, auf der von St. gern besuchten Pfingstkonferenz in Vical 1896 gehalten, ist einem weiteren Kreis erst als letztes Bekenntnis eines Heim-gegangenen zugänglich geworden. Am Ende des in gewohnter, angestrebter Arbeit zu-

gebrachten Wintersemester traf ihn am 11. März 1900 ein Schlaganfall, dessen Folgen am 13. März seinem Leben ein Ziel setzten.

Zu einer theologisch wie kirchlich wechselvollen Zeit hat St., allen Extremen abhold, die Sache einer ersten und wissenschaftlich freien Frömmigkeit mit ruhiger Bestimmtheit vertreten. Gleich seinem Lehrer Hagenbach hielt er sich zur Gruppe der theologischen und kirchlichen Vermittlung. Und seiner lautereren, auf allen Zeiten geachteten Persönlichkeit ist es mit zu verdanken, wenn in dem Auseinanderstreben der Richtungen doch noch ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit in der Lösung gemeinsamer christlich kirchlicher Aufgaben erhalten blieb. Offen und leblich in seinem Auftreten, vornehm in seiner Gesinnung, ohne jeden Anspruch darauf, anderen zu imponieren, vertrat er einen Gelehrtentypus, den man mit zu den besten Traditionen des alten Basel rechnen darf. Durch Empfänglichkeit und Lebhaftigkeit für geistigen Austausch besonders veranlagt, hat er Menschen verwandten Strebens von links und rechts anzuziehen und in unwandelbarer Treue festzuhalten gewußt. Ohne Abzug dürfen wir das Wort, mit dem er Zwingli charakterisiert hat (II, 519), auf ihn selbst anwenden: „Sein entscheidender Impuls und seine alles zusammenhaltende Einbeit lag doch darin, daß er im innersten Grund seines Wesens ein Mann des Glaubens war, der das, was er verkündigte, als lebendigen Besitz in der Seele trug und auch in den schwersten Proben festhielt.“ C. Kirn.

Stählin, Adolf v., gest. 1897. — Th. Kolbe, Ad. v. Stählin. Ein Gedenkblatt (Beitr. z. bayr. KG IV, S. 15 ff.), Erl. 1897; Buchruder in d. MZ 1897, 9. Heft; C. Stählin, Oberkonsistorialpräsident D. Ad. v. Stählin. Ein Lebensbild mit einem Anhang von Predigten und Reden, München 1898.

Adolf Stählin, das älteste von vierzehn Kindern, wurde am 27. Oktober 1823 zu Schmähingen im Dekanat Nördlingen als Sohn des dortigen Pfarrers Martin Stählin geboren. Sein Vater, der längere Zeit im philologischen Lehramt tätig gewesen war und erst 1821 in den Pfarrdienst trat, war ein wissenschaftlicher, philologisch und philosophisch wohlgebildeter Mann, als Theologe überzeugter Nationalist und abgesetzter Gegner der damals sich schon regenden, als „Mysticismus“ gebrandmarkten neueren kirchlichen Richtung. Er gab dem Sohn den ersten Unterricht, aber schon mit zwölf Jahren mußte der Knabe das Elternhaus verlassen, um zunächst zu Memmingen, dem Wohnorte der Großeltern, die dortige Lateinschule zu besuchen, die er 1831 mit der am Wilhelmsgymnasium in München vertauschte, bis man endlich 1835 im Kollegium von St. Anna in Augsburg den rechten Platz für ihn fand. Und auf dem St. Annengymnasium, das er nacheinander zu besuchen hatte, wo der gelehrte und kraftvolle Professor G. K. Metzger, der spätere (seit 1840) Rektor des Gymnasiums und des Kollegiums, besonderen Einfluß auf ihn ausübte, legte er den Grund zu seiner umfassenden Kenntnis der klassischen und deutschen Literatur. Noch nicht 17 Jahre alt durfte er die Anstalt mit dem Prädikat „vorzüglich“ verlassen. Am 27. Oktober 1840 wurde er an der Universität Erlangen als stud. theol. et phil. immatrikuliert. Die angesehenen Philologen Döderlein und Kopp, und später der allen seinen Schülern besonders unvergeßliche Nägelsbach waren zunächst seine Führer (vgl. Buchruder und Stählin, zum ehrenden Andenken des Erlanger Philologen Dr. Ludwig Döderlein. Zwei Reden Erlangen 1892), aber wenn er auch während der ganzen Studienzeit noch philologische Vorlesungen hörte, wandte er sich je länger je mehr der Theologie zu. Nun waren es Harleß, Hofmann, Thomajus, zu deren Füßen er saß: „Wer aus der Atmosphäre des Nationalismus, schreibt er einmal (in seinem Nekrolog auf den Freund und Kollegen Städelin in d. Beil. zur Allg. Zeitung 1891, Nr. 270), in die Hörsäle eines Harleß und Hofmann zog, dem ging eine neue Welt auf, dem sprudelte es wie frische Wasserquellen erquickend und belebend entgegen.“ — Zu beiden kam noch Thomajus, diese leibhaftige Synthese gründlicher theologischer Schulung und reicher praktischer Begabung und Erfahrung“. Wie wenige andere nahm er die damals entstehende „Erlanger Theologie“ in sich auf, zeitweilig, wie es scheint, aber nur vorübergehend, auch ergriffen von der pietistischen Frömmigkeit des reformierten Theologen und Pfarrers Krauß (s. d. N. Bd XI, 59). Schon vor Ablauf des ersten Semesters konnte er seinem Vater schreiben: „Ueber meine religiösen Überzeugungen, nicht mehr Meinungen, will ich mich Ihnen nun nächstens ganz aufrichtig mitteilen; sie haben sich freilich in vielem sehr geändert“ (C. Stählin a. a. O. S. 19). Das ging ohne manche innerliche und äußerliche Kämpfe nicht ab, und der allmählich immer größer werdende Unterschied von der Denkweise des Vaters und das dadurch zeitweise gespannte Verhältnis zu ihm wurde von dem jungen Theologen, dem ein inniges Herzensverhältnis zum Centrum seines Denkens und Lebens geworden

war, schwer empfunden. Dabei hatte er fortwährend mit materieller Not zu kämpfen, die seiner ohnehin schwächlichen Gesundheit stark zuzugute. Aber jene Jahre des Studiums im Kreise gleichstrebender Genossen, mit denen er dann durch das ganze Leben verbunden blieb, eines Städtens, Aug und Ernst Luthardt, die Zeit des Eindringens in die neue, auf dem alten Schriftgrunde sich erbauende Theologie erschien später dem Geiste als eine herrliche, köstliche Zeit. Seine Augen leuchteten, wenn er daran dachte, und wenn er davon sprach, so floss sein Mund über von rührender Dankbarkeit gegen seine einstigen Lehrer (vgl. z. B. seine Rede beim Erlanger Universitätsjubiläum im Jahre 1893: *Allg. Zeitg.* vom 9. Aug. 1893, Nr. 219, 2. Morgenbl.). Als ein innerlich gereifter Mann kam er nach vorzüglich bestandenen Aufnahmeexamen in Ansbach 1811 ins Predigerseminar nach München, aber das Konviktorium mußte über ihn berichten, daß er seiner Kränklichkeit wegen trotz seiner hervorragenden Befähigung der Kirche wenig Dienste leisten werde. Und er war zeitweise so schwach, daß er bei seinen Gängen durch die große Stadt dann und wann in eine offenstehende Kirche eintrat, um sich auf einer Bank auszuruhen. Schon damals trat er in engere Beziehung zu dem Präsidenten des Oberkonviktoriums Hr. v. Roth, der sich seiner in väterlicher Weise annahm, und dessen Bedeutung und Wirksamkeit für die bayerische Landeskirche Stählin später in einem ausführlichen Artikel in der *D. M. V.* geschildert hat. Nachdem er zwei Jahre im Seminar geblieben war, dann eine kurze Zeit als Hauslehrer in Karlsrube zugebracht hatte, begann eine lange Wanderzeit als Vikar, in der er freilich mehrfach die Pfllege des ilterlichen Hauses auffuchen mußte, weil sein Körper den Dienst völlig zu versagen drohte, was für ihn, der soviel auf dem Herzen hatte und der darauf brannte, mit aller Kraft für das Reich Gottes zu arbeiten, eine schwere aber mit frommer Ergebung getragene Prüfung war. Erst in Rattenhochstadt im Altmühlthal, wo er dem um die bayerische Landeskirche durch die Herausgabe des „*Homiletisch-liturgischen Korrespondenzblattes*“ und durch die Gründung des Pfarrwaisenhauses in Windsbach hochverdienten Dekan R. Brandt (gest. 1857) von Herbst 1850—1855 als Vikar zur Seite stand, besserte sich unter der treuen Pfllege des Hauses sein Gesundheitszustand wenigstens so weit, daß er seinen Amtspflichten nachkommen konnte. In jene Zeit (23. Dez. 1852) fiel der ihn tief erschütternde Tod seines 15-jährigen Bruders Ludwig, eines auffallend begabten, frühreifen Christen, dessen Briefe und Tagebücher ein für seine Jugend ganz erstaunliches Innenleben erkennen lassen, der auf unerklärte Weise auf einer Ausreise zu den Eltern unweit des heimatlichen Dorfes sein Ende fand. Seine Lebens- und Sterbensgeschichte, die für nicht wenige zu einer Erweckungsgeschichte wurde, die von einem anderen Bruder Otto Stählin unter dem Titel „*R. Ludwig Aug. Stählin, Lebens- und Sterbensgeschichte eines frühvollendeten Kindes Gottes*“ (Mürnberg 1857) erstmalig herausgegeben wurde, ließ Ad. Stählin später mit einem warmen Vorwort (Leipzig 1887) in dritter Auflage noch einmal ausgehen.

Nach elfjährigem Vikariat erhielt er Anfang 1856 die erste Anstellung in Tauber-
schelkenbach mit einem Einkommen von 500 Gulden. Wie bald man die Bedeutung des jungen Pfarrers, der andauernd wissenschaftlich weiter arbeitete und durch Synodalarbeiten, *Konferenzen* u. s. w. sich auszeichnete, erkannte, zeigt, daß er als der jüngste Pfarrer des Kapitels 1859 zum Senior gewählt und das Jahr darauf als Mitglied der theologischen Prüfungskommission in Ansbach berufen wurde. Bald nach seiner Berufung nach Tauber-
schelkenbach gründete er seinen Hausstand mit Caroline Brandt (gest. 22. Aug. 1901), der Tochter des verbin erwählten Dekan Brandt, deren Leben fortan nur der Sorge um das Wohl des Gatten galt, der erst in jenen Jahren nach und nach etwas kräftiger wurde. Ende 1860 erhielt er die Pfarrstelle an St. Leonhard vor Rothenburg mit dem Kirchlein am ehemaligen Leprosenhaus, das jetzt als Unterkunft einer kleinen Zahl von Waisenkindern dient, zu denen als Parochianen noch die wenigen Protestanten aus dem nächsten katholischen Dorfe Gebiattel kommen. Man begreift, daß er sich aus diesen engen Verhältnissen fortbeunte, aber alle Versuche, in eine größere Stadt zu kommen, schienen an der Sorge vor seiner Kränklichkeit scheitern zu sollen. Im März 1861 erhielt er dann seine Ernennung zum ersten Stadtpfarrer in Nördlingen, wo seine ganze reiche Predigtbegabung (Proben davon bei *D. Stählin a. a. O.* im Anhang) sich endlich entfalten konnte. Die heute wieder brennend gewordene Frage nach der Berechtigung der geistlichen Schulaufsicht, die damals zuerst in Bayern zu größerer Diskussion führte, veranlaßte Stählin zu seiner ersten, noch heute lesenswerten, selbstständigen Truchtschrift: „*Zur Schulkonferenz*“. Mit besonderer Berücksichtigung der Truchtschrift des bayerischen Volksschulvereins“, Nördlingen 1865. Sie laßt überall das sorgsame eingehende Studium der schwierigen Angelegenheit erkennen, und schon hier zeigt sich seine alle seine Arbeiten

kennzeichnende Weise, eine Einzelfrage nur im Zusammenhang mit der Hauptaufgabe, der Aufrichtung des Reiches Gottes zu betrachten, und weiter seine verbohrende, ironische Art, die vor allem davor warnt, bei dem Streben der Lehrer nach Selbstständigkeit nur selbstjüchtige, kirchenfeindliche Absichten anzunehmen. Und bei allem Bestreben, den Einfluß der kirchlichen Organe auf die Schulaufsicht als notwendig und für Kirche und Schule 5
 ersprießlich zu wahren, die Vertiefenheit gewisser radikaler Zuhörer aufzuweisen, kommt er doch nicht wenigen Forderungen der Lehrerschaft entgegen und betont u. a. gegenüber den Klagen der Lehrer über die ungeeignete technische Vorbildung der geistlichen Schulinspektoren unter Hinweis auf die preussischen Verhältnisse (obligatorischer Seminarbesuch) die Notwendigkeit einer besseren pädagogischen Ausbildung der Kandidaten. „Es muß in 10
 der pädagogischen Vorbildung der Geistlichen mehr gethan und geleistet werden als bisher, wenn ihnen die Schulaufsicht bleiben soll“ (S. 26). Freilich fand diese seine Forderung kein Gehör bei den maßgebenden Stellen, und später, als er selbst zu ihnen gehörte, scheint er sie nicht wieder aufgenommen zu haben. — Im Jahre 1867 erschien von ihm in „Beweis des Glaubens“ ein das Jahr vorher gehaltener Synodalvortrag: „Christus 15
 der jündstose Menschensohn, der auferstandene Lebensfürst, der ewige Sohn Gottes. Ein populärer Versuch“. Es war der Protest eines auf dem biblischen Grunde stehenden Christen und Theologen gegen das aus einer unklarer Phantasie geberene Jesusbild Menans, in dem St. die Charakterzüge des modernen französischen Regimes, der modernen französischen Gesellschaft wiederfindet: „So redete ich — und thate ich, liegen wir hünz, 20
 wenn ich Christus wäre, gilt auch hier. Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde. Der von Gott losgekommene Mensch macht Gott, macht auch den Erlöser nach seinem Bilde“. — Inzwischen war man in weiten Kreisen auf den begeisterten, und weil immer sich selbst gebend, auch begeisterten Prediger aufmerksam geworden, und im Jahre 1866 wurde er als Konsistorialrat nach Ansbach berufen. Auf die erste Kunde von dieser Absicht schrieb er 25
 an einen Freund: „Ich danke für alle Zeit für eine Konsistorialanstelle, das Bureauleben wäre nichts für mich“ (C. Stählin S. 71), und nur nach längerem Sträuben ließ er sich dazu bewegen, dem Rufe zu folgen. Und die damit verbundene Stelle eines Hauptpredigers gestattete ihm, sich seine Predigtfreudigkeit und Predigtlust, die er auch durch gern übernommene Festpredigten im ganzen Lande und darüber hinaus bezogte, zu bewahren, und das 30
 Amt eines Examinators, mit dem er es, obwohl man dabei seine große Freundlichkeit rühmt, sehr ernst nahm, hielt ihn immer in enger Verbindung mit der theologischen Wissenschaft, ohne die er sich überhaupt kein gedeihliches Wirken im praktischen Amte vorstellen konnte. Allerdings zu größeren wissenschaftlichen Arbeiten ließen ihm die amtlichen Verpflichtungen nicht viel Zeit. Als Theodosius Harnack in seiner Schrift 35
 „Die freie lutherische Volkskirche“ (Erl. 1870) die Unterdrückung des Lutherthums in den neuen Provinzen Preussens als selbstverständlich annahm und dem Landeskirchentum den Totenschein ausstellte und dazu ermahnte, sich auf „die Form der freien, selbstständig organisierten lutherischen Volkskirche“ einzurichten, schrieb Stählin „Das landesherrliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit Volkskirchentum“ (Leipzig 1871). 40
 Voll Dankes dafür, daß das Evangelium selbst unter einem katholischen Summepistopus wie in Bayern ungehindert seinen Lauf haben könne, bricht er darin in eingehender, auch historischer Behandlung eine Lanze für das Landeskirchentum und nicht nur für seine geschichtliche Notwendigkeit, sondern auch für seine innere prinzipielle Berechtigung: „Es ist lutherische Grundanschauung, daß es kein göttlich gegebenes Verfassungsgeß gibt. Aber 45
 die Landeskirche ist eine ehrwürdige, von Gott reich geeignete kirchliche Lebensform. Durch sie ward das Evangelium in Deutschland gerettet; sie war das Schirmdach, unter dem die herrlichsten Blüten ewangelischen Lebens unter unserem deutschen Volke sich entfalteten. Wo deshalb eine Landeskirche unverworfen ist von der Union und den sicheren Bekenntnisgrund unter ihren Füßen hat, da weiche sie nicht, sondern halte, was sie hat. Wir 50
 wollen das, was uns der Herr der Kirche an äußeren Stützen für unseren Lebensstand und Lebensberuf gegeben, als einen Stab für unsere Wanderung durch das Leben des Volkes nicht selbst ohne die dringendste Not zerbrechen. Denn bei einer Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments löst sich auch das Verhältnis der Kirche zu Volk und Staat, die Kirche würde gewaltig gelichtet werden und sicher keine Volkskirche bleiben. 55
 Freikirche und Volkskirche sind uns Gegenläge“. Nur wenn die bisherige Verfassung gemißbraucht werden sollte, um den Bekenntnisstand der Kirche zu schädigen, müßte sie ihr Bekenntnis und ihre auf demselben ruhende Existenz als Freikirche retten. Diese Auslassungen erfuhren bei den extremen Lutheranern, denen er immer zu weitherzig war, schwere Verdächtigung, und auch in Kreisen der eigenen Landeskirche, in denen der durch 60

W. Löbe auf der bayerischen General Synode von 1849 eingeleitete Feldzug gegen den
 landeskirchlichen Summeepiskopat noch nachwirkte, erwarb er sich keinen Dank, ja man
 verlästerte (z. B. *ZfMw* 1872 S. 377: „durch zeitgemäßen Heerjubil über das Sieges-
 glück der deutschen Heldenjahren“) die aus seiner Schrift hervorleuchtende Freude an
 dem neuen deutschen Reiche, die ihm, dem guten Bayern, immer so selbstverständlich war,
 und das Vertrauen zu dem „greisen Heerführer der deutschen Heldenjahren, der von
 Anfang bis ans Ende in einer Weise, wie sie in der Geschichte noch kaum dagewesen,
 der Gnade Gottes die Ehre gegeben“ (S. 71 ff.). Wertvolle Arbeiten, die überall eine
 weitgehende Beherrschung und Durchdringung des Stoffes verraten, sind seine umfangreichen
 10 Besprechungen von Martensens *Eibit* (vgl. *ZfMw* 1871 S. 316) und Wilmars Vorlesungen
 über *Moral* (ebd. S. 716). Die Schrift von Mabnis „*Christentum und Luthertum*“ (Leipzig
 1871) gab ihm Veranlassung, seine Stellung zu den damaligen Hauptfragen der Theo-
 logie ausführlich auseinanderzusetzen. Er that es in vier Aufsätzen unter dem Titel: „Die
 15 *Theologie des Dr. Mabnis*“ (*ZfMw* 1873), eine Arbeit die ebensowohl seinen entscheidenden,
 wenn auch in der Beurteilung anders denkender milde lutherischen Standpunkt er-
 kennen läßt, wie seinen historischen Sinn und seine Abneigung gegen alle Repristin-
 nationsversuche auf Grund einer nur der Zeit angehörigen theologischen Fassung. Erst nach
 längeren Jahren ließ er wieder eine selbstständige Arbeit erscheinen: „*Zustur der Märtyrer*
 20 *und sein neuester Beurteiler*“ (Leipzig 1880), die sich gegen M. v. Engelhardt's (s. d. N.
 Bd V, 377) Auffassung richtet. Um dieselbe Zeit entstand auch sein ausführlicher Nekrolog
 auf Ad. Harleß (*ZfMw* 1880), den er später für die *Realenzyklopädie* (s. Bd VII, 121) um-
 arbeitete, ebenso in diesem Werke der große Artikel über Löbe (Bd XI, 576). Sie gehören
 mit dem Lebensbilde des geliebten Lehrers Gottfried Thomajus (ebd. Bd XV², 635 ff.,
 auch zusammen u. d. T.: *Löbe, Thomajus, Harleß, drei Lebens- und Geschichtsbilder*,
 25 Leipzig 1887), dem früher erwähnten Artikel über Roth und dem Nekrolog auf den mit
 dem Leben der bayerischen Landeskirche eng verknüpften Erlanger Juristen Ad. v. Scheurl
 (Zur Erinnerung an Ad. Lehr. v. Scheurl, Leipzig 1893), zumal der Verf. auch aus
 den Akten des Oberkonsistoriums handschriftliches Material verwenden konnte, zu dem
 30 beistgen.

Inzwischen war er 1879 in das Oberkonsistorium nach München und nach dem
 Tode des Präsidenten Meyer 1883 als dessen Nachfolger an die Spitze des bayerischen Kirchen-
 regiments berufen worden. Seine Präsidentschaft bedeutet keine neue Epoche für die bayerische
 35 Landeskirche. Stählin war keine impulsive, vorwärtsdringende Natur wie der scharf-
 lautige Harleß. Es war ob seiner ruhigen, besonnenen und feingebildeten Art, die überall
 das Gute hervorriefte und im festen Vertrauen auf die Wirkung des Wortes Gottes
 jedem unruhigen Experimentieren auf kirchlichem und kirchenpolitischen Gebiete abhold war,
 eine Zeit der Sammlung und der ruhigen, vielleicht allzuruhigen Entwicklung. Als
 40 endlich 1887 der Generalsynodalausbruch eingeführt war, der doch einstweilen noch eine
 Kern ohne Inhalt bleiben sollte, schien für ihn alles erreicht zu sein, was man auf dem
 Gebiete des kirchlichen Verfassungslebens überhaupt begehren könnte. Und die von keinerlei
 inneren Kämpfen durchwogenen Generalsynoden, die er dreimal 1885, 1889 und 1893
 zu leiten hatte, bestärkten ihn immer mehr im Bewusstsein von der Trefflichkeit der Sondergestalt
 45 der bayerischen Landeskirche. Und nie war er glücklicher, als wenn er mit seinen Geistlichen
 auf diesen Generalsynoden zusammen war. Und seine große persönliche Liebeshörigkeit
 nur wo er einer niedrigen Gesinnung begegnete, oder jemandem, der, wie er sich aus-
 drückte, *partorre* war, konnte er scharf werden — gewann ihm überall aller Herzen.
 Seine Anfangs- und Schlusreden, in denen er als echter Schriftgelehrter Altes und
 Neues aus keinem Schatze hervorholte, und große Überblicke auf die Verhältnisse in
 50 Theologie und Kirche zu geben liebte (s. z. B. das große Schluswort auf der General-
 synode von 1893, abgedruckt bei E. Stählin S. 197), immer ein warmes und erwärmendes
 Bekenntnis seines Christenglaubens und seiner Christenbessinnung, waren von passender Wirkung.
 Er war ein geheimer Dirigent, freilich auch nach der Richtung hin, „daß er so dringend um die
 Annahme eines Antrags bitten konnte, daß man fürchten mußte, ihm durch eine Ablehnung
 55 persönlich wehe zu thun“ (E. Stählin S. 109). Seine besondere Liebe waren die Arbeiten auf
 dem Gebiete der Mission, — er war auch zuletzt Präsident des Leipziger Missionskollegiums —
 dann der inneren Mission, die nicht ohne seine persönliche Mitwirkung während seiner Amts-
 thätigkeit einen Aufschwung in allen Teilen Bayerns genommen hat, den man früher für un-
 60 möglich gehalten hatte. Auch gewann durch ihn, was freilich nicht ohne mannigfache Anfein-
 dungen möglich war, die Gustav-Adolf-Gesellschaft in Bayern festen Bestand und weitgehende Förde-

ring. Lebhaft beteiligte er sich an den Arbeiten der Eifenacher Kirchenkonferenz. Es entsprach dies seiner im besten Sinne ökumenischen Richtung, die er einmal selbst dahin definiert: „Meine Liebe und Arbeit gilt aus vollkommener Überzeugung der Landeskirche, in deren Boden gewurzelt, glaube ich der Kirche des Herrn überhaupt zu dienen und freue mich dabei, ohne partikularistisch verengt zu sein, in ökumenischem Sinn und Geist allen wahrhaftigen kirchlichen, wahrhaft evangelischen Lebens, wo ich es finde“ (Allg. Kirchenbl. 1884, S. 515), und er hat für die Eifenacher Konferenz mehrfach umfangreiche wertvolle Referate geliefert, so über die Sektenfrage und die Veritepenfrage (ebenda. und 1890, S. 475). Von besonderer Bedeutung war auch seine Thätigkeit als Reichsrat der Krone Bayern, wozu der Präsident des Oberkonsistoriums verfassungsmäßig berufen ist. Er nahm es damit sehr ernst. Galt es einen wichtigen Gegenstand, so konnte er sich darauf wochenlang vorbereiten. Und man hörte den kleinen, überaus lebhaft sprechenden und gestikulierenden Mann, der, wenn er sprach, auch wirklich etwas zu sagen hatte, immer gern. Trotz aller Fremde und dem sichtlich Bestreben, nirgends anzustoßen, verstand er, der mit hochgestellten Katholiken in der freundlichstlichsten Weise verkehrte, es stets, die evangelische Anschauung, die Rechte und das Ansehen seiner Kirche mannhaft zu vertreten und er hat auch ihre materiellen Interessen nach Möglichkeit zu fördern gesucht, freilich lag es mehr in seiner Natur, zu danken als zu bitten oder gar zu fordern. Dazu kam, daß er es ängstlich zu vermeiden suchte, den Schein einer einseitigen Interessenspolitik auf sich zu laden, denn er fühlte sich durchaus als Vertreter des Ganzen und war niemals der Meinung, lediglich als Vertreter der protestantischen Landeskirche im Reichsrat zu sitzen. Und auch wo er als Gegner auftreten mußte, verstand er es, seinen Ausführungen immer eine verbindliche Norm zu geben, und seine Überzeugtheit, namentlich über die erschöpfende Gründlichkeit und das immer zu beobachtende Streben, die gerade vorliegende Frage auch historisch zu beleuchten, pflanzte nicht ohne Eindruck zu bleiben, und einige seiner größeren Kammerreden sind von allgemeiner Bedeutung und dürften von bleibendem Wert sein, so die große Rede vom 20. März 1884 gegen den konfessionell getrennten Geschichtsunterricht, das Referat gegen die Beseitigung des 7. Schuljahrs (Sitzung vom 26. Februar 1886), über das Placet vom 10. Februar 1890 (abgedruckt bei T. Stählin S. 212), gegen die Rückberufung der Redemptoristen (11. Februar 1890), für den humanistischen Unterricht als Grundlage aller Bildung und namentlich jeder Universitätsbildung (19. Mai 1892), und endlich eine seiner letzten Reden, gleich bedeutsam für die Festigkeit seiner kirchlichen Stellung wie seiner Verschätzung der Wissenschaft, seine Rede für die Freiheit der Wissenschaft (11. Mai 1896). Und trotz der Mannigfaltigkeit seiner Aufgaben stand er immer im engsten Kenner mit der Wissenschaft. Wer mit ihm näher verkehren durfte, weiß, daß kaum etwas auf theologischem oder angrenzendem Gebiete erschien, was er nicht gelesen und gründlich studiert hätte. Und nichts freute ihn mehr, als wenn eine tüchtige wissenschaftliche Leistung aus den Kreisen seiner Gültigkeit hervorging. So legte er denn auch den höchsten Wert auf das Zusammengehen mit der theologischen Fakultät in Erlangen, die seine Verdienste schon unter dem 21. März 1880 durch Ernennung zum Doktor der Theologie gewürdigt hatte. Ihre Blüte war seine Freude und er suchte nach Möglichkeit ihre Interessen zu fördern. Und wie er bis zuletzt wissenschaftlich mitarbeitete, zeigt seine treffliche, am 11. Februar 1897 in Augsburg zur Melanchthonfeier gehaltene Festrede (Ab. Melanchthon, Augsburg 1897). Wenige Wochen später, am 4. Mai 1897, entschlief er nach nur fünftägiger Krankheit. Theodor Stolde.

Stämme Israels s. d. *Alt. Israel*, Gesch. bibl. Bd IX S. 168, 19; Galiläa Bd VI S. 337, 54; Judäa Bd IX S. 561, 22; Samaria Bd XVII S. 122, 17; Peräa Bd XV S. 126, 37.

Ständlin, Karl Friedrich, geb. 25. Juli 1761 in Stuttgart, gest. 5. Juli 1826 in Göttingen. — Hauptquelle für Sts. Lebensgeschichte ist seine Selbstbiographie, ur- sprünglich für eine schwedische Zeitschrift verfaßt (Theophrosyne, Stockholm 1823), heraus gegeben mit Zusätzen, mit Schriftenverzeichnis und mit der von Sup. D. Kuvert in Göttingen gehaltenen Gedächtnispredigt, von J. I. Hemlen, Göttingen 1826, 8; außerdem vgl. Gradmann, *Gel. Schwaben*: Döring, *Gel. Theologen*, IV, 287 ff.; Saalfeld u. Seiersten, *Götting. Gel. Gesch.*; Gafz, *Geschichte d. prot. Dogmatik*, IV, 349; Frank, *Geschichte d. prot. Theologie* III, 292 ff.; 55 Landerer, *Neueste Dog.-Gesch.* S. 150 ff.; Schwabers, *ADB XXXV*, S. 516 ff.

Von seinem Vater, einem herzoglichen Regierungsrat, Gottbold Ständlin, einem Mann von unermüdeter Arbeitsamkeit, von ersten Grundfängen, von ungeheurer

Nüchternheit, streng erzogen, anfangs nicht zum theologischen Studium bestimmt, aber durch den Religionsunterricht eines Zenerisch genähten Geistlichen (K. S. Nieger?) und durch die Lectüre erbaulicher Schriften für den geistlichen Beruf gewonnen, wurde St., nicht in einem der mehreren Klöster Württembergs, sondern auf dem Stuttgarter Gymnasium zur Universität vorbereitet. Zwei ältere Brüder, beide dichterisch begabt, führten ihn auch in die Poesie ein und ermunterten ihn zu poetischen Versuchen, von denen einige gedruckt sind. Fünf Jahre, 1779–1784, verbrachte er im theologischen Stift in Tübingen, wo er eifrig Philosophie und Theologie, besonders Gregese und orient. Sprachen studierte und wo Storr und Schnurrer seine vornehmsten Lehrer waren. 1781 wurde er Magister durch

10 Vertheidigung einer von Chr. Fr. Meßler verfaßten Dissertation de originibus philosophiae ecclesiasticae; 1781 vertheidigte er unter dem Präsidium von D. Ubland eine Dissertation über Haggai und bestand das theologische Examen vor dem Consistorium zu Stuttgart. Nachdem er dann eine Zeit lang, mit litterarischen Arbeiten und Predigten beschäftigt, in Stuttgart privatirte, begleitete er 1786–1790 einige Zöglinge auf Reisen

15 durch Deutschland, Frankreich, England und die Schweiz, verlebte zwei Jahre im Waadtland, fast ein Jahr in England. Von Leiden aus wurde er 1790 durch Spittler und Steyer auf Steyers Empfehlung nach Göttingen berufen als ordentlicher Professor der Theologie (Nachfolger des 1789 verstorbenen J. B. Miller). In diesem Amt ist er

20 zehn Jahre alteren, aber ihn um sieben Jahre überlebenden Kollegen und Landsmann G. A. Bland. 1792 wurde er Dr. theol., 1803 Consistorialrat. Seine Vorlesungen umfaßten fast alle theologischen Disciplinen: Gregese des Alten und NTs, biblische Einleitung, Dogmatik, Moral, Dogmengeschichte, Kirchengeschichte, Encyclopädie; eine Zeit lang hatte er auch in der Universitätskirche zu predigen. Als Dozent war er unter den damals nach Göttingen

25 berufenen Schwaben wohl der mindest hervorragende, und besonders in den letzten Jahren seines Lebens waren seine eintönigen, in stark schwäbischem Dialekt vorgetragenen Diktate wenig anregend. Aber seine zahlreichen Schriften zeigen seine große Belesenheit, seinen gelehrten Sammlerfleiß, sowie ein lebhaftes apologetisches und kritisches Interesse. Fehlte es ihm gleich an schöpferischer Originalität, so doch nicht an Weite des Gesichtskreises, und gerade seine

30 umfassende Mesxvität und unparteiische Wahrheitsliebe machten ihn beachtenswert und erwarben ihm die Achtung seiner Zeitgenossen (vgl. die Briefe Rants an ihn, abgedruckt in seiner Geschichte des Nationalismus S. 169 ff.), weil er vieles auf sich wüthen ließ und verchiedenartige Motive und Interessen, das Religiöse, das Nationale und das Historische,

35 zeichnet er selbst schon in einer seiner ersten Schriften u. d. T.: Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791, als den eines vernünftigen Offenbarungsglaubens, und ebenso erklärt er im Schlusswort seiner letzten, in seinem Todesjahre erschienenen Schrift (Gesch. des Nat. u. Supranaturalismus, Gött. 1826, S. 168):

40 „Ich bekenne offen und freimüthig, daß mir das Christentum nur als vereinigtger Nationalismus und Supranaturalismus begründet und haltbar zu sein scheint; es dringt auf den Gebrauch der Vernunft und aller unserer Geistes- und Seelenkräfte für Religions- und Sittenlehre, aber auf einen gemäßigten, bescheidenen und demüthigen, und zugleich auf den Glauben an die übernatürliche, durch den Zehn Gottes geschehene Offenbarung,

45 wozu wir auch Gründe genug in und außer uns finden.“ Schon während seines philosophischen Studiums in Tübingen hatte er zur Überwindung seiner eigenen Zweifel den Entschluß gefaßt, eine Geschichte des Skepticismus zu schreiben, hatte dafür Jahre lang Bestudien gemacht und namentlich während seines Aufenthaltes in England viel dafür, besonders für David Humes Leben und Schriften, gesammelt. Als Frucht dieser Studien

50 erschien dann 1791 zu Leipzig das zweibändige Werk: Geschichte und Geist des Skepticismus, vorr. in Rücksicht auf Moral und Religion. Interessiren aber hatte er sich vorzugsweise biblischen, und zwar zunächst alttestamentlichen Studien zugewandt: 1786 hatte er zugleich mit seinem Freunde Cenz Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten und zur Geschichte ihrer Auslegung herausgegeben; in Göttingen schrieb er

55 1790 ein Antrittsprogramm de fontibus epistoliarum Catholicarum, 1791 neue Beiträge zu den biblischen Propheten, über Daniel, über Jes 53, über das Habelied 2c.; auch seine Vorlesungen erstreckten sich anfangs über das ganze NT, über die Hauptbücher des NTs und über biblische Einleitung (sein Lehrbuch der praktischen Einleitung in alle Bücher der hl. Schrift hat er noch 1825 herausgegeben). Bald aber wandte sich seine literarische und seine akademische Thätigkeit vorwiegend den Gebieten der systematischen

60 und historischen Theologie zu: er las, und zwar lange Zeit täglich vier Stunden um

7, 8, 11, 2 Ubr, über Dogmatik, Dogmengeschichte, Moral- und Kirchengeschichte. Litterarisch hat er die Dogmatik nebst Dogmengeschichte dreimal bearbeitet: 1801, 1809 und 1822. Er suchte hier, wie er selbst sagt, Erregte, Geschichte, Philosophie und Litteratur zu vereinigen, so jedoch, daß er „niemals den Grundätzen der kritischen Philosophie folgte, sondern sie ausdrücklich für unzureichend zur Begründung der Religion erklärte“. 5
Größeren Einfluß gestattete er der kantischen Philosophie anfangs auf seine Behandlung der theologischen Moral, so besonders in seinem 1798–1800 erschienenen „Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche“. Damals schrieb er, wie er selbst später anerkennt, „der kritischen Philosophie eine zu hohe Autorität zu und ließ Jesu und seiner Moral nicht die ihnen gebührende Ehre widerfahren. Später habe ich eingesehen, daß die kritische Moralphilosophie einseitig ist, daß man das Christentum entweder ganz aufgeben oder ihm ein höheres Ansehen zustehen muß, und daß es Inkonsistenz und Unredlichkeit ist, anders in theologischen Lehrbüchern zu verfahren“. 10
So habe er schon 1800 in seinen „Grundätzen der Moral zu akademischen Vorlesungen“ manches schärfer bestimmt, deutlicher ausgedrückt und berichtigt, auch ausgewischt, was in dem früheren Lehrbuch Anstoß erregt habe; noch mehr in seiner „philosophischen und biblischen Moral“ vom Jahre 1805, die in der philosophischen Moral eklektisch verfuhr, dagegen eine vollständige biblische Moral und zugleich einen fortlaufenden Beweis der Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu enthält; und endlich in seinem „Neuen Lehrbuch der Moral für Theologen“ (Gött. 1815; 2. Aufl. 20 1817; 3. Aufl. 1825), wo er „offen erklärte, daß er ein absolut höchstes Prinzip der Moral nicht für notwendig und möglich halte, dagegen die Wahrheit und Göttlichkeit der Sittenlehre Jesu auch in ihren positiven und historischen Teilen reitere“. Neben diesen systematischen Darstellungen der philosophischen und theologischen Moral, in welchen ein stetiger Fortschritt von der Spekulation zur Empirie, vom Kriticismus zum Positivismus sich zeigt, 25 hat Ständlin besonders der Geschichte der Moral sich zugewandt und damit „eigentlich ein neues Fach in der Litteratur angefangen, denn bis dahin war kein Werk dieser Art vorhanden“. Den Anfang macht er mit einigen Programmen: über die Geschichte der Moral der Hebräer 1794, über die Moral der Kirchenväter 1796, de legis Mosaicae momento et ingenio 1796/97, de prophetarum doctrina morali 1798, über die 30 Moral der apostolischen Väter 1800, Moral der Scholastiker 1812 u. Eine umfassendere Arbeit begann er 1799 mit seiner Geschichte der Sittenlehre Jesu, wo er eine vollständige Geschichte nicht bloß der christlichen Sittenlehre, sondern auch der christlichen Sitte und Sittlichkeit zu geben beabsichtigte; doch ist diese Idee in den vier allmählich erschienenen Bänden des Werks (Bd II 1802; III, 1812; IV, 1822) nicht 35 zur Ausführung gekommen; vielmehr beschränkte er sich später auf die Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, die er 1808 als einen Teil der von G. Eichhorn begründeten Göttinger Geschichte der Wissenschaften und Künste auch besonders herausgab; dazu kam noch eine 1806 zu Hannover erschienene: „Geschichte der philol., hebräischen und christlichen Moral,“ eine 1823 erschienene „Geschichte der 40 Moralphilosophie“, und endlich sieben Monographien zur Geschichte einzelner ethischer Begriffe: Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels 1823, vom Selbstmord 1824, vom Eide 1824, vom Geber 1824, vom Gewissen 1824, von der Ehe 1826, von der Freundschaft 1826.

Die Kirchengeschichte, über welche er neben Pland regelmäßige Vorlesungen hielt, 15 hat er nicht bloß in einem wiederholt erschienenen Lehrbuch bearbeitet u. d. T. Universalgeschichte der christlichen Kirche (Hannover 1806; 2. Aufl. 1816; 3. Aufl. 1824; 4. Aufl. 1825; 5. Aufl. besorgt von Litziat Holzhausen 1833), sondern auch weitere Beiträge dazu geliefert in seiner schon erwähnten Geschichte des Skepticismus 1794, seiner kirchlichen Geographie und Statistik, Göttingen 1804, 2 Bde, seiner Geschichte der theologischen 50 Wissenschaften seit der Ausbreitung der alten Litteratur, Göttingen 1810–1811, 2 Bde (zu Eichhorns Gesch. der Künste u. der Wissenschaften gehörig), seiner Kirchengeschichte von Großbritannien, Göttingen 1819, 2 Bde, seiner Geschichte des Nationalismus und Supranaturalismus, Göttingen 1826, in der aus seinem Nachlaß von J. T. Hemsen herausgegebenen Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte, Hannover 1827; sowie endlich in 55 vielen lateinischen und deutschen Abhandlungen, welche entweder einzeln oder in den von Ständlin herausgegebenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Von einzelnen kirchenhistorischen Abhandlungen sind zu nennen eine Narratio de Joh. Keppleri theologia et religione; de notione ecclesiae et historiae ecclesiasticae; apologia pro J. C. Vanino, über Joh. Val. Andrea; de corona Papali; Mitteilungen über und aus 60

der Schrift Berengars de s. coena adv. Lanfrancum etc. Die von Ständlin teils allein teils mit anderen herausgegebenen Zeitschriften sind: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur 1791—1801, 5 Bde; Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religions- und Sittenlehre, Lübeck 1797—1799, 5 Bde; Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte, Hannover 1801—1806, 4 Bde; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, zusammen mit Tischbierner, Leipzig 1813—1822, 5 Bde; Kirchenhistorisches Archiv, zusammen mit Tischbierner und Vater, Halle 1823—1826, 4 Bde. Außerdem lieferte er Beiträge zu Michaelis und Tischbierners Orient. und eraget. Bibliothek, zu den GgM, zur Zeitschr. Hallischen und Leipziger Litt.-Ztg. u. j. w. Ein Lehrbuch der 1) Catechese, 2) Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, worin die Übersicht über die Geschichte und Literatur der einzelnen Disziplinen das wichtigste ist, hat er 1821 herausgegeben.

Bei der Menge dieser Schriften und der darin ausgebreiteten Belesenheit ist auf Form und Kunst der Darstellung nicht eben viel Mühe verwendet. Aber „Einfalt und 3) Geradheit im Umgang und Urteil, tiefes und teilnehmendes Religionsgefühl, Frömmigkeit und Biederkeit des Charakters, dabei eine seltene Anspruchslosigkeit und Friedensliebe“ werden von seinem Leichenprediger Aupertii wie von seinen Kollegen und Schülern (vgl. Sebme, Göttinger Erinnerungen, Verba 1873) einstimmig ihm nachgerühmt, und rastlos arbeitend blieb er fast bis zum Tage seines Todes. Am 1. Juli 1826 hielt er 2) noch seine Vorlesungen, am 1. schrieb er die letzte Seite einer Abhandlung über hebräische Poesie, am 5. früh 5 Uhr starb er im 65. Lebensjahre.

Über seinen Bruder, Gottbold Jr. Ständlin, geb. 1758, gest. 1796, den Dichter und Mitarbeiter Griesingers bei der Herausgabe des Württembergers Gesangbuchs vom Jahre 1791, vgl. Hömer, Württemb. MG, S. 508; Koch, Gesch. des Kirchenlieds, Bd VI; 3) Goedeke, Grundriß II, 1097; Köcher, AbB XXXV, S. 511.

(Heute †) Wagenmann †.

Stauffortisches Buch. — J. Ch. Zachs, Einleitung in die Geschichte der Marggravschaft . . . Baden, IV, Karlsruhe 1770, S. 252 ff.; K. Fr. Hierordt, Geschichte der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, II, Karlsruhe 1856, S. 29 ff.; Ch. N. Saligs Vollständige Historie der Augsburgerischen Confession, Halle 1730, S. 748 ff.; C. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903.

In Baden-Durlach war mit dem Augsburger Religionsfrieden die evangelische Reformation zur Einführung gekommen: Markgraf Karl II. erließ am 1. Juni 1556 eine lutherische Kirchenordnung. Nach seinem Tode 1577 übernahmen Kurfürst Ludwig von 3) der Pfalz, Pfalzgraf Philipp Ludwig zu Neuburg und Herzog Ludwig von Württemberg die Vormundschaft über seine drei noch unmündigen Söhne. Die Vermünder glaubten überdlich im Sinne des verstorbenen Markgrafen zu handeln, als sie im Namen seiner Söhne (auch fehlt der Name des dritten) das Konfessionsbuch unterschrieben. Als im Jahre 1581 die Prinzen zur selbstständigen Regierung kamen, teilten sie das Land: Ernst 4) Friedrich (geb. 1560), der väter erklärte, daß er schon zu der Zeit, da man seinen Namen unter die Konfessionsformel setzte, selbst anders gesinnt gewesen sei, empfing als Alleister den Hauptteil, das Unterland mit den wichtigsten Städten Durlach und Pforzheim. Bald zeigten sich bei ihm deutliche unlutherische Neigungen: an das Gymnasium zu Durlach, welches auch dem Studium der Theologie diene, berief er calvinisierende Lehrer; später 1) trieb er selbst um so eifriger theologische Studien, als eine Lähmung der unteren Körpertheile ihn mehr und mehr an freier Bewegung hinderte, — und er unternahm es nach Weise der Zeit, als Landesherr die eigene theologische Überzeugung in seiner Kirche zwangsweise zur Geltung zu bringen, und aus reformierten Gebieten berufene Juristen unterstützten ihn darin. Zeit 1595 wurde hier und da ein ubiquistischer Prediger gemafregelt oder 2) entlassen. Am Heit dem Anfang des 18. Jahrhunderts auch in seinen letzten Nesten verschwindenden Edelsteine zu Stauffort bei Durlach wurde eine Druckerei eingerichtet, aus welcher 1599 das sogenannte „Stauffortische Buch“ in einer doppelten Ausgabe hervorging. Die kleinere Ausgabe, deren Satz abgesehen von Titel, vorangestelltem Edikt und Baginierung sich buchhändlerisch mit S. 359—355 der größeren Ausgabe deckt, stellt sich 5) als ein perentliches Bekenntnis des Markgrafen und damit zugleich als eine Lehrordnung für die Kirche seines Landes dar: „Kurze und Einfeltige . . . Bekantnuß, nach welcher, als nach einer Müßdrunn, die Kirchen und Schuldienner der Markgraffschaft Baden, sich . . . zu verhalten haben“. Verhandelt werden darin nur die Artikel, die zwischen den Bekenntnissen der Augsburgerischen Konfession zur Zeit streitig waren: freier Wille, Vorsehung

Gottes, Gnadenwahl, Verien Christi, Sakramente im allgemeinen, Taufe und Abendmahl. Unter reichlichem Beleg aus Schrift und Kirchenvätern werden die in der deutschen reformierten Theologie damals geläufigen Lehren vorgetragen; man wehrt sich gegen die neuen „Semipelagianer, welche den vorhergesehenen Glauben als der Gnadenwahl Ursach seyen“, rührt die Reprobatio nur mit großer Vorsicht an, erklärt sich in der Christologie mit besonderem Eifer gegen die Ubiquität und Vermischung der Naturen, halt unter Berufung auf Augustina und Apologie auf eine Sakramentslehre, die nicht den Glauben aus seiner entscheidenden Stellung drängt, und spricht die Wiedergeburt als die Heilsgabe der Taufe und die geistliche Geniesung „des wesentlichen Leibs und Bluts Christi samt allen seinen Schätzen und Wohlthaten“ allein den Gläubigen zu. Das Bekenntnis des Staaffortischen Buches ist vielleicht das bequemste und übersichtlichste Compendium dieser Lehrweise, die wesentlich calvinische Einzellehren unter der nothigen Rücksicht auf die frühere deutliche Bekenntnisbildung vorträgt. Zur Stütze dieser Position dient die ausgedehnte, meist jedoch formelle Kritik, welche das größere Staaffortische Buch auf S. 1—358 am Konfordinbuche übt. Der Titel dieser Ausgabe lautet: „Christliches Bedenken und erhebliche wolsfundirte Motiven des Durchleuchtigen . . . Herrn Ernst Friderichen . . ., welche ihre Kürzt. Gn. biß dahero von der Subscription der Formulae Concordiae abgehalten . . . Sambt ihre F. G. Confession . . .“ Eine ausführliche, aber in der That ganz unfruchtbare Tertvergleichung will den im Konfordinbuche gedruckten Tert der Augsbürgischen Confession als unzuverlässig darthun. Gründlichst nachgerrust werden auch die Vaterzitate aus dem Anhang des Konfordinbuchs.

Über die Gegenschriften der württembergischen und sursächsischen Theologen, des Markgrafen „Wolgegründete und fette Ableinung“ 1602 u. s. w. berichtet Salig a. a. O. Im Verlaufe dieser literarischen Kontroverse wurde das „Glaubensbekenntnis“ zu Heidelberg 1601 neu gedruckt, und gleichzeitig begannen die ernstlichsten Versuche, es mit Gewalt zu eskypieren. Besonders dramatisch gestaltete sich der Religionskampf des Markgrafen gegen die Stadt Pforzheim: deren sämtliche konfordinisch gesinnte Prediger wurden abgesetzt, so daß wochenlang kein Seelherger in der Stadt war. Wider die neuen calvinischen Prediger erregte die zu einem feierlichen Bunde, der Concordia Phoreensis, zusammengeschlossene Bürgerschaft einen förmlichen Aufstand. Nach allerlei aufregenden Zwischenfällen machte sich Ernst Friedrich selbst wider seine Stadt auf, um sie mit Waffengewalt zu zwingen: aber auf diesem Kriegszuge machte ein Schlagfluß am 11. April 1604 zu Remchingen seinem Leben ein Ende. Sein jüngerer Bruder und Nachfolger Georg Friedrich lenkte sofort zum Luthernum zurück. C. F. Karl Müller.

Stahl, Friedrich Julius, gest. 1861. — Außer den an ihrem Orte genannten Schriften liegen dem Art. mündliche Mittheilungen seitens der Winke Stahls, sowie die kirchlichen und politischen Blätter aus den vierziger und fünfziger Jahren zu Grunde. Vgl. auch Groen van Prinsterer, Ter nagedachtenis van Stahl.

Friedrich Julius Stahl wurde in München am 16. Januar 1802 von jüdischen Eltern geboren. Bayern sollte ihn bilden, Preußen seiner Wirksamkeit ein weites Feld öffnen. Unter den Eindrücken der Schmach des Rheinbundes, aber auch der herrlichen Erhebung 1813—1815, ward er groß. — Früh von seinem Vater, einem reichen Bankier, für die gelehrte Laufbahn bestimmt, durchweilte er mit seinen glänzenden Gaben schnell das Gymnasium seiner Vaterstadt, sowie unter Leitung Thierschs das philologische Institut und machte schon im Jahre 1819 das Examen für ein Gymnasiallehreramt. Mancherlei Berührungen im Thierschischen Hause machten ihn mit dem Christentum bekannt, seine Vorliebe für die klassische Literatur gab ihm den Sinn für Arbeit und Annu der Form, sein Zug zum Idealen folgte gern dem Schwünge namentlich Schillers, von dem er abnungsvolle Anregungen zum Christentume empfangen zu haben, wiederholt bekannt hat. Es zeugt von Stahls Kraft und Selbstständigkeit, daß er frühzeitig — als 17-jähriger Jüngling! — allein zum Christentum übertrat und vier Jahre später seine Eltern und sieben Geschwister nach sich zog. Stahl verließ die Philologie und wandte sich von 1819 bis 1823 in Würzburg, Heidelberg und Erlangen der Jurisprudenz zu. In der „christlich-deutschen Burschenschaft“ nahm er eine hervorragende Stellung ein. Wenigstens in Erlangen anfangs Schelling nicht gehört zu haben scheint, ergriff ihn doch mächtig die von diesem schöpferischen und zündenden Geiste ausgehende philosophische Anregung und Bewegung. Die Vorrede zur ersten Auflage der Geschichte der Rechtsphilosophie schildert uns den qualenden Kampf mit den Hegelschen Irrthümern, in den Stahl geriet, bis er den längst instinktiv geahnten Grundirrtum dieser Philosophie fand und überwand. — So

vorbereitet erlangte er im Jahre 1826 die juristische Doktorwürde und habilitierte sich
 ein Jahr darauf in München als Privatdozent, durch Schelling, der hier gleichzeitig seine
 Vorlesungen eröffnete, gestärkt und gefördert. In Erlangen vertiefte sich seine christliche
 Überzeugung namentlich an der Gestalt und Gewalt des reformierten Predigers Krafft
 5 (i. Bd. XI S. 59). Im Sommer 1832 als außerordentlicher Professor nach Erlangen,
 ein halbes Jahr später nach Würzburg für das kanonische Recht berufen, kehrte Stahl
 bereits nach zwei Jahren nach Erlangen zurück, um hier eine Professur für Staats-
 und Kirchenrecht anzutreten. Hier war es, wo er den ersten Grund zu seiner parlamentarischen
 Laufbahn legte, als ihn 1837 die Universität als ihren Deputierten nach München in die
 10 Ständeversammlung sandte, wo er mit wenigen Gesinnungsgenossen neben der monarchisch-
 konservativen Richtung die evangelisch kirchliche vertrat. Seine das Budgetrecht der Stände
 wählende Stellung nahm ihn das Ministerium so übel, daß es ihn seiner staatsrecht-
 lichen Professur entbeh und ihn „die minder gefährliche“ des Civilprozeßes übertrug.
 Dieser Vorgang erleichterte ihm die Annahme eines Rufes nach Berlin, der auf Savignys
 15 Verleih im November 1840 an ihn gelangte. In Berlin trat er in die juristische Fakultät
 mit einer *commentatio de matrimonio ob errorem rescindendo* ein. Fortan las
 er in gefüllten und oft überfüllten, von Männern aller Stände besuchten Hörsälen über
 Staatsrecht, Kirchenrecht, Rechtsphilosophie, über Geschichte der neueren Philosophie, über
 das Verhältnis von Kirche und Staat u. s. w. Bei Gelegenheit des Zusammentritts des
 20 vereinigten Landtags 1817 trat er als politischer Schriftsteller auf, um vor Einführung
 einer französischen Verfassung mit bloß beratenden Ständen zu warnen und dagegen die
 Einführung einer Konstitution zu empfehlen. Bald sollte sich ihm in Preußen die große
 politische Laufbahn eröffnen, die ihn zum Führer der konservativen Partei und zu einem
 der ersten parlamentarischen Redner Europas erhob. „Es lag“ — sagt Dr. Wegell in
 25 seiner 1862 gehaltenen Gedächtnisrede von Stahls äußerer Begabung — „ein unbeschreib-
 licher Zauber in dem Flusse seiner Rede, der überall vernehmbar, klar und durchsichtig
 bis zum Grunde, nie sich überstürzend und doch voll mannigfaltigen Wechsels, stets
 spannend und nie ermüdend in ununterbrochenem Laufe dahinschloß.“ Sein männliches
 Auftreten im Jahre 1818, seine Wahl für die erste Kammer, wo er mit Bethmann-
 30 Hollweg die äußerste Rechte bildete, sowie später für das Volkshaus des Erfurter Parla-
 ments (hier gab er die seitdem so oft wiederholte Parole aus: Autorität, nicht Majorität)
 und seit 1851 seine Ernennung für das neugebildete Herrenhaus zum Kronsyndikus und
 zum Mitglied des wieder hergestellten Staatsrats mag hier nur Erwähnung finden. Es
 war in seinem Munde keine Phrase: „Ich war immerdar Freund einer männlichen, sitt-
 35 lichen und geordneten Freiheit; bloß die Revolution niederzulegen, ist schon keine gesunde
 Reaktion, aber entschieden falsch ist es, Gewisses mit jener zu treffen. Es ist die falsche
 Reaktion, daß sie nicht bloß gegen den Krankheitsstess, sondern auch gegen die Entwic-
 klungskeime reagiert und daß sie nicht bloß die Krankheit, sondern auch die Glieder, welche
 mit ihr behaftet sind, zerstören und ebnmächtig legen will.“ Dem widerspricht das andere
 40 Wort nicht: „Ich fürchte nicht die akute Krankheit der Demokratie, ich fürchte die chro-
 nische des Liberalismus. Ich fürchte nicht den Umsturz, sondern die Zerstückung“. Ge-
 legentlich äußerte er wohl, seiner persönlichen Stellung nach gehöre er in der parlamen-
 tarischen Redeweise in das linke Centrum, und es sei eben die Verschiebung der politischen
 Verhältnisse, wenn Männer wie er, sich auf die äußerste Rechte gedrängt sähen. Bei
 45 allen Kämpfen für die christliche Schule, die christliche Ehe, den christlichen Staat zeigte
 sich Stahls tiegreiches Wort. Sein warmes Interesse für die Kirche brachte es mit sich,
 daß ihn im Jahre 1846 die juristische Fakultät von Berlin in die Generalsynode sandte,
 daß er 1848 Mitglied des neuerrichteten, bald jedoch wieder aufgelösten Oberkonsistoriums,
 1852 Mitglied des evangelischen Oberkirchenrats wurde; ebenso daß ihn die Berliner
 50 Pastoralconferenz 1848 zu ihrem Präsidenten, der evangelische Kirchentag neben v. Beth-
 mann Hollweg zu seinem Vicepräsidenten erwählte, welches letztere Verhältnis 1857 in Stutt-
 gart an den über das Verhältnis zur evangelischen Allianz sich zwischen Lutheranern und
 Uniten erhebenden Differenzen sein für die Bedeutung des Kirchentags bedauerliches
 Ende fand. Die evangelische Alliance war es auch, und zwar die zu ihren Gunsten im
 55 Juli 1857 erlassene Kabinettsordre des Königs, die den Austritt Stahls, des ohnehin
 fast isolierten, aus dem Oberkirchenrat herbeiführte. Um so mehr spricht es für Stahl,
 wenn er in seiner warmen Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm IV., dem letzten Vor-
 zuge, den er am 18. März 1861 im Evangelischen Verein zu Berlin hielt, das Ge-
 ständnis ablegte: „Der geistliche Charakter, das Gepräge von Freiheit, Innerlichkeit,
 60 Tatkraft, welchen das Kirchenregiment von ihm empfing, steht als ein Musterbild im

neueren Protestantismus da.“ Wegen des Provisoriums in der Regierung im Herbst 1857 erlangte er zunächst nur Dispensation von den Sitzungen und Arbeiten des Oberkirchenrats, bis er 1859 nach erfolgter definitiver Regelung der Regierungsverhältnisse die wiederholt nachgesuchte Entlassung erhielt. Stahl fand noch in der Fülle seiner geistigen Kraft, noch mitten in großen Kämpfen und Arbeiten, als ihn auf einer Eifelwallfahrt im Bade Brückenau nach kurzer Krankheit der Herr am 10. August 1861 abrief. Er ruht auf dem Matthäikirchhofe Berlins.

Das Werk, mit welchem Stahl nicht seinem Namen bloß, sondern seinen Grundgedanken über den christlichen Staat Bahn brach, war „Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“. Bd. I, 1839. In einer völlig ungearbeiteten Ausgabe von 1847 führt der I. Band den besonderen Titel: „Geschichte der Rechtsphilosophie“, der II. Band: „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Anschauung.“ — Wie schon der anfängliche Titel sagte, nahm Stahl seine Stellung auf Seiten der historischen Schule, doch während die geschichtliche Ansicht in ihrer Lebendigkeit, wie sie ein Zergewirr von Wissenschaft und Praxis zu verstehen wußte, so war sie es doch auch, die, starr und abstrakt aufgefaßt, durch Abweisung der höchsten Fragen die Luft weiter beseitigte, als sie je vorher bestanden. Stahls Streben ging nun dahin, in streng wissenschaftlichem Gange in das Innerste der geschichtlichen Schule Einheit und Klarheit des Bewußtseins zu bringen und „als ihren Kern nicht die Ansicht über das Faktische, wie das Recht entsiehe, sondern die über das Ethische, wie es entsiehe, welchen Inhalt es erhalten solle, die Ansicht über das Gerechte festzustellen.“ Überzeugt, daß es nur noch zwei Lösungen gebe, um welche der Kampf der Geister sich schare: die Pantheismus, die persönlicher, universeller, offenbarungsfähiger Gott! — überzeugt, daß die Tendenz der ganzen neueren Philosophie von der Zeugnung des lebendigen Gottes erfüllt sei und folgerichtig die Zerstörung in Kirche und Staat zu ihrer letzten ibrigen Erfüllung habe, unternahm er es, „dem Nationalismus, dessen inneres Wesen ihm zumal am Hegelianismus klar geworden war, einen ewigen Denkstein zu setzen“; er unternahm die Aufdeckung jener ersten Züge, als ob die Welt von Ewigkeit nach logischen Gesetzen bestehe, als ob man an der Erkenntnis der Denkgesetze auch die Erkenntnis der Weltursache und des Weltzusammenhangs besäße, als ob Philosophie das letzte Ziel Gottes sei und nicht vielmehr Gott das letzte Ziel der Philosophie. Er rief die Wissenschaft „zur Umkehr“! Und wie verargte und mißdeutete man ihm diesen Ruf, — Beweis genug, daß er dem Feinde ins Herz getroffen! Hätte man ihn um dieses Rufes willen gern der Unwissenhaftigkeit und Feindschaft wider die Philosophie bezichtigt, so war sein ganzes Buch eine Abwehr solcher Verdächtigung, aber auch ausdrücklich sprach Stahl die Befürchtung aus, daß mit dem Erlöschen der Philosophie eine geistige Verarmung eintreten werde. Namentlich der Theologie schob er es ins Gewissen, nicht dem Gegner allein am Tage der Schlacht die Macht der Philosophie zu überlassen. Im Gegensatz zu einer Rechtsphilosophie, die sich selbst des Wortes „Gott“ schämen gelernt und höchstens „gleichnißweise dem Absoluten der Philosophie die Bezeichnung des weiland Herrn der Welt gewährt“, stellte Stahl an die Spitze seiner grundlegenden Ausführungen die Lehre von der Persönlichkeit und der Freiheit Gottes, um von hier aus das sittliche Gebiet, insonderheit den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts zu konstruieren und auch in den rechtlichen Institutionen, so gewiß sie einen organischen Charakter tragen sollen, den allgemeinen Zug nach dem Persönlichen nachzuweisen und zu unterstützen. Bei dieser Konstruktion konnte es nicht fehlen, daß die Juristen ihm zu viel, die Philosophen zu wenig Philosophie, und beide ihm zu viel Dogmatik zum Vorwurf machten. Was speziell den Staat anlangte, so drängte er zu der Alternative, daß entweder der Volkswille das oberste Gesetz der sittlichen Welt sei oder aber daß es eine höhere sittliche Macht über dem Menschen gebe, die Ordnungen für ihn festsetzt und gebeißelt habe, vermage welcher auch der Volkswille dem bestehenden Recht und den bestehenden Obrigkeiten gebunden sei. Dazwischen sei kein Drittes, es wäre denn die Charakterlosigkeit. Wie er im Nationalismus, dieser prinzipiellen Emanzipation des Menschen von Gott, die Quelle der Revolution sah, dieses über den einmaligen Akt einer Empörung weit hinausgehenden Zustandes der Umwälzung, so fand er im Christentum die einzige Macht, die Revolution zu schließen (i. Stahls Vortrag: „Was ist die Revolution?“ 1852). Mit siegreicher Kraft trat er der römisch-kerchlichen Verdächtigung entgegen, als sei die Reformation der Ausgangspunkt für Nationalismus und Demokratie. In seiner viele Auflagen erlebenden Schrift: „Der Protestantismus als weltliches Prinzip“ — behandelt er den Einfluß des Protestantismus auf das Ansehen der Juristen, auf die Selbstständigkeit und Herrlichkeit ihrer Macht nach Römer Kap. 13 gegenüber der päpstlich-

geistlichen Gewalt, auf die Freiheit der Völker, auf die Noexistenz der Kirchen und religiösen Duldung, auf unsere Stellung zur geschichtlichen Entwicklung und zum geschichtlichen Recht, und schloß mit einer Zeichnung des Jesuitismus als des Gegensatzes zum Protestantismus. Schon aus diesen Andeutungen ergibt sich, welchen Irrtum man begeht, wenn man Stahl als einen Schüler Adam Müllers betrachtet, dessen Ideal der mittelalterliche Staat war, während Stahl einen vom Geiste des Christentums wiedergeborenen Staat wollte. Der Staat als die Einigung der Nation zu einem Reiche der Sitte, zu einer Gestaltung des ganzen öffentlichen Lebens nach sittlichen Gründen und Zwecken war ihm eben darum die höchste Darstellung und höchste That der Nation, in Gesetzgebung, Verwaltung und Völkerrecht von christlicher Gesittung unablösbar, unablösbar von christlicher Ebe, Eid und Volkserziehung, von dem Zeugnis für die christliche Religion und Kirche selbst. In der Anwendung ergab sich ihm, wie er es im Jahre 1817 in einer durch die Verhandlungen des vereinigten Landtags hervorgerufenen Abhandlung: „Der christliche Staat und sein Verhältnis zum Deismus und Heidentum“ — aussprach, die Nichtbillung, daß der Staat sich allerdings hüten müsse, die Unterthanen zur Kirche zu zwingen, aber ebenso sehr sich vorziehen habe, die Kirche je preiszugeben, daß die bürgerlichen Rechte allen Staatsangehörigen ohne Unterschied des Glaubens zukommen, die politischen dagegen von der Zugehörigkeit zu der anerkannten christlichen Kirche abhängig seien, daß auf die Frage nach dem christlichen Charakter einer neu sich bildenden Sekte der Souverän durch zuverlässige Organe mit Sicherheit entscheiden könne, da es sich dabei nicht um Dogmen, sondern um Thatfachen, nicht um Kirche, sondern um Christentum handle. Abgesehen davon, daß dieser Mann in der Praxis nicht immer das Wort der Lösung in sich trägt, muß es im Namen der Gerechtigkeit konstatiert werden, daß diese 1817 ausgesprochenen Grundsätze im wesentlichen dieselben sind, die 1855 Stahl in dem Vortrage über die Toleranz erläuterte. Stahl hatte nie verkannt, daß unsere Pflicht eine echt christliche Toleranz sei, die sich der mannigfaltigen Gaben zu freuen habe, die in der Hoffnung der Einigung lebe und die Ehre Gottes nicht in der Vernichtung, sondern in der Errichtung der Feinde suche, die nicht nach äußeren Kennzeichen ihre Grenzlinien ziehe, sondern die Entscheidung in dem letzten glühenden Glaubensstufen wisse, den nur Gott verleihe. Doch von dieser das irrende religiöse Gewissen im anderen tragenden, positiven Toleranz wollte er die profane Toleranz einer gleichgiltigen und skeptischen Philosophie unterscheiden wissen, die für die Willkür und Zerplitterung in religiösen Dingen, für die Losreißung von der Offenbarung geradezu ein Recht in Anspruch nehme und von dem Staate eine völlige Indifferenz in christlichen und kirchlichen Dingen verlange. In dem Kampfe, der hierüber zwischen Bunsen (Die Zeichen der Zeit 1856) und Stahl geführt wurde, stand, allgemein genommen, ein einseitiger Subjektivismus wider die Würdigung der großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen Staates, stand englischer Independentismus gegen deutsches Streben nach Einheit. Persönlich betrachtet, konnte der scharfe und überdabarfe Ton der Erwidierung Stahls: „Wider Bunsen“ (1855) — wenn schon nicht wohlthun, doch kaum befremden, nachdem ihm Bunsen aus dem Siegreif unter dem Zujuchzen urteilsloser Massen schuld gegeben, er predigte Religionshaß und Verfolgung. Daß Stahl kein Meyerrichter war, beweist am besten sein Vortrag über Kirchenzucht (1815) und seine Mahnung, „daß nicht die Geißel wider die Käufer und Verkäufer, sondern das Schwert des Wortes Gottes die Waffe des Sieges sei.“ — An diese Schrift von der Kirchenzucht reihen wir eine andere entgegengesetzter Abwehr am passendsten an. Als am 15. August 1815 in öffentlichen Blättern gegen Hengstenbergs Ev. Kz. einerseits, gegen die Bewegung der Lichtfreunde andererseits ein juste milieu, evangelische Bischöfe an der Spitze, mit einer Erklärung antrat, um ihr El statt auf die stürmischen Wogen der erregten öffentlichen Meinung vielmehr ins Feuer zu greifen, erließ Stahl zwei Sendschreiben, worin er die halbe Position dieser rechten Mitte und ihre Verdächtigungen, als handle es sich der orthodoxen Partei um das Paritium einer Formel, um Herrschsucht und Kirchenbann, ebenso mild wie scharf widerlegte. Vielleicht existiert keine Schrift von Stahl, in der er auf so wenig Zeilen seine christlichen, kirchlichen und theologischen Grundsätze zusammengedrängt hat. Daß es unter dem Banner der Augustana sich nicht um theologische Spitzfindigkeiten, nicht um wissenschaftliche Zännungen und Vermittelungen, sondern um die Tiefen des geoffenbarten Wortes, um die Heiligtümer des erleuchteten religiösen Gemütes, nicht um Lehren zunächst, sondern um unveränderliche Thatfachen, mithin in dem Kampfe wider die Lichtfreunde nicht um Herrschaft einer Partei, sondern um Erhaltung der deutschen evangelischen Kirche selbst handle, daß eben Gott und nicht das Volk Quelle und Herr der Religion sei, daß aber in dem Zustande allgemeiner Gleichgiltigkeit der Gemeinden gegen

das Evangelium das Kirchenregiment sich nicht schlechtbin auf den Rechtsboden des Bekenntnisses zu stützen, sondern dem lebendigen Wachstum evangelischer Erkenntnis aus sich heraus die Verdrängung des Gegenfakes anzuvertrauen und darum auch eine Geräumigkeit für öffentliche Lehre zu gewahren habe, daß die Kirche sich nicht grund- und inhaltlos auf die Subjektivität als solche bauen lasse, daß endlich eine drohende kirchliche 5
Krisis ihre Heilung nicht in einer unter dem Einflusse eben dieser Krisis gebildeten Verfassung finden werde: — Dies die tragenden und wirkenden Grundgedanken der beiden Sendschreiben, die sich schließlich über das Verhältnis der objektiven Bekenntnisnorm zur individuellen Glaubensfreiheit in die beiden Worte zusammenfassen: „Auffstellung der 10
Augsburgischen Konfession als theologischer und rechtlicher Grundlage für die Kirche, Freiheit und Weite für den Einzelnen! Ohne jenes keine gesicherte Erhaltung der Glaubenssubstantz in der Kirche und keine rechtliche Ordnung, ohne dieses keine innere lebendige Entwicklung und keine Befriedigung für das Bedürfnis der Zeit!“ So kulminirt Stahl dem für alles Regiment, auch für das der Kirche so wichtigen Kanon, daß das konkrete Leben — bei seiner Inkongruenz der Erfüllung mit dem Postulat die Prinzipien weder 15
um deswillen aufgeben dürfe, weil sie nicht völlig durchführbar seien, noch um deswillen sie mit Nichtachtung der Freiheit durchzuführen, weil sie sonst nicht folgerichtig beständen, daß auch die Hauptlehren in ihrem bekenntnismäßig geschlossenen Zusammenhange die Geltung nicht einer beengenden Vorschrift für den Einzelnen, sondern eines Fundamentes hätten, auf dem die Kirche als Ganzes ruhe. Für das spätere Werk Stahls über die 20
Union, sowie für die bekannte Präsidialrede vom Stuttgarter Kirchentage ist sehr es beachtenswert, daß in jenem Sendschreiben ausdrücklich und wiederholt betont wird, wie nicht das, was etwa an der Augsburgischen Konfession bloß theologische Fassung sei, als die Gemeinsamkeit der Kirche betrachtet werden dürfe, sondern nur „jene Kernlehren, welche die Thaten Gottes zur Erlösung der Menschheit bezeichnen und die innere Lebensstellung 25
des Menschen zu Gott und dem Heiland bestimmen“.

Wenden wir uns nun zu den größeren theologischen Werken Stahls.

Teils durch Vorarbeiten für die letzte Abteilung seines Werkes über Philosophie des Rechts, teils durch die Vorlesungen über Kirchenrecht an der Universität Erlangen war Stahl auf das genauere Studium der protestantischen Kirchenverfassung geführt worden, 30
dessen Resultate er 1840 in seinem Werke: „Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten“ — veröffentlichte. Der Titel versprach zu viel, die reformierte Kirchenverfassung kam nicht zur Durchführung. Sein Ziel war, die Wiederherstellung der alten protestantischen Verfassungslehre, jedoch gemildert im Geiste Speners und wissenschaftlich 35
berichtigt, zu unternehmen. Er versuchte zu zeigen, daß die drei Systeme, Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem, nicht bloße Erklärungsversuche der landesberlichen Gewalt, sondern Ansichten über das Wesen der Kirchengewalt, ja der Kirche selbst seien, keineswegs zufällige Versuche Einzelner, sondern Ausflüsse der herrschenden Ansicht einer Epoche, und so den drei Epochen der theologischen Entwicklung, der orthodoxen, pietistischen und rationalistischen, entsprächen. Im Zusammenhange mit der jedesmaligen poli- 40
tischen Richtung bezeichne das erste System die Selbstständigkeit der Institution der Kirche im Staate, das Territorialsystem die Alleingewalt des Landesherren, das Kollegialsystem die Herrschaft der Majoritäten. So entschieden Stahl die territorialistische Richtung bekämpft, so wenig kann er sich dem entgegengesetzten Streben anschließen, die Kirche vom Staate zu lösen oder doch jeden Einfluß weltlicher Obrigkeit auf die inneren Kirchen- 45
angelegenheiten zu beseitigen. Jenes ist ihm schlechtbin widerkirchlich, dieses zum mindesten unprotestantisch. Befasse doch der Begriff „Kirche“ außer den göttlichen Stiftungen und dem in erleuchteten Zeiten erweckten Bekenntnis die in Freiheit ausgebildete geschichtliche Verfassung! (Aust. II, S. 68). Sei nun aber die gegenwärtige Kirchengewalt der Landes- 50
fürsten nicht normal, sei sie nur bei einer inneren Ursucht ihrer Träger vor der Kirche als einer göttlichen Anstalt zuträglich, so müsse der Episkopat, ohne Veräußerung an der historischen Richtung, allmählich durch eine intensive Steigerung des kirchlichen Geistes erstrebt werden. Die Voraussetzungen, von denen Stahl bei dieser Empfehlung der Episkopalverfassung ausgeht, sind diese: Gemeinde sind die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche die gottgestiftete Institution über den Menschen; die Thätigkeit der Gemeinde ist 55
eine Thätigkeit der Menschen gegen Gott, die der Kirche eine Thätigkeit in Vollmacht Gottes gegen die Menschen; die Gemeinde ist nur der Jubegriff der gegenwärtigen Menschen, die Kirche der historische Bestand durch alle Zeiten. Die Kirche hat also ein bindendes Ansehen über die Gemeinde. Soll nun die Kirche nicht in isolierte Lokalgemeinden zerfallen, so ist eine höhere konzentrierende Macht nötig, die entweder durch 60

stets neue Wahl nur vorübergehend Einzelnen aus dem Lehr- und Laienstande übertragen wird: dies die presbyteriale Verfassung mit ihrem bloß gemeindlichen Charakter — oder Einigen aus dem Lehrende bleibend zukommt, die bereits allein und persönlich einen kleinen Synodal zu leiten haben: dies das autokratische Prinzip der episkopalen Verfassung mit ihrem kirchlichen Charakter. Dem Staate gegenüber notwendig, dem inneren Zustande der Kirche förderlich, der uralten apostolischen Einrichtung, sowie biblischer Maßgabe entsprechend, dem protestantischen Bekenntnis in Wort und Geist homogen, sind nach Stabls Meinung im Episkopalismus feste Punkte vorhanden, gegebene und auf Lebenszeit bleibende Autoritäten, statt großer Versammlungen bestimmte Persönlichkeiten, unmittelbare Subjekte der Kirchensubstanz, die zugleich Träger der Seelsorge sind. Ein deutsches evangelisches Episkopat wird den rechten Damm gegen Bedrückung von außen, einen Damm gegen Abfall und Zerstörung von innen bilden. Obwohl durch den Zusammenritt der Bischöfe die Kirche allein in ihrer Einheit berät und beschließt, ist die Teilnahme und Mitwirkung des gesamten Lehr- und Laienstandes an der Lenkung der Kirche nicht ausgeschlossen. Wie steht nun Stahl zu der Presbyterial- und Synodalverfassung, auf die er in der zweiten Auflage seines Kirchenrechts (1862) ausführlicher eingeht? Nachdem er die „Grundausfahrungen“ bekämpft hat, als ob unsichtbare und sichtbare Kirche, jede als eine Sache für sich, ohne Zusammenhang mit der anderen erscheine, als ob Gemeinde und Kirche identisch, als ob das allgemeine Priestertum das gestaltende Prinzip der Verfassung, statt nur die Grundlage der Verfassung sei, als ob endlich in der apostolischen Kirche jemals geistliche Prediger (ministri) und weltliche Regierer (presbyteri) sich gegenübergestellt hätten, kommt er zu dem Satze, daß die Bereicherung durch calvinische reich. Synodalelemente nicht abzuweisen sei, sobald die Gemeinde durch das Lehramt, nicht aber das Lehramt durch die Gemeinde aufgenommen werde. Nur sei angesichts einer verschwimmenden Theologie, angesichts der großen glaubenslosen Massen, der die Kirche unterminierenden Feinde der Zeitpunkt der Heranziehung der Gemeinde für die Teilnahme am Kirchenregimente schlecht gewählt. In wie viel prinzipiellen kirchenrechtlichen Punkten auch unsere Polemik gegen Stahl notwendig wird, wie entschieden wir uns im Namen der Einen *ecclesia* des NTs gegen die Gegenüberstellung von Kirche und Gemeinde, im Namen des lebendigen Organismus gegen die rein gesellschaftliche Auffassung der Kirche als einer Institution, im Namen des allgemeinen Priestertums gegen jedes anderswoher entlehnte Verfassungsprinzip zu verwahren haben: darin müssen wir Stahl vollständig beistimmen, daß die Überwachung der Synodaleinrichtung, als beruhe auf ihr alle Legitimität der Gewalt in der evangelischen Kirche, noch unheilvoller wirken würde, als der Mangel an Synoden. Die evangelische Kirche braucht nicht erst ihren Geburtstag zu beschließen. Wie unehrlich gesund Stahl in Bezug auf kirchliche Verfassungsfragen stand, bezeichnet in der ersten Auflage seine Erklärung, daß jedesmal die nach den gegebenen Zuständen möglichst wahre und förderliche Norm anzustreben, daß aber die Verfassung nicht das Wesen der Kirche sei, sondern der „Geist, der die Gemeinschaft erfüllt, und der Glaube, der in Wort und That bekannt wird“. Ebenso einsichtig unterscheidet er in der zweiten Auflage S. 219 die göttliche Anordnung, die uns das allgemeine Prinzip und Element gebe, und die nähere Durchbildung, welche Sache der menschlichen Arbeit sei.

Das letzte theologische Werk Stabls, wenn wir von der zweiten Auflage seines Kirchenrechts und den in das kirchliche Gebiet eingreifenden Vorlesungen „Über die Parteien in Kirche und Staat“ absehen, ist „Die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage“, ein Buch, das ominös genug das abweisende Wort Luthers beim Marburger Religionsgespräch „Ihr habt einen anderen Geist denn wir“ an seiner Stirne trägt. Dieser andere Geist soll der antimysteriöse Zug sein, der durch Zwingli und durch die ganze reformierte Kirche hindurchgehe, „jene Leugnung der quadenwollen Kraft aller geistlichen Einrichtungen als Mittelurachen“, die in der Lehre vom Sakrament und der Prädestination, in Kultus und Kirchenregiment der Reformierten gleichmäßig hervortrete und einer Einigung mit den Lutheranern für immer ein unbedingtes Hindernis entgegensetze. Ein Interesse an der Union hätten die Reformierten, die bei einer Union nur gewinnen könnten, d. h. erkern und das Lutherische wegziehen würden, ein Interesse ferner der Pietismus mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen Lehrenterschiede um der praktischen Interessen willen, ein Interesse einige Kirchenrechtslehrer, welche die Einheit der deutschen evangelischen Kirche als das Ursprüngliche darzulegen versuchten, vor allem die Vermittlungstheologie, die auf die Möglichkeit einer unbedingten reinen Lehre versichert und in der hl. Schrift selber, der Einheit des Glaubens

unbeschadet, gegensätzliche Lehrtropen behauptend, die gesamte Kirchenlehre als in einem unaufhörlichen Fluße begriffen betrachte und den Schlüssel zur Verständigung der Schwesterkirche in dem „fundamental und nicht fundamental“ gefunden zu haben wühne. Das Wahre an der Union sei die innere Wertebildung der Gemeinschaft überhaupt (1), die Würdigung der verschiedenen Eigentümlichkeiten vermöge eines für das Objektive allmählich gereiften historischen Sinnes, der evangelische Gedanke von der unsichtbaren Kirche, das Einfließen aller Kinder Gottes für die gemeinsamen Gnadengüter im Kampfe gegen Nationalismus, Pantheismus, Materialismus, das Wahre die große Thatfache, daß Gott in der Gegenwart gleichsam auf eine Weise von seiner bisherigen Zubruga der Kirche abgebrochen und von Person zu Person in der Seele sich kundgegeben habe, unbekümmert um lutherisch oder reformiert! Die wahre Katholizität aber habe an der Union nicht ihren Anfang, sondern ihr Gegenteil (2. 166), die evangelische Allianz vollends sei dem interkonfessionellen Frieden so wenig förderlich, als die Reüniten. Warum überhaupt eine Einigung nur mit den Reformierten, warum nicht ebenso ein Bündnis mit den Gläubigen unter den römischen Katholiken? 15

Das Buch schließt mit einer Rutanwendung auf die preussische Union. Im Jahre 1817 sei hier eine Bekenntnisgemeinschaft beabsichtigt, 1831 das spezielle Bekenntnis wieder freigegeben und gewährleistet worden. Einer Separation müsse man sich enthalten, damit die lutherische Kirche nicht auf viele ihren Einfluß einbüße und damit nicht die Trennung zwischen Kirche und Staat gefördert werde, drängen auf eine itio in partes innerhalb des Kirchenregiments bei Bekenntnisfragen, falls sich nicht das Vollkommene, die Gliederung der Behörde in bekenntnismäßig gesonderte Senate, erreichen lasse, drängen auf ein bestimmtes Ordinationsformular statt der vagen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, drängen auf die agendarische Abendmahl und zwar als auf ein gutes Recht und nicht bloß als auf eine Vergünstigung, drängen und bestehen darauf, daß die Teilnahme der Reformierten am lutherischen Abendmahl nur eine tatsächliche Gewährung, niemals einen grundsätzlichen Anspruch bedeute. Er gesteht zu, daß die Union, nachdem sie einen so langen Zeitraum tatsächlich bestanden habe, auch nach rechtlichen Grundsätzen nicht ignoriert werden könne, gleichwohl habe die lutherische Kirche nicht durch einen Akt der Staatsgewalt aufgehoben werden können. 20

Es ist hier nicht der Ort, in eine eingehende Besprechung des Buches über die Union einzutreten; Gegenschriften sind von Sach, von Thomas erschienen, jede von anderen Gesichtspunkten; im Grunde ist das frühere Julius Müllersche Werk „Die Union und ihr göttliches Recht“ in den meisten Partien von Stahl unbesprochen, in fast jeder, wie uns scheint, unwiderlegt geblieben. Das *πολιτικόν γεγονός* bei Stahl ist eine Überspannung des Gegensatzes zwischen Lutherisch und Reformiert, er unterschätzt die gemeinsame Wurzel in den großen Mysterien 1 Ti 3, 16, sowie in den beiden reformatorischen Prinzipien, er steigert und überspannt die charismatische Charakterisierung zu einer unverföhlichen Differenz des Geistes und der Geister. 25

Die bisherige Darlegung hat bereits ergeben, daß Stahl, wiewohl 30 Jahre seines öffentlichen Lebens hindurch in der Substanz seiner Überzeugungen immer derselbe, doch nicht von Einseitigkeiten, Zuspitzungen und Überspannungen frei geblieben ist, die sich formell mit aus seinen parlamentarischen Kämpfen, an erster Stelle aus seiner Lust an pointierter Gegenüberstellung vermeinter oder wirklicher Gegensätze, materiell aus der Sehnsucht nach Sicherung des kirchlichen und staatlichen Bestandes angeht des 1818er Revolution erklären, die aber oft mit seiner ursprünglich milden und evangelischen Persönlichkeit auffallend kontrastieren. Denn so scharfgeschnitten sein Gesicht, so blickend sein Auge, so scharf und bestimmt sein Wort, so war doch in Stahls Seele (wie in seinem Körperbau) etwas Zartes, Mildes. Demut rühmen ihm Freunde und Gegner nach. „Niemals,“ sagt sein vieljähriger Freund v. Gerlach in einer Gedächtnisrede (Berlin 1862, Heimick), „habe ich mitten in den Parteikämpfen Bitterkeit oder persönliche Gereiztheit an ihm wahrgenommen. Seine Haltung war mitten im Glanz der Welt, mitten unter den Schlangenwindungen der politischen Parteikämpfe frei, fest, edel. Die höchsten Ideale des Rechts und der Freiheit, Glauben und Einigkeit erfüllten seine Seele“. Ein hingebungsvoller Freund den Freunden (s. z. B. den schönen Nachruf an seinen im vortangegangenen Freund und Kampfgenossen Hermann v. Rotenhan), mit seiner Gattin in der glücklichsten Ehe lebend, seinem Könige mit heber Begeisterung zugethan, der Kirche neues Glied, gegen Notleidende barmherzig, selber so uneigennützig, daß er bei seinem mäßigen Professorengelhalte drei mühevollte Ehrenämter ohne jede Vergütung übernahm, jüngeren 30

Männern der Wissenschaft ein anregender Führer und treuer Berater, — so steht Stahls Bild als ein durchaus edles im Gedächtnis der deutschen evangelischen Kirche.

Rudolf Kögel †.

- Stancarus, Franciscus**, aus Mantua, gest. 1571. — Literatur: Nachrichten⁵ über ihn bei Zubieniecki, *Hist. Ref. Polon.* I, V; II, VI; Regenvolscius (*Wengierski*) *Hist. Eccl. Slavon.* I, 81; Hartfned, *Freuhsche n. Geich.* I, 330 ff. (sein Abschiedsbrief an Herzog Albrecht ebd. S. 311); Bayle, s. v. Stancarus: Calvin's Bruchwechsel im CR enthält manches (vgl. den Index); desgl. Tatten, *Joh. a. Lasco* (1881) und *Lasziana*, Bd III; Trichoviana, ed. Korzeniewski, Krakau 1891, enthält sechs Briefe von St. aus Dubiedo, 1560 j. (S. 722 ff.)¹⁰ und einen Brief an ihn (S. 197). Vgl. Bland, *Prot. Lehrbeg.* IV, 149 ff.; Heberle, *Tüb.* 3, 1840, 142 ff. — Schriften: Fr. Stancari, *Montuani Ebraecae Grammaticae Institutio*, Basileae 1517; desgl. *Ebr. Gram. Compendium* (Bas. 1517); desgl. *De Trinitate et Mediatore Domino n. J. Christo* adv. Henr. Bullinger, *Petrum Martyrem et do. Calvinum* etc. ad magnif. Dom. Nobiles Polonos (editio ab v. l. Juni 1561), enthaltend außerdem: *Admonitio de libris Calvinii: De Dictione exclusiva 'Tantum' in causa Mediatoris: De Officiis Mediatoris, Pontificis et Sacerdotis Domini n. J. Christi* (datiert Dubecii 1559) und *Examinatio Pinezovianorum super Confessionem fidei*, 1561; desgl. *De Trinitate et Unitate Dei, deque incarnatione et mediatione D. n. J. Christi* adv. Trideitas, Arrianos, Eutychianos etc. ad magnif. Dom. Petrum Zborovium . . . A. D. 1567. (Vorrede aus Stobnity,¹⁵ 1. April 1567). Ueber seine weiteren Schriften vgl. u., sowie Oesners Bibliotheca.

Stancarus (Stancaro), ein Mitglied der italienischen Emigration im Reformationsjahrhundert, hat in scheinbarem Gegensatz gegen seine Genossen, welche die Träger des Unitarismus waren, doch im wesentlichen dieselben Interessen wie sie vertreten und damit eine gewisse Bedeutung für die Dogmengeschichte gewonnen.

- ²⁵ Was seine äußeren Lebensumstände betrifft, so sind seine früheren Schicksale dunkel. Nach den Angaben über sein Alter bei seinem Tode, die wir bei Regenvolscius, Hartfned und Bayle finden, müßte er etwa 1501 geboren sein. Nach Schlüsselburg (*Catalogus haereticorum* tom. IX, p. 38) hielt er sich in einem Kloster auf, ohne daß uns gesagt würde, welchem Orden er angehörte. Jedenfalls scheint seine Vorbildung nicht³⁰ wie bei der Mehrzahl seiner Genossen ursprünglich eine mehr humanistische gewesen zu sein. Vielmehr macht er seine spezifisch theologische Bildung, seine Kenntnis der Scholastiker, wie auch der hebräischen und chaldäischen Sprache mit Orientation geltend. Auch seine Methode erinnert noch vielfach an die Scholastik. Er beginnt z. B. sein Werk *De Trinitate* mit Definitionen ganz abstrakter Begriffe, um daraus dann Schlüsse zu ziehen.³⁵ Aristoteles ist ihm Autorität wie der *magister sententiarum*. Im Jahre 1513 finden wir ihn nach de Perta (*Historia Ref. Rhaeticae* p. 89) in Chiavenna, 1516 in Basel, wo er eine hebräische Grammatik und andere Schriften herausgibt. Von jetzt an nimmt sein Leben den Charakter der Unstätigkeit an, welcher jenen italienischen Flüchtlingen so eigentümlich ist. In Krakau wurde er als Professor angestellt (s. Bd XV, S. 521¹⁰), bald⁴⁰ aber als Keger gefangen gesetzt. Er entwich und wurde im Mai 1551 an die Hochschule nach Königsberg berufen. Hier tritt er alsbald gegen Tsiander auf. Er stellte dessen Behauptung, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur, die andere entgegen, daß Christus Mittler sei nur nach seiner menschlichen. Freilich diese These traf eigentlich den Streitpunkt gar nicht. Es handelte sich Tsianders gegenüber ja gar nicht⁴⁵ um das Dogma von der Erlösung, sondern von der Rechtfertigung. Das religiöse Interesse, das der Behauptung Tsianders zu Grunde lag, war St. unverständlich. Nirgends tritt uns in seinen Schriften eine Rücksichtnahme auf das subjektive Heilsleben entgegen, sein Zinnen ist durchaus auf die theoretischen Probleme gerichtet, welche die Trinitätslehre und Christologie darbot. Die übrigen Gegner Tsianders mochten ihm denn auch⁵⁰ zu fühlen geben, daß seine Bundesgenossenschaft ihnen wenig willkommen sei. Schon am 23. August desselben Jahres fordert er denn seine Entlassung in einem trostigen Schreiben an den Herzog, dann wandte er sich nach Frankfurt a. L., wo er die gleiche Stellung wie in Königsberg erhielt. Allein seine Schrift *Apologia contra Osiandrum* trug den Zweck auch auf diesen neuen Schauplatz über. In Musculus fand er einen Gegner.⁵⁵ Da der Kurfürst von Brandenburg einschritt und Bugenbagen und Melanchthon zu Hilfe rief, welcher letztere eine *Responsio de controversiis Stancari scripta* 1553 erließ (*CR* XXIII, S. 87), so war des Weibens für diesen Mann auch in Frankfurt nicht lange. Er begab sich nun nach Pinezov zu dem Magnaten Tlesnudi, wo er im Sinne der Schweizer reformatorisch thätig war, (Zubieniecki, II, 6 p. 116 sq.), dann nach Groß-⁶⁰polen zu dem Grafen Streroga, und da sein eigentümlicher Lehrsatz auch hier Anstoß

erregte, nach Ungarn und Siebenbürgen. Bei seiner Rückkehr nach Pinczov 1558 traf er den Kreis von Landsleuten, in denen vor zu Anfänger des polnischen Unitarismus zu suchen haben, vor allem den ehemaligen Arminianer Wismanini und G. Mandrata (s. d. N. Bd III S. 250 u. Heberle a. a. T.). Wismanini hatte schon infolge der früheren Verhandlungen mit St. auf einer Synode in Stemmich 1551 Guadianen von Petrus Martyr und Bullinger in Zürich über die Frage, ob Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei, eingeholt. Als daher nach des St. Rückkehr die Frage auf einer Synode in Pinczov sofort wieder zur Verhandlung kam (Lub. a. a. T. S. 117), so wurde der Streit bald wieder über die polnische Grenze hinausgetragen, um so mehr, als St. eine dialectische Gewandtheit entwickelte, welche seinen Gegnern den Triumph nicht leicht machte. Vergebens wurde Synode auf Synode gehalten. Die wichtigste wieder in Pinczov 1559 (Lub. a. a. T. S. 118), wo die Kegernamen des Arius und Sabellius von den beiden Parteien gegeneinander ausgewechselt wurden. Der Superintendent von Kleinpolen Josth Cruciger mußte wieder die Hilfe von Zürich und Genf in Anspruch nehmen. Calvin, der wohl fühlte, wie er hier vor einem schweren Dilemma stehe, wie der drohende Unitarismus eines Mandrata aus einer Verwerfung des Tages des St. ebenso Vorteil ziehen werde, wie eine Billigung desselben den obnehm gegen Genf erhobenen Vorwurf des Nestorianismus bekräftigen müßte, antwortete in einem Heftenum der Genfer Kirche (*Tractatus theol.* p. 682) und in einem weiteren Schreiben ohne Datum (*Epistolae et responsa* p. 290). Die Züricher antworteten in zwei Schreiben, einem an Cruciger vom 27. Mai 1560 und einem an erliche polnische Magnaten, März 1561 (beide bei Frotschwer 1561 gedruckt). St., der sich ungeduldet zu dem Magnaten Siadnieus von Dubiezk zurückgezogen hatte, schrieb dagegen: *De Trinitate et Mediatore* (s. o.). Durch Josias Simler ließen die Züricher 1563 eine *Responsio ad maledictum Francisci Stancari Mantuani librum* ausgehen. Wismanini und Staterius schrieben gleichfalls 1563 gegen ihn, letzterer 1561, ersterer 1563 (*Sandii Bibl. antit.* p. 35. 17.). St. wandte sich gegen seine antitrinitarischen Landsleute noch in zwei weiteren Schriften: *De Trinitate et Unitate Dei*, 1567 (s. o.), und in einer kürzeren von 1568. Damit scheint das Interesse denn aber auch sich erschöpft zu haben. Er fand erliche Anhänger, besonders den Andreas Tricius (Lub. a. a. T. I, 1 S. 19). Aber der Streit erkoch doch, wie es scheint, noch ehe St. 1574 in Stebnitz bei dem genannten Zberovius starb.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß das Interesse, von dem St. bei Aufstellung seiner dogmatischen Behauptung, die so viel Staub aufwirbelte, bewegt war, so weit wir sehen können, kein spezifisch religiöses war. In keiner seiner Schriften begegnet uns ein Klang einer wärmeren Herzensheilnahme. Wenn er schmählt, und er thut das reichlich (s. die Zusammenstellung von Schwymfreden in Simlers *Responsio* p. 16), so erscheint es nicht als der Erguß eines in seinen heiligsten Überzeugungen gekrankten Gemüths, sondern eines überreizten Selbstbewußtseins, das durchaus Recht haben und die Tragweite der eigenen Behauptungen möglichst hoch taxiert wissen will. Neben einer Sammlung von Kegernamen, die er seinen Gegnern an den Kopf wirft, sind es darum vor allem abschätzige Urtheile über die Geisteskräfte und die Kenntnisse dieser Gegner, die er in der derbsten Weise über sie ausgießt. Auch in der Art, wie er den Petrus Lombardus, in dem er einen Gewährsmann für seine Behauptung gefunden hatte, über alle Gebühr lobt, ihn für den größten Theologen erklärt neben den hl. Schriftstellern, der mehr wert sei als 100 Luther, 200 Melancthone, 300 Bullinger, 100 Peter Martyr, 100 500 Calvine, in denen allen man, wenn man sie im Wörter vertiefe, keine Unze wahrer Theologie finden würde (Simler a. a. T. S. 11^b), zeigt sich eine Neigung zu Paraderien, wie sie nur die Citelkeit einzugeben pflegt.

So heftig sich St. gegen einen Genialis, Wismanini, Mandrata ereifert, die Extreme des Sabellianismus und Arianismus herüber sich doch merkwürdig. Indem St. den Gedanken der Homousie in seinen letzten Konsequenzen geltend zu machen sucht, hebt er faktisch die Menschwerdung auf. In seinem Schritt *De Trinitate* geht er von einem Gottesbegriff aus, der so abstrakt ist, daß ein consequentes Denken auf pantheistische Konsequenzen kommen zu müssen scheint (cf. F. C. 1^b), wie denn seine Unerkennung von *natura naturans* und *natura naturata* an *Scotus Crigena* anknüpft. Dieses göttliche Wesen kommt nun den drei Personen in ganz gleicher Weise zu. Die eine *essentia* oder *substantia* ist *simpliciissima*, *indivisibilis*, *maxime propria*, *non specifica* aut *generica*, *immutabilis*, *immultiplicabilis*, *incorruptibilis*, *una tantum numero*. Daher folgt, daß die drei Personen der Eine Gott sind (a. a. T. B 1, a). Der Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Gottheit läßt sich nicht weiter er-

klaren. St. nimmt diese Unterschiede von Vater, Sohn und Geist einfach als gegebene auf. Er sucht sie nicht aus dem Wesen Gottes abzuleiten. Sein Bestreben ist nur darauf gerichtet, zu zeigen, daß, abgesehen von den Privilegien der einzelnen Personen, der paternitas, filiatio, Spiratio passiva, dieselben in ihrem Sein und Wirken
 5 schlechterdings identisch seien. Die Konsequenz für die Christologie ist dann, daß die Menschwerdung That der gesamten Trinität ist. Nur die menschliche Natur in dem Gottmenschen ist gesandt. Die göttliche ist die sendende (a. a. O. F. Hh. 2, 1), ja wenn Christus Jo 11 sagt, daß der Vater kommen werde, um in den Gläubigen zu wohnen, so könnte man nach St. folgerichtig auch sagen, daß der Vater gesandt sei. So ist denn
 10 die Inearnation im aktiven Sinn That der Dreieinigkeit, wenn auch der Sohn allein Mensch geworden ist (a. a. O. F. Kh. 3, 2). Warum es gerade der Sohn war, der die menschliche Natur angenommen hat, dies wird nicht weiter erklärt.

Es ist klar, daß wir damit denn auch zu einem nestorianischen Dualismus in Christo gedrängt sind, der die unio personalis, welche St. festhalten will, völlig entwerten
 15 muß. Kann er uns nicht erklären, was die trinitarische Person für eine Bedeutung haben soll, so bleibt auch der Begriff Person in seiner Anwendung auf den Gottmenschen völlig inhaltsleer — von irgend welcher realen Idiomenkommunikation kann nicht die Rede sein. Die zwei Naturen sind in der That zwei selbstständige Wesen, die nur durch den nicht weiter erklärbaren Begriff der Person miteinander verknüpft sind. Hieraus ergibt sich
 20 nur, welchen Sinn die Behauptung des St. hatte, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler sei. Schon das ist bezeichnend, daß St. den Namen Christus überhaupt nur auf die menschliche Natur bezogen wissen will, wegen Jesus die göttliche bezeichnen soll. Während die Worte: Vater, Sohn und Geist nur einen Namen bezeichnen sollen, weil nur eine Substanz, trägt dagegen jede der beiden in der Person des inkarnierten Sohnes verbundenen Naturen ihren eigenen Namen (a. a. O. F. S. 3, 1 ff.). So
 25 ferne nun doch Christus der Ausdruck für die ganze Berufstellung dieses inkarnierten Sohnes ist, wird damit diese ganze Berufstätigkeit auf die menschliche Seite übertragen. In der That wird zum Mittlergeschäfte auch überhaupt alles Thun des inkarnierten Gottessohnes gerechnet, das docere so gut als das satisfacere. Wenn die mittlerische
 30 Thätigkeit der göttlichen Natur bzw. die Beteiligung der letzteren an dieser Thätigkeit verwerfen würde, weil dadurch die divinitas in servilem conditionem herabgedrückt werde, so ist ja klar, daß mit dieser Einwendung die Menschwerdung selbst geleugnet wird im Prinzip, noch mehr, wenn behauptet wird, daß damit die Personen in der Trinität getrennt werden, dann sind die Konsequenzen der assumptio durch den Sohn
 35 negiert, denn diese assumptio, wenn sie ernst gemeint sein soll, wäre ja doch immer auch eine personalis operatio. Umgekehrt wie St. mit Vorliebe die Einwendung macht, daß, eine solche Beteiligung der göttlichen Natur vorausgesetzt, der Sohn sein eigener Mittler werde, ist ja klar, daß diese menschliche Natur als Subjekt gedacht ist, das in persönlicher Selbstständigkeit dieser mit der eigenen Person doch verbundenen göttlichen
 40 Natur gegenüber gedacht wird, wie denn ja auch St., freilich im Anschluß an die kirchlichen Lehrbestimmungen, die beiden Willen in dem Gottmenschen betont und unabhängig voneinander wirken läßt. Damit hat er denn deutlich genug die persönliche Einheit durchschnitten. Ist endlich die Zurückführung der mittlerischen Wirksamkeit auf beide Naturen nach seiner Ansicht eine Vermischung der letzteren untereinander, so ist damit
 45 auch ausdrücklich ausgesprochen, daß die Naturen in Wahrheit Personen sind (vgl. die Zusammenstellung der vier Argumente des St. bei Simler a. a. O. S. 6). Freilich will er doch wieder nicht schlechtbin eine Mitwirkung der göttlichen Natur ausschließen, da ja sonst allzu klar der ganze Wert der Menschwerdung aufgehoben wäre. Allein diese Mitwirkung besteht doch nur darin, daß die ganze Trinität autor unseres Heils ist, der
 50 Mensch Christus aber das Organ und der Mittler, durch welchen die Trinität uns erlöst (de Trin. F. T. 2, b). In diesem homo Christus hat sich die Konsequenz vollends völlig verraten. Die Gottmenschheit wird zur Wirkung der Trinität, welche nur der Name für den einheitlichen Gott ist, auf den Menschen Christus.

Der lutherische Versuch, die Christologie durch nähere Ausführung der Idiomenkommunikation fortzubilden, fand solchen unitarischen und nestorianischen Konsequenzen gegenüber seine Rechtfertigung und erwies sich auch als wirklich wertvolle Basis des Kampfes. Außer Melandriben in der erwähnten Responsio vom Jahre 1553 haben nachtraglich Wigand in einer Schrift de Stancarismo 1585 und Schlüsselburg in seinem Catalogus haereticorum vom lutherischen Standpunkte aus sich mit der Widerlegung dieser Häresie befaßt.

(D. S. Schmidt †) Benrath.

Stand Christi, doppelter. — Aufs. 20 zum An. Mensch Bd X, 216. (werten Literatur und den historischen Darstellungen der mittelischen und reformierten Dogmatik von Schmid, Schweizer und Herbe zu herauszugeben: Corard, Christliche Dogmatik Bd 2, Neuausg. Berg 1852; Philippi, Kirchliche Glaubenslehre 3. Aufl. Bd 1, Gütersloh 1885; J. Kottlin, Luthers Theologie, 2. Aufl. 1901.

Von einer Erniedrigung und Erhebung Christi hat der christliche Glaube immer geredet, wenn er die irdische Erscheinung Jesu einerseits mit der Zeitsweise des praeristenten Logos, andererseits mit der gegenwärtigen Welt Herrschaft des Miltlers in Vergleich stellte. Die Formel vom doppelten Stande ist aber erst im Zusammenhange mit der bestimmten Deutung geprägt worden, welche Luther und die an ihn angelehnten christologische Theorie der Inkarnation gab. Neben unbefangenen biblisch-anschaulichen Aussagen, die sich mit der allgemein geläufigen Redeweise decken (Luther zu Jo 11, 20; EA 49, p. 181: „Der Sohn kommt von dem Vater herunter zu uns und hanget sich an uns, und wir kängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater.“ Also ebenso wie z. B. Beza, Conf. christ. fid. 1569, III, 24: Venit in terras Christus, ut nos in coelum eveheret) ergiebt sich aus dem dogmatischen Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes und aus der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf Christi menschliche Natur eine Terminologie, die in dem irdischen Leben des Erlösers für die nicht ohne weiteres gegebene menschliche Entwicklung erst durch einen besonderen „Stand der Erniedrigung“ Raum schaffen muß. Die Inkarnation bedeutet danach nicht ein Herabsteigen des Logos, sondern eine Erhebung der zur innigsten Verbindung auf genommenen menschlichen Natur. Wenn Luther Phi 2, 6 ff. als Subjekt der Selbentäußerung von jeher nicht den praeristenten, sondern den irdischen Christus dachte, so mag ihn dazu auch die erbauliche Verwendbarkeit des menschlichen Vorbildes herablassender Demut geführt haben (Fastenpredigt von 1518, WA I, 268, 39 ff. 269, 18 ff.; 25 Kirchenpostille EA 87, 168: „Daß Christus habe sich selbst geäußert oder entledigt, das ist, er habe sich gestellet, als legt er die Gottheit von sich und wollte derelbigen nicht brauchen noch sich unterwinden: nicht daß er die Gottheit hätte oder könnte sie ablegen und wegthun, sondern daß er die Gestalt göttlicher Majestät hat abgelegt und nicht Gott gebahret, wie er doch wahrhaftig war“), — aber der dogmatische Grund, mit welchem die Möglichkeit des anderen Verständnisses unbedingt abgelehnt wird, liegt in dem Sage (de dupl. just. 1519, WA II, 147, 38 f.): *Forma Dei hic non dicitur substantia Dei, quia hae Christus nunquam se exinanivit.* Deutlicher (Weihnachtspredigt 1522 über Hbr 1, 1 ff., EA 77, 195): „Göttlich Natur mag weder geniedert noch erhöht werden.“ Mit der Inkarnation ist die Erhöhung der menschlichen Natur zu göttlicher Herrlichkeit ein für allemal vollendet (EA 77, 195. 206: „Wir müssen glauben, daß Christus nicht allein ist nach der Gottheit über alle Ding, sondern auch nach der Menschheit.“ „Zugleich er angefangen Mensch zu werden, hat er auch angefangen, Gott zu sein“). Läßt sich diese Abstraktion auch nicht immer festhalten (so daß es gelegentlich auch heißt, Christus habe erst „nach seiner Auffahrt“ angefangen, zur Rechten Gottes zu sitzen: „zuvor hat die Menschheit allda nicht gesehen“. EA 17, 177), so liegt sie doch allen geschildert dogmatischen Aussagen zu Grunde (Sermon von dem Zatr. 1526; WA XIX, 491, 17. 29): „Wir glauben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sei gesetzt über alle Kreaturen . . . Daß er aber leiblich hinaufgenommen ist, ist geschehen des zum Wahrzeichen“ (1543, zu 2 Sa 23, 1 ff., EA 37, 33: „Nach der zeitlichen, menschlichen Geburt ist ihm auch die ewige Gewalt Gottes gegeben . . . Davon redet er Mt 11: . . . Da ich Mensch ward, hab ich sie zeitlich empfangen nach der Menschheit, und heimlich gehalten bis auf mein Auferstehen und Auffahrt, da es hat sollen offenbart und verkläret werden“). Namentlich Brenz (de personali unione duarum naturarum 1561, p. 923, 1018, 1041; vgl. darüber und über die maßvollere Haltung des M. Chemnitz Bd IV, 257, 9 ff.) pflegte zu betonen, daß die wirkliche ascensio bereits bei der Menschwerdung geschehen, was dann in die Konfessionsformel überging (Bd X, 261, 12 ff.).

Das Leben Jesu in den Grenzen einer menschlichen Entwicklung ruht also auf jenem Akt der Selbstbeschränkung des Gottmenschen — nicht des Logos — der Phi 2 besprochen sein soll: so kommt der status exinanitionis zu stande. Die Erhebung oder, wie Brenz mit Vorliebe sagt, die „Majestät“ Christi war selbstverständlich gegeben: das Problem ist das Zustandekommen der Erniedrigung. Dies drückt sich auch in der Thatsache aus, daß die Formel vom status exinanitionis (Konfessionsformel R 608, 11; 767, 25. 26) zuerst geprägt wurde und schon bei Brenz geläufig ist, während man noch

gewisse Zeit nur allgemein von Christi Erhöhung, Herrlichkeit oder Majestät sprach. Die Kenfordienformel gebraucht den Terminus „status“ exaltationis noch nicht (ebenso Chemnitz, de duabus naturis in Christo 1580, der ep. 32f. in die bei der Menschwerdung vollzogene exaltatio humanae naturae nur ein tempus exinanitionis einzeichnet); denn mit der Auferstehung oder Himmelfahrt beginnt nicht in Wirklichkeit ein neuer „Stand“, sondern nur eine neue Erscheinungsweise Christi, und ein dogmatisch konsequenter Gebrauch des Ausdrucks für Jesu Erdenleben, welches ja zugleich durch den status exinanitionis ausgefüllt war, konnte nicht wohl in Frage kommen. Der Terminus ist also auf lutherischem Boden überhaupt nicht aus der Sache, sondern nur aus dem Bedürfnis formaler Abgleichung entstanden, dem die Dogmatiker erst sehr allmählich nachgaben. Hafenerfer (Loei theol. 1600) ist vielleicht der erste, der geradezu die „Stände“ differenziert, aber noch mit seinem Gefühl für das im Rahmen seiner Lehrweise Zulässige dem status exinanitionis den status glorificationis seit der Auferstehung (die Hellenfahrt scheint überleben) und majestatis seit der Himmelfahrt gegenüberstellt und dabei ausdrücklich bemerkt, daß es sich lediglich um die plenaria usurpatio der seit der Inkarnation dem Menschen Jesus eignen Majestät handle.

Die ausgebildete Lehre von den beiden Ständen giebt am ausführlichsten Joh. Gerhard (Loei theol. IV, 11 § 293 ff.): Communicatio divinarum idiomatum facta est in primo incarnationis momento, sed plenam eorum usurpationem distulit Christus in suam ad coelos ascensionem et ad dextram Dei collocationem; inde promanant distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Ist auch in sensu ecclesiastico d. h. im Sprachgebrauch der Väter von einer Erniedrigung des Logos die Rede, qua se inclinavit ad miserandum nostri, so handelt es sich doch in sensu biblico d. h. in der dogmatischen Verwendung von Phi 2 um die Kenose des dort „Jesus Christus“ genannten Subjekts, also des λόγος incarnatus: humiliatio proprie sic dicta simpliciter Deitati asseribi nequit, infert enim quendam mutabilitatem naturae humiliatae (§ 294 vgl. 302). Ist es also die menschliche Natur, die sich der vermöge der unio personalis empfangenen forma Dei entäußert, so kann doch auch bei dieser von einem wirklichen Abstreifen der ihr sechsen beigelegten göttlichen Eigenschaften nicht die Rede sein (§ 303): exinanitio non est omnimoda carentia vel absentia . . . Deitatis ac communicatae carni majestatis, sed retractio usus et intermissio. Dem entsprechend bringt der status exaltationis nicht erst die Mitteilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur, sondern nur deren plenarius usus, in dem die forma servi nunmehr abgelegt wird (§ 311, 298; Kenfordienformel R 608, 16).

Die Vorstellungen über die Weise, in welcher der Gottmensch während seines Erdenlebens seine Majestät zurückzog, blieben zunächst noch unbestimmt: der in der Kenfordienformel nur leise zugedehnte Gegensatz zwischen dem spekulativ-konsequenten Bren; und dem praktisch-vorsichtigeren Chemnitz lebte seit 1616 in dem Streite der Tübinger und Gießener über bloße *ζούγης* oder wirkliche *ζέρωσις* der göttlichen Eigenschaften wieder auf (Bd X, 261 f.). Die allgemeine Voraussetzung der lutherischen Orthodoxie, daß die menschliche Natur seit der Inkarnation in beiden Ständen im unablöslichen Besitz der mitgeteilten göttlichen Eigenschaften bleibt, worin eben der Wert ihrer assumptio für unsere Erlösung ruht, steht beiderseits fest: nur das Verhältnis der possessio zur tatsächlichen usurpatio wird verschieden bestimmt.

Die Abgrenzung der beiden Stände innerhalb des Lebens Jesu ist stereotyp und genahrt nur bezüglich des Anfangspunktes ein etwas größeres Interesse. Wann beginnt der status exinanitionis? Luthers anschaulich-erbanliche Ausdeutungen von Phi 2 legen den Gedanken nahe, daß die Entäußerung ein fast nachweisbarer Akt oder ein ständiges bewußtes Verhalten des Gottmenschens während seines demütigen Erdenwandels war (EA 8, 169: „Durch die Geburt von Maria ward er ein natürlich Mensch, aber da hatte er noch mehr in derselben Menschheit sich über alle Menschen erheben und niemand dienen. Das alles ließ er und ward wie ein Mensch“): die conceptio brächte etwa die Erhebung der menschlichen Natur zur göttlichen Majestät, und erst danach bezog die bewußte Selbstbeidrängung. Die Dogmatiker treiben den Gedanken jedoch weiter und lassen den Zustand der Erniedrigung bereits mit der Empfängnis beginnen (Gerb. § 301: Status exinanitionis incipit in primo incarnationis momento et durat usque ad tempus sepulturae inclusive). Da die Erniedrigung aber nicht in der Annahme der menschlichen Natur, sondern der forma servi bestehen soll, wird die Menschwerdung an sich von ihrer unangemessenen Form unterschieden: die Inkarnation

des Logos ist keine Erniedrigung desselben, sondern eine *exaltatio naturae humanae*; dagegen ist die Empfängnis der erste Akt der Erniedrigung des Gottmenschen (Gerh. § 304: *Distinguendum inter incarnationem et incarnationis modum. Potuisset Dei filius immediata creatione humanam naturam formare eandemque in personae unitatem assumendo homo fieri . . . , sed propter nos et nostram salutem non solum homo fieri, sed etiam ex nostra carne humanam naturam assumere et infirmitatibus, quae in conceptione ac nativitate infantilis accidere consueverunt, sponte seipsum subicere voluit*). Diese legitime Distinktion beseitigt doch nicht den Widerspruch, daß der Gottmensch, der im Momente der Konzeption erst entsteht, zugleich diesen Moment als ersten seiner Erniedrigung bewirken soll: darin offenbart sich nicht spekulativer Tiefinn (Schneckenburger p. 18 ff.), sondern eine Konsequenz, deren Abjurdatät die ganze scholastische Lehrform sprengen muß. Der Stand der Erhöhung beginnt mit der Höllenfahrt als dem Triumph des mit Leib und Seele in der Hölle erscheinenden Gottmenschen über die Teufel. Dafür kann auf die Darstellung Bd VIII, 203 ff. verwiesen werden. Nachzutragen ist nur, daß neben Aepinus (Bd I, 230, 31 ff.) auch der Stuttgarter Hofprediger Johann Basimonius seit 1565 eine spiritualisierende Ansicht geäußert hatte: die Höllenfahrt bedeutet, daß Christus bei Lebzeiten die Schmerzen der Hölle erduldet habe, sie gehört also zu seinem Leiden. Diese der reformierten Orthodorie ungefähre Deutung wurde durch den 9. Artikel der Konkordienformel endgiltig beseitigt (Genaueres bei Frank, Theologie der Konkordienformel III, 421 ff.).

Für die reformierte Theologie besitzt die Lehre vom doppelten Stande eine sehr geringe dogmatische Tragweite. Da man viel weniger den dogmatischen Satz von der Unveränderlichkeit Gottes als die praktisch-biblische Anschauung der wahrhaft menschlichen Entwicklung Jesu vor Augen hatte, konnte man die Rede von einer Erniedrigung Christi im allgemeinsten Sinne aufnehmen und eine wirkliche Erhebung sich daran schließen lassen. Ohne den Vorgang der lutherischen Christologie freilich würden die aus Bfi 2 entlehnten Formeln auf reformiertem Boden nie eine besondere Rolle gespielt haben: es ist aber charakteristisch, daß es wahrscheinlich die reformierte Theologie gewesen ist, welche die übernommene Formel vom *status exinanitionis* durch den *status exaltationis* abrundete, der in ihren Rahmen weit besser paßt als in den lutherischen. So viel ich sehe, begegnet die fertige Rede vom *status duplex* zuerst bei dem Berner Bucanus, *Institutiones theologiae* 1602, unter den Lutheranern wohl bei Gerhard (also bald nach 1610, während Gutters in diesem Jahre erschienenen Kompendium sich noch auf der Stufe der Konkordienformel hält), der auch sonst die Anlehnung an reformierte Formeln nicht verschmähte („*testimonium Spiritus Sancti internum*“ und Bd VIII, 737, 12 ff.). Was aber Bucanus unter diesem Titel bietet, ist eine ungefähre Beschreibung des Lebens Christi unter diesem doppelten Gesichtspunkt, ohne alle dogmatische Schärfe, wie sie absichtlich und nur ausgeführt später die Westminsterkatechismen geben konnten (M. Müller, Bekenntnisschriften 617, 38 ff.; nicht aber die Westminsterkonfession, die also mit dem 10. erbaulichen Schema dogmatisch nichts anzufangen wußte).

Bei dogmatischer Ausführung der reformierten Ständelehre ist vor allem zu betonen, daß als Subjekt der Bfi 2 beschriebenen Renesse der Logos gilt. Sätze, welche die Unveränderlichkeit Gottes vergessen zu haben scheinen, sind häufig, zumal keine Übertreibung der *communicatio idiomatum* die Unbefangenheit stört (Zwingli, *de vera et falsa rel. Opp. ed. Schuler III, 186*: *Christus coelo delapsus dignatus est formam nostram assumere. Calv. Inst. II, 1*: *nisi majestas ipsa Dei ad nos descenderet, . . . ascendere nostrum non erat. Ursinus, explic. cat. pal.: Divinitas descendit i. e. patefecit se in loco, ubi ante se non patefecerat. Dazu Bd X, 257, 60 ff.). In phantasievoller Anschaulichkeit haben besonders Levan und die Coccejaner den Gnadenbund auf das vorzeitliche pactum zwischen Gott und seinem Sohn als unserem sponsor zurückgeführt, in dessen Folge sich dieser aus dem Himmel zu uns begeben mußte (Heppe p. 268 ff.). Dreht nur das unbeitrittene Dogma der Unveränderlichkeit göttlicher Natur diese lebendige Herablassung zu durchkreuzen, so mähigt man etwa den Ausdruf (Mastricht, *Theoretico-praeticea theologia* 1699, p. 191: *aeternus Dei filius creator omnium quasi factus est in tempore; . . . quasi occultatus est in carne*) oder hilft sich lieber mit dem Hinweis auf die durch die Inkarnation nicht beschränkte Freiheit des himmlischen Logos, als daß man die wahre aufsteigende Entwicklung des mit Gottes Geist gesalbten Menschen Jesus schmälerte, in dessen Leben doch Gott als Erlöser erscheint (Calv. Inst. I, 2, 1; II, 6, 1): *nullam inclusionem**

tingimus, mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret (Calv. Inst. II, 13, 1 vgl. Heid. Mat. 48). Die Wahrheit der Selbstdarbietung Gottes in Christo wollte man damit so wenig leugnen, als die Lutheraner durch die exaltatio humanae naturae deren Wahrheit zu nichte machen wollten.

Das Interesse an dem anschaulichen Erlöserleben Christi im Verein mit den lutherischen Erörterungen über Phi 2 hat nun aber darauf achten gelehrt, daß der Logos nicht Menschensnatur im allgemeinen, sondern *ἡοογῆ δοξῶν* annahm (Heidegger, medulla theol. 1713: conceptus et natus est non simpliciter homo, sed homo servus. Ledemiteins Lied „Heiliger Jesu“: „Wandeltest ganz arm auf Erden in Demut und in Knechtsgeberden, erhubst dich selbst in keinem Ding“). Zudem man die Inkarnation und den gehoramen Wandel bis zum Kreuz in eins zusammenschaut, läßt sich auch von einer Erniedrigung des Gottmenschen reden, wobei Wendelin (Christ. theol. 1633) gegen die Lutheraner bemerkt, daß sie nicht bloß die menschliche, sondern beide Naturen betreffe: Humiliatio est voluntaria Christi *ἡεαυθόβρωτ* in hisce terris conditio, qua seipsum secundum utramque naturam demisit . . . Secundam divinam naturam se demisit Christus 1. voluntaria personae subjectione, qua patri tanquam mediator se submitit et assumpta humili carne officium mediatorum in se recepit . . . 2. gloriae et majestatis suae divinae ad tempus occultatione, ut pati et mori in assumpta carne posset. Secundum humanam naturam se demisit 1. infirmitatum nostrarum assumptione, quae peccati expertes sunt; 2. vitae mortisque humillima obedientia. Die regelmäßige Lehrform statuiert danach zwei Teile der exinanitio (s. B. Alsted, Theologia didactica 1627; Coccejus, Aphorismi breviores, opp. VI, 12): incarnatio et legis impletio (vgl. Ga 4, 4). Bei den Coccejanern ergab sich dafür in genauer Ausmünzung von Phi 2, 7 sogar ein Unterschied der Termini: 1. exinanitio = incarnatio; 2. humiliatio während des irdischen Lebens (Cocce. summa theol. de Chr. hum. 60, 3; Burmann, Synopsis theologiae 1699, V, 17, 1. Ähnlich schon Zandt, bei Schweizer p. 343).

Die mit der Aufsteigung beginnende Erhöhung erhebt die menschliche Natur that- sächlich auf eine höhere Stufe (Alsted a. a. O., ebenso Wendelin): Subjectum exaltationis est persona Christi quoad naturam divinam et humanam; divina exaltata est *ζαρά η*, patefactione majestatis, quae in statu exinanitionis tanquam sub velo sese occultaverat. Natura humana exaltata est *ἀπλώς*, depositione infirmitatum et glorificatione, — wobei doch gegen die Ubiquisten betont zu werden pflegt, daß die proprietates essentiales der menschlichen Natur auch im Stande der Erhöhung bleiben (Cat. Westm. maj. 618, 21f.).

Der Vollständigkeit wegen soll nur angemerkt werden, daß auch neuere römisch-katholische Theologen die Formel vom doppelten Stand Christi aufgenommen haben (z. B. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik III, 1882, p. 261 ff., wobei *ζέρωσις* und *απλώσις* etwa nach Art der Coccejaner unterschieden werden), aber lediglich als Mahmen für die Beschreibung der Widerfahrnisse Jesu, die früher (z. B. Suarez, Theologia Tom. XV, 2) unter dem Titel „de mysteriis vitae Christi“ ging.

Innerhalb der protestantischen Orthodoxie hat auch die Behandlung der Ständelehre dazu dienen müssen, die Zweinaturentheorie in ihrer scholastischen Form zu zerreiben. Sollte die Aussage von zwei Naturen in Christo ursprünglich das *θεός ἐγερσώδη* *ἢ αὐτοῖ* erklären, so hat der Verfolg des Verhaltens dieser Naturen in den beiden Ständen theoretisch die zu erklärende Grundthatfache zuletzt nur untergraben können, und zwar um so gründlicher, je schärfere dogmatische Konsequenzen man zog. Auf lutherischer Seite wurde die wahre Menschheit Christi unbegreiflich, auf reformierter die volle Offenbarung Gottes in ihm wenigstens bedroht. So mußte es kommen, wo man den doppelten Gesichtspunkt, unter welchem Christi Person zu betrachten ist, als einen Schlüssel zu weiterführenden Erkenntnissen behandelte und den Grenzbegriff von zwei Naturen so handhabte, als ließe sich eine wirkliche Anschauung von zwei zusammengeführten und sich mehr oder weniger durchdringenden Substanzen gewinnen. Innerhalb dieser scholastischen Denkethode blieb nur noch eine dritte Lösung des Problems: hatte die Orthodoxie Gottes Unwandelbarkeit festgehalten und dabei auf lutherischer Seite nicht die Erniedrigung Christi, auf reformierter Seite nicht die völlige wesenhafte Verbindung Gottes mit dem erniedrigten Christus begreiflich machen können, so eröffnete sich, wenn man das „Extra Calvinisticum“ (Bd IV, 51, 6) vermeiden und auf das menschlich- geschichtliche Leben Jesu ernstlich eingehen wollte, noch der Ausweg, den trinitarischen Gott selbst in den Prozeß der Bewegung hineinzuziehen. Über die moderne Kenotif,

welche diesen Weg beschritt und eine dem unmittelbaren biblisch-christlichen Glaubensbewußtsein allerdings wesentliche Anschauung in einer scholastisch-dogmatischen Form darzustellen unternahm, ist Bd X, 216 ff. berichtet worden. Seitdem auf diese Weise alle Möglichkeiten einer jeharfen intellektualistischen Anschauung erschöpft waren und sich als ungenügend erwiesen, hat das Interesse an einem intellektualistisch-dogmatischen Betrieb der Christologie stark nachgelassen. Die neuere Zeit hat zudem der Theologie die fruchtbarere Aufgabe gebietet, die fundamentale Erkenntnis von der abschließenden geschichtlichen Selbstdarbietung Gottes in Christo innerlich sicherzustellen, so daß für das luxurierende Spiel der dogmatischen Phantasie keine Kraft zur Verfügung steht. Es entsprach einem praktisch-empirischen Zuge der Zeit, daß man sich namentlich unter dem seine eigentliche Schule weit überschreitenden Einfluß A. Nitschs begnugte, über den Menschen Jesus das Glaubensurteil zu fällen, daß er auf Gottes Seite uns gegenüber steht. Das nächste religiöse Bedürfnis schien damit gedeckt und alle unlosbaren Fragen über das Verhältnis des ewigen zum irdischen Gottessein von vornherein abgeklärt: damit fällt auch das Bedürfnis, von einem besonderen Stande der Erniedrigung zu reden. Der Verfolg nicht bloß des Gedankens, sondern des praktischen Glaubens wird doch ergeben, daß die Wahrheit des *Θεός ἐγ' αὐτόν* schließlich leiden muß, wenn man auf diese Seite der Ständelehre grundsätzlich verzichtet. Ohne in diesem Zusammenhang die Präzistenfrage ausführlich erörtern zu können, wollen wir nur erinnern, daß die betreffenden biblischen Aussagen eine wirkliche Beteiligung Gottes an der Offenbarung in Christo feststellen. Bleibt man bei der Betrachtung des irdischen Lebensbildes Jesu stehen, in welchem man die Vollenbarung Gottes erkennt, so fehlt die lebendige Bewegung: „Gott“ bleibt auch als bloßes Objekt des als „Offenbarung“ gecharakterisierten religiösen Denkens und Handelns Jesu deutbar. Die lebendige Selbstanbietung Gottes in Christo wird erst durch die erniedrigende Hineingabe des ewigen Zehnes in die sündige Menschheit anschaulich. Oder sollen auch Aussagen wie Jo 3, 16; 1 Jo 1, 9; Rö 8, 31 f.; Ga 4, 4 auf Rechnung einer für uns unannehmbaren Denkweise gesetzt werden? Solche Aussagen allein vermögen aber dafür zu bürgen, daß wir es in Christo mit der Lebendigen und einwirkenden Ausprägung der göttlichen Liebe zu thun haben, nicht bloß mit einer geschichtlichen Erscheinung, die uns dieser Liebe vergewissert. Doch damit streifen wir die tiefsten Fragen der dogmatischen Methode. Wer für die eigenen dogmatischen Aussagen dem apostolischen Worte irgend eine direkte Bedeutung einräumt, wird den neueren Kenotikern trotz der „Kenose des Verstandes“, bei der ihre Einzelausführung anlangt, die Anerkennung nicht verjagen dürfen, daß sie im Ausgangspunkt der Ständelehre in die von der lutherischen Orthodorie verlassenen Bahnen gehender biblischer Anschauung zurückgeleitet haben.

Was endlich das Verständnis von Vbi 2 anlangt, so ist nur ein einziger wirklich exegetischer Grund vorgebracht worden, der die Beziehung auf den Abstieg Christi vom Himmel zu Erde ausschließen soll. Schon der Ambrosianer (der einzige altkirchliche Theologe, der ausschließlich auf Christi irdisches Verhalten deutet) und nach ihm Erasmus in seinen *Annotationes* (der diese Deutung für Luther vermittelt hat, Bd X, 258, 58) weisen darauf hin, daß der Apostel uns an Christo ein exemplum humilitatis geben will, das für uns imitierbar sein muß. Indessen erledigt sich dieser Einwand, wenn man bedenkt, daß Christi Nachfolge im neutestamentlichen Sinne nicht eine Aneignung des Was, sondern des Wie seines Handelns und seiner Gesinnung bedeutet, so daß er ebenso wie Gott selbst in stofflich unmaßhaltlichen Stücken zum Vorbild gestellt werden kann (Eph 5, 25; 1 Pt 3, 13. 18 ff.; Mt 5, 45; Eph 5, 1 f.). Daß dem Apostel neben dem Abstieg des Präzisten auch die Herablassung des irdischen Christus vorsteht, versteht sich auch vorbehaltlich genauer Deutung der einzelnen Ausdrücke. Angesichts sonstiger Aussagen (2 Ko 8, 9; Rö 8, 3 vgl. Hbr 2, 14) wird aber die Mitbeziehung auf den Präzisten neuerdings so gut wie nicht mehr bestritten.

G. F. Karl Müller.

Stanley, Arthur Penrhyn, Dechant von Westminster, gest. 1881. — *Litteratur*: Dean Bradley's *Recollections*, 1883; *Brother's Life and Correspondence of Dean St.*, 1893; *ders.*, *Letters and Verses of Dean St.*, 1895; F. Leder-Lambien, *My Confidant*, 1896; Campbell u. Abbott, *Life and Letters of B. Jowett*, 1897; *Encycl. Brit.* vol. XXII, 150 ff.; S. Lee, *Diet. of Nat. Biogr.* vol. LIV, 44 ff.; *Academy* 1881, II, S. 69 ff.; *Times* v. 29. Juli 1881; *Athenaeum* 1881, II, S. 114; *Allg. Ev. Luth.* 83 1881, S. 799; 891; *N. Ev.* 83 1881, S. 504.

Dean St. ist ein stilles, aber den großen Fragen der Welt zugewandtes Leben, das, äußerlich fast sturmlos, im Sonnenchein stand, beschieden gewesen. Seine Aufgabe war

die Mission der Freiheit. Von der Wiege bis zum Grabe ist er im Hochland gewandert. Sein Weg war beständiger Aufstieg, dem freilich die höchsten Gipfel fehlten, ohne den Zug dramatischer Kraft und Größe, aber in seinen ruhigen Bahnen von hochgespannter Innlichkeit, das Wirken eines feinen und aparten Talents, das, aus den reichen Quellen des Wissens, der Erkenntnis und Erfahrung schöpfend, seine letzte Aufgabe in der Sammlung der Geister sah. Er ist die Inkarnation der religiösen Weitherzigkeit, wie seine Freunde, — der Überzeugungslosigkeit, wie seine Gegner sagten.

Nach Abstammung wie nach Gesinnung war er Aristokrat. Enkel des Thomas St., sechsten Barons von Alderley Park, Sohn des Bischofs von Norwich, Edward St., am 13. Dezember 1815 im Pfarrhaus Alderley geboren, genoss er den Elementarunterricht seit September 1821 in einer Privatschule von Seaforth und wurde Januar 1829 von seinem Vater in die bekannte Schule von Rugby geschickt, wo kurz vorher Dr. Th. Arnold, der erste Schulmeister Englands, das Rektorat übernommen hatte. Hier entfalteten sich seine reichen Gaben zu schönster Blüte. Alle Preise und Ehren, die die Schule zu vergeben hatte, wurden im Laufe der Jahre sein; obgleich infolge seines schwächlichen Körpers von den in Rugby eifrig gepflegten Spielen, dem Fußball, Reiten, Schwimmen und Cricket sich fernhaltend, galt der Knabe, dem alles fehlte, was den Jungen zum Jungen macht, die Unternehmungslust, das robuste Beharren und der Griff nach den harten Dingen des Lebens, seinen Kameraden als ein Wesen höherer Art, das mit dem gemeinen Maß nicht gemessen werden dürfe (vgl. die Figur Artburs in Tom Brown's Schooldays). Von richtunggebender Bedeutung wurde ihm hier sein Rektor, zu dem er in ein ideales Freundschaftsverhältnis trat, das freilich, auf St.'s Seite wenigstens, in Uberschwänglichkeiten sich zu verlieren drohte. Das Glück bei Arnold zu sein, schreibt er im Mai 1831 an seinen Vater, ist für mich gefährlich; ich fürchte, daß ich, wie ich ihn aus tiefster Seele liebe und bewundere wie nur je einen Menschen, die rechte Grenze überschritten und ihn zu meinem Idol gemacht habe und daß ich in all meiner Arbeit Gott nur um eines Menschen willen diene (Brothero, Life of St. I, 102). Arnold, einem der hervorragendsten Männer im englischen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, der seine Schüler mit jener Liebe zur Wahrheit erfüllte, die viel mehr und viel weniger als Wissensbesitz ist, verdankt er fast ausschließlich die starken Anregungen zu erhöhten Lebenszielen und fast alles, was er an geistigem Gute in der Schule gewann. Den Grundtatz einer bis an die letzten Scheidelinien treibenden Toleranz, nach der die Staatskirche als nationale Organisation die ganze Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen und Strebungen der Nation in sich vereinigen müsse, hat St. von seinem Meister, der damals neben A. Maurice den kirchlichen Liberalismus am freimütigsten vertrat, übernommen.

Im November 1833 trat er in das Balliol College nach Oxford über, wo damals auf religiösem, politischem und sozialem Gebiete Einflüsse wirkten, die denen seines Trakats und Idols entgegengesetzt waren. Indes er blieb seinen Rugbyerinnerungen treu und überwand nach kurzem Kampfe den starken Bann des Newmanismus. Auch an der Universität war sein Weg von Ehren begleitet; er gewann alle ihm erreichbaren Preise, wurde zum Fellow des University College erwählt, als dessen Vorstand (tutor) er, nachdem er 1839 ordiniert worden, zehn Jahre in Oxford verblieb.

In dieser Zeit wurde er in Verfolg der durch den berüchtigten Tract XC über die Universität hereinbrechenden Kämpfe, die Newman aus der Staatskirche nach Rom drängten, aus sich herauszugeben und seine litterarischen Schwingen zu heben veranlaßt. In Konsequenz seiner theselgütigen Weitherzigkeit stellte er sich auf die Linie der Freiheit, nahm sich einerseits, unter teilweiser Preisgabe der eigenen Überzeugungen, in einem Proteste der extremen Minimalisten (Dr. Ward u. Gen.) gegen die „Rezeriderei“ der Kirche an, trat mit denselben Front andererseits der Agitation gegen die Ernennung Dr. Hampdens zum Bischof von Hereford entgegen und verteidigte in einem Artikel der Edinburgh Review, gegen die Evangelischen Vorstöße in dem Gorbamschen Taufstreit, die beiden von ihm bis an sein Ende bodgehaltenen Grundsätze, daß die sog. Suprematie der Krone in religiösen Dingen nichts anderes als die Suprematie des Gesetzes (d. h. des Parlaments) bedeute und daß das Etablisment weder hochkirchlich noch breitkirchlich noch evangelisch sei, sondern zu allen Zeiten entgegenesetzte und widerstrebende Meinungen über wichtige Lehrragen ertragen habe. In seinen 1817 erschienenen Sermons on the Apostolic Age treten diese Gedanken zum erstenmal hervor. Sie bezeichnen die endgiltige Krise in seinem inneren Werdegang; den rechten wie den Linken tritt er unter Berufung auf einige als Arnoldsches Erbe übernommene Buntische Säze und auf die deutsche Theologie entgegen

und verlangt unbedingte Freiheit der Bibelherausgäbe, ein Tag, der damals ebenso sehr seine Abgabe an die Evangelisten wie an die Hochkirchenmauer bedeutete.

Im Juli 1851 wurde er als Canon nach Canterbury berufen. In diesen sechs Jahren der Stille entfaltete er mit einer reichen literarischen Thätigkeit; ihnen gehören die *Memoirs of Canterbury* (1851), *Sinai and Palestine* (1856), die Frucht einer Reise in die heiligen Länder und vielleicht das persönlichste, dann auch das gelehrteste Buch, ferner seine Commentare der Briefe an die Korinther (1855), an. Wissenschaftlichen Wert besitzen diese Auslegungen nicht; die begriffliche Darlegung ist ohne Tiefe, die philologische Arbeit ohne Akrilie, doch sind sie durch den persönlichen Ton des Vortrags und die anregenden geschichtlichen Ausführungen von behebem Reize für viele Leser. 14

Im März 1858 kehrte er als Professor der Kirchengeschichte nach Oxford zurück. Hier verarbeitete er seine akademischen Vorträge in den *Three Introductory Lectures on the Study of Eccles. History*, den *Lectures on History of the Eastern Church* und den *Lectures on the History of the Jewish Church*, alles Unternehmungen sein und charakteristisch in der Technik, aber an wissenschaftlichem Ertrag dürftig und über die Durchschnittsleistung nicht hinausgehend. — 15

In diesen Jahren wurde er in den Sturm, den die *Essays and Reviews* in die englischen Kirchen- und Gelehrtenkreise trugen, mit hineingerissen; zwei seiner nächsten Freunde, Prof. Jowett und Dr. Temple, Arnolds Nachfolger in Rugby und späterer Bischof von London, waren Mitarbeiter an dem Buche und durch Maßregelungen von 20 der gegnerischen Mechten bedroht. St. mißbilligte für seine Person die radikalen Uebesen einiger Mitarbeiter, soweit die Absicht vorlag, „den göttlichen Ursprung der Schrift und ihre Autorität zu beseitigen, sie auf die Stufe bloß menschlichen Schrifttums herabzusetzen und die überlieferte Lehre willkürlich unzugänglich“, stellte aber seine Waffen den Angegriffenen zur Verfügung durch seinen Protest gegen die Verurteilung des Buches in seiner 25 Gesamtheit; recht und billig sei vielmehr, jeden Beitrag in seiner Art zu würdigen, nicht aber unterschiedslos alle Mitarbeiter dem abgünstigen Urteil „beschränkter Schreiber und lärmender Synoden“ über die Gesamtleistung zu unterstellen (Edinburgh Rev. April 1861; vgl. auch *St.'s Essays on Church and State* 1870). Daß er auf diesem schmerzlichen Schilde in die Reihen der extremen Traktarianer, von denen ein Teil sich der Agitation gegen 30 den Nationalismus der E. & R. angeschlossen hatte, den Streik ruz, der nachmals zur Spaltung führte, war die nicht gewollte, aber thatsächliche Folge seines Eingreifens. Die Erregung über diesen Sturm hatte sich noch nicht gelegt, als Dr. Colenso (damals Bischof von Natal) einen in England unerhörten, übrigens in landläufigen, in Deutschland längst bekannten, zum Teil überbotenen Ansätzen geführten Angriff auf die unbe- 35 dingte Glaubwürdigkeit des Pentateuchs veröffentlichte und nach den E. & R. der allgemein kirchlichen Anschauung einen zweiten Nachschlag versetzte. Natürlich ließ St. es sich nicht nehmen, auch zu dieser Frage Stellung zu nehmen; er that es in der Weise, daß er auch Colenso persönlich mit seinem Schilde zu decken suchte und ablehnte, in die urteilslose Verkehrung eines ehrenwerten und aufrichtig religiösen Mannes mit einzus- 40 stimmen. —

Während er also den Mut hatte, gegen die geschlossene Pbalanz der an längst überwundene Ideen noch vielfach gebundenen kirchlichen Mechten den Kampf aufzunehmen, immer, wie wir sehen, mit vorsichtigem, wohl abgewogenem Rein, aber doch auch bemüht, mit gemäßigem Wort allen Seiten des Problems oder der Sachlage nachzugeben und der 45 Person zu Freiheit und Recht zu verhelfen, gab ihm in den religiös-kirchlich nicht unmittelbar interessierten Kreisen der Presse, Wissenschaft und Gesellschaft sein Eintreten für die liberale Idee einen von Jahr zu Jahr wachsenden Rückhalt. —

Auf Wunsch der Königin Viktoria, die dem höfisch gewandten Professor persönlich gewogen war, begleitete St. im Jahre 1863 den damaligen Prinzen von Wales 50 nach Aegypten und Palästina; infolgedes wurde seine Verbindung mit dem Hofe eine engere und brachte ihm, nachdem Richard Chenevix Trench, der bisherige Dean von Westminster zum Erzbischof von Dublin berufen worden war, die erste geistliche Stelle an der alt ehrwürdigen Abtei (9. Januar 1864) ein.

Durch diese Berufung wurde St. an London, den Sammelpunkt aller geistigen 55 Interessen des Landes, gefesselt und dem Hofe um so näher gerückt, als er einige Monate vorher sich mit Lady Augusta Bruce, der Tochter des 5. Earl of Elgin und der Freundin der Königin, vermählt hatte. In dieser Stellung erst hat er vermöge seiner Eigenart, die alle Härten zu glätten sich bemühte, der weitreichenden Verbindung mit den politischen, literarischen, wissenschaftlichen und kirchlichen Kreisen und seiner glänzenden gesellschaftl- 60

lichen Beziehungen jenen tief- und weitgehenden Einfluß erlangt, der ihn zu einem der wirksamsten Faktoren im Geistesleben der Hauptstadt in England gemacht hat. In der Pralatur, an den Universitäten, in der Konvokation, in der Gesellschaft, in der sozialen Arbeit an den Massen gewann er von Jahr zu Jahr als Dean von Westminster festeren Boden, bis zuletzt sein Name ein Prinzip bedeutete. Durch mehr als ein Jahrzehnt galt er als Führer der öffentlichen Meinung. —

Nach mit allen Gaben ausgerüstet, die für eine glückliche Lösung der ihm an dem nationalen Heiligtum zufallenden Aufgaben die Voraussetzung bildeten, — nur seine Verständnistlosigkeit für die Musik und seine geringen architektonischen Kenntnisse hat er selbst wiederholt beklagt, — setzte er mit flammender Begeisterung und durchschlagendem Erfolge alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte an die Aufgabe, den herrlichen Bau, die schönste Blüte der mittelalterlichen Baukunst in England, in den Mittelpunkt des nationalen Lebens zu ziehen. Kein anderer Dean, weder vor noch nach ihm, vermag ihm in dieser Beziehung die Palme streitig zu machen. In der Abtei war ihm die auch äußerlich glänzende Verkörperung seines Ideals von einer alle Schattierungen der Lebensanschauungen umfassenden Nationalkirche gegeben, das äußere Zeichen einer alle Verschiedenheit der religiösen Formen zu höherer Einheit verbindenden Gemeinde. Zudem er dem beginnenden äußeren Verfall des Bauwerks durch glückliche Restaurationen entgegentrat, gewann er das Interesse des ganzen Volks für die unvergleichlich schöne Abtei und ihre großen geschichtlichen Erinnerungen zurück. Schon nach drei Jahren bot er in den Memorials of Westminster Abbey (1867) seinen Landsleuten ein Werk, das die Massen in den Bann der in der Abtei zu lapidarem Ausdruck gelangten geschichtlichen Vergangenheit schlug. An den Sonntagnachmittagen zog er bis zuletzt zahlreiche Hörer unter seine Kanzel, die den großen Dean hören und sehen wollten; denn er galt als einer der hervorragendsten Kanzelredner. An englischen Maßen gemessen. Ich habe zu Anfang der 70er Jahre an vielen Sonntagen diesen Gottesdiensten beigewohnt, anfänglich um den berühmten Dean, dem ich auch persönlich bekannt war, zu hören, nachher um immer wieder unter die mächtige Wirkung des in seiner Musik unvergleichlich schönen Chorgesangs zu kommen. Er war alles eher als ein padender Prediger; dazu fehlte ihm die Wärme, das edle Pathos, der hinreißende Schwung der Rede, auch die Kraft der Stimme. In trockenem Tone, eher Dozent als Prediger, las er sein freilich sorgfältig ausgearbeitetes und glänzend stilisiertes Manuskript ab. War etwas in diesen Gottesdiensten von ergreifender Wirkung, so war es neben dem wundervollen Gesang der in seinen edlen Maßen und Farben überwältigende gotische Bau und der Hauch unvergänglicher Poesie, der über dieser Stätte der Unsterblichen weht und die Seele mit unwiderstehlicher Gewalt ergreift.

Nicht minder weitberzig war seine Verwaltung der Abtei, die als nationales Mausoleum den großen Männern des Volks die letzte Ruhestätte bietet; der Unterschied des Glaubens und Standes, von früheren Deans je und dann wohl geltend gemacht, war für ihn nicht vorhanden und etwa mit Ausnahme des unter den Julius gefallenen Prinzen Navarren, dessen geplante Zulassung allgemein als Verbeugung gegen den Hof aufgefaßt und mit Recht bekämpft wurde, hat er in weitberziger abwägender Weisheit Ecken und Großen den Grabplatz gewährt. Auch die Kanzel der Abtei stellte er den Geistlichen aller kirchlichen Richtungen, selbst den fortgeschrittensten Sektierern zur Verfügung; daß er sie selbst Laien (Prof. Max Müller) einräumte und unter anderen Nonkonformisten auch Unitarier zum Abendmahl in der Abtei zuließ, ohne von seinen erbitterten Gegnern gebindert werden zu können, bewies, welches weit- und tiefgehenden Einflusses er sich in diesen letzten Jahren seines Lebens erfreute. Von beständigem persönlichen Zauber, seinen und leuchtigen Formen, von mildem, mit einem Anflug von Humor gewürzter Güte, verstand er es wie kaum ein anderer, mit den niedrigsten wie den höchsten Volksklassen zu verkehren und sie mit dem Zauber seiner Persönlichkeit zu umstricken. Jeden, der es wünschte, Einheimischen wie Fremden, bot er sich zu bestimmten Stunden als sachkundigen Interpreten „des steinernen Gedichtes“, seiner geliebten Abtei an; die Armen, Kranken und Verlassenen versammelte er aus den eklektischen Stadtvierteln zu Gartenfesten in der Deanery, und die Empfangsabende der Lady Augusta Stanley vereinigten in den 70er Jahren die anerlesenste Gesellschaft der Hauptstadt.

Dieser ausgeprägt persönliche Einfluß; aber wirkte natürlich auf seine kirchliche Stellung zurück. Ohne daß er sie erstrebt hatte, war ihm die Führerschaft des kirchlichen Liberalismus, den die Broad Church Party vertrat, in die Hände gefallen. Um dem freieren Gedanken die Kirchensperren aufzuthun, griff er mit Ansprachen und Broschüren in die

wichtigsten religiösen und sozialen Tagesfragen ein, setzte sich mit den Führern der freieren deutschen Theologie in Verbindung und benutzte sich mit Erfolg, durch Übersetzungen ihrer Werke die staatskirchliche Theologie zu befruchten. Auf der Linie seiner comprehensiveness wandte er den Mikatboliten (Kongreg. in Köln 1872) seine Teilnahme zu, trat für die Wiedervereinigung der englischen mit der orientalischen Kirche ein und bot seinen großen Einfluß auf, um die Rückkehr der Dissenters in die Staatskirche in die Wege zu leiten. Und wie er selbst den extremsten Ritualisten die Hand zum Griffe geboten hatte, so würde er Unitarier und alle diejenigen, die „bis an, wenn nur nicht über die Grenze des Atheismus gingen“, in seiner Kirche willkommen geheißen haben. So bot er allen kirchlichen Schattierungen — bis zur Selbstverleugnung die Bruderband; nur die Ultramontanen verwehrete er nicht zu verführen, die in dem Freigeist den unwürdigen Nachfolger der Abte einer korrekteren Vergangenheit sahen.

Im Frühling 1876 starb nach längerer Krankheit seine Frau; es war der schwerste Schlag seines Lebens, von dem er sich nicht erholte. Lady Augusta war eine der seinen tief verwandte Natur; ihre großen Gaben hatte sie in den Dienst seiner Ideale gestellt und an Kampf und Erfolg mit lauschender Seele teilgenommen. Er selbst ging, nachdem er am 10. Juli 1881 an der Nase erkrankt war, am 18. heim. Sein Begräbnis gestaltete sich zu einer großartigen Kundgebung, wie zu einem nationalen Trauertage. Die ersten Männer der Wissenschaft, der Litteratur, der beiden Parlamente, der Universitäten Oxford und Cambridge und der staatskirchlichen wie nonkonformistischen Theologie hielten sein Leichenred; in der Abtei, in der Kapelle Heinrichs III., liegt er begraben. —

St. ist in dem, was er gewollt und erreicht, bis in kleine Züge hinein, der dankbare Schüler des großen Arnold, dem er in dessen Biographie ein herrliches Denkmal der Pietät gesetzt hat. Bis auf die Methode seiner biblischen und geschichtlichen Untersuchungen erstreckt sich die Abhängigkeit. Auch seine Freunde geben zu, daß seine biblischen Arbeiten weder tief noch stark waren; er war mehr Causeur als Philolog, mehr Hofmann als Theolog, mehr Debatter als Gelehrter. Als Philosoph ohne originale Gedanken, als Kirchenmann ohne Rückgrat und von den zünftigen Forschern je und dann belächelt, hat er die Seele seines Volkes dennoch gewonnen als der Interpret des großen Mektors von Rugby, dessen geistiges Erbe seinen Volksgenossen zu übermitteln und lebendig zu erhalten er als die Aufgabe seines Lebens ansah.

Schon in seinem Buche über das apostolische Zeitalter nimmt er von Arnold die historisch-realistische Methode auf die biblische Zeitgeschichte über. Für das richtige Verständnis der Schrift, sagt er in Anlehnung an den Meister, kann nur die Entwicklungsidee als theoretisches Agens in Frage kommen; auf allen Gebieten religiösen und philosophischen Denkens hat dieser Grundsatz jetzt den ersten Platz eingenommen. Die Allmählichkeit, Unvollkommenheit und zunehmende Klarheit der Offenbarung selbst wird jetzt erkannt, und damit werden die Hauptschwierigkeiten der Bibelklärung aus dem Wege gethan. Was der heutigen Theologie von Wert ist, ist neben dieser historischen Anschauung die sittliche Betrachtung der Personen und Vorgänge. In Philosophie wie Theologie, in Theorie wie Praxis wird die Kraft des inneren Beweises aus der sittlichen Erfahrung gegenüber allen Wunderbeweisen als der wirksamere und stärkere erkannt: mit diesen Sätzen ist St. an die in der Luft seiner Zeit liegenden Fragen der biblischen Kritik herangeraten und hat die Lösung des Problems versucht, aber nicht ohne seinerseits in Halbheiten zu verfallen und den Problemen Gewalt anzuthun. Daran trägt die ausgeprägt persönliche Note, die durch seine sämtlichen Arbeiten als Unterton klingt, die Schuld. Er war eine durchaus subjektive Natur. Frei von der Last der Traditionen, getragen von dem Willen der Entfaltung aller seiner Kräfte in Arbeit und Genuß, hat er, der von frühester Jugend an im starken Bewußtsein seiner selbst lebte, sich nie so ganz an die Dinge verloren, daß er nicht sich selbst und sein Verhalten zu ihnen zugleich suchte und ihnen als Maß aufzwang. Seine Leidenschaft, die an ein Ziel ihr Alles setzt, und ein Wille, der unbändig die Schranken der durch Geschichte und Formel beengten Wirklichkeit zu durchbrechen sucht, ruft in ihm einen ruhelosen Wechsel der Gemütszustände hervor, unter deren Reflexen die Dinge nicht immer in die rechte Beleuchtung kommen. Das führt ihn dazu, daß er aus den Anforderungen des religiös-praktischen Lebens oder seiner persönlichen Erfahrung heraus die Schwierigkeiten, die dem Bibelglauben anstößig sind, abzuschwächen (attenuate), Wundererzählungen mit zarter Unbestimmtheit zu umschreiben und das Zweifelhafte den Wirklichkeitsforderungen anzupassen sich bemüht, aber vergißt, daß jeder wissenschaftliche Forscher auf die geschichtliche Wahrheit ein von allen Nebenabsichten freies Recht hat, daß diese früher beliebten Mißformen der Halbheiten, 60

Unklarheiten und Kompromisse der Erkenntnis der reinen Wahrheit nicht forderlich sind und beide Interessen, das praktisch-religiöse und das theoretisch-wissenschaftliche, am besten gewahrt werden in der strengen Trennung der erbautlichen von der historisch-kritischen Bibelerklärung.

5 Indes in der Sache selbst ging St. ein gut Teil über seinen Meister hinaus. Seiner dem abstrakten Denken abholden Art war der praktisch-rationalisierende Liberalismus Arnolds weit anzuehrender als die poetische Mystik Maurices und Coleridges, die ihn von dem überkommenen Breitkirchentum abrückte; die gegen Arnold selbst betonte er die Bedeutungslosigkeit des Dogmas in einer Weise, die den Älteren erschreckte. Während
10 er die Arnoldsche Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat übernahm, verflüchtigte er den Glauben der Kirche in einer seinem Meister anstößigen Weise; niemals hat er sich die Frage vorgelegt, was denn nun eigentlich für Inhalt das kirchliche Dogma für ihn noch hatte. Ohne Bedenken wies er jeden Versuch, das, was ein Glaubensartikel sachlich enthielt, festzustellen, ab, bemühte sich aber um so energischer um seine sittlichen oder
15 geistlichen Werte.

Aus dieser Unterschätzung des dogmatischen Gutes ergab sich sein Kirchenprinzip. Die Kirche ist die Dienerin des Gesamtvolks; als nationale darf sie keinem Volksgenossen die Werte schließen und hat in Verbindung mit dem Staate alle Ansichten und Stre-
20 bungen der Nation darzustellen, womit freilich, wie ihm seine Gegner vorhielten, der christlichen Kirche, die zweifellos große Wahrheiten zu verkünden und gegen Irrtum zu ver-
eidigen hat, ihr Recht abgesprochen und der Grundgedanke der Reformation, die Überwindung des Irrtums, gelugnet wird. Seiner Einwirkung freilich auf die Zeitgenossen machte dies latitudinarische Prinzip freie Bahn; die weitesten, vor allem die kirchensünd-
25 lichen Kreise stimmten ihm zu, und die Mehrzahl der in Litteratur, Presse und Wissenschaft einflussreichen Männer sah in der Verwirklichung dieser St.ischen Theorie die Zukunft der Kirche, die, vom Joch des Buchstabens befreit, die Verheißung *ut omnes unum* im höchsten Sinne, nur nicht im biblischen, zu erfüllen sich ansah. Mit solchen Zukunftsb Hoffnungen im Herzen sah er in seiner Zeit neben dunkeln Schatten
30 helles Licht, eine Übergangsperiode, aus der ein „Winter des Unglaubens“ oder eine „Erweckung des Christentums zu höherem Leben“ sich erheben werde. Denn die christliche Kirche ist nach ihm in steter Entwicklung begriffen; der Glaube der einen Periode ist von seinem Vorgänger verschieden und abhängig. Dogmen und Bekenntnisse sind als der endgiltige Ausdruck der absoluten Wahrheit irreführend, und hinter allem Streit der Ver-
gangenheit liegt eine höhere Form, ein erhabeneres, durchgeistigtes Christentum, unreich-
35 bar für seine Angreifer und Verteidiger. Der Glaube der Kirche muß also von den Zeitfesseln befreit, die heilige Geschichte aus dem konventionellen Nebel, in den eine unangebrachte Ehrfurcht sie verhüllt, herausgelöst werden. Die erste Aufgabe des modernen Theologen ist das Studium der Bibel um ihres Inhalts, nicht um des ihr geschichtlich
40 aufzuerwachenden Systems willen; erst dann wird es der theologischen Entwicklung gelingen, die allem Anschein nach zunehmende Scheidung zwischen Glauben und Wissenschaft abzuwenden. Der Bibelforscher hat alles, was zufällig, zeitlich und sekundär ist, zurückzu-
stellen hinter das Primäre, d. h. hinter die wesentlichen und übernatürlichen Elemente der Religion. Ihr Beweis und ihre Größe sind die geistlichen und sittlichen Wahrheiten, die
45 aus der Lehre und dem Leben Christi, in dem St. das größte aller Wunder sieht, ge-
wonnen werden. Diese sind die Edelmetalle der Schrift, die das Scheidewasser der Kritik nicht zu fürchten brauchen; denn die Fackel der Wahrheit wird im scharfen Zugwind der Kritik um so heller emporflammen. Die Bibel hat ihm nach wie vor den Anspruch,
50 das Buch der Bücher zu sein, nicht verloren; gerade in einer Epoche wechselnder Systeme, der sich stoßenden und drängenden Tageswahrheiten wird sie der allein feststehende Fels
in der Brandung haltloser Zeitideen sein. Sie hat Ewigkeitscharakter, und ihre „uni-
versale Menschheitsnatur“ zeigt sich darin, daß jedes Zeitalter, jedes Geschlecht seine eigenen Probleme und Zweifel in ihr beleuchtet und an ihr nach ihrem Gegenwarts-
55 und Zukunftswerte mißt. Eine Entwicklung der christlichen Lehre auf dieser biblischen Linie bietet die Gewähr für den Fortschritt der Welt und für ihre Rückkehr zu einer
erhabeneren christlichen Theologie, die alle genunden, in der Welt wirkenden Geistes-
mächte umfassen und eine natürliche Gewalt über den Geist der Gebildeten besitzen wird.

Zu Verfolg dieser Gedanken vertrat er als Kirchenmann eine Politik weitherziger
Toleranz; betonte den absichtlich allgemein und vermittelnd gehaltenen Charakter der
60 Formulierungen der englischen Kirche und bekämpfte „die Nebergerichte eigenwilliger Prälaten“,
um andererseits mit weitgehendem, oft blindem Eifer das Gemeinsame, das alle christlichen

Gemeinschaften binde, zu betonen und die Dienste zu preisen, die die Orientalische, Römische, Lutherische und Reformierte Kirche mit dem gesamten Zeltentum für die Stärkung eines verfeinerten, aber auch verflüchtigten Christentums getan; denn überall sind die Spuren und Reime der Wahrheit wirksam, und gegenüber dem fast allgemeinen Abfall von dem urkirchlichen Ideal müssen sie von den Schladen und lastigen Überwucherungen des Dogmatismus befreit werden.

Mit wachsendem Nachdruck machte er sich bis an sein Ende zum Anwalt der Verbindung von Kirche und Staat; er verstand darunter 1. die Anerkennung und Förderung des religiösen Glaubens der Gemeinde von seiten des Staats, und 2. daß dieser zum Ausdruck gebrachte Glaube unter der Kontrolle und Führung der Gesamtgemeinde vermittelt der Autorität des Gesetzes gehalten werde. Die Jurisdiktion des Gesetzes d. h. der Krone bzw. des Parlaments in allen kirchlichen und weltlichen Dingen ist nicht eine schmählische Knechtschaft, sondern das mächtigste und geistigste Organ der Gesamtgemeinde. Bis zuletzt blickte er mit tiefem Anwillen auf den drohenden Angriff des „Dreibundes der Puritaner, Voltaires und Lauds“ auf „eins der edelsten Werke der göttlichen Providenz, die Geschichte der englischen Staatskirche, die politische Gewalt, „die bis zur Gegenwart die Freiheit der freisten, die Lehre der gelehrtesten und die Vernünftigkeit der besonnensten Kirche der Christenheit in ihren Schutz genommen“; sie beseitigen würde die Vernichtung der großen Ideen der Freiheit, des Wachstums und der Weiterzigkeit, die in dem Bestehen einer nationalen Kirche gegeben sind, bedeuten.

Diese Anschauungen wiesen ihm in folgendes seine Stellung zwischen den beiden großen kirchlichen Parteien an. Mit keiner von ihnen ist er zum Frieden gekommen; von den Evangelischen trennte ihn seine Verachtung des Dogmas, seine freie Stellung zu den Fragen der Bibelkritik, der Inspiration, der Rechtfertigung und der Höllestrafen, seine begeisterte Bewertung der „deutschen Theologie“ (the most laborious, truth-seeking and conscientious of Continental nations) und seine unablässigen Bemühungen, Anschauungen, die bis auf die römischen Linien reichten, in der englischen Kirche das Bürgerrecht zu sichern. Die Hochkirchenmänner aber haben ihn grundsätzlich bekämpft; denn seine Abweichung von den dort vertretenen Anschauungen waren fundamentale. Auch da, wo er ihr vermeintliches Recht die Anerkennung ihrer Lehre und Praxis im Etablisment) vertrat, geschah es mit Argumenten, die niemals ihre Billigung finden konnten; ihre Überreibungen der Kultformen, den Firlefanz der Prachtgewänder, des Weibrauchs, der Hand- und Kopfhaltungen sah er mit lächelnder Verachtung als tolerabiles ineptias an, aber mit unwilliger Gereiztheit wies er jedes Entgegenkommen in der vitalen Frage von einem den Verkehr des Menschen mit Gott vermittelnden Priestertum zurück. Dieser Glaube an ein äußerlich notwendiges, irdisches Medium zwischen Gott und der Seele, sagte er, ist, wenn ich Davids Psalmen, Pauli Briefe und Christi Evangelium richtig verstanden habe, gerade das, auf was die echte Frömmigkeit Verzicht zu leisten sich bemüht; und je energischer der Verzicht, um so enger ist die Vereinigung der Seele mit ihrem Erlöser. In dieser ritualistischen Verkörperung und Mechanisierung geistlicher Güter erblickte er die schwere Gefahr einer wachsenden Materialisierung der dem Abendmahl, der unzweifelhaft erhabenen religiösen Feier (ordinance) auf Erden, innewohnenden himmlischen Gnade. — Dieser in der englischen Kirche zu seiner Zeit kräftig einsetzenden und stetig wachsenden rückläufigen Bewegung wenigstens einen starken Damm entgegengesetzt zu haben, darf er als sein Verdienst in Anspruch nehmen. —

Et. ist indes nicht der ungläubige Rezer, zu dem gereizte Gegner ihn gemacht haben. Zweifellos hat er das Studium der hl. Schriften in England auf gesündere Bahnen gelenkt; die Verbindung einer pietätvollen Christauslegung mit einer gesunden, nach der Wahrheit suchenden Kritik und die neue Blüte des bibel- und kirchengeschichtlichen Studiums haben in ihm zwar nicht den Begründer, aber doch den geistvollen und einflussreichen Vorkämpfer zu ehren. Und die von ihm vertretenen Grundgedanken von der Universalität der göttlichen Liebe, von dem absoluten Wert der sittlichen und geistigen Mächte der Religion, von der absoluten Herrschaft des Gewissens und der das Wesen des Christentums bedingenden Bedeutung des Lebens und Charakters seines göttlichen Gründers sind für die religiöse Übergangsperiode, der Et. an seinem Teile die Wege geebnet hat, ferment geworden, die eine Läuterung und Erhebung der im Christentum wirkenden Kraft durch Beseitigung von hinderndem Geranke und inhaltslosen Formen, die Herrschaft eines reineren, in sich selbst gewissen Glaubens, der Freiheit, Gerechtigkeit, Weiterzigkeit, Selbstverleugnung, sozialen Liebe und furchtlosen Tuhens nach der Wahrheit herbeizuführen mit geholfen haben. Er hat damit triebkräftige Samenförner in die Kirchen der Zeit

geworfen, die, wohlbeachtet, die Gewähr einer gesunden und verheißungsreichen Entwicklung der Grundgedanken des Christentums in sich tragen, und hat darum kräftigend, erbebend, veredelnd an der Zukunft seiner Kirche und seines Volkes mitgearbeitet. —

Sein Schriften. Die wichtigsten sind im Texte oben verzeichnet; ich füge dazu: *Life and Correspondence of Dr. Th. Arnold*, 2 Bände, 1811; zwölfte Auflage 1881; *Sermons in the East*, 1863; *Essays chiefly on Questions of Church and State*, 1879; *Lectures on the Church of Scotland*, 1872; *Addresses, delivered at St. Andrews*, 1877; *Addr., delivered in the United States of America and Canada*, 1879; *Christian Institutions*, 1881. Rudolf Wuddenjieg.

Stapfer. Das bekannte bernische Theologengeschlecht der Stapfer, dessen berühmtester Vertreter der helvetische Minister Philipp Albert Stapfer war, stammt aus dem ehemals bernischen Städtchen Brugg im Aargau, welches sich seit der Reformation dank der Fürsorge der bernischen Obrigkeit durch gute Schulen und durch reges geistiges Leben und Streben auszeichnete. Im Jahr 1771 waren z. B. von den ca. 1000 Bürgern nicht weniger als 36 geistlichen Standes. Unter den bedeutendern Männern, die Brugg im 18. Jahrhundert hervorgebracht hat, sind neben dem bekannten hannoveranischen Leibarzt 15 Litteraten J. G. Zimmermann und dem helvetischen Minister Kengger vor allem die vier Brüder Stapfer, die Söhne des 1730 als Pfarrer von Münzingen verstorbenen Johann Stapfer, zu nennen. Aber drei waren Theologen, Johann Friedrich, Pfarrer in Tiefbach; Johann, Professor der Theologie in Bern, und Daniel, Pfarrer am Münster in Bern, während der vierte Bruder sich als Ökonom durch praktische Thätigkeit und theoretische Arbeiten einen Namen machte. Einer Seitenlinie des Geschlechts entstammte Albrecht Stapfer, geboren 1722, Pfarrer in Münzingen und Mett, der die erste Preisaufgabe der 1758 gegründeten Ökonomischen Gesellschaft löste. Der jüngern Generation endlich gehören an die beiden Söhne des Pfarrers Daniel Stapfer: Philipp Albert, der Minister, und der Professor der Theologie Friedrich Stapfer.

I. Die Brüder Johann Friedrich, Johann und Daniel Stapfer. Quellen und Literatur: *Len, Helvet. Lexikon* Bd XVII, S. 513 ff. und *Synop.* Bd V, S. 605 ff.; *Luz, Metrolog* berühmter Schweizer 1812, S. 504; *Reusel, Lexikon* Bd XIII, S. 286 ff. 1813. *ADB* Bd 35, S. 450. *Bibl. Universelle*. Bd 23. Vgl. ferner: *Alex. Schweizer, Centraldogmen* II, S. 75 und *Blösch, Gesch. d. Schm.* n. H. 135, 144.

Der bedeutendste der Brüder Stapfer ist Johann Friedrich. Er war 1708 geboren, besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, später diejenigen von Bern und Marburg, wo er bei Wolff Philosophie studierte. Nachdem er Holland bereist hatte, kehrte er in seine Heimat zurück, um seine gründlichen theologischen und philosophischen Kenntnisse in Dienste seiner Kirche zu verwerten. Er war zuerst Feldprediger in den Waldstätten (1738—1740), bekleidete dann, während er den Rang eines Garnisonspfarrers beibehielt, zehn Jahre hindurch die Hauslehrerstelle in der Familie von Wattenmühl in Tiefbach bei Thun, worauf er 1750 nach dem Tode des bekannten Pfarrers Samuel Luz (Lucius, vgl. *PKG* XII, 21 ff.) die Pfarrei Tiefbach erhielt. Bis zu seinem Tode 1775 wirkte er in dieser Stellung mit großer Treue und aufopfernder Hingebung, also daß er seine Gemeinde, die er bei seinem Amtsantritt durch sektiererische Einflüsse zerrißen und gespalten angetroffen hatte, als eine geeinigte seinem Nachfolger hinterlassen konnte. Alle seine Biographen heben als besonders ruhmenswert hervor, daß der gelehrte Mann sich in rührender Treue bemühte, das, was er in wissenschaftlichen Werken seinen gebildeten Lesern auseinandersetzte, auch seinen einfachen Gemeindegliedern verständlich zu machen.

Johann Friedrich Stapfer war nach seiner Anlage und Begabung für das akademische Lehramt geeignet gewesen. Niemal erhielt er auch einen Ruf nach Marburg, allein er zog das Pfarramt vor. Wohlgerne wäre seine Stellung als Pfarrer von Tiefbach auch volkular günstiger als die ihm angebotene Professur. Zudem genügte seinen wissenschaftlichen Bedürfnissen die litterarische Thätigkeit vollständig, für die er sich trotz der starken Anwartschaft durch die große Gemeinde stets die nötige Muße zu verschaffen wußte. Schon als Hauslehrer veröffentlichte er im Jahre 1743 sein erstes Hauptwerk, die *Institutiones theologiae polemicæ universæ* in 5 Bänden, von denen der erste Band im J. 1757 eine vierte Auflage erlebte. Es ist dieses Werk eine Art Symbolik, indem es eine Darstellung der verschiedenen konfessionellen, kirchlichen, philosophischen und religiösen Lehrensysteme enthält, z. B. des Atheismus, Deismus, Epikurismus, Ethnicismus, Naturalismus, Judentum, Muhamedanismus, Sectanismus,

Indifferentismus und Latitudinarismus, Papismus, der Kanatler (Anirrierten und Mystiker) des Pelagianismus, Arminianismus, Anabaptismus, der morgenländischen Kirche bis herauf zu den Härten des ältesten Christentums. Freilich ist die Darstellung nicht rein objektiv, sondern, wie der Titel des Buches besagt und entsprechend dem Charakter der zeitgenössischen Theologie, polemisch kritisch vom Standpunkt der reformierten Theologie aus, die er in einem ersten Teil in gedrängter Darstellung vorausschickte.

Im Jahre 1716 erschien die „Grundlegung zur wahren Religion“, deren zweiter Band 1733 vollendet wurde. Das Werk wurde wie das erste von den Zeitgenossen sehr günstig aufgenommen. Kant z. B. erklärte es für die vernünftigste und methodisch beste Darlegung der christlichen Dogmatik. Der Stoff ist hier synthetisch geordnet, aber mit Beiseitelassung der reformierten Föderaltheologie. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Lehre von der Genußtunng. Als Ergänzung zu diesem Werk, welches im wesentlichen Dogmatik enthält, erschien von 1757—1766 eine sechsbändige Sittenlehre, womit er folglich die von Volanus empfohlene, in der Wolfsschen Periode herrschende Teilung der christlichen Theologie in theoretische und praktische, in Dogmatik und Ethik, im wesentlichen durchgeführt hat. Doch ist seine Ethik fast ausschließlich Pflichtenlehre.

Endlich hat Stapfer 1751 noch einen Auszug aus seiner „Grundlegung“ in 2 Bänden herausgegeben, eine Eidesunterweisung 1758, und eine Anweisung zur christlichen Religion in Katechismusform 1769.

Stapfers Standpunkt ist im allgemeinen derjenige der reformierten Orthodoxie, immerhin in jener milden verblümmten Form, welche Turretini und Werenfels vertreten hatten. Das Eigentümliche bei ihm ist aber der überall zu Tage tretende Einfluß der Wolfsschen Philosophie, die er als Hilfsmittel gebraucht, um die Wahrheit der christlichen Religion den Denkenden als vernünftigemäß „evident“ zu machen. „Evidenz“ ist sein Schlagwort. Der naive Glaube, der die ganze Aufklärung beherrscht, daß es gelingen müsse durch vernünftiges logisches Denken und durch strenge Schlüsse und Folgerungen die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, hat auch seine Arbeit getragen. Es ist orthodoxer Rationalismus, was er vertritt. Doch unterschied er deutlich zwischen einer theologia naturalis und einer theologia revelata, und nur von der erstern behauptete er, daß sie durch reine Denkopoperationen gefunden werden könne, während er für die höhere Stufe die Notwendigkeit einer Offenbarung annahm, die in der hl. Schrift enthalten sei. Eine weitere Folge dieser Abschwächung der Orthodoxie ist die Tuldung, welche er in seiner Theologia polemica andern Bekenntnissen zu teil werden ließ. Allerdings hat ihm die Berner Zensurbehörde einen Paragraph gestrichen, in welchem er sich über die Unterscheidungslehren des lutherischen Bekenntnisses zu milde ausgedrückt hatte.

Seinem Bruder Johannes Stapfer, geb. 1719, gest. 1801, kommt nicht dieselbe weitreichende Bedeutung zu, obwohl er seit 1756 den Lehrstuhl der elementarischen Theologie und seit 1776 denjenigen der didaktischen einnahm, und als Pfarrer von Narburg in glänzender Weise für diesen Lehrstuhl disputiert hatte. Seine Stärke und Begabung lag mehr auf dem praktischen Gebiete, wie er denn auch als einer der beliebtesten Prediger galt, und seine von 1761 bis 1781 erschienenen 7 Bände Predigten noch nach seinem Tode eine Neuauflage erlebten. Er hat sich auch durch eine Bearbeitung des bernischen Psalmenbuches verdient gemacht, indem er an Stelle der Lobwasserischen Übersetzung eine neue metrische einfuhrte, die „partiellweise nicht ohne dichterischen Schwung, gemeinverständlich, verhältnismäßig sprachrein, den Vergleich mit andern zeitgenössischen Bearbeitungen von Spreng (1741), Wildermett (1747) und J. A. Cramer sehr wohl aushält“ (Güder). Endlich gab er in Form von Predigtdispositionen unter dem Titel Theologia analytica eine systematisch geordnete Darstellung der hauptsächlichsten Glaubenslehren heraus, Bern 1763.

Der jüngste der drei Brüder Daniel, zuerst Pfarrer in Murten und seit 1766 am Münster in Bern, zeichnete sich durch die Wärme und den Gehalt seiner Predigten aus. Leider liegt von ihm nichts Gedrucktes vor als eine Predigt über das Erdbeben in Lissabon, welches damals alle Gemüter beschäftigte und den Optimismus der Aufklärung ins Wanken brachte. Wieland hat sie für die beste der Kanzelreden aus jener Zeit gehalten. Seine Söhne waren nun

II. Philipp Albert Stapfer und Friedrich Stapfer. Quellen: die vorigen, dazu die musterghltige ansüßliche Biographie von Dr. Euginbühl Basel 1887, der auch den Briefwechsel Stapfers zum großen Teil herausgegeben hat, in den Quellen der Schw. Weich. XI. 60

XII und im Archiv des hist. Ver. Bern. Bd XIII. Eine ältere Ausgabe des Briefwechsels mit Mengier hat A. Wudler 1847 (Zürich) besorgt.

Philipp Albert Stapfer, welcher dem Namen Stapfer einen unvergänglichen Glanz erworben hatte, war am 23. September 1766 in Bern geboren. Seine Mutter war eine Waadtländerin, was für Stapfers Erziehung, Entwicklung und Neigungen nicht ohne Einfluß war. Er wurde von seinem Vater unterrichtet, der trotz seiner vielen Arbeit alle Tage einige Stunden seinem Sohne opferte, um ihn eine sorgfältige universelle Erziehung zu teil werden zu lassen. Dann besuchte er die Schulen Berns, wo ihn besonders der Philosophie und Theologie Joh. Nth, ein wirklich bedeutender Mann und glänzender Dozent, anzog. Auch seinem Onkel, Prof. Joh. Stapfer, den er sehr hoch schätzte als „unsern besten Religionslehrer“, verdankte er viel: „er war mir ein zweiter Vater und als Lehrer hat er mir so viel Gutes und Großes erwiesen, als nur ein Mensch einem andern erweisen kann.“ Er arbeitete angestrengt, so daß er schon vor seinem Examen mit zwei größern Arbeiten über die Philosophie des Sokrates und den Auf-
 15 erziehungsglauben vor die Öffentlichkeit treten konnte. 1789 bezog er zur Vollendung seiner Studien die Universität Göttingen, welche seit der große Haller dort gewirkt hatte, eine starke Anziehungskraft auf Berner ausübte. Er hörte dort die Theologen Michaelis und Koppe, den Philosophen Hevone, die Historiker Eichhorn, Spittler, ja sogar den Geographen Forster und den Mathematiker Lichtenberg. Hier in Göttingen wurde er,
 20 bisher an der Wahrheit des orthodoxen Systems nicht gezweifelt hatte, von schweren innern Anfechtungen und Zweifeln gequält, die mehr als ein ganzes Jahrzehnt ihn bearbeiteten. Wenn er in dieser ganzen Zeit den innern Halt nicht verlor, sondern sich vielmehr zu einer reinern und tiefern Auffassung der Religion und der positiven Wahrheiten derselben durchrang, so verdankte er das zum größten Teil dem Einfluß seiner Mutter, die ihn
 25 von jeher die Religion als eine Herzenssache und eine Angelegenheit des innern Lebens ansehen gelehrt hatte. Freilich redete er jetzt eine Zeit lang ganz die Sprache der Aufklärung. Von Göttingen reiste er mit Empfehlungen seines Gönners J. G. Zimmermann nach London, wo er Zeuge der Kämpfe zwischen den Tories und den Wigs war, und von da nach Paris 1791. Fast gleichzeitig mit dem nach seinem unglücklichen
 30 Kluchtversuche zurückgeführten Könige traf er in Paris ein. Was er dort von der Revolution sah, nahm ihn ungemein ein. Er fand irramme Ordnung, große Ideen und wirkliche Fortschritte, sind doch die drei ersten Jahre der Revolution die fruchtbarsten und besten gewesen. Nach seiner Rückkehr über Genf wurde er, reich an Kenntnissen und Erfahrung, konsekrirt und sofort im Wintersemester 1791/92 zum Stellvertreter seines
 35 Onkels für theoretische Theologie ernannt. Sodann bekleidete er die Stelle eines Sprachlehrers am polytechnischen Institut, und als 1796 sein Onkel resignierte, wurde er sein Nachfolger. Man wußte zwar, daß er mit der Revolution sympathisirte, allein da er doch in seinen Ansichten kein Schwärmer war, und sein edler Charakter alle Garantien bot, da er zudem mit Zimmermann und Prof. Nth befreundet war, so wurde er gewählt. Stapfer
 40 wurde alsbald das Haupt und die Seele der durch Nth neu organisierten Akademie. Eine glänzende Professorenlaufbahn stand ihm bevor, als die Ereignisse, der Sturz der Regierung, der Übergang Berns und der Fall der alten Eidgenossenschaft 1798, ihn aus seiner Bahn schleiderten und vor eine ganz andre wichtigere Aufgabe im Dienst des Landes stellten.

45 „Als die Revolution an die lodern und morschen Staatsgebäudchen der Schweiz klopfte, war Stapfer in philosophisch-theologische Probleme vertieft“. Er stimmte ihr noch immer zu, doch nicht der Art und Weise, wie die französischen Truppen und Heerführer, wieziell der Raubritter Mafinat, sie vertraten und durchführten. Das Vertrauen der neuen Regierung erkannte in ihm den geeigneten Mann, um auf dem Wege einer diplomatischen Mission in Paris dagegen Einsprache zu erheben. Etwas hat er auch erreicht,
 50 aber nicht viel. Mehr fand er für seine Person, indem er in Marie Madeleine Pierrette Vincent, einer edlen Protestantin, seine Frau fand. War er schon durch seine Mutter dem romantischen Wesen verwandt und zugehan, so wurde nun diese Neigung durch seine Verbindung mit der Gattin dermaßen verstärkt, daß er dadurch mit der Zeit seinem
 55 Vaterlande und auch der deutschen Theologie verloren ging. So innig und herzlich auch das eheliche Verhältnis war, so ist es doch zu bedauern, daß Stapfer, der in den wenigen Jahren seiner Wirksamkeit in der Schweiz so Großes geleistet hatte, um seiner Frau willen sich hater Heimat entzogen hat.

60 Während er noch in Paris war, wurde er vom helvetischen Direktorium zum Minister der Wissenschaften, Kunst, Gebände, Brücken und Straßen ernannt, 2. Mai 1798. Ein

gewaltiger Umkehrung! Vom Professor der Theologie zum Minister der Pfründereien und der Straßen! Zuerst hatte man an Jib gedacht. Desselbe hatte sich aber schon nach Zürich zurückgezogen, um Ruhe zu haben, und wies auf Stapfer. Nach Linzen aber schwerem innerem Kampfe nahm er an. Für die Theologie war es klar, denn man hätte von ihm erwarten dürfen, daß er, wie Schnedlenburger meinte (Allg. dt. Chron. logie Stapfers, Bern 1812), „durch solide Gelehrsamkeit und unerschütterliche christliche Lehre entwickelt und bekräftigt hatte, so daß dies nicht erst Zuthun abzulassen worden wäre.“ Für die Kirche und den religiösen Zustand des Volkes war aber entschieden ein Glück, daß Stapfer die Wahl annahm. Die Staatsreligion war offiziell abgeschafft und in den führenden Kreisen der Schweiz herrschte nicht nur ein scharfer antikirchlicher, sondern ein direkt antireligiöser Geist, unter dem alle, zu leiden hatte, was noch irgendwie christlich hieß. Man muß es daher für eine Zubrühung der göttlichen Vorsehung halten, daß Stapfer, der trotz seines kantischen Nationalismus mit seinem Herzen doch auf dem Boden eines positiven Christentums stand und der den Mut hatte, seine Überzeugung zu bekennen, die Leitung des Kirchenwesens übernahm, ehe die kirchliche Anarchie sich verlängerte. Freilich wurde die Kirche nur insofern anerkannt, als sie der Aufklärung diene und als sie durch ihre erzieherische Thätigkeit, ihren Einfluß auf die Moralität und die Schärfung der Gewissen den Staatszweck unterstützte. Der Glaube aber und das Bekenntnis waren Privatsache. Das war damals auch Stapfers Überzeugung, die er bald nach seinem Amtsantritt in einer Proklamation an die Geistlichen beider Konfessionen unter dem Titel vertrat: „Der Minister der Kunst und der Wissenschaften der einen und unteilbaren Helvetischen Republik an die Religionslehrer Helvetiens über ihre Pflichten und Bestimmung“. Stapfer war aber in seiner ganzen Verwaltung treulich dafür besorgt, daß die „Bürger Pfarer“ ihr Amt als Religionslehrer nicht nur gemäß des „Staatszweckes“, sondern auch von einem hohen Gesichtspunkte aus verrichten konnten. Er hatte aber Mühe, gegen die feindselige Stimmung seiner Kollegen, die ihn gelegentlich direkt desavouierten, aufzukommen, wurde doch sogar 1799 die Bettagsproklamation, die Stapfer von Paris aus verfaßt hatte, vom Direktorium verboten, nur weil er in derselben der Überzeugung Ausdruck verliehen hatte, daß „ohne gemeinsamen nationalen Gottesdienst das öffentliche Gewissen geschwächt werde und die Sittlichkeit eines Volkes ihren innern Halt und ihre Lebenskraft verliere!“ Es ging denn auch nicht lange, so war die Zuversicht, mit der er die neuen Zustände begrüßt hatte, erheblich erschüttert.

Um so mehr konnte Stapfer trotz der kurzen Zeit seines Ministeriums auf andern Gebieten leisten, namentlich des Schul- und Armenwesens. Er hatte weitgreifende und hohe Pläne. Gründung einer allgemeinen helvetischen Volksschule, einer eidgenössischen Universität, von Lehrerbildungsanstalten, und wenn auch das wenigste zur Verwirklichung kam — wie überhaupt die Zeit der Helvetik eine Zeit schöner Pläne ohne Thaten war — so waren es doch Saatförner für die Zukunft. Auch für Pestalozzi interessierte er sich und setzte ihn in den Stand, seine Methode im Großen durchzuführen. Endlich erwähnen wir noch seine Verdienste um die Literatur (Helvet. Volksblatt), die Nationalkultur, die Bibliotheken und Künste. Es ist unzweifelhaft, daß er viel mehr erreicht hätte, wenn er länger und ungestört hätte wirken können. Aber schon 1800 mußte er als Gesandter nach Paris (bis 1803), und nur nahmen die öffentlichen Vorgänge in Paris und Frankreich, die Erhebung Bonapartes zum ersten Consul, die Trostlosen der Föderalisten in der Schweiz, die Bedrohung der schweiz. Unabhängigkeit durch Frankreich und die Verfassungsrevision, deren Ergebnis die Mediationsakte waren, sein Interesse dermaßen in Anspruch, daß er ausschließlich politisch thätig sein mußte und daß alle die meisten seiner wohlgemeinten Pläne unvollendet und unausgeführt liegen blieben. Um so mehr hat er in politischer Hinsicht seinem Lande genützt.

Mit dem Sturz der Helvetik 1803 zog sich Stapfer ins Privatleben zurück. Der Erfolg hatte ihm doch nicht so gelächelt, wie er gehofft hatte. Sein Leben in dieser Zeit war Mühe und Arbeit gewesen, und die Erinnerung daran wenig erfreulich. Aber das Bewußtsein blieb ihm, das Beste gewollt zu haben, und sein Charakter war intakt geblieben in einer Zeit, in der viele Schaden gelitten haben. Wohl hätte er mit leichter Mühe unter den neuen Verhältnissen politisch Carrière machen können, wenn er seine helvetischen Grundsätze verleugnet, wenn er nur neutral geblieben wäre! Stapfer wies es ab. Die Politik blieb ihm verschlossen; ins akademische Lehramt konnte er auch nicht mehr zurück, zudem drängte seine Frau, daß er sich in Frankreich niederlasse. Er wohnte von 1806 an in Belair bei Paris, später in Taley bei Mer auf dem Landgut seiner Schwiegermutter.

Auch die Reisen, die er in die Schweiz unternahm, erfolgten in immer größeren Intervallen, so daß er, trotzdem er aus der Ferne ein aufmerksamer Beobachter der Ereignisse in der Heimat blieb, in der neuen Heimat immer mehr heimisch wurde. In seiner Zurückgezogenheit von der Politik widmete er sich jetzt der Wissenschaft und der Pflege des kirchlichen und religiösen Lebens innerhalb der protestantischen Kirche von Frankreich, deren bedeutendster, glänzendster und sympathischer Vertreter er wurde. Es ist bekannt, wie nach dem Sturz des Kaiserreichs in Frankreich und mit dem Wegfallen des Druckes, der auf den Gemütern gelastet hatte, die Kreise der Gebildeten das Verlangen ergriff, durch Verührung mit der ausländischen namentlich der deutschen Geistesbewegung dem geistigen Leben Frankreichs neue Kräfte zuzuführen und nachzubolen, was unter der Herrschaft des Militarismus so lange verfaumt werden mußte. Stapfer, durch persönliche Freundschaft mit den führenden Persönlichkeiten Frankreichs und des Auslands verbunden, so mit Maine de Biran, mit Guizot und Cousin, von Monteton, M. Humboldt, Mme. de Staël, war unstreitig der geeignete Mann, um in diese Bewegung einzugreifen, und der Interpret der deutschen Philosophie, speziell Kants, in Frankreich zu werden. Guizot, der später so berühmt gewordene Schriftsteller und Minister, war von 1807-1810 bei ihm Hilfslehrer für den Unterricht seiner Söhne. Stapfer ist es gewesen, der seine Talente entdeckte, die Erfüllung seines Wunsches, sich litterarisch zu bethätigen ermöglichte und ihn bei seinen Freunden einführte. Auch in seiner neuen Stellung konnte er für sein Land thätig sein, insofern er in seinen Briefen an die Freunde in der Heimat ihnen werthvolle Rathschläge gab. Sodann gründete er die schweiz. Hilfs-Gesellschaft in Paris, die in der Folgezeit so viele vor Not und Verderben bewahrt hat.

Am nachhaltigsten war aber doch seine stille intensive Wirksamkeit auf religiösem Gebiete. In seiner religiösen Entwicklung näherte er sich immer mehr dem positiven Christenthum. Evangelisch war seine religiöse Überzeugung im Grunde immer gewesen, und er hat auch in der Zeit, da er theologisch bemüht war, das Wesentliche am Christenthum mit der Philosophie zu verbinden, und da er als Minister die Kirche und ihre Arbeit dem Staatszweck der moralischen Erziehung unterstellen wollte, nie dem vulgären Nationalismus gebuldigt. Dazu war er zu tief veranlagt, und von seiner Mutter her zu innig verbunden mit der Person Jesu. Aber er hatte doch geglaubt, Konfessionen machen und die Wahrheit in ein der Zeit entsprechendes Gewand kleiden zu müssen. In dem Maße nun, als er persönlich zur Abklärung sich durchbrang, fielen alle diese Hüllen und Stützen dahin. Sein Glaube griff, wie er sich ausdrückte, wieder nach den „historischen Thaten“ (Brief an Usteri, August 1823), statt nach Vernunftgründen, wieder nach den schlichten evangelischen Heilthaten. Die Erweckungsbewegung, die von England ausgehend zu Anfang des 19. Jahrhunderts den französischen Protestantismus befruchtete, fand bei ihm volles Verständnis, und Stapfer stellte sich mit Freuden an die Spitze der religiösen Gesellschaften und Vereine, die dieser Bewegung ihre Entstehung verdankten. Die Reden, welche er an den Jahresfesten dieser Vereine, z. B. der Bibelgesellschaft und Wissenschaftsgesellschaft, gehalten hat, gehören zu den gehaltvollsten und lehrreichsten Zeugnissen des französischen Protestantismus. Und zwar zeigt sich in ihnen aufs schönste der gute Einfluß der Theologie, der deutschen Theologie. Stapfer hat nie aufgehört, ein Theologe zu sein, und die Theologie bewahrte ihn vor den intellektuellen Ausschreitungen, an denen es in der Erweckungsbewegung nicht ganz gefehlt hat und denen ein Mann mit solchen wechselvollen Schicksalen und Enttäuschungen leicht hätte verfallen können! Nur den französischen Protestantismus war dieser Zufluß von deutscher Theologie und Geistesarbeit die größte Wohlthat. Andererseits bewahrte ihn die französische Art davor, daß seine Reden nicht trockene und gelehrte Abhandlungen wurden. Sie waren allgemein verständlich und fügten doch auf der gründlichsten theologischen Konzeption der Probleme. Uebriglich offenbarte sich der gegenwärtige Einfluß der Mannischen Philosophie darin, daß er das Evangelium und das Gewissen, die Heilthaten und den kategorischen Imperativ in innere Verbindung zu bringen vermochte. So wurde er einer der besten Apologeten des evangelischen Christenthums in Frankreich, sowohl gegenüber der philosophischen und kritischen Richtung, die in die Selbstzersehung des Christenthums ausmündete, als auch gegenüber dem weitbaren Ultramontanismus, der getragen von der politischen Reaktion in jener Zeit sein Haupt erhebt, und dem natürlich Stapfers Thätigkeit namentlich für die Bibelverbreitung ein Dorn im Auge war. Stapfer hat sich aber gegen die wuthschwallenden Angriffe n. a. von Lamennais kräftig gewehrt, und mit ersten Worten das Schwert gemeinsagt, welchem Frankreich unter der Herrschaft der Reaktion verfallen müsse und verfallen ist. Wie wenig Stapfer übrigens die konfessionellen Gegensätze hervorhob,

wie weit sein Horizont war, geht schon daraus hervor, daß er zu Bern in den „modernen und toleranten Katholiken, denen die sündliche und sozial. Herrschaft des durch die Mächte der Napoleonischen Zeit an den Rand des Abgrundes geschiedenen Volkes am besten lag, die Société de la morale chrétienne gründete und in ihrem *Tern Journal* (b. h. s. d. l. m. ehr.) kräftig für ihre Ziele, Beseitigung des religiösen Aberglaubens, Aufhebung des Sklavenhandels, Versorgung der Waisen, Fürsorge für Gefangene, etc. eintrat. Der da Opposition der Regierung konnte die Gesellschaft, der u. a. auch Biedler, Kammann und Guizot angehörten, eine erfreuliche Wirksamkeit erskalten. Diese Gesellschaft war ihm nun auch die Bekanntschaft und Freundschaft mit einem jungen Mann, der in Stapfers Lebenswerk anknüpfend in der Folgezeit für den französischen Protestantismus die größte Bedeutung gewinnen sollte, mit Alexander Vinet. Der Graf von Lambrecht, gewesener Justizminister von Frankreich, hatte 2000 Frs. testiert für die beste Schrift über Kultusfreiheit und die Moralgesellschaft als Kuratorium eingesezt. Unter den eingelangten Arbeiten befand sich auch diejenige des jungen, bisher unbekanntem, Lehrers am Pädagogium von Basel, Alexander Vinet, welcher unter dem Motto: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ mit strenger logischer Konsequenz für die Glaubens- und Gewissensfreiheit eintrat, nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religionen, sondern aus Religion. Man kann wohl sagen, daß in dieser Schrift Stapfers Ideen und die guten Arbeitsbestrebungen der Helvetik ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Stapfer war denn auch des Lobes voll und das Kuratorium sprach Vinet einstimmig den Preis zu. Die Verhandlungen über die Abänderung einiger für die katholische Kirche verlegender Stellen führten zu einem Briefwechsel zwischen Stapfer und Vinet, der zum innigsten Geistesverkehr zwischen zwei gleichgestimmten und gleichgesinnten Männern wurde, die einander im Leben nie gesehen haben. Der Verbindung mit der Moralgesellschaft verdanken wir ebenfalls das Buch von Vinet über die „manifestation des convictions religieuses“. Von Vinet haben wir auch die treueste und zutreffendste religiöse Würdigung Stapfers, die in der Form einer kurzen Biographie als Einleitung der „Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux“, einer Sammlung der wichtigsten Reden und Abhandlungen Stapfers, 1844 erschienen ist. Stapfer starb am 27. März 1840, die Grabrede hielt ihm J. Monod und der Missionsdirektor Grandpierre.

Friedrich Stapfer, der jüngere Bruder des Ministers, dessen wir wenigstens kurz Erwähnung thun müssen, war zu Anfang der Helvetik vikariatsweise an die Stelle seines Bruders getreten und 1801 definitiv zum Professor der didaktischen Theologie ernannt worden. Da es ihm aber nicht gelang, „auf seine Zuhörer begeisterten einzuwirken“, übernahm er schon 1805 die Pfarrei Tiefbach b. Thun. 1818 wurde er noch einmal zum Professor des Bibelstudiums gewählt gegenüber dem von der Kuratel einstimmig vorgeschlagenen Samuel Luz, dem spätem Professor, dessen Beliebtheit bei den Studenten die reaktionäre Regierung befürchten ließ, „es könnte wie in Deutschland ein bedauerlicher Geist der Auflehnung und revolutionäres Unwesen an der Universität Platz greifen“. Die Wahl des gelehrten aber langweiligen Stapfer erwidern als das beste Heilmittel gegen diesen Geist, erregte aber bei den Studiosen einen Sturm der Entrüstung und veranlaßte sie zu einer stürmischen Sympathieumgebung für Luz. Nach dem Sieg der liberalen Partei und der Neuordnung der Universität 1833 resignierte Stapfer zum zweiten Male, um dem geeigneteren Nachfolger Samuel Luz Platz zu machen. Er zog sich als Pfarrer nach Meiringen zurück, wo er 1840 gestorben ist. W. Sadorn. 15

Staphylus, Friedrich, gest. 1564. — Quellen: Z. s. Werte in *Friderici Staphyl. Caesarei quondam Consilarii in causa religionis sparsim editi libelli in unum volumen digesti*, Ingolstadii 1613, Fol. Dazu des Staphylus *historia acti negotii inter Fr. Staph. et Andr. Oslander* bei Strobel, *Miscell.* I, 219 ff.; II, 225 ff. *Schultheim bei Schelhorn*, *Amoenitas* I, 611 sqq. (vgl. auch II, 561 sqq.) und *Schelhorn*, *Ergänzblätter*, II, 136 ff., 337 ff., 469 ff. (vgl. auch I, 555, 123, 331). Ueber ihn: die *vita* vor den gesammten *Werken*, von seinem gleichnamigen Sohne: Strobel, *Nachricht v. d. Leben u. in d. Miscell.*, I, 301. *Vita* Knoch, *Frenzösische Kirchengeschichte* Z. 295 ff.; *Zalig*, *Historie der Augsb. Conf.*, II, 312. *Töppen*, *Die Gründung der Universität Königsberg*, 1844, Z. 194, 185 ff. u. d.; *W. Müller*, *Andreas Esslander*, *Elberf.* 1870, Z. 306 ff., 362, 114, 119, 552; *Kawbach*, *Erklärung u. u.* 55 *Leßner*, II, 130, *Veil*, 109 ff. und die unten angeführte *Literatur zur Gesch. Ferdinands I. und des Trienter Konzils*; ferner *F. Thacker*, *Urkundenbuch zur Ref. Gesch. des Herzogthums Preußen I* (1890), 294 ff. und III (1890) an mehreren Stellen, worüber die alphabetischen Register Auskunft geben; *bes. N.* in *ADB* 35, 457 ff. und *R. Paulus*, *N.* in *ME* 11, 739.

Staphylus' geschichtliche Bedeutung liegt in seiner Königsberger und seiner Ingolstädter Wirksamkeit; in jener hat er als theologischer Professor und berediger Rat von

1516 bis 1551 die Verhältnisse der eben gestifteten Königsberger Universität erheblich verwickelt, in Angeltadt sodann von 1560 bis 1561 als römisch-katholischer Streittheologe den Protestantismus bitter bekämpft. Er ist geboren den 27. August 1512 zu Esnabrück als jüngster Sohn des als Korneisier des Bischofs Erich von Esnabrück 1521 gestorbenen Luden Stapellage und der Anna geborenen Birkmann aus angesehenen Danziger Geschlechte (gest. 1518). Der Mutter Bruder, Eberhard Birkmann, holte den verwaiseten Knaben nach Danzig (die Reise ging über Amsterdam, wo Verwandte waren, zu Schiff, an der Mündung der Elbe erlitten sie Schiffbruch); später kam er nach Litauen (Kowno und Wilna) zu seiner Ausbildung „in politieis disciplinis“, bemächtigte sich der russischen und litauischen Sprache und bezog dann die Universität Krakau, wo er auch Polnisch lernte. Hier kam er in nahe Beziehungen zu seinem Esnabrücker Landsmann Johannes Hortstiter, der später in die Dienste des Kardinals Lor. Campeggio trat und an der Kurie seinen Weg machte, unter Paul III. (1536) Auditor der Nota, 1547 zum Bischof von Lübeck erwählt wurde, aber bis zu seinem Tode (1553) in Rom blieb (Ebeling, Die deutschen Bisch., I, Leipzig 1858, S. 588f.). Dieser rief St. nach Italien, wo er zwei Jahre zu Padua Theologie und Philosophie studierte. Um 1533 kehrte er nach Danzig zurück, begab sich aber einige Jahre später nach Wittenberg, wo er volle zehn Jahre blieb (ca. 1536 - 1546), 1541 als Magister der freien Künste promovierte und auf Melanchthons Empfehlung Hofmeister des Grafen Ludwig von Eberstein und Neugarten wurde. Melanchthon, an dessen Tische er saß, schätzte ihn und munterte ihn zu literarischer Arbeit auf (Übersetzung von Stücken des Theodoros Siculus). Verschiedene Aussichten hatten sich ihm geboten, ohne daß St., der nach Melanchthons Äußerung zwar nicht in der Philosophie, aber in anderen Dingen die *ετοιχη* für Weisheit zu halten geneigt war, sich dazu hatte entschließen können, zu folgen; endlich ließ er sich nach längeren Verhandlungen vom Herzog Albrecht von Preußen gewinnen, Nachfolger des Stanislaus Kapagelanus (der 15. Mai 1545 gestorben war), Professors der Theologie an der eben (1544) errichteten Universität Königsberg zu werden. Wie Melanchthon so empfahl auch Bugenhagen ihn als einen lauterer Mann und aufrichtigen Liebhaber der Wahrheit. Indessen machte sich St. vorläufig nur auf ein Jahr verbindlich und ließ sich in der Bestallung die Zusage geben: „ob auch gewisse, daß durch göttlich Verbängnis in unserm Lande Irrtümer in Religionsachen sich zutragen, die wider die hl. Schrift und primitivae apostolicae et catholicae ecclesiae consensus sein würden,“ und der Herzog auf seine Verhaltung demselben nicht steuern wollte, sollte St. nicht zum Dienst des Herzogs verpflichtet sein. Ohne Zweifel stand St. damals unter dem überwiegenden Einfluß der religiösen Anschauungen Wittenbergs, wie besonders seine akademische Disputation über die Rechtfertigungslehre („Disputatio de justificationis articulo“ bei Tschadert, NB III, Nr. 2002) zeigt, die er streng lutherisch auffaßte; aber die Unsicherheit protestantischer Dogmen scheint ihm in der That schon bange gemacht zu haben, so daß er sich den Mühen der römischen Kirche offen halten wollte. Besondere Veranlassung für jene verlannte Zuhörung gab, was er durch Melchior Ninder, einen Schweidnitzer, den Albrecht auf des Camerarius Empfehlung bei der philosophischen Fakultät angestellt hatte, aus Königsberg herte über den Holländer Wilhelm Gnaphaus, den der Herzog Albrecht 1541 an die Spitze seiner Schule, des sogenannten Kartulars, gestellt hatte; auch hielt er seit Gründung der Universität an dieser Vorlesungen und mußte seit Kapagelanus' Tode ein Jahr lang, bis St. kam, selbst die theologische Lektur versehen. Als bald war Gnaphaus hier angekommet worden, er war den Freieyeren Vernachlässigung ihrer Pflichten, insbesondere ihrer öffentlichen Vorlesungen zu Gunsten Geld einbringender Privatvorlesungen vor, und wurde förmlich als Niederländer der Hinneigung zu anabaptistischer Schwärmergeißerei beschuldigt. (Eben 1531 hatte sich B. Speratus gerade durch die Erfahrungen in Preußen veranlaßt gesehen, eine Schrift „ad Batavos vagantes“ zu veröffentlichen, s. Cosiad, B. Sper., 1861, 153 und Tschadert a. a. O. II.) Indessen Herzog Albrecht nahm ihn in Schutz und Gnaphaus reinigte sich von jenem Verdacht. St. kam nun mit starker Vereinnahmtheit gegen ihn nach Preußen und agitierte alsbald zu seinem Nachteil. Gnaphaus mußte Theseen stellen, um durch Disputation über dieselben seine Qualifikation zu den Vorlesungen zu begründen; aber die Theseen de sacrae scripturae studio (bei Hartnack S. 297) werden als unbefugter Übergriff aufs theologische Gebiet zurückgewiesen; er stellt philosophische de discrimine caelestis doctrinae et philosophiae; St. bricht bei der Disputation inquitum los und entsetzt sich dann mit Orientation. In der Disputation des St., de ratione et usu legis, opponiert dagegen Gnaphaus, und St. wüßt ihm anabaptistische Argumente vor. Während Gnaphaus sich

bei dem Vizekanzler der Universität, dem Praeses des samländischen Bistums, Briesmann, wegen der Injurien des St. beschwerte, brachte es St. durch unablässige Aufseindung, welche es nicht verschmäht, selbst aus den von Gnaphaeus zum Schulunterricht verfaßten *Comœdiae* (*Morosophus* u. a.; *Acolastus* s. d. *filio prodigo*) ist wohl die älteste) dogmatische Inzerretarbeiten zu deducieren, dahin, daß trotz der Gemüthsheiligkeit des akademischen Senats und des Herzogs, sich bei den Erklärungen des Gnaphaeus zu beunruhigen, schließlich (9. Juni 1517) ein geistliches Gericht unter Briesmann ihn fernlich erlehmannigte. Den Hauptangriffspunkt für St. bildet eine Theile, welche sich auf das Verhalten des Geistes zur Wirksamkeit des Schriftworts bezog, sowie anderseits, daß Gnaphaeus mit Entschiedenheit den Satz verwarf, *verbum et sacramenta per se esse efficiencia, etiamsi participantium credat nemo*, was ihm dann als furor Anabaptistischen ausgelegt wurde, obgleich er sich auch Martini scriptis quibusdam ante annos 26 editis (!) maleque desortis zu verteidigen gesucht habe (vgl. oben Bd III S. 103, 7 ff.). Gnaphaeus verließ jetzt Königsberg und fand durch Vermittelung Job. a Vasco Aufnahme bei der Gräfin Anna von Tüfriesland in Emden, wurde Informator der jungen Grafen, aber auch in Regierungsgeschäften mehrfach verwendet; zuletzt wurde er Rentmeister in Norden, wo er 1568 starb. (Quellen: Guil. Gnaphaei . . . adv. fœmerariam . . . excomm. censuram . . . Antilogia 1551, 8°. Danach Hartnoch, Preuss. Kirchengesch. 295 ff.; Salig, Hist. der Augsb. Conf., II, 902 ff., benutzt noch ein Wolfenbütteler Mskr. Über Gnaphaeus überhaupt s. de Hoop-Scheffer, Geschickenis der Hervorming in Nederland von haar outstaan tot 1531 in den Studien en Bijdragen von W. Moll und de Hoop-Scheffer, Amsterdam 1871, 1872; Babute, W. Gnaphaeus, ein Lehrer aus dem Reformationszeitalter, Emden 1875; P. Tschadert a. a. O. I; Br. Schumacher, Niederländische Ansiedelungen im Herzogt. Preußen, Zeits. 1903).

Nachdem Georg Sabinus, verstümmt über die fortgesetzten Reibungen, sein bis dahin ständiges Rektorat der Universität niedergelegt hatte (August 1517), wurde ein Wahlrektorat nach dem Turnus der Fakultäten eingeführt und St., als dermalen einziger Professor der Theologie, erster gewählter Rektor. Aber er rechtfertigte die Hoffnungen, welche der Herzog und die Wittenberger Gönner auf ihn gesetzt hatten, durchaus nicht und schon nach zwei Jahren, im Herbst 1518, gab er die theologischen Vorlesungen ganz auf, ließ sich jedoch vom Herzog noch halten und diente ihm als Rat. Nun erfüllte das Aufstretzen Andreas Tsianders und dessen erste Disputation (5. April 1519) St. von vornherein mit dem tiefsten Mißtrauen, er suchte ihm in der Stille entgegenzuwirken. Bei Ausbruch einer Seuche in Königsberg ging er zwar bald darauf nach Littauen und im Mai nach Breslau, wo er sich am 29. Oktober 1519 mit der Tochter des Breslauer Reformators Johann Heß, Anna, vermählte und bereits mit dem Magistrats-Beziehungen für eine dauernde Wirksamkeit daselbst anknüpfte. (Seine oratio de literis von 1550 [WB. col. 1285 ff.], eine vor ansehnlicher Korona gehaltene Eröffnungsrede für die humanistischen Lektionen an der Breslauer Schule, faßt mindestens einen längeren Kursus ins Auge.) Im Frühjahr 1550 kam er, mit einem Schreiben des Breslauer Senats versehen, nach Königsberg, um sich dort frei zu machen. Aber nach erregten Verhandlungen mit dem Herzog, der ihn nicht lassen wollte, ließ er sich als Rat halten gegen ähnliche Zusagen, wie in seiner früheren Berufung; er kehrte zwar nach Breslau zurück, brachte aber nun seine Frau mit nach Königsberg, wo er bald nach der zweiten verhängnisvollen Disputation Tsianders (24. Oktober 1550) eintraf und alsbald wieder der Mittelpunkt für alle Gegner Tsianders wurde, auch da schon, als Morlin noch zu vermitteln suchte.

Wie St. gegen Gnaphaeus noch aus Gedanken der lutherischen Reformation heraus (z. B. reinliche Sonderung von Rechtfertigung und Erneuerung) zu argumentieren suchte, so suchte er auch noch Tsiander gegenüber seine Stellung ganz im Einvernehmen mit den Wittenbergern zu nehmen. Aber indem er überzeugt war, sich damit nicht von dem Konfessus der alten Kirche zu entfernen, trieb ihn der, wie es ihm schien, alles unüder machende dogmatische Hader, sich immer ängstlicher an den dogmatischen Konfessus der allgemeinen Kirche anzuklammern, und die Zeit des Interims bestärkte ihn in der Hoffnung einer Heilung der kirchlichen Notstände unter Erhaltung der kirchlichen Einbeit. Unzweifelhaft hat er auch hierin beim Herzog dem gläubenden Hass Tsianders gegen alles Battering mit Kom entgegengeköhrt, und ist dabei immer fester in einen unevangelischen Traditionsbegriff geraten. Da Tsiander festen Rückhalt an Albrecht fand und dieser bei aller Freundlichkeit auch gegen St. doch seinem Drängen zur Abschaffung des „neuen Dogma“ nicht das erwünschte Gehör gab, und — dürfen wir hinzusetzen — da die

anerkannte Stellung des St. zum Protestantismus bereits erschüttert war, verlangte er im Frühjahr und Sommer immer dringender, daß der Herzog ihn freilasse, und entfernte sich endlich, ohne förmlich entlassen zu sein, im August 1551 nach Danzig, wo er seine Schrift gegen Ständer schrieb: *Synodus sanctorum patrum antiquorum contra nova dogmata Andreae Osiaudri, Norimb. 1553*. In dieser Schrift, und zwar auch schon in der vom 6. März 1552 aus Danzig selbst datierten Zuschrift an den Rat von Danzig führt der vollständige römische Traditionsbegriff auch bereits zur Bekämpfung der *perspicuitas ser. sacrae* und zur Förderung authentischer kirchlicher Auslegung. Von da ging er wieder nach Breslau, wo er bereits nähere Beziehungen zum Bischof Promnitz hatte und wo ja selbst Hef und Weibanus bei gut evangelischer Gesinnung in formeller Unterordnung unter den Bischof als ihren Vergeßten blieben (s. Bd VII S. 792, 3). Der entscheidende Schritt aber war, daß er, von schwerer Krankheit ergriffen, gegen Ende des Jahres 1552 das Abendmahl nach römischem Ritus unter einer Gestalt aus den Händen eines Domgeistlichen empfing und durch ein Bekenntnis seine kirchliche Rehabilitation besiegelte. Jetzt zog er aus der lehrrißlich insizierten Stadt auf den Dembof, und bald darauf nach Keiße, der Residenz des Bischofs, wo er in dessen Dienste eine Schule errichtete und auch sonst tätig war. Zur Schulwede gab er 1555 die Sentenzen des Markus Eremita, nämlich die beiden schon von Obisopus, Hagenau 1531, edierten Traktate in lateinischer Uebersetzung heraus, mit einer Widmung an den Jesuiten Canisius, betonend, daß Markus die Gerechtigkeit nicht bloß in den Glauben, sondern auch in Liebe und Hoffnung setze, und göttliche Gnade und menschliches Verdienst zugleich festzubalten suche. Zugleich war er bereits 1551 von Ferdinand I. zum Rat ernannt worden. Auf dem unglücklichen Wormser Reliquium 1557 (s. d. N.) stand er als einer der katholischen Kollaboratoren dem einst verehrten Melandithen gegenüber und fand auch seinen Zögling, den Grafen von Eberstein, unter den weltlichen Beisitzern auf protestantischer Seite wieder. St. fühlte sich dazu berufen, aus dem hier gerade sich besonders prostituirenden Haßer der Protestanten die gütigen Augenwendungen zu ziehen in: *theologiae Martini Lutheri trimembris epitome 1558* und öfter (dazu noch: *Scriptoria colloquentium August. Conf. . . . cum oppositis annotationibus etc. 1558* und: *historia et apologia etc. de dissolutione colloquii nuper Wormaliae instituti, Nissae 1558*). Er weidet sich an der protestantischen Zerissenheit, geißelt die Lutherolatric und stellt dem protestantischen Subjektivismus die objektiven Normen der Tradition und des kirchlichen Mensensus gegenüber. Er stellt eine förmliche Stammtafel der mannigfaltigen Häresie auf; die drei unreinen Geister, welche nach Offenb. 16, 13 aus dem Drachen, dem Tier, dem falschen Propheten (Luther) ausgehen, sind Luthers geistliche Sobne Notmann, der Vater der Anabaptisten, Zwingli oder Marckstadt, der Vater der Sakramentierer, und — Melandithen, der Vater der Reinkönnisten, welche wieder in Unterabteilungen auseinandergehen. Die Schrift rief eine Menge von Entgegnungen hervor von Melandithen, Andr. Musculus, Jakob Andrea, dem reformirten Holländer Petrus Datheus u. a. St. replizierte in der *Defensio pro trimembri theol. etc., Nissae 1560*, datiert aus Augsburg 15. Mai 1559, wo St. wieder während des Reichstags weilte, und andere polemische Schriften folgten. Die harte Zeite seiner Polemik liegt überall in jenen formellen Positionen, der Erzeugung des Eindrucks von der Unsicherheit und Zwiespaltigkeit des Protestantismus, nirgend aber in einer positiven religiösen Quellkraft. Seine Bemängelung der lutherischen Bibelübersetzung und der Bibellektüre der Laien konnte Melandithen entgegenhalten: *scio tuam honestissimam conjugum nullas delicias anteferre huic lectioni*. Mit dem für die Restauration des Katholicismus in Oesterreich und Baiern so einflussreichen Canisius sehen wir St. schon zu Worms Hand in Hand gehen; Hosius skante ihn als durch seine Lebensführung ganz besonders geeignet, die wunden Punkte des Protestantismus zu treffen. Wie Ferdinand so benützte ihn auch Herzog Albrecht V. von Baiern: mit dem Salzburger Erzbischof Martin wie mit dem Kardinal, Bischof Otto von Augsburg, stand er in nahen Beziehungen. Dem „elenden Mameluken Hr. St. mit seinen Sturbrühen und Tocgäuten“ schrieb man die Bedrängnis der Protestanten in Baiern zu G. Meiden, *Gesch. der evang. Kirche in Bayern*, S. 389 Anm. Vgl. noch, was die Oesterreich. Lanter betrifft: S. Lanqueti, *Epist. secretar.*, Hal. 1698, II, p. 39). Durch den Salzburger wurde St. in besonderen päpstlichen Auftrage, nachdem er sich selbst um Intervention wegen seines ehelichen Standes an den Papst gewandt, zum Doktor der Theologie promoviert (Augsburg 19. Mai 1559); denn man hatte ihn zu weiterem auszuweisen. Auf Canisius Wunsch betraf ihn Herzog Albrecht an die Universität zu Ingolstadt, mit der Befugnis, über Geschichte und Humaniora, aber auch über Theologie zu

lesen. St. zog, Mai 1560, feierlich mit 60 Pferden angezogen, in Augsburg ein, und die theologische Fakultät mußte ihre Bedenken gegen theologische Verkündungen eines Leibeckten Laien mit der päpstlichen Dispensation beschwichtigen. Seine eigentliche Aufgabe aber zeigte sich, als er noch am Ende desselben Jahres zum Superintendenten (Minister) der Universität ernannt wurde, durch welchen nun alsbald eine Reformation der allerdings gesunkenen Universität im Sinne der jesuitischen Reaktion begangen wurde. (Kriegel, Gesch. der Universität Ingolstadt, I, 281 ff.; II, die Archiven Nr. 71, 75, 80.) Er nahm auch die kirchlichen Reformbestrebungen Ferdinands in seinen Landen, die im wiedereröffneten Konzil von Trient z. S. Mithwirkung in Ansehung. Im Hinblick auf die in Oesterreich begonnene Visitation der Klöster von 1561 ließ sich der Kaiser von einer geistlichen Kommission bereits im Herbst des Jahres Gutachten zur Reform der in starkem Auflösungs begriffenen kirchlichen Verhältnisse stellen. Das St. selbst eigentliches Mitglied dieser Kommission war (Meinam in den Verhandlungen für d. Gesch. VIII, 3, 177 ff.), mag vielleicht mit Sichel (am anzuf. Orte 3, 267) bezweifelt werden; daß aber St. in der *deliberatio de instauranda religione in archiducatu Austriae* (bei Schelhorn, Amoenit. h. e. I, 616—678) jener Kommission seine Feder geliehen hat, läßt sich, wenn man seine Streitschriften vergleicht, in frappanten Zügen nachweisen; die Prälaten vortragen ja, wie er dem Kaiser klagt, ihm alle mögliche Arbeit aufzuladen, die sie selbst mit keinem Finger anrühren wollten (Schelhorn, Ergözl. I, 559).

Gleichzeitig aber wurde St., als er am Hofe Ferdinands, wahrscheinlich in Wien, erste Hälfte des September 1561, weilte, von dem päpstlichen Rutilius Delphinus im Auftrage des Papstes aufgefordert, im Hinblick auf das im Zusammenhange begriffene Konzil dem Papst ein Gutachten zu liefern über das, was zur Reform der Kirche geschehen könne. St. entledigte sich dieser Aufgabe so, daß er dem „Rathschlag an Rius IV.“ (Schelhorn, Ergözl. II, 136—151, 337—359, 469—492) zur Erläuterung zugleich die Gutachten jener Kommission beilegte, nämlich das uns nicht erhaltene *Consilium de emend. monasteriis* und die oben genannte *deliberatio*, in welcher letzteren mit Rücksicht auf die österreichischen Verhältnisse vor vorschneller Anwendung von Gewalt gewarnt und Laienfeld und Priesterebe als die wichtigsten Zugeständnisse, um im übrigen die Gemüter des Volks von den heftigen Prädikanten loszumachen, empfohlen wurden, dazu dann Heranbildung eines besseren Klerus, Beschaffung reiner Lehrbücher, Säuberung der Wiener Universität u. s. w. Zu dem Rathschlag begrüßt er das Konzil mit Freuden, wünscht aber rasches und energisches Vorgehen, wenn nicht im ganzen Norden, was noch von katholischer Religion vorhanden ist, untergehen solle. Dem Konzil aber mußten Verhandlungen des Kaisers mit den Protestanten zur Seite gehen, um diese wenigstens zur Einwilligung in ein allgemeines Konzil zu bewegen. Eine Verständigung könne nur herbeigeführt werden, wenn es gelinge, von der beiden Parteien gemeinsamen Anerkennung des Bibelwortes aus die Protestanten zur Anerkennung des allgemeinen katholischen Sinnes der Schrift, d. h. einer authentischen Auslegung, zu gewinnen, wozu römischerseits erforderlich, daß man sich ihnen gegenüber nicht sowohl auf die *viva vox sedis apostolicae*, als auf nachweisbare allgemeine apostolische Überlieferung stelle. Auch von Herausgabe der griechischen Bibel aus der Handschrift der vatikanischen Bibliothek verspricht sich der Verf. viel zur Schlichtung des Streits über Bibelauslegung. In den vom Kaiser zu veranstaltenden vertraulichen Verhandlungen könne man auch auf die innere Differenz der Protestanten hewerkeln. Ein geschickter römischer Theolog könne einen lutherischen Leichter dahin bringen, gemeinschaftlich mit ihm einen Zwinglianer aus der katholischen Auslegung der Schrift zu widerlegen, wie denn in der That Luther selbst schon gegen Zwingli, Descolampad oder die Anabaptisten sich jener katholischen Prinzipien (d. h. der Berufung auf allgemein kirchlichen Konsensus) bedient habe, und eine ähnliche Stellung z. B. von den Verfassern der Weimariischen Konstitutionschrift eingenommen werde; darauf könne man hoffen, die Lutheraner auf dergleichen Umwegen zu bewegen, daß sie den *Catholicus sacrae scripturae intellectus* als Richter auf einem Konzile anerkennen. Sichel hat darauf hingewiesen, daß die für Ferdinand bestimmte Denkschrift bei Bucholz, Ferdinand I, I, 407—412; VIII, 382—386 nur eine durch die Rücksicht auf diesen etwas modifizierte Redaktion des Rathschlags ist. — Ferdinand wünschte auch, St. als theologischen Beirat seiner Eratoren nach Trient zu senden, und auch der Erzbischof Urban von Prag hat einmal, als die Revision des *index libr. prohib.* in Kraxa hand, um seine Anwesenheit; aber St. widersetzte hier entschieden und mit einer gewissen Gerechtheit (Schelhorn, Ergözl., I, 559, vgl. Sichel, Zur Geschichte des Konzils von Tr., 3, 215,

249). Nur wenn die Protestanten wirklich noch aufs Konzil kommen sollten, erklärte er sich bereit; im übrigen siehe er dem Kaiser für seine Verhandlungen mit den Protestanten zur Verfügung. Er wurde aber auch im Frühjahr 1562 von Ferdinand gerufen, als aus den verschiedenen Gutachten eine definitive Feststellung dessen gemacht werden sollte, was im Namen des Kaisers dem Konzil als Reformforderung unterbreitet werden sollte: die sog. Consultatio imp. Ferdinandi I iussu instituta de artic. ref. in Cone. Trident. prop. (bei Schellern, *Amoenit. h. e. I.*, 501–575, auch bei le Plat, *Monum. ad hist. conc. Trid. illustr. V.*, 232–259. Vgl. besonders Sidel, *Das Reformationslibell des Kaisers Ferd. I.*, Wien 1871 | *Archiv. f. österr. Geschichte* Bd XLV, Bd I, Heft 1, S. 1 ff.).

An Anerkennung seines Eifers fehlte es St. nicht. Der Papst sandte ihm durch den Kardinal Carlo Borromeo ein Gnadengeschenk von 100 Goldgulden (27. Mai 1562). Ferdinand erhob ihn in den Adelsstand (15. Juli 1562), der Herzog von Baiern belehnte ihn mit dem Habhof in Ingolstadt (1563). In Innsbruck, wo St. sich einen großen Teil des Jahres 1563 in der Nähe des Kaisers aufhielt, erkrankte er schwer; Ferdinand bestätigte im Juli sein Testament, worin er seine Kinder, wenn sie vom katholischen Glauben abträten, mit Enterbung bedrohte. Koch erholte er sich zwar, machte noch eine Reise nach München, kam aber sehr geschwächt nach Hause, wo er am 5. März 1564 starb. Als sein Vermächtnis darf gelten die nach seinem Tode durch seinen Amanuensis herausgegebene Schrift: *Vom letzten und großen Abfall, so vor der Zukunft des Antichristi geschehen soll*, Ingolstadt 1565, 1^o (lateinisch 1569). Dieser Abfall ist nämlich das Luthertum, d. h. der in sich uneinige Protestantismus. Denn das Luthertum ist vom Papst abgefallen, nicht aber umgekehrt. Das Papsttum aber hat alle Räter, Konzilien und Akademien hinter sich, bei ihm ist die wahre Kirche, die Protestanten werden immer in dem Gewir ihrer Privatopinien stecken bleiben und es nie zur Einheit bringen. Auch hier fehlt es nicht an gehässigen Ausfällen gegen Luther und Bspöttelung der Lutherverehrung, welche nicht müde würde, ihn als den dritten Elias zu preisen; auch hier werden alle drohenden Zeitgesabren mit dem religiösen Miß der Christenheit in Verbindung gebracht; auch hier fehlt jedes tiefere Verständnis der mächtigen originalen Impulse der Reformation, aber auch hier wiederholt sich die schwere Anklage über die epikurische Sicherheit der Prälaten und Religiösen, welche, wo schon die Art dem Baum an die Wurzel gelegt ist, immer nur ihr altes Klage lied singen, aber die Hände in den Schoß thun und leben, als wenn kein Gott im Himmel wäre. (28. Wölter ꝛ) P. Tschackert.

Stard, Johann Friedrich, Erbauungsschriftsteller, gest. 1756. — *Litteratur*: *Reinwaler*, *Nachr. v. den jetzt leb. ev.-luth. und ref. Theol.*, Zülz. 1746, 2, 881–898 (mit dem v. St. selbst verf. *Lebenslaufe*); *Döring*, *Die gelehrten Theol. Deutschlands*, Neust. 1835, I, 397–411; *Koch*, *Wirdenlied*, 3. Aufl. 4, 543–549; *Beck*, *Die rel. Volkstüm. etc.*, S. 205 bis 207; *Große*, *Die alten Tröster*, Hermannsb. 1900, S. 335–370, mit eingehendem Nachweis der Ausg. des Handbuchs.

Johann Friedrich Stard ist als der Sohn eines ehemaligen Frankfurter Bürgers am 10. Oktober 1680 in Hildesheim geboren. Hier besuchte er das Gymnasium. Auf der Universität Gießen wurde sein inneres Leben u. a. durch die Erbauungsstunden seiner theologieischen Lehrer Man und Lange beeinflusst. Nach einer längeren Kandidatenzeit, die er teilweise in Genf im Dienste der dortigen evangelischen Gemeinde, teilweise in Frankfurt als Internater verbrachte, erhielt er 1715 seine erste Anstellung als Stadtprediger in Sachfenbauhen. Acht Jahre später wurde er Pfarrer in Frankfurt, erst bei den Barmhsern, später im Hospital; 1712 wurde er Mitglied des Konsistoriums. Bis in sein hohes Alter er starb am 17. Juli 1756 konnte er mit ungebrochener Kraft in reich geeigneter Arbeit als Prediger, Seelsorger und Schriftsteller thätig sein.

St. bewegt sich in den Bahnen des milden, auf das Praktische gerichteten Spenerischen Pietismus. In Frankfurt ist er darauf bedacht, die von Spener bestellte Saat zu buten und zu pflegen. Treißig Jahre lang leitet er Sonntags nach dem Nachmittagsgottesdienste eine Privatbauungsstunde. Für Sonntagbeiligung ist er eifrig bemüht. Der einzelnen Seelen sucht er sich möglichst anzunehmen. Um z. B. den Dienstboten, die mit Aufträgen aus der Gemeinde in sein Haus kamen, ein gutes Wort mitgeben zu können, verfaßte er kurze Traktate, die später zu der trefflichen Schrift vereinigt wurden, die in außerordentlicher Bearbeitung heute noch der Verbreitung wert wäre: „Das Gott-geheiligte Herz und Leben eines Wahren Christen, über Lebens-Regeln etc.“ Frankfurt u. Leipzig 1713. Arme und Notleidende wurden in der Stille von ihm reichlich unterstützt. Vor

Ausführungen und Absonderlichkeiten bewahrt den stillen und mehr nüchtern angelegten Mann, der überdies an kirchlichen Bekenntnisse feiblich, eben seine natürliche Art.

St. hat durch seine zahlreichen erbaulichen Schriften einen weitreichenden Einfluß auf das evangelische Volk ausgeübt. Man kann nicht sagen, daß St. geistvoll ist; er will es auch nicht sein. Was er schreibt, trägt die Züge einer durchaus schlichten, edel⁵ und vollstündlichen Blickeit an sich und zielt auf praktische Frömmigkeit. Er bequ岸t sich fast durchweg damit, die einfachen Katechismuswahrheiten in verständlicher, allgemein verständlicher Sprache mit durchgängiger Anwendung auf das christliche Leben darzustellen. Er will dem auf der Kindesstufe stehenden Durchschnittsbildentum des Volkes etwas bieten. Daher auch in seinen Schriften ein Anflug von pietistischer Gelehrlichkeit. In die Tiefe führt er nicht. Er sucht die Seelen zu erwecken, ohne sie jedoch im Sturme erobern zu wollen, wenn er auch überall herzanderingend ist und der Appell an die „Seele“ immer wiederkehrt. Da er vielfach lehrhaft wird, ist auch die sprachliche Darstellung wenig bewegt. Rednerischer Schmuck fehlt, Gleichnisse stehen ihm selten zu Gebote, um so mehr greift er zum Bibelwort.¹⁵

Die Schrift, durch welche St.s Name dem evangelischen Volke lieb geworden und bis zur Stunde bekannt geblieben ist, ist das „Tägliche Handbuch in guten und bösen Tagen“. Es erschien 1727 zum erstenmal in Frankfurt und zwar zunächst in vier Abteilungen: für Gesunde, für Betrübte, für Kranke, für Sterbende; 1731 kam als 5. und 6. Teil das Gebetbuch für Schwangere, Gebarende und Wöchnerinnen hinzu. Den²⁰ längeren Gebeten, die den weitaus größten Teil des Buches einnehmen, geht je eine „Aufmunterung“ voraus, eine kurze mit einem Schriftworte eingeleitete Belehrung über die Gegenstände, auf die sich das Gebet bezieht, wodurch die rechte Gebetsstimmung gewedt werden soll. An das Gebet schließt sich ein von St. selbst verfaßter Gesang an. Die Gebete sind lang und geraten oftmals in die Reflexion und Belehrung über göttliche²⁵ Dinge. St. ist durch sein Handbuch bis heute vielen ein Führer auf dem Lebenswege, ein Seelsorger in Krankheitstagen, ein Tröster auf dem Sterbebette geworden. Wie kein anderes Erbauungsbuch der evangelischen Kirche, Joh. Mündts wahres Christentum nicht ausgenommen, wird das „Starkenbuch“ in immer neuen Ausgaben und Auflagen unter dem evangelischen Volke verbreitet und findet immer wieder freudige Aufnahme.³⁰

Noch vor dem Handbuche hatte St. 1723 ein Kommunionbuch herausgegeben, das bis 1750 mehrere Auflagen erlebte, jedoch später nicht mehr gedruckt worden zu sein scheint. Es folgte hierauf eine größere Anzahl von Erbauungsschriften, auf deren nähere Kennzeichnung hier nicht eingegangen werden kann; sie tragen obnedies eine starke Familienähnlichkeit an sich. Sie finden sich verzeichnet bei Beck a. a. O. und mit Angabe der³⁵ neueren Ausgaben bei Große a. a. O.

Die Predigten St.s, die den besten aus der pietistischen Schule beizuzählen sind, zeichnen sich durch Klarheit und Einfachheit in der Anordnung aus. Sobald der Text nur einigermaßen zu seinem Rechte gekommen ist, geht der Prediger sogleich zur Anwendung über. Zu nennen sind die „Sonn- und Festtagsandachten über die Evangelien“ (Nürnb.⁴⁰ 1741; neuere Ausg. Neutl. 1854), die „Sonn- und Festtagsandachten über die Episteln“ (2. Aufl. 1770; neuere Ausg. von Heim, Stuttg. 1815 und Nürnb. 1881), die „Predigten von dem Abendmahl des Herrn“ (2 Tle., Frankf. und Leipzig 1710, „Ausserlesene Festpredigten über wichtige Stellen der hl. Schrift N. u. N. S.“ gesammelt von seinem Sohne Joh. Jak. St. (Frankf. 1751).⁴⁵

St. hat sich auch als Dichter geistlicher Lieder versucht. Fast alle seine erbaulichen Schriften sind mit Liedern aus der eigenen Meinschmiede reichlich ausgestattet - man zählt deren 939! Ihr dichterischer Wert ist gering, wenn ihnen überhaupt ein solcher zugesprochen werden darf; nur wenige aus dieser großen Anzahl sind in die Gesangbücher aufgenommen worden.⁵⁰

Germann Bed.

Starck, Christoph j. d. N. Bibelwerke Bd III S. 118, 16.

Starowerzen, Bezeichnung der russischen Altgläubigen j. d. N. Maskelniken Bd XVI S. 436 ff.

Stationen j. d. N. Fasten Bd V S. 771, 20.

Statistik, kirchliche. — Fiever, Kirchliche Statistik Deutschlands (Grenzsch. der theol. Wissensch. XIII), Freiburg, Mohr 1899; Statistische Mitteilungen der deutschen ev. Landes-⁵⁵ kirchen, Stuttgart, Grüningen 1905; Kroe, Konfessionsstatistik Deutschlands (I. u. II. Abt.), Neud. u. Herder 1904; Drews, Evangelische Kirchentunde, Tübingen, Mohr, seit 1902; Zundbörs,

Apogee statistiques internationales, Stockholm 1906; *Journal de Maix, La Statistique des religions*, Rome, 1899; Missionsstatistik siehe *Mittel Mission*. Statistik der Inneren Mission der deutsch ev. Kirche, Berlin, Centralauschuß 1899; Alex. v. Tettingen, *Moralstatistik*, Erlangen, Teichert 1882.

Die Statistik, sehr verschieden definiert und erst in neuester Zeit wirklich wissenschaftlich behandelt, sucht auf Grund systematisch geordneter Massenbeobachtung die Volkszustände durch Zahlen darzustellen und zu erklären. Demnach ist kirchliche Statistik der Querschnitt der kirchlichen Entwicklung in bestimmten Zeiten, der das kirchliche Leben in Zahlen beschreibt.

Lange Zeit hindurch lieferten die Kirchenbücher das hauptsächlichste Material für alle Statistik, und darum sind auch Theologen in hervorragender Weise an der Entwicklung dieser Wissenschaft beteiligt. Namen von Theologen wie Züsli (gest. 1767, „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Auferstehung derselben erwiesen“), Busching (gest. 1793, „Erdbeschreibung“), Augusti (gest. 1811, „Beiträge zur Geschichte und Statistik der ev. Kirche“), Julius Wiggers (gest. 1901, „Kirchliche Statistik“) werden in jeder Geschichte der Statistik mit Ehren genannt. In hervorragender Weise ruft Schleiermacher, der wiederholt Vorlesungen über Statistik hielt, in seiner „Darstellung des theologischen Studiums“ zur besonderen Beschäftigung mit diesem Fach, und zwar nicht nur zur Herbeischaffung des Materials, sondern auch zur richtigen Bearbeitung desselben, auf. Aber in der Erkenntnis, daß private Studien hier nicht ausreichen, wetteifern in neuester Zeit staatliche wie kirchliche Behörden, den Stoff durch regelmäßige Veröffentlichung von amtlichen Tabellen darzubieten und dadurch eine immer vollständigere Statistik zu ermöglichen. Mit der im deutschen Reich alle fünf Jahre wiederkehrenden Volkszählung ist unter anderm auch eine Konfessionszählung verbunden; die landeskirchlichen Behörden veröffentlichen zumeist jährlich eine ziffermäßige Darstellung des kirchlichen Wesens in ihrem Bereich; und eine statistische Kommission des deutschen evangelischen Kirchenausschusses stellt, den Beschlüssen der Eisenacher Kirchenkonferenz gemäß, diese amtlichen Resultate zusammen; so ist für eine kirchliche Statistik Deutschlands der Stoff vorhanden, der durch Vereinsnachrichten und Privatarbeiten in dankenswerter Art noch ergänzt wird. In statistischen Ämtern des deutschen Reiches, der Einzelstaaten und der größeren Städte geben zahlreiche Sachmänner daran, die gegebenen Zahlen nach immer mehr verbesserter Methode zu bestimmten Ergebnissen und Schlussfolgerungen zu benutzen, und in vielen Broschüren werden die Zusammenhänge der Konfession mit andern Lebensfaktoren erörtert. Statistische Jahrbücher erscheinen auch in den meisten außerdeutschen Staaten; alle zwei Jahre veranstaltet das in London bestehende Internationale statistische Institut zur gegenseitigen Förderung der statistischen Arbeiten in verschiedenen Ländern besondere Kongresse, und durch solche Beziehungen wird auch eine immer genauere Übersicht über die religiösen Verhältnisse der Bevölkerung der ganzen Erde angebahnt.

Man hat lange über die „Tabellenknechte“ gespöttelt, man hat auch vielfach nicht ohne Grund die Verwertung der Zahlen als tendenziös verurteilt, aber trotz solches Mißbrauchs hat sich doch die Überzeugung immer mehr Bahn gebrochen, daß systematisch geordnete Zahlen zur Darstellung des kirchlichen Lebens beweiskräftiger sind als vollständige Phrasen, und daß man von diesen Bildern für das Verständnis und die Pflege des kirchlichen Lebens viel lernen kann.

Die Missionsstatistik ver schafft uns einen Überblick, in welchem Umfang das Christentum zur Zeit die Welt erobert hat, und wie weit noch andere Religionen herrschen. Die Arbeiten von Grundemann, Christlieb, Gunders und Warnek sind auf diesem Spezialgebiet kirchlicher Statistik besonders hervorzuheben. Was man früher vielfach als „Kirchliche Geographie“ bezeichnet hat, gehört zu diesem Zweig der Statistik.

Daneben hat die Konfessionsstatistik in unserer Gegenwart eine hervorragende Bedeutung gewonnen. Daß es sich in ihr durchaus nicht etwa nur um eine zahlenmäßige Feststellung des Mehr oder Minder der Zugehörigkeit zu der einen oder andern Konfession, sondern zugleich um andere bedeutungsvolle Fragen handelt, mag der Hinweis auf einige neuere, beispieleweise herausgegriffene Schriften klar machen. Der katholische Statistiker Kroße behandelt „den Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit“ (Freiburg 1900); Dr. M. Ehrenbader befragt für das Großherzogtum Baden die Frage, ob „die soziale Entwicklung“, „die wirtschaftliche Lage“, durch die Konfession beeinflusst werde (Tübingen 1900); Wilhelm Held untersucht die Ursachen der Verdrängung der Konfessionen in Bayern und Baden (Münch. 1901); und neben anderen widmet Pieper (a. a. O.) den Miß-

ehen und der Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen besondere Kapitel. Auch dürfte eine Übersicht über die größere oder geringere kirchliche Beteiligung seitens der beiden Hauptkonfessionen, über ihren theologischen Nachwuchs, über die Liebeserlei ihrer Gemeinden u. a. m. hierher gehören. Und daß gerade hier die Art der Darstellung der Zahlen besonderer Kontrolle bedarf, damit nicht der konfessionelle Standpunkt des Bearbeiters den eignen Wunsch — vielleicht halb unbewußt — an die Stelle der Wahrheit rückt, ist selbstverständlich.

Aber außer der Missions- und Konfessionsstatistik gewinnt die Statistik des kirchlichen Lebens immer mehr an Bedeutung. Also nicht nur eine Klarheit, wie sie Alexander von Tettingen seiner Zeit in trefflicher Weise geliefert; eine Würde, je nach der Art ihrer Bearbeitung, sei es hierbei, sei es zur Konfessionsstatistik zu rechnen sein. Vielmehr eine Einführung in die konkreten Zustände und Verhältnisse des kirchlichen Lebens der Gegenwart, wie sie Treuss in seiner „Evangelischen Kirchenkunde“ darbietet. Es wird z. B. die Kommunikantenzahl in einer Landeskirche nachgewiesen, die Abnahme oder Zunahme gegen frühere Zeiten festgestellt, und die Ursache der Veränderung eingehend erörtert. Daß sich daraus wertvolle Schlussfolgerungen für die Pflege des kirchlichen Gemeindelebens ergeben, leuchtet ohne weiteres ein. Ähnlicher Gewinn kann aus der ziffermäßigen Darstellung anderer Äußerungen des kirchlichen Lebens hervorgehen, z. B. aus dem Verhältnis der Tausen zu den Geburten, der Trauungen zu den Eheschließungen, der kirchlichen Begräbnisse zu den Todesfällen, auch aus dem Nachweis über die Beteiligung der Gemeindeglieder bei den Wahlen der kirchlichen Gemeindevertretung, und — nicht zu vergessen — aus den die Eintritte in die Kirche und die Austritte aus derselben darstellenden Zahlen. Den hier und da in großen Städten unternommenen Zählungen des Kirchenbesuchs darf man mißtrauisch gegenüberstehen, wenn nicht die Unterlagen ausgedehnter und genauer als es meist geschieht, beschafft werden. Einen besonderen Wert muß die kirchliche Statistik beizulegen der Darstellung des kirchlichen Vereinslebens zusprechen. Mit vollem Recht sagt Hülle (Die kirchliche Statistik von Berlin. Ev. Verein, 1876): „Wird die Vereinsfähigkeit ignoriert, so geht ein wesentliches Moment der Beurteilung kirchlicher Regsamkeit und des religiösen Lebens verloren“. Möchte hier immer genaueres Material den Statistikern zur Verfügung stehen. Möchte endlich auch das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Gemeinden im Ausland von der kirchlichen Statistik immer mehr berücksichtigt werden! D. Franz Dibelius.

Stauff, Argula von, verehelichte von Grumbach, gest. 1551. — G. Kiezer, Leben der Argula von Grumbach. Stuttgart 1737; A. J. Lipowzki, Arg. v. Gr. geb. Heilm von Stauffen, München 1801 (nur durch die Beilagen wertvoll); H. A. Pistorius, Frau A. v. Gr. und ihr Kampf mit der Universität Ingolstadt, Magdeburg 1815; C. Engelhardt, A. v. Gr., Die bayerische Tabea, Nürnberg 1860 (beide populär-erbaulich); C. Franke, Gesch. d. Ludwig-Maximilians-Universität, WM III. M. XVII. Bd.; Z. Kiezer, Geschichte Bayerns, IV, 86 ff.; Th. Kolde, Ursacius Zeehofer und Argula von Grumbach, Beitr. zur bayer. KG, Bd. XI, 1905.

Argula v. Stauff, wohl noch vor 1490 geboren, entstammte dem angesehenen und begüterten Geschlecht der Reichsfreiherrn von Stauff, dessen Besitz allerdings bald nach ihrer Geburt durch die Teilnahme ihres Vaters Bernhardin und ihres Oheims Hieronymus an dem für die Selbstständigkeit des Adels gegen die Herzogsgewalt kämpfenden Löwlerbund und dann im bayerischen Erbfolgekriege schwer geschädigt wurde. Sie muß eine ungewöhnlich gute Erziehung genossen haben, und die der Pariswallage entnommenen Namen zweier ihrer Brüder, Gramastanz und Heirasis, deuten darauf hin, daß man sich in der ritterlichen Familie auch an der alten deutschen Heldenepic erfreute. Bedeutender ist noch, daß Argula in ihrem 10. Jahre von ihrem Vater eine deutsche Bibel mit der Mahnung erhielt, fleißig darin zu lesen, was sie aber nach ihrer späteren Angabe damals nicht that, weil die Bettelmönche erklärten, die Bibel würde sie zur Kezerei verleiten. Noch unter Herzog Albrecht von Bayern (gest. 1508) kam sie an den Hof und wurde „Frauzzimmer“ der energischen Herzogin Kunigunde, und dankbar rühmte sie später die Wohlthaten, die sie von der Fürstin und dem jungen Herzog Wilhelm erfuhr, der erklärte, ihr Vater sein zu wollen, als ihre beiden Eltern (ca. 1509) kurz nacheinander starben. Vom Hofe aus wird sie sich mit dem aus Franken stammenden Friedrich von Grumbach, der seit 1515 Pfleger in Ditzfurt war, vermählt haben. Unter uns unbekanntem Verhältnissen wurde sie früh von Luthers Lehre ergriffen und trat schon im Jahre 1522 (vgl. Enders, Luthers Briefwechsel III, 397) durch P. Speratus und namentlich durch

Svalatin, der ihr Luthers Schriften verschaffte, mit diesem in Verbindung. Mit Eifer studierte sie jetzt die Bibel und war bald davon überzeugt, nur in ihr die wahre Lehre zu finden, an der die Kirchenlehre und das Treiben der Priesterschaft gemessen werden müsse. Daraus machte sie keinen Hehl und lange schon dacht sie daran, gegen das feher-
 richterliche Treiben des Professors und Predigers Georg Hauer in Ingolstadt aufzutreten, in dessen unmittelbarer Nähe ihr Gatte die Hofmark Venting besaß, aber im Hinblick auf
 1 1 Ti 2, 12 (1 Mo 11, 31) hielt sie sich zurück. Da war es die Kunde von der schmachvollen Verurteilung des Afacius Seebofer (s. d. M. oben S. 125), die sie zur Schriftstellerin machte. Von M. Ständer in Nürnberg, der über ihre Bibelkenntnis nicht genug staunen
 10 konnte (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 61), in ihrem Vorhaben bestärkt, schrieb sie am 20. September 1520 einen Sendschrieb an den Rektor und gesamte Universität zu Ingol-
 stadt, der wie ihre späteren Sendschreiben erst handschriftlich verbreitet, bald aber auch von anderer Seite durch den Druck in weiten Kreisen bekannt gemacht wurde. Da niemand da-
 gegen aufträte, daß man jenen jungen Mann gezwungen habe, das Evangelium zu ver-
 15 leugnen, müsse sie es thun. In Bibelstellen wie Je 3, 1; 29, 1; Jo 6, 45; Ps 8, 3 u. i. w. sieht sie ihre Legitimation zu harter Strafrede gegen die vom Geiz besessenen Lehrer, die nicht Luthers oder Melanchthens Lehre, sondern das Wort Gottes verdammt haben. Nur dieses allein soll ihre Richtschnur sein, und wo es gleich dazu käme, davor
 20 Gott sei, daß Luther widerriefe, soll es mir nichts zu schaffen geben. Ich baue nicht auf mein oder eines Menschen Verstand, sondern auf den wahren Felsen Christum selbst, welchen die Baumeister verworfen haben“. Sie verlangt, man möge die Artikel Luthers oder Melanchthens, die feherlich seien, ihr anzeigen: „Wollt Gott, ich sollt in Gegen-
 wartigkeit unserer Fürsten und ganzen Gemein mit euch reden. Ich begehre von jedermann belehrt zu werden“. Das bayerische Religionsedikt gegen jede lutherische Regung vom
 25 5. März 1522 (vgl. Winter, Gesch. der ev. Lehre in und durch Bayern bewirkt, München 1809 I, 309 ff.) sieht sie nicht an: „man soll der Obrigkeit gehorsam sein, aber über das Wort Gottes haben sie nichts zu gebieten, weder Paps, Kaiser noch Fürsten“. Diesen Gedanken führte sie, wie in allen ihren Schriften unter Häufung von Bibelstellen, in einem zweiten, gleichzeitigen Schreiben weiter aus, das in erster Linie an den Herzog
 30 Wilhelm von Baiern gerichtet war, doch wie der erste Herausgeber nicht ohne Grund im Titel angeht, „alle christlichen Stände und Obrigkeiten ermahnt, bei der Wahrheit und dem Worte Gottes zu bleiben“ (Th. Kolde a. a. O. S. 67 ff.) und für wahrhaft evangelische Prediger zu sorgen. Als die Universität ihr nicht antwortete, schrieb sie am
 27. Oktober 1523 an den Rat der Stadt Ingolstadt, um die dortigen Nikodemusseelen
 35 von der durch die Taufe eingegangenen Verpflichtung, das Evangelium auch zu bekennen, zu überzeugen.

Dieses Lubne, bis dahin unerhörte Auftreten einer Frau in kirchlichen Fragen machte das größte Aufsehen, und als sie während des Reichstags Ende November in Nürnberg
 10 eintraf, um auch dort die evangelische Sache zu vertreten, erhielt die schnell bekannt ge-
 wordene Schriftstellerin eine Einladung von dem Pfalzgrafen Joh. von Simmern und Zvonheim, und durfte vor ihm und andern Mitgliedern des Reichsregiments frei und offen ihre Überzeugung aussprechen. In der Hoffnung, daß Gott das in dem Pfalzgrafen
 15 „angefangene Werk vollenden und er frei und unerschreden den himmlischen Vater bekennen werde, ließ sie am nächsten Tage (1. Dezember) auch an ihn ein Sendschreiben
 17. ergeben, ebenso an den damals in Nürnberg eingetroffenen Kurfürsten Friedrich von Sachsen. Allein ihr Auftreten hatte keinen Erfolg. Wie fremdartig den Zeitgenossen die religiöse Schriftstellerei einer Frau erschien, zeigt die Thatsache, daß sie trotz der weiten
 20 Verbreitung ihrer Schriften, von allen denen, die für Seebofer eintraten, gar nicht einmal erwähnt wird, auch von Luther nicht, der doch die größte Hochachtung für sie hatte und
 22 in seinen Briefen ihren Bekennern mit bewunderte. Spott und Schande war ihr Los. Ein Ingolstadter Student wagte sogar in einem (anonymen) gereimten „Spruch von der
 24 Staufferin ihres Disputierens halben“ ihr Eintreten für Seebofer auf unzüchtige Motive zurückzuführen, erhielt aber in ihrer „Antwort in Gedichtsweiß“, in der sie sich erbot,
 26 mit ihrem Gegner, wenn er öffentlich auf den Plan treten wolle, zu disputieren, kräftige
 28 Abweisung (Th. Kolde a. a. O. S. 107 ff.). Den größten Unwillen erregte sie bei ihrer angebliden Verwandtschaft. Auf die Kunde, ihr Vetter Adam von Törring, der pfalz-
 30 grafliche Statthalter von Neuburg, habe geäußert: „wenn ihr Hauswirt nicht dazu thäte, müßte es die Freundschaft thun und sie vermanern“, veröffentlichte sie einen an ihn ge-
 richteten, glaubensstarken Brief, der einen tiefen Abid in ihre Sorgen und Bekümmernisse
 32 thun laßt. Ihr Mann thate nur zuviel, um Christum in ihr zu verfolgen. Sie weiß,

daß man ihm das Amt nehmen will, aber auch die Zerst. von ihre vier Kinder konnte sie nicht von ihrem Wege abbringen: „hab vor alles wol betrachtet, das soll mich nicht hindern an meinem Heil, hab mich darcin setzen, alles zu verlassen, ja zu leb und Leben“, denn Gott zu bekennen habe sie sich in der Taufe verpflichtet. Und das Anhalt blieb bald herein. Die Ingeßstädter dachten nicht daran, einer Frau zu erlauben, und erstreckten nur den Herzog, „die Bettel zu zähmen“. Der Kanzler v. v. Ed. wies, da man gegen ein Weib nicht so handeln könne, wie gegen eine Mannsperson. Ihren Mann verbannte er und das Weib weit von Diefuri zu verbannen, damit das gemein: Volk nicht verführt werde. Das erste ist gechehen, dagegen läßt sich die Verbannung nicht nachweisen. Wahrscheinlich hat man es in mittelalterlicher Geringschätzung des Weibes für unwürdig gehalten, von der Frau keine weitere Notiz zu nehmen. Aber der Verlust der Pfrundstelle, die eine zunehmende Verarmung der Familie zur Folge hatte, war ein schwerer Schlag, und auch sonst klagt Argula in ihren Briefen über Verfolgungen. Als Schriftstellerin ist Frau Argula außer durch ein unter dem 29. Mai 1524 an den Regensburger Rat gerichteten Ermahnungsschreiben (vgl. Beitr. z. bayr. MG. XI, 164), so weit wir Kunde haben, nicht mehr aufgetreten, sondern widmete sich lediglich der ihr von ihrem Gatten gänzlich überlassenen Bewirtschaftung der Güter in Renting, Grumbach und Zeilighausen und der Erziehung ihrer Kinder. Aber nach wie vor nahm sie lebhaften Anteil an allem, was auf kirchlichem Gebiete vorging und blieb in Verkehr mit Zvalatin und Luther, den sie während des Augsburger Reichstags 1530 auf der Neuburg besuchte, und namentlich mit Andreas Siander. Nachdem sie im Jahre 1530 Witwe geworden war, vermählte sie sich zum zweiten Male im Jahre 1533 mit einem Grafen Edlich, der aber schon nach 1 1/2 Jahren starb. Außer in Ingeßstadt, wo der Angrimm gegen sie noch lange nachklang, war die süßhe Bekennerin, die den Huhm hat, die erste Schriftstellerin der deutschen Reformation gewesen zu sein, schon beinahe vergessen, als auch sie abgerufen wurde. In Zeilighausen in Unterfranken, wo sie die letzte Zeit ihres Lebens verlebte haben soll, ist sie im Jahre 1554 gestorben.

Theodor Kolde

Staupitz, Johann v., gest. 1524. — Zt. deutsche Schriften hat J. M. J. Maate sorgfältig herausgegeben (Johannis Staupitii opera quae reperiri poterunt omnia vol. I. Potsdamiae 1867); der 2. Bd., welcher die lateinischen Schriften enthalten sollte, hat wegen so Teilnahmslosigkeit des Publikums nicht erscheinen können. Zt. Leben, seine Wirksamkeit als Ordensmann, theologischer Schriftsteller und Prediger, seine Theologie, sein Verhältnis zu Luther, seinen Charakter — das alles findet man auf Grund vielfach neuen Quellenmaterials eingehend erörtert und sichtlich dargestellt bei Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. St., Gotha 1879, bei S. 211 ff. (vgl. dazu Seidemann, Zsch. Kirchen- und Schulblatt 1875 Nr. 37 f.). Durch Ko. sind die früheren Arbeiten bei W. Grimm, De Joanne Staupitio eiusque in sacrorum Christianorum institutionem meritis. Zsch. 1837, S. 59 ff.; C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, Gotha 1866, S. 212 ff.) antiquiert. „Die Stellung des St. in der Entwicklung der großen religiösen Bewegung; nach verschiedenen Richtungen hin einer erneuten Prüfung unterwerfen“ wollte L. Keller, Joh. v. St. 10 und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888. Ko. hatte Zsch. VII 1885, S. 126 ff. (Joh. v. St., ein Waldenser und Wiederläufer. Eine kirchenhistorische Entdeckung beleuchtet von Th. K.) einen vorausgehenden Aufsatz des Joh. v. St. u. das Waldensertum. Historisches Taschenbuch, begründet von Fr. v. Hammer, herausgeg. von W. Mauvencbreder, N. N. Jahrgang, S. 115 ff.) und des sich anschließendes Bud: Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt, Leipzig 1885, ganz abfällig beurteilt. Was Ko. und spätere Kritiker des Joh. v. St. gegen dessen manchmal zu Tage tretende Blindheit, gegen einzelne falsche und schiefe Urteile, gegen sein Streben, einem Lieblingsgedanken zu Liebe zu identifizieren, generalisieren, konstruieren, vorbringen, wird immer in Geltung bleiben. Aber daß jene Kritik dazu geführt haben, Ko. überhaupt nicht mehr ernst zu nehmen und den in W. u. bedeutenden Wahrheitsgehalt und die fruchtbareren Anregungen zu verneinen, ist zu bedauern. Um bei St. zu bleiben, so würde allerdings die These „daß St. und der ganze Rheinberger Kreis, die Tucher, Ebner, Kitzel, Spengler, Scheurl, Albrecht Tucher derselben Gemeinschaft angehören, welche bis zum Beginn der Reformation den Namen Waldenser führte und die von 1525 an die Bezeichnung Wiederläufer von ihren Gegnern erhalten hat, die bis dahin aber seit dem 12. Jahrhundert einfach Brüder nannte“ (Zsch. VII, 426). wenn dies wirklich die einzige Quintessenz von dem, was Ko. über St. geschrieben hat, wäre eine höchst wertvolle kirchenhistorische Entdeckung sein. Solviel aber scheint mir sicher: St. gehört eine, besonders charakterisierten Gruppe von Theologen und Laien an, die in dem Zeitraum von 1520–1525 ebenso von den kirchlich-korrekten Katholiken wie von den Lutheranern sich bestreiten, gewissermaßen eine dritte Partei bilden, „evangelisch, nicht lutherisch“ sein wollen, auf dem Grunde vornehmlich Gfart-Täuferlicher Mißbilligung und der Erneuerung der paulinisch-anthimischen Gnadenlehre im abgehenden Mittelalter weiterbauen, die Beziehungen zur Hierarchie und den kirch-

haben Exercentien nicht lösen, aber letztere für relativ gleichgültig halten und die katholische
 Arroganten vertieren und verinnerlichen. Verbindungsäden führen rückwärts zu mittelalter-
 lichen „Stillen im Lande“ und vorwärts zu gewissen Dämonen und Missethätigen. — Hatten Mo.
 und Ae. in St. mehr das „Vorreformatorsche“ betout, so wies N. Paulus (Zob. v. St.,
 5 seine vorgebildet protestantischen Geimmungen, HZB XII 1891], S. 309 ff.) darauf hin, daß
 St. in Bezug auf Willensfreiheit Verdienstlichkeit der guten Werke, iustificatio immer gut
 katholisch gelehrt hätte. Auch Müchtl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-
 10 zählung I¹ Bonn 1889], S. 121 ff.) hob den Unterschied zwischen St. und Luther hervor; St.
 sei Minderer, und zwar gehöre er, da er das Ziel der Krönigkeit nicht im Erkennen und
 15 Schauen Gottes, sondern in der Verzichtleistung auf den eigenen Willen erblicke, in die quieti-
 stische, franziskanische Reihe der Missethätigen. Unzugänglich war mir der Artikel von E. Favre,
 Deux phases de la vie de Staupitz (Lib. Chrét. VI, 17–31).

Joh. v. St. entstammte einer alten Adelsfamilie, die im 16. Jahrhundert im Witten-
 bergischen und in der Nähe von Würzen angelesen war. Das früheste sichere Datum
 15 aus seinem Leben ist seine Immatrikulation an der Leipziger Universität. Hier ist er im
 Sommersemester 1485 als Johannes Stopitz de Mutterwitz bacc. inskribiert (Matrikel
 der Univ. L., herausgeg. v. G. Erler I, 317). Wo er vorher bis zum Baccalaureatsexamen
 studiert hat, ist unbekannt. Aus dem Eintrag scheint sich nun auch St.' Geburtsort zu
 20 ergeben. Man kann aber schwanken zwischen Mutterwitz bei Zeisnig und Moderwitz bei
 Neustadt a. d. Orla. Auf Mutterwitz saß 1519 ff. (Enders, Luthers Briefwechsel I, 372
 u. v.) Christophorus Breffen, und schon im 15. Jahrhundert und noch 1612 war es im
 Besitze der Familie von Breffen oder Pressen (Beiträge zur sächs. RG II [1883], S. 103).
 Moderwitz gehörte 1295–1333 der Familie von Hayn (ebd.). Hier wohnte — zwei
 25 Nachrichten zufolge, die allerdings nicht mehr nachgeprüft werden können (die eine von
 1511) (ebd. S. 104, vgl. auch schon de Wette-Seidemann, Luthers Briefe VI, 681) —
 Hans v. Bera, Katharinas Vater. Beachtenswert erscheint, daß Katharina im Kloster
 Rimboden mit St.'s Schwester Magdalena zusammen war. Sollte das auf eine gemein-
 sam und an einem Orte verlebte Kindheit hindeuten? Dann würde auch für St. eher
 30 Moderwitz als Mutterwitz (für letzteres stimmt N. Paulus, Der Katholik 1898 I, 88)
 als Geburtsort in Betracht kommen. — Eine weitere Notiz in der Leipziger Universitäts-
 matrifel (II, 313) besagt, daß am 30. Oktober 1489 N. St., mgr. Coloniensis, in die
 Artistenfakultät aufgenommen worden ist. Bezieht sich das auf unsern St., so hat er da-
 zwischen in Köln studiert und dort sich den Magistergrad erworben. — 1497 wurde er,
 35 als mag. art. und lector theologiae, dem Augustinerkonvent zu Tübingen inkorporiert
 Professor hat er vielleicht in München geübt — und am 30. Mai an der dortigen
 Universität immatrikuliert. Nachdem er Prior des Klosters geworden war, wurde er am
 29. Oktober 1498 baccalaureus biblicus, am 10. Januar 1499 sententarius, am
 6. Juli 1510 Lic. und tags darauf Dr. theol. (vgl. S. Hermelink, Die theologische
 Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1531, Tüb. 1906, S. 199 ff.). Daß
 40 er sich in Tübingen die theologischen Würden erwerben sollte, hatte das Generalkapitel
 zu Rom 1497, wohl auf Antrag des N. Profes. (s. d. N. Bd XVI S. 74), beschlossen. Unter den
 Tübinger Professoren ragten damals der nach einer gründlichen Kirchenreform sich
 lebende Konrad Summenhart (Janßen, Gesch. d. deutsch. Volkes seit dem Ausgang des
 45 MAs I, 17. und 18. Aufl., S. 113, Hermelink S. 163 ff.) und der noch energischer
 wie dieser auf Schrift und Vaterstudium dringende Paul Scriptoris (Janßen S. 16. 143,
 Hermelink S. 156 ff.) hervor, doch haben sie kaum St. tiefer beeinflusst. Eher ist das bei
 Wendel Steinbach anzunehmen, „welcher nach dem Zeugnis Melanchthons ein fleißiger
 Forscher der hl. Schrift und Augustinus war und noch mehr durch seine sittlich-religiöse
 50 Perienlichkeit wirkte“ (Hermelink S. 195 ff. 200). Mit einem vom 30. März 1500
 datierten Briefe an den Tübinger Buchdrucker Joh. Eymar erschien St.' Erstlings-
 schrift Decisio questionis de audientia misse in parochiali ecclesia domi-
 nicis et festivis diebus (1 Ausgaben, die 1., welche die Anhänge — s. u. —
 nicht hat, von Eymar, die drei andern aus einer andern Presse, vgl. Steiff, Der
 55 erste Buchdruck in Tübingen, Tübingen 1881, S. 61.), in der er die Frage, ob die
 Parochianen verpflichtet seien, an Sonn- und Festtagen die Messe in ihrer Pfar-
 luche zu hören oder auch in einer Klosterkirche ihre Erbauung suchen dürften, „mit an-
 erkennenswerter Verleugnung der eigenen mündlichen Interessen, um des hierarchischen
 Prinzips willen, zu Gunsten der Weltgeistlichkeit“ entscheidet. In den drei Nachdrucken
 sind enige Katedisimusstunde (gottliche und Kirchengelotte, Feit- und Fasttage, zuletzt
 60 Fides Niecna) angehängt. Nachdem St. Prior des Münchener Augustinerkonvents ge-
 worden war — er erscheint als solcher 1503 —, behauptete er den in jener Schrift ein-

genommenen Standpunkt auch in öffentlicher Rede, erühte aber den Widerpruch des Münchener Franziskanerquardians Kaspar Schatzgaber, dessen Gegenchrift in Cod. Ms. 31 der Münchener Universitätsbibl. erhalten ist (N. Paulus, N. Sch., Freiburg i. Br. 1898, S. 21 f. 119). Dann wurde er von Maximilian Friedrich von Sabin neben Martin Belland aus Mießrichstadt oder Mellerstadt zur Einrichtung der neu gegründeten Bruderschaft in Umrüstung berufen; er wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Auf dem Kapitulat (7. Mar. 1503 zu Schwiege stattfindenden Kapitel wurde er auf Brück Wundt zu seinem Nachfolger im Amte eines Generalvikars der deutschen Augustinerobervarianten (S. 256 f.) gewählt. Er schien ganz der Mann zu sein, die anstehende Kongregation zu stützen und zu schutzen und ihr die Gunst der weltlichen Fürsten, zunächst der sächsischen, und des Papstes zu gewinnen. Seine erste Sorge war die Zusammenfassung und Veröffentlichung der in der Kongregation geltenden Konstitutionen. Auf dem Kapitel zu Nürnberg Jubilae (28. April) 1501 wurden sie approbiert, und bald nach Pfingsten erschienen sie im Druck (einziges bisher bekanntes Ex. auf der Jenaer Universitätsbibliothek; Abdruck von Seidemann auf der Kgl. Bibl. zu Dresden; auf der Münchener Hof- und Staatsbibl. Nf. des 18. Jahrhunderts: *Constitutiones Congregationis Saxonicae ab eiusdem maximo promotore Joanne Staupitzio vicario generali editae ac Norimbergae impressae ac ex impresso exemplari, quod Herbipoli asservatur, descriptae*). Wenn übrigens Kolde Z. 221 meint, St. habe hier eine Empfehlung des Schriftstudiums eingefügt, so hat Paulus HJG XII, 311 f. gezeigt, daß St. auch hier einfach die (1287 approbierten) Konstitutionen des Gesamtordens abgeschrieben hat. Wie St. in den folgenden Jahren den Plan verfolgte, sämtliche deutsche Augustinerklöster seiner Kongregation einzuverleiben und dieser durch Union mit der lombardischen dieselben Privilegien und Immunitäten zu verschaffen, wie er in dieser Angelegenheit zuerst durch Nikolaus Bestler, seinen Nachfolger im Münchener Priorate, dann auch persönlich mit der Kurie verhandelte, wie er zuerst von dem am 1. September 1505 gewählten, aber bereits Ende 1506 gestorbenen General Augustinus v. Interamma beauftragt, dann aber durch dessen Nachfolger, den gelehrten Agidius v. Viterbo gefördert wurde, wie er vorübergehend mit den Nürnbergern in Konflikt geriet und Erfolge mit Mißerfolgen wechselten, dafür muß auf Kolde Z. 225–243 verwiesen werden. Über den großen Kämpfen vergaß St. aber nicht die kleinen Angelegenheiten der einzelnen Klöster und Brüder. So machte ihm der Neubau des Wittenberger Augustinerklosters 1507 viel Sorge. Seit über 100 Augustiner hat er während seines Vikariates nach Wittenberg gezogen, vor allen 1508 Martin Luther. Auf einer seiner Visitationen war ihm im Erfurter Konvent der „abgekehrte junge Bruder mit den sinnenden Augen“, der von seinen nächsten Vorgesetzten als ein Muster von Heiligkeit gepriesen wurde, aufgefallen. Er hatte ihn zu trösten gesucht dadurch, daß er ihn auf die sündenergebende Gnade Gottes und die Erlösung in Christi Blut verwies, ihm klar machte, daß die Heile mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginnen müsse, und daß sein Sündengefühl zum guten Teil auf Übertreibung und Einbildung beruhe und in fruchtlose seelengefährliche Selbstquälerei ausgeartet sei. Luther ist „seinem“ St., seinem „lieben Doktor St.“ zeitlebens dankbar geblieben dafür, daß er ihn damals aus jenem verderblichen Brüten herausgerissen habe, und ebenso für spätere Tröstungen und Anregungen (Citate bei Kolde S. 249 f. und Köstlin-Kawerau, Martin Luther I, 71; das meistzitierte Wort aus dem letzten erhaltenen Briefe Luthers an St. vom 17. September 1523: *Sed nos certe etiamsi desivimus tibi grati ac placiti esse, tamen tui non deest esse immemores et ingratos, per quem primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris* [Enders IV, 231] ist verhältnismäßig luth., die Neuzerungen von 1542 und 1545 sind viel inniger). Bevor St. seine Wittenberger Professur definitiv niederlegte, veranlaßte er oder zwang er vielmehr Luther zur Erwerbung der theologischen Doktorwürde am 18. und 19. Oktober 1512 (Köstlin-Kawerau I, 104 ff.). — Der Bericht in Chilianii Leibii, Prioris Rebdorffensis Canon. Reg. D. Aug. Historiarum sui temporis ab An. 1502 ad An. 1519 Annales in *Arms. Ber. tragen zur Gesch. und Literatur VII* [1806], 661, St. habe die Promotionskosten bestritten von den 500 Goldgulden, die eine edle Frau einem Nürnberger Augustinermonche vermacht habe, damit dieser Theologie studieren und die theologische Doktorwürde erwerben sollte, scheint mir durch die Mitteilung Luthers vom 9. Oktober 1512 bei Enders I, 91 nicht ganz widerlegt zu sein). Aber auch nachdem St. zu ständigem Aufenthalt nach Deutschland übergesiedelt war, blieb er mit den Wittenbergern in inniger Auhlung. Als Johann Lang, der infolge eines zwischen St. und sieben Klöstern, darunter Erfurt, aus-

gebrochenen Streit, als Parteigänger St.' aus C. ausgewiesen worden war und Herbst 1511 nach Wittenberg übersiedelt war (M. Paulus, Bartholomäus Arnoldi von Wüngen, Areiburg i. Br. 1893, S. 16), zu dem auf Jubilate 1515 nach Gotha zusammenberufenen Kapitel reiste, gab Spalatin ihm einen Brief an St. mit
 5 (datiert: ex arce Wittenbergensi XVI Kalend. Maij [16. April] 1515; Cod. Goth. A 399, 271^b 75^a), in dem er diesen als Freund Mutians und Neuchlins enthusiastisch begrüßte (vgl. auch noch Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, Halle 1890, I 170, II 151, 233, 237, 268, 278, 280). Und Karlstadt er-
 10 öffnete seine Erläuterungen zu Augustins Schrift De spiritu et litera, die erst Anfang 1519 erschienen, mit einer vom 18. November 1517 datierten Vorrede an St., in welcher er diesen vries als 'Illius sincerioris Theologiae promotor amplissimus atque
 15 eximius Christi gratiae predicator, defensor quoque et assertor immobilis' (H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Leipzig 1905, I 90 ff., II 533 ff.). St. lebte seitdem, wenn er nicht auf Visitationsreisen abwesend war — so war er im Herbst
 20 1511 in den Niederlanden, wo er u. a. die Einrichtung des nach Überwindung mannig-
 facher Schwierigkeiten schnell ausblühenden Antwerpener Augustinerkonvents überwachte (F. Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I, Halle a. d. S.
 1903, S. 52 ff.), und unternahm er im Sommer 1516 eine größere Visitationsreise
 25 an den Niederrhein und nach Belgien, wobei er auch für die Wittenberger Schloßkirche
 Reliquien erwarb (Erfurs bei Molde S. 108 ff.; dazu neuestens F. Kalkoff, Ablaß und
 Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich dem Weisen,
 30 Halle 1906, S. 69) — in München, Salzburg, besonders gern aber in Nürnberg,
 wo er mit Christoph Scheurl, Hieronymus Heltschuber, den Ebner, Zürer, Tucher,
 Lazarus Spengler, Willibald Pirkeimer, Albrecht Dürer freundschaftlich verkehrte und
 35 nicht nur als Prediger, sondern auch als feiner Beobachter und lebenswürdiger Unter-
 halter bei Tisch geschätzt wurde. Beliebt war überhaupt St. bei jedermann. So
 schrieb z. B. auch Erasmus aus Löwen am 17. Oktober 1518 an Johann Lang (seit
 Anfang 1516 wieder in Erfurt): Staupitium vero magnum adamo (Ed. Geravitz,
 40 Erasmusiana II, Zitiungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserl. Akad.
 der Wiss. 95. Bd 1879, S. 597).

Die Stellung, die St. von 1518 ab Luther gegenüber eingenommen hat, ist durch
 die neuerlichen ausgezeichneten Ausführungen F. Kalkoffs (Verhörungen zu Luthers römi-
 45 schem Prozeß, Rom 1905, S. 11 ff.) geklärt. Im Februar 1518 zeigte der damalige Pro-
 magister des Ordens Gabriel Benetus (der auf dem Generalkapitel zu Venedig im Juni 1519
 50 zum General gewählt wurde), einer Weisung Leos X. folgend, St. an, daß Luther beim
 Papste als Ketzer denunziert werden sei, und forderte ihn auf, Luther zur Rede zu stellen.
 St. teilte Luther die Anklagepunkte mit unter warnendem Hinweis auf den üblen Ein-
 55 druck, den seine Lehre gemacht hätte, Luther aber wies unterm 31. März die gegen ihn
 erhobenen Anklagen als unbegründet zurück und lebte kurz und bestimmt eine Aenderung
 60 seiner Haltung ab. Auf dem Kapitel zu Heidelberg behauptete er erfolgreich seine Posi-
 tion vor seinen Ordensgenossen, versprach aber wohl auch, sich durch den Generalvikar in
 einem Schreiben an den Papst zu wenden und durch eine ausführliche Erklärung seiner
 65 Ablaßsitten sich zu rechtfertigen. Diese Resolutiones disputationum de indulgentiarum
 virtute schickte er am 30. Mai in einem Schreiben an den Papst durch Staupitz
 70 nach Rom, worauf dieser erklärte, die Kongregation habe sich bemüht, dem Befehle des
 Promagisters zu entweichen. Seitdem galt St. an der Kurie als Anhänger Luthers und
 sehr verdächtig. Kurz bevor dann St. mit Luther in Augsburg, wo dieser vor dem
 Richterstuhl Cajetan erschien, zusammentraf, suchte er ihn zu bestimmen, zeitweilig auf
 die ihn vorwärts treibende und exponierende Wirksamkeit an der Wittenberger Universität
 75 zu verzichten und sich in ein weltabgeschiedenes Augustinerkloster zurückzuziehen, wodurch
 er sowohl den Kurfürsten als auch die Kongregation und ihn als Oberhaupt derselben
 aus reinlicher Lage befreien würde. Am 19. Oktober trat St. selbst in Augsburg ein,
 und nun befragte er mit Luther einen anderen auf den ersten Blick recht abenteuerlichen
 80 Plan, daß nämlich dieser sich an die Universität Paris begeben sollte (Kalkoff S. 161 ff.).
 Außerdem scheint St. sich in seinen damaligen Verhandlungen mit Luther doch gelegentlich
 auch anders ausgebrochen zu haben. Er stand ja diesem nicht nur als Ordensvorgesetzter,
 sondern auch als Freund und Gesinnungsgenosse gegenüber, und seine Bedenklichkeit
 85 und Angstlichkeit wurde manchmal durch dessen stürmisches und glaubensklühes Wesen
 über den Haufen geworfen, und dann rief er Luther ermutigende und bestärkende Worte
 90 zu. Und wenn er ihn vom Ordensgehorsam entband, so that er das gewiß nicht nur,

um das Schickal der Monagregation nicht ferner mit dem Luther zu verhandeln (Mall. II S. 48 Anm.), sondern auch, um diesem Reichthum zum Handeln und Stämpfen zu geben (vgl. auch Möstlin-Waveran I, 211). Auf die Dauer wollte er sich die Unterstützung, die er als Oberhaupt der Monagregation durch Luther und Ulrich, nach Luthers auf sich genommen, nicht tragen, zumal da er immer wieder von Luther zu arbeiten wurde, gegen den Kezer einzudringen; er legte deshalb auf den 28. August 1520 sein Amt als Generalvikar nieder. Zum 4. April 1521 Wenzeslaus Vink (s. d. N.).

Jetzt berief der Kardinalerzbischof Matthäus Lang St. als Hofprediger nach Prag. Aber auch hier fand er nicht den ersehnten Frieden. Auf Veranlassung des Kardinal Lang von ihm eine *revocatio et abiuratio* vor Notar und Zeugen der in der Bannandrohungsbulle vom 15. Juni 1520 angeführten Artikel Luthers. St. weigerte sich dessen, weil er nicht zu widerrufen brauche, was er nicht behauptet habe, und hat den Kardinal, nicht weiter in ihn zu dringen, wurde aber schließlich müde und erklärte, den Papst als seinen Richter anzuerkennen. Nicht mit Unrecht sah Luther darin eine halbe Verleugnung, und St. verüchte auch gar nicht ihm und Vink gegenüber tapferer zu erscheinen als er war. Um ihn nun aber ganz von Luther und den Augustinern loszureißen, machte Lang ihn zum Abt der alten reichen Benediktinerabtei St. Peter in Salzburg. Mit den Mönchen derselben lag Lang seit lange im Streit, und nun hoffte er, einen ihm ergebenen, gefügigen Abt zu bekommen. St. war damals gerade durch die neuerlichen Angriffe Luthers auf Mönchsgelübde und Priesterehe, durch die Abschaffung der Messe und das überhand nehmende Auslaufen von Mönchen und Nonnen erschreckt und in verzagter, resignierter Stimmung; so ließ er sich treiben, und Luthers Warnungen kamen zu spät. Am 1. August legte er nach erfolgtem Dispens Profess auf die Benediktinerregel ab, worauf er am 2. August dem Erzbischof beaufs Konfirmation und Benediction präsentirt wurde. Am 6. August fertigte dieser die Konfirmationsurkunde aus, und am 17. wurde St. durch Bischof Berthold von Chiemssee im Beisein des Kardinals feierlich zum Abt benediziert (W. Hauthaler, Kardinal Matthäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit I. Teil, Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 35, 181 ff.). Als geschickter Haushalter über die weltlichen Güter der Abtei bewährte er sich gerade nicht, aber der Predigt und Seelsorge widmete er sich mit dem ihm eigentümlichen freudigen Pflichteifer. Als letzte Kundgebungen Sts sind die zwei Gutachten sehr zu beachten, die er über die Lehre des Augustiners Steph. Agricola (s. d. N. Bd I, 253) abgab. Dieser war im Sommer 1522 als Prediger in Rottenburg am Inn gesungen genommen und in das salzburgische Mülldorf gebracht worden, damit dort Lang als Ordinarius von Mettenburg gegen ihn handle. In dem ersten Gutachten vom Frühjahr 1523 (abgedruckt bei Gerbinius Gärtner, Salzburger gelehrte Unterhandlungen, 2. Heft, Salz. 1812, S. 67—72, besprochen von Paulus HJG XII, 773—777) äußerte sich St. noch ziemlich mild und zurückhaltend; er wirft Agricola nur vor, daß er sein subjektives Urteil über die Entscheidungen der Kirche stelle, daß er hätte bedenken sollen, quod ne sacrae quidem literae sine modestia docendae sunt, und daß seine Einwände gegen die Gebete für die Verstorbenen und gegen das Fasten unklar und hinfällig seien. Viel schärfer ist das zweite Gutachten vom November 1523, in dem St. vom folgenden allgemeinen Sätzen ausging: 1. Die Kezer sind zu bestrafen, denn man müsse die Schafe vor dem Wolf schützen; 2. die Anhänger Luthers sind auf Grund der päpstlichen Bulle und des kaiserlichen Edicts für Kezer zu halten; 3. auch wer nur in einem Punkte der Kezerei überführt werde, sei als Kezer zu betrachten; 4. Agricola aber sei in vielen Punkten überführt worden (Hauthaler, Mitteilungen 36, 330 ff.). — Am 28. Dezember 1521 erlag St. einem Schlaganfall, nachdem er schon seit dem April leidend gewesen war und in Braunau und Reichenhall vergebens Besserung gesucht hatte. Begraben wurde er in der St. Petruskapelle der Stiftskirche. Über zwei Porträts von ihm in der Pralatur und im Klosteraal vgl. H. Mumüller, Jahrbuch der Gesellsch. f. d. Gesch. des Protestantismus in Österreich II (1881), S. 49 f., vgl. auch schon Seidenmann, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1873, Nr. 6, Sp. 46. Sehr interessant ist Melanchthons Urteil über St.: *Staupitium dicit non factum esse apostatam*. Sondern er sey ein Sapiens wehlicher Mann gewesen, quia noluerit sese immiscere negotijs de religione et controversijs agitatis. Sed quod arte se evoluerit, sagt Er". (Bl. II von Mser. Dresd. B 193; 4^{to} Abrahami Buehholzeri Libellus Arcanorum, citiert von Seidenmann, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1877, Nr. 32 und 1879, Nr. 38.)

Von St.' Predigten sind handschriftlich erhalten: 1. 31 lateinisch geschriebene Predigten

über Siedl u. 2, verfaßt zwischen 1191 und 1198, in Cfm. 18 760, 155 f., 4^o (Vauhus *SSG* XII, 310 f.; *Rs* Vermutung, daß St. diese Predigten in Tübingen gehalten habe, wird bestätigt durch Manlius, *Locorum communium collectanea* II, 14), 2. 23 Predigten, die St. in der Fastenzeit 1523 im Krankenstalle des jetzt auf dem Nonnberg, damals aber hart neben St. Peter, nämlich im jetzigen Franziskanerkloster gelegenen Nonnenkloster gehalten hat, und eine über das Weidten, die er im Advent 1523 im Speiseaal daselbst gehalten hat, in Papierband a II, 11 im Archiv von St. Peter; Wolde hat daraus die Adventspredigt abgedruckt, weitere Mittheilungen gab Hummüller, *Nachbuch* II, 19 ff., XI (1890), S. 113 ff. Hierzu kommen noch Auszüge aus Predigten, die St. in der Adventszeit 1516 in Nürnberg gehalten, von Lazarus Zwengler geschrieben, im Codex manuscript. C bibliothecae Scheurlianae (Staatsl. Z. 11 ff.).

Druckschriften St.: 1. *Decisio quaestionis de audientia missae* i. o.; 2. Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi (Leipzig 1515: Panzer, *Annalen* 809, o. C. 1523: Panzer 1611); 3. *Libellus de executione aeternae praedestinationis*, von Scheurl herausgeg., Nürnberg 1517: Panzer, *Annales typographici* VII, 459, 136; IX, 516, 136; deutsche Uebersetzung von Scheurl, Nürnberg 1517: Panzer 873; 4. Von der Liebe Gottes (Leipzig 1518: Weller, *Report. typogr.*, Suppl. II, 461, o. C. [Münden, Nob. Schobier] 1518: Panzer 800, Basel 1520: Panzer 971^b, o. C. u. N.: Weller 1118); 5. Von dem heiligen christlichen Glauben, nach St.' Tode wohl von Link herausgegeben, o. C. 1525: Panzer 2900 und o. C. MDXXV. (Über das Verhältnis dieser zwei verschiedenen Ausgaben vgl. Keller S. 190 ff.) Über spätere Ausgaben von St.' Schriften zwischen 1605 und 1630 erschienen mindestens acht Neu-
drucke -- vgl. Keller S. 393 ff. D. Clemen.

Stedinger. — Die Hauptquellen sind die in der Darstellung angeführten Urkunden. Von berichtenden Quellen kommen in Betracht *Ann. Stad. MG SS XVI*; *Emon. chron.* a. a. C. XXIII, S. 516; *Chr. reg. Col.* s. 1231, S. 265; *Ann. Erph. frat. Praed.* s. 1232, S. 83; *Hist. mon. Rastel.* SS XXV, S. 501; die Sächsische Weltchronik *MG DChr* II, S. 236 ff. Die älteren Darstellungen sind autographiert durch N. H. Schumacher, *Die Stedinger. Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen*, Bremen 1855. Man vgl. ferner Schirmacher, *N. Friedrich II.*, 1859, I, 227 ff.; Wundelmann, *Geschichte N. Friedrichs II.*, 1863, S. 437 ff.; Wünger, *Deutsch-dänische Geschichte*, 1863, S. 163 ff.; Debio, *Geschichte des Erzbisthums Bremen-Hamburg*, 1877, II, 119 ff.; Gesele-Knöpper, *Conc.-Gesch.* V, 1886, S. 1018 ff.; Zeltin, *Breger IX.*, Freib. 1886, S. 220.

Mit dem Namen Stedinger (Stedingi, Stetingi, Stadingi) bezeichnet man seit dem 13. Jahrhundert die Bewohner der Niederungen an der Nordseeküste zu beiden Seiten der Weser, zumeist friesischen Stammes. Sie sind im 12. Jahrhundert aus dem Bistum Utrecht in die damals unbauten Moorländerien an der unteren Weser eingewandert (vgl. die *Urk. des CB. Friedrich* von 1106, *Hamb. UB* I, S. 121, Nr. 129). Die Landeshebeit der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen erkannten sie an, lebten aber thatsächlich unabhängig auf dem dem Wasser abgerungenen Grund und Boden. Um die Wende des Jahrhunderts wurden sie durch die Veruche der Oldenburger Grafen, sie unter ihre Vormäßigkeit zu zwingen, beunruhigt, wußten sich ihrer aber zu erwehren (*Sächs. Weltchr.* s. 1200 o. 311, S. 236; *Ann. Stad.* s. 1201, S. 351; *Hist. mon. Rast.* 19, S. 501; *Ann. Erph. fr. pr.* s. 1231, S. 83). Einige Jahre danach kamen sie mit dem CB. Hartwig II. in Konflikt; sie verweigerten die Zehnten und andere kirchliche Leistungen. Kurz vor seinem Tode zog er gegen sie, brach aber, da sie sich zu einer Geldablösung verstanden, das Unternehmen ab (*Ann. Stad.* s. 1217, S. 354; *Sächs. Weltchr.* S. 236 f.). Die nach seinem Tode (3. Nov. 1207) ausbrechenden Kämpfe um den Besitz des Erzbisthums kamen ihnen zu gute. Sie zerstörten 1212 die festen Häuser Munte und Zehnten und belagerten Dorfbagen, 1214 brachen sie Stotel (*Ann. Stad.* s. dd. N.). Daß Gerhard I. schließlich die Anerkennung als Erzbischof fand, verdankte er wenigstens zum Teil dem Umstande, daß die Stedinger 1216 oder 1217 auf seine Seite übertraten (*Ann. Stad.* s. 1217, S. 356). Allein er starb bereits am 13. August 1219 und in seinem Nachfolger Gerhard II. von Lippe (1219-1258) erstand ihnen ein sehr gefährlicher Gegner.

Gerhard II. war einer der bedeutendsten Männer, die im 13. Jahrhundert auf dem erzbischoflichen Stuhle von Bremen-Hamburg saßen; er nahm den Kampf gegen sie mit großem Nachdruck wieder auf. Es war etwas Unerhörtes, daß dicht vor den Thoren seiner Metropole ein Volk von Bauern saß, das in weltlichen Dingen keiner der bestehenden Gewalten sich unterordnete, sondern seine Selbstständigkeit den sich bildenden

Territorialgewalten gegenüber trotzig wahrte, das auch den kirklichen Anfechtungen nicht ohne weiteres nachgab. Durch beides mußte der willensstarke, beherzte Mann wieder fürstlich dazu geführt werden, nicht bloß die Zehnt- und Zinsleistungen seiner Bauern geltend zu machen, sondern diesen Anlaß zu benutzen, um die Wägen der Landesherren unter seine landesherrliche Botmäßigkeit zu bringen. Das war, was die Stedinger nicht zu erlangen war, wußte der Erzbischof, er ließ sein Verbot nicht anzuwenden. Durch seinen Bruder Hermann von der Lüneburg ließ er zu dem Zweck um mit den vereinten Kräften des Erzbischofs und der vierhöflichen Hausmacht zu kämpfen niederzuwerfen. Am Weihnachtabend 1229 kam es zum entscheidenden Zusammenstoß. Dem ritterlichen Heere stellten sich die Bauern kampfbereit entgegen und errangen einen glänzenden Sieg: Graf Hermann wurde erschlagen, über 200 seiner Streitgenossen blieben tot auf dem Schlachtfeld, die übrigen suchten in schmählicher Flucht ihre Rettung (Ann. Stad. 3. 1230, S. 361; Erph. 3. 83; Sächs. Weltchr. 371, S. 218).

Der Erzbischof gelangte zu der Einsicht, daß er die Stedinger unterdrückt habe, daß die Kräfte seiner Stiftsmannschaft und des ihm befreundeten Mecks gegen sie nicht ausreichten; wollte er den Tod seines Bruders rächen und seine Pläne zur Hebung des Erzbistums und zur Befestigung seiner Landeshoheit durchsetzen, so mußte er zu härteren Maaßen greifen. Sie bot ihm die Kirche. Er berief denn für den 17. März 1230 eine Diöcesansynode nach Bremen. Hier erhob er gegen die Stedinger Anklage wegen Keueri und Verachtung der kirchlichen Sakramente. Den Vorwand gab der bei den Stedingern wie anderwärts wuchernde Aberglaube. Die Synode beschloß der erzbischoflichen Anklage gemäß: „Dieweil es offenkundig ist“ — heißt es in dem von Erzbischof Gerhard erlassenen Synodalschreiben — „daß die Stedinger die Schlüssel der Kirche und die kirchlichen Sakramente völlig verachten, daß sie die Lehre der hl. Mutterkirche für Tand halten, daß sie Geistliche jeder Regel und jedes Ordens da und dort gefangen nehmen und töten, daß sie Klöster und Kirchen mit Raub und Brand verwüsten, daß sie ohne Zehn Meineide wie etwas Erlaubtes begeben, daß sie mit dem Leib des Herrn schredlicher verfahren, als der Mund aussprechen darf, daß sie von bösen Geistern Ansturm begehren, wächserne Bilder von ihnen bereiten, bei wahrjägerischen Frauen sich Mats erholen und ähnliche verabscheuungswürdige Werke der Finsternis treiben, daß sie, obwohl oft und öfters verwarnt, Buße verweigern und jede Mahnung zurückweisen: da zweifellos feststeht, daß das Alles der Wahrheit gemäß ist, so werden die Stedinger nur Meger erachtet und als solche verdammt“ (Urkunde, gedruckt bei Zudendorfer, Registrum II, S. 156, Nr. 71 mit der Unterschrift: actum Bremae in synodo Laetare Jerusalem 1219; das Datum ist jedenfalls unrichtig; wahrscheinlich ist XIX aus XXX verlesen).

Nachdem so die Verdammung der Stedinger erfolgt war, kam es darauf an, das Anathem wirksam zu machen durch das Mittel der Kreuzzugspredigt und durch Aufbietung der weltlichen Macht wider die Gehanneten. Zunächst galt es, vom Papst die Vollmacht zur Kreuzpredigt zu erlangen. Papst Gregor IX. (1227–1241), der große Keueri verfolger, an welchen die Klagen gegen die Stedinger durch gemeinsame Berichte des Erzbischofs, seines Domkapitels und der kurz zuvor in Norddeutschland angesiedelten Dominikaner gebracht wurden, beauftragte zunächst (26. Juli 1231) in einer zu Metz erlassenen Bulle den Bischof von Lübeck, den Priester von St. Katharina in Bremen und den Predigermonch Johann, seinen Penitentiar, die nötigen Maaßregeln gegen sie zu treffen (Bremisches UB I, S. 196, Nr. 166) und erließ dann auf Grund der eingegebenen Berichte unter dem 29. Oktober 1232 von Magni aus die Bulle Lucis eterne lumine (unvollständig gedruckt in Raynaldi Annales 3. 1232, S. 388; vollständig MG EE 14 I, S. 393, Nr. 489), worin die auf der Synode zu Bremen ausgeprochenen Verbündigungen wiederholt und die Bischöfe von Minden, Lübeck, Magdeburg beauftragt werden, das Kreuz wider die Stedinger unter Verheißung reichlicher Ablass in den Diöcesen Baderborn, Hildesheim, Verden, Münster, Osnabrück, Minden und Bremen predigen zu lassen. Doch wurde der volle Kreuzzugsablass noch nicht gewährt.

Die drei von dem Papst beauftragten Bischöfe, in Verbindung mit den in Norddeutschland seit kurzem angesiedelten Bettelmonchen brachten in kurzer Zeit eine nicht unbedeutende Zahl von Kreuzfahrern zusammen. Allein der erste, wie es scheint im Winter 1232—1233 mit unzureichenden Kräften und unter mangelhafter Zubereitung unternommene Kreuzzug mißglückte; die Stedinger zerstörten die 1213 von Gerhard I. erbaute, dann zerstörte und von Gerhard II. wieder aufgebaute Burg Schlüter bei Elmendorf, bedrohten sogar die Stadt Bremen und fanden in dem Welfenherzog Otto von Lüneburg

einen dem Erzbischof ebenso feindselig gekümmten wie gefährlichen Bundesgenossen. Auch die Zerstörung des Klosters Hude und die Entbannung eines Dominikaners, der sich in das Stedingerland wagte, wird in diese Zeit gehören (Ann. Stad. 3. 1233, S. 361; Sächs. Weltchr. 376; Hist. Rast. 25 f. S. 505 f.).

Der Zorn des Erzbischofs wurde durch diese Mißerfolge nur mehr gereizt; auch vom Papste kamen neue Aufträge zur Kreuzpredigt. Durch eine Bulle, gegeben zu Anagni am 19. Januar 1233 (gedruckt Hargheim Conc. Germ. III, S. 553), rief er die Bischöfe von Baderborn, Hildesheim, Verden, Münster, Osnabrück zur Unterstützung der drei früher genannten Bischöfe in Sachen des Kreuzzugs wider die Stedinger auf, damit diese „entweder laich durch Gottes Kraft der Belehrung gerönnen oder in die Grube der Verdammnis geführt werden“. Dergleichen ermahnte er die Stadt Bremen im Frühl. 1233 dringend, für den Erzbischof einzutreten (vgl. Brem. UB I, S. 205, Nr. 172), rafflos wurden die Bürger von den Dominikanern für den bl. Kampf bearbeitet; durch einen feierlichen Vertrag zwischen dem Erzbischof und dem Bremer Rat vom März 1233 verpflichteten sich beide zur wechselseitigen Unterstützung im Kampfe gegen die Stedinger (s. d. oben angef. Art.). Das alles war nicht vergeblich: im Juni 1233 konnte die zweite Kreuzfahrt zunächst gegen die Eistedinger unternommen werden; Hunderte der freithbaren Männer wurden erschlagen, die Gefangenen als Ketzer verbrannt; gegen die übrigen, auch gegen Weiber und Kinder, mit Feuer und Schwert, mit Mord, Raub und Schandung so lange gekümmt, bis sie sich unterwarfen. Glücklicher hatten unterdessen die auf dem linken Weiserufer wohnenden Weststedinger die feindlichen Angriffe abgewehrt, obwohl ihre Lage durch die Niederlage der Eistedinger, durch das Ausbleiben der aus Friesland gekommenen Hilfe, durch die Loslösung ihres bisherigen Bundesgenossen, des Herzogs Otto von Limburg, vom Kampfe gegen den Erzbischof immer bedenklicher wurde. Und während sie so ihren machrigen Bundesgenossen verloren, mehrte sich die Zahl der Kreuzfahrer noch infolge einer neuen, am 17. Juni 1233 von Gregor IX. aus dem Lateran ergangenen Bulle an die Bischöfe von Minden, Lübeck und Ratzeburg worin diese bevollmächtigt wurden, zur Neubelebung des Mutes der Kreuzfahrer diesen ganz denselben Ablass und Gewährung derselben Vorrechte in Aussicht zu stellen, wie den zum bl. Lande ziehenden Kreuzfahrern (die Bulle ist gedruckt bei Zudendorff II, S. 167, Nr. 79; MG EE PP I, S. 136, Nr. 539 u. a.). Dennoch endete der dritte, unter Leitung des Grafen Burchard von Oldenburg unternommene Kreuzzug mit einer Niederlage der Kreuzfahrer: der Graf wurde im Treffen erschlagen, mit ihm etwa 200 seiner Leute (Sächs. Weltchr. 377, S. 249). Auch der Plan des Erzbischofs, im Winter 1233—1234 durch Durchstechung der Weserdeiche die Stedinger zu vertilgen (Sächs. Weltchr. 378, S. 250), scheiterte an deren Wachsamkeit; sie schützten ihre Deiche, die Bremer mußten unverrichteter Dinge abziehen. So hatten die Stedinger noch einmal eine kurze Frist zur Ruhe und zur Rüstung auf den letzten Entscheidungskampf. Seit der letzten Bulle des Papstes wurde die Kreuzpredigt immer eifriger und erfolgreich betrieben; wie Wetterwolken, ersahlt der friesishe Abt Emo S. 516, zogen die Scharen der dominikanischen Kreuzprediger durch die Abenlande, Westfalen, Holland, Flandern und Brabant. Immer mehr wurden die Schandergeldichten von den Megerceien und Greuelthaten der Stedinger ausgemümt. Am Frühjahre 1234 rüstete sich alles zur Vernichtung des heldenmüthigen Bannenvolls. Zwar scheint an der Kurie das Vertrauen zu den Nachrichten über die Megerceien der Stedinger — wir wissen nicht wodurch — ins Wanken gekommen zu sein. Denn am 18. März 1234 richtete Gregor an den päpstlichen Legaten in Norddeutschland, Wilhelm von Modena, eine neue Bulle (Brem. UB I, S. 215, Nr. 179), durch die er den Legaten beauftragte, zwischen den streitenden Theilen zu vermitteln. Aber dieser Erlaß kam zu spät. Im April sammelten sich die mit dem Kreuz bezeichneten Freischaren: die Grafen Heinrich von Oldenburg, Ludwig von Ravensberg, Florentin von Holland, Otto von Geldern, Aelf von Berg, Wilhelm von Jülich, Dietrich von Cleve, Herzog Heinrich von Brabant zc. hundert Tausende von Streichern heran, die, fanatisch und beute-lustig, dem Ruf der Kreuzprediger Folge leisteten. Zwar ist die gewöhnliche Zahl-angabe von 10000 nach Schumacher S. 211 viel zu hoch; aber mögen es auch nur 10000 gewesen sein, die Stedinger hatten ihnen höchstens eine ums fünffache geringere Zahl, nach Schumacher etwa 2000, entgegenzustellen. Am Samstag vor Himmelfahrt, 27. Mai 1234, kam es zur Entscheidungsschlacht bei Altenich (s. Schumacher S. 240 f.). Der Herzog von Brabant führte das Kreuzheer zum Angriff; eine Schar von Mönchen und Märdern stimmte den ublichen Schlachtruf an, das *Media vita in morte sumus*. Die Stedinger, geführt von den drei Helden Volke von Bardenfleet, Tammo

von Hundorf und Detmar von Diete, in kaiserlicher Schlacht am 17. Juli, mitten dem Angriffe des Aufvolks stand, und mancher Mitter sank in den Staub. Allein die Feinde waren zu zahlreich; als Graf Dietrich von Clave mit seiner Mannschafft vorrückte, erlag die kleine todmüde Schar. An einer Rindung war nicht zu dulden, nun sie nach wänden sich zur Flucht; die meisten, unter ihnen auch kampferne Krieger, waren an dem Schlachtfeld erschlagen oder kamen in den Gewässern und Mooren um. Von dem geringen Ueberrest blieb ein Theil zu den freien Kriegen; andere blieben im Lande, lieferten die vom Papst als Bedingung für die Aufhebung des Bannes und Amicitie verordnete schriftliche Genugthuung und unterwarfen sich, unter Verzicht auf ihre bissherrliche Rechte, dem Erzbischof (Emon. chr. 3. 516; Zach. Weltchr. 378, 3. 259; Ann. Stad. 3. 502; Chr. reg. Col. 3. 265; Ann. Paroh. 3. 607; Ann. Erph. fr. pr. 3. 831; Chr. min. Erf. 3. 657; vgl. auch Herzsch. v. d. Gesch. 18, 3. 11, 217). Das Land wurde zwischen diesem und dem Grafen von Elzenburg geteilt und teils fremden Anbauern zum Meierrecht übertragen, teils einzelnen Familien des süßlichen Adels zu Leben gegeben, vgl. die Urkunde des EB. Gerbard vom 17. November 1235, nach der er dem Grafen Ludwig von Ravensberg für seine Dienste gegen die Stedinger 15 Güter aus ihrem Besitz überträgt (Weist. WB IV, 3. 159, Nr. 210).

Sechs Monate nach der Schlacht ordnete der Papst durch eine zu Perugia erlassene Bulle an, daß die Kirchen und Begräbnisplätze im Lande der Stedinger von neuem geweiht werden sollen, weil da so viele Leiber von Ketzern ungetreut von den Leibern der Gläubigen bestattet seien (Hargheim III, 3. 551 v. 28. Nov. 1231); durch eine Bulle vom 21. August 1235 (a. a. O.) hob Gregor IX. auf demütiges Bitten des Volkes der Stedinger das über sie wegen ihrer Unbormäßigkeit ergangene Urteil der Verfluchung wieder auf unter der Bedingung, daß von ihnen für das Vergangene entsprechende Genugthuung geleistet, für die Zukunft den Geboten der Kirche unweigerlich Folge gegeben werde. Der Ketzereien und Gruel, die ihnen früher schuldgegeben waren, wird hier mit keinem Worte gedacht. Der Erzbischof Gebhard ordnete zur Feier des Sieges über die Keger und der Rettung der Freiheit der Kirche ein eigenes Gedächtnisfest an, das alljährlich am Sonnabend vor Himmelfahrt in der Stadt Bremen durch eine feierliche Prozession zu Ehren der Mutter Gottes, durch Predigten über die Nuchwürdigkeit der Ketzerei, durch eine feierliche Messe im hohen Chor der Peterkirche, durch Siegesbunnen, Almosen und Ablässe gefeiert werden sollte und bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts gefeiert wurde. Im Stedingerlande baute er eine Kapelle zu Ehren der Jungfrau Maria in der Nähe des Landungsplatzes des Kreuzheeres; ebenso ließ Abt Herman von Corvey dort zwei Kapellen errichten, die eine zu Ehren des hl. Veit an der Mündung der Dethm, die andere zu Ehren des hl. Martin auf der Stätte des Blutbades von Altenesch. Das 19. Jahrhundert hat zu Ehren der im Freiheitskampfe gegen selbstsuchtige Priesterherrschaft ehrenvoll gefallenen Vorfahren auf einem kleinen einsamen Hügel inmitten des Schlachtfeldes einen ehernen Obelisk im Kreise junger Eichen errichtet, und dieses einfache, aber dauernde Denkmal, „Stedingsebere“ genannt, am 27. Mai 1831, am 600-jährigen Gedächtnistage der Schlacht bei Altenesch, feierlich eingeweiht. Schriften und Gedichte in großer Zahl erschienen aus Anlaß der Feier, die denn auch dazu diente, die historische Forschung über diesen dunklen Punkt der mittelalterlichen Kirchen- und Kulturgeschichte neu anzuregen. (Wagenmann 7) Hauck.

Steiger, Wilhelm, ein schweizerischer reformierter Theologe, dessen früher Tod (9. Januar 1836) der Kirche und Wissenschaft einen treuen, begabten und produktiven Arbeiter von scharf ausgeprägtem, entschiedenem Wesen entriß, hat, das, wie selbst sein Äußeres, manche an Calvin erinnerte. Er war gebernen den 9. Februar 1809 als der ältere Sohn eines aus Alaweil, Kantons St. Gallen, stammenden, im Kantons Margau angestellten und um das Volksschulwesen desselben verdienten Geistlichen, Johannes Steiger, der den durch seine Fassungskraft ausgezeichneten Knaben bis zum vollendeten 11. Lebensjahre so weit herantildete, daß er das damalige Collegium humanitatis in Schaffhaußen beziehen konnte, an dem sein Großvater mütterlicher Seite, J. Jak. Altlerfer, ein frommer Mann von der dogmatischen Richtung Meinbards, Professor der lateinischen Sprache und der Theologie war. Nur 17 Jahre alt, bezog Steiger die Universität Tübingen, an der Steudel und Bengel lehrten. Nach des letzteren Tode setzte der noch unentschiedene Jungling seine Studien in Halle fort, wo er den Nationalismus noch im höchsten Alter antrat, aber auch Theolud schon seine eingreifende Wirksamkeit begonnen hatte. Vom Nationalismus wendete Steiger sich bald mit Unwillen ab. Er sah in ihm wissenschaftliche Über-

nachlicklich, keine Befriedigung für die Totalität des inneren Menschen, eine beudlerische Stellung zum christlichen Volke, einen Verrat an der Kirche. Theodul ward dagegen sein geistlicher Vater. Doch gieng nur durch schwere Kämpfe zum neuen Leben, denn es handelte sich nicht bloß um Aneignung eines theologischen Systems. Im Jahre 1827 lehrte er in die Heimat zurück, ward 1828 in Marau ordiniert und lebte dann ein Jahr in der französischen Schweiz, wo er mit Schmerz die damaligen Verfolgungen gläubiger Dissidenten mitsah, die Ursache des Separatismus aber in dem Mangel treuer Seelsorger und Predigt in der Kirche erblickte, daher um so mehr im Eifer für die Arbeit in dieser entbrannte, der er grundfäglich zugethan war und blieb. Er hielt in dieser Zeit zu

10 Kadanne gemeinschaftlich mit seinem württembergischen Freunde Dr. Hahn, der deshalb vom Staatsrat ausgewiesen wurde, Erbauungsstunden, hielt Studenten privatim Vorlesungen und schrieb Verschiedenes, unter anderen eine interessante Geschichte der Moniers in der Waadt, für die Evangelische Kirchenzeitung in Berlin. Zu regelmäßiger Mitarbeit an dieser von Dr. Hengstenberg eingeladen, reiste er im Spätjahre 1829 in jene Stadt,

15 in welcher er dritthalb Jahre neben seiner Fortbildung sich ganz literarischen Arbeiten ergab. Außer vielen Aufsätzen in der genannten Zeitschrift erschien ohne seinen Namen eine vorzüglich gegen Breitschneiders gerichtete Broschüre: „Bemerkungen über die Hallsche Zweifelsache und die Frage, ob die evangelischen Regierungen gegen den Nationalismus einzuschreiten haben u. s. w.“ (Leipzig 1830), und gleichzeitig sein erstes unter seinem

20 Namen herausgegebenes Buch: „Kritik des Nationalismus in Wegscheiders Dogmatik“ (Berlin 1830), in welchem er mit jugendlichem Unmut („wenn die Weisen schweigen, können und müssen die Jüngern reden“), aber mit schon reifem Urtheile und großer Schärfe, die Nichtigkeit dieses Systems nicht etwa aus der Bibel oder irgend einem anderen Systeme, sondern dessen eigenen Grundsätzen gemäß durch Anwendung der allgemein anerkannten

25 Denkweise auf es selbst nachzuweisen suchte. Von der Polemik sich zum Aufbau theologischer Wissenschaft wendend, arbeitete er seinen schönen Kommentar über „den ersten Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs“ (Berlin 1832) aus, der auch ins Englische überetzt wurde. Er wünschte darin besonders, die alten Ausleger zu ihrem Rechte gelangen, mehr noch aber das Wort Gottes selber in seiner Fülle, Bek

30 rümmtheit und Sicherheit hervortreten zu lassen. Das Buch ist dem theologischen Komitee der evangelischen Gesellschaft in Genf gewidmet, das ihn gerade um diese Zeit zum Professor der neutestamentlichen Exegese an der durch jene Gesellschaft zur Bildung gläubiger Geistlicher gestifteten theologischen Schule berufen hatte. Am Ostern 1832 trat er in diesen neuen Wirkungskreis ein. An seinen Vorlesungen wurde gerühmt, daß er in

35 seltener Weise deutschen Gedankens ihren Ausdruck in französischer Sprache zu geben verstand. Von ihnen hat nach seinem Tode einer seiner Schüler, die mit großer Liebe an ihm hingen, die Introduction générale aux livres du N. T. (Genève, Lausanne & Paris 1837) nach Kellegienbüchern herausgegeben. Er selbst hatte mit seinem gelehrten deutschen Kollegen Havermia (nachmaliger Professor in Moskau) angefangen, eine Zeitschrift („Mé-

40 langages de théologie réformée“) herauszugeben, von der zwei Hefte (Genève & Paris 1833 und 1834) erschienen sind. Hierauf kam von ihm der erste Band eines Kommentars über die Heinen paulinischen Briefe, enthaltend den Brief an die Kolosser (Erlangen 1835) heraus, in welchem er, von der bisherigen Methode abweichend, die Einleitung nur unfaßlich ließ, was der Ausleger anderswoher, als aus der Auslegung des Buchs weiß,

45 daaagen in einer Schlußbetrachtung das Ergebnis des Kommentars mit der Einleitung verglich. Eine Uebersetzung stellte, im Ausdruck und in der Satzbildung dem Text möglichst fernem, ein Gesamtbild des Auszulegenden und Ausgelegten zugleich geben. Trotz angebrochter Kurse ist die Auslegung durchgängig auf solche historische und philologische Grundlaae gebaut und ist der Textkritik besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der

50 Komnus auf den Zehn Gottes, mit dem die Rede schließt, ist ein Zeugnis auch der poetischen Beschabung des Verfassers, dessen ungedruckte Gedichte einen Blick in ein tiefbewegtes Gemüthsleben gewähren. Die Fortsetzung des Werks hinderte der Tod. Durch frühere körperliche Leiden und durch die anstrengenden Arbeiten ohnehin angegriffen, erlag der noch nicht 28 Jahre alte Streiter einem Nervenfieber am 9. Januar 1836 mit

55 Hinterlassung einer Witwe und eines Sohneins. „Gut gegangen“ war eines seiner letzten Worte.

R. F. Steiger.

Steine, heilige i. d. A. Maltheine Bd XII S. 130 ff.

Steinhofer, Maximilian Friedrich Christoph, Württ. Theologe, gest. 1761. —
 21110111: Selbstverz. in der Tagl. Führung des Glaubens nach d. Ep. a. d. Hebr.,

Ludwigsh. 1859; Lebenszüge von A. M. v. in den *Wochenblätter* von E. Zornig, m., Stuttg. 1846; *Maass*, *Altmühl*, *Crat.*, 1879; *Christen* die 1882 im. *Chironette* von 1837; Th. Geißler im *Bundesboten* 1865/66; *Cr.* 1., *Wöchl.* der *neuen. Veredelung*, *Wm.* 1854; Briefe Steinbofers in Bengels *Leben* von 1837; *Cr.* 1., 1867; *Leben* *Walden* 11., *Calv.* 1893, S. 496. — Neuere Ausgaben der *Werte* *St.* *le. Briefe*, *Die* *ersten* *Tiehm*, 1909, S. 461—468.

Steinbofer, als der Sohn eines Pfarrers am 16. Januar 1791 zu Die n. u. T. geboren, durchließ den in Württemberg üblichen Studiengang und erndete sich, anfänglich von der Philosophie angezogen, nach ersten Erfahrungen und inneren Stämmen für die Theologie. Auf einer Studienreise nach Franken und Sachsen lernte er in Herrnhut Zinzendorf kennen und schätzen, der seine Berufung nach Ebersdorf als Hofkaplan des Grafen von Neuß zu erwirken wußte. Nach seiner Ordination übernahm St. als Hofprediger die Leitung der nach Zwenerschem Muster gebildeten Sondergemeinde, die sich aus der gräflichen Familie und dem erweckten Hofgeinde zusammensetzte (1731) und bediente zugleich die Dorfgemeinde und das Waisenhaus. Mit der Ebersdorfer Gemeinde trat er 1746 zur Brüdergemeinde über. Er löste jedoch bereits nach zwei Jahren das Verhältnis zu ihr, hauptsächlich durch Zinzendorfs phantastische und eigentümliche Lehrart hierzu veranlaßt. In den heimischen Kirchendienst zurückgekehrt, bekleidete St. mehrere Pfarrstellen, zuletzt in Weinsberg, wo er am 11. Februar 1761 starb.

St. scheidet zunächst als christliche, geistigte und geheiligte Persönlichkeit, der nach dem Eindruck auf die Zeitgenossen etwas Ungewöhnliches eigen war. „Etwas Unausprechliches in seinem Wesen“ nennt es Teisinger, und der jüngere Esper (Schubert, *Altes und Neues*, 2. Tl.) schreibt: „Mir ist noch kein Mensch bekannt geworden, der so etwas Eigenes hatte wie Steinbofer, das man nicht nennen kann. Es war unmöglich, in seiner Gegenwart leichtsinnig, aber auch nicht möglich, ungerne bei ihm zu sein.“

Die reiche schriftstellerische Thätigkeit St.s, in der sich seine Persönlichkeit spiegelt, ist aus seiner Arbeit an der Gemeinde, zum Teil während seiner Thätigkeit in Ebersdorf, hervorgegangen und beschränkt sich fast durchgehend auf Biblisches. St. gehört in die Reihe der großen württembergischen Schriftstelerlegen und steht als solcher seinem Meister Bengel am nächsten. Dabei ist seine erbauliche Schriftauslegung von der Wärme der Herzenstheologie der Brüdergemeinde durchhaucht. Er strebt Vereinerung und Vertiefung der christlichen Heilserkenntnis an, als deren Ziel ihm die Erkenntnis Christi und seines Werkes unverrückt vor Augen steht. Die Schrift soll aus ihren eigenen Grundgedanken heraus verstanden und der Sinn des einzelnen Schriftwortes von dem Ganzen der Schriftwahrheit aus lebendig und richtig erfaßt werden. So bleibt St. nüchtern, einsichtig und wahr. Wo er zur praktischen Anwendung übergeht, spürt man es seiner Rede an, daß sie aus reicher geistlicher Erfahrung fließt. Sie veridmählt falsches Pathos und eitlem Nedeeschmuck. Diese Art tragen auch seine Predigten an sich, in seiner, edler Sprache klare, nüchterne, milde und tiefe Zeugnisse des eigenen reichen christlichen Lebens.

Die Arbeiten St.s, von denen ein Teil seinen Namen bis auf die Gegenwart erhalten hat, sind: *Täglich* *Nahrung* *des* *Glaubens* *nach* *der* *Ev.* *an* *die* *Hebräer*, *Schleiz*, 1713 und 1746, *Tüb.* 1844 und Ludwigsh. 1859, mit einer *Nachm.* v. Niehm und der *Selbstbiographie* *St.s* (*Baj.* und *Leipzig* bei Niehm); *Tägl.* *Nahrung* *des* *Glaubens* *nach* *der* *Ev.* *an* *die* *Kolossier*, *Frankf.* 1751, *Stuttg.* 1853; *Tägl.* *Nahrung* *des* *Glaubens* *nach* *den* *wichtigsten* *Schriftstellen* *aus* *dem* *Leben* *Jesus* *in* *83* *Neden*, *Frankf.* 1761; *Evangel.* *Glaubensgrund* *in* *Predigten* *für* *alle* *Sonn-, Fest- und* *Feiertage* 1753, *neue* *Ausgabe* *von* *A. Knapp*, *Stuttg.* 1846; *Evangel.* *Glaubensgrund* *in* *der* *heiß.* *Erkenntnis* *der* *Leiden* *Jesus* *Christi*, *Tüb.* 1759, 3. *Ausf.* *Stuttg.* *ev.* *Bücherstiftung*; *Erklärung* *des* *1. Briefs* *Johannis*, *Tüb.* 1862, *Hamb.* 1818, 1856, *das* *Beste*, *was* *St.* *geschrieben* *hat*; *Christl.* *Neden* *über* *den* *Gnadenstand* *der* *Gläubigen* *nach* *den* *Zeugnissen* *des* *Briefs* *Pauli* *an* *die* *Römer*, *mit* *Vorrede* *von* *Dr. Beck*, *Tüb.* 1851; *Christologie* *oder* *die* *Lehre* *von* *Jesus* *Christus*, *dem* *Sohne* *Gottes*, *Munh.* 1797, *Tüb.* 1861; *Die* *Haushaltung* *des* *dreieinig* *Gottes* (*Predigt* *sammlung*), *neue* *Ausg.* *Barmen* *und* *Schwelm* 1837, *neu* *Stuttg.*, *Ev.* *Gesellsch.*; *Die* *dreißigjährige* *Stille* *unser* *Herrn* *und* *Heilandes* *Jesus* *Christi* *auf* *Erden* *nebst* *zwei* *kleineren* *Abhandlungen* *cc.*, *Stuttg.* 1895.

Um die Hymnologie hat sich St. durch Herausgabe eines Gesangbuchs für die Gemeinde Ebersdorf verdient gemacht; hier findet sich auch das einzige von ihm verfaßte geistliche Lied: „König, sieh auf deinen Samen *cc.* (Nr. 336).

Theodor Geißler † Hermann Beck. 60

Steinigung bei den Hebräern. — Literatur: Wachsmuth, Hellenische Altertums-
kunde II, 1 (1829), Beilage 3; M. Dr. Hermann, Griech. Privataltertümer, 3. Auflage von
B. Start (§ 73, 50); Faunh Denisel, Realencyclopädie der Hist. Altertumsforschung s. v.
lapidatio; Justi, Gesch. des alten Periens (in W. Enderss Altg. Gesch. in Einzeldarstellungen),
2 (1879), S. 62; Haberland, Die Sitten des Steinwerrens und der Bildung von Steinhaufen
Zeitschr. für Völkerverpindologie, Bd XII, 1880, S. 289—309; G. Ebers, Durch Gosen zum
Sinai, 2. Aufl. 1881, S. 132; A. Z. Ring, De lapidatione Hebraeorum, Francofurti 1716;
G. B. Michaelis, De iudiciis poenitiae capitalibus in Scriptura Sacra commemoratis ac
Hebraeorum imprimis 1749; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, § 231 f.; Zaafschütz, Mo-
saisches Recht (1853), S. 159, 162; Ludw. Tielhel, Die religiösen Festen im israelitischen
Strafrecht, Zeitschr. Bd V, 1879, S. 246—313; J. Zimmern, Benzingen, Grundriß der hebr.
Archäologie (1896), S. 145, 332 f.; Wandl, Der Baum (1898), S. 22 f.; Dr. Mauner, Völker-
kunde, Bibel und Christentum, Bd I (1905), S. 158.

1. Der Ursprung der Steinigung ergibt sich aus folgenden Momenten. In den
15 verschiedensten Stadien der Kulturentwicklung ist es geschehen, daß ein Angreifer die
nachfolgenden Straßensteine als Waffen gebrauchte. Solche Fälle sind teils aus der
Heroszen der Griechen (Aias 3, 57; Aeb., Agam. 1608; Schol. zu Eurip. Dreft. 862 zc.)
und teils ihrer späteren Geschichte erwähnt (Ihuc. 5, 60; Aristoph. Acharn. 285; Schol.
zu Aristoph. Equites 117; Rautan. VIII, 5, 8 zc.). Auch bei den Römern kam es bei
20 Volksaufständen oft zu Steinwürfen: Plautus, Poenulus III, 1, 25; Cic. pro domo 5;
Quinet. Declam. XII, 12: *populus quoque impunitum nefas sine lapidibus
praeteribit?* Auch nach dem Grabe verhaßter Menschen warf das Volk mit Steinen
(Proc. IV, 5; vgl. Seneca, Controy. 3). Es ist also nicht überraschend, daß solcher
Gebrauch der Steine auch bei der Tötung des Antiochus Epiphanes in der Provinz
25 Persis (2 Maf 1, 16, auch von Kaufsch, Apokr. und Pseudepigraphen des N. T. 3. St.
gegen die Vermutung, interpoliert zu sein, geschützt) und bei Ausbrüchen der Volkseunüftung
unter den Ägyptern (Ex 8, 22) und innerhalb Israels erwähnt wird: Ex 17, 4; 1 Sa
30, 6; Mt 21, 35; Lc 20, 6; Jo 10, 31; 11, 8; AG 5, 26; 11, 5, 19; 2 Ro 11, 25;
Ahr 11, 37. Interessanter ist die Frage, wo die Steinigung als eine von der Dbrig-
30 keit befohlene Strafart angewendet wurde. Dies ist nicht in einem so ganz be-
schränkten Völkergelände geschehen, wie man immer annahm. Dem allerdings in den
Hammurabigeseßen kommt diese Art der Todesstrafe nicht vor (vgl. H. A. Harper, The
Code of Hammurabi 1901, p. 127, 136), aber auch die Araber werfen Steine nach
den Gräbern von Verbrechern und nach den Orten, wo Schandthaten begangen worden
35 sind (vgl. Ebers a. a. T. und auch Haberland erwähnt a. a. T., S. 296, daß das arabische
Altertum das Aufstürmen von Steinhaufen übte, um die „Schmach von Verbrechern lebendig
zu erhalten“). Ferner wurde die Strafart der Steinigung nicht nur bei den Persern
(Alef., Fragen. 15, 50; vgl. auch Justi a. a. T., S. 62), bei den Macedoniern (Curtius VI,
11, 38) und bei den Spaniern (Strabo, p. 150: die Vatermörder) angewendet. Vielmehr
40 auch bei den Griechen wurde nach dem Schol. zu Eurip. Dreft. 432 Palamedes auf Be-
fehl der Attiden durch Steinigung getötet, und noch andere Fälle sind bei Hermann
a. a. T. verzeichnet (vgl. auch noch Otto Crusius, Beiträge 1886, S. 20 über das Stein-
werfen). Es braucht also nicht besonders begründet zu werden, weshalb die Steinigung
auch gerade bei Israel eine gesetzliche Tötungsart war. Am wenigsten aber war
45 ein besonderer Grad von Missethat die Ursache dieser Erscheinung. Denn Israel zeigt schon
in seiner ältesten Gesetzgebung sogar für Schonung der Tiere (Ex 20, 10) und für milde
Behandlung der dienenden und armen Personen (Ex 21, 2, 20, 26; 22, 20—22 u. i. w.)
einen lebhafteren Sinn, als die Babylonier nach den Hammurabigeseßen zc. (nachgewiesen
50 in meinem Schrifiichen „Die babylonische Gefangenenschaft der Bibel als beendet erwiesen“
1905, S. 19—51). Vielmehr kann die fragliche Erscheinung nur folgende beiden Ur-
sachen beiseßen haben. Ihre erste Quelle war das hervorragend lebendige sittliche Bewußt-
sein, das Israels Geschichtsquellen untreulich durchströmt (vgl. a. a. T., S. 52—51 zc.)
und der energische Strafenn, der gegen bestimmte Arten der Ungegesetzlichkeit empfunden
wurde. Auch Benzingen bemerkt (S. 332): „Für solche Greuel ist der Gotttheit nicht bloß
55 der Einzelne, sondern das ganze Volk verantwortlich (vgl. 2 Sa 21 und 21)“. Sodann
aber fleß jene legislative Erscheinung aus dem Streben hervor, einem möglichst großen
Volksteile als dem Erclitor des richterlichen Urteils die Verwerflichkeit gewisser Ver-
gehungen zum lebhaftesten Bewußtsein zu bringen. Dieser Gesichtspunkt scheint mir min-
destens mit dem verbunden werden zu müssen, was Benzingen a. a. T. sagt: „Bei der
60 Steinigung beteiligst sich die ganze Gemeinde, um so ihre Schuld loszuwerden“. Dies
fabri darauf

2. den Kreis der Gesetzesübertretungen zu betrachten, zu deren Bestrafung die Steinigung angewendet wurde. a) Nach dem AT selbst sollte Steinigung verhängt werden, wenn a) derjenige Lebensnerv der israelitischen Volkserzittern verlegt wurde, der beim Israeliten am empfindlichsten war, d. h. sein besonderes relatives Bewußtsein, wenn also das wahre Prophetentum Jabbes durch falsche Prophetie (Dt 13, 6—11) oder durch Wahrsagerei und Zauberei (Le 20, 27) nachgeahmt wurde, wenn Jabbes Einzigartigkeit durch Götzendienst verkannt (Dt 17, 2f.; Le 20, 2), wenn Jabbes Offenbarungscharakter durch unbefugte Personen betreten (Ex 19, 12f.), Jabbes Name gelächert (Le 20, 16; Nu 15, 35; 1 Kg 21, 10), sein Tag geschändet (Nu 15, 32—35; vgl. aber zu diesem erilkischen Ideal die Theorie und Praxis vor und nach dem Exil: Ex 23, 12; 31, 21; Am 8, 5; Jer 17, 21ff.; Hes 20, 13ff.; Neb 13, 15—22) und sein Eigentum (das Gebannte) veruntreut wurde (Hes 7, 25), während im Hammurabigesez § 6 Tempeldiebstahl einfach mit Todesstrafe bedroht ist. b) Auch die schlimmsten Verletzungen der moralischen Prinzipien Israels werden mit Steinigung bedroht: extreme kindliche Impietät (Dt 21, 18—21); Verfluchung der Eltern (Le 20, 9 gemäß der Umgebung dieses Textes); qualifizierte Untreue der Verlobten (Dt 22, 20—21); Ehebruch gemäß dem Kontext von Le 20, 10 und den Erklärungen in Hes 16, 40; 23, 17; Juceh mit Mutter oder Stiefmutter, Schwiegertochter, Schwiegermutter (Le 20, 11, 12, 14); Fäderastie (Le 20, 13); Viehzucht (Le 20, 15f.). Der eine Fall, daß beim Ehebruch die Steinigung nicht ausdrücklich angedroht, aber nach Hes 16, 40 und 23, 17 verhängt wurde, weist darauf hin, daß auch andere Vergehen, die nach dem AT mit Tötung zu bestrafen sind, nach der Meinung des AT selbst durch Steinigung gesühnt werden sollten. Die gesetzliche Hinrichtung mit dem Schwerte (also abgeben von Selbstmord, Mord und Kampf 1 Sa 31, 8; Ri 9, 5; 1 Kg 18, 10) geschah nach dem AT bloß in solchen Fällen, wo die richterliche Gewalt durch die Könige ausgeübt und die Exekution durch Militärpersonen vollzogen wurde: 2 Sa 1, 15; 1 Kg 2, 25, 29, 31, 46; 2 Kg 10, 25; 11, 15; Jer 26, 23. b) Im AT wird Steinigung als Strafe der Gotteslästerer (AG 6, 13; 7, 58) und der Ehebrecherin (Jo 8, 5) erwähnt. c) Die Mišna (Sanhedrin 7, 1) will mit Steinigung ebendieselben Verbrechen bestrafen wissen, die oben als solche aufgezählt worden sind, die nach ausdrücklicher Anweisung oder der gesicherten Intention des AT mit Steinigung bedroht werden; aber auf Ehebruch sieht nach Sanh. 11, 1 Erdrosselung, und überhaupt verteilt der Talmud die Fälle der Todesstrafe in Fälle der Steinigung, Verbrennung, Tötung [mit dem Schwerte] und Erdrosselung (Sanh. 7, 1).

3. Ueber den Vollzug der Steinigung sagt die Bibel folgendes: Diese Hinrichtung wurde außerhalb des Wohnplatzes der Gemeinde (Le 24, 14; 1 Kg 21, 13; AG 7, 58) so vollzogen, daß die Zeugen, damit das zur Verurteilung führende Zeugnis mit größter Gewissenhaftigkeit abgegeben und durch die That bestätigt würde, die ersten Steine schleuderten (Dt 13, 10; 17, 7; Jo 8, 7; AG 7, 58f.). Der Talmud jedam bestimmt in der Mišna (Sanh. 6) dies: Sobald das Todesurteil gesprochen ist, führt man den Verbrecher hinaus, um ihn zu steinigen. Der Steinigungsplatz war fern vom Toge des Gerichtshofes. Einer bleibt im Eingange des Gerichtshauses stehen, mit großen Tüchern in der Hand; einer hält fern von ihm zu Pferde, aber so, daß er jenen noch sehen kann. Sagt jemand beim Gerichte noch hinterher aus: „Ich habe noch etwas zur Verteidigung des Delinquenten vorzubringen,“ so schwenkt jener erstere mit den Tüchern, und der Meiser sprengt fort und läßt — den Zug der Exekution — innehalten. Zogar wenn der Verbrecher selbst sagt: „Ich habe noch etwas zu meiner Verteidigung vorzubringen,“ führt man ihn sogar vier bis fünf Male zurück, nur wenn an seinen Worten etwas Wesentliches sein, d. h. ihnen etwas Tatsächliches zu Grunde liegen. Findet man einen Grund zu einem freisprechenden Urteil, so wird der Angeklagte entlassen; wenn nicht, so wird er zum Steinigen hinausgeführt. Ein Ausrufer geht vor ihm her und ruft: „Der und der, Sohn des und des, wird zur Steinigung hinausgeführt, weil er das und das Verbrechen begangen hat. Die und die sind Zeugen. Wer etwas zu seiner Verteidigung weiß, der komme und bringe es vor! . . . Wenn er von dem Blase, auf dem die Steinigung vollzogen werden soll, noch vier Ellen entfernt ist, zieht man ihm die Kleider aus; den Mann bedeckt man aber vorn, das Weib bedeckt man vorn und hinten . . . Der Steinigungsplatz hat zweimal Mannshöhe. Einer der Zeugen stößt den Verbrecher von hinten hinab“. [Es wurde also die Ausdrucksweise „oder werde durch Wurfgewisse getötet“ (Ex 19, 12) als „Werfen“ gefaßt und zum Steinigungsakte hinzugenommen]. „Fällt er auf das Herz, so wendet ihn der Zeuge um; ist er tot, so ist der Pflicht genügt; wo nicht, so nimmt der zweite Zeuge einen Stein und wirft ihn auf das Herz. Ist er nun tot, so ist die Sache aus, wenn 60

nicht, so schlicht seine Steinigung durch das Volk. Alle Gesteinigten werden hinterher aufgebahrt. So Rabbi Eliezer. Die Gelehrten sagen: „Außer dem Gotteslästerer und Götzendiener wird niemand aufgebahrt“. Die Männer hängt man mit dem Gesichte nach dem Volke zu, die Weiber mit dem Gesichte nach dem Balken zu. So Rabbi Eliezer. Die Gelehrten sagen: „Nur der Mann wird aufgebahrt, das Weib nicht“ . . . „Ist das Fleisch verweht, so begrabt man die Gebeine an ihrem Orte.“ Die jerus. Gemara zum Traktat Sanhedrin handelt darüber auf Folio 23f.; die babyl. Gemara zu Sanhedrin auf Folio 12–19. Hier wird (Folio 13^v) hinzugefügt, daß mit Verzug auf Br 31, 6 vernehme Kranch (777; 777) dem Verurteilten vor der Steinigung zu seiner Betäubung Wein zu reichen pflegten, in den etwas Weibrauch gemischt werden war. Ed. König.

Steinkopf, N. Nr. N., geb. 1773 zu Ludwigsburg, gest. zu London 1859, s. die All. Christentums-gesellsch. Bd III S. 822 und Bibelgesellschaften Bd II S. 602, ff.

Steinmeyer, Franz, evang. Theologe, gest. 1900. — Quellen: Akten des kgl. Kultusministeriums und des Ministeriums der Provinz Brandenburg in Berlin (die Personalakten über seine Kandidaten- und Doktorjahre sind leider nicht mehr vorhanden; Akten der ev.-luth. Fakultät in Breslau; Mitteilungen aus den Akten des Gymnasiums in Frankfurt a. O. durch Prof. Dr. C. Bachmann dabelstb. Literatur: Erich Bauer, Zur Erinnerung an N. v. St. in „Halt, was du hast“ XXIII; L. Schulte in Ev. Kz. 1901 Sp. 97 ff. und Die evangelische Jahrbuch V 1903, 315 ff.; L. Schulte in Quellwörter fürs deutsche Haus 1900, 201 ff. — Zur Beurteilung: L. Stiebriz, Zur Geschichte der Predigt, Gotha 1875, S. 79 ff., 525 ff.; M. Menländer in Die Studierstube I, 68 ff.; vor allem J. Bauer, S. S. Bedeutung für die Predigt der Gegenwart, Monatschr. f. d. kirchl. Praxis 1903, 405 ff., 444 ff.

Franz Karl Ludwig Steinmeyer — er selbst nannte sich als Schriftsteller stets nur N. v. St.; der von St. selbst bevorzugte Rufname war „Franz“ (so auch auf Grund der Schulakten Kranft. Gymn.-Bogr. 1904 S. 12), während seine Geschwister ihn „Louis“ zu nennen liebten — wurde am 15. November 1811 in Beeskow in der Mittelmark als Sohn des dortigen Subrektors St. geboren; der Vater wurde hernach Rektor in Lebus. Der Sohn besuchte von 1823 an das Gymnasium in Frankfurt a. O., wo er dem Direktor, dem bekannten Thucydidesforscher Levo, tüchtige Kenntnisse des Griechischen und dem Religionslehrer, väterlichen Superintendenten Schönaid eine kräftige Anregung in religiöser Beziehung zu verdanken hatte. Das Abgangszeugnis rühmte seinen außerordentlichen Fleiß, der nie der Anbormung, nur der Mäßigung bedurft habe, ferner besonders seine verzußlichen Fortschritte im Griechischen; in die Reden des Thucydides sei er gründlicher eingedrungen, als man es von einem Schüler erwarten konnte, er schreibe griechisch fast ferret und habe auch nicht ohne Erfolg sich im Sprechen des Griechischen versucht. Ubrigens hatte er auch als Primaner sich an einer schriftlichen Beschwerte der ganzen Klasse über einen Lehrer berechtigt, ein Schritt, der das kgl. Schulkollegium in große Aufregung versetzte, da es „fremde“ (demagogische?) Einflüsse dabei befürchtete; St. kam aber bei der Untersuchung ohne Strafe davon, als einer, der nur durch einen falschen Bericht von Mißhandlung verleitet worden sei. Michaelis 1830 bezog er die Berliner Universität, unter deren Dozenten Keander ihm persönlich nahe trat und Schleiermacher durch seine Predigtweise ihn unverkennbar beeinflusste. Nach einer Zeit im Elternhause und einer Thätigkeit als Hauslehrer trat er Michaelis 1835 ins Wittenberger Predigerseminar ein, wo neben „Vater“ Heubner, der einen starken Einfluß auf ihn ausübte, Richard Heide, der bis 1837 dort wirkte, für Lebenszeit sein Herz sich gewann. St. wurde am 12. Februar 1837 in der Schloßkirche von Heubner zum Hilfsprediger des Predigerseminars ordiniert und blieb dort bis 1840. Beim Abgang Nothes hielt er diesem am 13. September 1837 die Abschiedsrede. Es waren die glücklichsten Jahre seines Lebens. Gern hat er später der Zeugn. den ihm Wittenberg gebracht: „Vergesse ich dein, Wittenberg, so werde meiner Nothen vergessen!“ Hier vertiefte er sich in Bengels Gnomon Novi Testamenti (vgl. Bd II, 598), den er zeitweilen als ein eregetisches Meisterwerk gerühmt hat, auch G. Chr. Synapsis Scripta varii argumenti (vgl. Bd X, 500) gebort in seiner Lieblingslektüre. Mich. 1840 folgte er einer Berufung als Prediger und Oberlehrer ans Kadettenhaus in Aulm, schloß jetzt auch ein Ehebündnis mit der Wittenbergerin Aines Wachs. Seine Stellung in Aulm war schwierig, da, wie ein interessanter Bericht des Militärpredigers Conscientius in Königsberg vom 25. März 1843 über ihn berichtet, man in den militärischen Kreisen dieser Anstalt ihm zur Last late, daß er in den Reden „erst den Menschen und dann den Soldaten“

auszubilden für nötig hielt und den Steinhilber 1811 — der die „Wahrheit“ bei andern Christen von der Religion zu trennen suchte — an sich selbst. Man fand daher in seinen Predigten und Andeutungen (1811) „eine gewisse, wenn man nehmte Gleichgiltigkeit“ seine Verfaßtheit zu mancherlei. Die „Wahrheit“ des Genferius für St., dem er wegen seiner Ausrufung, der Tadel, die er gegen die Predigten und seiner auffordernden Amtsführung die Zeit, die er in der Gemeinde eine geeigneteren und heftigeren Stellung. Er konnte mit dem Steinhilber, der die St.'s eignen Wunsch dazu verleitete, ihn als besonders geeignet für die Predigt, aus lauter schlichten Leuten beziehe, zu empfehlen. Das er selbst nicht nur die „Wahrheit“ als katholischer Separation unter dem Dienverhältnis des wahren Mannes, auch das Pfarrarchiv musterhaft neu geordnet hatte, half ihm der Bedenken wegen, zu empfehlen, so daß er am 18. August 1813 eine Berufung nach der Lehmschönen Webersolonie Nowawes bei Potsdam erhielt. Von Kulm aus hatte er bereits eine kleine Predigtsammlung zum Besten der Friedrich-Wilhelm-Denkwürdigkeit zu Jüterbog 1814 herausgegeben, die auch eine seiner Wittenberger Predigten, eine Missionspredigt aus dem J. 1839, mit aufgenommen hat. Die Berufung nach Nowawes war nicht minder unglücklich als die nach Kulm. Er kam in eine materiell und sichtlich völlig verkommenen Gemeinde, die, wie Hengstenberg später einmal (Ev. N. J. 1818, 3) über sie bemerkte, die ganze Gegend mit Baulern verödete und wohl einen Ueberfluß, aber nicht einen Prediger von St.'s Art und Gaben gebrauchen konnte. Diese Gemeinde verlor seine Predigt überhaupt nicht. Um so höher ist es zu achten, daß er, ebaldig ohne alle Rücksicht in der Gemeinde, mit gewissenhafter Treue und Sorgfalt sein Predigcharisma weiter pflanzte, freilich, ohne im Stande zu sein, es den Bedürfnissen seiner Gemeinde anzupassen. Er ließ jetzt die Predigtsammlung „Ich will rühmen des Herrn Wort“ (1844), ferner einige Predigten über Jo 10 (1845 — mit neu zu Gedächtnis gekommen und die größere Sammlung „Zeugnisse von der Herrlichkeit Jesu Christi“ (1847) erscheinen. Zu der 4. Aufl. des beliebten exegetisch-homiletischen Handbuchs über die Parabeln Jesu von Friedr. Gust. Visser (Berlin 1847) lieferte er Predigtenwürfe, die er jedoch in der 5. Aufl. wieder zurückzog. Sie zeigen noch starke Abhängigkeit von Schleiermacher in ihren abstrakten Gedankengängen (z. B. über Mt 13, 1—9, 18—23: Wie wir das Urteil des Herrn über das Herz des natürlichen Menschen zu vereinigen haben mit den Voraussetzungen uners christlichen Bewußtseins; 1. wie wir diese Vereinigung vollziehen können, 2. welchen Wert sie hat für unser christliches Leben). Sie geben offenbar früheren Jahren an, und es begreift sich, daß hernach der Verfasser der „Beiträge zum Schriftverständnis“ sie nicht ferner abdrucken lassen wollte. Einige Predigten ließ er in der Sammlung von Friedr. Hoffmann, Das Kirchenjahr, Berlin 1846, erscheinen, darunter eine fein durchgearbeitete über Wharisaer und Zellmer. Es blieb aber auch nicht aus, daß gebildete Christen in dem nahen Potsdam den ungewöhnlichen Prediger beachteten; vor allem aber wurde König Friedrich Wilhelm IV. selber auf ihn aufmerksam und griff in sein Lebensschicksal entscheidend ein. Schon am 28. August 1847 wies er den Minister Eichhorn auf St. als „auf einen Mann von ausserordentlicher geistlicher Lehrgabe“ hin und brachte seine Berufung an das homiletische Seminar der Berliner Universität in Anregung. Der Minister wendete sich an C. A. Nisich, um sich ein Gutachten über St. zu verschaffen. Er hatte die Absicht, ihn dann zwar nicht sofort für die Universität, aber zunächst als Lehrer für ein neu zu gründendes Predigerseminar in Betracht zu ziehen. Auf Grund der gedruckten Predigten, der Zeugnisse von Neander und Schmieder (in Wittenberg) sowie einer persönlichen Unterredung mit St. lieferte Nisich am 28. November ein ebenes ihn selbst wie St. ehrendes Verum. Er rühmte die wichtige theologische Durchbildung und seine ausgezeichnete Gabe für erbauende Schriftauslegung. Seine Predigten gehörten „in ihrer Art zu den Schätzen unserer Literatur“. Seine Gabe sei es, weicher voll zu wirken, Ehrfurcht vor dem geistlichen Wort mit Entschiedenheit desselben zu schaffen, ein Gegenwicht zu üben „gegen Theozentrismus, Nationalismus, homiletische Marktrederei und süßliche Ueberschuldlichkeit“. Freilich waren bei ihm über einer meisterhaften homiletischen Begabung die übrigen rationalen Aufgaben wenig. Ferner bemerkt er sein, St. habe sich jeden Text so ernst und so treu, als sei er noch nicht oder noch nie genug erkannt; er finde auch jedesmal an der Hauptverkümmung oder einer Nebenverkümmung des Textes ein neues Moment; heraus zur Forderung der Erbauung oder zur Lösung von Schwierigkeiten. Freilich läßt seine divinatorische Gabe ihn manchmal teils in materieller Hinsicht irrauchen, teils in der fernellen, daß er nur Unbares schon als beweisbar, Eigentümliches des Textes als Gemeinlichtes gelten lasse. Aber diese Manier

wurden durch den Wert seiner Richtung und durch seine Leistung im ganzen durchaus aufgewogen. Dies Gutachten ist hier ausführlicher wiedergegeben, weil es völlig zu-
 treffend ebenso die Begabung St.s wie die Schranke seiner Gabe charakterisiert. Der
 König wurde ungeduldig, daß der Minister noch nichts für St. gethan, und fragte am
 16. November an, ob er nicht nach Magdeburg in eine vakante Predigerstelle zu senden
 wäre. Der Minister erwiderte, die Magdeburger Kämpfe (mit den Lichtfreunden, vgl.
 Bd XI, 167) seien wohl nichts für den zur Contemplation neigenden Mann. Für eine
 Berufung an die Berliner Universität aber sei ihm sein theologischer Ruf noch nicht fest
 genug begründet; er behalte ihn für ein Predigerseminar im Auge. Darauf beehrte der
 König (21. Dezember) seine interimistische Überweisung ans Wittenberger Prediger-
 seminar. Er werde die Remuneration für ihn anweisen. Aber St. bat nun, ihn lieber
 in Berlin eine Warte- und Vorbereitungszeit verleben zu lassen, bis sich eine Stellung
 für ihn fände. In Wittenberg sei für ihn neben Heubner kein Raum. Er möchte sich
 in Berlin für praktische Erregese habilitieren und Gelegenheiten zum Predigen suchen. Da-
 rauf verfuhrte der König am 18. Januar 1818, ihm sein bisheriges (schmales) Pfarr-
 gehalt in Berlin als Remuneration weiter zu zahlen, damit er sich zur Habilitation vor-
 bereiten könne. Nitzsch erklärte sich auf Befragen des Ministers freudig bereit, ihn event.
 beim Universitätsgottesdienst auf seine Kanzel zu lassen, auch ihn nach seiner Habilitation
 am praktisch-theologischen Seminar zu beteiligen. Jetzt wies auch Hengstenberg im Ver-
 wert seiner Kirchenzeitung (1818 Sp. 3) energisch (ohne ihn mit Namen zu nennen) auf
 die Pflicht der Kirchenbehörde hin, für diesen hervorragenden Prediger in der Hauptstadt
 eine Stelle zu schaffen. In den nächstfolgenden politisch so aufgeregten Wochen wurde
 St. aber ängstlich, ohne ein festes Amt Howawes aufzugeben und nach Berlin über-
 zuseheln. Er bat daher (1. April), ihn zum Charitéprediger in Berlin zu ernennen.
 Das Konsistorium machte den berechtigten Einwand, dort brauche man in erster Linie
 einen Seelsorger, aber nicht einen hervorragenden Prediger; er aber fuhr fort, um diese
 Stelle am Krankenbause zu bitten. Minister Graf Schwerin schante dies Gesuch am
 7. Mai ab, und so kam St., der am 11. Mai in Howawes seine letzte Amtshandlung
 verrichtet hatte, wirklich zunächst stellenlos nach Berlin, nur auf die vom König ihm be-
 willigte Remuneration hin. Er bereitete sich auf die Habilitation vor, predigte auch ge-
 legentlich eine einzeln gedruckte Predigt über Ye 6, 38 (= Predigtentwürfe S. 270 f.)
 stammt aus dieser Zeit; die evangelische Fakultät verlieh ihm auf Grund seiner ge-
 druckten Predigten am 25. Oktober 1818 den Licentiatengrad, und er begann alsbald
 seine Dozententätigkeit mit einer Vorlesung über 1. Jo. Am 12. Dezember berief ihn
 nun aber auch Minister Ladenburg zur interimistischen Verwaltung der ersten Prediger-
 stelle an der Charité; am 8. Juni 1819 folgte die definitive Ernennung nach. Nun
 hatte er ein Dozentenamt und eine Berliner Kanzel. Freilich machte die Arbeit am
 Krankenbause dem gewissenhaften Manne so viel Arbeit, daß er für Vorlesungen kaum
 Zeit erübrigte; trotz der Bitten der Studierenden hielt er die meisten der von ihm angefordigten
 Vorlesungen nicht. Hier erlebte aber sein Predigtkarisma zum ersten Male einen großen
 Erfolg. Eine erlebte Gemeinde der Großstadt sammelte sich unter seiner Kanzel, und
 unter diesem sichbaren Erfolge gelangte seine Predigtgabe zur vollen Entfaltung. Des
 sind Zeugnis die beiden ersten Bände seiner „Beiträge zum Schriftverständnis“ 1851
 und 52. Als im Sommer 1852 Töbler die Universität Breslau verließ, berief Minister
 von Hammer ihn zu dessen Nachfolger, und zwar für Erregese des NTs, aber mit der
 Warnung, auch der Dogmatik sich zuzuwenden und mit Gaupp zusammen die Leitung des
 benachbarten Seminars zu übernehmen. Michaelis 1852 trat er das neue Amt an.
 Zugleich stellte für ihn Universitätsgottesdienst eingerichtet werden. Die ihm zugemutete
 Einführung in das Universitätspredigeramt durch den Generalsuperintendenten lehnte er
 energisch und erfolglos ab, um sich volle Freiheit der kirchlichen Behörden gegenüber zu
 wahren. Auch hier predigte er (seit Rogate 1853) in einer freilich kleinen Kirche
 (St. Trinitatis) mit größtem Erfolge (vgl. Hippold, H. Nethe II, 399; W. Koelling,
 10 Jahre im Weinberge Christi 1901, S. 27). Der 3. Bd seiner „Beiträge zum Schrift-
 verständnis“ enthält Breslauer Predigten. Am 15. Mär; 1853 verlieh ihm die Berliner
 theol. Fakultät unter Nitzschs Dekanat den D. theol. Aus der systematischen Theologie
 las er übrigens nur Ethik, sonst Neutestamentliches und Einleitung in die praktische
 Theologie. Aber schon zu Ostern 1851 folgte er einem Rufe nach Bonn als Professor
 der praktischen Theologie und Universitätsprediger. Er habilitierte sich hier mit einer
 Disquisitio in Epist. Petrinae prioris prooemium. Was er in Breslau verweigert
 hatte, ließ er in Bonn geschehen. Generalsuperintendent Schmidtborn führte ihn am

11. Mai feierlich als Universitätsprediger ein. Seine schöne Antrittspredigt über Lc 22, 32 „Die evangelische Predigt eine Stärkung der Brüder“ liegt in einem Sondererud (Bonn 1854) vor. Auch hier gewann er sich ebenso für seine Predigten die größte Teilnahme der Studenten, wie für seine Predigten eine dankbar lächelnde Gemeinde. Aber die Anlage zur Hypochondrie und fortwährende Unerlebensschmerzen trieben hier wiederholt schwere Depressionen mit sich, unter deren Einfluß St. schon zu Anfang 1855 mit aller Macht wieder ins Pfarramt zurückkehren wollte, was v. Meißel-Netow, damals Oberpräsident der Rheinprovinz, glücklich zu verhindern wußte. Bald darauf wollte er Bonn verlassen und einem Aulse nach Jena folgen, bis ein freundliches Handschreiben des Ministers ihn wieder beruhigte. Im Sommer 1857 bat er persönlich, ihm das 10 Universitätspredigeramt abzunehmen, da er vergeblich arbeite und körperlich der Last er liege. Aber der Kurator berichtete zutreffend über ihn: „Predigen ist seine Gabe und daher auch Bedürfnis für ihn.“ Eine größere Ferienreise, zu der ihm der Minister die Mittel gewährte, beruhigte ihn auch diesmal wieder. Der Bonner Zeit gehört der 1. Bd der „Beiträge zum Schriftverständnis“ an. Unter den Bonner Kollegen trat ihm Mitschl 15 am nächsten, mit dem er die Freundschaft auch noch zu einer Zeit aufrecht erhielt, als der Kampf gegen dessen Theologie schon hell entbrannt war. Erst seine Polemik gegen Mitschl in der 2. Aufl. seiner „Geschichte der Passien des Herrn“ 1882 löste das freundschaftliche Verhältnis (vgl. T. Mitschl, A. Mitschls Leben II, 417). Von Bonn aus folgte er der Aufforderung, auf dem Kirchentag in Frankfurt a. M. 1851 einen Vortrag 20 über die Kindertaufe zu halten. So entschied er hier für diese eintrat, die er bis in die apostolische Zeit meinte zurückverfolgen zu können, so überraschte er doch sehr durch die Selbstständigkeit, mit der er vom Bekenntnis auf die Schriftlehre zurückging. Er erklärte die Anschauung, daß schon in der Kindertaufe die positive Begabung mit dem hl. Geiste erfolge, als im Widerspruch mit der Schrift, die keine Gabe des hl. Geistes 25 kenne ohne durch Vermittelung des verkündeten Heilswortes. In die Kindertaufe die Mittheilung des hl. Geistes zu setzen, heiße ihr eine magische Wirkung beilegen und die Taufformel zur Zauberformel herabwürdigen. Die Männer des Kirchentages kamen durch diesen Vortrag in Verlegenheit; man vermied es, die von ihm formulierten Thesen überhaupt zur Abstimmung zu bringen, und die Verhandlungen verliefen ohne einen rechten 30 Abschluß. Rothe, der dabei gewesen, urtheilte, St. habe freilich die peinliche Situation großen Theils selbst verschuldet gehabt, da er bei seinem „an und für sich glänzenden“ Vortrage gar zu wenig den praktischen Zweck (Abwehr des Baptismus) in Rechnung gebracht habe; daß er aber „ein ganzer Mann“ sei, habe jedermann doch wahrnehmen müssen (Rüppold, A. Rothe II, 435). Hengstenberg aber erteilte ihm in Ev. MZ. 1854, 35 961 ff. eine ordentliche Zurechtweisung wegen seines „verfehlten“ Referates. Er habe einen Kirchentag mit einem Theologentage verwechselt. Auf einem Kirchentage seien einfach „die von der Kirche adoptierten Bekenntnisse die entscheidende Instanz für die Schriftlehre“ (vgl. auch Gekzers Prof. Monatsbl. IV, 332, 339). St. hat meines Wissens nie wieder sich als Redner auf öffentlichen Kirchenveranstaltungen gebrauchen lassen. Im 40 Herbst 1858 siedelte er nach Berlin als Prof. des NTs und der prakt. Theologie sowie als Universitätsprediger über. Die dortobersächsischen Kirche, dann die französische auf dem Gendarmenmarkt wurden die Stätten seiner Predigtthätigkeit. War der Zudrang zu seinen Predigten auch nicht mehr so groß wie einst in der Charitékirche, so sammelte er doch alle 14 Tage um seine Kanzel eine treue, auf jede neue Predigt in Spannung 45 sich freuende Gemeinde aus allerlei Ständen. Er veröffentlichte hier noch „Fest- und Gelegenheitsreden“ 1862 und „Predigten aus den letztvergangenen Jahren“ 1870. Am 13. Januar 1861 hielt er bei der Gedächtnisfeier der Universität die Trauerrede auf Friedrich Wilhelm IV. über Ja 5, 11, die zuerst unter den Berliner Universitätschriften zum Abdruck gelangte. Von großem Erfolge waren seine Vorlesungen begleitet, die er 50 in späteren Jahren vollständig memorierte und trotz eines unschönen Organs mit einer in jedem Worte vorbereiteten lebhaften Ahetorik, aber auch einer stets die Probleme interessant aufbauenden und zuspitzenden Dialektik vorzutragen wußte. Er verstand die hohe Kunst, seine Zuhörer so durch seinen Vortrag zu fesseln und zugleich durch die oft einseitige und paradoxe Art seiner Aufstellungen so stark anzuregen, daß das Gehörte 55 nach Schluß der Vorlesung sofort Gegenstand lebhafter Dispute unter ihnen wurde. Im homiletischen Seminar hatte er anfangs Predigten ausarbeiten, jedoch niemals halten lassen, sondern sie nur selber scharf kritisiert, um dann einen besseren Entwurf aufzustellen. Später verzichtete er auch auf die Forderung ausgearbeiteter Predigten und hielt nur noch homiletische Besprechungen über Texte, bei denen freilich seine Kunst, die Studenten 60

zum Zwecke zu bringen, sehr gering war. Es lief wesentlich darauf hinaus, daß er seinen eigenen Entwurf vor ihnen entstehen ließ. Im Jahre 1870 stellte er den Antrag an den Minister, ihm sein Universitätspredigeramt abzunehmen; in Berlin sei dafür kein Bedürfnis, denn hier sammle sich doch nicht eine Universitätsgemeinde, sondern nur eine Personalgemeinde. So legte er mit dem Schluß des Sommersemesters 1870 diese Tätigkeit nieder und hat seitdem nur noch gelegentlich im Augustahospital und im Joachimsthalschen Gymnasium, in den letzten Jahren auch noch in seiner Wohnung vor einem kleinen Kreise ehemaliger Schüler sein Predigtcharisma betätigt. Der Grund für sein Verzicht auf seine liebte Tätigkeit lag einerseits in der Vereinsamung seines häuslichen Lebens durch den Tod seiner Gattin, andererseits in der Verstimmung darüber, daß ihm an der Universität andere in seine Fächer hineinkamen. Mit dem Tode Hengstenbergs war der ihm in der Fakultät nächststehende Kollege dahingegangen. Von den übrigen Kollegen trat nur noch Dillmann in freundschaftliche Beziehung zu ihm, beeinflusste sogar auch noch seine Stellung zur alttestamentlichen Kritik. Aber die ganze Entwicklung der Theologie, besonders die der biblischen Wissenschaften, war seiner Art und Begabung durchaus unsympathisch. Er fühlte sich theologisch als Einsiedler, verspürte auch nicht das Bedürfnis sich mit neuen Richtungen wissenschaftlich auseinanderzusetzen, lehnte z. B. auch für seine Schriften die Versendung von Recensionsexemplaren durchaus ab. Er ignorierte die herrschende Theologie, und sie vergalt ihm Gleiches mit Gleichem. Nur sein Schüler und Freund, der Hosterker Professor L. Schulze besprach getreulich jede neue Schrift St.s ausführlich in der Ev. RZ. Als der ihm wohlgesinnte Minister v. Mübler aus dem Amte geschieden war und sein Nachfolger Falk es für erforderlich hielt, ebenso fürs ND wie für die praktische Theologie andere Vertreter beider Fächer in die Fakultät zu rufen, nahm die Vereinsamung St.s noch mehr zu. 1876 erhielt er auf seinen Antrag „bis auf weiteres“ die Entbindung vom Lehrauftrag für praktische Theologie. Er zog sich mehr und mehr von den Arbeiten der Fakultät zurück, und nun kam auch eine Zeit, wo sein früher so gefüllter Hörsaal fast verödete. Erst gegen das Ende seines Lebens wurde ihm noch einmal eine Nachblüte seiner Dozentenwirksamkeit zu teil. Sein Hörsaal füllte sich wieder, und noch einmal sammelte sich hier eine Schar begeisterter seinen Worten lauschender Schüler, so wie er sie in den sechziger Jahren einst um sich gesammelt hatte. Er feierte 1887 sein 50jähriges Dienstjubiläum und setzte auch nach diesem Jubiläum seine Lehrthätigkeit noch fort, bis ihn in den Herbstferien 1895 die Abnahme seiner Kräfte zu dem Antrag veranlaßte, von seinen akademischen Verpflichtungen befreit zu werden. Am 13. Oktober d. J. sank er auf einem Spaziergang im Tiergarten bewusstlos zusammen. Nur mit Mühe ermittelte die Polizei, wer der blutüberströmte Aufgefundene wohl sei. Seitdem verlebte er noch mehrere Jahre in stiller Zurückgezogenheit, feierte noch am 28. Oktober 1898 sein 50jähriges Jubiläum als Vic. resp. Doktor der Theologie. Nach längerem Leiden entschlief er im 89. Lebensjahre am 5. Februar 1900.

Während er bis zur Berufung nach Berlin fast nur Predigten veröffentlicht hatte, fing er seit dem Jahre 1866 auch an, wissenschaftliche Arbeiten zum ND und zur praktischen Theologie und zwar nun in rascher Aufeinanderfolge herauszugeben. Zunächst vier „Apologetische Beiträge“: „Die Wunderthaten des Herrn“, „Die Leidensgeschichte“ (im 2. Bearbeitung 1882), „Die Auferstehungs- und die Geburtsgeschichte“ (1866—73). Apologetisch heißen sie, insofern sie seine Antwort auf die moderne Kritik, speziell gegen Strauß sein sollten. Sie sind es aber nicht in dem Sinne, daß er sich mit den einzelnen Aufstellungen der Kritik auseinandersetzt, sondern er geht von der vollen Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte aus und sucht die, welche diesen Standpunkt teilen, in ihrem Verständnis dieser Geschichte zu fördern, die Tiefen der göttlichen Gedanken, die Herrlichkeit des Erzählten ihnen aufzuschließen. Er hat dann, nachdem er seine Predigtthätigkeit aufgegeben, eine ganze Reihe von Bibelstudien veröffentlicht: 8 Hefte „Beiträge zum Verständnis des johanneischen Evangeliums“ (1886—93), 3 Hefte „Beiträge zur Christologie“, nämlich: „Die Eriphanien“ und „Die Theophanien im Leben des Herrn“, sowie „Die Christophanien des Verberlichten“ (1880—82); ferner 2 Hefte „Studien über den Römerbrief“ (Kap. 9—11 und 12 und 13); ein Heft über die Parabeln Jesu (1884) und eins über die Bergpredigt (1885). Zur Charakteristik dieser zahlreichen Beiträge zur Schriftklärung sei auf die feinsinnige Beurteilung von E. Haupt verwiesen. Es ist ein eigenartliches *genus mixtum*, das er damit in die Theologie eingeführt hat. Man spürt überall an ihnen den Prediger in seiner geistvollen und rhetorisch bewegten Bewertung des Schriftwortes, der jetzt, da er nicht mehr die Kanzel betrat, durch das ge-

schriebene Wort zu predigen das Bedeutsame hat, dazu aber macht er zugleich den Anspruch, wissenschaftliche Erregung zu treiben, ist aber nicht im Stand, letzterer Aufgabe vollig gerecht zu werden. Diese Schriften sind daher zwar reich an überraschenden, feinen und sinnigen Gedanken, aber auch an willkürlichen und unmetrischen Entzerrungen, unter denen das schlichte grammatisch-historische Verständnis der christlichen Texte zu kurz kommt. Eine andere Reihe von Heften beschäftigt sich mit Fragen aus der praktischen Theologie (1874—79). Zur Homiletik lieferte er die außerordentlich lehrreiche und am weitesten gehende Abhandlung über „Die Textik im Dienste der Predigt“, die uns in seinem ersten Lektüremethode hineinsehen läßt und zugleich das Verdienst gehabt hat, den weltlichen Alerand. Hypertius in seiner Bedeutung für die Geschichte der Homiletik kräftig, wenn auch in manchen Beziehungen übertreibend und verzeichnend, in Erinnerung zu bringen (vgl. Bd VIII, 501). Ein zweites Heft behandelt den „Dealog als katechetischen Lehrstoff“ und versucht, in gewagter Verwendung von 1 Ti 1, 9, von hier aus die genuine Interpretation der Gebote zu gewinnen. Das dritte außerordentlich anregende Heft behandelt „Die Eucharistiefeier und den Kultus“ und stimmt einen wahren Hymnus an auf die Bedeutung des Abendmahles als einer Gemeindefeier, als des Sakramentes, in welchem Christus den Leib, der seine Gemeinde ist, mit seinem Leibe ernährt. Das vierte, „Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen“, lenkt zur Betrachtungsweise der alten lutherischen Pastoraltheologie zurück, die als das eigentliche Medium der Seelsorge die Privatbeichte betrachtet. Das fünfte endlich, „Über den Begriff des Kirchengregiments“, weist diesem außer der Vorbildung der Geistlichen besonders auch die Leitung der Heidenmission zu. Diese sämtlichen Beiträge sind reich an originellen Gedanken, befunden eine seltene Vertrautheit mit der älteren Litteratur der lutherischen Kirche, rufen aber auch in der scharfen Einseitigkeit, mit der sie die Fragen behandeln, mannigfachen Widerspruch herauf.

Eine hervorragende Stelle hat sich St. in der Geschichte der Predigt erworben (vgl. Bd XV, 720f.). Er ist Vertreter einer scharf gespannten, streng synthetischen Methode, die im engsten Zusammenhang mit seinem Kultusideal steht. In Anknüpfung an Schleiermachersche Gedanken ist ihm die Kultuspredigt — und nur mit dieser hat er es zu thun — der Teil des Gottesdienstes, der die Andacht der feiernden Gemeinde zu ihrer spezifischen Höhe, zur Anbetung zu erheben hat. Die Predigt setzt eine gläubige Gemeinde voraus, in deren Mitte der Prediger aus dem Schatz des göttlichen Wortes ein Texteswort auslegt, dessen verborgene Herrlichkeit er mit den Mitteln feiernder Rede hervorholt, so daß die Zuhörer einerseits im Verständnis der Schönheit, Wahrheit, Tiefe des Schriftwortes gefördert werden, andererseits von der Herrlichkeit Jesu Christi, die sich darin offenbart, ergriffen und erhoben werden. Er ist überzeugt, daß jedes Schriftwort, wenn anders es als ein Wort Jesu, der Apostel oder anderer für uns autoritativer Manner Gottes ein Wort Gottes an die Gemeinde enthält — nicht jedes beliebige Schriftwort ist ihm ein Predigttext — in sich eine Lebenskraft birgt, die nur durch eine in die Tiefe eindringende, den rechten Schlüssel findende Betrachtung aufgeschlossen zu werden braucht, um sich der Gemeinde in reicher Fülle mitzuteilen. In diesem Vertrauen bobt er sich, sozusagen, in seinen Text ein mit einer feinen Beobachtungsgabe für die Besonderheit der einzelnen Schriftausagen, dabei mit virtuoser Beherrschung des gesamten Schriftmaterials und inniger Vertrautheit mit dem Kirchenliede. So fördert er in scharfsinniger Dialektik und zugleich mit dem Pathos eines, der bis auf den Grund seiner Seele von seinem Texte gepackt ist, dabei aber mit grundsätzlicher Verwerfung alles direkten Eingehens auf Zeitfragen, auf konkrete Vorkommnisse und Verhältnisse und mit Ablehnung aller sonst beliebigen Illustrationsmittel — er hat seinen bewußten Gegensatz gegen die von Abtield befolgte und seitdem viel nachgeahmte Predigtmethode gelegentlich scharf ausgesprochen begeistert zu Tage, was ihm die Schriftgedanken selber offenbart haben. Er wünscht, daß die Predigt „ohne jede ängstliche Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer . . . in einem höheren Chore gehe, in dem Ton des johanneischen Bekenntnisses: wir haben seine Herrlichkeit!“ Thatsächlich setzt er bibelkundige, nach tieferem Schriftverständnis begierige, in geistlichem Leben stehende und zu ernster Gedankenarbeit willige Hörer voraus. Die Gefahr seiner Methode hat schon Nitsch treffend gekennzeichnet. Und die Klagen, daß er „unpraktisch“ und „unpopulär“ predige, sind in der Kritik nie verstummt. Sein Grubeln über die Besonderheit seines Textes, das Bestreben, ihm bisher unbeachtet gebliebene Gedanken abzugewinnen, führt ihn manchenmal in Nihilkeit, gelegentlich sogar ins Allegorifizieren. Aber durch die strenge Zucht seiner Predigtmethode, seine Ablehnung der Dogmatik als der Kistkammer für den Predigtstoff, seinen Kampf gegen alle „Nullstücke“ in

der Predigt, seinen unablässigen Hinweis auf das Schriftwort als die reiche Quelle, aus der die Predigt zu schöpfen habe, ist er seinen Schülern ein unvergesslicher Lehrmeister geworden, dem auch solche sich zu lebenslänglichem Danke verbunden wissen, denen auch die Schranken seiner Begabung nicht verborgen geblieben sind. Über die Aufnahme und

5 Beurteilung seiner Predigten durch die zeitgenössische kirchliche und theologische Presse s. die literarischen Nachweisungen von J. Bauer a. a. O. S. 109.

Nach seinem Tode haben dankbare Schüler, besonders M. Neuländer, begonnen, aus seinem Nachlaß zu publizieren. Zunächst Predigten: Für die Passions- und Osterzeit, 1900 (Schriftbetrachtungen aus seinen letzten Jahren); Predigten für das ganze Kirchen-

10 jahr, 1902; Letzte homiletische Gabe, 1905 (Predigten von 1819 an, leider ohne Angabe des Jahres, wann die einzelnen gehalten sind). Dann von seinen Entwürfen und Bearbeitungen über Predigatterte: seine Vorlesung über die evangelischen Perikopen (in zwei Editionen, recht mangelhaft von Neuländer 1902, vollständiger von Löwentraut 1903),

15 und aus seinem homiletischen Seminar: Predigtenwürfe nach dem Kirchenjahr geordnet, 1903. Endlich ist auch seine wertvolle Vorlesung über Homiletik 1901 durch Neuländer ediert worden. Die Editionsweise läßt leider viel zu wünschen übrig. — Einzelne Beiträge lieferte St. für die *Ev. Mz.* (vor allem eine wertvolle Studie über Gottfried Arnold 1865, vgl. Bd II, 122), für *Rivers Evang. Kalender* (wieder abgedruckt im Anhang der

20 „Predigtenwürfe“ S. 108 ff.), sowie für die Zeitschrift „Manderlei Gaben und ein Geist“. Ein Vortrag, den er über Menans Leben Jesu im Evang. Vereinshaus in Berlin gehalten, ist als Beilage zu Teil III seiner Apologetischen Beiträge 1871 S. 234 ff. gedruckt; zwei erbauliche Vorträge „Ostern und Pfingsten. Zwei Festbetrachtungen im Saale des Kultusministeriums“ erschienen Berlin 1872. Andere Vorträge: Christus vor

25 Pontio Pilato (in „Vorträge für das gebildete Publikum“, Elberfeld 1861 S. 141 ff.); Die übernatürliche Geburt des Herrn, Berlin 1873; Der Zweifel und die Glaubensgewißheit, Berlin 1876.

G. Kawerau.

Steitz, Georg Eduard, geb. am 25. Juli 1810 zu Frankfurt a. M., gest. ebenda am 19. Januar 1879. — Jung u. Dehent. Zur Erinnerung an Senior Steitz. Zwei Reden. Frankfurt a. M. 1879.

30 Steitz entstammte einer angesehenen Frankfurter Familie. Gewiß haben die Beziehungen der Familie zur Geschichte der ehrwürdigen Vaterstadt mit dazu beigetragen, in der empfänglichen Seele des Jünglings jenes innige Interesse an deren Vergangenheit zu wecken, das ihn nachmals bei seinen Forschungen besetzte. Trotz entschiedener Begabung stellte er der kaufmännischen Laufbahn sich widmen; aber ohne Anregung von

35 außen machte sich der Drang zu einem wissenschaftlichen Berufe so mächtig in ihm geltend, daß die Eltern nicht widerstreben zu sollen glaubten, sondern ihn 1825 dem Frankfurter Gymnasium übergaben.

Im Herbst 1829 bezog St. mit einem glänzenden Abgangszeugnis die Universität Tübingen, damals noch vorwiegend interessiert für das philologische Studium. Dabei

40 fehlten ihm aber auch die Vorträge seiner theologischen Lehrer, besonders des berühmten Hauptes der Tübinger Schule Chr. Ferd. Baur, dem er viel Anregung verdankte. Als St. im Jahre 1831 nach Bonn übersiedelte, folgte auch er entschiedener der Richtung seiner meisten Freunde auf theologische und philosophische Studien und begann sich ausschließlich der Theologie zu widmen. Dort war es Karl Zimmannel Nitsch, durch dessen

45 „lehrwürdige Persönlichkeit und gläubige, auferbauende Thätigkeit“, wie er selbst es ausgedrückt hat, „seine Richtung eine festere Begründung und eine lichtvollere Klarheit erhielt.“

Im Herbst 1833 lehrte er nach Frankfurt zurück; da aber hier im Augenblick keine Aussicht auf eine selbsttätige Thätigkeit sich ihm darbot, übernahm er eine pädagogische Stelle an der ausgerechneten Lehranstalt seines Freundes Stellweg, an der er bis 1839

50 mit voller Hingebung thätig war und sich in seltenem Maße die Liebe seiner Schüler erwarb. Zudem hatte er in der ganzen Zeit sich ein lebendiges Interesse an den kirchlichen Fragen bewahrt und zugleich eine Belesenheit in der patristischen Literatur sich erworben, die ihm später in manchen wissenschaftlichen Streite vorzügliche Dienste leisten sollte. Bereits im Herbst 1842 wurde er in das Pfarramt berufen, das er zuerst an

55 der Dreikönigskirche in Sachsenhausen, sodann an der St. Paulskirche und an der St. Nikolaskirche in Frankfurt verwaltet hat. Die Musejunden, die ihm blieben, verwendete er zu Studien auf dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte. Eine Anerkennung dieser seiner Leistungen ward ihm 1857 zu teil, indem die Heidelberger theologische Fakultät ihm die Doktorwürde verlieh.

Im Laufe der Zeit jedoch trat neben der lehreractiven Thätigkeit eine Reihe von Aufgaben an ihn heran, welche es ihm schwerer machten, freie Zeit zu finden für wissenschaftliche Arbeiten. Im Jahre 1873 wurde er Konsistorialrat und nach einem längeren Provisorium Senior des Ministeriums.

Die Rechte der lutherischen Gemeinde hat er nach allen Seiten hin kräftig zu haben gewünscht. Dabei bemühte er sich übrigens redlich, den Geist gegenseitiger Toleranz und Anerkennung unter den Amtsbrüdern verschiedener theologischer Richtung aufrecht zu erhalten, wie er in Frankfurt seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts bebildet gewesen war.

Wie er sich also in seiner pfarramtlichen Thätigkeit bemühte, das Verhältniß zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien zu fördern und überall vermittelnd und schlichtend einzugreifen, so zieht sich eine ähnliche Tendenz auch durch seine litterarische Thätigkeit hindurch. Ist auch seine Schriftauslegung keineswegs gebunden an die symbolischen Schriften, stehen ihm die Resultate nicht von vornherein um des Bestimmtes willen fest, entfernt er sich vielmehr mannigfach aus dem Geleise der kirchlichen Tradition, so zeigt er andererseits bei aller Freimüthigkeit und Weitzberzigkeit eine entschiedene Abneigung gegen eine nur zeretzende Kritik. So war seine theologische Richtung, wenn auch nicht im landläufigen Sinn, doch in der besten Bedeutung eine positive zu nennen.

Es war Steitz nicht beabschieden, nach der reichen Arbeit seines Lebens noch einen stillen Feierabend zu genießen. Im Frühjahr 1878 erkrankte er und nachdem er vergeblich in zwei Bädern Heilung gesucht, traf ihn im Dezember des Jahres ein Gehirnschlag, der so zerrüttend wirkte, daß die am 19. Januar 1879 erfolgende Auflösung in Wahrheit als Erlösung erscheinen mußte.

Von seinen Arbeiten seien hier in erster Linie erwähnt die Beiträge zur Reformationsgeschichte, weil diesen Studien seine erste Liebe zugewendet war, und weil er hier vor allem fördernd eingegriffen hat. Die einschlägigen Abhandlungen sind meist im Archiv²⁵ und den Mittheilungen des Frankfurter Altertumsvereins veröffentlicht, zum Theil aber auch in Separatabdrücken erschienen.

Wir folgen bei Aufzählung der Arbeiten am einfachsten dem Gange der geistbilderten Ereignisse. In die Reformation unmittelbar vorausgehende Zeit versetzen uns die kulturhistorisch interessanten Chroniken der beiden Frankfurter Bernhard und Job Meibach, welche Steitz herausgegeben hat (Archiv II, 1862 und III, 1865). Wichtiger für den Theologen ist seine Darstellung des „Streites über die unbefleckte Empfängnis Mariä im Jahre 1500“, bei welchem der vollstündliche Frankfurter Stadtpfarrer Hensel eine wichtige Rolle spielte (Archiv VI, 1877). Die Frage, wie es möglich war, daß die neue Lehre so rasch in Frankfurt Eingang fand, während kurz vorher noch völlige Stille zu herrschen schien, löste er in der Abhandlung: „Reformatorsche Persönlichkeiten, Einflüsse und Vorgänge in der Reichsstadt Frankfurt a. M. von 1519—1522“ (Archiv IV, 1868), in welcher die Gestalten zweier Freunde Hutten's, der Patrizier Arnold Glauburger und Philipp Fürstenberger, der Geistlichen Codräus und Johannes ab Inzagine, sowie des Ritters Hartmuth von Kronberg, genauer beleuchtet werden. Er verfaßte ein Lebensbild von Wilhelm Kesen, dem ersten Vorsteher des Frankfurter Gymnasiums — hinsichtlich der Darstellung vielleicht das Vollendetste, was er hinterlassen hat (Archiv VI, 1877). An welcher Stätte Luther bei seinem doppelten Besuche in Frankfurt 1521 zur Herberge gewesen, sowie auch, wo Melancthon bei seinen verschiedenen Durchreisen sich aufgehalten, ist mit viel Scharfsinn nachgewiesen in dem auch für die Chronologie jenes Jahres wichtigen Aufsatz: „Die Melancthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M.“ (Neujahrsblatt des N. B. 1861).

Einige Arbeiten gelten weiter dem für die Reformation überhaupt und zumal für Frankfurt so bedeutsamen Jahre 1525. Zuerst erschien: „Gerhard Westerbürg“ (Archiv V, 1872, auch separat abgedruckt mit anderen Arbeiten in den „Abhandlungen zu Frankfurt's Reformationsgeschichte“, Druckerei von Aug. Fischer 1872). Westerbürg, ein Freund von Karlstadt und diesem an Charakter und Gesinnung ähnlich, erscheint danach als der Hauptleiter der Bewegung der Zünfte in Frankfurt, welche mindestens den einen Erfolg hatte, daß die freie Predigt des Evangeliums vom Rat gestattet ward. Mit großer Mühe ist Steitz den zerstreuten Spuren der Wirksamkeit dieses bis dahin fast völlig unbekanntem, „fremden Doktors und evangelischen Mannes“ nachgegangen. Bald danach veröffentlichte er auch die Quellen, aus denen er das Material gehebt. Das Neujahrsblatt des N. B. 1875 brachte eine mit Einleitung, Anmerkungen und nachträglichen Erläuterungen versehene Ausgabe des „Frankfurter Aufrubruchs“, welches eine leidenschaftslose Darstellung jener Erhebung enthält und wahrscheinlich im Auftrage des

Mates vom Ratsschreiber Marsteller abgefaßt wurde. Mit besonderer Sorgfalt ist er dem Texte der von Welterburg verfaßten 16 Artikel nachgegangen, welche für Frankfurt eine ähnliche Bedeutung hatten, wie die bekannten 12 Artikel für die Bayern Süddeutschlands. Bald folgte auch die Veröffentlichung des von Manonius Königsstein am Viehfrauenstifte
5 geschriebenen Tagebuches.

Zwei andere Abhandlungen verlegen uns in das Jahr 1533, in welchem der seit 1525 beginnende Einfluß der zwinglianischen Prädikanten Melander und Algesheimer seinen Höhepunkt erreichte, um dann rasch zu sinken: 1. „des Rectors Micellus Abzug von Frankfurt 1533 nach seinen bisher unermittelt gebliebenen Ursachen“ — 2. „Luthers
10 Warnungsschrift an Rat und Gemeinde zu Frankfurt 1533 und Dionysius Melanders Abschied von seinem Amte 1535“ (Archiv V, 1872). Wie dann nach dem Weggange jener beiden gelehrten Männer die ursprünglich zwinglianisch gerichtete Stadt allmählich zum Luthertum übergeführt ward, ist ausführlich dargelegt in der Erstlingschrift von Steitz: „Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer, ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchen-
15 geschichte im Jahrhundert der Reformation“, Frankfurt a. M. Brönner, I. Abtl. 1847, II. Abtl. 1852. Hier hat er dem interchütterlichen Glaubensmüte eines seiner Ahnen, der besonders im Kampfe um das Interim hervortrat, ein Ehrendenkmahl aufgerichtet. Aber neben diesem markigen Vertreter eines entschiedenen Luthertums hat er auch den humanistisch gebildeten Vertreter der Melanchthonischen Richtung, Magister Johannes
20 Cnivius Andronikus, nach ungedruckten Aufzeichnungen desselben anziehend geschildert und seinen Briefwechsel veröffentlicht (Archiv I, 1860).

Mühselig auf diese zahlreichen Beiträge der Frankfurter Kirchengeschichte müssen wir beklagen, daß trotz so vieler Vorarbeiten, denen sich auch die verdienstvollen liturgischen Arbeiten von Carl Christian Becker anreihen lassen, noch immer keine Geschichte des
25 Frankfurter Kirchenwesens existiert.

Wir reihen hier serner an die Beiträge zur Polemik.

Den Anlaß zu seiner polemischen Thätigkeit bildeten die 1852 in Frankfurt gehaltenen Jesuitenpredigten, die auch von Protestanten viel besucht wurden und ohne Frage großen Eindruck auf die Zuhörer machten. Steitz veröffentlichte zur Wider-
30 legung der von Vater Moh entwickelten Beweisgründe für die Ehrenbeichte eine Broschüre: „Wie beweisen die Jesuiten die Notwendigkeit der Ehrenbeichte?“ Frankfurt, Voelcker 1852. Steitz hatte in seiner Broschüre den Nachweis geliefert, daß die Ehrenbeichte, wie sie seit Innocenz III. galt, keineswegs von Anfang der Kirche bestanden habe. Dagegen erwiehen nun in Mainz „katholische Handbemerklungen zu einigen Erschei-
35 nungen der antikatholischen Litteratur“ (von Dr. Moriz Brüll), welchen Steitz entgegen- trat in einem Nachtrage zu seiner Schrift: „Die Mainzer Vaientbeologie oder vergebliche Kreuz- und Euerzüge zur Verteidigung der päpstlichen Ehrenbeichte“, Frankfurt bei Voelcker 1853. Nun aber trat ein besser gerüsteter Streiter auf den Kampfplatz, der nachher zum Ultrakatholicismus übergetretene, damals aber noch ganz im ultramontanen
40 Fahrwasser treibende Paderborner Professor Friedrich Michelis in der Schrift: „Abwehr des von Herrn Georg Eduard Steitz, ev.-luth. Pfarrer in Frankfurt a. M. auf die katholische Beichtanstalt gemachten Angriffs“, Paderborn 1853. Steitz antwortete ausführlich in einer gründlichen Arbeit: „Das römische Bußsakra ment nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt und kritisch beleuchtet“, Frank-
45 furt a. M., Voelcker 1854.

Zwei polemischen Schriften schlossen sich bald dogmengeschichtliche Arbeiten über verwante Fragen an. Um jene Zeit wurde auf dem Bremer Kirchentage die Frage angeregt, ob man nicht die Privatbeichte zur Hebung des kirchlichen Lebens wiederherstellen solle. Dies veranlaßte Steitz zur Abfassung einer weiteren Schrift, in der er sich gegen-
50 über der neulutherischen Meinung gegen die Wiederherstellung dieser Institution aussprach: „Die Privatbeichte und Privatabsolutio n der lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts aus Luthers Schriften und den alten Kirchenordnungen dargestellt,“ Frankfurt a. M., Voelcker 1854. Hier werden 12 Fragen über dies Institut aus den Urkunden der Reformationszeit in sachlicher Weise beantwortet, und dabei ein reiches histo-
55 risches Material zur Entscheidung für oder wider dargeboten. Von nun an fing Steitz an, „sich im Gebiete der Sakramente ganz ansässig zu machen“, wie es in einer Recension heißt. Er hat die Ergebnisse seiner Studien unter anderem in mehreren sehr umfangreichen Artikeln der Real Encyclopädie niedergelegt, unter welchen besonders der Artikel „Sakramente“ hervorzuheben ist.

60 Bei diesen Untersuchungen hatte Steitz die Lehrentwicklung im Abendlande fast aus-

schließlich im Auge, so daß dabei die eigentümlichen Gedanken der griechischen Theologie nicht zu ihrem Rechte kamen. Da es in Bezug auf die letzteren noch völlig an Vervollständigung fehlte, unternahm er es, in einer längeren Serie von fortlaufenden Artikeln in den *JdTh* (1864—68) „Die Abendmabtslehre der griechischen Kirche“ in der Kontinuität ihrer Lehrentwicklung vorzuführen. Diese Abhandlung mit ihren 500 Seiten ist wohl die umfangreichste Monographie die je in einer deutschen theologischen Zeitschrift erschienen ist. Im Gegensatz zu verschiedenen Versuchen, jenen dogmatischen Prozeß vom konfessionellen Standpunkte darzustellen, schildert er seinen Standpunkt in folgenden Worten (1864, S. 112): „Der Dogmenhistoriker hat die Stellung auszumitteln, welche die einzelnen Kirchenlehren als organische Glieder in dem Ganzen der Entwicklung einnehmen. Seinen eigenen konfessionellen Standpunkt muß er sich dabei auf das sorgfältigste verhüllen und entziehen. Ob eine geschichtlich gegebene Ansicht mit diesem zusammenreißt oder nicht, darf ihn weder zur Freude noch zur Trauer stimmen; denn die Geschichte soll weder gepriesen noch beklagt, sondern begriffen werden“. Das Endergebnis ist, daß die Anschauung der Griechen sich bis zur Errichtung des lateinischen Kaiserthums nicht mit der Transsubstantiation deckt, sondern vielmehr den Namen Transformation verdient, und daß erst durch die Florentiner Unionsverhandlungen die *μετοβολοις* in der orientalischen Kirche Eingang gewonnen hat — womit die sehr bedeutende Behauptung römischer Dogmatiker, als müsse jene Lehre schon vor der Trennung beider Kirchen im Morgenlande bestanden haben, hinfällig wird.

Zu das Gebiet der Sakramente schlagen weiter ein die Aufsätze über „die Bußdisziplin in der morgenländischen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten“ (*JdTh* 1863, S. 91—184) und über den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt (*Studien* 1866, S. 435—483). In letzterer Abhandlung vertritt er sich auf Anlaß einer früher (*JdTh* IX, S. 782) durch ihn angezeigten Schrift von Abrens: „Das Amt der Schlüssel“ von neuem mit dem hier vorliegenden Probleme der biblischen Theologie. Er spricht sich aus gegen jede Scheidung zwischen der Schlüsselgewalt einer- und der Binde- und Lösegewalt andererseits, wie er sie selbst früher angenommen und erklärt, daß die Ausdrücke „Binden und Lösen“ entsprechend dem rabbinischen Sprachgebrauch die Bedeutung haben: „Entscheiden, was als verboten und erlaubt zu gelten habe“, so daß die Wendung Mt 16 nur ein Ausdruck für die gesetzgebende und richtende Gewalt, nicht aber für die Vollmacht der Sündenvergebung sei.

In das Gebiet der Dogmengeschichte gehören ferner seine meisten übrigen Artikel in der *Encyclopädie*. Die Artikel: Jesuitenorden und Maria, Mutter des Herrn, sind den katholischen Polemikern besonders ein Dorn im Auge gewesen (vgl. deutsch-evangelische Blätter 1883, Heft IV, S. 275: „Eine thatsächliche Berichtigung zu Janssen: An meine Kritiker“). Und doch hatte Steitz gerade den Jesuiten gegenüber seine wissenschaftliche Unbefangenheit bewiesen in einem Aufsatz über „Die Bedeutung der mittelalterlichen Formel obligare ad peccatum mortale“ (*JdTh* 1861, S. 116—161), in dem er nachweist, daß diese nicht nur bei dem Jesuitenorden gebräuchliche Wendung keineswegs die Verpflichtung zu einer Todsünde bedeuten könne, wie viele angenommen hatten (vgl. auch Supplementband XIX, S. 671).

Wir schließen weiter an die Beiträge von Steitz zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft. In mehreren Arbeiten ist er für die Echtheit des Johannesevangeliums gegen die Tübinger Schule eingetreten, die er zwar nicht durchaus bekämpfte, indem er ihre wesentlichen Verdienste um die Wissenschaft wohl zu werten mußte, an der er aber die Sucht „zu schematisieren und den geschichtlichen Entwicklungsgang nach logischen Kategorien zu bestimmen“ getadelt hat. Zuerst griff er ein in den seit lange schwebenden Streit durch die Abhandlung: „Die Differenz der Occidentalen und der Aemasiaten in der Passahfeier“, *Studien* 1856, S. 721—809, in welcher er die Behauptungen von Weizel („Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte“), welcher drei verschiedene Parteien annahm, im wesentlichen zu begründen suchte, an einigen Punkten aber modifiziert hat. Auf eine gegen ihn gerichtete Abhandlung Baur folgten „Einige weitere Bemerkungen über den Passahstreit des 2. Jahrhunderts“ (*Studien* 1857, S. 717); und auf zwei Aufsätze von Hilgenfeld und eine Replik von Baur die dritte Abhandlung in dieser Sache: „Der ästhetische Charakter der Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche“ (*Studien* 1859, S. 716—740). Steitz sucht hier den Nachweis zu liefern, daß die Aemasiaten am 14. Nisan Christi Tod als den Abschluß des Erlösungswerkes durch Beschluß des dem Gedächtnis seiner Leiden gewidmeten Fastens in freudiger Weise gefeiert hätten. Auf dieselbe Frage kam er noch ein letztesmal zurück in dem Aufsatz: 60

„Der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Jesuitie in der Mitte des 2. Jahrhunderts“ (NDb 1861, S. 101—111).

Eine andere Kontroverse, an der sich Steitz beteiligte betraf das sog. Selbstzeugnis des Evangelisten Jo 19, 35. In der Abhandlung „Über den Gebrauch des Pronomens *ἐγώ* im 1. Evangelium“ (Studien 1859, S. 197—506) tritt er für Weigel ein, welcher die Identität des Evangelisten und des Augenzeugen für den natürlichen Sinn der Worte erklärt hatte. In einer zweiten Arbeit „Der klassische und johanneische Gebrauch des *ἐγώ*“ (Studien 1861, S. 267—319) weist er dann gegen Hilgenfeld und Buttman eingehender nach, daß jemand unter gewissen Voraussetzungen sich selbst mit *ἐγώ* bezeichnen könne. Die johanneische Frage wird auch eingehend behandelt in der Abhandlung: „Des Papias von Hierapolis Auslegung der Reden des Herrn“ (Studien 1868, S. 63—95). Hier sucht Steitz besonders nachzuweisen, daß Papias, wie schon Eusebius annimmt, nicht ein Hörer des Apostels, sondern des Presbyters Johannes gewesen sei, wobei er die von Zahn behauptete Identität beider bestreitet. In dem Aufsatz: „Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostel Johannes in Ephesus“ (Studien 1868, S. 187—521) tritt er für die Zuverlässigkeit dieser von Reim bekämpften Überlieferung ein. Hier macht er übrigens dem Gegner das Zugeständnis, daß er die Frage nach der johanneischen Abkunft des Evangeliums auch jetzt noch für ungelöst halte. Wie wenig Steitz überhaupt geneigt war, in dieser Sache Waffen von zweifelhaftem Werte zu gebrauchen, wie sehr es ihm um eine unbefangene Forchtung zu thun war, beweist sein Referat über die von Petra edierte Clavis Melitonis, „das angebliche Zeugnis des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium“ (Studien 1857, S. 581—596), in welchem er die Unechtheit dieser erst im Mittelalter entstandenen Schrift bewiesen hat.

Außerdem war Steitz Mitarbeiter mehrerer Kirchenzeitungen sowie der „Allgemeinen deutschen Biographie“, für die er das Leben mehrerer hervorragender Frankfurter Persönlichkeiten geschildert hat.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß er auch, abgesehen von der Frankfurter Reformationsgeschichte, manche Verdienste um die Lokalgeschichte der Stadt sich erworben hat. Genauereres darüber gehört nicht in den Rahmen dieser Skizze; hier seien nur hervorgehoben das Lebensbild von Staatsrat Steitz, seinem Großvater, und die Biographie des Geschichtsdreikers Pfarrer Anton Kirchner. Dr. phil. **Dohent.**

Stephan I., Papst (Mai 251 bis August 257). — *Justi* I, S. 20; *Ensch.* II, c. VII, 2ff.; *Lit. pont.* I, S. 33 der Ausg. v. Mommsen; zwei Briefe Cyprians an ihn in dessen Briefsammlung (ep. 68 u. 72). *Lipinus*, Chronologie der röm. Bischöfe S. 212; *Langen*, Geschichte der röm. Kirche S. 313; *Harnad*, *Gesch. d. altchr. Lit.* I, S. 656, II, 2, S. 62, 359ff., III; *Ernst*, *Papst Stephan I. und der Meherntaufe*, 1905; s. auch die Literatur beim Art. *Meherntaufe* Bd X, S. 270.

Stephan I. ist einer der wenigen unter den früheren römischen Bischöfen, von deren Persönlichkeit sich eine einigermaßen lebendige Vorstellung gewinnen läßt: ein Mann klar, feinfühlig, selbstbewußt und rücksichtslos, bedacht auf die Hebung der Stellung der Bischöfe im allgemeinen und der eigenen Stellung als römischer Bischof insbesondere. Die erste Rücksicht bestimmte sein Verhalten gegen die Bischöfe Basilides von Emerita und Martialis von Regio und Minrica und deren Gemeinden, vielleicht auch sein Zögern gegenüber dem novatianisch gesinnten Marcianus von Arles (*Cypr. ep.* 68, S. 711 f. der Wiener Ausgabe). Die genannten spanischen Bischöfe waren nosterisch libellatig und wurden infolge dessen ihrer Ämter entsetzt. In ordnungsmäßiger Weise wurde dann ein gewisser Sabinius zum Bischof von Emerita gewählt. Die Abgesetzten aber appellierten an Stephan und dieser kam auf den einst von Kallistus aufgestellten Grundsatz (*Philos.* IX, 12, S. 158) zurück, daß der Bischof unabsetzbar sei, und erkannte die Absetzung beider nicht an. Es scheint jedoch nicht, daß er durchzudringen vermochte; die Spanier ersuchten die Afrikaner um ein Gutachten und diese erklärten sich so entschieden für die Absetzung, daß jene schwerlich ihren Standpunkt verlassen haben könnten (*Cypr. ep.* 67, S. 735f. Über die Taterung s. *Harnad* II, 2, S. 318). Wenn schon hier Cyprian von Karthago den Weg Stephans kreuzte, so kam es zum Kampf und Bruch zwischen beiden Männern über die Frage der Meherntaufe. Indem ich für das Sachliche des Streites auf den Artikel *Meherntaufe* Bd X, S. 270, 17 (vgl. auch den Art. *Cyprian* Bd IV, S. 371, 57) verweise, behe ich hier nur das hervor, was zur Charakteristik Stephans und seiner Ziele dient. Wenn Cyprian in begründeter Antipathie war die Wiedertaufe der Ketzer als

notwendig forderte (ep. 69 ff., S. 749), es aber Bischöfen, die anderer Überzeugung waren, nicht verwehren wollte, Häretiker ohne Taufe in die Gemeinde aufzunehmen (ep. 69, 17, S. 765; ep. 72, 3, S. 777; ep. 73, 26, S. 798), so war Stephan auch anderer Meinung; er verlangte ausnahmslos Unterlassung der Wiedertaufe und hob die Kirchengemeinschaft mit denen auf, welche anders handelten (Cypr. ep. 71, 8, S. 805; ep. 75, 6, S. 813; 7, 25, S. 826 f.; Eus. h. e. VII, 5). Eine Gesandtschaft von armenianischen Bischöfen nahm er demgemäß überhaupt nicht an, ja er verbot den römischen Gemeindegliedern sie auch nur zu beherbergen (ep. 75, 25, S. 826). Sein Grund war, die Metertaufe sei eine Neuerung, sie verstoße gegen die Überlieferung der römischen Kirche, diese Überlieferung als die des Petrus und Paulus aber sei Gesetz für alle (ep. 71, 1 ff., S. 799 f.; 10, 4, S. 802; 9, S. 806; ep. 75, 5, S. 813; 17, S. 821; 19, S. 822). Stephan beanspruchte also noch nicht die Stellung eines Oberbischofs über die Gesamtkirche, dessen Entscheidungen überall Gehorsam zu finden haben; aber er, der Nachfolger des Petrus (ep. 75, 17, S. 821), handelte als Vertreter der römischen Tradition und für sie forderte er Gehorsam, ohne abweichenden Übungen und Vernunft- oder Schriftgründen irgend ein welches Gewicht dagegen einzuräumen.

Stephan starb am 2. August 757; erst spätere Angaben wissen von einem Martirium (Lib. pontif.), sind jedoch unglaubwürdig. Haud.

Stephan II., Papst, 752—757. — Hauptquelle ist die Vita Stephani II. im Liber pontific. I, S. 440 der Ausgabe v. Duchesne, sodann die im Cod. Carol. enthaltenen Briefe 20 des Papsts; von den fränk. Quellen ist am wichtigsten die Fortsetzung der Chronik Fredegars. Jaffe I, S. 271 f.; Sidel, Acta Carol. II, Wien 1868, S. 380 f.; Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, Innsbruck 1889, S. 32 ff.; v. Hantke, Weltgesch. V. 2 Leipzig 1881, S. 27 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M. II, Stuttgart 1879, S. 304 ff.; Neumont, Gesch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, S. 113 ff.; Bagmann, Die Politik d. Päpste I, Göttingen 1868, S. 233 ff.; Wattenbach, Geschichte des römischen Papsttums, Berlin 1878, S. 37; Langen, Geschichte der römischen Kirche, Bonn 1885, S. 649 ff.; Sider, Forschungen zur Reichs- und Rechts-Geschichte Italiens II, Innsbruck 1869, S. 329; Felsner, Jahrb. des römischen Reichs unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 115; Kaufmann, Deutsche Geschichte II, Leipzig 1881, S. 291; Haud, RG Deutschlands II, 1900, S. 17 ff.; v. Zobel, Kl. historische Schriften 30 III, Stuttgart 1880, S. 67; Genelin, D. Schenkungsverprechen und die Schenkung Pippins, Wien 1880; Thelen, Die Lösung der Streitfrage über die Verhandlungen Pippins mit Stephan II., Oberhausen 1881; Martens, D. röm. Frage unter Pippin u. Karl d. Gr., Stuttg. 1881, S. 6 ff.; ders., Neue Erörterungen z. röm. Frage, Stuttg. 1882; ders., Beleuchtung der neuesten Kontroverse, München 1898; Hirsch, Die Schenkungen Pippins u. Karls d. Gr., Berlin 1882; Lamprecht, Die röm. Frage, Leipzig 1889; Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaats, Köln 1894; Lindner, Die jug. Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. u. Liut. I., Stuttg. 1896; Ketterer, Karl d. Gr. u. die Kirche, München 1898; Ullienstein, Die Anbahnungen von Staat und Kirche, Heidelberg 1902, S. 8 ff.; Schürer u. Ullvi, D. Fragmentum Fantuzzianum, Freiburg 1906; vgl. auch MG DK I, S. 55 ff.; Niehus HZB II, S. 221; Weiland, ZKH, N. II, S. 398; 40 Junt, ThLZ, LXIV, S. 603; Schweizer-Boisvost, MZG, V, S. 193; Mehl, HZ, LXX, S. 355; GgM 1895, S. 694 u. 1896, S. 128; Schanze, HZ, LXXII, S. 193; Sidel, ThLZ 1894, S. 301; Sadur, MZG, XVI, S. 399 u. XIX, S. 55.

Nach dem Tode des Zacharias (22. oder 23. März 752) wählte das römische Volk einen Presbyter Stephan zu seinem Nachfolger, der jedoch am vierten Tag nach der Wahl, 15 noch ehe er inthronisiert war, starb. Infolge dessen pflegt man ihn nicht zu zählen. Zu seinem Nachfolger wurde alsbald ein Diakon Stephan gewählt; die Konsekration erfolgte am 2. April 752.

Die Politik Stephans war bedingt durch das Verhältnis Roms zu den Lombarden. Nachdem Gregor III. vergeblich bei Karl Martell Hilfe gegen das Vordringen derselben 50 erbeten hatte (Cod. Carol. ep. 1f. MG EE III, S. 476 f.), war es Zacharias gelungen, nicht nur den Frieden mit den gefährlichen Nachbarn aufrecht zu erhalten, sondern auch die päpstlichen Zwecke ihnen gegenüber zu erreichen, ohne daß er nötig hatte, fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sein Tod aber brachte sofort alles ins Schwanken: die Lombarden hielten nun den Augenblick für gekommen, um ihr altes Ziel, die Einverleibung 55 der Reste griechischer Herrschaft in Italien in ihr Reich, zu verwirklichen. Stephan sah sich dadurch unmittelbar bedroht. Schon im dritten Monat nach seiner Ordination war er genötigt, eine Gesandtschaft mit reichen Geschenken an König Aistulf zu senden, um die Aufrechterhaltung des Friedens zu erlangen. Der Gewandtheit der Unterhändler — es waren der Bruder des Papstes, der Diakon Paulus, der 757 ihm in der päpstlichen 60 Würde folgte, und der Primicerius Ambrosius — gelang es, Aistulf zur Zulage eines vierzigjährigen Friedens zu bestimmen. Aber der Vertrag wurde alsbald zerrissen: der

König erhebe Anspruch auf die Herrschaft in Rom und dem römischen Dukat; schon im Oktober 752 mußte eine neue Friedensgesandtschaft an ihn abgesandt werden. Stephan wählte als Boten die Abte zweier auf lombardischem Gebiete gelegenen Klöster, aber Aistulf erkannte sie gar nicht als Gesandte an; er schickte sie in ihre Klöster zurück, indem er ihnen verbot, sich zu Stephan zu begeben. Nicht mehr erreichte ein kaiserlicher Beamter, der Silentiar Johannes, welcher eben in Rom eingetroffen war und sich von da zu Aistulf begab. Der Papst mußte erkennen, daß er einem zu allem entschlossenen Feinde gegenüberstehe. Das ganze Verfahren Aistulfs, die Aufserungen, die von ihm überliefert werden, atmen eine Erbitterung, welche, nachdem er eben die Zusage eines langen Friedens gegeben hatte, Erstaunen erregt. Hatte er Grund, der Treue des Papstes zu misstrauen, und war dadurch der Grimm des zornmüthigen Königs erregt? Es ist nicht unmöglich; denn Stephan's Botschaft war in jeder Hinsicht doppelzünftig. Doch wie dem auch sein mag, seine Lage war die übelste; er hielt Professionen und Gottesdienste, um die göttliche Hilfe zu erleben, er schickte Boten nach Konstantinopel mit der Aufforderung, der Kaiser solle ein Heer senden, um Rom und Italien zu befreien. Es war eine Bitte, deren Zwecklosigkeit er sich wohl selbst nicht verhehlte.

In dieser Lage, Aistulfjahr 753, wiederholte Stephan den Versuch, den Gregor III. vergeblich gemacht hatte: er suchte Hilfe bei den Franken. Wie hatten sich doch die Verhältnisse Roms zum Frankenreich inzwischen verändert. In stetem Verkehr mit drei Päpsten hatte Bonifatius die Kirche im rechtsrheinischen Deutschland mächtig ausgebreitet, die fränkische Kirche aus ihrem tiefen Verfall erhoben. Hatte Karl Martell ihn nur gewähren lassen, so wären seine Söhne auf die kirchlichen Ziele des päpstlichen Legaten eingegangen; schließlich trat der greise Erzbischof neben Pippin, der auch die Leitung der kirchlichen Dinge in die Hand nahm, in die zweite Linie zurück. Und Pippin war dem päpstlichen Stuhle verpflichtet; Zacharias hatte kein Bedenken getragen, mit der geistlichen Autorität des Nachfolgers Petri den notwendigen, aber Recht und Treue fränkenden Schritt zu decken, kraft dessen Pippin die Krone trug.

Ganz anders mußte nun die Bitte des Papstes um Hilfe aufgenommen werden, als dreizehn Jahre vorher. Auch war Stephan entschlossen, es nicht wieder zu einer Ablehnung kommen zu lassen. Man sieht es daraus, daß er eine persönliche Zusammenkunft mit Pippin in Vorschlag brachte: er bat Pippin, ihn zu einem Besuch des fränkischen Reichs durch eine eigene Gesandtschaft auffordern zu lassen. Nur auf diesem Wege konnte der Widerspruch Aistulfs vermieden werden. Im tiefsten Geheimnis sandte Stephan seine Aufforderung an Pippin, ein ruckebrender Pilger war der Überbringer des päpstlichen Schreibens. Pippin schickte sofort Droctegang, Abt v. Jumieges (Mon. Gemeticense in der Normandie) nach Rom, er sollte dem Papste versichern, der König werde allen seinen Willen erfüllen. Stephan antwortete durch einen Brief voll überstömender Dankbarkeit (Cod. Carol. I.); zugleich suchte er der Bereitwilligkeit der fränkischen Großen sich zu versichern, er sparte zu diesem Zwecke weder die Erinnerung an das jüngste Gericht noch die Verheißung der Sündenvergebung, irdischen Glückes und des ewigen Lebens (ib. 5). Dann erschienen von Pippin und den fränkischen Großen beauftragt (Paul. Diac. de ep. Mett. MG SS II, S. 268) des Königs Oheim, Bischof Chrodegang von Metz, und der Dux Autbar in Rom, um den Papst nach dem Frankenreich zu geleiten. Eben war von Konstantinopel eine Anordnung eingetroffen, die mit der neuen Richtung der päpstlichen Politik wenig übereinstimmte: Stephan sollte sich persönlich zu Aistulf begeben, um durch gütliche Verhandlungen die Herausgabe Ravennas und der Städte des Exarchats an das Reich zu erlangen. Stephan benötigte den Auftrag, um freien Durchzug durch das lombardische Gebiet zu erreichen. In Pavia traf er im November 753 mit Aistulf zusammen; die Verhandlung über die griechische Forderung war resultatlos, aber der Reise nach dem Frankenreich legte der Lombardenkönig kein Hindernis in den Weg, so sehr er wünschte, der Papst möge sie unterlassen. Er schenkte sich durch eine Beigerung den Bruch mit Pippin zu provozieren und verließ sich wohl auf das gute Verhältniß, das unter Karl Martell und Liutprand zwischen Lombarden und Franken bestanden hatte (Paul. Diac. Hist. Lang. VI, 52f.).

Am 15. November 753 brach der Papst von Pavia auf, er ging über den großen St. Bernhard; in St. Moritz in Wallis begrüßten ihn als Boten des Königs Abt Zulkad von St. Denis, dessen vornehmster Ratgeber in kirchlichen Dingen, und der Dux Rothard. Als er sich Pippins Heerlager, das sich in diesem Winter in Diebenhofen befand (Fred. cont. 36) naberte, kam ihm, von seinem Vater gesandt, der junge Karl, der spätere Kaiser, entgegen; endlich am 6. Januar 754 trafen Pippin und Stephan bei der königlichen Villa

Pontion (Pontico, Pons Hugonis, zwischen Narv und Bar le Duc, Dep. Marne) zusammen; in Pontion fanden man die Unterhandlungen zwischen Papst und König statt. Fränkische Quellen lassen den Papst im allgemeinen um Hilfe und Schutz gegen Aistulf bitten (Fred. cont. 36; Ann. Mett. 3, 753, S. 11; Ann. reg. Franc. und Gumb. 3. d. J., S. 10 u. 11); bestimmt erzählt die vita Steph., er habe die fränkische Intervention zu Gunsten des hl. Petrus und der respublica Romanorum gefordert. Bezog sich das erstere auf die Rückgabe des patrimonium Petri, so weit es der römischen Kirche entzogen war, so ging das letztere viel weiter, dabei war an die Herausgabe Ravennas und des Exarchats, aber, wie der Erfolg zeigt, nicht an die Griechen, sondern an den Papst gedacht, sowie an den Verzicht auf die seitens Aistulfs in Anspruch genommene Herrschaft über Rom (vgl. Fred. cont. 36; ut . . . tributa vel munera, quod contra legis ordine ad Romanos requirebant, facere desisterent und V. Steph. 6, S. 441: (Aistulfus) honorosum tributum huius Romanae urbis inhabitantibus adhibere nitentur). Der Papst selbst spricht von der Übergabe der römischen Kirche und des römischen Volks in den Schutz des fränkischen Königs (Cod. 15. Car. 8, S. 496 f.; 9, S. 499 f.; 10, S. 503). Pippin ging auf die Gedanken des Papstes ein: er leistete ihm das eidliche Versprechen, omnibus mandatis eius et ammonitionibus sese totis nisibus obedire, et ut illi placitum fuerit, exarchatum Ravennae et reipublicae iura seu loca reddere modibus omnibus (V. Steph. c. 26, S. 448.

Während Stephan für den Rest des Winters in St. Denis seinen Sitz nahm, begann Pippin sein Versprechen zu lösen durch Absendung einer Gesandtschaft an Aistulf, die denselben zu friedlicher Gewährung der römischen Forderungen bestimmen sollte; sie blieb resultatlos (Fred. cont. 36 f.; Ann. Mett. S. 15). Am 1. März 754 fand die gewöhnliche Frühjahrsversammlung der Franken zu Bernaco (Fred. cont. 37; Brennae, 25. Ann. Mett. S. 45; Braisne bei Soissons oder Bern-Mivière, Dep. Aisne) statt, der an Ostern, 14. April eine zweite Versammlung in Carisiacus (Lutiers umweit Laon) folgte (V. Steph. 29). Auf diesen Versammlungen wurde der Bund zwischen König und Papst durch die Zustimmung der Großen ratifiziert und zur Ausführung desselben der Krieg gegen die Lombarden beschlossen. Ist Einbald (Vit. Kar. 6) zu glauben, so kam der Beschluß nicht ohne lebhafteste Opposition zu stande: ein Teil der Großen drohte den König zu verlassen und nach Hause zurückzukehren. Der wiederholte Zusammentritt der Großen wird sich aus dieser Schwierigkeit erklären, so daß man nicht mit Martens S. 33 ff. einen Irrtum des Biographen anzunehmen hat. Nun konnte Pippin das in Pontion gegebene Versprechen in einer Urkunde niederlegen, die in seinem, seiner Söhne und der fränkischen Großen Namen ausgestellt wurde (V. Hadr. 42, S. 198). Die Urkunde ist nicht erhalten; sicher ist, daß die eben angeführte Stelle der Biographie Hadrians ihren Inhalt nicht treu wiedergiebt. Aber darüber, was sie enthält, geben die Meinungen zur Zeit weit auseinander: mir ist am wahrscheinlichsten, daß sie sich enge an die Bitte und das Versprechen von Pontion angeschlossen, also: Schutz und Befreiung der römischen Kirche und des römischen Volkes, Herstellung der Gerechtigkeit des hl. Petrus, Rückgabe der Patrimonien und des Exarchats von Ravenna. Dem eine Erweiterung des Versprechens ist angesichts der Opposition der fränkischen Großen gegen das ganze Unternehmen sehr unwahrscheinlich.

Der Papst bewies seine Dankbarkeit, indem er am 28. Juli 754 in St. Denis Pippin 15 und seine beiden Söhne zu Königen und zu Patriziern Roms salbte und die Franken unter Bedrohung mit Bann und Interdikt verpflichtete, nie einen König zu wählen, es sei denn aus Pippins Geschlecht (vgl. das Fragm. von 767 MG SS XV, S. 1; Ann. Mett. 3, 754, S. 45; Cod. Car. ep. 7, S. 493). Die Salbung Pippins war die wiederholte feierliche Anerkennung seines Königtums, die Salbung zum Patricius aber versteht man schwerlich richtig, wenn man den Papst dadurch Pippin diesen Titel übertragen läßt: er hat das so wenig getan, als er ihn zum König machte, sondern Pippin nahm den Titel Patricius an und sprach damit aus, daß er die dauernde Pflicht, Rom und den Papst zu schützen, damit freilich auch die Oberherrschaft über Rom übernommen habe. Salbte ihn der Papst zum Patricius, so erkannte er ihn von Gottes wegen in seiner Stellung an (vgl. RG Deutschl. II, S. 21 f.).

Aistulf hatte die Gesandtschaft Pippins zurückgewiesen. Doch ehe der Krieg ausbrach, machte er noch einen Versuch, Pippin von Stephan zu trennen. Zeit dem Jahre 717 lebte in Italien als Mönch Markmann, Pippins Bruder; er ging im Auftrage Aistulfs im Frühjahr 754 über die Alpen, um an die Solidarität der fränkischen und lombard-

nischen Interessen, wie sie Karl Martell und Liutprand anerkannt hatten, zu erinnern. Im April traf er mit seinem Bruder in Quierzy zusammen; aber er kam zu spät, um das Gehehene rückgängig zu machen. Nistulf mußte die Festigkeit des Bundes schon daraus erkennen, daß Pippin seinen Bruder nicht nach Monte Cassino zurückkehren ließ; ein Kloster zu Wienne wurde ihm zum Aufenthalte angewiesen, dort ist er nicht lange danach gestorben (V. Steph. 30, S. 118; Annal. reg. Fr. 3. 753 u. 755).

Der Biograph Stephans erzählt noch von mehreren Botschaften, die Pippin an Nistulf sandte, um ihn zu friedlichem Nachgeben zu bewegen. Auch Stephan selbst wandte zu dem gleichen Zwecke seine rathetische Beredsamkeit an. Aber vergeblich. Für das lombardische Reich war die Einverleibung von Rom und Ravenna eine Lebensfrage, hier mußte das Schwert entscheiden; es entschied zu Gunsten der Franken. Nistulf sah sich im Herbst 754 zum Frieden genöthigt; er versprach Entschädigung der römischen Kirche für das ihr zugefügte Unrecht (Fred. cont. 37), Herausgabe Ravennas und einer Anzahl anderer Städte zwischen dem Gebirge und dem adriatischen Meere (V. Steph. 37, S. 151). Pippin stellt eine Urkunde aus, durch die er die zurückzugebenden Orte an den hl. Petrus überließ (Cod. Carol. ep. 6, S. 189: *propria vestra voluntate pro donationis paginam beati Petri sanctaeque Dei ecclesiae reipublicae civitates et loca restituenda confirmatis*; vgl. ep. 7, S. 492). Als Sieger konnte Stephan nach Rom zurückkehren.

Aber die Siegesfreude dauerte nicht lange. Nicht nur, daß Nistulf seine Zusage nicht hielt und die abgetretenen Städte nicht herausgab (Cod. Car. ep. 6), er zog im Winter 755–756 gegen Rom selbst; seit dem 1. Januar 756 sah sich der Papst belagert (ib. ep. 8f.). Um den Erfolg des ersten Lombardenkrieges zu erhalten, mußte Pippin einen zweiten Feldzug unternehmen. Auch dieser war siegreich: Nistulf, der sofort die Belagerung Roms aufgehoben hatte, vermochte die Alpenpässe wieder nicht zu halten; die Belagerung Pavia bestimmte ihn zum Frieden. Die nun wirklich abgetretenen Orte und Landstriche Ravenna, Mimini, Pesaro, Fano, Cesena, Sinigaglia, Jesi, Forlimpopoli, Verli, Montefeltri, Acerragio, Mons Lucari, Zerra, Marino, Galeata, Urbino, Cagli, Luculi, Gubbio, Comadio, Narni überließ Pippin dem Papste, dem er darüber eine Schenkungsurkunde ausstellte (V. Steph. 46f., S. 153f.). Die Ansprüche, welche die Griechen erhoben, blieben unbeachtet, Pippin selbst aber führte auf Grund des Patriziats eine Art Oberherrschast, Rom und sein Gebiet galt seitdem als Provinz des fränkischen Reichs.

Der Tod Nistulfs (Dezember 756) befreite Stephan von einer großen Furcht; er sah noch die Thronbesteigung des fränkischen Schützlings Desiderius (März 757). Kurz darauf ist er gestorben, am 27. April 757 wurde sein Leichnam in St. Peter beigesetzt.

Haut.

V e r z e i c h n i s

der im Achtzehnten Bande enthaltenen Artikel.

| Artikel: | Verfasser: | Seite: | Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|--|---|--------|---------------------|---|--------|
| Schwabacher Artikel | Kolde | 1 | Seemannsmission | Wüllich | 115 |
| Schwärmerei | j. d. A. Verjüngung. | | Segarelli | j. d. A. Avoitelbrüder Bd I
Z. 702, 5. | |
| Schwarz, Chr. Fr. j. d. A. Mission, protest. | | | Segen und Fluch | Mittel | 148 |
| unter den Heiden | Bd XIII Z. 160, 15. | | Segnungen | j. d. A. Benedictionen Bd II
Z. 588. | |
| Schwarz, F. H. Chr. Hundeshagen † | | 2 | Seidemann | Kolde | 151 |
| Schwarz, F. R. C. Peter † | | 4 | Seir | j. d. A. Edom Bd V Z. 161, 2. | |
| Schwarz, Karl Rudloff | | 5 | Seirim | j. d. A. Feldgeister Bd VI Z. 1 ff. | |
| Schwarzburg, Fürstentümer j. Thüringen. | | | Setel | j. d. A. Maße u. Gewichte Bd XII
Z. 408, 23 u. Geld Bd VI Z. 177. | |
| Schwebel | Rey | 10 | Sektenwesen in | | |
| Schweden, Kirchen- | | | Denischland | Kawerau | 157 |
| geschichte | Njalmar Holmqvist | 17 | Setularisation | j. am Schluß des Werkes. | |
| Schweden, Schwedische | | | Setularismus | Zöckler † | 166 |
| Theol. i. 19. Jahrh. | G. Antén | 39 | Sela | j. d. A. Mühl bei den Hebräern
Bd XIII Z. 602, 55. | |
| Schweiz | Meyer | 43 | Selbstmord | Ainu | 168 |
| Schweizer | Christi | 66 | Selbstmord | Burger † | 172 |
| Schwenckfeld | Grümmacher | 72 | Selbstverleugnung | Burger † | 174 |
| Schwerin | Hand | 81 | Selben | Buddenberg | 175 |
| Schwertbrüder | j. d. A. Deutschorden | | Seligenstadt | Hand | 178 |
| Bd IV Z. 592, 22 ff. | | | Seligkeit | Kähler | 179 |
| Schwejern | j. d. A. Frauenkongregationen | | Seligspredung | j. Kanonisation Bd X
Z. 17. | |
| Bd VI Z. 236 ff. | | | Selner | (Wagenmann †) | |
| Schwejern, barmh. | Zöckler | 82 | Sem, Semiten | j. d. A. Noah Bd XIV
Z. 139 und Völkertafel. | |
| Science, christian | j. d. A. Magie Bd XII
Z. 69, 54 ff. | | Semaja | Mittel | 191 |
| Seilli | Görres | 84 | Semarianismus | j. d. A. Arianismus
Bd II Z. 32, 4 ff. und Macedonius
Bd XII Z. 41. | |
| Scotus, Duns j. Duns Scotus | Bd V
Z. 62 ff. | | Semipelagianismus | Loois | 192 |
| Scotus, J. C. | Deutsch | 86 | Semler | Mirbt | 203 |
| Scriptoris | Hermelint | 100 | Send, Sendgericht | Hand | 209 |
| Scrivener, Fr. H. A. j. d. A. Hibeltext | | | Sendomir | Erftam † | 215 |
| Bd II Z. 766, 52 ff. | | | Separatismus | j. d. A. Sektenwesen oben
Z. 160, 11. | |
| Scriver | Neck | 102 | Sepharad | j. d. A. Tbadja Bd XIV
Z. 247, 27. | |
| Scultetus | Mallet † | 103 | Serp | Cramer | 218 |
| Sebastianus | Görres | 104 | Septimius Severus | j. d. A. Severus. | |
| Sebastos Ryminetes | Meyer | 106 | Sepulkriner | j. d. A. Grab, Heilig, Tiden
vom Bd VII Z. 54, 20. | |
| Sebna | Ramphausen | 107 | Seonanzen u. Tropen | Hand | 219 |
| Secendorf | Kolde | 110 | Serabim | j. d. A. Engel Bd V Z. 369, 35. | |
| Secrétan | Blashoff-Lejeune | 114 | Serapion | Krüger | 219 |
| Secidivakanj | (Jacobson †) Zep-
lung | 118 | | | |
| Secidniški | Erdmann † | 120 | | | |
| Seculiniš | (Ebert †) Krüger | 123 | | | |
| Seehofer | Kolde | 124 | | | |
| Seefers | Kattenbusch | 126 | | | |
| Seele | (Cramer †) Kähler | 128 | | | |
| Seelenmesse | j. d. A. Messe Bd XII
Z. 722, 56 ff. | | | | |
| Seelsorge | Michelis | 132 | | | |

| Artikel: | Verfasser: | Seite: | Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|---|-------------------------|--------|---|---|--------|
| Zerkon | Wag | 221 | Zimri | Mittel | 371 |
| Zergans I., Papst | Haud | 222 | Zimphon | v. Trelli | 371 |
| Zergans II., „ | Haud | 223 | Zimulaneim | (Hinjichius †) Seb-
ling | 374 |
| Zergans III., „ | Haud | 224 | Zim, Stadt | König | 379 |
| Zergans IV., „ | Haud | 224 | Zim, Wüste f. d. N. | Wüstenwanderung. | |
| Zergans, Kennefer | Krüger | 225 | Zimai | Guthe | 381 |
| Zergans, Patriarch | Krüger | 225 | Zimaita f. Johannes | Klimafus Bd IX | |
| Zerubbabel | Zellin | 225 | Zimaita | z. 305. | |
| Zervatus | Zöckler † | 227 | Zimacure | (Jacobson†) Zehling | 385 |
| Zervatus Quvus f. Quvus | Zervatus | | Zimim | König | 386 |
| Bd XI z. 716. | | | Zimmbilder | Schulze | 388 |
| Zervet | (Kiggenbad †) | | Zimstut f. d. N. Noah | Bd XIV z. 139. | |
| | Vachenmann | 228 | Zirach f. d. N. Apokryphen des NT | Bd I | |
| Zerviten | Zöckler † | 236 | | z. 650, 2a. | |
| Zerviten f. d. N. Abgaben, fichtl. Bd I | | | Ziricus Papst | Haud | 395 |
| z. 95, a. | | | Zirmond | Laubmann | 396 |
| Zeth | König | 238 | Zisebit | Öbrrer | 397 |
| Zetilianer f. d. N. Lobnen | Bd XIV | | Züßera f. d. N. Debora | Bd IV z. 524, a. | |
| z. 105 a. | | | Züüninus | Haud | 400 |
| Zeverianer, Gnoßiler f. d. N. Zpbiten | Bd XIV z. 105, a. | | Zütte, Zittlichkeit, | | |
| Zeverian | Krüger | 246 | Zittengeßez | Kade | 400 |
| Zeverinus, d. Heilige | Haud | 248 | Zittengeßez f. d. N. Zütte oben | z. 401. | |
| Zeverinus, Papst | Haud | 249 | Zitus II., „ | Haud | 410 |
| Zeverus, Bischof | Krüger | 250 | Zitus III., „ | Haud | 411 |
| Zeverus, Septimus | | | Zitus IV., „ | Benrath | 411 |
| u. Alexander Kaiser (Albhorn †) | Haud | 256 | Zitus V., „ | Benrath | 414 |
| Zhafesburn f. d. N. Teismus | Bd IV | | Zandinavische Bibelüberfetzungen f. d. N. | | |
| z. 517, a. | | | Bibelüberfetzungen | Bd III z. 116. | |
| Zhalers | Mattenbuisch | 259 | Zfabulter f. d. N. Karmeliter | Bd X | |
| Zibel | Zimons | 261 | | z. 85, 35 ff. | |
| Zibullen u. Zibullis | | | Zlaverei bei den | | |
| nide Bücher | Buniet | 265 | Hebräern | v. Trelli | 417 |
| Zidomer | Guthe | 283 | Zlaverei und | | |
| Zidonius Apollinaris | Arnold | 302 | Chriftentum | von Tobichüs | 423 |
| Zidentius, Michael f. Heiding | Bd VII | | Zlozzen f. d. N. Rastoluiten | Bd XVI | |
| z. 410. | | | | z. 141, 14 ff. | |
| Ziebenschilder | Zöckler † | 309 | Zlutinien f. d. N. Katechumenat | Bd X | |
| Ziebenszid | Zöckler † | 311 | | z. 177, 12 u. z. 178, 38 ff. | |
| Ziefert | Ziefert | 317 | Zulptur | Schulze | 433 |
| Ziehröd | Paentlich | 320 | Zlaven, Belehrung zum Chriftentum f. d. | | |
| Ziena | Tschadert | 323 | Nl. Cyrillus und Methodius | Bd IV | |
| Zieveling | Bentheon | 324 | | z. 384 ff., Niccypolav Bd XIII z. 60 ff., | |
| Zievert v. Gembtour | Hofler-Egger | 338 | | Rußland Bd XVII z. 247, Tscheden | |
| Zipsmund | Kawerau | 341 | | und Wenden. | |
| Ziton f. d. N. Amoriter | Bd I z. 159, a. | | Zlabische Bibelüberfetzungen f. d. N. Bibel | | |
| Zitis, Silvanus f. d. N. Paulus | Bd XV | | überfetzungen | Bd III z. 151 ff. | |
| Bd II z. 80, a. | | | Zleidams | Kawerau | 443 |
| Ziverrin, Papst | Haud | 338 | Zmaragdus | Zöckler † | 447 |
| Zivierci I., Papst | Haud | 338 | Zmith, J. P. | Wundenjeg | 449 |
| Zivierci II., „ | Haud | 339 | Zmith, W. N. | Ztübe | 451 |
| Zivierci III., f. d. N. Benedikt IX. | | | Societé évangélique f. d. N. Frankreich | | |
| z. 564, a. | | | Bd VI z. 196, 3 ff. | | |
| Zlivia Mariana | Krüger | 345 | Zocin und der Zoci- | | |
| Zlomon, Stamm f. d. N. Regeb | Bd XIII | | nianismus | (Derzog †) Zöckler † | 459 |
| z. 695, a. | | | Zodom f. d. N. Palästina | Bd XIV | |
| Zimler | Feitalozzi † Wener | | | z. 580, a. | |
| | von Anouan | 347 | Zohai f. d. N. Rabala | Bd IX z. 685, 12 ff. | |
| Zimon der Magier | Papp | 354 | Zohn | (Hepppe †) Würst | 480 |
| Zimon, der Mattal | z. f. d. N. Has- | | Zokrates | Loeßche | 481 |
| monder | Bd VII z. 106, a. | | Zolmarus | (Waf †) Wener | 487 |
| Zimon, Richard | Kauf † Reitle | 361 | Zomaszer | Zöckler † | 487 |
| Zimon v. Tomnan | Colb | 366 | Zoner, Cruf f. d. N. Zocin oben | z. 166, a. | |
| Zimon v. Zephes | Ziefert | 366 | Zonne bei d. Hebräern | Baudiffin | 489 |
| Zimone | (Ziedarl) Zehling | 367 | Zonntagsfeier | Zöckler † | 521 |
| Zimphit u., Papst | Haud | 370 | | | |

| Artikel: | Verfasser: | Seite: | Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|---|-------------------------------------|--------|---|--------------------------------|--------|
| Sonntagschulen i. d. N. Nindergottesdienst Bd X S. 257. | | | Zwendanns | Readecker, Ludenmann | 686 |
| Sophronius | Krüger | 529 | Zwenger, Jude, i. d. N. Soren Bd VIII S. 334 | | |
| Sorbonne, die | Bener-Mann | 533 | Zwinger i. Junke's Bd IX S. 634 | | |
| Sortes apostolorum | von Tobischütz | 537 | Syrische Salome, Artikel | | 689 |
| Soter | Haub | 539 | Syrgeon | Giebel u. d. | 690 |
| Soto, Dominikus de | (Kendeder †) Zöckler † | 539 | Staar und Kirche | Waltz | 691 |
| Soto, Petrus de | (Kendeder †) Zöckler † | 540 | Stabat mater i. d. N. Jacoboni da S. Bd VIII S. 518, s. | | |
| Southcote, J. i. d. N. Sabbatharier Bd XVII S. 291, 40. | | | Stadplanlagen bei d. Hebräern | Benzingen | 727 |
| Sozomenos | Loeische | 541 | Stadtmiffion | Kahlenbed | 729 |
| Spalatin | Kolbe | 547 | Stäbelin, J. J. | Stäbelin | 732 |
| Spalding | (Hagenbach †) Wagenmann † | 553 | Stäbelin, Rud. | Kirn | 735 |
| Spangenberg, M. G. | Reichel | 557 | Stäbkin | Kolbe | 737 |
| Spangenberg, J. u. C. | Kawerau | 563 | Stämme Israels i. d. N. M. Israel, Gleich. bibl. Bd IX S. 468, 467; Galiläa Bd VI S. 337, 34; Judäa Bd IX S. 561, 22; Samaria Bd XVII S. 422, 17; Peräa Bd XV S. 126, 17. | | |
| Spanheim, Friedr. | (T. Thelemann †) van Veen | 572 | Ständlin | Sente †) Wagenmann † | 741 |
| Spanheim, Ezechiel | (T. Thelemann †) van Veen | 573 | Stauffortisches Buch | Müller | 744 |
| Spanheim, Fr. d. jüing. | (T. Thelemann †) van Veen | 574 | Stahl | Mögel † | 745 |
| Spanien, kirchliche Statistik | Göb | 576 | Stancarus | (Schmidt †) Benrath | 752 |
| Spanien, reformat. Bewegung | (Boehmer †) Schäfer | 580 | Stand Christi, doppelter | Müller | 755 |
| Spanische Bibelübersetzung i. d. N. Bibelübersetzungen Bd III S. 142, 20. | | | Stanley | Buddenfieg | 759 |
| Spee | (Palmer †) Zöckler † | 587 | Stapier | Hadorn | 766 |
| Speier, Bistum | Haub | 588 | Staphylus | (Möller †) Tschadert | 771 |
| Speier, Reichstage in | Ren | 589 | Starch | Bed | 776 |
| Speißegefeße bei den Hebräern | n. Trelli | 603 | Stärke, Christoph i. d. N. Bibelwerte Bd III S. 148, 46. | | |
| Spencer | Buddenfieg | 607 | Staroverzen, Bezeichnung der russischen Altgläubigen i. d. N. Kasstolniten Bd XVI S. 136 ff. | | |
| Spener | Grünberg | 609 | Stationen i. d. N. Raßen Bd V S. 771, 20. | | |
| Spengler | Kolbe | 622 | Statistik kirchliche | Tibeltus | 777 |
| Speratus | Tschadert | 625 | Stauff | Kolbe | 779 |
| Spiegel bei den Hebräern | König | 631 | Staupiß | Clemen | 781 |
| Spiegel, Graf, Erzbischof von Köln i. d. N. Droße Bd V S. 24, 55 ff. | | | Stedinger | (Wagenmann †) Haub | 787 |
| Spiele bei d. Hebräern | König | 633 | Steiger | Steiger | 789 |
| Spiele, geistliche | Creizenach | 637 | Steine, heilige i. d. N. Malsteine Bd XII S. 130 ff. | | |
| Spiera | Benrath | 648 | Steinboier | Geißler Bed | 790 |
| Spifame | (Schott †) Lachenmann | 649 | Steinigung | König | 792 |
| Spina | (Mallet †) Zöckler † | 651 | Steintopf, M. Fr. N., geb. 1773 zu Ludwigsburg, geist. zu London 1859, i. d. N. M. Christentumsgeßellch. Bd III S. 822 und Bibelgeßellch. Bd II S. 692, 35 ff. | | |
| Spinola | (Mallet †) Tschadert | 652 | Steinmeyer | Kawerau | 794 |
| Spiritismus | Zöckler † | 654 | Steiß | Dehent | 800 |
| Spiritualen i. d. N. Bd VI S. 210, 6. | Frantz von Mijij | 654 | Stephan I., Papst | Haub | 804 |
| Spitta | Nelle | 666 | Stephan II, „ | Haub | 805 |
| Spittler, Ch. Fr. | Bornemann | 670 | | | |
| Spittler L. T. | (Wagenmann †) Bonwersch | 677 | | | |
| Spolienrecht | Friedberg | 681 | | | |

(Fortsetzung von Z. IV)

1. nicht vergangenen die Rede, sondern der Dichter stellt sich als Zeitgenosse dar, der die Vollendung der Hagia Sophia damals noch erwartete. Dafür einige Citate: *γαλῆτος ἑστάνοντος Σοφίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως* *ἑστάνοντος δὲ αὐτῆς τῶς ἰσοῦς περιπέσειεν τὸ ἱερόν.* *Τὸ πᾶν τὸ ἐκ τούτων τὸ ἱεροῦ ἀλλήως (so!) ἦν αὐτοῖς κτλ.* (Z. 1). Dann: *Ἐρ γὰρ οὐκ ἔγωγε ἀλλὰ οὐκ ἄλλοις ἄνωγον τὴν πόλιν — ὁ οἶκος δὲ αὐτῆς ὁ τῆς ἑκκλησίας ἐν ποσότητι ἀσπληνίζουσαν, ὅς τὸν ἀδυνατῶν μυσταῖον κτλ.* (Z. 6). Endlich: *Ὅσον οὐκ ἀπέγραψεν Ἰωάννης ὁ αὐτοῦ τὸν δευτέρου — ἢνα ἀποδοῦμεν δεῦναι τὴν πόλιν ἀνακατασκευῆσαι* (Z. 6). Dieser Bericht von der Zerstörung des berühmten Tempels und dessen Wiederaufbau, sowie endlich der Wunsch des Dichters die Vollendung des letzteren zu erleben, darf als ein sehr starker Beweis für die Annahme gelten, daß M. unter Justinian gelebt hat. Daneben ist besonders aus dem ersten Artikel Maas' hervorzuheben der Nachweis, daß die theologische Polemik des M. sich auffallend beruht mit der des Kaisers Justinian in seinen Gesetzen Cod. I, 1, 5—8 (Z. 13). Der zweite Aufsatz des Verfassers Z. 337 ff. berichtet von einem Artikel des bekannten griechischen Schrifters Papatopulos-Keramews, der in einer Konstantinopler Zeitschrift den lange gesuchten griechischen Urtext zu der bisher nur in slavischer Uebersetzung bekannten vita des hl. Artemios veröffentlicht hat (s. meinen Art. Z. 125, 39), die aus dem 7. Jahrhundert stammt und bereits den M. erwähnt. Der griechische Text bestätigt die bisher unrichtige Angabe der Uebersetzung, so daß auch hierdurch ein sehr bedeutendes historisches Zeugnis dafür beigebracht wird, daß M. im 7. Jahrhundert schon tot war, also nicht unter Anastasius II. gelebt hat. Soweit sind nun die Aufstellungen von Maas sehr errettlich für seine und die von mir vertretene Annahme, das M. in das Justinianische Zeitalter gehört. Dagegen findet sich in den Gedichten des M. jedenfalls auch eine Stelle, die eine Anspielung auf die Bilderstreitigkeiten enthält. Maas sucht dieses Lied mit großem Geschick als gefälscht nachzuweisen. Auch Pitra hatte hier schon eine Fälschung angenommen. Endlich sei bemerkt, daß die Ausfertigungen meines Artikels bis auf einige Einzelheiten die Zustimmung von Maas gefunden haben. Ph. Meyer.

- Z. 531 Z. 33 l. 90 f. n. 88.
- „ 531 „ 11 l. 37 n. 57.
- „ 555 „ 35 l. Tägerlen ft. Tövertin.
- „ 10. Herr Pfarrer Ründig schreibt zur Berichtigung des hier Gesagten: Schentel war nicht Mitglied eines Jägerbataillons, sondern er nahm als Mitglied eines kleinen Corps von Studenten und Gymnasialen an einigen, vielleicht 1. 5 Ausmärschen der Stadtmiliz gegen die Landschaft teil, während der Wären, die sich durch 2^{1/2} Jahre hinzogen. Das Corps in meines Wissens nur einmal ins Gefecht gekommen, ohne eigentl. einzugreifen und Verluste zu erleiden.
- Z. 576 Z. 34 l. conc. Antioch. v. 341 ft. 441.
- „ „ 35 l. *Ἰβλιν* ft. *Ἰβουρ*.
- „ 694 „ 46 l. *Ἐπίσκοπος* ft. *Ἐπίσκοπος*.
- „ 708 „ 35 l. *ᾠδ* II Z. 177 ft. *ᾠδ* I.
- 18. Band: Z. 3 Z. 45 l. *relivivus* ft. *relivivus*.
- Z. 18 Z. 42 l. Schweden (Mus. unter Murit ft. Schweden unter Murit (Mus).
- „ 19 „ 56 reiche die Worte: des alten Geblüchtes (Stentil war nur Schwiegerjohn des vorigen Königs Edmund).
- Z. 20 Z. 37 l. Zmaland ft. Zantland.
- „ 21 „ 1 l. südwestlichen ft. nordöstlichen.
- „ 25 „ 46 l. *Ἰβνίαι* Trolle ft. *Ἰβνίαι* Trolle.
- „ 37 „ 42 l. Hermsland ft. Hermsland.
- „ 42 „ 21 l. *Ἰντλραντ* ft. *Ἰντλραντ*.
- „ 119 „ 34 l. *ᾠδ* I ft. *ᾠδ* II.
- „ 227 „ 42 l. im Jahre 342 ft. 347.
- „ 281 „ 50 l. *ᾠδ* XV Z. 349, 42 ft. *ᾠδ* XIV.
- „ 314 „ 29 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 334 „ 44 l. *ᾠδ* VIII Z. 169 ft. *ᾠδ* VII.
- „ 389 „ 46 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 431 „ 47 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 485 „ 32 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 589 „ 26 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 38 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 589 „ 30 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 582 „ 22 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- Z. 583 Z. 2 l. *Dr.* ft. *De*.
- „ „ 26 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 41 l. *Carlos* ft. *Carles*.
- „ „ 51 l. *Dr.* ft. *De*.
- „ „ 1. dem ft. den.
- „ 581 „ 3 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 4 l. *Dr.* ft. *De*.
- „ „ 16 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 27 l. *Dr.* ft. *De*.
- „ 585 „ 3 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 5 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ „ 29 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 586 „ 58 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 683 „ 69 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 685 „ 18 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.
- „ 792 „ 39 l. *Ἰβνίαι* ft. *Ἰβνίαι*.



University of Toronto
Library

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**



